

## Cursul I

### Sensul eshatologic al creației

#### 1. INTRODUCERE<sup>1</sup>

Motivația alegerii temei Sensul eshatologic al creației ca teză de doctorat provine din profunda convingere că teologia ortodoxă se identifică printr-o conștiință eshatologică unificatoare a cosmosului și istoriei, care se cere recuperată și valorificată în multiplele ei aspecte într-o lume contemporană dominată de fărâmițare și/sau confuzie, incapabilă să articuleze coerent eshatonul cu istoria, cosmologia cu eshatologia păstrând distincțiile cuvenite. Am considerat că această temă poate reprezenta pentru mine (și sper că nu doar pentru mine) șansa conștientizării vocației teologiei ortodoxe de a mărturisi împlinirea eshatologică a întregii creații (cosmos și istorie) unificate în Hristos într-un context al globalizării mondiale ideologice (deturnare a sensului unificării creației în Hristos) impusă printr-o filosofie a lucrurilor pământești.

Conștiința eshatologică a dominat întreaga viață a ortodoxiei de-a lungul timpului. Slujbele ortodoxe celebrate zilnic (mai ales în mănăstiri) vor menține mereu vii aspirațiile eshatologice. Dogmatica ortodoxă este implicit legată de practica liturgică. Crezul, care începe cu creația și se termină cu învierea morților, nu este doar rezumatul de învățătură ortodoxă, ci este totodată o mărturisire liturgică. În mod special monahismul prin promovarea conștiinței ascetice purtătoare a dorului după Dumnezeu va întări identitatea eshatologică a ortodoxiei.

Care este viitorul perspectivei eshatologice în lumea contemporană? O abordare eshatologică a creației poate să răspundă problemelor concrete ale lumii în care trăim? Dacă Occidentul a preferat primatul istoriei asupra eshatologiei, trebuie să se evite cealaltă tendință extremă (existența eshatologiei fără istorie) pentru a nu avea o viziune unilaterală. Eshatologia poate și trebuie articulată cu istoria și cosmologia. Numai rămânând consecvenți

---

<sup>1</sup> Mărturisesc că această primă formă a cursului nu este nici pe departe ceea ce îmi doream, dar, din motive practice, a trebuit să vă ofer câteva rânduri concrete pentru studiul individual. Am subliniat și la curs că, pe lângă suportul de curs oferit pe site, vor fi de mare folos și notițele și discuțiile purtate la cursuri și seminarii.

cu această viziune vom putea găsi răspunsurile autentice la problemele cu care ne confruntăm. Orientarea eshatologică a Răsăritului poate fi acuzată (mai ales în contextul actual în care eficiența economică a devenit o obsesie idolatră) ca fiind cauza unei anumite pasivități a ortodocșilor? Dar eshatologia nu ne conduce la pasivitate, dimpotrivă introduce o tensiune care dinamizează istoria, însă răspunsurile la problemele concrete ale istoriei nu sunt soluții pur istorice, ancorate exclusiv în liniaritatea orizontală a acestei lumi.

Perspectiva eshatologică permite un angajament serios și concret al creștinului în istorie, dar păstrându-se conștiința că soluția adevărată depășește cadrele istoriei prezente, lăsându-se loc prezenței lui Dumnezeu care împlinește viața noastră și a întregului cosmos. Astfel întruparea puterii dumnezeiești în neputințele și slăbiciunile noastre ("... când sunt slab, atunci sunt tare"-II Cor. 12, 10) devine o șansă de a depăși încrederea exclusivă în noi înșine, specifică lumii noastre autosuficiente marcate de o superbie tehnică și tehnologică. Identitatea eshatologică a ortodoxiei ne va feri de un activism exacerbat în problematica sociopolitică, dar și de un pasivism care eludează totalmente istoria și societatea.

Într-o perspectivă eshatologică ortodoxia va asuma toate problemele și frământările lumii, dar răspunsurile date vor depăși printr-o conștiință profetică o abordare strict istorică încadrată într-un sistem socio-politic oarecare. "Angajamentul sociopolitic al ortodoxiei nu poate fi întreprins decât respectându-se criteriul fidelității proprii sale identități eshatologice. Tradiția eshatologică a ortodoxiei nu poate justifica pasivitatea în fața problemelor istoriei de astăzi, dar nici nu va abdica în fața nici unui sistem sociopolitic, oricare ar fi el".<sup>2</sup>

Abdicarea de la conștiința eshatologică-profetică s-a făcut și de către o parte a creștinătății, care printr-un compromis cu factorul politic a crezut că poate oferi soluții adecvate la provocările istoriei. "Vina nu este numai a politicului, ci și a unei mari părți a creștinătății, care a uitat de misiunea sa eshatologică. Hristos n-a făcut politică, dar a schimbat decisiv cursul politicii lumesti prin noua perspectivă istorică și eshatologică a cerului și pământului nou, pe care a deschis-o omenirii. Dacă Biserica vrea să înlăture acuzațiile că s-ar implica în politică, sau pe cele că se ocupă numai de contemplație și spiritualitate, atunci trebuie să redescopere caracterul profetic și eshatologic al misiunii ei în Hristos. Într-o lume care nu vrea să știe decât de valori materiale, Biserica are misiunea să descopere lumii sensul progresului ei spiritual".<sup>3</sup>

În condițiile actuale când profetismul Bisericii pare estompat, fiind diluat de o mentalitate consumistă, e imperativă afirmarea naturii profetice a ecleziei. Profetismul e o caracteristică esențială a comunității creștine. Condiția eshatologică a creștinismului nu poate fi înțeleasă fără afirmarea cu tărie a profetismului Bisericii. Dimensiunea profetică vădește natura eshatologică a Bisericii (și acest lucru e cu atât mai actual cu cât în contextul contemporan, Biserica riscă să devină în mentalitatea curentă, formată intensiv printr-o mediatizare corespunzătoare, o instituție socială oarecare ce ar trebui să se concentreze exclusiv asupra problematicii sociale).

Creștinismul este prin excelență o realitate iconică ce dezvăluie caracterul simbolic al întregii creații. Inclusiv limbajul Părinților este unul iconic. Dar síkov nu presupune inexistența realității desemnate de termenul respectiv. Dimpotrivă, e vorba de o realitate palpabilă, concretă, dar care nu-și are temeiul și ținta în ea însăși, ci, trimite spre altceva, spre prototipul ce-i configurează adevărata existență. Caracterul iconic al creștinismului se regăsește în toate aspectele teologiei sale. Din această perspectivă iconică trebuie să privim și profetismul ce ar trebui să însuflețească Biserica.

---

<sup>2</sup> Marios Begzos, *L'eschatologie dans l'orthodoxie du XX siècle*, în volumul *Temps et eschatologie*, Ed. Cerf, Paris, 1994, p. 328.

<sup>3</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, București, 2001, p. 80.

Din perspectivă iconică (ce redă sensul eshatologic al creației) inclusiv instituțiile eclesiale trebuie să exprime caracterul profetic al Bisericii, ele urmând să se constituie în simboluri ale Împărăției lui Dumnezeu. "Toate instituțiile eclesiale trebuie să aibă o justificare prin raportarea la ceva ultim, nu numai la o oportunitate istorică. Există, desigur, slujitori meniți să slujească nevoilor istorice temporale, dar ei nu-și pot revendica statutul eclesial într-un sens fundamental structural. Istoria nu poate fi niciodată o justificare suficientă pentru o instituție într-adevăr eclesială, fie ea cu referință la tradiție, succesiune apostolică, fundamentare scripturistică sau nevoile istorice actuale. Sfântul Duh călăuzește dincolo de istorie-și nu împotriva ei, desigur, deși poate și adesea trebuie să se îndrepte împotriva istoriei așa cum este ea de fapt, printr-o lucrare profetică a preoției. Prin faptul că sunt condiționate eshatologic, instituțiile eclesiale devin sacramentale în sensul de a fi plasate în dialectica dintre istorie și eshatologie, dintre ceea ce există deja și ceea ce urmează să fie. Ele își pierd astfel suficiența de sine, ființa lor individualistă și există epicletic, adică depind în mod constant de eficacitatea lor în rugăciune, de rugăciunea comunității. Nu în istorie își găsesc instituțiile eclesiale certitudinea lor, ci în continua dependență de Sfântul Duh. Numai Acesta le face sacramentale, adică iconice în limbajul teologiei ortodoxe".<sup>4</sup>

Fără accentuarea dimensiunii profetice teologia rămâne o sumă de informații, care oricât de pretențioase și riguros elaborate ar fi, nu va avea rezonanță în conștiința credincioșilor. Mai mult decât atât o astfel de teologie, transformată cu emfază în disciplină științifică și academică, va determina/favoriza o atitudine pietistă, antiintelectuală. Teologia bazată pe experiența duhovnicească nu anulează valoarea cunoștințelor intelectuale, dar acestea nu trebuie văzute ca ceva în sine, cu pretenția de a constitui singura și adevărata cunoaștere, ci ele au menirea să formeze cel puțin intuiția că există un alt tip de cunoaștere care ne face să accedem la Adevăr. Această cunoaștere este altceva decât un demers epistemologic analitic și discursiv, ce disecă fiecare aspect al problematicii teologice într-o grămadă de detalii. Astfel viziunea fărâmițătoare asupra Revelației ce parcelează teologia într-o sumă de capitole ce includ axiome, definiții, clasificări, consecințe pierde semnificația adevărată a teologiei.

Dimensiunea eshatologică a teologiei este prezentă în cosmologia creștină, ea fiind emblematică pentru concepția ortodoxă despre cosmos. Prin faptul că doctrina creștină afirmă existența unui început al lumii și al unui sfârșit al ei (înțeles ca transfigurare) se depășește o concepție ciclică despre timp, specifică filosofiilor și religiilor panteiste. Sfânta Scriptură începe cu relatarea creării cerului și pământului și se termină cu anunțarea unui cer nou și pământ nou. În felul acesta e posibilă eshatologia, prin depășirea atât a unei concepții exclusiv liniare a timpului (simplă succesiune de clipe pe orizontala existenței), cât și a ciclicității timpului, creștinismul propunând o spirală a timpului, un timp deschis spre veșnicie, dar o veșnicie posibil de anticipat *hic et nunc*.

În primul capitol al tezei voi prezenta caracteristicile esențiale ale cosmologiei antice (dominată de panteism) precum și trecerea la deism în cadrul modernității. Voi insista în acest capitol asupra faptului că trecerea la modernitate a însemnat o diminuare a viziunii iconice asupra lumii (specifice creștinismului), o scădere în ceea ce privește asumarea simbolică a lumii. Voi încerca să arăt că reprezentarea cosmosului într-o paradigmă tradițională (viziunea religioasă prevalând față de orice concepție, inclusiv în cosmologie) este superioară din punct de vedere ontologic față de concepția modernă în care cosmosul e descentrat din relația cu Dumnezeu. Astfel voi căuta să iau o atitudine față de o prejudecată care postulează superioritatea cosmologiei moderne față de antichitate (în virtutea unui progres științific ce a făcut posibil descoperirea universului deschis al modernilor) eliberându-l astfel pe om de "grosolăniile" cosmologiei antice.

---

<sup>4</sup> Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 154.

În următorul capitol voi prezenta liniile directoare ale cosmologiei ortodoxe (insistând asupra sensului eshatologic al cosmosului), folosind ca sursă patristică în mod special opera Sfântului Maxim Mărturisitorul. O teologie a creației e susceptibilă prin natura problematicii foarte înalte pe care o abordează să legitimizeze un demers intelectualist ce cultivă orgoliul de a crede că taina creației poate fi epuizată în abstracții și raționamente. În fața unui astfel de risc îmi propun să scot în evidență că o adevărată asumare a tainelor creației implică o vedere duhovnicească obținută prin sfințirea minții și nu atât o înălțare trufașă a gândului iscoditor specific minții căzute.

Sfântul Maxim Mărturisitorul este foarte tranșant în acest sens: "...cunoștința vederilor dumnezeiești, venindu-i nevoitorului, care nu se așteaptă, deodată, pentru smerenia lui, frânge raționamentul celui ce o caută cu osteneală și cu durere, ca să se mândrească cu ea..",<sup>5</sup>.

În capitolul al treilea voi sublinia sensul eshatologic al istoriei, insistând asupra faptului că o perspectivă eshatologică integrală unifică cosmosul cu istoria, arătând vocația eshatologică a întregii creații. Pentru a depăși o concepție oarecum didacticistă în care eshatologia pare să fie înțeleasă ca un capitol al dogmaticii ortodoxe ce tratează despre realitățile ultime ale lumii noastre, am fost motivat în abordarea acestui subiect mai ales de înțelegerea eshatologiei ca o realitate existențială înnoită și transfigurată în Hristos.

În felul acesta se poate observa dimensiunea eshatologică a întregii teologii ortodoxe și natura profetică a Bisericii ce poate activa fecund sensul eshatologic al istoriei. În abordarea acestor probleme m-am oprit la figura și teologia Sfântului Simeon Noul Teolog, pe care le consider mărturii veritabile ale vocației eshatologice prezente în eclesia lui Hristos.

Într-un context istoric ce exprima apoteoza formelor conservatoare ale Imperiului bizantin, în care împăratul investit cu o autoritate supremă în guvernare reprezenta tocmai simbolul imutabilității, al permanenței formelor de existență ce dădea un mod de viață în societatea bizantină, era facilă dezvoltarea unei teologii statice care să reproducă compilații ale autorilor anteriori. Inerția unui astfel de proces putea bloca perspectiva duhovnicească, dinamică a teologiei ce a reconcilat într-o formă echilibrată raportul dintre Biserica înțeleasă ca eveniment și Biserica înțeleasă ca instituție. Datorită înțelegerii societății bizantine ca o ordine divină dată a lumii, având la vârful ei autoritatea imperială și ecleziastică, exista riscul ca teologia să fie percepută ca o manifestare a acestei imobilități a modului de a fi bizantin, ce consfințea alianța dintre Stat și Biserică în forma ei instituționalizată. Astfel conservatorismul teologiei se reducea la stagnare, repetiție, împrărierea unor clișee de gândire și exprimare, încremenirea acestor tipare stingând efervescența mistuitoare a Duhului Sfânt.

O astfel de teologie abdica de la spiritul Evangheliei și al Tradiției. Dacă în Occident, mai ales după schisma din 1054, accentul juridic, legalist al teologiei dă un câștig de cauză net Bisericii instituționalizate față de Biserica înțeleasă ca eveniment, în Răsărit influența experienței duhovnicești ilustrate de monahism va face ca fermentul incandescent al tensiunii eshatologice să se manifeste plenar în realitatea eclezială, făcând ca teologia să nu renunțe la dimensiunea ei profetică.

Sfântul Simeon Noul Teolog este exponentul de vârf al unei asemenea teologii, la începutul secolului XI în Imperiul bizantin. Adesea el a fost receptat ca un vârf de lance îndreptat împotriva ierarhiei bisericești, a teologiei academice, insistându-se mai mult asupra aspectelor conjuncturale, fără să se intre în miezul învățăturilor sale. Relatarea propriilor experiențe mistice a fost văzut ca un fapt excentric și suspect, scrierile sale fiind preluate cu rezervă de către teologia oficială. Debutul secolului XI în Bizanț cu atacurile la adresa Sfântului Simeon Noul Teolog, exprimând reticența reprezentanților oficiali față de teologia înnoitoare a acestuia, fiind considerată o inovație periculoasă în peisajul conservator al Imperiului bizantin de atunci, deși pare să însemne pe moment o înfrângere a Sfântului Simeon și a

---

<sup>5</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capetele teologice*, în **Filocalia**, volumul 2, Ed. Harisma, București, 1993, p. 155.

teologiei lui, în perspectivă vom asista la victoria teologiei duhovnicești, vii reprezentată de Sfântul Simeon.

Insistarea asupra scrierilor simeoniene mi se pare esențială în încercarea de ilustrare a condiției eshatologice din creștinism, în evidențierea viziunii eshatologice asupra istoriei, teologia Sfântului Simeon având o strânsă legătură cu alte două momente semnificative ce au marcat victoria conștiinței eshatologice teonome asupra conștiinței radical isoricizate într-o manieră autonomă: disputa isihastă din secolul XIV (victoria Sfântului Palama este paralelă cu cea a Renașterii în Apus) și mișcarea neoisihastă din secolul XVIII, concretizată prin traducerea în limbile moderne ale Filocaliei (în paralel în Apus asistăm la victoria Revoluției Franceze). Să nu uităm un fapt sugestiv: în timpul vieții Sfântului Simeon Noul Teolog se dezvoltă monahismul de la Muntele Athos, cu influență în modul de a face o teologie filocalică diferită de teologia scolastică dezvoltată în viitoarele universități apusene.

Trebuie spus răspicat că evoluționismul ca ideologie nu este o teorie științifică. Teoria evoluționistă implică un act de credință, ea nu este un fapt dovedit. Evoluționiștii sunt obligați să recurgă la credință în doctrina evoluției deoarece orice altceva este de neconceput. Paradigma evoluției a cuprins încetul cu încetul o diversitate de domenii, devenind filosofia marcantă a comunității științifice; o filosofie bazată pe ideea de progres, iar în știință pe aceea de experiment, care cere verificarea ipotezelor și favorizează apariția de noi concluzii generatoare de progres științific. Dar noua filosofie centrată pe evoluție va abdica de la o cunoaștere unificatoare și integrativă a lumii ce urmărea să descopere Adevărul, dispersându-se în experiențe fragmentare ce surprind iluzorii adevăruri relative și finite.

J. H. Randall în lucrarea lui *Crearea gândirii moderne* sublinia foarte bine efectul filosofiei evoluției: "Credințele oamenilor de azi au fost adânc impregnate de conceptul de evoluție...În loc de a căuta să descopere capătul sau ținta lumii, a mersului lumii ca întreg, ori să discearnă cauza ultimă sau temeiul tuturor celor existente-sarcina fundamentală a științei și filosofiei anterioare-oamenii au ajuns să cerceteze doar ceea ce este procesul evolutiv și numai ce produce el în părțile sale.Nu Adevărul care este obârșia tuturor adevărilor, ridicând sufletul omenească deasupra tuturor experiențelor omenești, în tărâmul Celui veșnic, ci răbdătoarea, neobosita și nesfârșita căutare a unei infinități de adevăruri finite din experiența noastră-iată țelul oricărei strădanii științifice și filosofice a zilelor noastre".<sup>6</sup>

Originea noțiunii de evoluție în contemporaneitate trebuie văzută în legătură cu fundamentul lumii înțelese ca un tot convergent către unitate. Dar această totalitate nu trebuie să anuleze distincțiile. "Înțelegem preocuparea teoriei evoluției față de totalitate și interioritate, dar socotim că se renunță prea ușor la personalismul creștin, care își are temeiul ultim în dogma Sfintei Treimi, în favoarea panteismului din gândirea indiană, unde omul este destinat să dispară în realitatea anonimă a Marelui Tot. Este vorba de o evoluție a teologiei care se realizează în detrimentul valorilor creștine și reprezintă o întoarcere la concepții perimate, care nu țin seama de caracterul personal al revelației biblice".<sup>7</sup>

Afirmarea sensului eshatologic al creației ne salvează de orice fel de ideologie (fie că e vorba de o încercare de ideologizare a credinței, fie a științei). Accentul profetic al teologiei ne face să pornim de la fundamentele sfințitoare ale învățaturii de credință, nu de la aspectele ei speculative, discursive. Astfel teologia se va face cu conștiința că învățătura de credință este una mântuitoare, în funcție de cunoașterea și mai ales de trăirea ei, stabilindu-se relația noastră cu Dumnezeu. Numai așa se va recupera dimensiunea patristică a teologiei, inserând mesajul Revelației în mentalitatea actuală, în duhul Părinților.

Dar pentru a face teologie în duhul Părinților e obligatoriu să gândim și să avem un mod de viață asemenea Părinților. Actualizarea teologiei Părinților presupune de fapt a avea

---

<sup>6</sup> Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, Ed. Sophia, București, 2001, p. 206.

