

Dimensiunea cosmologică a liturghiei și a experienței sfinților. Aspecte relevante pentru dialogul dintre știință și teologie

Doru Costache

Facultatea de teologie ortodoxă a Universității din București¹

Eseul de față² reprezintă continuarea firească a eforturilor mele anterioare de a prezenta câteva din liniile cosmologiei patristice³, în ideea de a demonstra faptul că tradiția Bisericii nu dispune nici de o singură metodă, nici de un singur tip de propuneri în privința viziunii eclesiale asupra lumii⁴. Rostul acestei demonstrații era de a arăta că, dată fiind complexitatea modurilor în care Părinții s-au raportat la narațiunea biblică despre facerea lumii, orice tentativă de abordare literală a textului este lipsită de relevanță tradițională. În urmare, am căutat să elimin astfel pretenția unor cercuri fundamentaliste potrivit cărora Biserica propune o cosmologie aflată în ireductibilă opoziție cu viziunea științifică asupra lumii.

Continuând acest demers, voi încerca să schițez în cele ce urmează o cale pentru a depăși o prejudecată ce bântuie astăzi multe minți, potrivit căreia între viziunea eclesială despre lume și cosmologia științifică există un dezacord care merge până la antagonism. Discursul meu îi are în vedere deopotrivă pe teologii care fac o virtute ortodoxă din demonizarea cercetării științifice și pe oamenii de știință care consideră că nu pot avea în teologie un partener serios pentru efortul de înțelegere a realității.

Poziția mea este foarte simplă: dacă teologia rămâne o explicitare a experienței Bisericii, ea nu poate avea alte susțineri decât cele permise de sfânta liturghie, experiența eclesială prin excelență. Or, pentru că liturghia, asemenea Scripturii, dovedește o totală lipsă de interes pentru orice polemică legată de maniera în care cultura de la un moment dat își reprezintă lumea, teologii trebuie să înțeleagă faptul că ceea ce au ei de apărut nu este o anumită reprezentare (prin posibilitățile căreia teologia s-a exprimat cândva cu succes), ci o viziune asupra lumii care să corespundă liturghiei. Atașamentul teologilor pentru o paradigmă științifică/culturală sau alta rămâne irelevantă eclesial, *i.e.* neconformă sfintei liturghii.

Cunoașterea de către ambele părți a liniilor cosmologiei liturgice, continuate în experiența ascetică a sfinților, poate ajuta la deblocarea dialogului, cel puțin prin lămurirea faptului că, și în condițiile în care teologia își trădează propria vocație – rămânând atașată necritic de paradigme culturale dispărute –, Biserica lui Hristos păstrează multiple posibilități pentru a se articula în contemporaneitate. Speranța mea este însă că, măcar în parte, colegii teologi vor înțelege că a nu fi din lume nu este totuna cu anacronismul, reușind să se deparaziteze de prejudecăți, spre a

.....p. 28.....

¹ Coordonate: www.geocities.com/dorucostache_web/

² La origine, un fragment din cursul meu interdisciplinar, *Cosmologie științifică și patristică*, susținut la Facultatea de teologie ortodoxă a Universității din București, în primul semestru al anului universitar 2002-2003.

³ Vezi "Logos și creație în teologia sfântului Atanasie cel Mare", în *Glăsul Bisericii*, nr. 8-12/1994; "Omul și lumea în viziunea Părinților răsăriteni", în *Glăsul Bisericii*, nr. 6-12/1995; "Microcosmos și macrocosmos. Implicații ecologice în cugetarea sfântului Maxim Mărturisitorul", în vol. *Teologie și științe naturale. În continuarea dialogului*, coord. Radu Constantinescu și Gelu Călina, Mitropolia Olteniei, Centrul pentru Studii de Teologie Aplicată, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2002. Punctual, este o referire la studiul "Apologetic, moral și mistic: Trei moduri ale viziunii eclesiale asupra creației. Elemente de cosmologie tradițională", în *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare*, 1, 2002.

⁴ Scriptura însăși oferă, la întrebări diferite, răspunsuri diferite în privința creației. Cf. diac. Andrei Kuraev, "Ortodoxie și creaționism", în vol. colectiv *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, coord. de pr. prof. Ioan Ică, ed. a II-a, adăugită, Deisis, Sibiu, 2003, pp. 202-203.

evalua cu seriozitate patrimoniul propriei tradiții⁵. Mai nădăjduiesc, de asemenea, ca ei să înțeleagă faptul că acest efort este cerut de iubire, de vreme ce trimiterea noastră este către toate neamurile, generațiile (Mt 28,19).

În privința cosmologilor de astăzi, eseul de față sper să fie lămuritor pentru faptul că viziunea teologică despre lume nu concurează cu imaginea științifică, având cu totul altceva de mărturisit, cum se va vedea mai jos. Însă, scoțând la lumină alte aspecte ale realității decât cele pe care le cercetează știința, nu înseamnă că mesajul teologic este mai puțin relevant pentru înțelegerea lumii.

Liturghia ortodoxă ca viziune eclesială asupra lumii

Pentru ortodoxie, tradiția nu este un depozit constituit autonom al învățurii și al practicilor creștine, ci însăși viața Bisericii în Duhul Sfânt. Această înțelegere ridică problema cadrului în care tradiția se manifestă cu adevărat, dincolo de achizițiile sale istorice în plan doctrinar și practic, ca viață a Bisericii. Din perspectivă ortodoxă, răspunsul este evident: acest context este sfânta liturghie⁶. Aici, în acest context, Biserica vie se articulează dinamic – iar și iar – cu evanghelia vie. Aici, în liturghie, evanghelia încetează a mai fi un text, fiind pusă în relație cu Hristos, izvorul său, așa încât citirea sa devine chiar predica lui Hristos. Ceea ce face posibilă această transfigurare a textului, transpunerea sa în predică vie, este faptul că liturghia reiterează mistic taina întrupării Cuvântului (liturghia este evenimentul Logosului întrupat). Sfântul Irineu al Lyonului afirmă de aceea ca orice opinie eclesială trebuie să fie conformă euharistiei, aceasta din urmă confirmând/certificând opinia Bisericii⁷.

În aceste condiții, tradiția privită *qua* viață a Bisericii se dezvăluie ca viziune eclesială asupra lumii și valorilor, un sistem de referință în care Biserica își poate rosti judecata asupra lucrurilor. Exact această înțelegere a tradiției permite cercetarea liturghiei nu doar sub aspectul unui laborator în care se realizează permanenta constituire și înnoire a Bisericii, ci și ca spațiu în care se construiește și se proclamă viziunea Bisericii despre sensul creației. Liturghia descoperă taina creației, adevărata natură a acesteia⁸. Mai mult, tradiția vie apare în liturghie ca laborator al împlinirii acestui sens.

Faptul ca liturghia, tradiția vie, implică și o viziune asupra lumii este evident de la un capăt la celălalt al ritualului. Intrarea comunității în sfântul locaș, îndemnul spre abandonarea “grijii lumești”, iar la sfârșit trimiterea poporului lui Dumnezeu către lume (“în pace să ieșim!”⁹), toate acestea indică faptul că, în liturghie, Biserica deopotrivă rememorează datele esențiale ale

.....p. 29.....

viziunii sale despre lume și își exprimă conștiința de colaboratoare cu Dumnezeu în marea operă a desăvârșirii creației. Biserica, în liturghie, se manifestă cosmologic și eshatologic, pentru că îi oferă lui Dumnezeu creația întregă și pentru că descoperă sensul ultim al acesteia¹⁰. În dimensiunea cosmologică și eshatologică a mesajului său, liturghia eclesială întrupează trimiterea din Mc 16,15: liturghia este trimiterea Bisericii spre toată lumea (κοσμος), pentru a vesti evanghelia către întreaga

5 Am vorbit pe larg despre aceste lucruri în eseurile mele “Viziunea teologiei ortodoxe asupra controverselor creaționism-evoluționism. Elemente pentru un discurs despre metodă”, în vol. *Teologie și științe naturale*; “Ortodoxia: continuitatea criteriilor și a spiritului tradiției apostolice. Aspecte relevante pentru misiunea Bisericii astăzi”, în revista *Studii*, nr. 1/2002. Salut cu bucurie afirmațiile Părintelui Patriarh Teoctist din cuvântul înainte la ediția a treia (2003) a acestui *opus magnus* al părintelui Dumitru Stăniloae, care este *Teologia dogmatică ortodoxă*. În principiu, Părintele Patriarh atrage atenția asupra faptului că dimensiunea tradițională a teologiei nu trebuie confundată cu un exercițiu repetitiv și nici cu neputința de a mărturisi adevărul “în forme potrivite fiecărei epoci istorice”.

6 Vezi, spre exemplu, observația lui Paul Evdokimov, potrivit căruia totul, în liturghie, exprimă dorința poporului lui Dumnezeu de a se articula cu tradiția apostolică (cf. *Rugăciunea în Biserica Răsăritului*, Polirom, 1996, p. 173).

7 Cf. *Împotriva ereziilor*, 4,18,5, în *Ante Nicene Fathers*, vol. 1, The Apostolic Fathers. Pierre Gisel, teolog reformat, are o viziune asemănătoare: euharistia este locul prin excelență în care Biserica spune despre sine ceea ce este, trecând prin memorialul crucii și anticipând re-crearea lumii (cf. *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Labor et fides, 1987, p. 22).

8 Cf. pr. Alexander Schmemmann, *Euharistia, taina Împărăției*, Ed. Anastasia, f.a., p. 39.

9 Despre semnificația misionară a trimerii, vezi P. Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica Răsăritului*, p. 201. De asemenea, cu sens exclusiv social, pr. Ion Bria, *Liturghia după liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină azi*, Ed. Athena, 1996, pp. 65-67.

10 Cf. Al. Schmemmann, *Euharistia*, pp. 40-41. Pentru părintele Marc-Antoine Costa de Beauregard, finalitatea lumii, cum se descoperă în liturghie, este deschiderea spre viața veșnică, spre transcendența Creatorului său (cf. “In memoriam père Dumitru Stăniloae, théologien de la croix”, în *Le messager orthodoxe*, nr. 124, 1994, p. 104).

făptură (κτισις). S-ar spune că întreg ritualul liturghiei constituie o atitudine teoretică și practică față de lume¹¹. Voi reveni mai jos asupra discuției.

Aplicând de obicei tipologia relației sacru-profan (improprie ortodoxiei¹²), modernitatea nu înțelege sensul eclesial al trecerii pragului în sfânta liturghie, acuzând Biserica de acosmism. Este adevărat, creștinismul medieval a promovat, cel puțin în occident – prin opoziția dintre *civitas dei* și *civitas terrena* –, ideea abandonării lumii, viziune prelungită până astăzi de cercurile spiritualiste și pietiste (chiar și de la periferia ortodoxiei), însă, pentru tradiția apostolică, cum se manifestă aceasta în liturghia ortodoxă, Biserica, deși nu este “din lume” (In 17,16), nu abandonează niciodată lumea. Trecerea pragului este simbolul chemării întregii creații cosmice și umane la deplina unificare în Dumnezeu¹³, prin ieșirea din ritmurile descompunerii, ale morții. Dacă taina adunării poporului lui Dumnezeu implică o despărțire de lume, observă părintele Schmemmann, ieșirea din liturghie “se săvârșește în numele lumii, pentru mântuirea ei”, spre a o face părtașă la viața dumnezeiască¹⁴.

Lăsând afară “grija lumească”, așadar delimitându-se de “lumea aceasta” și de pornirile ei (1 In 2,16), Biserica nu părăsește creația lui Dumnezeu, de vreme ce Hristos s-a dat pe sine pentru viața și mântuirea lumii (1 In 2,2). În fapt, Biserica părăsește o anumită viziune și, derivând din această viziune, un anumit tip de raportare față de lume. În termeni ioaneici, ceea ce abandonează Biserica este canonul acestei lumi – pofta trupului, a ochilor și trufia vieții –, pretenția autosuficienței, a bucuriei egoiste. Utilizând metafora biblică a deschiderii ochilor, se poate spune că Biserica, în liturghie, învață să închidă ochiul trupesc, pățimaș (Fc 3,7), deschizându-și ochiul mental, contemplativ, asemenea ucenicilor care au participat la euharistia din Emaus (Lc 24,30-31). Frângerea pâinii rămâne de aceea pentru Biserică taina deschiderii ochilor duhovnicești spre înțelegerea naturii și sensului creației.

Biserica așadar, urmând cuvântul Domnului (Mt 6,22-23), învață să-și curețe ochiul și inima pentru a vedea corect (ortodoxie) și pentru a se situa corect în mijlocul creației (ortopraxie). Semnificativ în această privință, chiar în marea ectenie/litanie care deschide liturghia ortodoxă, poporul lui Dumnezeu se roagă “pentru buna-întocmire a văzduhului, pentru îmbelșugarea roadelor pământului”. Schmemmann observă, *à propos* de acest moment, că “rugăciunea se extinde și cuprinde în sine toată lumea, natura toată, omenirea toată, cuprinde viața întreagă”¹⁵.

Scriptura, Liturghia și reprezentările științifice ale lumii

Fie și numai aceste aspecte și sunt de ajuns pentru a descoperi liturghia ca viziune și raportare eclesială față de creația lui Dumnezeu. Interesant în liturghie este faptul că ea descrie atitudinea

.....p. 30.....

Bisericii față de lume fără ca textele și ritualul să specifice vreodată ce formă are lumea și fără să exprime vreo preferință a Bisericii pentru o cosmologie sau alta. Prin aceasta, liturghia consună perfect cu mesajul referatului biblic despre creație (Fc 1), care nu-și propune să descrie lumea după o oarecare știință, ci să arate ce este lumea în fața lui Dumnezeu.

Asemenea Scripturii, și liturghia se poate articula cu orice tip de cosmologie, pentru că ea revendică o viziune teologică asupra universului, o privire dinspre, înspre și în Hristos (cf. Ap 1,8) asupra creației, nu consacrarea vreunei științe sau alteia. Sub acest aspect, reticența unor teologi fundamentaliști (“creaționiști”) față de știința contemporană (“evoluționistă”) nu relevă nici dintr-o experiență liturgică conștient asumată, nici fidelitatea față de Scriptură. Ceea ce îi reține de la acceptarea rezultatelor cercetării științifice – care sunt altceva decât ambalajul ideologic în care acestea sunt adesea propuse – este un anacronism cultivat, motivat printr-o firească nesiguranță, în condițiile pierderii înțelesului faptului de a fi în tradiție. Dintr-un alt unghi, și poate valabil doar

11 Cf. Ioannis Zizioulas, mitropolit de Pergam, *Creația ca Euharistie*, Ed. Bizantină, București, 1999, mai ales cap. “Euharistia ca anafora a lumii” (pp. 14-17).

12 Cf. Al. Schmemmann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), 2001, pp. 140 și 161.

13 Cf. pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 14.

14 Cf. *Euharistia*, pp. 58-59.

15 Cf. *Euharistia*, p. 62.

pentru puțini dintre teologi, este vorba de o prejudecată potrivit căreia, după știința antichității târzii (astronomia aristotelic-ptolemaică, medicina galeniană etc.), nu mai e posibilă nici o știință¹⁶. În cazul din urmă, avem de-a face evident nu numai cu preferința pentru anacronism, care “dă bine” în cercurile revendicativ-identitare și pietiste de la marginea Bisericii, ci și cu o formă inconștientă de idolatrie.

Am asociat, în titlul acestei secțiuni, liturghia și Scriptura, pentru motivul că împărtășesc aceeași viziune eclesială asupra cosmosului. Cosmologia biblică nu descrie nici o lume staționară (paradigma clasică), nici o lume în mișcare (paradigma contemporană). Viziunea biblică despre univers nu este nici antică (cosmos închis, supraetajat, organizat antropocentric) și nici modernă (univers infinit, omogen și lipsit de sens¹⁷), nici monist-evoluționistă și nici dualist-creaționistă. Dimpotrivă, este preocupată exclusiv să descopere lumea ca și creație a lui Dumnezeu, cu aspectele care derivă de aici: lumea este expresia voinței divine; creată din nimic, ea este organizată potrivit rațiunilor sau proiectului creator; organizarea lumii este în desfășurare, proces al cărui termen final este o situație descrisă în expresia “cer nou și pământ nou”, situație pe care Biserica o experimentează deja în liturghie¹⁸.

În deplină continuitate, liturghia, tradiția vie a Bisericii, descifrează lumea ca dar al lui Dumnezeu către om (cosmosul este creat) și ca dar al omului către Dumnezeu (cosmosul este recreat). Ceea ce determină mișcarea și viața lumii este un principiu al divinumanității, care se exprimă pretutindeni – în lume, în Scriptură și în liturghie – prin procesul conjugării sinergice a puterilor necreate și create. Paradigma și principiul acestui proces sinergic este Hristos, Dumnezeu și om, Logosul prin care și spre care toate sunt (cf. In 1,1-3; Col 1,16).

Consensul desăvârșit al Scripturii și al liturghiei se manifestă în faptul că ambele surprind creația în devenirea sa către forma desăvârșită, eshatologică. Este vorba despre o viziune care se delimitează de orice acosmism¹⁹.

Sarcina omului, eșecul acestuia și opera lui Hristos

De asemenea, și corelativ, Scriptura și liturghia descoperă și ce este omul în fața lui Dumnezeu și față de lume: chemarea omului de a fi icoană dumnezeiască în lume și de a se manifesta asemenea lui Dumnezeu, colaborând cu Dumnezeu la desăvârșirea făpturii (Fc 1,26-28). Pentru P. Evdokimov, sarcina omului, “așezat la marginea lumilor”, este de a face posibilă participarea

.....p. 31.....

întregii creații la starea sa îndumnezeită²⁰. Această vocație a omului este exprimată de Scriptură prin termenii *pază* și *lucrare* (Fc 2,15), în care Părinții discern contemplația/vederea mistică și făptuirea/acțiunea virtuoașă, prin care omul lucrează deopotrivă asupra sa și asupra mediului său de viață.

Despre omul duhovnicesc/paradisiac, Scriptura spune că a reușit să “păzească”, așadar să contemple sensul creației, de vreme ce a pus nume făpturilor (Fc 2,20). Dar omul nu a și “lucrat” conform cu ceea ce a contemplat. El nu a asumat creația ca dar al lui Dumnezeu și nu a mai fost în stare să ajungă la euharistie/mulțumire. Pentru Evdokimov, mâncarea fructului oprit este un act (anti)euharistic²¹. Abandonând contemplația duhovnicească, el s-a instituit în stăpân al creației în locul Domnului său. Numai euharistia ar fi restituit integritatea sensului creației și numai prin euharistie s-ar fi realizat sensul creației: deplina unificare, saltul în starea transfigurată a nemuririi.

16 Despre aceasta, și sugerând spre un *modus operandi* realmente tradițional, vide Zizioulas, *Creația ca euharistie*, p. 46. În aceeași linie, vezi comentariile părintelui prof. Ioan Ică din eseu “Dr. Kalomiros despre facerea lumii, iad și slava materiei și terapia discursului religios și pedagogic al Bisericii”, în vol. *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, pp. 11-13.

17 Astăzi, chiar și acest model este pus sub semnul întrebării, prin ipoteze cum este cea despre multivers etc.

18 Cf. Zizioulas, *op. cit.*, pp. 23-25.

19 Cf. P. Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, Ed. Meridiane, 1992, p. 96.

20 Cf. *Arta icoanei*, p. 98.

21 Cf. *Rugăciunea în Biserica Răsăritului*, p. 180.

În aceste condiții, nu doar omul și-a irosit șansele, neîmplinindu-și vocația: chiar creația a avut de suferit. Ca o interfață pentru vocația (ratată a) omului și liturghie (reiterare a experienței paradisiace, dar dusă până la capăt), Ecclesiastul dezvăluie deșertăciunea oricărei pretenții omenești de stăpânire a lumii în locul Creatorului, anunțând că adevărata stăpânire este a le privi, primi și folosi pe toate ca daruri ale Atotțiitorului, cu mulțumire (2,24; 3,13).

Din acest punct, al eșecului omului, vocația diacosmică/organizatoare a acestuia este preluată de Hristos²². Domnul a biruit orice ispită externă de a stăpâni lumea (Mt 4,1-11) și orice ispită lăuntrică de a se atașa de lume (Lc 15,15-17; 22,42). Doar această biruință face explicabil cum de a fost posibil ca, în mijlocul ucenicilor săi, Hristos să mulțumească și, frângând, să se ofere pe sine, Creatorul și Domnul, prin trupul creației sale: pâinea și vinul (Mt 26,26-28).

Prin renunțarea ascetică la pretenția de a stăpâni tiranic lumea, Hristos s-a eliberat de orice condiționare fizică, de orice necesitate trupească, fiind în stare să guste dulceața lumii fără a se mai vătăma ca Adam cel vechi (Fc 3,6). Nu întâmplător, Scriptura îl arată mâncând și după înviere, în condițiile în care a mânca devenise pentru el un pretext/semn pentru întâlnire, comuniune (Lc 24,41-43; In 21,13-15; FA 1,4). S-ar spune, parafrazându-l pe părintele Stăniloae, că numai prin a fi pus crucea peste toate a făcut Domnul posibilă învierea sa²³. De altfel, contemplând biruința lui Hristos, părintele observă că

“Adam și Hristos sunt tipurile pentru alegerea celor două alternative ale raportului omului cu natura: robirea spiritului lui de către fructul dulce al părții sensibile a naturii, sau stăpânirea ei prin spirit, desigur, nu fără efortul renunțării la dulcele ei și al durerilor crucii. Numai prin aceasta biruiește spiritul asupra părții sensibile a naturii și o transfigurează până la înviere”²⁴.

Prin această raportare ascetică la trupul lumii, Hristos a făcut din lume un instrument al participării noastre harice la viața lui Dumnezeu. De acum, fructul lumii poate fi mâncat fără riscul înrobirii față de moarte. Aceasta e taina pe care o celebrează euharistic Biserica. Evident, pentru că rostul liturghiei este de a restitui lumea ca dar, ca posibilitate de răspuns și de participare la iubirea lui Dumnezeu, liturghia nu face apel la – iar prin aceasta arată că nu are nevoie de – nici o reprezentare cosmologică pentru a se articula cu misterul și cu sensul creației.

O viziune euharistică asupra lumii

Cosmologia liturghiei corespunde unei celei de taină, pentru care contează prea puțin ce formă are lumea, dacă stă ori se mișcă, și aceasta pentru că în oferta euharistică de pâine și vin

.....p. 32.....

este concentrată toată ființa și viața creației²⁵. P. Evdokimov observă că materia perisabilă a creației devine în liturghie materia ofertei euharistice²⁶. Ceea ce este important pentru liturghie este constituirea poporului lui Dumnezeu ca umanitate înnoită, înnobilită, care știe să păzească și să lucreze creația, în chipul, după asemănarea și împreună cu Hristos. În liturghie, poporul Domnului fructifică oportunitatea (κοιποσ, timpul regăsit) de a primi toată creația ca dar dumnezeiesc și de a-și exercita stăpânirea, de a administra darul prin configurarea creativă (grâul devine pâine) și prin întoarcerea acestuia către Creator (oferta, sacrificiul).

Tocmai față de acest punct se formulează unele dintre acuzele adresate Bisericii, potrivit cărora creștinismul înseamnă refuz față de lume. Lumea nu este însă refuzată prin acest sacrificiu, prin această întoarcere, ci transfigurată, pe măsura eliberării omului de orice condiționare și servitute față de ea. Cum spune sfântul Pavel, destinul creației, de a se împărtași de “libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu” (Rm 8,21), se împlinește în măsura în care omul se desăvârșește în comuniunea cu

22 Cf. sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 106b, în PSB 80 (EIBMBOR, 1987).

23 Cf. *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, EIBMBOR, 1978, cap. ‘Lumea ca dar al lui Dumnezeu și crucea pusă pe acest dar’ (pp. 339-345).

24 *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 360.

25 Cf. Costa de Beauregard, *op. cit.*, pp. 105-106.

26 Cf. *Arta icoanei*, p. 94.

Dumnezeu. Euharistia este tocmai celebrarea eclesială – de către umanitatea înnoită așadar – a bucuriei pentru creația mântuită, adunată, scoasă din risipire și moarte²⁷.

Viața omului în lume, modul în care se raportează el la aceasta, viața întregii creații cosmice și umane, se descifrează și se realizează deplin în oferta liturghiei. Oferta euharistică devine criteriul prin care poporul lui Dumnezeu ajunge de la *cunoașterea despre lume* la *cunoașterea integrală a lumii*, ca lume/creație a lui Dumnezeu²⁸.

Revenind la chestiunea ofertei, trebuie să observ că, în realitate, misterul transfigurării lumii începe înaintea liturghiei propriu-zise, deși se poate spune că, ajungând la expresia euharistică, tot ce s-a petrecut înainte cade sub incidența liturghiei. Dumnezeu își oferă toată iubirea prin grâu și strugure, propunând comuniunea, iar poporul său, primind darul, îl preface prin pecetea mâinilor sale în pâine și vin. Prin aceasta, umanitatea își exercită stăpânirea, creativitatea. Însă creativitatea care nu răspunde chemării la comuniune rămâne, în cuvintele Ecclesiastului, o deșertăciune. Creativitatea, înnobilită prin focul iubirii, implică jertfa, pe care Biserica (umanitatea eclesială) o împlinește în liturghie, oferindu-i lui Dumnezeu ceea ce constituie alimentele și bucuria vieții acesteia, pâinea și vinul (Ps 103,16-17). Doar prin puterea acestei jertfe, a ofertei de pâine și vin, câștigă omenirea cu adevărat lumea, deopotrivă libertatea de a nu mai depinde de lume. Taina se prelungește în răspunsul iubirii lui Dumnezeu, prin care Domnul asumă oferta Bisericii, metabolizând-o în trupul și sângele său (Mt 26,26-28). [P. Evdokimov observă că, în liturghie, “Cuvântul convoacă, vorbește și în cele din urmă se oferă pe sine ca hrană”²⁹.]

Aici devine clar că omul nu poate stăpâni lumea decât prin faptul că a reușit să nu depindă de ea, căutând hrană și putere de viață în adevărata mâncare și băutură, trupul și sângele lui Hristos (In 6,55), în Pomul Vieții (Ap 22,2), prin care participă la viața dumnezeiască (2 Pt 1,4).

Lucrurile nu se opresc însă aici, de vreme ce taina prefacerii nu are loc doar în potir, ci și în jurul acestuia: “iar pe noi, toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu celălalt, prin împărtășirea aceluiași Sfânt Duh”³⁰. Mai mult, pentru că textul ofertei – “ale tale dintru ale tale [ceea ce] îți aducem [este] conform cu toate și pentru/prin toate” – mărturisește că în pâinea și în vinul jertfite de Biserică se cuprinde toată creația, înțelegem că liturghia nu este doar o viziune asupra lumii, ci și laboratorul în care se realizează și se manifestă anticipat forma ultimă a creației desăvârșite, când Dumnezeu va fi “totul în toate” (1 Co 15,28). Mitropolitul Ioannis Zizioulas observă că rugăciunea ofertei (gr. *αναφορά*), constituie deopotrivă centrul sfintei liturghii și fundamentul unei teologii eclesiale a creației³¹.

.....p. 33.....

Liturghia se descoperă astfel ca fiind cerul pe pământ, lumea viitoare realizată deja aici. