

# CREAȚIE ȘI TIMP.

## FRUMUSEȚEA ESHATONULUI

Pr. Dr. Octavian Schintee  
ROMA - Centrul Ortodox de Studii Teologice  
„Sfântul Cuvios Dionisie Exiguul”.

### 1. INTRODUCERE

Creație și transformare, început și sfârșit, timp și veșnicie - sunt repere fundamentale pentru căutarea și înțelegerea identității umane. Ele au fost cercetate încă de la începuturile creștinismului de Sfinții Părinți, dar nu cu un scop teoretic, ci cu o căutare practică și cu o dorință arzătoare de înțelegere a destinului omului întru Hristos.

În studiul care urmează, voi lua ca punct de plecare opiniile patristice în ceea ce privește momentul creației, apariția luminii și noțiunea de frumos dumnezeiesc. Omul nu a fost lăsat niciodată singur de Dumnezeu și, inclusiv în momentul căderii protopărinților, Dumnezeu l-a însoțit pe calea dificilă pe care și-a ales-o, găsind modul cel mai adecvat în a-i împărtăși lumina și iubirea Sa prin revelația dumnezeiască. În același timp, și omul trebuie să răspundă, la rândul său, printr-un efort în direcția identificării originii sale și a țintei finale spre care se îndreaptă, adică mântuirea de moarte și de păcat și îndumnezeirea sa. Eshatologia, adică partea finală a existenței creației, etapa care va dura veșnic<sup>1</sup>, nu vorbește despre distrugerea acestei lumi, ci despre transformarea ei, așa cum găsim în *Cartea Apocalipsei*, într-un cer nou și pământ nou, transfigurate de lumina iubirii dumnezeiești. Însă trăirea eshatonului începe încă din viața aceasta prin curățirea inimii și cultivarea virtuților, împlinind poruncile lui Hristos și participând comunional la Sfintele Taine ale Bisericii. De aceea, „înnoirea duhului minții și îmbrăcarea în omul cel nou” (*Efesenii* 4, 23-24) ne fac să ne apropiem cu sfială de tainele acestei lumi și să-i cunoaștem profunzimile într-o pregustare a Împărăției. Urâtul și groaza istoriei trec astfel pe un plan secund și, chiar în mijlocul unor încercări dificile, creștinii învață să caute frumosul divin și să devină, la rândul lor, dăruitori de frumos.

În multe studii exegetice s-a făcut observația că, atât în ceea ce privește cuprinsul, cât și mijloacele de exprimare folosite în *Cartea Apocalipsei*, textul ultimei cărți a Bibliei constituie o mărturie a legăturii strânse dintre scrierile Vechiului Testament și cele de factură apocaliptică

---

<sup>1</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. 3, Ediția a II-a, Editura IBMBOR, București, 1997, p. 143.

(biblică și extra-biblică)<sup>2</sup>. Există pasaje care prezintă similitudini între textul *Facerii* și cel al Apocalipsei, cu punct de plecare în prima carte a Bibliei și cu o finalitate eshatologică în ultima. În finalul studiului, voi face câteva referiri și la acest aspect.

## 2. CREAȚIE ȘI TIMP – MOTIVELE FRUMUSEȚII

„La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul” (*Facere* 1, 1) [*ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*<sup>3</sup>]. Origen (185-254) se întreba care ar putea fi începutul (originea) tuturor lucrurilor, „dacă nu Domnul nostru și Mântuitorul tuturor, Iisus Hristos, Întâiul Născut (*πρωτότοκος*) din întreaga creație?... Aici nu vorbește deci de vreun început al timpului, ci spune că *întru-nceput*, adică întru Mântuitorul, au fost făcute cerul și pământul și toate lucrurile care au fost create”<sup>4</sup>.

Sfântul Vasile cel Mare (330-379) consideră eronate concepțiile filosofiei grecești, care considerau universul un rod al întâmplării, socotindu-l „fără cârmuire și fără rânduire și... purtat la întâmplare”<sup>5</sup>. Scriptura precizează în mod limpede cuvintele „la început” tocmai pentru a lămuri faptul că lumea nu este fără de început. Dumnezeu își folosește o foarte mică parte din puterea Sa pentru a crea lumea, așa cum un olar își lucrează vasele, fără să-și irosească meseria și puterea sa. La Dumnezeu este însă vorba de o exprimare a voinței - și prin aceasta toate au fost create. Cele ce se văd împrejurul nostru pot da impresia uneori că se învârt într-un cerc, ceea ce duce la ideea unei lipse de început și sfârșit și a existenței unui continuum mecanic și fără sens. Dar și cercul are un centru din care cineva a început să îl traseze, ținând cont și de o anumită distanță de centru, numită rază. Chiar dacă scapă simțurilor noastre, cercul are un început și un sfârșit. „Chipul lumii acesteia trece” (*1 Corinteni* 7, 31), nimic nu rămâne neschimbat. În același fel, „cerul și pământul vor trece” (*Matei* 24, 35). Tendința unor filosofi este de a da lumii materiale și evident mărginite aceeași slavă care se dă lui Dumnezeu, adică Creatorului universului. Însă, odată cu Sfântul Pavel, Sfântul Vasile afirmă că aceștia „au rătăcit în cugetele lor și s-a întunecat inima lor cea neînțelegătoare și, spunând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni” (*Romani* 1, 21-22). Sfântul Vasile aplică întocmai cuvântul Evangheliei și de aici se observă adâncimea cugetului său, care găsește și mărturisește adevărul din cuvintele Scripturii. Istoria lumii luată ca atare nu lasă însă să se întrevadă că și înainte de lumea aceasta a fost ceva. O stare mai presus de timp, în afara timpului, veșnică. În această stare creează

<sup>2</sup> Ioannis Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul. Cele dintâi și cele de pe urmă în dialog*, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 91.

<sup>3</sup> Cf. *Septuaginta*, disponibilă la <https://biblehub.com/sepd/genesis/1.htm> (accesat la data de 21/02/2021). Toate versetele din Septuaginta citate în articol sunt luate din aceeași sursă.

<sup>4</sup> Origene, *Omeliile asupra Genezei*, Città Nuova Editrice, Milano, 1978, p. 35.

<sup>5</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, Partea întâi*, Editura IBMBOR, 1986, p. 73.

Dumnezeu mai întâi lumea nevăzută, „fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii, fie puteri” (*Coloseni* 1,16), îngerii și arhanghelii. Apoi Domnul creează lumea aceasta, ca școală și loc de învățătură a sufletelor omenești și ca locuință pentru cei supuși nașterii și stricăciunii. Lumea văzută este creată așadar ca un loc în care omul să își cultive și să își crească virtuțile după chipul și asemănarea Creatorului său, pe care îl moștenește. Și Dumnezeu dă lumii acesteia văzute o dimensiune fundamentală spre întărirea acestor calități: timpul. Timpul este în legătură directă cu nașterea, creșterea și sfârșitul viețuitoarelor și plantelor, cu mișcarea și transformarea lor continuă din intervalul existenței.

În legătură cu durata creației, se poate ca facerea cerului și a pământului să fi avut un caracter instantaneu și în afara timpului, „deoarece începutul este ceva indivizibil și fără dimensiune”<sup>6</sup>. Moise spune „la început a făcut” pentru a arăta că lumea ia naștere fără nicio scurgere de timp și doar din voința lui Dumnezeu. După Sfântul Vasile, lumea este socotită o operă de artă, tocmai pentru a fi privită și contemplată de locuitorii săi și aceștia, pornind de la frumusețea ei, să poată aduce laudă Creatorului. „Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν οὐχὶ ἐνήργησεν, οὐδὲ ὑπέστησεν, ἀλλὰ Ἐποίησεν”<sup>7</sup> (La început a făcut; nu „a lucrat” și nici „a dat substanță”, ci „a făcut”). Moise folosește verbul „a face” și nu „a lucra” sau „ὀφίστημι”, „a da substanță”, tocmai pentru a sublinia măreția artistică a creației.

La rândul său, Sfântul Ambrozie (337-397), autor și el al unei lucrări despre zilele creației, afirmă că Moise deschide *Cartea Facerii* prin cuvintele „la început” tocmai prin faptul că nu trebuie tăgăduit că lumea are un început, că ar fi din veșnicie. Întrucât lumea are un început, urmează că toată creația are o nedesăvârșire, tocmai pentru a nu fi considerată ca având parte de aceeași fire cu Dumnezeu. Cuvintele „a făcut” dovedesc că actul creației a avut loc într-o anumită perioadă de timp, dând de înțeles oamenilor cât de puternic a fost Creatorul care a săvârșit o lucrare uriașă într-un interval scurt de timp, „încât fiecărui moment mai important să-i fie rezervată punerea în aplicare a acțiunii Sale, așa cum a voit-o. N-au fost necesare nici apelul la îndemânare ori la forță pentru Cel care a putut săvârși prin voința Sa, într-o clipă, o lucrare atât de importantă, încât ceea ce nu existase să fie adus la viață atât de repede, așa încât nici creația n-a premers actului voinței și nici acesta n-a premers creației”<sup>8</sup>. Sfântul Ambrozie subliniază că, având un început, lumea va avea și un sfârșit. Așa afirmă Scriptura: „Chipul acestei lumi trece” (*1 Corinteni* 7, 31) și „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece” (*Matei* 24, 35). Dar acest caracter trecător al lumii nu trebuie să-i lase pe oameni în tristețe și neștiință, căci zice Domnul: „Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului” (*Matei* 28, 20).

---

<sup>6</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, Partea întâi...*, p. 77.

<sup>7</sup> Basilio di Cesarea, *Omeliile sull'Esamerone e di argomento vario, Testo greco a fronte*, Edizioni Bompiani, 2017, p. 60.

<sup>8</sup> Sfântul Ambrozie al Milanului, *Scrieri, Partea întâi, Tâlcuiri la Sfânta Scriptură*, Editura IBMBOR, 2007, pp. 32-33.

La fel ca Sfântul Vasile, Sfântul Ambrozie nu se ferește să compare contemplarea lumii acesteia cu contemplarea unor creații din lumea artelor. Chiar dacă autorul lor tace, ele mărturisesc singure despre destoinicia și pricepera lui. Lumea aceasta este și ea un reflex al slavei dumnezeiești și o dovadă a înțelepciunii lui Dumnezeu. Lumina care se revarsă în lume nu e alta decât Fiul, care este chipul Dumnezeului Celui nevăzut. Dacă lumea e creată, Cuvântul lui Dumnezeu exista și atunci și a existat tot timpul. Cele ce au fost create „s-au făcut prin El și pentru El” (*Coloseni* 1, 16). Citând pe Sfântul Pavel, Sfântul Ambrozie detaliază:

„În el s-a pornit începutul și izvorul ființei tuturor, adică din voința și din puterea lui Dumnezeu. Toate au izvorât din voința și puterea Lui, căci Dumnezeu Tatăl Unul este și din El se trag toate, căci toate le-a creat așa zicând dintru ale Sale, creându-le de unde a voit: «prin El» e continuarea; «pentru El» e scopul; «din El» a dat materia; «prin El» puterea care leagă și unește toate, adăugând «pentru El» totul, pentru că, atâta timp cât vrea, totul durează și se menține și se îndreaptă spre ținta finală, toate izvorând din voința lui Dumnezeu și împlinindu-se după bună voirea Lui”<sup>9</sup>.

### 3. LUMINA – REFLECȚIA FRUMOSULUI DUMNEZEIESC

„Și a zis Dumnezeu: Să fie lumină! Și a fost lumină” (*Facere* 1, 3) [*καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς*]. Apariția luminii are câteva consecințe fundamentale pentru creație: întunericul este risipit, lumea se veselește, văzduhul se umple de lumină. În această lumină, care nu este însă lumina fizică, cea pe care pământul o va primi mai apoi prin intermediul celor doi luminători, ci este lumina duhovnicească, cea prin care va putea omul să admire creația și să îi pătrundă sensurile cele mai adânci. „Prin Fiul, îl primește el (credinciosul) pe Duhul Sfânt și atunci, în Mângâietorul, contemplă frumusețea nespusă a făpturii divine, simte bucuria unui tremur inexplicabil, văzând înlăuntrul inimii sale «lumina spirituală» sau «lumina taborică», devenind el însuși duhovnicesc și frumos”<sup>10</sup>. Florenski apreciază că „Lumina spirituală”, reunită uneori cu „căldura” și „mireasma” spirituală, este chiar intuiția intelectuală pe care o căutăm, intuiția care cuprinde seria de elemente care o fundamentează, este *frumusețea* perfectă ca sinteză a datului absolut, concret, cu justificarea absolută, rațională. Lumina spirituală este lumina Divinității Triipostate Înseși, esența divină, care nu este pur și simplu dată, ci se dă ea însăși. Este „lumina cunoștinței” care a început să strălucească lumii de la Nașterea Domnului Iisus Hristos<sup>11</sup>, așa cum cântăm în Troparul Nașterii Domnului:

<sup>9</sup> Sfântul Ambrozie al Milanului, *Scrieri, Partea întâi...*, p. 36.

<sup>10</sup> Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Editura Polirom, București, 1999, p. 66.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 67.

Nașterea Ta Hristoase Dumnezeu nostru  
răsărit-a lumii *lumina cunoștinței*...

La fel, la utrenia din noaptea Învierii, credincioșii, aflați încă în întunericul și nesiguranța zilelor petrecute de Hristos în mormânt, tremurători cu duhul, neîncrezători dar totuși așteptând înfrigați cea mai bună veste auzită vreodată pe acest pământ, aud chemarea preotului:

Veniți de primiți *lumină*!

Această lumină a lui Hristos luminează tuturor. La finalul slujbei Utreniei, preotul aduce astfel laudă:

Slavă Ție, Celui ce ne-a arătat nouă *lumină*!

În sfârșit, imnul „Lumină lină” de la slujba Vecerniei:

„Lumină lină a sfintei slave a Tatălui ceresc, Celui fără de moarte, a Sfântului, Fericitului, Iisuse Hristoase, venind la apusul soarelui, văzând lumina cea de seară, lăudăm pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Dumnezeu. Vrednic ești în toată vremea a fi lăudat de glasuri cuvioase, Fiul lui Dumnezeu, Cel de dai viață; pentru aceasta lumea Te slăvește”.

Domnul Iisus este lumina Tatălui ceresc, sfioasă, lină; El a răsărit și a apus pe pământ, părăd că nu mai e cu noi. Vedem lumina acestui Soare la apus și, în ea, lumina Treimii veșnice. Așa cum scrie Florenski, „ideea luminii harice este una dintre puținele idei *fundamentale* ale întregului cult, căci cultul liturgic a fost întocmit de oameni purtători de duh, care au aflat din experiență cunoașterea harică”<sup>12</sup>. Tot el adaugă:

„În percepția sensibilă, lumina este preponderent frumosul în sine, frumosul intuitiv. Însă lumina este frumoasă în afara oricărei analize, în afara formei, este frumoasă în sine și face frumos tot ce este vizibil. Nu există un obiect atât de respingător pe care o lumină intensă să nu-l facă frumos, spune un scriitor aproape contemporan. Și stimulul, pe care îl dă simțurilor, și un fel de infinit care îi este propriu, ca și spațiului și timpului, conferă oricărei materii un aer vesel. Frumusețea ca manifestare sau ca demonstrare a ceea ce devine obiectiv este esențial legată de lumină, căci lumina este cea care face să apară tot ce apare sau, după cum mărturisește Apostolul: «tot ce este pe față, se descoperă prin lumină [τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦνται]» (Efeseni 5, 13). Iar prin aceasta, tot ce este vădit se unește cu lumina care îl face să apară, și însuși se transformă în lumină sau, după cum mărturisește Apostolul: „tot ceea ce este descoperit lumină este

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 68.

[πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον ὡς ἐστίν'] (Efeseni 5, 14)<sup>13</sup>.

Și aici Pavel Florenski face legătura dintre iubire, frumusețe și Sfânta Treime. Lumina absolută este frumosul absolut, adică Iubirea însăși, care dă frumusețe spirituală oricărei persoane. În ceea ce privește Treimea, Duhul Sfânt este cel care încununează prin sine iubirea Tatălui și a Fiului și, în același timp, obiect și organ de contemplare a frumosului. În El, totul culminează prin asceză, numită de Sfinții Părinți nu știință și nici lucrare morală, ci iscusință între iscusințe și artă printre arte. În sensul acesta se poate privi lumea ca opera unui artist, căci ascetul cu inima purificată ajunge să străbată drumul de la operă la Creator și chiar să se întâlnească cu Acesta prin har. Aici intervine și comparația dintre filosofie și filocalie: prima este o cunoaștere teoretică, ce implică iubirea de înțelepciune, iar a doua este cunoașterea teoretică contemplativă, pe care o dă asceza. Asceza nu formează oameni „buni”, ci „frumoși”: „trăsătura caracteristică a sfinților asceți nu este deloc «bunătatea», pe care o au și oamenii senzuali, chiar și foarte păcătoși, ci frumusețea duhovnicească, orbitoarea frumusețe a unei personalități strălucitoare și de lumină purtătoare, inaccesibilă omului durdului și senzual. «Iar mai frumos decât Hristos», Singurul fără de păcat, «nu există nimic»... în asceză, ca în matematică, nu există căi împăratești, căci numai o inimă purificată poate să primească în sine lumina negrăită a Dumnezeirii și să devină frumoasă<sup>14</sup>.

La sfârșitul Sfintei Liturghii, credincioșii cântă: „Am văzut *lumina cea adevărată*, am primit Duhul cel ceresc”, iar preotul se roagă: „Că toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de Sus este, pogorând de la Tine, *Părintele luminilor*”, reamintind faptul că „liturghia este o continuă teofanie în repetare în care, după trimiterea Sfântului Duh în Cinstitele Daruri, credincioșii văd «lumina cea adevărată» și gustă viața și teognosia<sup>15</sup>.

#### 4. CĂDEREA PROTOPĂRINȚILOR ȘI NOUA CALE DE CUNOAȘTERE A LUI DUMNEZEU

Creație artistică, lumină, frumusețe – sunt atribute pe care unii autori patristici le deduc din relatările primelor versete din *Cartea Facerii*. Cu siguranță, tot ceea ce ni se povestește acolo vine dintr-o lume care încă nu se despărțise de Dumnezeu, o lume în care întunericul nu exista, în care Dumnezeu era în comuniune cu creaturile Sale și nu exista o dificultate de comunicare. Într-o lume căzută, însă, comunicarea cu Dumnezeu a devenit dificilă și de aceea, atunci când trebuie să explice evenimentele creației, autorul *Cărții Facerii* folosește un vocabular accesibil acestei lumi. „Ne dezvăluie atât cât noi să putem începe a înțelege atunci când intrăm mai profund în comuniune cu

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>15</sup> Nikolaos Matsoukas, *Teologia Dogmatică și Simbolică, Expunerea credinței ortodoxe în confruntare cu creștinismul occidental*, Vol. 2, Editura Bizantină, București, 2006, p. 62.

Dumnezeu”<sup>16</sup>. În acest context, Mitropolitul Antonie de Suroj își pune problema existenței celor doi pomi: „pomul vieții în mijlocul raiului și pomul cunoștinței binelui și răului” (*Facere* 2, 9), pornind de la ideea următoare: Dumnezeu creează în Eden, pe pământul Său, doi copaci, unul care aduce moarte și celălalt viață, iar Adam și Eva sunt lăsați să aleagă. Despre pomul cunoștinței ni se spune că „e bun de mâncat și plăcut ochilor la vedere” (*Facere* 3, 6). Așadar, pomul acesta nu inspira frică, ci era atrăgător; atunci, nu cumva este responsabil Dumnezeu pentru căderea omului? Istoria mântuirii s-ar schimba, în acest caz, și ar căpăta un alt înțeles. Dumnezeul iubirii, Care Își dă viața pentru creaturile sale, ar fi, de fapt, „un Dumnezeu care suportă consecințele propriei decizii de a crea un tărâm al morții. Și nu putem accepta aceasta, pentru că nu ar fi vorba despre Dumnezeul pe Care noi Îl cunoaștem. Noi cunoaștem un Dumnezeu al iubirii, un Dumnezeu al vieții, un Dumnezeu Care a creat toate spre viață veșnică și spre împlinire, nu spre distrugere”<sup>17</sup>.

Pornind de la un articol al lui Olivier Clement, pe urmele Sfântului Irineu de Lyon, părintele Antonie dă următoarea explicație: Dumnezeu plantează în grădina Edenului „doi copaci ca două posibilități de împlinire a vocației omenești și de găsire a împliniri omenești”<sup>18</sup>. Pomul vieții reprezintă calea renunțării la tot cu excepția lui Dumnezeu Însuși, adică „mintea lui Hristos” (*I Corinteni* 2, 16), care cuprinde într-însa toate rațiunile creației și care este una cu Dumnezeu. Aici vorbim de o comuniune totală cu Dumnezeu, de o apropiere totală de El. Pomul cunoștinței reprezintă posibilitatea de a ajunge la aceleași descoperiri, dar pe un drum mai sinuos, plecând de la lumea care ne înconjoară și încercând să identificăm Creatorul pornind de la arta creației Sale. Dacă creația rămânea într-o stare pură, neperversă, al doilea mod de cunoaștere putea fi urmat firesc. Însă, în urma alegerii omului, calea aceasta de cunoaștere a devenit infinit mai dificilă; ea poate fi urmată doar cu foarte mult efort și are multe fluctuații. Comuniunea cu Dumnezeu este imperfectă, omul are multe dubii în parcursul său spre Creator, dar ceea ce este cel mai important: Dumnezeu nu a creat un pom al morții, ci un pom *al căutării*. „Moartea vine prin el deoarece noi nu suntem veșnici, ci Dumnezeu este Cel cu Care ne întâlnim la sfârșit și astfel este posibil să obținem cunoașterea lumii create pentru a-i găsi scopul și pe Dumnezeu Care a creat-o... Un om de știință poate să fie sau nu credincios, dar dacă se află în căutarea disperată a sensului vieții, avem speranța că rostul acestei lumi nu este deschis doar pentru asceți și sfinți, ci toate căile pot duce la cunoașterea lui Dumnezeu”<sup>19</sup>.

În acest context, se poate vorbi de o cunoaștere în trepte, din generație în generație; se poate ajunge la un progres în cunoașterea lucrărilor lui Dumnezeu și astfel să îl cunoaștem mai bine pe

---

<sup>16</sup> Antonie de Suroj, *Lumina Care strălucea în întuneric. Ultimele cuvântări*, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 69.

<sup>17</sup> Antonie de Suroj, *Lumina Care strălucea în întuneric...*, p. 70.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 72-73.

Dumnezeu. Și aceasta datorită sentimentului de uimire care se naște în noi când observăm profunzimea lumii. Nu putem vorbi de observarea armoniei lumii, întrucât nu există armonie într-o lume căzută, care a renunțat în mare parte la legătura intimă cu Creatorul ei. Din contră, putem observa la tot pasul nu numai urâtenia acestei lumi, ci și groaza pe care o inspiră. Dincolo de dezastrele naturale, de experiențele bolilor molipsitoare, vedem ce se întâmplă și din cauza urii sau a orbirii umane.

Interesantă este și interpretarea pe care mitropolitul Antonie o dă raportului dintre Adam și Eva și apoi dintre aceștia și Dumnezeu. Când Adam o vede pe Eva, el nu o vede ca pe un trup străin, ci ca pe „os din oasele mele și carne din carnea mea” (*Facere* 2, 23), respectiv „ca pe el însuși descoperit într-o frumusețe incredibilă. Abia după cădere s-au considerat diferiți unul de altul și au văzut goliciunea celuilalt”<sup>20</sup>. Interpretarea clasică a pasajului este că femeia a fost ispitită, a mâncat fructul pomului cunoștinței, îi dă lui Adam și atunci ei descoperă că sunt goi, străini unul de celălalt. Adam este cuprins de frică și îi reproșează lui Dumnezeu starea lui, arătând spre femeia dăruită de Dumnezeu ca fiind vinovată pentru aceasta. Însă, pornind de la interpretarea Sfântului Irineu, ochii Evei, după ce gustă din fruct, nu se mai deschid cu vederea pe care Dumnezeu o are despre creația Sa, ci cu vederea unei lumi create. Același proces îl urmează și Adam: lumina care înfățișa lumea aceea frumoasă a lui Dumnezeu dispare, rămâne doar o umbră tristă a ceea ce mai înainte era doar bucurie și lumină în comuniune. Dar, prin cuvintele „femeia pe care Tu mi-ai dat-o”, Adam nu renunță la femeia lui, nici nu intenționează să-i aducă reproș lui Dumnezeu, ci rămân împreună și în lumea căzută. Acum se poate vorbi nu de o pedeapsă, ci de o *tragedie* în care prima pereche umană intră; ceea ce este foarte important în momentul căderii e că Dumnezeu *intră în tragedie* împreună cu ei, „deoarece acesta este momentul de cotitură care va condiționa Întruparea și Răstignirea”<sup>21</sup>. De unde deducem că acest pasaj nu poate fi socotit doar un act de neascultare sau răzvrătire împotriva lui Dumnezeu, ci și unul de adevărată tragedie. Așadar, chiar și gustarea din pomul cunoașterii este un mod treptat de cunoaștere a lui Dumnezeu, căci Dumnezeu nu îi părăsește, ci este împreună cu ei, îi secondează în alegerea lor slabă, dar le oferă căile Lui minunate de comuniune și mântuire: Întruparea, Răstignirea și Învierea Sa. Ca o concluzie, pomul cunoașterii din mijlocul Edenului „nu era un pom al morții, nu era un act prin care Dumnezeu își condamna creatura la moarte, ci un pom care să ne facă să fim în comuniune cu creația gradual, pentru mii de ani, poate descoperind din ce în ce mai mult și cunoscând din ce în ce mai puțin, punându-ne întrebări, dar ne mai acuzându-L pe Dumnezeu că a pus viața lângă moarte și că a spus: „tu ai ales ceea ce ți s-a părut mai atractiv”<sup>22</sup>. Însuși actul cercetării științifice poate fi așadar o bucurie, o minune, atunci când cercetătorul este în

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 89.



căutarea Dumnezeului celui Viu; dar chiar dacă nu are această conștiință, în centrul căutării este actul original al lui Dumnezeu, care permite lucrurilor să se desfacă în fața noastră în înțelegere, sens și frumusețe. Rămâne însă valabilă și calea cunoașterii lui Dumnezeu prin pomul vieții: adică prin rugăciune, credință, încredere, prin fidelitatea împlinirii poruncilor Sale.

Creația implică așadar iubirea divină, implică sacrificiul creator al acestei iubiri.

„Golgota nu doar a fost în mod veșnic prestabilită în momentul creației lumii ca eveniment temporal, dar ea constituie și substanța metafizică a creației. Cuvintele dumnezeiești «săvârșitu-s-a», proclamate de pe cruce, implică ființa întreagă, intră în relație cu întregul creat. Sacrificiul voluntar al iubirii, Golgota Absolutului, este fundamentul creației. Căci «într-atât a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat» și L-a trimis «nu ca să judece lumea, ci pentru ca lumea să se mântuiască printr-Însul» (*Ioan 3, 16-17*). Lumea a fost creată pornind de la cruce, ridicată de Dumnezeu pe El Însuși din iubire. Creația e un act nu numai al atotputerniciei și preștiinței lui Dumnezeu, ci și al unei iubiri care duce la sacrificiu. Ea este săvârșită pentru ca «celălalt», relativul, să se bucure de ființă, în numele «foarte bunului» creatural, iubire fără margini pentru creație”<sup>23</sup>.

Iubirea are un sens, un sfârșit și o răsplată *doar în ea însăși*, necunoscând un *de ce* rațional. Creația este absolutul-liber, o mișcare absolută și originală a iubirii dumnezeiești, iubire pentru iubire, o nebunie sfântă, după cum scrie Bulgakov. El consideră că e absurd să vorbim de o „tragedie în Dumnezeu” care să conducă în mod necesar la procesul cosmic. Tragedia e legată de fatalitate, de necesitatea neliberă și constrângătoare, în timp ce Dumnezeu S-a implicat în procesul tragic al istoriei universale, rămânând liber în același timp de el. În Absolut nu există spațiu pentru tragedie, care își trage rădăcinile din contrapunerea forțelor divergente ale ființei relative.

Putem spune că, deși Dumnezeu intră în tragedie cu omul, El rămâne în același timp în afara ei, tocmai pentru a-i asigura omului permanent permeabilitatea dintre timp și eternitate, dintre finit și nemărginit. Omul nu poate să iasă din spațiul și timpul său decât prin această posibilitate a eternității și, de altfel, tocmai de aceasta Dumnezeu lucrează, ecleziologic vorbind, prin energiile Sale necreate. Sfintele Taine ale lui Hristos aduc permanent eternitatea în mijlocul umanității, aflate în stare doxologică în fața lui Dumnezeu. Lumina lui Hristos pe care omul o primește prin ele risipește întunericul păcatului și al neștiinței, făcând posibil accesul omului inclusiv la minunarea prin descoperire a lucrurilor ascunse ale creatului. „Căci tot ceea ce a fost creat de Dumnezeu în diversele naturi concurează împreună în om, ca într-un creuzet, ca să nu mai formeze în el decât o perfecțiune unică, asemenea unei armonii compuse din sunete diferite”<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Sergej N. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, Casa Editrice Lipa, Roma, 2002, p. 208.

<sup>24</sup> Maxim Mărturisitorul, *apud* Olivier Clement, *Hristos, pământul celor vii*, Curtea Veche, București, 2010, p. 98.

În același timp, Bulgakov vorbește și de o smerenie uriașă a Absolutului, o renunțare a Acestuia la ființa Sa actuală. E vorba de *iubirea-smerenie*, „această virtute superioară și universală a creștinismului”, care este pur și simplu „fundamentul ontologic al creației. Dând în Sine spațiu lumii cu relativitatea Sa, Absolutul în iubirea Sa se smerește înaintea creaturii”<sup>25</sup>.

## 5. FORMA DOXOLOGICĂ

Iubirea-smerenie, iubirea-lumină, este făclia care călăuzește omul în drumul său spre eshaton, arătându-i calea, dăruindu-i energia ridicării din desele căderi, îndrumându-i vederea spre frumusețea dumnezeiască (unica frumusețe adevărată), ferindu-l de spiritele întunecate care caută, caricatural, să-i înșele privirea și să-l abată, jalnic, de la drumul îndumnezeirii sale.

„Frumusețea este ultimul cuvânt pe care intelectul gânditor îl poate pronunța, deoarece el nu face altceva decât să încoroneze, ca o aureolă de splendoare de neatins, dublul astru al adevărului și binelui și raportul lor indisolubil. E vorba de frumusețea dezinteresată fără de care lumea veche nu putea să se înțeleagă pe ea însăși și care s-a depărtat în vârful picioarelor de lumea modernă plină de interese, abandonând-o lăcomiei și tristeții ei. Este frumusețea care nu mai e iubită și apărută nici măcar de religie, dar care, precum o mască desprinsă de pe față, face să se vadă urme care amenință să devină de neînțeles pentru oameni. Este frumusețea în care nu mai credem și din care am făcut o aparență spre a ne putea elibera de ea cu inimă ușoară”<sup>26</sup>.

În căutarea acestei frumuseți pe care omul nu mai vrea și (foarte probabil) nu mai știe să o găsească, Balthasar încearcă să sugereze o cale posibilă de regăsire<sup>27</sup>:

„A trebui să regăsim... imaginea pe care primul autor ne-a destinat-o e o temă care poate părea aproape inumană. Și poate putem face aceasta numai într-un mod creștin. Și imaginea, într-o primă etapă și în mod provizoriu invizibilă lumii, e cea la care aspirăm și care poate fi formată: poate fi imaginea evanghelică a nebunului umilit, o imagine care nu interesează pe nimeni, dar care își arată doar într-un moment ulterior centrul său ascuns și, pornind de aici, să iradieze într-o manieră

<sup>25</sup> Sergej N. Bulgakov, *La luce senza tramonto...*, p. 209.

<sup>26</sup> Hans Urs von Balthasar, *Gloria, Una estetica teologica - La percezione della forma*, Vol. 1, Edizioni Jaca Book, Milano, 1975, p. 10.

<sup>27</sup> Despre pierderea formei ca frumusețe dumnezeiască și înlocuirea acesteia cu estetica, găsim înveredate următoarele considerații: „Înlocuirea religiei în cultura modernă a fost întotdeauna estetica; cum spuneau Croce sau Lukács, burghezul, duminică dimineața, merge la muzeu în loc să se ducă la biserică și face ceva foarte asemănător cu mersul la biserică, fie pentru că la muzeu ajunge să întâlnească sfinți și madone luate din biserici, fie pentru că imprimă vieții sale o ritualizare analogă: își asumă „scheme liturgice” de organizare a timpului nu doar din punct de vedere utilitar” (Gianni Vattimo, Pierangelo Sequeri, Giovanni Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo, Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Castelvecchi, 2013, pp. 123-124).

creativă lumea, cum se întâmplă deseori. Dacă acest lucru se aplică timpurilor noastre, atunci el are o importanță decisivă, e același „cuvânt înainte” cu ajutorul căruia puținii pe umărul cărora apasă greutatea întregului, primesc ochi spre a vedea forma originală a omului în existență și care, cu un curaj încrezător în destinul acestei forme, repun împreună în lumină toate acestea: adevărul, binele și frumosul”<sup>28</sup>.

În duhul Evangheliei, când orice formă autentică a lumii devine problematică, creștinii rămân singurii care poartă asupra lor responsabilitatea formei. Și, mai departe:

„Cu adevărat a fi creștin înseamnă, de fapt, forma. Și cum ar putea să nu fie, dacă harul reprezintă posibilitatea existenței deschise nouă de la Dumnezeu, Cel ce ne îndreptățește; mai mult: de la Dumnezeu Care S-a făcut om, Cel ce ne răscumpără? Și nu doar posibilitatea, informă și indiferentă la tot, a unei libertăți imaginare, ci, în măsura care derivă de la noi de a fi membri ai trupului lui Hristos, posibilitatea sarcinii de a-l construi, a misiunii, a harismei, a activității creștine în Biserică și către lume. Ce poate fi... mai total și indisolubil și, în același timp, mai determinat, decât această formă creștină? Ea depășește problematica autodeciziei și autoevaluării umane, nesiguranța și tristețea care amenință, în profunzime, majoritatea formelor vieții (căci ar fi fost cu puțință ceva total diferit, căci nu puteam avea niciodată ceea ce dorim și la care tindem efectiv); aici însă forma e zidită în minunea iertării păcatelor, a îndreptării, a sfințeniei, a unei iluminări și înnobilări a întregului spațiu existențial, minune care garantează ea însăși dezvoltarea cea mai frumoasă a unei forme spirituale. Imaginea existenței este iradiată din arhetipul Hristos și formată cu puterea Duhului creator, cu elevația celui care nu are nevoie de a distruge tot ceea ce e natural spre a-și atinge împlinirea spirituală. La fel de evident însă este faptul că creștinul își îndeplinește misiunea – dintotdeauna și mai ales astăzi – când devine această formă dorită de Hristos, în care externul exprimă și reflectă un interior credibil pentru lume, iar internul este demonstrat și îndreptățit în adevărul său prin ceea ce e reprezentat; și astfel, devine demn de a fi iubit în frumusețea sa strălucitoare. Începând de aici, trebuie să privim punctul cel mai înalt: forma revelației divine în istoria mântuirii până la Hristos și de la El încolo”<sup>29</sup>.

Balthasar remarcă faptul că limbajul lumii naturale are nevoie de un ochi obișnuit cu privirea și înțelegerea acestuia. Este ochiul iluminat de har, capabil să primească adevărul Revelației ca formă și abia în acel moment să-l interpreteze. Iar „Cel ce mărturisește despre aceasta este însuși Iisus Hristos care, fiind și om, folosește întregul aparat expresiv uman al existenței istorice: pornind de la naștere și până la moarte, în toate vârstele, condițiile, situațiile individuale și sociale”<sup>30</sup>. În

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 19-20.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 20.

acest fel, istoria capătă o proiecție eshatologică; nu mai este o simplă liniaritate plină de neprevăzut, ci un interval în care, prin har, omul primește, pe măsura efortului său duhovnicesc, sclipiri din eternitate.

## 6. REGĂSIREA ORIGINII PRIN CĂUTAREA ȚINTEI FINALE

În căutarea identității sale, omul, ajutat de harul divin, ajunge să își conștientizeze originea și ținta sa finală, descoperindu-și astfel sensul existenței și intrând într-un parcurs urcător de cunoaștere. Este vorba de o căutare și de o cercetare permanentă ale celor pe care le-au căutat cu stăruință și le-au cercetat cu de-amănuntul prorocii (*1 Petru* 1, 10). Stăruința în căutare și cercetarea amănunțită practicate de proroci în Duh, aplicate în momentele istorice de grație, duc la înțelegerea evenimentială și, în același timp, la deblocarea unei ființe umane prinsă în capcanele spațio-temporale ale universului. Sfântul Maxim Mărturisitorul detaliază sensul acestor activități, arătând că orice căutare este în mod natural orientată spre origine, în timp ce căutarea *cu stăruință* este orientată spre ținta finală. Omul nu își caută *cu stăruință* originea, nici nu își caută *pur și simplu* ținta finală; din contră, el își caută *pur și simplu* originea și își caută *cu stăruință* ținta finală. Prin gestul neascultării, omul care abia începuse să existe își aruncă propriul început în spate, intră în confuzie, nu mai e capabil să vadă parcursul vieții sale în frumusețea și sensul luminii dumnezeiești. Devine neputincios în a vedea ce a lăsat în urma lui. În același timp, originea circumscrie (delimitează) mișcarea ființelor care își datorează existența ei; de aceea, originea este numită și ținta finală în care, fiind și cauza mișcării, drumul ființelor aflate în mișcare își are capătul:

„De aceea, când omul își «caută cu stăruință» propria țintă finală, el dă de originea sa, care se află în mod natural în ținta sa finală. Căci părăsind «căutarea» originii sale, el a întreprins prin fire (în mod natural) *căutarea cu stăruință* a acelei origini ca pe o țintă finală. Fiindcă omul nu poate să scape de limitele originii sale, care îl înconjoară din toate părțile și îi circumscriu mișcarea. Dar, deoarece nu și-a putut *căuta* originea, pe care, cum am spus, o lăsase în urmă, el și-a *căutat cu stăruință* ținta finală, care era fixată în fața lui; așadar, prin ținta finală, el a putut cunoaște originea pe care a părăsit-o, după ce nu a cunoscut ținta finală prin intermediul originii”<sup>31</sup>.

Căutarea aceasta vine și pe fondul unei singurătăți a omului căzut, a celui care, odată uitată originea, devine dezolant de trist, se simte părăsit. Sunt semnale că el trebuie să înceapă o căutare;

---

<sup>31</sup> \*\*\* *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, Vol. 3, Harisma, București, 1994, p. 325. Am confruntat traducerea părintelui Stăniloae și cu cea în limba engleză apărută sub titlul *St. Maximos the Confessor, On difficulties in sacred scripture: The responses to Thalassios*, trad. de Fr. Maximos Constans, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., f. a.

simte că are o origine mult mai sus de el și la ea trebuie să ajungă. Dar Dumnezeu l-a creat pe om într-un ambient paradisiac și el acolo era destinat să rămână. Prin cădere, omul intră într-un interval nefast al existenței sale și va fi capabil să iasă din el doar prin întruparea și jertfa mântuitoare a lui Hristos pe cruce. Iar tot acest interval al existenței omenești, pus sub amenințarea permanentă a chemărilor și ispitelor demonice, devine suportabil doar prin comunicarea permanentă a iubirii Sfintei Treimi, înfăptuită în primul rând prin Sfintele Taine ale Bisericii. Omul cade din comuniunea directă cu Dumnezeu, ajunge în lumea păcatului și a morții, dar, în subconștient, simte că locul lui nu e acolo. E practic o reîntoarcere pe care trebuie să o urmeze, o regăsire a Paradisului. De aceea spune Sfântul Maxim că ținta finală într-un fel sau altul coincide cu originea pe care o regăsește omul. Dezvoltarea eshatologică începe în Sfânta Treime și nu se termină niciodată, căci urcușul îndumnezeirii este nesfârșit. De aceea, limitele care, teoretic, restrâng mișcarea și căutarea omului, devin permeabile prin iluminările harului și se deschid la infinit în momentul când omul realizează aflarea originii sale prin găsirea țintei finale. „Așadar, pe cel ce caută cu stăruință în duh mântuirea sufletelor și cercetează cu de-amănuntul rațiunile și modurile duhovnicești ale acestei mântuiri, îi povățuiește la înțelegere Duhul Sfânt, care nu lasă să rămână în ei nemișcată și nelucrătoare puterea prin care pot să caute cu stăruință cele dumnezeiești”<sup>32</sup>.

Putem spune că această creștere în cunoaștere prin căutare intră, într-un fel sau altul, în procesul care începe încă de aici, de pe pământ, de îndumnezeire a omului. „Îndumnezeirea definește calitatea vieții fie în domeniul practic, fie în cel contemplativ. Îndumnezeirea lucrează înnoitor și transfigurator atât într-un imediat istoric, cât și într-o perspectivă eshatologică”<sup>33</sup>, zice profesorul Georgios Patronos. Tot el accentuează faptul că experiențele mistice ale „liniștirii”, „isihiei” și „nepătimirii” contemplative îmbogățesc acest proces. Dar, practic, în viața omului contemporan, ea devine și „faptă zilnică, faptă și lucrare de transformare a lumii și a istoriei prin fapte și prin virtute”<sup>34</sup>. Cu toate acestea, „îndumnezeirea nu este lucrul și rodul unei activități și a unui efort sistematic comunitar puternic, ca să se manifeste numai prin lucrări și prin fapte ale virtuții... (ea) are și o altă latură, a ne-efortului, a vieții liniștite și nepătimitoare”<sup>35</sup>. Vine astfel în contradicție cu ideile socio-religioase contemporane, care afirmă că omul se poate îndumnezei numai

„prin procesele istorice și prin acțiunile și faptele strigate în gura mare, în jurul cărora se face zarvă. Creștinismul social contemporan vine ca urmare a unei concepții mesianice istorice profane, dominate de duhul lumesc. Împotriva încercării socio-spirituale și religioase și împotriva oricărei

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>33</sup> Georgios Patronos, *Îndumnezeirea omului*, Editura Bizantină, București, 2012, p. 260.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

activități misionare mărturisitoare de tip occidental, vine teologia patristică răsăriteană despre îndumnezeire, propunând «nepătimirea» și «isihia», «liniștirea» nu ca o stare pasivă de viață, desigur, ci ca o faptă creatoare, care vine și ca o suire, o urcare deasupra oricărei teorii»<sup>36</sup>.

Marele mistic bizantin, Sfântul Grigorie Palama, scrie: „Aceasta (isihia) este cu adevărat faptă, suire cu adevărat a contemplației (teoriei) sau a vederii lui Dumnezeu (a teoptiei), ca să vorbim mai potrivit..., căci prin ea se îndumnezeiește omul»<sup>37</sup>. În acest fel, Sfântul Grigorie spune că isihia unește, de fapt, teoria cu făptuirea, fiind amândouă manifestări ale experienței duhovnicești unitare. Despre acest echilibru între cele două aspecte duhovnicești, viață contemplativă și viață practică, profesorul Patronos afirmă că el se află tocmai în istoric și eshatologic. Tot într-o perspectivă eshatologică, Sfântul Ioan Scărarul zice că „nepătimirea este învierea sufletului înainte de cea a trupului»<sup>38</sup>. Dinamismul nepătimirii implică și înțelegerea dinamismului eshatologic al dumnezeirii. Acesta din urmă este cuprins în fiecare faptă din viața omului. Îndumnezeirea nu este un eveniment excepțional, ci un efort zilnic, care presupune multă osteneală. Însă este important să înțelegem că, în învățătura ortodoxă, fapta nu a primit niciodată importanță înaintea contemplației; se întâmplă adeseori exact invers. Și nici virtuțile nu constituie îndumnezeirea, fiind fapte și lucrări ale unui efort omenesc. De aici rezultă că, în fond, îndumnezeirea este un dar al veacului viitor<sup>39</sup>.

## 7. FACERE ȘI APOCALIPSĂ. SIMETRII POSIBILE

În ceea ce privește creația cea nouă, descrisă în cartea *Apocalipsei*, aflăm despre vederea unui cer nou și a unui pământ nou: *Kai eĩδov ouρανὸν καινὸν και γῆν καινήν ὁ γὰρ πρῶτος ouρανὸς και ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν* [„Și-am văzut un cer nou și un pământ nou; fiindcă cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut, iar marea nu mai este”] (*Apocalipsa* 21, 1). De asemenea, aflăm despre o altă simetrie cu *Cartea Facerii*: „În mijlocul pieței (cetății), și de-o parte și de alta a râului, un pom al vieții, rodind de douăsprezece ori, dându-și roada în fiecare lună; și frunzele pomului

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Grigore Palama, *Omilia 43, 33, apud Georgios Patronos, Îndumnezeirea omului...*, p. 261.

<sup>38</sup> Sfântul Ioan Scărarul, *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, Vol. 9, Humanitas, București, 2002, p. 395.

<sup>39</sup> Vasile (Gontikakis), *Eisodikòn*, p. 162, *apud Georgios Patronos, Îndumnezeirea omului...*, p. 264. Este de observat și faptul că, la prima vedere, Evanghelia citată în Duminica înfricoșătoarei judecăți (*Matei* 25, 31-46) condiționează intrarea în Împărăția lui Dumnezeu de atitudinea credinciosului față de semenul aflat în împrejurări critice ale vieții, deci pare a avea mai mult un aspect moralizant. Cu toate acestea, această pericopă nu poate fi interpretată separat de evanghelia întoarcerii fiului risipitor (*Luca* 15, 11-32) sau de afirmația că Dumnezeu este iubire. În același timp, în *Canonul de pocăință al Sfântului Andrei Criteanul* se accentuează introspecția personală și, în acest cadru, plângerea pentru păcate, care aduce trezirea sufletului amorțit și vindecarea sa întru Hristos. Se poate spune că mântuirea și, implicit, îndumnezeirea sunt, înainte de toate, un dar al lui Dumnezeu și nu doar un rezultat al activității sociale a creștinului.

sunt spre tămăduirea neamurilor” (*Apocalipsa* 22, 2). Observăm că pericopa ne reamintește imaginea raiului primordial și, cu atât mai mult, ne duce cu gândul la ținta finală situată în origine, de care am amintit mai sus, în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul. Mai mult, pentru creștini planul eshatologic sau viața eternă de după moarte a și început prin Hristos cel înviat din morți ca om, deci ea are deja ceva din creația cea nouă pe care o descrie *Apocalipsa*. Însuși Domnul afirmă că cel care ascultă cuvântul Lui și îl crede, nu va veni la judecată, ci trăiește deja în viața veșnică (*Ioan* 5, 24), deoarece „numai eshatologia dă sens vieții omenești”<sup>40</sup>.

În concepția generală, ideea de sfârșit a lumii actuale aduce groază și privește înspre un cataclism cosmic sau într-o distrugere a pământului mai mult sau mai puțin prin nesăbuița omului. Istoria planetei noastre și, în special, cea nu foarte departe de zilele noastre, e plină de grozăvii îmfăptuite de rasa umană. Două războaie mondiale cu un număr impresionant de victime, orânduiri dictatoriale care au dus la exterminări umane pe criterii ideologice sau de rasă, folosirea atomului ca forță distrugătoare și așa mai departe, nu sunt motive care să dea o speranță prea înaltă umanității pentru ziua de mâine. În același timp, s-au făcut totuși pași importanți și pe calea păcii: nu putem uita că trăim în cel mai fast interval de timp al umanității, datorită înțelegerilor între națiuni la nivel mondial, dar și descoperirilor tehnico-științifice care ușurează viața de zi cu zi și contribuie la creșterea calității vieții și la prelungirea ei. Dar exploatarea planetei mult peste posibilitățile ei, lăcomia, ura și indiferența umană riscă să provoace nu în foarte lung timp catastrofe de proporții care nu vor mai îngădui viața pe pământ. În mijlocul acestei lumi trăiesc și creștinii; și nu pot fi indiferenți la realitățile din jur. „Neghina crește, rapid și sălbatic. Dar grâul crește și el. Altfel, n-ar fi nici o șansă pentru o recoltă, în afară de cea de neghină. De fapt, istoria se maturizează nu numai pentru judecată, ci și pentru desăvârșire. Mai mult decât atât, Hristos este încă activ în istorie”<sup>41</sup>. După unii gânditori contemporani, istoria este „atomizată”, fiind considerată doar o suită de acte existențiale, produse de om. Actele acestea sunt doar negative, acte de revoltă și rezistență; ele par integrate și solidarizate. „Însă ecclesia nu este doar o agregare de acte sporadice, ci un trup, trupul lui Hristos. Hristos este prezent în ecclesia nu numai ca un obiect de credință și recunoaștere, ci precum Capul ei. El conduce și stăpânește în mod actual. Aceasta asigură continuitatea și identitatea Bisericii de-a lungul timpului”<sup>42</sup>. Cât despre Judecata finală, ea poate fi văzută ca o ultimă întâlnire între umanitatea păcătoasă și Dumnezeu cel sfânt. Va fi o ultimă dezvăluire a sufletului fiecărui om, dar și a întregii umanități. Prin faptul că nimic nu va rămâne ascuns, Judecata va încheia o stare de confuzie și ambiguitate, după cuvintele lui Florovsky, caracteristice întregii perioade a istoriei

---

<sup>40</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, p. 145.

<sup>41</sup> Georges Florovsky, *Creation and redemption*, Vol. 3, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1976, p. 246.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

umane. La sfârșit, voia lui Dumnezeu va fi pusă în aplicare.

Părintele Stăniloae dă acestui moment o interpretare surprinzătoare: „Poate că slava în care va apărea Hristos la sfârșit nu va fi o trecere a Lui, de la smerenie și pogorământ, la înălțare în sens lumesc, ci creșterea oamenilor prin înduhovnicire la înțelegerea că în acestea stă slava adevărată a lui Hristos. Dumnezeu nu e sursa gândurilor de trufie ale altora, ca să pună în locul lor trufia măririi Sale. Ci El condamnă orice trufie (2 Corinteni 9, 5). Pe lângă aceasta, slava deosebită de care se va bucura Domnul atunci va fi să vadă înstăpânite în oameni aceste valori”<sup>43</sup>. Imaginile luminoase și pline de bucurie ale cerului nou și pământului nou pe care le anunță *Apocalipsa* de astfel de oameni vor putea fi locuite. Căci numai trupurile unor asemenea ființe vor putea fi transfigurate de lumina dumnezeiască a învierii, plină de iubire nemărginită, dar și de energii nesfârșite. Realitatea eshatologică pe care o profetește Sfântul Ioan în *Cartea Apocalipsei* nu va fi, în esență, diferită de creația cea dintâi. Căci se poate observa din textul cărții că noul cer și noul pământ nu vor constitui produsul unei noi acțiuni de creare, ci al unui proces de metamorfozare. Andrei al Cezareei, în comentariul său la *Apocalipsă*, găsește că „nu va dispărea nici ipostaza și nici substanța creației, fiindcă toate cele din care aceasta este făcută sunt adevărate și de necontestat, ci doar forma pe care acestea au luat-o după căderea în păcat”<sup>44</sup>. Cu atât mai mult, înțelegem cuvintele lui Dumnezeu din *Facere*: „Și a văzut Dumnezeu toate câte făcuse: și iată că erau foarte frumoase” (*Facere* 1, 31). Dar dacă observăm tendința unor interpretări de-a lungul vremii ale cărții *Apocalipsei*, vom vedea că interesul pentru această carte este în sintonie cu cele mai negre interpretări ale istoriei, cu finaluri apocaliptice, de parcă forțele răului ar fi cele care biruiesc în final. Sunt preferate aspectele de suprafață și teme periferice, de obicei contrafăcute.

„Nu impresionează, de exemplu, bogăția de scene liturgice și nici imnurile Apocalipsei, care constituie antipodul a nenumărate scene de groază, dar nici punctele în care sunt concentrate sensurile adânci ale cărții. Cuvântul profetic veritabil al acesteia nu atrage, poate pentru că acesta trebuie căutat cu responsabilitate și în așa fel încât să nu se amestece cu profetia tulbură, care de obicei înflorește în interpretările menționate mai sus. Toate elementele pozitive ale cărții care caracterizează și întreaga Sfântă Scriptură sunt de multe ori voit neglijate, în locul acestora accentuându-se o mulțime de alte elemente ciudate, tulburi și negative care, în marea lor majoritate, nu există în Apocalipsă nici măcar sub formă de supoziții; i-au fost atribuite nu doar din cauza necunoașterii sau a superstițiilor omenești, ci și a hedonismului care îi caracterizează pe unii: cu intenția de a produce panică, cultivă teama nesfârșită, ceea ce favorizează exploatarea scrierii în forme multiple”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Editura IBMBOR, București, 1983, p. 348, Nota 441.

<sup>44</sup> PG 106, 273, apud Ioannis Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul...*, p. 396.

<sup>45</sup> Ioannis Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul...*, pp. 50-51.



Intenția Sfântului Ioan Teologul, autorul cărții, este cu totul alta. El formulează un avertisment, și anume: tot cel ce nu recunoaște că izvorul vieții este Dumnezeu și că orice ființă există prin puterea și prin vrerea Lui, deci este dependentă de El și, în același timp, se consideră stăpânul istoriei și se împotrivesc, mai mult sau mai puțin voit, punerii în practică a planului dumnezeiesc sau, denaturându-l, va sfârși înghițit de haosul pe care singur l-a dezlănțuit. În cuvintele lui Skiadaresis:

„pentru autorul Apocalipsei, noul Ierusalim al vremurilor ce vor urma nu este doar o cetate sigură, caracterizată de armonie și strălucire, unde bunurile abundă și oamenii coexistă pașnic, ci mai ales o cetate-templu. În acest topos, de fapt un mod de viață inspirat de sus asemeni unui «dar desăvârșit» și a unei stări firești sau dobândite, oamenii își recâștigă, asemeni lui Adam, caracterul regesc și hieratic, în calitatea de exponenți ai coralei creației, săvârșesc cea mai importantă dintre faptele lumii: preamărirea și slava singurului Dumnezeu Cel întreit. Prin urmare, dacă istoria lumii și creația lui Dumnezeu se îndreaptă, așa cum ne spune Apocalipsa, către un viitor atât de luminos – cel mai probabil trăit în prezent, dacă e să luăm în considerare că acest viitor se manifestă deja în Biserică asemeni unei «logodne» și a unei «pregustări» – este lesne de înțeles cât pesimism se ascunde în spatele nenumăratelor angoase ale timpurilor noastre când vorbim de apusul lipsit de glorie al universului și cât de străini ne dovedim față de duhul Apocalipsei de fiecare dată când, speriați și pasivi, așteptăm sfârșitul lumii, fără a mai aștepta măcar «cu speranță» metamorfoza acesteia!»<sup>46</sup>.

Cum aminteam mai sus, cuvintele acestei lumi căzute și care nu poate vedea rațiunile dumnezeiești decât prin ghicitoră (*1 Corinteni* 13, 12) nu reușesc să redea decât într-o foarte mică măsură realitățile restaurate ale creației în eshaton. Poezia singură e capabilă, poate, lăsând spațiu metaforei și transformându-se chiar în *metapoezie*, să transmită fiorul Raiului. În poemele Sfântului Efreem Sirul, aflăm o tâlcuire a enigmaticului pom (pomi?) al vieții din *Apocalipsă* 22, 2, unde se spune:

„Ciclul de viață al pomilor din Rai se aseamănă unui colier:  
Când primele roade sunt coapte și culese,  
Sunt gata deja cele ce alcătuiesc a doua și a treia recoltă.  
Cine a mai văzut vreodată poamele toamnei târzii  
Atingând călcâiul roadelor primăvăratice...?»<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>47</sup> Sfântul Efreem Sirianul, *Imnele Raiului*, Editura Deisis, Sibiu, 2010, p. 92.

Abundența și fecunditatea acestor roade stau împreună cu ierburile și rădăcinile Raiului, care au valențele unui adevărat elixir al tinereții: „ierburile și rădăcinile lui aduc folos și câștig; oricine gustă din ele întinerește, oricine respiră mireasma lor se face mai frumos; florile lui ascund în potirele lor o adevărată comoară, un dar pentru cei ce le culeg; roadele lui poartă bogăție pentru cei ce le strâng”<sup>48</sup>.

## 8. CONCLUZIE

Frumosul dumnezeiesc poate fi aflat și în situațiile cele mai dramatice ale istoriei, căci Dumnezeu nu îl părăsește niciodată pe om. Referința permanentă la valorile hristice, însușirea și trăirea lor ca atare, prin întâlnirea cu Hristos cel răstignit, mort și înviat, dau timpului liniar valențe noi și aduc pregustarea eternității încă din acest veac. Eshatologia creștină dă sens existenței noastre și împlinește căutarea cu stăruință a țintei finale a omului prin regăsirea originii. În *Apocalipsă*, regăsim asemănări cu *Cartea Facerii*, iar numeroasele imagini de frumusețe nemărginită ale cerului nou și ale pământului nou nasc în creștin dorința de desăvârșire după chipul lui Dumnezeu. Sfârșitul lumii și implicit al istoriei nu înseamnă pentru creștini o catastrofă ci, din contră, întâlnirea cu Hristos cel înviat pe care au dorit-o de atâta vreme. Cu cât omul urmează în cultivarea virtuților și curățirea inimii, cu atât această întâlnire este mai dorită. Cuvintele sunt prea sărace pentru a putea înfățișa creația cea nouă; de aceea, tot printr-o formă de frumusețe, care este poezia, avem un oarecare acces la „cetatea coborâtă din cer” de care ne vorbește cartea *Apocalipsei*. Omul este dator, așadar, să înțeleagă această lume într-un mod doxologic, să o respecte și să-i cultive frumosul după chipul lui Hristos.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 70.