<sup>7</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 55.

viața Sfinților Părinți. “Pentru a gândi ca Părinții( în epoca noastră, firește), trebuie să avem viața și acțiunea lor, asumându-ne teologia la modul integral, deci și ca mod de existență, iar nu ca simplă practică discursivă. Plecând de la miezul ei harismatic, iar nu de la periferia lui doctrinară, teologul trebuie să-și adapteze existența misterului teofanic al Revelației, nu doar să însușească acest mister pe seama unei gândiri și sensibilități netransfigurate ori de-a dreptul desfigurate de patimi. Biserica de azi nu-și mai poate permite, fără grave consecințe, riscul unei opțiuni unilaterale de tipul trăire oarbă sau teologie goală, nici chiar al unui paralelism între experiența harului și expresia ei intelectual-culturală. Divorțul acestor două dimensiuni nu conduce decât fie la irumpții harismatice antiintelectuale necontrolate, fie la nominalism hipercultural și circularitate intertextuală”.<sup>8</sup>

## 1.1. Hristos și cosmosul

### a. Hermeneutica textului Facerii: între contemplarea duhovnicească a minții sfințite și justificarea exersării analitice și discursive a minții autonome

O credință care a pierdut sensul creației riscă să fie ideologizată. Există riscul ideologizării creștinismului atunci când în numele creștinismului se propagă o teologie a creației eronată. De-a lungul timpului, îndeosebi teologia occidentală tributară dualismului antic a pierdut din vedere sensul autentic al materiei, al întregii creații: transfigurarea ei.

Actul creației, în mod fundamental implică necesitatea unui sens profund. Este un sens semnificativ care va străbate întreaga istorie a creației. Faptul că aparținem creației ne impune o sumă de întrebări asupra sensului existenței noastre, a devenirii noastre în istorie, dar și a devenirii cosmosului în care trăim. Creația presupune o legătură intrinsecă între Creator și lume, iar sensul veritabil al creației nu se poate împlini într-o manieră autonomă. Creația nu-și poate găsi adevărata ei vocație decât în Creatorul ei.

Viziunea înrădăcinată în gândirea biblică și patristică a fost perturbată în Occident, unde, de-a lungul vremii Biserica romano-catolică a încercat să adapteze credința creștină la diferite sisteme de gândire. Din acest motiv au apărut și discrepanțe între Biserică și științele naturale. O asemenea teologie a creației, care nu se înrădăcinează în Revelație este sortită eșecului și nu are cum să descopere sensul creației. Eroarea metodologiei occidentale este recunoscută chiar de către un teolog catolic: „Nu a trecut mult timp de când Biserica romano-catolică respingea în mod curent transformismul, din motive teologice și în zilele noastre atitudinea este aceeași, dar când Evangheliei i se cer soluții la probleme politice, economice sau sociale. Din această perspectivă oricine poate folosi Evanghelia pentru a-și justifica propriile idei, cel mai adesea, acelea ale mediului social din care face parte. În aceste condiții credința devine o ideologie, una printre multe altele. Dacă creștinii, neavând conștiința sensului creației, insistă să ceară Evangheliei un limbaj politic sau economic, un limbaj cultural sau social și cu o motivație mai puternică, un limbaj științific, vor adânci confuzia pe care noi o trăim deja”.<sup>9</sup>

O teologie a creației din perspectivă ortodoxă se va baza pe o hermeneutică biblică și patristică, asumată în duhul Părinților. Nu ni se cere atât o acomodare a Sfintei Scripturi cu ultimele rezultate ale științei, cât un efort de curățire a minții pentru a putea fi în directă continuitate cu duhul Părinților. Nu e nevoie de o ajustare a minții noastre la exigențele

<sup>8</sup> Diac. Prof. Dr. Ioan Ică jr., *Sfântul Simeon Noul Teolog și provocarea mistică în teologia bizantină și contemporană*, în volumul cu scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 49

<sup>9</sup> Pierre Gannet, *La création*, Les Editions du Cerf, Paris, 1979, p. 18.

veacului acestuia, ci de osteneala dobândirii minții lui Hristos. Nu ne putem apropia în stare de necurăție de dumnezeieștile Scripturi. Doar o minte supusă metanoiei, prefăcută prin Duhul Sfânt are accesul la vederea duhovnicească a lumii. Numai cei obișnuiți să aibă mintea lui Hristos se pot împărtăși de adâncimea tainelor creației.

Efortul de curățire de patimile care ne domină e obligatoriu pentru a pătrunde cele mai presus de fire. "Pe lângă cercetarea și cunoștința adevărată a Scripturilor mai trebuie și o viață bună și un suflet curat și virtutea cea după Hristos, ca umblând pe calea ei, mintea să ajungă la cele dorite și să poată cuprinde, cât e cu putință firii oamenilor, să afle despre Dumnezeu-Cuvântul. Căci fără cugetare curată și fără urmarea vieții sfinților, nu va putea înțelege cineva cuvintele sfinților. Cel ce voințește să înțeleagă cugetările de Dumnezeu cuvântătorilor, trebuie să-și curețe și spele sufletul prin viață și să se apropie de sfinți prin asemănarea faptelor sale, ca, însoțindu-se cu ei prin împreuna viețuire cu ei, să înțeleagă cele descoperite lor de Dumnezeu".<sup>10</sup>

Mai sigură e cunoașterea care nu se încrede în forța propriilor cugetări. Sf. Ioan Gură de Aur spune că dacă cineva afirmă că știe înălțimea cerului se amăgește, pe când el dacă își recunoaște neștiința în această problemă este mai aproape de adevăr, deoarece aceste dogme înalte despre creație, în mod obligatoriu va trebui să le primim doar de la dumnezeieștii Părinți. "De aceea suntem datori să primim cu credință tare și prin întrebare de la cei încercați dogmele Bisericii și dreptele judecăți ale dascălilor despre dumnezeieștile Scripturi și despre făpturile cele simțite și cugetate, ca nu cumva, încrezându-ne în priceperea noastră, să cădem degrabă. În toate suntem datori să ne descoperim neștiința noastră, încât căutând cineva și necrezând cugetărilor sale, să dorească a învăța, și întru cunoștință multă nepricepând, să-și cunoască neștiința din înțelepciunea fără de margini a lui Dumnezeu".<sup>11</sup>

Nu e ușor (chiar pentru cineva familiarizat cu Sfânta Scriptură și cu Sfinții Părinți) în zilele noastre să abordeze referatul Facerii, ținând cont de schemele mentale impuse de știința contemporană. Atât științele exacte (fizică, astronomie, cosmologie științifică) cât și științele biologice, în majoritatea concepțiilor elaborate, impun evoluția cosmică ca o lege ce guvernează întregul univers, plecând de la cele mai neînsemnate particule materiale până la om. Omul e văzut ca o evoluție a naturii, ca un rezultat al dobândirii conștiinței de sine a naturii. Filosofia îl prezintă pe om ca pe o ființă în căutarea propriului sine, orizontul căutării rămânând în planul creaturalului.

Din perspectivă creștină, atât omul cât și cosmosul se explică și se justifică prin Dumnezeu. Doar plecând de la Dumnezeu putem pătrunde tainele omului și ale universului. Nu un creștinism acomodat la exigențele naturalismului contemporan ne va lumina în ceea ce privește antropologia și cosmologia, ci creștinismul care-L pune în centru pe Dumnezeu și pleacă de la Dumnezeu în înțelegerea omului și cosmosului.

Pentru a rămâne în lumina revelației, mai ales în ceea ce privește textul Facerii, e obligatoriu să ne debarasăm de tentațiile abordării care să plece dinspre noi spre Dumnezeu (sub influența evoluționismului naturalist) și să acceptăm un demers care vine de la Dumnezeu înspre noi. Cu alte cuvinte, e esențial, să nu plecăm de la anumite prejudecăți contemporane (favorizate de atotputernicia științei de astăzi), încercând să construim pe aceste scheme mentale interpretări proprii (chiar dacă acestea sunt justificate patristic). Sfinții Părinți nu trebuie văzuți prin propria noastră minte, riscând astfel să devenim niște impostori, punând pe seama Părinților lucruri la care ei nu s-au gândit și care, de fapt, ne aparțin nouă.

E limpede că referatul Facerii nu se referă la o lume cunoscută prin legile naturale analizabile printr-o metodologie științifică. Limbajul Sfintei Scripturi este iconic. Numirea

---

<sup>10</sup> Sf. Atanasie cel Mare, *Despre Întruparea Logosului*, EIBMBOR, colecția PSB, vol. 15, p. 153.

<sup>11</sup> Petru Damaschinul, *Despre a șasea cunoștință*, Filoc. 5, EIMBOR, Buc., 1976, p.106-107.

realităților prezentate în referatul Facerii desemnează întreguri. Când citim “La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul” trebuie să avem în vedere integralitatea creației. A fost o stare mai presus de timpul decelabil prin clipe cunoscute nouă astăzi când Dumnezeu-Sfânta Treime a gândit creația. Dar gândirea la Dumnezeu înseamnă o facere (deși e foarte palidă comparația, putem să ne gândim la proiectul unei lucrări care înseamnă totuși o facere). De aceea proorocul Moise folosește verbul “a făcut”. Sfântul Grigorie de Nyssa arată că expresia “la început” în ebraică mai semnifică și “în general”, adică putem înțelege că Dumnezeu în sfatul Lui din acel pretimp a gândit (a făcut) totul deodată (a se vedea și la Sfântul Vasile acel “ceva” ce există înaintea cerului și pământului, acea stare mai presus de timp în care Dumnezeu a făcut totul).

Una e creația aceasta din pretimp, gândită de Dumnezeu în sfatul dumnezeiesc al Treimii și alta e creația în actul lui Dumnezeu, desfășurarea creației în cele șase zile. Nici aceste zile nu au corespondență cu timpul natural cunoscut prin mijloacele specifice științei. E vorba de un timp primordial, sacru pe care-l intuiesc religiile lumii dar care nu se poate identifica cu timpul biologic. În acest sens putem vorbi de o distincție între cosmogonie și cosmologie.

Înrudirea creației cu omul nu înseamnă că omul este o expresie ultimă a procesului evolutiv al naturii. Omul este o ființă integrală încă de la început și are o distincție cu totul aparte față de lume prin faptul că primește suflare divină de viață. Integralitatea și specificul persoanei umane ține de această suflare de viață. Chipul lui Dumnezeu se oglindește în om. Și natura are un chip de creație al lui Dumnezeu, dar universul îl vede pe Dumnezeu prin om. Omul are menirea de a personaliza întreg cosmosul, de a ridica tot mai mult chipul de creație divin la chipul dumnezeiesc integral din om.

În integralitatea creației din faza precosmică în care tot universul e structurat după arhetipul hristic, modelele (paradigmele) lumii nu sunt nici spirituale, nici materiale, ci iconice. Așa cum Hristos ca Fiul are capacitatea de a fi o Icoană Tatălui (este Chipul Tatălui), iar omul este chip al Fiului (chip al Chipului), există paradigmele lumii ca niște chipuri tot ale Fiului. Și dacă Fiul este Icoană, atunci și aceste modele sunt iconice. Ne-am obișnuit mai mult să vorbim de rațiunile dumnezeiești după care s-au făcut lucrurile lumii. Părintele Stăniloae vorbește de rațiunile plasticizate din creație ca enipostazieri a rațiunilor dumnezeiești arhetipale. Dar gândindu-ne la aceste rațiuni divine arhetipale ca la niște chipuri hristice ale creației, ca la niște modele iconice vom sesiza mai mult capacitatea lumii de a fi personalizată, de a fi angrenată în relația de filiație existentă între Dumnezeu și om.

Realitatea integrală nu presupune o exclusivitate nici a spiritualului, nici a materialului, ci complexitatea iconică. Din această perspectivă trebuie să acceptăm că limbajul Scripturii care prezintă referatul Facerii este unul iconic. Nici teologia nu trebuie să înțeleagă aceste paradigme ale creației ca fiind exclusiv de natură spirituală, dar nici știința nu trebuie să fie fixată obsesiv pe material. Moise, deși e format la școlile înalte ale Egiptului nu folosește în descrierea creării lumii cunoștințe dobândite la aceste școli. Egiptenii credeau că originea lumii se datorează spiritelor, zeilor cerului, care fac lumea de jos și inclusiv pe om. Moise exclude din actul creării lumii atât pe îngeri, dar și forțele naturii ca să nu se confunde puterea dumnezeiască cu puterea naturală. Viața este dată doar de valoarea actului creator al Domnului. Această viziune este specific biblică, inconfundabilă cu orice altă concepție mitologică, filosofică sau religioasă și e inadmisibil ca ea să fie alterată sub pretextul interpretării științifice a referatului Facerii.

Textele de la Facere sunt inspirate de Dumnezeu, nu sunt produse ale speculației omenesti. Sunt unele voci care afirmă că Moise cunoscând texte cosmogonice mai vechi și folosindu-se de informațiile primite prin Tradiția orală, ar fi redactat Facerea. Dar Sfinții Părinți subliniază că autorul adevărat al textului revelat e Dumnezeu, Moise fiind doar cel căruia Dumnezeu i-a descoperit acest text.

Moise nu a fost doar un simplu profet, ci a fost cel care înainte de Hristos l-a văzut pe Dumnezeu atât cât este cu putință unui muritor. Sfânta Scriptură ne mărturisește: “Dacă va fi



printre voi un profet al Domnului, în vedenie Mă voi face cunoscut lui și în somn voi grăi cu el; nu tot așa am grăit și cu slujitorul Meu Moise, care este credincos în toată casa Mea; cu el grăiesc gură către gură, la arătare și aievea, nu în ghicituri”. (Numeri 2, 6-8)

Sfântul Vasile cel Mare spune despre cei care vor să audă cuvintele tâlcuirii textului de la Facere: “Care auz este vrednic, oare de măreția celor ce au să fie spuse? Cât de pregătit se cade să fie, oare, sufletul care are de întâmpinat auzirea unor astfel de măreții? Trebuie să fie curățit de patimile trupului, să nu fie întunecat de grijile lumesti, să-i placă să muncească, să-i fie dragă cercetarea și să se uite pretutindeni în jurul lui, de unde ar putea căpăta vreun gând vrednic de Dumnezeu. Dar, înainte de a cerceta înțelesul cel adevărat al cuvintelor Scripturii, înainte de a afla cât de adânc este sensul acestor puține cuvinte ale cărții Facerii, să ne aducem aminte de cel care a vorbit despre facerea lumii”.<sup>12</sup>

În momentul apropierii de taina originii existenței noastre relatate de profetul Moise în cartea Facerii prin inspirație dumnezeiască, trebuie s-o facem cu o mare sfială, cu o cuviință desăvârșită, având conștiința deplină că nu putem pătrunde taina acelor dumnezeiești cuvinte prin profunzimea cercetărilor noastre. Pentru a intui sensul adevărat al celor descoperite e obligatoriu să lăsăm la o parte prejudecățile, concepțiile și teoriile noastre ce vizează începutul și sfârșitul cosmosului și să nu ne străduim a integra mesajul biblic într-o schemă mentală proprie. E imperativ efortul de a renunța la propriile păreri sau încercări care să legitimizeze prin Sfânta Scriptură viziunea noastră despre lume. Pentru aceasta ni se cere dobândirea smereniei prin nevoițe duhovnicești care să ne permită să ne lăsăm noi roștiți de Tradiția vie a Sfinților Părinți și nu să-i folosim noi pe Sfinții Părinți ca un scut care să ne justifice discursul personal.

Buna cuviință a apropierii față de textul revelat din cartea Facerii ne obligă la o atitudine evlavioasă care nu caută satisfacerea unor curiozități printr-o istovitoare muncă speculativă, ci favorizează efortul ascetic de curățire a minții pentru a vedea cu ochii duhovnicești tainele cuprinse în textul dumnezeiesc. Moise nu prin învățatură omenească rostește textul Facerii, ci inspirat de Dumnezeu.

Pentru aceasta Sfântul Ioan Gură de Aur ne cere să renunțăm la cele ale noastre pentru a ne face disponibili să primim cele de la Dumnezeu. “Așa că vă rog să luăm aminte la cele spuse, nu ca și cum le-am auzi de la Moise, ci de la Dumnezeu universal prin gura lui Moise. Să zicem adio gândurilor noastre. Să primim cu multă recunoștință cuvintele Scripturii; să nu depășim măsura noastră, dar nici să iscodim cele mai presus de noi, așa cum au pățit dușmanii adevărului, care, voind să cerceteze totul cu propriile lor gânduri, nu s-au gândit că este cu neputință omului să cunoască desăvârșit creația lui Dumnezeu. Dar pentru ce vorbesc eu de creația lui Dumnezeu? Nu ne e cu puțință să cunoaștem desăvârșit nici lucrurile ieșite din mâna omului... Dacă nu poți cunoaște, omule, acestea pe care le avem înaintea ochilor și pe care le săvârșește priceperea omenească, datorită iubirii de oameni a lui Dumnezeu, cum poți cunoaște desăvârșit pe cele create de Dumnezeu? Ce iertare mai poți avea? Ce cuvânt de apărare, când ești atât de nebun de-ți închipui cele mai presus de firea ta?”<sup>13</sup>

Sfântul Vasile cel Mare arată netemeinicia unor teorii cosmologice izvorâte din înțelepciunea lumească. Avertismentul lui este foarte valabil și astăzi când un noian de concepții cosmologice ne asaltează, contribuind fie la renunțarea cosmologiei revelate, fie la inserarea unor elemente străine de cugetul celor care au redat în Sfântul Duh învățătura despre creație. Tentația de a recurge la rezultatele înțelepciunii lumesti în domeniul cosmologiei este întărită prin fascinația dată de rezultatele uimitoare date din știința și filosofia contemporană, dar care s-au apropiat de taina creației, sondând-o cu ochii veacului acestuia. Într-un asemenea context există riscul ca textele patristice să fie acomodată unor

---

<sup>12</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Hexaameron*, EIBMBOR, colecția PSB, volumul 17, p. 71.

<sup>13</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, EIBMBOR, colecția PSB, volumul 21, București, 1987, p. 40.

scheme mentale aliniate la cosmologiile științifice contemporane, în speranța obținerii unei credibilități mai mari pentru propriile teorii.

Sfântul Vasile cel Mare vorbește de inconsistența acestor teorii care nu au nevoie de o combatere, deoarece ele se demolează reciproc. "Multe au grăit filosofii eleni despre natură, dar nici una din ideile lor n-a rămas neclintită și nerăsturnată; totdeauna ideile celui de-al doilea au surpat ideile celui dintâi, așa că nu mai e nevoie să le vădesc deșertăciunea lor, e îndestulătoare combaterea unora de către alții. Acești filosofi, necunoscând pe Dumnezeu, n-au pus la temelia creației universului o cauză rațională, ci ideile lor despre facearea lumii sunt concluziile neștiinței lor inițiale despre Dumnezeu".<sup>14</sup>

Nici o teorie științifică nu poate explica cele șase zile ale Facerii, anterioare căderii. Știința poate da explicații doar despre cum poate funcționa lumea căzută. "Nici o teorie științifică nu ne poate spune ceva despre cele șase zile. Știința încearcă să explice- uneori cu mai mult alături cu mai puțin succes-schimbările lumii acesteia, întemeindu-se pe extrapolarea proceselor naturale ce pot fi observate astăzi. Dar cele șase zile ale Facerii nu sunt un proces natural; ele sunt ceea ce a avut loc înainte de a începe să funcționeze întregul proces natural al lumii. Arhiva fosiliferă nu e mărturia celor șase zile, ci a istoriei lumii stricăcioase de după Facere. Cele șase zile sunt dincolo de observarea și măsurătoarea științifică, fiind de un alt tip decât lucrurile pe care le măsoară știința. Durata lor în timp nu este măsurabilă de către știință și nu se potrivește cu nici o teorie științifică".<sup>15</sup>

În momentul când ne apropiem de cartea Facerii trebuie să ne întrebăm asupra motivației ce ne determină la un asemenea demers. Am putea să ne spunem că o preocupare consecventă ce abordează cauza și sensul cosmosului, modul în care întreaga creație a fost adusă la existență ar putea să ne îndepărteze de la eforturile concrete și sigure ce trebuie depuse în vederea obținerii mântuirii. O preocupare pretențioasă ce vizează probleme atât de înalte poate să favorizeze dezvoltarea orgoliului, potențarea unei siguranțe cognitive care să ne facă niște căldice în lupta concretă cu patimile. Dar o asemenea argumentare (foarte legitimă și posibilă la o primă abordare a problemei, care nu surprinde implicațiile adânci ale acestui proces gnoseologic) nu prezintă soliditate decât în aparență.

