

Creăție și Frumusețe, pentru o Educare a Privirii
Creation and Beauty – for an Education of the Eye

Grigore-Toma SOMEȘAN
„Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca, Romania

Abstract. *In the research entitled „Creation and Splendor, for an Education of the Eye”, we summarized the main classical ideas by which Orthodox theology understands creation and man. Starting from the complex theology of Saint Maximus the Confessor and reaching contemporary theologians such as Seraphim Rose, Al. Kalomiros, Andrei Kuraev, Doru Costache, Ch. Yannaras, I. Ziḡionlas and David Benteley Hart, I tried to look at creation in a key of beauty and thus understand the greatness of the Creator. Only a look educated by beauty can understand the act of creation as a utterance of God outside. Also, over the course of a few pages, I argued why Pierre Teilhard de Chardin. it cannot be placed in the continuation of patristic theology.*

Keywords: *education, beauty, Creation, Saint Maximus the Confessor, Piere Teilhard de Chardin, Seraphim Rose.*

Dacă teologia romano-catolică contemporană a decis să propună o viziune teologică a creației pornind de la Francisc de Asissi¹, teologia ortodoxă propune, de cele mai multe ori, o citire a creației ce urmează linia trasată de Sfântul Maxim Mărturisitorul. O perspectivă holistică a operei Sfântului Maxim oferă posibilitatea de a observa anumite conexiuni între afirmațiile acestui gânditor creștin de secol VII și afirmațiile oamenilor de știință contemporani². Astfel, se poate afirma că teologii și oamenii de știință pot avea o perspectivă de dialog pornind de la Maxim Mărturisitorul. Perspectiva religiei cu referire la știință cunoaște numeroase valențe. Voi aminti doar trei luări de poziție: a) poziția fundamentalistă: Serafim Rose³; b)

¹ Cf. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, accesat 12. 08. 2021.

² Cf. Iuliu-Marius Morariu, Educational Aspects in the Spiritual Autobiography of Mother Teresa of Calcutta, "Astra Salvensis, VII (2019), no. 14, p. 308.

³ Controversa răsunătoare în mediul ortodox dintre Serafim Rose și dr. A. Kalomiros a fost pricinuită de părerile contradictorii asupra evoluției: Pentru Serafim, evoluționismul nu este o teorie, ci, nici mai mult nici mai puțin decât o „doctrină- o credință care, în special, în teologie, oferă o alternativă deliberantă la creștinismul ortodox în privința mai multor dogme cheie.” Evoluționiștii prezintă omul ca pe un sălbatic, pe când creștinismul afirmă că omul a căzut din Rai, ceea ce pentru evoluționism este de neconceput. În acest caz, a susține doctrina creștină cu referire la creație și a fi de acord cu teoria evoluției înseamnă să împaci Raiul cu maimuța sau prin cuvintele părintelui să „alipească un Rai artificial unei creaturi de tip maimuță.” De asemenea doctrina căderii indică și ea un punct nevralgic între evoluție și credință, afirmând-se că: „despre căderea omului că este doar o cădere din

„Creation and Beauty – for an Education of the Eye,” *Astra Salvensis*, IX (2021), no. 18, p. 213-223.

dialogul ambiguu: dr. Kalomiros;⁴ c) „misticismul” evoluției: Pierre Teilhard de Chardin.

Misticul evoluției este comparat de unii teologi cu Sf. Maxim Mărturisitorul. Comparația aceasta este interesantă și parțial adevărată după cum se poate observa în cele ce urmează.

Sistemul savantului iezuit este unul problematic sau, după afirmația lui Ratzinger, „utopic”.⁵ Deși contestată, viziunea francezului înseamnă și „o mare speranță că credința și calea de acces a științelor la lume ar putea fi aduse sub același cap, sub Hristos motorul evoluției.”⁶ Marginalizat de ordinul iezuit, presat de autoritățile de la Roma, de Chardin nu renunță la savant în favoarea teologului iar acest fapt reiese clar din corespondența sa.⁷ Rezumând grosso-modo învățătura expusă în *Fenomenul uman* se poate observa că teologul iezuit se diferențează de adepții evoluției prin faptul că

imaturitatea cosmică: că atunci când oamenii-maimuță, aflați într-o stare de naivitate, au evoluat în ființe umane, au dobândit un complex de vinovăție – aceasta fiind căderea”. Serafim Rose, *Cartea Facerii, Crearea lumii și omul începuturilor*, trad. Constantin Făgețean, București, Ed. Sophia, 2001, p. 128-208. Serafim Rose prin întreg cuprinsul cărții amintit se dovedește un fundamentalism clar. Cf. Iuliu-Marius Morariu, “The social thought of the Orthodox Church reflected in the documents of the Holy Pan-Orthodox Council of Crete (2016),” în *HTS Theologese Studies/Theological Studies*, LXXV (2019), nr. 4, p. 3.