Creștinul, oricât de rudimentar i-ar fi nivelul cunoștințelor, nu poate face abstracție de universul în care trăiește, de lumea concretă ce constituie cadrul existenței sale. Viața oricărui creștin e o mărturie a credinței sale, o concretizare a convingerilor sale religioase, care dă un mod de a fi. În acest mod de a fi nu putem face abstracție de universul în care trăim. Marile întrebări existențiale (puse într-o formă sau alta, în funcție de specificul fiecărei persoane) au legat mereu destinul omului de cel al cosmosului.

Cu atât mai mult ținând cont de provocările lumii contemporane, de noianul de concepții cosmologice ce domină arealul ideatic din actualitate, e o misiune importantă redescoperirea adevăratei hermeneutici a cărții Facerii ce conține unul dintre cele mai controversate texte ale lumii.

Când vorbim de hermeneutica Genezei trebuie să avem în vedere că unii dintre cercetători se apropie de textul ei, încercând să-l interpreteze din perspectiva rezultatelor științei (în cadrul acestora unii vor opta pentru o metodologie acomodationistă, forțând o interpretare ce urmează conformarea Revelației cu rezultatele științei contemporane; alții vor dori să combată textul Sfintei Scripturi, uzând de arsenalul științific). Alții vor considera din start că textul cărții Facerii nu e decât o simplă alegorie, expresie a imaginației religioase, care nu are de-a face cu realitatea obiectivă, cu atât mai mult neavând nici o relevanță pentru știință.

Mai sunt cercetători ai cărții Facerii care încearcă să interpreteze textul sacru exclusiv dintr-o perspectivă religioasă, arătând că motivația acestui text este una religioasă. Dar și din

<sup>14</sup> Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 73.

<sup>15</sup> Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii, omul începuturilor*, Ed. Sophia, 2001, p. 65.

acest punct de vedere există o tendință literală și una alegorică. Important este să se păstreze un echilibru, să ne străduim pentru a ne depăși prejudecățile astfel încât să fim disponibili a primi interpretarea Sfinților Părinți, a bărbaților purtători de Dumnezeu. Astfel, în ceea ce mă privește, interpretarea patristică rămâne cheia hermeneutică de înțelegere a cărții Facerii.

Fără a căuta să afirmăm o contradicție ireconciliabilă între teologie și știință în ceea ce privește cosmogeneza, e obligatoriu să conștientizăm că adevărurile cărții Facerii sunt metaștiințifice și metafilosofice. Știința și filosofia pot să redea (chiar într-o formă verosimilă) povestea originii cosmosului, s-o integreze rezultatelor de ultimă oră, dar ele nu vor putea smulge nicidecum adevărul mai presus de rigurozitatea analitică. Cunoașterea discursivă va trebui să-și recunoască limitele în fața cărții Facerii ce ne exprimă un text mai presus de cunoștințele noastre (fie ele certificate de competență academică), indecelabil printr-o metodologie științifică.

Cartea Facerii exprimă un adevăr veșnic ce nu poate fi închistat în formule discursive și analitice (supuse perisabilului), ci doar experimentat printr-o autentică viață duhovnicească ce ne oferă cheia hermeneutică reală pentru a putea pătrunde în tainele originii lumii noastre. Oricât de imense și revoluționare ar fi cuceririle științifice ele nu ne pot oferi adevărata interpretare a textului sacru din Biblie. Încrezându-ne în infailibilitatea dovezilor științifice ce legitimează o teorie cosmologică sau alta ne îndepărtăm substanțial de demersul hermeneutic autentic. Acest demers presupune în primul rând smerenie și osteneală duhovnicească pentru a putea contempla taina originilor, nu superbie intelectualistă și acrivie științifică.

Precizia cărții Facerii nu este de factură științifică ci duhovnicească. "Cartea Facerii este veșnică, deci nu se pune problema depășirii ei; ea ne încredințează cel dintâi și cel de pe urmă cuvânt al istoriei noastre. Ceea ce este sigur e că însușirea mesajului ei este o sarcină anevoioasă, profunzimea ei nu se decantează cu ușurință. Cine ajunge să desprindă cele dintâi straturi ale conținutului acesteia poate să spună că a înregistrat o biruință duhovnicească. Cărțile sfinte, al căror limbaj specific ne luminează mintea, sustrăgându-ne totodată privirii noastre, cer să ne apropiem de ale cu frică și rugăciune, descălțați. Cel mai curios e că domeniul îi apare acestuia dintr-o dată negliabil, lipsit de conținut, searbăd, oarecare, îi alunecă printre degete și uneori chiar miroase a moarte: litera ucide. În vreme ce mintea care se apropie de el curățită, cu cutremur și cu nădejde, soarbe fără încetare din cunoașterea celor de sus, din adevărurile veșnice și pururea noi, autentice în ele însele".<sup>16</sup>

Sfântul Grigorie de Nyssa adresându-se fratelui său Petru, episcopul Sebastei, care îi cerea o explicitare a cărții Facerii, insista asupra inspirației dumnezeiești a acestei cărți. Petru, episcopul Sebastei, neputând să pătrundă aparentele contradicții din cartea Facerii, îi cere Sfântului Grigorie să-l inițieze în sensurile adânci și ascunse ale cărții scrise de Moise. Sfântul Grigorie de Nyssa, copleșit de această cerere își dă seama că tâlcuirea deplină a textului din Facere întrece puterea omenească. Doar dumnezeieștii Părinți contemplând prin experiență duhovnicească pot intui adevărata semnificație a textului revelat.

Sfântul Grigorie de Nyssa mărturisește: "Ce ai de gând cu mine, omule al lui Dumnezeu? De ce mă îndemni la lucruri care întrec puterile omenești și care nu numai că sunt cu neputință de împlinit, ci după părerea mea, eu nici nu aș putea crede că s-ar putea realiza în chip ireproșabil? Căci tu te duci cu gândul până la cele pe care marele Moise le-a scris sub inspirație dumnezeiască cu privire la facerea lumii".<sup>17</sup>

Lucrurile ascunse ochiului trupesc au fost descoperite în norul contemplării printr-o vedere duhovnicească, intransmisibilă printr-o logică umană, oricât de înaltă ar fi filosofia celui care vrea să înțeleagă integralitatea tainei creației. Rânduiala prin care au fost aduse la

---

<sup>16</sup> Jean Kovalevsky, *Taina originilor*, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 17.

<sup>17</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron*, EIBMBOR, colecția PSB, volumul 30, București, 1998, p. 92.

existență făpturile și înțelesurile referitoare la începuturile lumii sunt inexprimabile prin cuvinte. Este un sacrilegiu să ne apropiem de referatul Facerii, cutezând să credem că vom desluși interpretarea adevărată a textului doar prin îndrăzneala minții noastre întinate de păcat. Pentru cei doritori de a afla contradicții în textul revelat, dar și pentru cei care se încred într-o hermeneutică bazată pe cuvinte meșteșugite prin științele lumii acesteia, cartea Facerii va rămâne o piatră de poticnire.

Fără a ne lăsa purtați de valul curiozității (fie ea legitimată de așa zisa cercetare științifică, realizată cu acrivie academică), trebuie să căutăm răspunsuri la problematica legată de textul Facerii, doar în duhul smereniei, cerând cu stăruință luminarea harică și mila lui Dumnezeu, pentru a primi ceea ce ne este de folos duhovnicesc. Sfântul Grigorie de Nyssa îl îndeamnă în felul următor pe episcopul Petru, fratele său, doritor de a cunoaște tâlcuirea textului Facerii: “Drept aceea dacă vei cugeta la aceste lucruri și la altele asemenea lor, nevoindu-te spre cele mai înalte culmi, dorind chiar să vezi și cele despre care se spune că le-a văzut Moise când a fost răpit în nori, te-aș sfătui frate dragă, să nu privești spre altceva, ci spre harul care sălășluiește în tine și spre Duhul descoperirii dobândite prin rugăciuni, singurul care îți va lămuri adâncimile tainelor celor dumnezeiești”.<sup>18</sup>

Sfântul Grigorie de Nyssa își exprimă profundul său atașament față de Tradiția Bisericii în ceea ce privește interpretarea dată textului Facerii. Nicidecum nu își propune să vină cu o altă interpretare care să dea o nouă orientare. Mai mult decât atât, încercând un comentariu la Hexaimeron-ul Sfântului Vasile cel Mare, mărturisește că nu vrea să contrazică interpretarea fratelui său. Efortul lui exegetic și-l consideră ca o mică contribuție (în nici un caz cu pretenția de a fi adoptată ca învățătură a Bisericii) în încercarea de a examina mai amănunțit bogata problematică a genezei cosmosului.

Este dificil să scăpăm de cleștele gândirii discursive. Rămânând prizonierii unor scheme mentale care caută cu predilecție punerea în ecuații a unor paradoxuri irezolvabile doar cu mintea noastră mărginită vom rămâne departe de miezul adevăratei realități. La Dumnezeu există o înțelegere totală a celor create pentru că El le cuprinde pe toate. Puterea lui Dumnezeu e conformă cu voința Lui și când Dumnezeu cugetă lucrurile create, El voiește să le aducă la existență, iar puterea dumnezeiască înfăptuiește în conformitate cu voința divină.

Deci atunci când ne punem întrebări despre originea materiei, despre cum e posibil ca materia să apară dintr-un Dumnezeu nematerial, despre cum poate proveni materia (realitate cantitativ determinată) printr-un Dumnezeu insesizabil cantitativ, vom rămâne neputincioși dacă nu ne vom asuma efectiv prin trăire (nu doar teoretic) corespondența dintre voința, puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu.

Caracteristica esențială a înțelepciunii dumnezeiești cere ca întreaga fire creată să fie cunoscută de Dumnezeu. “Însușirea de căpetenie a înțelepciunii dumnezeiești cere ca să nu existe nimic necunoscut în legătură cu felul în care au fost create toate. Deodată cu cunoașterea a apărut și puterea, în așa fel încât în același timp a știut și ce trebuie să creeze dar totodată puterea creatoare a și ajutat ca cele cunoscute să se realizeze, cele cugetate transformându-se în lucrare, nerămânând nici una neîmplinită din câte au fost concepute, ci arătându-se că în tot timpul lucrarea s-a contopit și s-a unit cu voința”.<sup>19</sup>

Nu se cade să ne apropiem de textul cărții Facerii oricum. Inclusiv pentru cei dornici de a asculta sau a citi cuvinte ale Părinților duhovnicești ce au fost inspirate atunci când s-au ocupat de aceste probleme atât de înalte, trebuie să existe o pregătire prealabilă, o curățire de patimi pentru a putea primi în mod corect învățăturile. Aceste învățături ar trebui primite cu multă cuviință, deoarece cuvintele adevărului exprimă o putere dumnezeiască. Sfântul Apostol Pavel le spunea celor din Corint: “Și cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvântări de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în arătarea Duhului și a puterii, pentru

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 96.

ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci întru puterea lui Dumnezeu” (I Cor. 2, 4-5). Aceste cuvinte nu sunt spre îngâmfare și slavă deșartă nici pentru cei ce le propovăduiesc, nici pentru cei ce le ascultă.

Omul cu adevărat duhovnicesc, nu doar în problemele mari (precum sunt cele legate de taina creației) nu trebuie să se încreadă în temeinicia judecării lui, ci și în cele mai mici probleme. Este un semn de mare slăbiciune duhovnicească să ne încredem în propriile raționamente. Adevărata valoare a cuvintelor și judecăților noastre este dată de încadrarea lor în tradiția dumnezeieștilor Părinți.

Cineva îndrăgostit de propriile elaborări conceptuale va putea fi mai puțin dispus să se lase cucerit de adevărul Tradiției revelate, rămânând fascinat de propriul lui adevăr. “Precum părinții trupurilor sunt împătimiți de dragostea față de cei născuți din ei, la fel și mintea se alipește prin fire de cuvintele sale. Și precum celor mai împătimiți dintre aceia, copiii lor, chiar de vor fi în toate privințele cei mai de răs, li se vor părea cei mai drăgălași și mai frumoși dintre toți, la fel minții nebune îi vor părea cuvintele ei, chiar de vor fi cele mai prostesti, cele mai înțelepte dintre toate. Înțeleptului însă nu-i apar așa cuvintele sale, ci când i se va părea că e mai sigur că sunt adevărate și bune, atunci se va încrede mai puțin în judecata lui”.<sup>20</sup>

O cunoaștere fundamentată pe încredere în propriile judecări cultivă orgoliul și slava deșartă. O teorie dezvoltată pe considerente proprii (așa cum suntem tentați s-o facem în cazul textului Facerii, renunțând la interpretarea tradițională dată de Sfinții Părinți) nu urmărește nici folosul duhovnicesc propriu, nici al altora. Se dorește doar o satisfacere a unei vanități ce nu se vrea tulburată în orgoliul propriu. Dacă cel care dezvoltă o astfel de schemă este supus criticii, el se supără.

Dar supărarea nu e pricinuită de lipsa de folos duhovnicesc (pentru că motivația duhovnicească e cu totul absentă), ci de mâhnirea prilejuită de lipsa slavei omenești (căutate, dar neprimite) de la cei care iau cunoștință cu respectiva teorie. “Cel ce cultivă virtuțile pentru slava deșartă, vădit este că și cunoștința o cultivă pentru slava deșartă. Iar unul ca acesta nu face și nu grăiește nimic spre zidire, ci în toate vânează slava de la cei ce privesc sau ascultă. Dar patima aceasta e dată pe față, când unii dintre cei pomeniți îl ocărăsc pentru anumite fapte sau cuvinte. Atunci acela se întristează foarte; nu pentru că nu s-au zidit aceia (nici nu era acesta scopul lui), ci pentru că a fost disprețuit el”.<sup>21</sup>

În prezentarea concepției patristice despre originea și finalitatea cosmosului, m-am folosit în mod special de teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, concretizând hermeneutica patristică referitoare la cosmologie prin scrierile acestui dumnezeiesc părinte. Sfântul Maxim Mărturisitorul abordează aspecte ale problemei cosmologice la un nivel la care nu am îndrăznit să mă gândesc vreodată, dar pe care le prezint cu încrederea totală în cel ce le-a scris și cu speranța mărturisită că aceste lucruri vor fi de folos duhovnicesc și nu vor constitui temei de construire a unor concepții teologice îngâmfate.

Teologia maximiană, deși extrem de pretențioasă și elaborată, nu e meșteșugită în mod intenționat, ci e un răspuns la problematica concretă a timpului de atunci. Scrierile Sfântului Maxim sunt de mare actualitate astăzi, ele pot aduce lumină într-una dintre cele mai fascinante și mai controversate probleme ale timpului nostru (cea cosmologică, cu multiple implicații în mai multe domenii), dar numai în măsura asumării lor în duhul în care au fost scrise.

Teologia maximiană redă într-o formă concentrată și profundă sinteza patristică în ceea ce privește originea și sensul eshatologic al creației, dar pentru a fi la înălțimea acestei dumnezeiești teologii, e esențial să recuperăm hermeneutica proprie duhului patristic. E bine să ne amintim de motivația Sfântului Maxim atunci când a fost obligat să scrie. Cu toate că

---

<sup>20</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, Filocalia, volumul 2, Ed. Harisma, București, 1993, p. 114.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 118.

teologia lui este elevată, atingând culmi impresionante atât în formă cât și în conținut, Sfântul Maxim, deși se folosește de cultura profană, nu vrea să iasă cu ceva în evidență propus de sine, ci îl pune mereu în centru pe Hristos, ca temei și telos al întregii creații.

Sfântul Maxim se încumetă să abordeze probleme de mare profunzime, dar nu o face cu curiozitatea aceluia care-și permite cutezanța de a cerceta tainele lumii, bazându-se pe cunoștințele sale. El se întreabă în ce măsură e posibil chiar să încerci a da răspunsuri unor astfel de probleme, dacă nu e dobândit duhul sfințeniei, dacă mintea este pironită de cele stricăcioase și lipită de cele vremelnice. Astăzi, mediul teologic cultivă o mentalitate ce facilitează disponibilitatea noastră pentru a aborda probleme oricât de înalte ca "subiecte de cercetare". Adesea ne credem adevărați profesioniști ai teologiei, crezând că profesionalismul (concretizat prin competență academică și onestitate) ne dă dreptul să facem teologie oricum. A cunoaște scrierile Sfinților Părinți și a-i cita nu înseamnă că am dobândit modul de a face teologie a Părinților.

Câți dintre cei care fac teologie astăzi o fac din ascultare față de duhovnic și vizează exclusiv folosul duhovnicesc? Tocmai pentru aceasta e bine să ne reamintim și să ne lăsăm pătrunși de cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul, de la începutul lucrării sale de referință, *Ambigua*, prin care arăta că a acceptat să scrie comentarii la Sfântul Dionisie Areopagitul și Sfântul Grigorie Teologul, doar din ascultare. Scrie Sfântul Maxim: "Aș fi refuzat bucuros să împlinesc cele poruncite, temându-mă să nu fiu socotit îndrăzneț. Dar mi-a fost mai frică de primejdia neascultării. Deci aflându-mă între acestea două, aleg mai bucuros vina îndrăznelii, ca mai ușoară de purtat, fugind de pericolul neascultării, care nu se mai iartă. Și nădăjduind că prin mijlocirea sfinților și cu ajutorul rugăciunilor tale, Hristos, Marele Dumnezeu și Mântuitor al nostru, îmi va dărui puterea să înțeleg lucrurile în chip cucernic și să le spun în mod cuviincios, voi alcătui, pe cât se poate, un răspuns potrivit"<sup>22</sup>.

Sfântul Maxim Mărturisitorul manifestă o smerenie reală, nu fățarnică, atunci când își expune gândurile, fie în scris, fie prin cuvânt, fără să caute o frumusețe meșteșugită a cuvântului, ci urmărind folosul duhovnicesc. Nici o altă motivație, în afară de cea duhovnicească nu justifică în concepția Sfântului Maxim, rostirea sau cu atât mai mult scrierea vreunei concepții teologice. Chiar teologia lui înaltă și elaborată nu e scrisă pentru a fascina prin profunzimea și luciditatea ei, ci pentru a combate erezia acolo unde este cazul și a afirma dreapta credință.

Sfântul Maxim în introducerea *Mystagogiei*, în semn de smerenie, nu se propune pe sine ca cel care va învăța despre dumnezeieștile taine. El pune propria învățătură în gura unui bătrân care-i făcuse cunoscute lucrurile respective. Sfântul Maxim spune despre sine că nu s-a împărtășit de ".harul care ridică pe cei vrednici la o astfel de destoinicie și fiindcă nu am nici puterea și nici obișnuința de-a înfățișa astfel de lucruri. Căci am o educație simplă și sunt cu totul neinițiat în cuvinte măiestrite, care au farmecul numai în sunetul lor. Și știu că mulți se bucură mai ales de el, mărginindu-și plăcerea la auzul lor, chiar dacă nu e în ele adeseori nimic vrednic de cinste în privința adâncimii. Și, ca să spun mai drept și mai adevărat, mă temeam să nu profanez prin sărăcia cuvântului meu înalta descriere și înțelegere a celor dumnezeiești, pe care mi-a descoperit-o acel fericit bărbat"<sup>23</sup>.

În mod necesar cele descoperite prin darul lui Dumnezeu celui care se ostenise în practica virtuților nu erau cunoștințe obișnuite, ce puteau fi dobândite și prin cunoaștere naturală, ci erau realități văzute cu mintea lui Hristos, prin lepădarea de toată cugetarea lumească. Numai cel care își înalță mintea către cele cerești, având "sus inima", ținând neconținut către Hristos este învrednicit de Dumnezeu de vederea mai presus de firea naturală. Într-o asemenea stare de curăție, străbătut de lumina necreată, omul duhovnicesc

<sup>22</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, EIBMBOR, colecția PSB, volumul 80, București, 1983, p. 46.

<sup>23</sup> Idem, *Mystagogia*, EIBMBOR, București, 2000, p. 10.

care a ajuns la o asemenea măsură se face oglindă duhovnicească pentru ceilalți oameni. Un astfel de bărbat duhovnicesc nu acomodează cuvântul primit la propriile tipare mentale, ci înțelege exact semnificația duhovnicească a cuvintelor.

Despre aceste lucruri vorbește Sfântul Maxim, referindu-se la bătrânul său: “Căci acela, pe lângă că era filosof și dascăl a toată învățătura, prin bogăția virtuții și prin osteneală îndelungată și pricepută cu cele dumnezeiești, se făcuse slobod de lanțurile materiei și de închipuirile ei. Ca urmare, avea mintea luminată de razele dumnezeiești și de aceea, în stare să vadă îndată cele ce nu se văd de cei mulți. De asemenea, avea rațiune talmăcitoare întocmai a celor văzute de minte, nefiind împiedicată de nici o pată a patimilor, asemenea unei oglinzi, și de aceea putând să poarte și să grăiască fără știrbire cele ce nu pot fi înțelese de alții. De aceea cei ce-l ascultau puteau să vadă înțelesul purtat în cuvânt și toate cele spirituale li se arătau curat în tot înțelesul și le puteau primi, fiindu-le date prin mijlocirea cuvântului”.<sup>24</sup>

În concluzie la considerațiile pe care le-am făcut referitor la hermeneutica ce ar trebui s-o aplicăm referatului Facerii, aş vrea să punctez raportul dintre Hristos și erudiție, trimitând la un text magistral de-al Sfântului Maxim Mărturisitorul. Am subliniat faptul că nu atât o cunoaștere discursivă întemeiată pe o informație solidă și o capacitate analitică ridicată ne va da șansa de a ne împărtăși din adevărurile tainei creației, cât efortul de curățire a minții și a simțirii, pentru vedea creația cu ochii duhovnicești ai minții hristificate.

Hristos fiind chiar Cuvântul nu e nevoie să se rostească pe Sine în cuvinte savante, ale erudiției, ci ne dăruiește chiar harul, luminându-ne direct pe măsura capacității noastre de primire (în funcție de nevoința noastră duhovnicească pentru curățirea minții). Erudiția de fapt rămâne la suprafața fondului ideatic al Scripturii, lăsând neatins întregul cuvânt dumnezeiesc revelat, care nu poate fi redat și captat prin artificiile complexe ale unei cunoașteri discursive, ci numai prin intuiția contemplării a celor obișnuiți în exersarea unei cunoașteri directe, simple, luminate de harul dumnezeiesc.

Sfântul Maxim Mărturisitorul în scolia la textul evanghelic ce redă episodul întâlnirii dintre Mântuitorul și femeia samarineancă, face o dumnezeiască interpretare: “Fântâna lui Iacob e Scriptura; apa e cunoștința din Scriptură; adâncimea fântânii, înțelesul greu de atins al tainelor Scripturii. Găleata de apă e erudiția în tâlcuirea cuvântului dumnezeiesc al Scripturii, pe care nu o avea Mântuitorul, fiind Însuși Cuvântul (Însăși Rațiunea) și netrebuind să dea celor credincioși o cunoștință adunată prin învățatură și studiu, ci dăruindu-le din harul duhovnicesc înțelepciunea cea neconținut țâșnitoare, care niciodată nu se sfârșește în cei vrednici de ea. Căci găleata, adică erudiția, scoate o foarte mică parte din cunoștință, lăsând întregul neatins, întrucât acela nu poate fi cuprins de nici un cuvânt (de nici o rațiune). Dar cunoștința după har cuprinde toată înțelepciunea câtă e îngăduită oamenilor, fără studiu, țâșnind în chip variat, potrivit cu trebuințele”.<sup>25</sup>

Am stabilit în cele precizate până acum că o teologie a creației veridică nu poate fi dezvoltată decât bazându-ne pe o hermeneutică făcută în duhul Sfinților Părinți. Fără a minimaliza importanța cunoașterii științifice, a erudiției în general, am văzut că din perspectivă patristică vederea duhovnicească dată de luminarea harului, ca dar de la Dumnezeu și ca efort de curățire a minții, e esențială pentru asumarea tainelor adânci ale teologiei. Cu atât mai mult atunci când este vorba de o teologie a creației, este important să avem în vedere acest lucru, deoarece problematica e extrem de complexă în acest domeniu, și suntem tentați (mai ales sub influența cercetărilor de ultimă oră din știință față de aceste probleme și datorită impactului discuțiilor și polemicilor purtate pe această temă) să dezvoltăm cu predilecție concepții proprii, lipsite de motivația folosului duhovnicesc, singura în măsură să legitimizeze o astfel de preocupare.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>25</sup> *Idem, Răspunsuri către Talasie*, Filocalia, volumul 3, Ed. Harisma, București, 1994, p. 157.

## b. Referatul Facerii

Textul Facerii a fost comentat de numeroși Părinți ai Bisericii, încercându-se astfel un răspuns la problemele arzătoare ce țin de teologia creației. Părinții apologeți, confruntându-se cu concepțiile antice despre lume, care erau tributare fie dualismului (separarea dintre divinitate și materie), fie panteismului (coexistența din eternitate a materiei cu divinitatea, aceste realități având aceeași identitate ontologică) s-au străduit să impună doctrina creației din nimic, distincția ontologică dintre Creator și creație. Concepția despre creația din nimic este specifică gândirii iudaice și este un mare câștig păstrat în Revelație prin poporul evreu. În acest sens avem precizarea clară de la Macabei, în rugăciunea mamei Macabeilor pentru fiii săi: “Rogu-te, fiule, ca, la cer și la pământ căutând și văzând toate ce sunt într-însele, să cunoști că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu și pe neamul omenesc așijderea l-a făcut” (II Macabei 7,28).

Creștinismul a nuanțat această doctrină insistând pe dragostea extinsă la creație printr-un Dumnezeu al comuniunii-Sfânta Treime. Părinți precum Iustin Martirul și Filosoful, Clement Romanul, Atenagora, Tertulian, Tațian, Clement Alexandrinul, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa au insistat asupra depășirii concepției filosofiei elene despre univers. Nu e cazul acum să mai detaliez această problemă și să prezentăm textele patristice respective.<sup>26</sup>

Voi prezenta ca text patristic ceea ce a scris Sfântul Ioan Damaschinul (cel care a sintetizat teologia patristică de până la el) despre creație: “Însuși Dumezeul nostru, proslăvit în Treime și Unime, a făcut cerul și pământul și toate câte sunt în ele, aducând pe toate de la neexistență la existență. Pe unele, cum e este cerul, pământul, aerul, focul și apa, nu le-au făcut din o materie preexistentă; pe altele, cum sunt viețuitoarele, plantele, semințele le-a făcut din cele care au fost create de El. Acestea s-au făcut la porunca Creatorului din pământ, apă, aer și foc”.<sup>27</sup>

Deci materia nu e coeternă cu Dumnezeu, dar totodată în dinamica creației observăm o complexificare treptată, elementele creației fiind înrudite între ele. Această legătură între elementele creației nu poate fi înțeleasă ca o dovadă a evoluționismului în forma lui ideologizată. Deși Sfântul Ioan Damaschinul menționează că viețuitoarele, plantele și semințele au fost făcute din materia creată înainte de apariția lor, precizează că acestea au apărut la porunca lui Dumnezeu. Esențial în acest act este cuvântul creator de viață al lui Dumnezeu, prezența permanentă a lui Dumnezeu în actul creației. Relația dintre părțile creației nu poate fi înțeleasă ca o evoluție autonomă a unora din altele, de la formele simple la cele complexe.

Versetul cu care începe Sfânta Scriptură este “La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul” (Fac. 1,1). Primul cuvânt, *bereschit* (în varianta originală ebraică) deși este tradus prin cuvântul “la început” el nu are o semnificație temporală. Deoarece textul plin de simbolism al Facerii nu poate fi înțeles ca o descriere a creării lumii într-un timp natural, cuvântul *bereschit* nu subliniază existența unui moment temporal inițial. Poate o traducere mai potrivită ar fi redat alt sens al cuvântului ebraic, care mai poate fi tradus prin “în general”, “în principiu”. Această traducere ne plasează într-o altă perspectivă ce nu se lasă subjugată de mentalitatea condiționată temporal. Traducerea lui *bereschit* prin “în general” sau “în principiu” ne relevă nu atât actul creator în desfășurare al Dumnezeirii ci sfatul de taină al acțiunii profund lăuntrice intratreimice în care Dumnezeu gândește toată creația în general (la Dumnezeu gândul, bineînțeles având o putere creatoare).

---

<sup>26</sup> Pentru o sinteză în aceste sens, a se vedea subcapitolul Creația și Dumnezeu Creatorul, din teza de doctorat a Părintelui Conf. Dr. Sterea Tache, *Dumnezeu, omul și creația în teologia ortodoxă și în preocupările ecumenismului contemporan*, Rev “Ortodoxia”, nr. 1-2, 3-4, 1998, p. 16.

<sup>27</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 50.



O astfel de perspectivă ne obligă să renunțăm la o hermeneutică bazată exclusiv pe știința omenească, în întregime condiționată de legile naturale ale existenței temporale și ne cere un efort pentru a contempla duhovnicește taina originilor. “Bereschit nu ne plasează deci la începutul timpurilor sau al timpului, indiferent cărei categorii i-ar aparține, ci în fața a ceva cu totul altă natură. Astfel bereschit nu este încă creație. Este actul divin în sine însuși care are în vedere creația. Să spunem de la bun început că primele trei cuvinte ale Facerii ne transpun întru contemplarea de negrăit a acțiunii dumnezeiești. Creația propriu zisă este pomenită abia în cuvintele care urmează: cerul și pământul”.<sup>28</sup>

Sfântul Vasile cel Mare arată că există numeroase înțelesuri ale primului cuvânt din Sfânta Scriptură: berschit. Dar în nici una dintre variante nu interpretează cuvântul bereschit cu o origine ce poate fi depistată printr-o cronologie naturală. E vorba de o stare mai presus de timpul natural. Din această perspectivă pare fadă orice încercare de a identifica prin mijloace științifice (ce studiază legea naturală așa cum o cunoaștem noi astăzi) o origine plasată în temporalitate. Bereschit poate semnifica o indivizibilitate a cosmosului și o instantaneitate a gândirii lui Dumnezeu în sfatul Său de a concepe creația ca întreg (cer și pământ).

Sfântul Vasile cel Mare menționează în acest sens: “Poate că s-a zis: Întru început a făcut din pricină că facerea cerului și a pământului s-a făcut într-o clipită și în afară de timp, deoarece începutul este ceva indivizibil și fără dimensiune. După cum începutul căii nu e calea, iar începutul casei nu e casa, tot așa și începutul timpului nu e timpul, dar nici cea mai mică parte din timp. Iar dacă cineva s-ar ambiționa să spună că începutul este timp, știe acela că împarte începutul în părțile timpului, adică în început, în perioada de la mijloc și în perioada de la sfârșit. Este însă cu totul de râs să te gândești la un început al începutului”.<sup>29</sup>

Al doilea verset al Sfintei Scripturi precizează: “Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor” (Fac. 1, 2). Faptul că pământul era neîntocmit și gol, iar apele erau copleșite de întuneric exprimă o unitate nediferențiată a creației, o lipsă de rânduală care nu mai înseamnă nonființa, dar încă nici existența bună și frumoasă. Totuși această expresie arată dorința lui Dumnezeu de a rândui un cosmos în care a sădit un potențial de devenire ce poate fi actualizat într-o conformitate cu voia dumnezeiască, dar numai prin împărtășirea de Cuvântul creator al lui Dumnezeu. Această posibilitate de înălțare către asemănarea dumnezeiască evidențiază încă dintru început un sens eshatologic al creației, ce nu poate fi actualizat autonom, ci teonom.

Suntem în prezența unei realități ce poartă în sine fermentul viu ce o poate configura din ce în ce mai mult cu voia divină. “Haosul grecesc, tohu wa bohu ebraic, apele lipsite de formă semnifică toate dorința de ființă, aspirația către Asemănare, posibilitatea de transformare cuprinzând potențialul întregului cosmos, dar, să precizăm, toate sunt neputincioase, incapabile să se transforme prin ele însele, să se delimiteze, să se adeverească. Aici este necesară intervenția hotărâtoare a Cuvântului. Actul acestuia se numește *badal*’.<sup>30</sup>

La crearea lumii participă Persoanele Sfintei Treimi. Nu doar Tatăl creează lumea ci și Fiul și Duhul Sfânt. Sunt mai multe versete din Sfânta Scriptură care arată participarea lui Hristos și a Duhului Sfânt la facerea lumii. Astfel Evanghelistul Ioan ne mărturisește: “Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (Ioan 1, 3). Apoi există mai multe texte pauline care evidențiază calitatea de Logos Creator și Proniator a lui Hristos, Alfa și Omega creației. Astfel avem următoarele versete: “Pentru că de la El și prin El și întru El sunt toate” (Rom. 11, 36); “Mie, celui mai mic decât toți sfinții, mi-a fost dat harul acesta, ca să binevestesc neamurilor bogăția lui Hristos, de nepătruns, și să descopăr tuturor care este

---

<sup>28</sup> Jean Kovalevsky, *op. cit.*, p. 20.

<sup>29</sup> Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 77.

<sup>30</sup> Jean Kovalevsky, *op. cit.*, p. 31.

iconomia tainei celei din veci ascunse în Dumnezeu, Ziditorul a toate, prin Iisus Hristos” (Efes. 3, 8-9).

Calitatea de Logos Creator și Mântuitor a lui Hristos este prezentată exemplar în textul epistolei către Coloseni a Sfântului Apostol Pavel: “Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte de toate și toate prin El sunt așezate...Căci în El a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plinirea. Și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale” (Colos. 1, 16-20).

Întreaga Treime participă la crearea lumii. Faptul că Sfântul Duh era deasupra apelor ne arată puterea creatoare a Duhului, dar și disponibilitatea creației de a fi transfigurată de energia necreată a harului. Sfântul Efrem Sirul scrie: “Se cuvenea ca Duhul Sfânt să se poarte, ca o dovadă că în ce privește puterea ziditoare El este asemenea cu Tatăl și cu Fiul. Căci Tatăl a grăit, Fiul a zidit, și se cădea ca și Duhul să-și aducă lucrarea. Și aceasta a făcut-o purtându-Se, arătând prin aceasta în chip vădit că totul a fost adus întru ființare și săvârșit de către Treime”.<sup>31</sup>

Disponibilitatea materiei create de a primi energia necreată a Duhului Sfânt e subliniată de versetul din Facere 1, 2. “Aceste cuvinte arată că în ape era o energie plină de viață; nu era simplu o apă stătătoare și nemișcătoare, ci mișcătoare, care avea putere de viață în ea. Că ceea ce-i nemișcător este negreșit nefolositor, pe când ceea ce se mișcă este capabil să facă multe”.<sup>32</sup> Puterea de viață din apă nu este autonomă de Dumnezeu, nu e o capacitate naturală de a produce viață prin ea însăși, ci e vorba de puterea harului care străbate materia creată încă de la începutul creației, de energia necreată ce susține întreaga creație.

Despărțirea luminii de întuneric nu e un proces care evoluează de la sine, ci o rânduială dumnezeiască care trebuie să ne facă să ne umplem de uimire. “Ai văzut împărțire nespuse de bună, creație minunată, care depășește orice înțelegere, făcută numai prin cuvânt și poruncă? Ai văzut de cât pogorământ s-a folosit acest fericit prooroc, dar, mai bine spus, iubitorul de oameni Dumnezeu, prin gura profetului, ca să învețe neamul omenesc să cunoască ordinea celor create, să cunoască cine este Creatorul universului, să știe cum a fost adus la ființă fiecare?”.<sup>33</sup>

Sfântul Ioan Gură de Aur arată că Dumnezeu ar fi putut să facă întreaga creație într-o clipă, dar a creat-o treptat din nemărginita Lui iubire față de om, pentru ca știind bine despre cele create, să nu rămânem la gândurile noastre, ci să ne înălțăm mintea spre Dumnezeul Creator al universului. “Nu putea, oare, mâna Lui cea atotputernică și nesfârșita Lui înțelepciune să aducă la ființă pe toate și într-o singură zi? Dar pentru ce spun eu într-o singură zi? Putea să le aducă într-o clipită! Dar pentru că Dumnezeu n-a adus la ființă pentru trebuința Lui nimic din cele ce sunt-că El nu are nevoie de nimic, fiind desăvârșit, ci a făcut totul din pricina iubirii Sale de oameni și a bunătății Lui-pentru aceea le creează treptat, iar prin gura fericitului profet ne învață lămurit despre cele ce s-au făcut, pentru ca, știindu-le bine, să nu cădem în greșelile celor ce judecă mânați de gânduri omenești”.<sup>34</sup>

În ziua a doua Dumnezeu a separat apele de deasupra cerului de cele de dedesubt. “Și a zis Dumnezeu: Să fie o tărie prin mijlocul apelor și să se despartă apele de ape! Și a fost așa. A făcut Dumnezeu tăria și a despărțit apele cele de sub tărie de apele cele de deasupra tăriei. Tăria a numit-o Dumnezeu cer” (Fac. 1, 6-8). Semnificația cerului a fost mult discutată. S-au dat diferite interpretări. Multe dintre concepțiile din antichitate au încercat să arate identitatea materială a realității numite, “cer”, ajungându-se la o înțelegere destul de statică a cerului. Credem că în primul rând semnificația cerului nu este atât una materială, cât una

<sup>31</sup> Sf. Efrem Sirul, *Tâlcuire la Facere*, apud Serafim Rose, *op. cit.*, p. 72.

<sup>32</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, 47.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 50.

spirituală, care evidențiază prezența lui Dumnezeu în lume, cerul (inclusiv în forma materializată cunoscută nouă) fiind prin excelență simbolul divinității și mediul de slăvire a lui Dumnezeu. Polivalența semantică a cuvântului “cer” este mai vădită în limba ebraică, unde cuvântul la singular are și conotație de plural, astfel cerul însemnând de fapt și ceruri. De aceea în Sfânta Scriptură întâlnim numeroase expresii cu această ambivalență.

De exemplu avem în psalmul 67, 34: “Cântați Dumnezeului Celui ce S-a suit peste cerul cerului, spre răsărit”. Sau întâlnim expresia. “Lăudați-L pe El cerurile cerurilor și apa cea mai presus de ceruri, să laude numele Domnului, că El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit” (Ps. 148, 4-5).

În ziua a treia are loc explozia vegetației pe pământ. Faptul că pomii au apărut pe uscat fără ajutorul soarelui contravine legilor științifice cunoscute de noi astăzi. Sunt unii care spun din perspectivă evoluționistă ( de exemplu Kalomiros) că soarele și stelele au fost create încă din ziua întâi a creației. Dar Sfântul Ioan Gură de Aur în interpretarea lui contrazice această afirmație. Dimpotrivă, el arată în mod explicit (și paradoxal pentru cugetarea noastră obișnuită să digere doar formulele servite pe baza științelor naturaliste) că vegetația n-a avut nevoie de soare pentru a fi adusă la existență. Sfântul Ioan Gură de Aur insistă asupra acestui fapt tocmai pentru a evidenția puterea lui Dumnezeu și dependența creației de Creator, eliminând astfel orice tendință de a interpreta apariția vieții vegetale pe pământ ca o expresie a legilor naturale pe care noi le cunoaștem astăzi.

În acest sens, plecând de la versetul din Fac. 1, 12: “Pământul a dat din sine verdeață: iarbă, care face sămânță, după felul și asemănarea ei, și pomi roditori, cu sămânță, după fel, pe pământ”, spune: “Gândește-mi-te aici, iubite, cum s-au făcut toate pe pământ la cuvântul Stăpânului. Nu era om care să-l lucreze, nu era plug, nu erau boi de ajutor, nu avea pământul nici vreo altă îngrijire, ci a auzit numai porunca și îndată a dat rodirile lui. De altfel dumnezeiasca Scriptură îndreaptă lipsa de judecată de mai târziu a oamenilor, istorisindu-ne cu de-amănuntul toate, în ordinea creației lor, ca să surpe pălăvrăgelile celor ce grăiesc în zadar, întemeiați pe propriile lor gânduri, și care încearcă să spună că pentru creșterea roadelor e nevoie de ajutorul soarelui. Sunt și alții care încearcă să atribuie asta chiar unora dintre stele. De aceea ne învață Duhul cel Sfânt că, înainte de crearea acestor stihii, pământul, ascultând de cuvântul și porunca lui Dumnezeu, a dat toate semințele, fără să aibă nevoie de ajutorul cuiva”.<sup>35</sup>

Sfântul Vasile cel Mare pentru a-i face pe credincioși să-și îndrepte admirația spre Dumnezeu din contemplarea celor create susține apariția plantelor înaintea soarelui. Verdeța pământului și întreaga vegetație ce împodobește pământul nu-și datorează existența luminii solare, nici osteneții omului, ci puterii creatoare a lui Dumnezeu. În felul acesta este combătută credința păgână în divinitatea soarelui.

Sfântul Vasile cel Mare menționează: “Pentru că unii soscotesc că soarele este cauza celor ce răsar din pământ, că adică prin atracția căldurii lui scoate la suprafața pământului această podoabă înainte de facerea soarelui, ca să înceteze cei rătăciți să se mai închine soarelui, ca unuia care ar fi cauza vieții. Dacă vor ajunge să creadă că toate cele care fac podoaba pământului sunt înainte de facerea soarelui, atunci vor părăsi nemăsurata lor admirație ce o au pentru soare, gândindu-se că soarele este mai nou în ce privește facerea lui decât iarba și plantele”.<sup>36</sup>

Trebuie să remarcăm spontaneitatea creării vegetației pe uscat. Sfântul Efrem Sirul scrie: “Ierburile, la vremea facerii lor, s-au ivit într-o singură clipă, dar la înfățișare arătau ca de mai multe luni. Tot așa copacii, la vremea facerii, s-au făcut într-o singură zi, dar împlinirea

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>36</sup> Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 119.

și roadele care făceau să le atârne crengile la pământ îi arătau ca și cum ar fi fost de câțiva ani”.<sup>37</sup>

Sfântul Ambrozie al Milanului arată și el în mod grăitor că soarele a fost făcut după apariția vegetației pe pământ: “Nască-se dar iarba cea verde mai înainte de ivirea luminii soarelui, fie lumina ei înainte a celei de soare. Fie ca pământul să odrăslească înainte de a primi întărirea îngrijire a soarelui, spre a nu se da prilej de sporire omeneștii rătăcirii. Fie ca toți să cunoască că nu soarele e pricinuitoarea creșterii plantelor. Cum ar putea soarele să dea puterea vieții plantelor crescătoare, când acestea au fost mai înainte făcute să crească de dătătoarea de viață putere ziditoare a lui Dumnezeu, înainte ca soarele să fi început a lua parte la viețuire? Soarele e mai tânăr decât mugurii, mai tânăr decât ierburile”.<sup>38</sup>

În ziua a patra Dumnezeu a făcut luminătorii: “Și a zis Dumnezeu: Să fie luminători pe tăria cerului, ca să lumineze pe pământ, să despartă ziua de noapte și să fie semne ca să deosebească anotimpurile, zilele și anii, și să slujească drept luminători pe tăria cerului, ca să lumineze pământul” (Fac. 1, 14-15).

Pentru cei ce doresc neapărat un conformism între știința contemporană și textul Facerii, ziua a patra constituie o piatră de poticneală, deoarece cosmologiile științifice postulează întâietatea cronologică a soarelui față de pământ și vegetație. Dar am văzut că Sfinții Părinți insistă asupra faptului că soarele a fost făcut ulterior pământului și pentru a sluji ca luminător al acestuia. Soarele e văzut ca un element funcțional și nu atât ca unul generator de viață (cum se crede în contemporaneitate). Am prezentat anterior câteva texte patristice care evidențiază primatul pământului comparativ cu soarele.

Nu mai insist în acest sens. Mai întăresc această idee doar cu un text grăitor din Sfântul Ambrozie al Milanului: “Privește mai la tăria cerului care a fost făcută înainte soarelui; privește mai întâi la pământul care a început a se vedea și era tocmit încă mai înainte ca soarele să se ivească; privește la verdeța pământului care a fost mai înainte de lumina soarelui. Rugii de mure au fost mai înainte de soare; firul ierbii e mai bătrân decât luna. Așadar, nu socoti drept zeu acel lucru ale cărui daruri date de Dumnezeu se văd a fi mai prețioase. Trecuseră trei zile; în vremea aceea nimeni nu s-a îngrijit de soare, totuși strălucirea luminii se vădea pretutindeni. Căci și ziua își are lumina ei, care și ea a fost mai înainte de soare”.<sup>39</sup>

Sfântul Vasile cel Mare vorbind despre faptul că pământul era netocmit, afirmă că și cerul era netocmit, el neavând încă soarele, luna și stelele. Precizează Sfântul Vasile cel Mare: “Pe bună dreptate Scriptura a numit pământul netocmit. Același lucru îl putem spune și despre cer. Nici nu era încă terminat și nici nu primise propria lui podoabă; nu era luminat nici de lună, nici de soare și nici încununat cu cetele de stele. Încă nu se făcuseră acestea. Deci n-ai păcătui față de adevăr dacă ai spune că și cerul era netocmit”.<sup>40</sup>

Sfinții Părinți insistă mult asupra acestui aspect, în primul rând pentru faptul că multe din popoarele antichității au zeificat soarele, închinându-se lui, în locul adevăratului Dumnezeu. Din perspectivă duhovnicească nu o abordare cronologică a textului Facerii este importantă (am mai precizat de fapt că acest referat este inanalizabil prin prisma legilor naturale a lumii pe care o cunoaștem, acestea analizând istoria universului din perspectivă cronologică). O apropiere duhovnicească de text va reliefa totuși importanța pământului comparativ cu soarele, deoarece viața omului are loc pe acest pământ, cadru al luptelor sale duhovnicești unde el se nevoiește pentru obținerea mântuirii și transfigurarea întregii lumi.

În concepția scripturistică și patristică, pământul, ca sălaș al omului este centrul universului. Din acest punct de vedere viziunea biblică și patristică asupra lumii rămâne una consecvent tradițională ( a se vedea simbolismul lumii în culturile arhaice și tradiționale).

<sup>37</sup> Sf. Efrem Sirul, *op. cit.*, p. 83.

<sup>38</sup> Sf. Ambrozie al Milanului, *Hexameronul*, apud Serafim Rose, *op. cit.*, p. 83.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>40</sup> Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 84.

Rămânând blocați în modelele propuse de cultura și știința din contemporaneitate, ce postulează primatul soarelui în raport cu pământul, nu ne vom putea deschide mințile față de autenticitatea viziunii patristice, rămânând insensibili și neputincioși în fața tainelor dumnezeiești.

Dorința de a fixa apariția soarelui înaintea pământului, așa cum ne-o cere logica aparentă, exprimă tendința de a explica în mod natural fenomenele lumii. Dar am văzut că în zilele creației, legile care guvernau cosmosul nu se ghidau după cele cunoscute de noi astăzi și care cer în mod categoric existența soarelui pentru a fi posibilă vreo formă de viață pe pământ. Dimpotrivă vedem că lumina nu era dată nici de soare, nici de lună, iar vegetația nu avea nevoie de fotosinteză ca să trăiască. Toată creația trăia în mod vizibil prin Dumnezeu. Pentru cineva preocupat de viața duhovnicească esențială este centralitatea lui Dumnezeu în existența concretă. Nici o altă realitate creată oricât de grandioasă ar fi nu poate să țină locul lui Dumnezeu.

Tendința de a încerca să atribuim printr-o aceeași logică pe care o avem acum, lumii primordiale o funcționare a vieții planetei noastre în funcție de soare, implică o abdicare de la perspectiva duhovnicească. Ea constituie o încercare de explicare naturalistă și autonomă a lumii. Atât în lumea de dinainte de cădere, cât și în împărăția lui Dumnezeu, lumina nu vine de la soare ci de la Dumnezeu. Hristos este lumina lumii. Textul Apocalipsei, vorbind de cetatea lui Dumnezeu arată inutilitatea luminătorilor naturali într-o astfel de cetate: “Și cetatea nu are trebuință de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o și făclia ei este Mielul” (Apoc. 21, 23). Am putea spune că, precum unirea pătimasă între bărbat și femeie pentru procreare a fost prevăzută prin preștiința lui Dumnezeu, fără să fie obligatorie, la fel, e posibil ca soarele și luna să fi fost făcute doar pentru luminarea lumii căzute. Dar în această tematică nu putem rămâne decât la nivelul presupunerilor. Profunzimea temei învăluită de o mare taină ne obligă la contemplarea ei în tăcere.

În ziua a cincea relatată în Fac. 1, 20-23 Dumnezeu a făcut viețuitoarele. Evoluționismul transformist consideră că speciile derivă unele din altele, inclusiv omul provenind dintr-un anumit strămoș comun cu maimuța. Fără a rămâne tributari unei gândiri fixe, exclusiv supranaturalistă pledez pentru o asumare a unei reprezentări sinergice: divină și naturală, naturalul structurându-se prin supranatural. Dumnezeu crează viețuitoarele și totodată dăruiește o capacitate potențială pământului și apei de a naște viețuitoare. Important este să nu abdicăm de la principiul teandriei și să dezvoltăm teorii exclusiviste și cu doză de unilateralitate. Evoluționismul naturalist insistă pe o dezvoltare progresivă și autonomă a speciilor una din alta, în funcție de hazardul condițiilor naturale. Este exclusă astfel prezența proniatoare a lui Dumnezeu. Dar și creaționismul în forma lui severă tinde să uite de dinamica intrinsecă a creației, de capacitatea structurală a creației (dată tot de Dumnezeu) de a înainta spre Creatorul ei.

Nu sunt de părere că o împăcare a creaționismului cu evoluționismul ar fi de folos. Dimpotrivă un asemenea demers ar putea crea confuzie și ar putea aduce deservicii atât teologiei academice, dar și vieții duhovnicești, deoarece în majoritatea situațiilor atât evoluționismul cât și creaționismul exprimă formele ideologizate ale unor tipare de gândire. Terminologia joacă aici un rol destul de important. Folosind anumiți termeni ( precum “evoluționism”, “creaționism”) consacrați deja pentru a explica anumite concepții ( repet, de cele mai multe ori, în formă ideologizată) pentru a prezenta concepția patristică despre dinamica creației prezintă o formă ridicată de risc. Cred că esențială este afirmarea cu consecvență a principiului teandriei , al sinergiei creației, al divino-creației. Cu o astfel de terminologie mai adecvată există șansa de a face cunoscută viziunea Părinților în această problemă, fără crearea unor premise ce pot conduce la confuzii regretabile.

Fiecare lucru are propria sa rațiune divină. Principiul teandric e concretizat și se verifică atât la nivelul cel mai intim al părților creației, dar și la creație în întregul ei. Astfel acest principiu se observă în cazul fiecărui lucru prin faptul că Dumnezeu crează rațiunea

divină specifică fiecărui lucru, dar conformitatea lucrului cu propria sa rațiune cere o reciprocitate din partea creației. Actualizarea și conformarea lucrului cu rațiunea sa divină exprimă dinamica creației. În acest sens putem vorbi de o dinamică a creației (dar nu de o evoluție transformistă). Fiecare lucru rămâne în cadru speciei lui, deoarece nici un lucru nu-și poate schimba rațiunea divină conferită de Dumnezeu.

Acest lucru e exprimat cu claritate de Sfântul Maxim Mărturisitorul: “Căci n-a fost vreo fire din cele ce sunt, nici nu este, nici nu va fi, care să fie după rațiunea ei ceea ce nu este încă acum, sau care este acum sau va fi mai pe urmă ceea ce nu era mai înainte. Căci cele ale căror rațiuni au avut la Dumnezeu deplinătatea, odată cu existența nu primesc prin aducerea lor la existență și în ființă, conform cu rațiunile lor, nici un adaos sau știrbire din cele ce le sunt necesare spre a fi ceea ce sunt”.<sup>41</sup>

Sfinții Părinți insistă asupra felurilor vietăților. Ei arată că fiecare fel de viețuitoare s-a făcut deodată și acest fel își păstrează firea până la plinirea vremii. Nu poate fi vorba de o trecere a viețuitoarei dintr-un fel în altul. În schimb pot exista o multitudine de variații în cadrul aceluiași fel.

De obicei Sfinții Părinți înțeleg prin “fel” acele fapte care sunt capabile să reproducă urmași fertili. Fie că e vorba de plantă sau animal, fiecare “fel” își păstrează caracteristicile. Sfântul Ambrozie spune că: “În conul de pin firea pare a înfățișa însuși chipul ei, el păstrează însușirile proprii pe care le-a primit de la acea dumnezeiască și cerească poruncă, și își repetă zămislirea întru urmarea anilor până la plinirea vremii. Cuvântul lui Dumnezeu pătrunde fiecare zidire din alcătuirea lumii. De aceea, precum a poruncit Dumnezeu, toate felurile de fapte vii s-au născut din pământ. Ascultând de o lege statornică, toate au urmat unele altora veac după veac, după fel și asemănare. Leul zămislește leu; tigru, tigrul; bivoli, bivoli; lebăda, lebăda și vulturul, vultur. Ceea ce s-a poruncit o dată devine în fire un obicei pentru totdeauna. De aceea pământul n-a încetat a aduce cinstirea slujbei sale. Soiul începător al fapturii vii este păstrat pentru vremile viitoare de către generațiile următoare ale felului său”.<sup>42</sup>

Sfântul Vasile cel Mare afirmă dinamica creației manifestată prin continuitatea speciilor, dar aceasta se datorează puterii dumnezeiești, nu unei legi inerente creației. Însă continuitatea speciilor nu înseamnă în nici un fel o transformare a unei specii în alta: “Gândește-te la cuvintele lui Dumnezeu, care străbat creația! Au început de atunci, de la facerea lumii, și lucrează și acum și merg mai departe până la sfârșitul lumii. După cum sfera, dacă se împinge și este pe un loc înclinat, merge la vale datorită construcției sale și a însușirii locului, și nu se oprește înainte de a ajunge pe un loc șes, tot așa și existențele, mișcate de o singură poruncă, străbat în chip egal creația, supușă nașterii și pieirii, și păstrează până la sfârșit continuarea spețelor, prin asemănarea celor ce alcătuiesc speța. Din cal se naște un cal, din leu un leu, din vultur un vultur și fiecare din viețuitoare își păstrează speța prin continui nașteri până la sfârșitul lumii timpul nu strică, nici nu pierde însușirile viețuitoarelor, ci, ca și cum acum ar fi fost făcute, merg veșnic proaspete împreună cu timpul”.<sup>43</sup>

Toate lucrurile create au un rost al lor. Cei care susțin evoluționismul transformist, printre presupusele dovezi o au și pe aceea a organului vestigiu (un organ considerat inutil și ca atare el arată doar că provine dintr-o formă biologică inferioară în care a avut un oarecare rol). Această dovadă și-a arătat lipsa de consistență în fața descoperirilor medicale contemporane (marele nostru fiziolog, Nicolae Paulescu, savant impecabil, cunoscut la nivel mondial, a demonstrat elocvent netemeinicia argumentării proevoluționiste, plecându-se de la organul vestigiu). Dar e important și că avem o mărturie patristică prin care să înțelegem importanța fiecărui lucru creat, faptul că fiecare entitate creată participă la rostul întregii

<sup>41</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 294.

<sup>42</sup> Sf. Ambrozie, *op. cit.*, p. 90.

<sup>43</sup> Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 171.

creații, nefiind lipsită de semnificație. Chiar dacă la un moment dat noi nu putem recunoaște rostul anumitei realități create, nu înseamnă că ea este lipsită de sens.

Sfântul Ioan Gură de Aur precizează: "Cine va îndrăzni să blameze cele făcute? Nimic nu s-a făcut în zadar, nimic nu s-a făcut fără rost! N-ar fi fost lăudate de Creator, dacă n-ar fi fost create spre oarecare trebuință!.. Nu este creat nimic fără vreun scop oarecare, chiar dacă noi oamenii nu suntem în stare să cunoaștem cu precizie scopul fiecărei creaturi".<sup>44</sup>

Relativismul speciilor care lasă să se înțeleagă că o specie se poate transforma în alta, precum și încrucișările făcute de om pentru a obține diferite soiuri de plante și animale, pot favoriza și un relativism moral și totodată să impulsioneze sentimentul demiurgic al omului. Dacă omul a evoluat de la o specie inferioară și el, în continuare, se află în acest proces evolutiv, morala care i se propune în treapta pe care se află el acum este una relativă. Din acest punct de vedere morala creștină (și nu numai) este considerată ca fiind demodată, anacronică, fiind percepută ca un sistem de interdicții ce încătușează libertatea exuberantă a omului.

Viața duhovnicească trăită în conformitate cu poruncile lui Dumnezeu în loc să fie văzută ca o eliberare din sclavia patimilor, ca o adevărată împlinire este asociată cu o existență impregnată de frustrări. Teoria cosmologică a evoluției naturale favorizează eliberarea de opresiunea moralei religioase.

Aldous Huxley, fratele lui Julian Huxley (cel ce a susținut puternic darwinismul) spunea: "Aveam motive pentru a nu dori ca lumea să aibă sens; ca urmare, am admis că nu avea nici unul, și am fost în stare, fără vreo dificultate, să găsesc justificare pentru această asumare.. Pentru mine, ca și, fără îndoială, pentru majoritatea contemporanilor mei, filosofia nonsensului a fost, în mod esențial, un instrument de eliberare. Eliberarea pe care o doream era simultan o eliberare de un anumit sistem politic și economic, și o eliberare de de un anumit sistem de morală. Ne-am ridicat împotriva moralei fiindcă ne stânjenea libertatea sexuală".<sup>45</sup>

În contrast cu relativismul propus de evoluționismul natural gândirea patristică subliniază integritatea și diversitatea "felurilor", tocmai această integritate servind ca model învierii trupurilor. "În tot ceea ce rodește, firea rămâne credincioasă sieși. Sămânțele unui fel nu pot fi schimbate într-un fel de plantă, nici nu dau la iveală roade deosebite de propriile sămânțe, astfel încât oamenii să răsară din șerpi și carnea din dinți; cu atât mai mult e de crezut, așadar, că tot ceea ce s-a semănat va răsări din nou în propria fire, că rodul grânelor nu se deosebește de sămânță, că cele moi nu răsar din cele tari, nici cele tari din cele moi, și nici otrava nu se schimbă în sânge; ci carnea se reface din carne, oasele din oase, sângele din sânge, umorile trupului din trupuri. Mai puteți deci voi, păgânilor, cei ce sunteți în stare să susțineți că există schimbare, să mai tăgăduiți reșezarea firii?".<sup>46</sup>

În ziua a șasea Dumnezeu l-a creat pe om ca o încununare a întregii creații. Omul a fost chemat ca un veritabil partener la desăvârșirea creației. Asumându-și cele zidite în manieră duhovnicească, omul ar fi putut contempla rațiunile adânci și duhovnicești ale lumii, împlinind astfel sensul eshatologic al creației. Dar sensul autentic al creației, cu siguranță este de natură eshatologică, deoarece creația nu își este autosuficiență sieși, ci aspiră la comuniunea profundă cu Creatorul ei. În momentul în care creația este redusă la aspectul său material, fiind asumată de om exclusiv dintr-o perspectivă consumistă, omul nu doar că-și ratează propria vocație, dar denaturează și sensul întregului cosmos.

În această ordine de idei interesantă este interpretarea care se dă pomului cunoștinței binelui și răului. Nu insist asupra acestui subiect, cu largi referințe la Sfinții Părinți. Redau doar un text semnificativ din Sfântul Maxim Mărturisitorul: "Și poate că de fapt dacă ar zice

---

<sup>44</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 94.

<sup>45</sup> Aldous Huxley, *Mărturisirea unui ateu notoriu*, apud Serafim Rose, *op. cit.*, p. 91.

<sup>46</sup> Sf. Ambrozie, *Despre credința în înviere*, apud Serafim Rose, *op. cit.*, p. 92.

cineva că pomul cunoștinței binelui și răului este zidirea cea văzută, nu s-ar abate de la adevăr. Căci împrăștierea de ea produce în chip natural plăcerea și durerea. Sau iarăși poate că zidirea celor văzute s-a numit pom al cunoștinței binelui și răului, fiindcă are și rațiuni duhovnicești care nutresc mintea, dar și o putere naturală care pe de o parte desfată simțirea, pe de alta pervertește mintea. Deci contemplată duhovnicește ea oferă cunoștința binelui, iar luată trupește, oferă cunoștința răului. Căci celor ce se împărtășes de ea trupește li se face dascăl în ale patimilor, făcându-i să uite de cele dumnezeiești”.<sup>47</sup>

Relația omului cu lumea o putem sesiza și din felul în care interpretăm natura paradisului. Interpretarea raiului poate fi una exclusiv spațială (raiul gândit ca un loc anume) sau spirituală (raiul ca stare). Gândirea patristică nu rămâne doar la localizarea spațială a raiului care va fi căutat ca un loc privilegiat, mai ales în teologia scolastică (a se vedea în acest sens lucrarea lui Jean Delumeau, *Raiul-grădina desfătărilor*). Dar nu putem eluda la modul absolut o anumită dimensiune spațială a raiului. Bineînțeles că raiul ca stare duhovnicească poate fi actualizat și în existența prezentă (nu ține de trecutul stării originare și de viitorul împărăției cerești), dar actualizarea acestei stări se face într-un cadru dat (ceea ce implică și o dimensiune spațială). Nu putem circumscrie raiul unui spațiu și nu e recomandat să facem o pledoarie pentru perceperea raiului în forma lui spațială, dar legătura intrinsecă între pământ și rai ne arată și posibilitatea creației de a fi transfigurată, șansa transformării pământului și cerului în pământ nou și cer nou.

Sfinții Părinți vorbesc de o existență a raiului pe pământ. Sfântul Ambrozie scrie: “Ia seama că Dumnezeu a așezat pe om în rai nu pentru chipul lui Dumnezeu, ci pentru trupul omului. Netrupescul nu trăiește într-un loc. El l-a așezat pe om în rai tot așa cum a așezat soarele în cer”.<sup>48</sup>

Faptul că raiul este localizat și într-un spațiu pe pământ, nerămânând astfel la o stare sufletească este confirmat și de Sfântul Ioan Gură de Aur. Acesta ia atitudine împotriva acelor care cred că raiul ține doar de cer ca realitate nevăzută. Dar existența pe pământ a raiului mai are o semnificație: aceea de a sublinia legătura internă între pământul creat și împărăția lui Dumnezeu, corespondența celor două realități. Se subliniază astfel finalitatea pământului (aceea de a fi transfigurat, redobândind strălucirea paradisiacă).

Referindu-se la localizarea terestră a raiului, Sfântul Ioan Gură de Aur mărturisește: “Fericitul Moise a lăsat în scris și numele locului, ca să nu poată înșela mințile oamenilor simpli, cei ce voiesc să flecărească zadarnic și să spună că raiul nu a fost creat pe pământ, ci în cer, și să viseze și alte basme la fel ca acestea. Dacă, chiar cu toată precizia folosită de dumnezeiasca Scriptură, unii din cei ce se laudă cu elocința lor și cu înțelepciunea lor lumească îndrăznesc să grăiască împotriva celor scrise în Scriptură și să spună că raiul n-a fost făcut pe pământ și altele decât cele spuse de dumnezeiasca Scriptură, dacă gândesc cum nu este scris, ci împotriva celor scrise, și socot că cele spuse despre pământ sunt spuse despre cer, unde n-ar fi alunecat aceștia dacă fericitul Moise, mișcat de Duhul Sfânt, nu s-ar fi folosit de aceste cuvinte smerite și de pogorământ?”<sup>49</sup>

La fel Sf. Efrem Sirul, Sf. Grigorie Sinaitul descriu raiul ca o realitate complexă, dar care în mod obligatoriu integrează și dimensiunea spațială. Tocmai această dimensiune face posibilă înțelegerea transfigurării cosmosului. Nu trebuie să fim subjuogați de iluzia construirii unui rai localizat pe pământ sau în altă parte, concentrarea noastră trebuind să se îndrepte spre îmbunătățirea duhovnicească. Dar orice progres duhovnicesc atrage după sine o schimbare a mediului în care trăim, face mai străveziu spațiul viețuirii noastre. Localizarea raiului pare să se refere la un loc mai înalt decât tot pământul, ceea ce ar corespunde unei efective înălțări de pe pământ (de exemplu răpirea Sfântului Apostol Pavel sau experiențele

<sup>47</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 35.

<sup>48</sup> Sf. Ambrozie al Milanului, *Hexameronul*, p. 111.

<sup>49</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, p. 151.



suprafirești trăite de mai mulți sfinți). Aceasta nu înseamnă că trebuie să cădem pradă unei interpretări materialiste, sensibile ale raiului, dar nici să rămânem prizonierii unor scheme dualiste, ce separă inteligibilul de sensibil. Astfel putem rămâne consecvenți cu o interpretare și înțelegere duhovnicească a raiului, fără să-i contestăm existența sensibilă localizată într-un spațiu (bineînțeles configurat de o materie transfigurată, nu grosieră așa cum o percepem noi cu simțurile căzute de acum).

Sfântul Ioan Damaschinul scrie: “Și acesta este paradisul dumnezeiesc, plantat în Eden cu mâinile lui Dumnezeu cămara întregii bucurii și veselii. Căci Eden înseamnă desfătare. Este situat în partea de răsărit, mai sus decât tot pământul”.<sup>50</sup>

Omul a fost creat ca o încununare a lumii având menirea să transfigureze întreg cosmosul printr-un consecvent urcuș către Dumnezeu. Recunoscându-se pe sine ca fiind chip al Logosului și asumându-și creația într-o manieră duhovnicească, intuind rațiunile dumnezeiești din lume, omul ar fi înaintat tot mai mult cu creația întregă către Dumnezeu. Dar optând pentru autonomie, pentru o existență lipsită de consistență, omul renunță la adevărata viață, născocind cele ce nu sunt, scufundându-se astfel în iluzoriu. Asumându-și lumea într-un mod pătimăș, omul renunță la felul de a fi dumnezeiesc pentru a da câștig de cauză viețuirii trupești.

Această scufundare în plăceri și poftă se face prin uitarea celor dumnezeiești. “Căci cunoscând felurimea plăcerilor și îmbrăcându-se în uitarea celor dumnezeiești, apoi, îndulcindu-se cu patimile trupului și privind numai la cele de față și la slava lor, a socotit că nu mai există altceva afară de cele văzute și că numai cele vremelnice și cele trupești sunt bune. Strâmbându-se astfel și uitând că este după chipul lui Dumnezeu cel bun, nu a mai văzut prin puterea din el pe Dumnezeu cel bun, după Care a fost făcut”.<sup>51</sup>

Lucrarea omului prin care se poate ajunge la transfigurarea creației este rugăciunea și trezvia. Recuperarea sensului original al existenței umane ce determină împlinirea destinului comun al omului și al lumii este de mare însemnătate, mai ales astăzi, când omul vede în natură un bun de exploatat în scopuri utilitariste, folosindu-se de tehnica performantă de care o deține. Tocmai în aceste condiții este de o relevanță și mai mare importanța sporirii duhovnicești prin rugăciune și trezvie pentru a ajunge la o viziune filocalică asupra lumii în care să contemplăm cu uimire taina creației lui Dumnezeu.

## **2. Motivul creației. Lumea ca dar al lui Dumnezeu.**

Spre deosebire de filosofia greacă, creștinismul distinge între firea necreată a lui Dumnezeu și firea creată a lumii. Nu există o continuitate ontologică între Dumnezeu și lume. Ființa creată este un dar al lui Dumnezeu și deoarece darul divin nu se mai ia înapoi, ea dobândește (nu are în sine) veșnicia, prin faptul că se împărtășește continuu de puterea lui Dumnezeu. Prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu întreaga fire creată subzistă.

Prin voia lui Dumnezeu Atotțiitorul există lumea (care are un caracter contingent). “Elinii, spunând că ființa lucrurilor există împreună cu Dumnezeu din veci și că numai calitățile din jurul ființei le au de la El, susțineau că ființa nu are nimic contrariu și contradicția este numai între calități. Noi însă zicem că numai ființa dumnezeiască nu are nimic contrariu, ca fiind veșnică și infinită și dăruind și altora veșnicia. Ființa lucrurilor, însă, are contrară ei neexistența. Deci stă în puterea Celui ce este cu adevărat ca ea să existe de-a pururi sau să nu existe. Dar fiindcă Lui nu-I pare rău de darurile Sale, ea va exista veșnic și va fi susținută prin puterea Lui atotțiitoare, chiar dacă are nimicul contrariu ei, cum s-a zis, ca una ce a fost adusă la existență din neexistență și stă în voia Lui ca ea să fie sau să nu fie”.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Sf. Ioan Damaschinul, *op. cit.*, p. 67.

<sup>51</sup> Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, PSB, volumul 15, p. 37.

<sup>52</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, p. 108.

Lumea creată nu e o necesitate. Tocmai prin caracterul de dar, lumea, în înțelesul creștin, se disociază de o natură, înțeleasă de antici ca o desfășurare necesară a unor legi interne. Frumusețea lumii transpare tocmai din caracterul ei de dar, în care Dumnezeu se bucură de creația Lui (dar nu în mod egoist, ca un spectator plictisit care vrea să-și desfateze privirea pentru El Însuși) ci pentru veselia creației ce nu-și epuizează o bucurie dată de participarea ei la Dumnezeu.

Astfel creația nu apare ca o lipsă, ci ca expresia unui preaplin de iubire a lui Dumnezeu. “Dumnezeu, Cel supraplin, n-a adus cele create la existență fiindcă avea lipsă de ceva, ci ca acestea să se bucure împărtășindu-se de El pe măsura și pe potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se și săturându-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura”.<sup>53</sup>

Pentru o înțelegere mai adecvată a lumii ca dar al lui Dumnezeu e esențial să menționăm caracterul iconic al creației. Dimensiunea iconică a creației din creștinism ne ajută să percepem lucrurile create ca daruri care trimit la Dăruitor. Creația înțeleasă ca dar nu ne oprește la lucrurile vizibile, la obiectele percepute în mod sensibil, ci ne trimite la Cineva, la Arhetipul și Subiectul acestor lucruri. Caracterul iconic al creștinismului se reflectă astfel în relația dinamică dintre Dăruitor și dar prin care se concretizează dialogul învăluit de iubire dintre Dumnezeu și creație.

Lucrul redus la sine însuși, închis în propria lui imanență, un obiect care nu e înțeles ca dar, opacizează relația dintre om și Dumnezeu. În felul acesta creația nu mai este o icoană către Dumnezeu, ci devine un idol. O alipire pătimașă de creație o transformă pe aceasta în idol, dar și Dumnezeu este redus în acest caz la un concept, deoarece nu mai e subiectul accesibil experienței prin care e recunoscut ca Dăruitor. Se ajunge la o absolutizare a idolatriei, în care nici Dumnezeu nu mai e privit ca Icoană, ci e redus la ceva vizibil. Doar iubirea adevărată ne ajută să-L contemplăm pe Dumnezeu ca o realitate transcendentă și totuși prezentă în creație, pentru că Dăruitorul este prezent în darul Său.

Prin iubire suntem salvați de imaginile idolatre propuse de mentalitatea contemporană ce-L reduce pe Dumnezeu la o realitate închisă iconului. Creștinismul prin perceperea iconică a lui Dumnezeu și a creației depășește egoismul idolatru și permite dialogul dintre Dumnezeu înțeles ca Dăruitor Care se întâlnește cu lumea percepută ca dar în atmosfera autentică a unei iubiri învăluitoare (concretizate prin curăție și transparență).

În percepția iconică a creației atât omul cât și cosmosul se exprimă din perspectiva lui Dumnezeu ca Icoană, spre deosebire de concepția idolatră în care reperul este realitatea vizibilă autosuficientă sieși. “În icoană Dumnezeu nu se vede ca obiect vizibil, ci se oferă ca subiect al unei priviri invizibile care ne vede în mod vizibil. Dacă centrul de greutate al idolului e privirea omului care-l face cu puțință, icoana ne oferă un spectacol vizibil ce trebuie văzut, ci o privire invizibilă care trebuie venerată într-o încrucișare infinită a unor priviri invizibile-privirea rugăciunii celui ce venerează și privirea binecuvântării Celui venerat-fără alt obiect vizibil decât vidul apofatic al pupilelor...Vizibilității invadatoare posesive și obsesive a imaginilor închise în imanența/prezența unui spectacol autoidolatru, icoana îi propune invizibilitatea distanței/transcendenței care face cu puțință dăruirea liberă a iubirii în schimbul încrucișat al privirilor”.<sup>54</sup>

Creația lumii înțeleasă ca dar ne sensibilizează și pe noi în dialogul cu Dumnezeu. Creația ca mijloc de dialog între Dumnezeu și om, ca resursă nepuizabilă de înduhovnicire nu presupune darul exclusiv din partea lui Dumnezeu. Orice dar implică o reciprocitate. Omul primește cosmosul ca dar dumnezeiesc, dar pe măsura conștientizării acestui lucru și a înduhovnicirii lui, el va resimți nevoia să întoarcă acest dar lui Dumnezeu, sporindu-l cu eforturile lui asupra creației.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>54</sup> Jean Luc Marion, *Crucea vizibilului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 11.

Astfel identificate rațiunile dumnezeiești din creație ele sunt aduse ca daruri lui Dumnezeu. "Aducând deci Domnului rațiunile duhovnicești din lucruri, I le aducem ca daruri întrucât El prin fire nu e lipsit de nici una din acestea. Căci nu îi aducem Domnului, pe lângă altele, rațiunile lucrurilor, pentru că ar fi lipsit de ele, ci ca să-L lăudăm întrucâtva, după puterea noastră, ca unii ce suntem îndatorați la aceasta, din făpturile Lui".<sup>55</sup>

Înțelegerea lumii ca dar ne arată adevăratul motiv al creării cosmosului. Motivul creării lumii ne descoperă dragostea infinită a lui Dumnezeu față de făptură. Dar cum anume a fost creată lumea și când a fost zidită sunt problematici ce nu țin de competența noastră. Suntem datori să cercetăm motivul creării lumii pentru a ajunge să ne împărtășim de dragostea infinită a lui Dumnezeu, dar a iscodi problema începutului lumii și felul cum ea a apărut sunt lucruri mai presus de mintea omenească.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: "Pentru care pricină a creat Dumnezeu, cercetează! Dar cum și de ce acum, de curând nu căuta! Căci nu e lucru care să poată cădea sub mintea ta. Fiindcă cele dumnezeiești, unele sunt cu puțință de cuprins, altele nu pot fi cuprinse de oameni. Căci vederea fără frâu poate să împingă pe cineva în prăpăstii".<sup>56</sup>

Actul creator al Sfintei Treimi este desăvârșit. Este cu neputință să pătrundem puterea acestui act prin care deodată se crează lumea ca întreg. De aceea e de prisos să ne întrebăm de ce într-un anumit moment Dumnezeu a adus la existență creația. Actul creator (ca expresie a conlucrării celor trei Persoane ale Sfintei Treimi) ține de un sfat făcut într-o stare mai presus de timp și e actualizat prin voia lui Dumnezeu.

Nu avem căderea să speculăm asupra condiționării creării cosmosului într-un anumit moment dat. "Dumnezeu, fiind Făcător din veci, creează când vrea prin Cuvântul cel de o ființă și prin Duhul, pentru bunătatea Sa nemărginită. Să nu zici: pentru care motiv le-a făcut acum, o dată ce e pururea bun? Fiindcă înțelepciunea ființei nemărginite e nepătrunsă și nu cade sub conștiința omenească".<sup>57</sup>

În ceea ce ne privește pentru noi e foarte important că lumea are un început și un sfârșit, deoarece aceasta arată sensul eshatologic al creației. Sfântul Vasile cel Mare depășind concepțiile despre ciclicitatea timpului din filosofia grecească, care favoriza ipoteza despre veșnicia lumii, sparge această circularitate, afirmând un început și un sfârșit al lumii. Chiar dacă acest început și sfârșit al lumii scapă uneori simțurilor noastre nu, nu înseamnă că ele nu există, fiind rânduite de Dumnezeu Creator al întregului cosmos. Astfel Sfântul Vasile cel Mare ia atitudine împotriva panteismului (concepția cosmologică dominantă în antichitate), văzând că sensul creației este justificat și orientat eshatologic spre Dumnezeu, tocmai prin faptul că lumea are un început și sfârșit.

Sfântul Vasile cel Mare mărturisește: "Dacă facerea lumii a început în timp, nu te îndoii nici de sfârșitul ei. Că geometria, cercetările aritmetice, studiile despre corpurile solide, vestita astronomie, această deșertăciune pentru care se muncește atât, la ce scop duc, dacă cei care se ocupă cu aceste științe au gândit că lumea văzută este coeternă cu Dumnezeu, Creatorul universului, dacă ridică lumea materială și mărginită la aceeași slavă cu firea cea neînțeleasă și nevăzută a dumnezeirii și nici atâta n-au putut gândi că, dacă părțile unui întreg sunt supuse stricăciunii și schimbării, trebuie neapărat ca și întregul să sufere aceleași schimbări la care sunt supuse părțile lui".<sup>58</sup>

Preocuparea consecventă pentru cunoașterea amănunțită a legilor după care funcționează universul, efortul de a descifra și a stăpâni prin înțelepciune lumea adâncimile nepătrunse ale creației ne fac să ne oprim la creația însăși, să n-o mai vedem pe aceasta ca o icoană ce trimite la Creatorul ei. Mai mult decât atât, autosuficiența și

---

<sup>55</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, p. 216.

<sup>56</sup> Idem, *Capete despre dragoste*, p. 125.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>58</sup> Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 74.

superioritatea date de presupusa soliditate a cunoașterii bazate pe minuțiozitatea și rigurozitatea competenței științifice, ne fac incapabili să ne mai conștientizăm propriile neputințe. Îndrăznesc să cred că o preocupare stăruitoare cu problemele legate de cosmologie, făcută în duhul superbiei veacului acestuia (ce ne împiedică să trăim cu străpungere, în smerenie, să ne asumăm cu bucurie și seninătate propriile limite și neputințe) ne îndepărtează de la adevărata luptă ce ar trebui s-o ducem cu patimile noastre.

În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare, vorbind de felul în care se ocupau de cosmologie filozofii veacului său, de faptul că ei au fost incapabili să vadă adevărul existenței începutului și sfârșitului, afirmă: “Bogăția înțelepciunii lumii le va mări cândva cumplita lor osândă, că aceștia ocupându-se atât de mult cu lucrurile deșarte, au rămas de bună voia lor orbi pentru înțelegerea adevărului. Aceștia măsoară distanțele între stele, descriu și stelele dinspre polul nord, pe care le vedem mereu, și pe cele de la polul sud, cunoscute celor ce locuiesc în acele regiuni, dar necunoscute nouă, împarte bolta de miazănoapte a cerului și a ciclului zodiacal în mii și mii de părți, observă cu precizie răsăritul, oprirea și apusul stelelor, mișcarea tuturor stelelor față de cele dinaintea lor și timpul în care fiecare din stelele rătăcitoare își împlinesc mișcarea lor de revoluție; dar o singură știință n-au descoperit, știința de a înțelege pe Dumnezeu, Creatorul universului, pe dreptul Judecător, Care răsplătește după vrednicie pe cei ce viețuiesc în lume, și n-au descoperit nici știința de a avea despre judecarea lumii o idee potrivită cu sfârșitul lumii”.<sup>59</sup>

Existența unui început și a unui sfârșit al lumii demonstrează că materia nu e coeternă cu Dumnezeu. Au fost mai mulți învățați care afirmau coexistența din veșnicie a materiei cu Dumnezeu. Unii dintre ei au învățat acestea plecând chiar de la cuvintele Sfintei Scripturi, dar pervertindu-le sensul. Ei au acordat aceeași cinste materiei precum lui Dumnezeu. Plecând de la cuvintele scripturistice că pământul era nevăzut și neîntocmit, au înțeles prin acestea că e vorba de o materie fără formă și neîntocmită, existentă din veșnicie, ce urma să fie rânduită de Dumnezeu. În acest fel Dumnezeu nu mai e un Creator ci doar un Organizator al materiei. Au invocat în argumentarea lor analogia cu meseriile omenești, în care meșterul are nevoie pentru a săvârși lucrul de o materie preexistentă.

Rămânând ancorați în duhul lumesc nu s-au putut ridica la un adevăr mai presus de orice concept. Nu au putut înțelege că Dumnezeu este transcendent materiei, dar unifică elementele creației prin putere dumnezeiască pentru a asigura coerență și frumusețe armonioasă. Taina transcendenței lui Dumnezeu față de lume dar și prezența Lui resimțită în creație prin ordinea ce structurează întreaga fire rămâne inaccesibilă vânătorilor de concepte ce vor să făurească sisteme filosofice pentru a explica lumea.

Sfântul Vasile cel Mare este foarte clar în această privință: “Dumnezeu, însă, înainte de a fi cele ce se văd acum, a gândit și a pornit să aducă la existență cele ce nu erau; în același timp a gândit și cum trebuie să fie lumea și ce formă să-i dea materiei, ca să fie în armonie cu ea. Cerului i-a rânduit o natură potrivită cerului, iar formei pământului i-a dat o substanță proprie și trebuincioasă lui. Focului, apei și aerului le-a dat forma pe care a voit-o și le-a adus la existență așa cum o cerea rațiunea fiecăreia din cele create. A unit într-o prietenie nesfârșită, într-o singură uitate și armonie, întreaga lume, care din pricina slăbiciunii propriilor lor gânduri măsoară cu mințile lor puterea cea de neînțeles a lui Dumnezeu, cu neputință de explicat de limba omenească”.<sup>60</sup>

Existența începutului lumii postulează și un sfârșit al lumii, dar nu în sensul anulării creației, ci al transfigurării ei. Sensul eshatologic al creației se vedește astfel și în destinul cosmosului întreg: acele de a fi reînnoit în Hristos. Referindu-se la această transfigurare cosmică, Sfântul Efrem Sirul scrie:

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 86.

“Hristos va reînnoi cerul și pământul Prin El toate creaturile vor fi eliberate și se vor bucura cu noi. Domnul bunătății își cunoaște fiii Reînnoindu-le lor hrana”.<sup>61</sup>

Transfigurarea cosmosului arată legătura internă dintre Hristos și creație. În Hristos ni se dezvăluie caracterul dialogal existent la nivelul creației și totodată aspirația spre o profundă comuniune a creației cu Sfânta Treime. În felul acesta lumea apare ca o expresie a comuniunii intratreimice. Sfântul Atanasie insistă în textele sale că Hristos ca Logos e prezent în lume pentru a întipări creației caracterul dialogal existent și la nivelul Sfintei Treimi. Încă de la începutul creării lumii Persoanele Sfintei Treimi participă la acest act. Sfântul Atanasie arată că toate cuvintele din textul Cărții Facerii sunt rostite de către Tatăl Cuvântului Său. Astfel, încă dintru început creația are întipărită în ea manifestarea comuniunii treimice. Creația ia ființă ca o rostire a Tatălui către Fiul, ca o expresie a reciprocității desăvârșite din cadrul Sfintei Treimi.

Sfânta Scriptură ne arată că toate s-au făcut prin Fiul. Logosul dă mărturie despre veșnicia dialogului dintre Cuvânt și Tatăl Său, această caracteristică reflectându-se și în firea creată. Părintele Stăniloae într-o notă la textul Sfântului Atanasie scrie: “Dumnezeu Tatăl vorbește Fiului despre crearea lumii. Lumea e opera unui act în care se manifestă comuniunea dialogică din Dumnezeu. E opera unui Fiul care ascultă pe Tatăl și a Tatălui care nu vrea ca lumea să fie adusă la existență decât sfătuindu-se cu Fiul, căci vrea ca Fiul să-L reveleze și în planul creaturalului, cum Îl revelează în planul eternității sale, și anume, ca lumea să primească pecetea filiației, să fie unită cu Fiul în dragostea ei față de Tatăl; ca Tatăl să manifeste față de lume iubirea Sa părintească asemănătoare celei față de Fiul Unu-născut. O lume care n-ar fi opera unei împreună sfătuirii în sânul Sfintei Treimi ar fi opera unei decizii arbitrare, sau a unei necesități launtrice, nu ar fi opera unui act de iubire interioară a lui Dumnezeu”.<sup>62</sup>

Sunt mai multe texte scripturistice care evidențiază faptul că lumea este expresia dialogului din cadrul Sfintei Treimi, că Tatăl a creat toate prin Fiul, chipul Tatălui nevăzut. “Hristos este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate” (Colos. 1, 15-17). Lumea creată de Tatăl prin Hristos este mântuită tot prin Hristos. “În zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile; Care, fiind strălucirea slavei și chipul ființei Lui și Care ține toate cu cuvântul puterii sale, după ce a săvârșit, prin El Însuși, curățirea păcatelor noastre, a șezut de-a dreapta slavei întru cele prea înalte” (Evrei, 1, 2-3).

Primele versete ale prologului ioaneic arată participarea întregii Treimi la crearea lumii. “La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (Ioan, 1, 1-3). Toate cele ale lumii create se vor reuni în Hristos spre slava lui Dumnezeu. “Făcându-ne cunoscută taina voii Sale, după buna Lui socotință, astfel cum hotărâse în Sine mai înainte, spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ” (Efes. 1, 9-10).

Există astfel o legătură indisolubilă între Sfânta Treime și cosmos. “Lumea este, fără îndoială posibilă, destinată slavei lui Dumnezeu Tatăl, a cărui act de creație este în mod special, El fiind Originea fără început. Sfântul Duh este cel care împlinește planul creației, aducând opera de revelație începută prin Fiul, fiind așadar vorba de o lume ca un dar

---

<sup>61</sup> Sf. Efreem Sirul, *Hymnus sur le Paradis*, apud. Jean Bastaire, *Le destin du cosmos à la parousie selon Les Pères de L'Église*, Contacts, nr. 170, 1995, p. 38.

<sup>62</sup> Pr. Dumitru Stăniloae, *notă la textul Sfântului Atanasie, Despre Întruparea Logosului*, p. 183.

fundamental al iubirii dintre Tatăl și Fiul. Acest dar al Duhului Sfânt, unificând lumea cu Tatăl și cu Fiul, este ultima posibilitate de unire a creației cu Treimea”.<sup>63</sup>

Primii Apostoli vor prelua din gândirea iudaică credința într-un unic Creator al lumii, dar vor insista și asupra noutății aduse de credința în Hristos ca Logos Creator și Mântuitor al lumii. Învățătura primită de Sfântul Apostol Pavel de la Gamaliel n-a făcut decât să-l întărească în credința într-un unic Dumnezeu creator al lumii. După convertire, în mijlocul păgânilor, Sfântul Apostol Pavel se va inspira din această gândire și apologetică iudaică pentru a demonstra existența unui unic Dumnezeu creator al întregului univers. Când locuitorii Lystrei s-au închinat în fața Sfinților Apostoli Pavel și Barnaba, Sfântul Apostol Pavel le spune: “Bărbaților, de ce faceți acestea? Doar și noi suntem oameni, asemenea pătimitori ca voi, binevestind să vă întoarceți de la aceste deșertăciuni către Dumnezeu cel viu, Care a făcut cerul și pământul, marea și toate cele ce sunt în ele” (Faptele Apostolilor 14, 15).

Dar aceasta nu înseamnă că nu va prelua în discursul său apologetic și instrumentarul oferit de filosofia și cultura grecească a timpului său. În marile epistole ale Sfântului Apostol Pavel, motivul creației nu mai este legat atât de demonstrarea unui singur Dumnezeu creator, ci de exigențele credinței creștine trăite în cadrul comunității, de autenticitatea asumării mesajului creștin. Prima declarație de principiu al rolului lui Hristos în creație o găsim la I Cor. 8, 6: “Pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate, și noi întru El; și un singur Domn, Iisus Hristos, prin Care sunt toate și noi prin El”. Apoi importante sunt epistolele către Coloseni și Efeseni.

Sensul eshatologic al creației e propovăduit de Sf. Apostol Pavel din perspectiva noii credințe în Iisus Hristos. În polemica cu iudeii el vorbește de noua creație, care e posibilă prin faptul că în Hristos suntem făpturi noi. “Că în Hristos Iisus nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur, ci făptura cea nouă” (Gal. 6, 15). Hristos este Cel pe care se întemeiază o nouă creație. Ceea ce lăsa să se înțeleagă încă de la Ieremia 31, 32 devine o realitate puternic propovăduită de Sf. Apostol Pavel: o nouă lume întemeiată pe o nouă alianță, o nouă credință, deoarece creștinii sunt făpturi noi în Hristos.

Vorbind de transfigurarea creației prin unirea tuturor cu Hristos, Sf. Apostol Pavel mărturisea: “Iar când toate vor fi supuse lui Dumnezeu, atunci și Fiul Însuși se va supune Celui ce l-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți” (I Cor. 15, 28).

La fel Sfântul Apostol Petru încearcă să accentueze existența sensului eshatologic al creației legat de motivul întregii creații. În comunitățile cărora Sf. Petru le adresează a doua epistolă exista o tendință de impunere a unui model cosmologic de influență grecească, care să înlăture parusia și judecata finală. Sf. Petru, bineînțeles, că trăiește într-un mediu din care cu greu se poate ieși din mentalitatea puternic influențată de filosofia grecească. El deschide o discuție de ordin cosmologic cu adversarii săi, utilizând sistemele de reprezentare ale culturii din care face parte. Concepțiile provenite din filosofia greacă, schemele mitice popularizate de stoicismul vulgar se implementează în mentalitatea iudaică a primului secol venind în contact cu cultura biblică: originea acvatică a lumii care odinioară era înghițită de ape, perspectiva unei conflagrații periodice a lumii, judecata finală prin foc, etc. Efortul Sfântului Apostol Petru constă în a ține cont de aceste teme în autenticitatea lor și de a le articula într-o gândire creștină în directă continuitate cu tradiția apostolică.

În gândirea lui Petru se observă legătura între creația lumii și istoria mântuirii, întreaga creație fiind orientată spre mântuire, împlinindu-se într-o nouă creație transfigurată. Petru leagă direct concepția sa cosmologică de eshatologie. Faptul că lumea are un Dumnezeu creator (se depășește astfel panteismul) implică o orientare a lumii spre eshaton, un sens dinamic către o împlinire eshatologică.

Filon din Alexandria în *De Aeternitate Mundi* încearcă o reconciliere între ideea unui Dumnezeu creator și cea a unei lumi necreate în timp. Aceste idei sunt puse în gura

---

<sup>63</sup> Hans Urs von Balthasar, *Creation et Trinite*, Communio, nr. 13, 1988, p. 69.

adversarilor pe care îi combate Sf. Petru. Argumentul eshatologic îi va permite lui Petru să lărgească concepția despre univers într-o perspectivă istorică : “Și vor zice: Unde este făgăduința venirii Lui? Că de când au adormit părinții, toate așa rămân, ca de la începutul făpturii” (II Petru 3, 4).

Expresia “de la începutul făpturii” (†αν ἀπὲντ̄ Κξλοσποτ̄) afirmă legătura subtilă dintre cosmos și istorie care marchează întreg capitolul. Ea poate fi înțeleasă în două registre. În primul rând în vocabularul filosofiei grecești apxn înseamnă principiul cosmologic primordial și cuvântul poate evoca toate speculațiile cosmologice ale unei filosofii vulgarizate. Απξν Κξλοσποτ̄ evocă și mai clar creația lumii după reprezentările iudaice tradiționale (această expresie nu este una vetero-testamentară dar ea se răspândește în iudaismul elenizat). Pentru aceasta se va vedea versetul de la Romani 1, 20.

Plasând dezbaterea în acest context Petru va răspunde mai întâi afirmației despre imutabilitatea lumii (versetele 5-7) pentru a reveni la problema parusiei (versetele 8-13). În versetul 7 avem tema majoră a Logosului: “Iar cerurile de acum și pământul sunt ținute prin același cuvânt (+οψοτ̄) și păstrate pentru focul din ziua judecării și a pieirii oamenilor necredincioși” (II Petru 3, 7). Concepția despre logoi era prezentă în iudaismul elenizat prin influența stoicismului. Coerența imanentă a lumii era dată de prezența acestor *logoi*. Mai exista ideea (tot de influență stoică) că lumea va fi distrusă printr-o dublă catastrofă: prin apă și prin foc (apă-potopul; foc-Sodoma).

În lucrarea *De Abrahamo* a lui Filon din Alexandria se găsesc aceste idei, însă puțin explicitate și destul de confuze. Petru are o perspectivă clară: el optează pentru o schemă cronologică, dar insistă asupra valorii tipologice a potopului prin apă care prefigurează potopul prin foc și judecata finală. Concepția stoică nu are nimic în comun cu o nouă creație, cu un nou om. Procesele se desfășoară în mod identic. Înnoirea creației este o idee străină lumii greco-romane. Însă iudaismul vine cu o perspectivă eshatologică dar futuristă. În Oracolele sibiline se vorbește de distrugerea lumii prin foc și restabilirea ei într-o formă pură (se regăsește aici speranța mesianică). La Petru (versetele 10-13) e vorba de două distrugeri: dar dacă potopul a condus la distrugerea lumii, situația este inversă în cazul focului final care conduce la o nouă creație.

Parusia este percepută ca o nouă creație. În epistolele Sfântului Apostol Petru ceea ce este foarte interesant și important de precizat este multitudinea sensurilor pe care Petru le dă cuvântului “parusie”. În capitolul 1, 12-21 parusia este evocată într-un context al trecutului pentru a evidenția puterea lui Hristos (este o perspectivă istorică). În capitolul 2 sesizăm dimensiunea profetică a cuvântului. Noe devine tipul de om nou. Cuvântul profetic este cel care face posibilă susținerea tuturor. Dar parusia mai înseamnă și prezență, ea cuprinzând atât viitorul cât și ceea ce transcende viitorului.

Această semnificație bogată permite existența unei perspective foarte dinamice asupra timpului, o înțelegere a unui timp deschis și intrinsec legat de eternitate și astfel rezultă o permanentă corelare între eshaton și istorie. “ Prezența în creație a Dumnezeuului care vine este anunțată prin figura lui Noe, atestată profetic prin schimbarea la față a Mântuitorului, este configurată în timpul istoriei umane. De la schimbarea la față a Mântuitorului până la transfigurarea timpului, parusia va fi în istorie și va deschide oamenilor un spațiu al libertății, timpul istoriei apărând ca un timp al mântuirii creației”.<sup>64</sup>

Așteptarea parusiei în timpul istoriei nu înseamnă o absență a ei deoarece promisiunea lui Dumnezeu se împlinește sub forma răbdării Lui, care permite trăirea pocăinței transfiguratoare. Asumarea istoriei în această așteptare și anticipare eshatologică prin pocăință face posibilă apariția unui cer nou și pământ nou. “Domnul nu întârzie cu făgăduința Sa, după cum socotesc unii că e întârziere, ci îndelung rabdă pentru voi, nevrând ca cineva să

---

<sup>64</sup> Roselyne Dupont, *Le motif de la création selon*, 2 Pierre 3, Revue biblique, nr. 1, 1994, p. 13.

piară, ci toți să vină la pocăință...Noi așteptăm potrivit făgăduințelor Lui, ceruri noi și pământ nou, în care locuiește dreptatea” (II Petru 3, 9, 13).

### 3. Recapitularea creației în Hristos

Voi prezenta câteva aspecte ale doctrinei recapitulării creației în Hristos plecând de la unele texte sugestive ale Sfântului Irineu al Lyonului. Sf. Irineu al Lyonului afirmă legătura între Dumnezeu și creație. Creația nici nu e separată de Dumnezeu, dar nici nu se identifică cu natura dumnezeirii. Astfel ia poziție împotriva gnosticilor. Irineu plasează erorile gnosticilor în influența ideilor lor de către filosofia greacă. El îi citează pe filosofi Thales, Anaximandru, Epicur și Democrit, Pitagora. Gnosticii fie adoptă teoria preexistenței sufletelor, fie cea a emanației. Ambele își au sorginea în filosofia greacă. În aceste ipoteze, sau avem un Dumnezeu separat de lume, sau un Dumnezeu care se confundă cu lumea.

Sf. Irineu scrie: “Căci Creatorul lumii este într-adevăr Cuvântul lui Dumnezeu. Este Domnul nostru. El Însuși în timpurile din urmă S-a făcut om. Atunci când lumea exista deja, în planul nevăzut el susținea toate lucrurile create și Se găsea întipărit în formă de cruce în creația întregă, Cuvântul lui Dumnezeu conducând și aranjând toate lucrurile. Iată pentru ce El a venit într-o formă văzută, întru ale Sale, S-a făcut trup și S-a spânzurat pe cruce, ca să recapituleze toate lucrurile în El Însuși.”<sup>65</sup>

Sf. Irineu Îl numește pe Cuvântul lui Dumnezeu ca fiind Creatorul lumii. Astfel lumea având un Creator, nu poate să aibă aceeași natură cu Creatorul ei. Pentru că între necreat și creat există o diferență de ordin calitativ, în ceea ce privește natura. În acest fel se evită panteismul. Dar aceasta nu înseamnă că există o separare între necreat și creat. Dimpotrivă, Sf. Irineu ni-L descoperă pe Hristos ca fiind Cel care susține întreaga creație. Mântuitorul nu numai că aduce la existență toate lucrurile, dar Își afirmă și providența pentru lumea văzută. Astfel Hristos este Logos Creator și Mântuitor. Mai mult decât atât, Sf. Irineu este printre primii învățători ai Bisericii creștine, care face o subtilă legătură între jertfa de pe cruce a Mântuitorului și jertfa necesară aducerii la existență și a susținerii lumii.

Acest lucru este pus într-o mai mare lumină prin exprimarea din textul grecesc. În textul grecesc avem: Κ)ιαμείωZ. Această expresie o mai găsim tot la Sf. Irineu în Demonstrarea propovăduiți apostolice, cap. 34 și la Sf. Iustin Martirul, în Apologia I, cap. 60. În textul din Demonstrarea propovăduirii apostolice la Sf. Irineu găsim următoarele cuvinte: “Și pentru că Hristos este Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul care, în plan nevăzut, Se întinde întregii creații și susține lungimea, lățimea, înălțimea și adâncimea, căci prin Cuvântul lui Dumnezeu universul este condus. El S-a răstignit de asemenea în cele patru dimensiuni, El, Fiul lui Dumnezeu care Se găsea deja întipărit în formă de cruce în univers.”<sup>66</sup>

Prin această formă a crucii Sf. Irineu vede manifestarea vizibilă a prezenței și acțiunii nevăzute a Cuvântului dumnezeiesc în tot universul creat. Am precizat anterior că expresia grecească poate să aducă un plus de înțelegere asupra tezei elaborate de Sf. Irineu. Într-adevăr cuvântul grecesc Κ)ιαμείωZ folosit în Contra ereziilor se regăsește și în Demonstrarea propovăduirii apostolice. Acest cuvânt provine de la verbul χια\*ω. Îl regăsim la Sf. Iustin Martirul, care îl preia din dialogul Timaios al lui Platon. Astfel, referindu-se la Platon, apologetul creștin scrie în Apologia I, 60, 1: “..Τ\* μετα τὸ ππωτὸ θεὸ δ)αμ) Κ)χιαοοαι ἐ τω π)ατι ε)π)ε)P<sup>67</sup> Sensul verbului χια\*ω este redat mai clar de traducerea echivalentă din armeană, formată

<sup>65</sup> Irénée de Lyon, *Contre les heresies*, Sources Chrétiennes, Les Editions du Cerf, Paris, 1969, vol. 5, partea II, p. 245.

<sup>66</sup> Irénée de Lyon, *Contre les heresies*, Sources Chrétiennes, Les Editions du Cerf, Paris, 1969, vol.5, partea I, p. 298.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 299.



dintr-un verb și un adverb (precizăm că al cincilea volum din *Contra ereziilor*, precum și *Demonstrarea propovăduirii apostolice* au fost păstrate în armeană și ele au fost descoperite doar la începutul secolului nostru). Această traducere înseamnă a trasa linii în formă de cruce.

Această concepție despre întipărirea lui Hristos în formă de cruce în întreaga creație înainte de Întruparea Lui are o strânsă legătură cu teoria recapitulării existente la episcopul Lyonului. Sf. Irineu bazându-se pe mărturisirea de credință a Apostolilor și a urmașilor lor, își afirmă dintru început credința fermă în Revelația păstrată în Biserică. El mărturisește: "Biserica, răspândită în lumea întreagă până la capătul pământului, având primită credința Apostolilor și a ucenicilor într-un singur Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul, care a făcut cerul și pământul și tot ce conțin acestea, și într-un singur Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care S-a întrupat pentru a noastră mântuire, și în Sfântul Duh, care a propovăduit prin profeți iconomiile, venirea, nașterea din sânul Fecioarei, Patimile, învierea din morți și înălțându-Se cu trupul la ceruri...pentru recapitularea tuturor lucrurilor și înviind tot trupul neamului omenesc. crede într-un singur fel, ca și cum ar avea un singur suflet și o singură inimă."<sup>68</sup>

Cuvântul "iconomii", foarte des întrebuințat de Sf. Irineu se referă la actele lui Dumnezeu făcute în vederea mântuirii. Irineu evidențiază astfel prezența lui Dumnezeu în lume, rolul lui providențiator pentru întreaga creație. Combate în acest fel existența unui Dumnezeu absolut transcendent, total inaccesibil ca în concepția gnosticilor. Nu avem de-a face cu un Dumnezeu care să nu aibă legătură cu creația Lui. În greacă  $\tau\alpha\zeta\ \text{ΟΛΚΟ}^{\prime}\text{QΙΙ}\alpha\zeta$ , iar în latină "dispositiones Dei", a fost confirmat și de fragmentul armean Galata 54, precum și în versiunea armeană a tratatului lui Timotei Elurul. Foarte interesant este că atunci când Sf. Irineu folosește acest cuvânt, el se referă la lucrările Persoanelor Sfintei Treimi. El are în vedere iconomiile Dumnezeului Vechiului Testament (porunca dată lui Noe de a construi arca, întâlnirea cu Avraam la stejarul din Mamvri, cuvintele adresate lui Moise, etc.). apoi Sfântul Duh este cel care lucrează în profeții care anunță venirea Fiului. Se insistă apoi pe iconomiile Fiului (în special pe Întrupare, pe misterul pascal, pe Înălțare și în cele din urmă asupra parusiei). Hristos, prin Întrupare este Cel care recapitulează toată creația.

Termenul folosit de Sf. Irineu este  $\acute{\alpha}\alpha\text{Κε}\zeta\alpha\lambda\alpha\iota\text{ροο}\alpha\text{ο}\text{Βαι}\ \tau\alpha\ \acute{\pi}\acute{\alpha}\tau\alpha$ , respectiv "recapitulanda universa". Această idee este profund ancorată în gândirea biblică. De exemplu la Efeseni 1, 10 întâlnim aceleași expresii pentru textele grecesc și latinesc. "Spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ-toate recapitulate în El." Faptul că Hristos recapitulează întreaga creație dă o unitate Bisericii. În creație este înscris acest sens al devenirii ei eclesiale. Creația trebuie să devină biserică. Această temă va fi dezvoltată ulterior în mod magistral de Sf. Maxim Mărturisitorul, mai ales în *Mystagogia*. Chiar dacă există o complexitate și o diversitate a creației, aceasta este în cele din urmă unitară, pentru că în Hristos sunt reunite toate elementele creației. Această unitate a creației conferită de ființa ei eclesială este evidențiată și de unicitatea sensului creației: acela de a fi restaurată. (Romani 8, 21- "Pentru că și creația însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu").

Sf. Irineu, plecând de la recapitularea tuturor lucrurilor în Hristos, trece de la creație la istorie. Dacă devenirea eclesială a creației dă un sens unitar lumii, atunci și Biserica existentă în istorie va trebui să aibă o aceeași unitate, chiar dacă în istorie întâlnim o multitudine de popoare. Diversitatea istoriei o regăsim în multitudinea popoarelor, cu diferite limbi, obiceiuri, mentalități. Biserica lui Hristos nu anulează specificul fiecărui neam dar totodată afirmă unitatea credinței adevărate. Prin faptul că Hristos revelează adevărul deplin, El fiind "Calea, Adevărul și Viața", Biserica creștină este unica păstrătoare a adevărului.

Dincolo de diferențele existente între limbile și obiceiurile popoarelor, identitatea Bisericii este dată tocmai de unitatea credinței și a Tradiției. Sf. Irineu mărturisește: "Căci,

---

<sup>68</sup> Irénée de Lyon, *Contre les heresies*, Sources Chrétiennes, Les Editions du Cerf, 1979, vol. 1, partea II, p. 198.

dacă limbile diferă în lume, puterea Tradiției este una și aceeași. Și nici Bisericele din Germania nu au altă credință sau altă Tradiție, nici cele care sunt la iberi, nici cele care sunt la celți, nici cele ale Orientului ale Egiptului, Ale Libiei; căci precum soarele, această creație a lui Dumnezeu, este una și aceeași în lumea întreagă, la fel această lumină care este predicarea adevărului strălucește pretutindeni și luminează pe toți oamenii care vor să vină la cunoștința adevărului.” 232

Prin această mărturisire, Sf. Irineu ia atitudine și împotriva tendințelor pulverizatoare ale gnosticilor față de credința creștină. Împotriva gnozilor de tot felul, expresii ale orgoliului minții umane, separate de Hristos și caracterizate de individualism, Sf. Irineu opune unitatea credinței și Tradiției. Dacă gnosticii se credeau originali prin individualitatea concepțiilor lor (apărând astfel o sumă de teorii sofisticate și greoaie), Sf. Irineu descoperă autentică identitate a credinței prin unitatea ei. Caracterul dumnezeiesc al credinței creștine, datorat dumnezeirii lui Iisus Hristos contrastează cu teoriile fanteziste ale gnosticilor. Adevărul nu poate fi decât rodul comuniunii eclesiale, realizate într-un plan transcendent cu Hristos și într-unul immanent cu membrii Bisericii.

În capitolul Regula adevărului din primul volum al lucrării *Contra ereziilor*. Sf. Irineu afirmă că toate lucrurile s-au făcut și sunt susținute prin voința lui Dumnezeu. El îl citează pe Sf. Apostol Pavel: “Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte de toate și toate prin El sunt așezate.” (Col. 1, 16-17) Hristos este simultan cauza și scopul creației.

Să ne oprim puțin asupra textului original. Sf. Irineu folosește pentru recapitulare termenul *avakejalaioutai*. “Domnul în vremurile din urmă S-a făcut Om printre oameni.” (IV, 20, 4), recapitulând toate întru Sine. Același termen grecesc este folosit la Romani 13, 9. În acel context Sf. Apostol Pavel îl folosește când arată că toate poruncile converg spre una singură. Acea una le conține pe toate celelalte, este cauza și scopul lor. Multitudinea lor este doar o particularizare pentru fiecare caz în parte a iubirii de aproapele. În mod similar, Sf. Maxim Mărturisitorul spune că Hristos este ființa virtuții și celelalte virtuți sunt ca niște raze care țâșnesc din El.

Prepoziția *eiZ* din textul Sfântului Irineu indică o mișcare interioară, lăuntrică. Recapitularea creației în Hristos nu se face într-un mod exterior. Forma de aorist a verbului arată că Hristos a făcut aceasta o singură dată: prin Întrupare, într-un moment concret al istoriei. Dar acest moment când transcendentul se unește cu immanentul, supraistoricului cu istoricului, deși unic, va influența decisiv pentru toată veșnicia interrelaționalitatea Dumnezeu-om-creație. Hristos este centrul de maximă gravitație care mișcă totul spre Sine. Întruparea reprezintă actul prin care se recreează o nouă interrelaționalitate între Dumnezeu, om și lume. “ Hristos, Dumnezeu-Omul l-a oferit pe om lui Dumnezeu și L-a făcut pe Dumnezeu cunoscut omului. Întruparea a fost necesară reconcilierii lui Dumnezeu cu omul și cu lumea. Căci cum altfel ar putea omul să-L

233

primească pe Dumnezeu și Dumnezeu să se regăsească în om? “

Ibidem, p. 160

233 Demetrios J. Constantelos, *Irenaeus of Lyons and his central views on human nature*, St. Vladimir’s Theological Quarterly, nr. 4, 1989, p. 360

Cuvântul grecesc *avakejalaioutai* are mai multe înțelesuri. Substantivul

*Kejalh* îl putem lega de *eiKOV*. Hristos restaurând chipul lui Dumnezeu din om, reiconizează întreaga creație. Mai înainte de orice Hristos ne oferă un mod iconic de a fi ( ar fi de mare importanță redescoperirea sensului iconic al creștinismului și insistarea asupra acestei teme, mai ales în lumea seculară în care trăim). Apoi , același substantiv grecesc mai înseamnă cap, extremitate. Hristos influențează orice lucru până la ultima lui limită. El modifică ontologia omului.

Prepoziția *ava* are mai multe sensuri ( de jos în sus, o desfășurare temporală, valoare distributivă și repetitivă, de la un capăt la altul). Semantica bogată a acestei prepoziții ne dă o imagine mai clară asupra înțelesului de “recapitulare a creației în Hristos”, la Sf. Irineu de Lyon. Recapitularea nu presupune doar o coborâre a lui Hristos către lume, ci și o mișcare de jos în sus a creației către Dumnezeu. Hristos coboară în lume, dar așteaptă și osteneala omului de a actualiza potențele chipului lui Dumnezeu din el. În acest fel omul actualizează și aspirația de unire a întregii creații cu Dumnezeu. Recapitularea are loc și pe orizontală, nu doar pe verticală. Faptul că ea se repetă de-a lungul timpului într-un mod tainic, mereu unic și având totdeauna același centru (Hristos), se face complet. Se poate remarca aceasta, ținând cont de ultimele semnificații ale prepoziției *ava*.

Lucrarea soteriologică a lui Hristos a fost văzută ca intim legată de creație. Sf. Irineu dezvoltă teoria paulină a recapitulării. Hristos își asumă întreaga creație pentru a o reînnoi permanent. Această idee a reînnoirii continue este subliniată și de perspectiva eshatologică a Sfântului Irineu. Foarte interesant este că primul sens al cuvântului grecesc *papouoia* este cel de prezență. Irineu nu vede parusia Domnului ca o venire îndepărtată, ca o absență din creația Lui, ci dimpotrivă parusia dă dimensiunea unei prezențe a lui Hristos în lume, generatoare de o continuă reînnoire. Astfel parusia nu înseamnă o anulare a creației, ci o transfigurare a ei. “Parusia Domnului ocaziona înnoirea tuturor lucrurilor: < Iată, Eu fac toate lucrurile noi > (Apoc. 21, 15) . Oamenii, fiind reali, nu vor pieri, ci vor progresa în ființă. Nici substanța, nici materia creației nu vor dispărea, ci <chipul lumii acesteia trece> (I Cor. 7, 31), adică elementele în care a avut loc călcarea poruncii, întrucât omul a îmbătrânit în ele. Când chipul lumii va fi trecut, iar omul se va fi reînnoi și se va fi maturizat pentru nestrăcătoreală, ajungând să nu mai îmbătrânească, atunci < vor fi un cer nou și un pământ nou > ( Isaia, 45, 17), în care va sălășlui omul cel nou, vorbind cu Dumnezeu în chip mereu nou, lucru ce va dura la nesfârșit, după cuvântul Profetului ( Isaia 46, 22) ”<sup>69</sup> Această temă va fi reluată și aprofundată de Sf. Maxim Mărturisitorul în concepția despre creația continuă.

Nu doar omul îl are ca model pe Hristos. Toate lucrurile își au modelul în Hristos. Tocmai de aceea este posibilă recapitularea întregii creații în Iisus Hristos. Irineu susține că la creație, “ Dumnezeu a luat de la El Însuși ființa lucrurilor create, modelul celor care au fost zidite și forma celor care au fost puse în ordine”<sup>70</sup>. Prin aceste rânduri, Sf. Irineu nu exprimă un panteism, ci faptul că Hristos este cauza și finalitatea întregii creații.

Teoria recapitulării formează axa soteriologiei Sfântului Irineu. În această teorie el preia și dezvoltă elemente din concepția Apostolului Ioan și a Apostolului Pavel. Cuvântul “recapitulare” are mai multe sensuri la Sfântul Irineu. El înseamnă, mai întâi, a reproduce. (V,33,4; IV,40,3). Apoi el înseamnă a rezuma. În acest sens gnosticismul este recapitularea tuturor ereziilor.<sup>71</sup>

Totuși sensul de bază al acestui cuvânt în accepțiunea Sfântului Irineu este cel de asumare a întregii creații pentru a o restaura și a o transfigura. Se subliniază în acest mod o tainică și adâncă legătură între Dumnezeu, om și creație. Hristos este Logosul Creator și Mântuitor nu doar al omului, ci al întregului cosmos. Hristos a venit să ne răscumpere și să unească văzutul cu nevăzutul. El actualizează rațiunile divine care fac să conveargă creația cu Biserica, istoria cu eshatonul. Scrie Sf. Irineu: “... Verbum homo, universa in smetipsum recapitulans uti, sicut in supercaelestibus et spiritualibus et invisibilibus et corporalibus principatum habeat, in semetipsum primatum assumens et apponens semetipsum caput Ecclesiae universa attrahat ad semetipsum apto in tempore.”<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> P. S. Irineu Bistrițeanul, *Sfântul Irineu de Lyon*, Ed. Cartimpex, Cluj Napoca, 1998, p. 81.

<sup>70</sup> Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. 2, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, 1985, p. 35.

<sup>71</sup> Albert Dufourcq, *Saint Irenée*, Librairie Victor Lecoffre, Paris, 1926, p. 149.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 150.

Foarte interesant este că Sf. Irineu vorbește și despre o recapitulare față de Antihrist. Verbul avaKejalaiow este la prezent și arată un act repetitiv, nu unul punctual și ontologic ca și în cazul Întrupării lui Hristos. De-a lungul istoriei Antihristul recapitulează toată necredința oamenilor. De necredință se folosește prin inteligența sa. Dar inteligența diavolului este una amăgitoare, vicleană care nu oferă decât iluzii. De aceea și recapitularea nu este adâncă, ființială, el nu poate cuprinde în sine ( eiZ eautov) umanitatea și cosmosul (ta pavta) ca în cazul lui Hristos, ci recapitularea este oarecum exterioară (ppoZ eautov) și el se adresează aceluia care susțin o cunoaștere de tip demonic. Prepoziția ppoZ indică doar orientarea, mișcarea fiind una exterioară, fără să aibă dimensiunea interioară ca în cazul recapitulării hristice.

Este de remarcat că în textul original din *Contra ereziilor* (IV, 20, 4), Sf. Irineu folosește cuvântul apch pentru Fiul lui Dumnezeu, creând astfel un fel de contrast cu expresia din același text, eocatoiZ KaipoiZ ( vremurile din urmă). Sf. Irineu identifică apch-ul, Principiul, Întâiul ca fiind Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos “.Care în timpurile din urmă ( ev eacatoiZ KaipoiZ), S-a făcut Om printre oameni, ca să unească sfârșitul cu începutul, adică pe om cu Dumnezeu. “<sup>73</sup>Textul grecesc ne relevă o dimensiune deosebită în ceea ce privește tema recapitulării în Hristos. Cuvântul grecesc teloZ este în cazul acuzativ, corespunzând lui avOpopov. Adică omul reprezintă scopul creației, în sensul că el este coroana întregii creații. Apoi th apch, în dativ este asociat dativului Oew. Adică Începutul este Dumnezeu.

Tema recapitulării creației în Hristos, dezvoltată de Sf. Irineu prezintă o mare valoare doctrinară. Sf. Irineu arată menirea lumii și a omului: aceea de a înainta continuu către Dumnezeu. Este o viziune profund duhovnicească asupra creației, care va fi adâncită de alți mari Părinți ai Bisericii. Învățătura Sfântului Irineu este foarte actuală. Omul contemporan s-a obișnuit să vadă lumea înconjurătoare ca o realitate, aflată la dispoziția lui, pe care poate s-o exploateze după bunul lui plac. În acest context, doctrina episcopului de Lyon, care leagă destinul cosmosului de cel al omului ar trebui să fie mai cunoscută. Redescoperirea ei ar putea să aibă o mare rezonanță în mentalitatea actuală, cu atât mai mult cu cât această doctrină aparține unuia dintre primii învățători creștini, fiind comună întregii Biserici.

Învățătura Sfântului Irineu, episcopul Lyonului, este profund ancorată în concepția biblică. Hristos este Alfa și Omega. Hristos este modelul omului și îl creează pe om ca o coroană a creației. În acest sens omul este un scop, un țel final. Mai mult decât atât, Hristos unește începutul cu sfârșitul, pentru că El este simultan, model și scop, arhetip și țel. Dacă înainte de Întrupare, Hristos avea doar firea dumnezeiască, după Întrupare, Hristos este Dumnezeu-Omul și va rămâne așa pentru toată veșnicia. Astfel Hristos întrupează sensul istoriei în care înaintăm și în care este prezent și eshatologicul. Nu putem separa începutul de sfârșit, istoria de eshaton. Mai mult trebuie să urmăm o convergență a lor, o întâlnire reciprocă a telosului creației (omul) cu Arhetipul ei (Hristos), în vederea transfigurării întregii creații. Dumnezeu a permis ca întreaga istorie a umanității să se deruleze sub semnul păcatului și a morții pentru a putea, cu ajutorul “recapitulării”, S-o reia, S-o recreeze într-o nouă perspectivă, după Întruparea lui Hristos. Această perspectivă este plină de sensuri, dătătoare de nădejde și de lumină, ea vizând unirea întregii creații cu Dumnezeu, prin harul necreat al Sfintei Treimi.

---

<sup>73</sup> Saint Irenée, *Contre heresies*, Sources Chrétiennes, Paris, 1979, vol. 1, partea I, p. 228.