⁴ Demersul doctorului Kalomiros de a concilia evoluția cu doctrina credinței este apreciable. Kalomiros începe considerațiile cu privire la dialogul știință religie arătând greșeala care se face atunci când privim cartea Facerii ca un tot. El susține că trebuie să interpretăm cele șase zile ale creației cu ajutorul Sfintei Scripturi și al Sfinților Părinți, iar „interpretarea științifică își găsește relevanța doar în lumina acestui principiu”. Cu referire la om el afirmă: „Harul dumnezeiesc, energia creatoare a lui Dumnezeu, ne-a făcut să urcăm treptele care ne-au ridicat de la pulberea pământului la organismele unicelulare din apă, la trilobiți, la moluște, la pești, la amfibieni, la păsări, la mamifere, la humanoizi, până am ajuns să devenim oameni”. Lista elementelor surpriză, pentru cel ca Rose, continuă prin: au mai existat oameni pe pământ și înaintea lui Adam și a Evei, zilele creației corespund erelor geologice, Dumnezeu a creat în mod evolutiv etc. (cf. Al. Kalomiros, Andrei Kuraev, Doru Costache, *Sfinții părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, ediția a II-a, trad. Ioan Ică, Sibiu, Ed. Deisis, 2003, p.15-69). Teoriile lui Kalomiros au isterizat mediul monastic condus de Serafim Rose. Cu toate obiecțiile ce i se pot aduce sistemului doctorului Kalomiros, demersul este laudabil și, pe cât se vede, a influențat pe teologii care credeau că Dumnezeu a creat ceva rațional și că frica de a căuta adevărul nu are nimic în comun cu creștinismul.

⁵ J. Ratzinger, *Biserica, ecumenism, politică*, trad. F. Băltăceanu și M. Broșteanu, București, Ed. ARCB, p. 303-306.

⁶ C. Schömborn, *Plan sau întâmplare? Creație și evoluție din perspectiva unei credințe raționale*, Iași, Ed. Universității Alexandru Ioan Cuza, 2011, p. 139.

⁷ Pierre Teilhard de Chardin, *Scrisori inedite*, trad. Dana-Ligia Ilin, Iași, Ed. Polirom, 2001, p. 84.

vorbește despre o mișcare direcționată, pe când ceilalți evoluționiști vorbesc despre o mișcare hazardată. Vorbind în contextul mișcării hazardate, Teilhard arată cum mișcarea „duce de la geogeneză la biogeneză și psihogeneză. Această mișcare înainte va fi finalizată doar atunci când cosmogeneza va deveni cristogeneză.”⁸ Cum înțelegem aceasta? „Teologul iezuit concepe un proiect științifico-teologic prin care încearcă să unească cele două teorii de explicarea universului, existente la acea vreme. Teoriile erau considerate de foarte mulți oameni de știință ca fiind incompatibile, altfel spus iezuitul are în plan depășirea teoriei domeniului curb autoînfașurat și cea potrivit căreia universul se extinde într-un degrade nemărginit.”⁹ Același Doru Costache este de părere că:

„el bănuiește, în starturile infime ale universului, prezența rudimentară a unei „psyche”- utilizarea termenului grecesc trimite la o altă reprezentare a lumii decât cea reduționistă a modernității, încercând să acopere „le dedans” și „le dehors” în același timp-, a unui factor implicit care determină mersul lumii spre o stare de complexitate a ființei, a vieții și a conștiinței, tendință care se actualizează în fenomenul uman (...). Demersurile creației, conștientizate și realizate deplin în om, nu sunt însă doar efectul unei legități natural, de vreme ce Omega există deja actual, operând în profunzimea masei gânditoare, ascuns o vreme în biologie și apoi luminând personal, ca de la Centru spre centrele gânditoare. Avem de-a face cu marea Prezență a lui Omega în toate fazele evoluției și cu perspective unui univers dominant de energii personale.”¹⁰

Vorbind despre un univers „angajat pe calea prodigioasă a intensificării existenței”¹¹ de la cuantic la mineral, de la mineral la vegetal și animal, de la viață la conștiință, Teilhard de Chardin acordă o mare însemnătate iubirii:

„iubirea reprezintă o proprietate generală a oricărei Vieți și, ca atare, unește, în diverse grade, toate formele cuprinse în material organizată (...). Iubirea în toate nuanțele sale, nu este altceva decât semnul mai mult sau mai puțin direct marcat în inima elementului de către convergența psihică asupra sa însuși.”¹²

⁸ C. Schömborn, *Plan sau întâmplare? Creație și evoluție din perspectiva unei credințe raționale*, p. 139.

⁹ Doru Costache, „Pierre Teilhard de Chardin sau încercarea unei perspective integrale”, în D. Popescu, *Știință și teologie*, București, Ed. Eonul Dogmatic, 2001, p. 223.

¹⁰ Doru Costache, „Pierre Teilhard de Chardin sau încercarea unei perspective integrale”, p. 225.

¹¹ Doru Costache, „Pierre Teilhard de Chardin sau încercarea unei perspective integrale”, p. 226.

¹² Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomennul uman*, trad. M. Ivănescu, Oradea, Ed. Aion, 1997, p. 265-268. Cf. Iuliu-Marius Morariu, „Towards the social doctrine of the Orthodox

„Creation and Beauty – for an Education of the Eye,” *Astra Salvensis*, IX (2021), no. 18, p. 213-223.

Faptul că vorbește de o dinamică a creației bazată pe libertate și iubire, faptul că vede în om cheia de citire a acestui univers, a făcut pe unii teologi să-l compare cu Sfântul Maxim Mărturisitorul:

„precum în gândirea sfântului Maxim, și pentru de Chardin este vorba de mai mult decât de o simetrie static între om și cosmos. Omul este centru al lumii și cheie a universului, centru de perspectivă (contemplativ) și centru de construcție (unificator).”¹³

Afirmația acesta deși veridică trebuie nuanțată întrucât părerile teologilor ortodocși cu privire la Teilhard sunt împărțite. Dacă Evdokimov afirma, „geniul lui Teilhard de Chardin constă în a fi descris istoria cosmosului ca pe o evoluție orientată către om. Dacă omul nu mai este centrul astronomic al universului, el se află acum în vârful acestuia, pentru că prin om, evoluția cosmosului devine conștientă de sine,”¹⁴ teologul grec Ioannis Zizioulas îl ridiculizează complet: „opiniile despre om ale lui Teilhard de Chardin n-au nimic de-a face cu teologia patristică.”¹⁵ Teologia catolică nuanțează la rândul ei teoriile savantului iezuit:

„Teilhard nu dorea un amalgam total, însă nu a putut să evite primejdia în întregime. Unde rămân legile intramundane, dacă toate forțele naturii trebuie să fie componentă integrală a lui Cristos cosmic? Sesiizează oare Teilhard natura păcatului și a păcatului strămoșesc atunci când consideră că acestea nu sunt înrădăcinate într-o hotărâre personală, ci sunt ca o folie întunecată a unei dezvoltări care nu a ajuns încă la împlinire, cum ar fi potrivit experienței faptului că prin rindeluire trebuie să cadă talaș? A răscumpărat oare Isus Cristos efectiv păcatul sau doar a arătat că, o dată cu progresul evoluției, sporește claritatea?”¹⁶

Termeni precum: „diferență,” „separare,” „distanță,” și „interval” regăsiți în scrierile lui Maxim Mărturisitorul cu referire la creație, au menirea de a evidenția radical transcendența lui Dumnezeu față de lume. Cu alte cuvinte, din bunătatea sa Dumnezeu a binevoit să aducă din neființă făpturile (2 Macabei 7, 8) doar în virtutea dragostei și bunătății sale. Creația „ex nihilo”¹⁷ este afirmată în mai multe scrieri maximiene, iată două dintre

Church: The document ‘For the Life of the World’ of the Ecumenical Patriarchate (2020)”, in *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 77 (2021), no. 4, a 6545, p. 4.

¹³ Doru Costache, „Pierre Teilhard de Chardin sau încercarea unei perspective integrale”, p. 228.

¹⁴ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Baconski, București, Ed. Anastasia, București, p.69.

¹⁵ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, trad. A. Nae, București, Ed. Bizantină, 1996, p. 56.

¹⁶ Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, *Isus Cristos, plinătatea mântuirii. Cristologie și Soteriologie*, trad. Wilhelm Tauwinkl, Iași, Ed. Sapientia, 2010, p. 98.

¹⁷ „În principiu teologia nu vorbește despre crearea lumii din nimic, ci din neființă. Cu toate că, dintr-un anumit punct de vedere aceasta este același lucru, în sensul său integral depășește negreșit limitele strâmte ale gândirii scolastice despre nimic în legătură cu actul

ele: „Dumnezeu a adus toate lucrurile din nimic la existență”¹⁸ și, „a creat din nimic zidirea cea văzută și nevăzută.”¹⁹ Tot în cadrul paginilor din Ambigua, Sfântul Maxim vorbește și despre rațiunile creației. Dumnezeu creează făpturile prin propria Sa voință – potrivit *logoiilor*²⁰ pe care i-a conceput și cuprins în El din veșnicie. Terminologia (logoi) există și în scrierile lui Origen și ale lui Filon dar, potrivit cercetătorilor, numai la Maxim găsim o învățătură sistematizată a acestora:

„în timp ce după Origen rațiunile există numai în unitatea ființială cu Logosul unic, după Maxim, existența lor reală și logică este exprimată și în diversitatea lor. Marea deosebire dintre Origen și Maxim constă în aceea că Maxim respinge concepția lui Origen despre creația văzută, ca diversificată numai prin căderea în păcat. Bunătatea creației după Maxim, constă în creația însăși, iar nu doar în unitatea ei cu ființa dumnezeiască”.²¹

Concepția lui Origen despre materialitate, ca o decădere este anihilată de Maxim prin faptul că arată prezența Logosului în rațiunile creației. Exegeții au evidențiat faptul că Maxim vorbește de o prezență graduală a Logosului în rațiunile creației: „întruparea Logosului în logoi-ființelor create la momentul creării lumii, întruparea Logosului în logoi-Scripturii și ai celor patru Evanghelii, când Duhul lui i-a inspirat pe profeți; întruparea Logosului în trupul nostrum, când Duhul a umbrit-o pe Fecioara Maria.”²²

Revenind la doctrina despre rațiunile creației, J.-C. Larchet, afirmă că acestea sunt unite într-o unitate supremă în și prin Logos, Cuvântul lui Dumnezeu, astfel că orice făptură există, în potență în mintea lui Dumnezeu înainte de facera lumii. A nu se înțelege că dacă aceste rațiuni sunt în Dumnezeu ele pot fi considerate Dumnezeu. Așa cum am arătat mai sus,

creației. Teologia dorește în mod hotărât să exprime relația dintre Ființă și neființă, creat și necreat. Altfel spus, atunci când vorbește de creația din neființă, vrea să spună că lumea nu provine din Ființa Dumnezeiască, de aceea și este neființă. Cf. Nikolaos Matsoukas, *Teologia dogmatică și simbolică II*, trad. Nicușor Deciu, București, Ed. Bizantină, 2006, p. 108-109.

¹⁸ Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste” în *Filocalia*, vol. 2, București, Ed. Harisma, 1993, p. 124. Cf. Iuliu-Marius Morariu, „Gnoseologia divină exprimată prin argumentul cosmologic – premise teologice”, în *Sămănătorul*, II (2012), no. 6, p. 20.

¹⁹ Maxim Mărturisitorul, „Ambigua”, în *PSB 80*, trad. Dumitru Stăniloae, București, Ed. IBMBOR, 1983, p. 80.

²⁰ „*logoi*-după Sfântul Maxim nu sunt nici identici cu ființa lui Dumnezeu, nici cu existența lucrurilor din lumea creată”. Cf. J. Meyendorff, *Teologia Bizantină*, trad. Alexandru Stan, București, Ed. Neimira, 2013, p. 196.

²¹ J. Meyendorff, *Teologia Bizantină*, p. 195.

²² Lars Thunberg, *Om și Cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. Remus Rus, București, Ed. IBMBOR, 1999, p. 70.

rațiunile țin de voință și nu de ființa lui Dumnezeu. Maxim vorbește de rațiunile creației ca cele ce sunt unite în chip suprem în Logos și există din veci în mintea lui Dumnezeu dar, afirmă el, acestea nu sunt Dumnezeu. În virtutea acestor afirmații putem vedea cum lucrurile prezentate de Sfântul Maxim converg către o concepție dinamică despre lume. Mișcarea este un dar „făcut de Dumnezeu creaturilor sale pentru a permite desăvârșirea și împlinirea lor; pentru făpturile înzestrate cu rațiune ea este totodată o cale de a-și pune în lucrare libertatea, altfel spus spațiul de actualizare voluntară a ceea ce potențial este realizat în logos-ul firii lor.”²³

Unificator al trupului și al sufletului, omul, potrivit lui Maxim Mărturisitorul este un mediator prin însăși firea sa, dar și prin vocație:

*„omului i-a fost dăruită puterea de unificare, datorită relației lui propriu-zise cu propriile lui părți. Omul a fost adus la existență ca ultima dintre creaturile lui Dumnezeu, pentru că el trebuia să fie o legătură naturală între toate cele create, mediind între extreme prin elementele proprii sale naturi.”*²⁴

Înainte de a arăta cele cinci direcții de mediere la care este chemat omul, trebuie să consemnăm faptul că în el (în om) Maxim vede elementele întregii creații, așa cum o arată în *Mystagogia*: „cosmosul întreg, constatător din cele văzute este om, iar omul constatător de suflet și trup este cosmos.”²⁵ Lars Thunberg găsește trei motive ce l-au determinat să gândească despre om în felul acesta: „mai întâi, este profunda înțelegere a unității și multiplicității. Apoi, este faptul că a înțeles în mod evident lumea creată în perspectiva gândirii hristologice, care a avut în mod necesar repercursiuni puternice asupra antropologiei sale. În sfârșit, influența capadocienilor în acest punct este foarte puternică.”²⁶

Pentru Maxim sufletul este inelul de legătură între Dumnezeu și materie, el este creat de Dumnezeu având posibilitatea să unească aceste două polarități. Iată rezumatul pe care Larchet îl face scrierilor maximiene care vorbesc despre această chestiune: „ (...) i se cerea mai întâi să depășească, unificându-le, următoarele polarități: 1) între natura creată și natura necreată (sau între creație și Dumnezeu); 2) în sânul naturii create, între făpturile sensibile și cele inteligibile; 3) în sânul creației sensibile, între

²³ Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, trad. Marinela Bojin, Iași, Ed. Doxologia, 2013, p. 191.

²⁴ Maxim Mărturisitorul, „Scrieri”, în *PSB 81*, trad. Dumitru Stăniloae, București, Ed. IBMBOR, 1990, p. 50.

²⁵ Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. D. Stăniloae, București, Ed. IBMBOR, 2000, p. 26.

²⁶ Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul: microcosmos și mediator*, trad. Anca Popescu, București, Ed. Sophia, 2005, p. 152.

pământ și cer; 4) pe pământ, între Rai și lumea locuită; 5) în umanitate, între bărbat și femeie.”²⁷

Se poate observa că omul este chemat să sesizeze logoi-i spirituali ai făpturilor create, pentru a le dăruia lui Dumnezeu, în fond, înapoiindu-i darul, pentru a-i aduce prin ele mulțumire, pentru a face o liturghie cosmică. Se vede limpede că „Liturghia cosmică” depinde de dispoziția omului.

Creația. O „gramatică” a frumuseții

Teologia neopatristică prin, Ioannis Zizioulas, unul dintre exponenții ei principali, propune o abordare în cheie personalistă²⁸ a teologiei creației, mai concret spus, „atunci când o ființă acționează ca persoană și nu ca individ în întrebuițarea creației, nu numai că o înalță la nivelul omului, dar o privește și ca totalitate, ca universalitate de ființe legate între ele.”²⁹ Mitropolitul de Pergamo alături de Christos Yannaras glosează în favoarea unui personalism euharistic care, în cazul de față, are rolul de a evidenția că în taina Euharistiei întraga creație este reînnoită:

„acest paradox al afirmării și al negării lumii în Liturghie, adică transfigurarea lumii care nu distruge, renașterea care nu o creează ex nihilo, refacerea care nu este reînnoire din început este, în Euharistie, însăși manifestarea tainei lui Hristos în timp și spațiu. În Hristos Adam cel vechi e reînnoit fără a fi distrus, firea umană e asumată fără a fi schimbată, omul se îndumnezeiește fără a înceta să fie om.”³⁰

„Ale Tale dintru ale Tale” înseamnă, pentru teologul grec, tocmai faptul că lumea (stricăcioasă cum e) este primită înăuntrul bisericii „pentru a nu rămâne așa” ci pentru a fi transfigurată, fără a înceta să rămână lume, așa cum omul se îndumnezeiește fără a înceta să fie om.

²⁷ J. Cl. Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, p. 205.

²⁸ Pentru o critică a personalismului lui Zizioulas a se vedea: Jean-Claude Larchet, *Persoană și natură. Sfânta Treime-Hristos-Omul*, trad. Dragoș Bahrin și Mihaela Bojin, București, Ed. Basilica, 2013, p. 273-532; Grigore-Dinu Moș, *Ortodoxie și Occident*, Cluj-Napoca, Ed. Renașterea, 2013, p. 302 passim; Ioan Ică Jr., „Persoană și/sau ontologie în gândirea ortodoxă contemporană”, în *Persoană și comuniune*, Sibiu, Ed. Arhiepiscopiei, 1993, p. 359-385; Idem, *Mystagogia Trinitatis* (teză de doctorat), Cluj-Napoca, 1998, p. 90-91 passim; Robert Lazu, *Farmecul discret al teologiei*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2001, p. 64-73; Ciprian-Iulian Toroczka, *Tradiția patristică în modernitate*, Sibiu, Ed. ASTRA Museum/Ed. Andreiană, 2012, pp. 82-83; Pentru o critică echilibrată asupra personalismului și teologiei lui Yannaras a se vedea: Mihail Neamțu, *Bușnița din dărâmături. Insomnii teologice în România postcomunistă*, ediția a doua, Iași, Ed. Polirom, 2008, p. 363-373; George Remete, *Ființa și Credința, II. Persoana*, București, Ed. Paideia, 2015, p. 530-560.

²⁹ Ioannis Zizioulas, *Creația ca euharistie*, trad. Caliope Papacioc, București, Ed. Bizantină, 1999, p. 87.

³⁰ Ioannis Zizioulas, *Creația ca euharistie*, p. 15.

„Creation and Beauty – for an Education of the Eye,” *Astra Salvensis*, IX (2021), no. 18, p. 213-223.

Potrivit lui I. Zizioulas și Ch.Yannaras viziunea euharistică a lumii, sau la Yannaras „evenimentul ecclesial”, a dinamitat trăsăturile religiozității instinctuale, cu alte cuvinte a mutat accentul de pe individualism³¹ pe comuniune, a accentuat iubirea și raționalitatea anulând iraționalitatea și sentimentalismul.³² A exclus orice înțelegere totalitaristă a credinței.³³ Argumentele în favoarea acestor afirmații sunt implacabile, deoarece, toate trimit la modul de existență pe care îl întrupa Hristos:

„Hristos nu mărturisea el însuși despre sine (...). Faptele lui semnalau cine este, identitatea și adevărul existenței lui . Nu a declarat și nici nu a sugerat că ar fi fost întemeietorul unei religii. El însuși întrupa și prezenta pentru om un nou mod de existență.”³⁴

Modul de existență propriu lui Hristos este dragostea, sau cum o mai numește profesorul Yannaras „perfectiunea imperfectă” întrucât este relație. Atunci când are în vedere cuvântul „dragoste”, Yannaras nu efectuează o reducere la concept dar nici nu clasifică dragostea ca virtute simplistă ci ca:

„libertate existențială: refuzul activ de a identifica existența cu entitatea fizică individuală, cu predeterminările, limitările, necesitățile ce o guvernează. Și acest refuz activ este posibil când existența se realizează ca relație liberă de imperativele naturii, ca transcendere a sinelui, sacrificiu de sine.”³⁵

Libertatea absolută³⁶ este și în teologia lui Zizioulas standardul existenței. Doar în virtutea acestei libertăți faptele create pot spera la mântuire întrucât doar prin ea pot transcende propriile limitări. A renunța la libertate este un mod de a renunța la un dat propriu omului, un mod de a

³¹ Christos Yannaras, *Contra Religiei*, trad. Tudor Dinu, București, Ed. Anastasia, 2011, pp. 13-19.

³² *Ibidem*, p. 20-24; Aceiași viziune o găsim și la Zizioulas: „viziunea euharistică a lumii și a societăți nu permite și nici nu admite autonomia moralei sau reducerea ei la reglementări juridice absolute, fără nici o legătură cu timpul și cu varietatea persoanelor. În viața liturgică ortodoxă moralitatea nu izvorăște dintr-un raport juridic cu Dumnezeu, ci din metamorfoza și înnoirea zidirii și a omului în Hristos.” Ioannis Zizioulas, *Creația ca euharistie*, p. 21.

³³ Christos Yannaras, *Contra Religiei*, p. 25-32.

³⁴ *Ibidem*, p. 43.

³⁵ *Ibidem*, p. 44.

³⁶ Aici Zizioulas se află sub influența clară a gândirii lui Berdiaev, mai corect sub mirajul sintagmei: „libertatea îl precede pe Dumnezeu.” Nikolai Berdiaev, *Sensul Creației. Încercare de îndreptățire a omului*, trad. Anca Oroveanu, București, Ed. Humanitas, 1992, p. 142-156. Cf. Iuliu-Marius Morariu, „Nicolas Berdyaev – The philosophical and political relevance of a spiritual autobiography,” *HTS Theologies Studies/Theological Studies*, 76 (2020), no. 1, a5933, 2020, p. 5.

renunța la propria umanitate în favoarea animalității: „suntem obligați să căutăm chipul lui Dumnezeu în libertate.”³⁷ Libertatea cu care a fost înzestrat omul este o bucurie pentru întreaga creație sau, potrivit teologului în cauză, „dacă omul abandona dreptul la libertate absolută, automat întreaga creație și-ar fi pierdut speranța de mântuire.”³⁸ Adam nu a depășit limita libertății atunci când a căzut, el, doar, a întrebuițat greșit libertatea primită. Dumnezeu îi respectă decizia și proniază în continuare, dar ținând cont de alegerea omului.

Revenind, creația are nevoie de libertatea omului întrucât prin ea însăși nu se poate mântui. Dumnezeu creând din nimic nu a înzestrat-o cu mijloace pentru a transcende neantul, dar a implementat în ea rațiuni ce sub corijarea omului primesc un sens: „totul e rațional în lucruri și în energiile componente, ca și între ele (...) Rațiunile lucrurilor și rațiunea umană au implicate în ele sensuri continuu noi, care ies la iveală prin aplicarea rațiunii umane la rațiunile lucrurilor.”³⁹

Crearea omului conferă sens creației: „Dumnezeu și lumea trebuie să fie în comuniune, și mijlocul ales pentru această comuniune este umanitatea.”⁴⁰ Teologia susține în unanimitate că paradigma omului este Hristos⁴¹, iar modul de existență a lui Hristos are la bază libertatea și comuniunea. Mărturia contemporanilor lui Hristos confirmă acea relație de libertate și dragoste pe care Fiul o are cu Tatăl și cu Duhul:

„proclamarea acestui mod de existență pe care l-a întrupat Hristos și la care este chemat fiecare om se face prin Evanghelie (vestea cea bună) a Bisericii: mesajul libertății existențiale pe care evenimentul ecleziial îl fixează drept obiectiv. Vestea cea bună a Bisericii este rezumată prin predicarea dragostei”⁴².

Odată cu Întruparea, umanitatea primește vestea cea bună a libertății, mai corect spus, atingerea atestată istoric a Hristosului Înviat proclamă lumii libertatea existențială: „Învierea ca semn trimite la un nou

³⁷ Ioannis Zizioulas, *Creția ca euharistie*, p. 78.

³⁸ *Ibidem*, p. 83.

³⁹ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ediția a II-a, Ed. IBMBOR, București, 2007, p. 365-366.

⁴⁰ Ioannis Zizioulas, *Prelegeri de dogmatică creștină*, trad. Florin Caragiuz, Ed. Sophia, București, 2014, p. 182.

⁴¹ Pentru Zizioulas, „omul nu este o entitate statică, autonomă. Personeitatea implică deschiderea ființei. Ea este, prin urmare, o categorie relațională, exprimată prin comuniune în libertate și iubire. Un om în Hristos devine o persoană adevărată prin intrarea în aceeași relație filială care constituie ființa lui Hristos”. Norman Russell, *Învățătura despre îndumnezeire în tradiția patristică greacă*, trad. Dragoș Dâscă, Iași, Ed. Doxologia, 2015, p. 501.

⁴² Ch. Yannaras, *Contra religiei*, p. 53.

mod de existență. Acest mod își propune să îl realizeze evenimentul eclesial comunal. Moartea este foarte împovărătoarea, insuportabil de absurdă, o limitare existențială a naturii umane. Și Hristos își asumă în existența lui istorică această absurditate, moare ca să semnaleze că și moartea poate fi trăită ca libertate a relației cu Tatăl, adică drept viață nelimitată.”⁴³

Vestea cea bună este un mod de relație, o experiență a unei relații. Într-o asemenea experiență accentul cade întotdeauna pe strădanie și încredere.⁴⁴ Atunci când omul trăiește conform paradigmei hristologice, creația va înceta să suspine în așteptarea inferii. (Romani 8, 21-23).

O altfel de concluzie

Din afirmațiile precedente se poate constata faptul că, teologia neopatristică propune viziunea personalistă pentru o teologie a creației. David Bentley Hart care citește creația în cheia frumuseții, vorbește despre crearea lumii ca un fel de joc, o artă de dragul artei ce vorbește despre măreția artistului. Creația este de prisos lui Dumnezeu, ea vine din neant, fiindele create neavând fundament ontologic prin ele însele: „creația nu are prin urmare fundamente; ea este prezentă în Dumnezeu, fără să posede altă esență în afara caracterului său de rostire liberă (...). Creația este o rostire a lui Dumnezeu în afară.”⁴⁵ Creația este, potrivit lui Hart, o „splendoare” ce corespunde frumuseții divine: „iar această frumusețe a Treimii, această ordine a perihorezei lui Dumnezeu, este însăși mișcarea încântării, a persoanelor divine una în alta, și astfel analogia între frumusețea lumească și cea divină e un fel de analogia delectationis. Încântarea lucrurilor create exprimă încântarea distanței infinite a lui Dumnezeu. Pentru gândirea creștină, deci desfătarea este premisa oricărei epistemologii solide: încântarea este cea care constituie creația, iar astfel numai încântarea poate să o cuprindă, să o vadă cum trebuie, să –i înțeleagă gramatica. Numai

⁴³ Ch. Yannaras, *Contra religiei*, p. 55.

⁴⁴ Aici Yannaras înclină înspre teologia spirituală a lui Grigorie de Nyssa: iubirea este elementul extatic care, potrivit lui Grigorie, caută permanent să scoată sufletul din sine însuși pentru a se uni cu Dumnezeu: „extazul nu este o experiență în care sufletul este răpit chiar și pentru un moment din succesiunea timpului într-o stare eternă. Nu există o stare de odihnă definitivă pentru suflet: în iubirea sa pentru Dumnezeu el este în continuare tras și scos din el însuși”. Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagul*, trad. Elisabeta Voichița Sita, Sibiu, Ed. Deisis, 2002, p. 137.

⁴⁵ David Bentley Hart, *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin*, trad. Vlad Dărăban, Iași, Ed. Polirom, 2013, p. 323.

iubind frumusețea creației- numai văzând că întra-devăr creația este frumusețe, înțelegi ce este creația.”⁴⁶

Afirmațiile lui Hart sunt veridice doar pentru cei care au reușit să-și convertească privirea. Pentru ființele ce rezonază cu Sartre, pentru care „actul privirii mă transpune într-un subiect ce-și devorează obiectul”⁴⁷, nu poate exista o splendoare a frumuseții. Educarea moarală a privirii și a dorinței sunt condiții indispensabile. Contrele lui Hart se îndreaptă apoi înspre sistemul filosofic elaborat de Hegel:⁴⁸ „cu alte cuvinte, creația nu este un act de a învinge, un act de cucerire, o afirmare necesară a puterii divine împotriva întunericului sau neantului”⁴⁹. Dumnezeu ce a adus lumea din neființă nu are nevoie să poarte o luptă cu lumea pentru a Se dovedi suprem. Această mentalitate a bântuit teologia protestantă (Barth, Jungel, etc.) și are ca contrapondere, potrivit lui Hart, lumea ca dar⁵⁰, ca rod al iubirii.

⁴⁶*Ibidem*, p. 324.

⁴⁷ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul*, trad. A. Neacșu, București-Pitești, Ed. Paralela 45, 2004, p. 364-365.

⁴⁸ Pentru o critică din perspectivă religioasă a filosofiei lui Hegel a se vedea Nicolae Turcan, *Începutul suspiciunii. Kant, Hegel și Feuerbach despre religie și filosofie*, Cluj-Napoca, Ed. Eikon, 2011, pp. 83-149.

⁴⁹ David Bentley Hart, *Frumusețea infinitului*, p. 329.

⁵⁰ Concepția despre Dar în viziunea lui Hart se completează cu cea propusă de J. Milbank, ambii gânditori fiind împotriva teoriei darului dezvoltată de Derrida. Cf. *Ibidem*, p. 332-342.

„Creation and Beauty – for an Education of the Eye,” *Astra Sabensis*, IX (2021),
no. 18, p. 213-223.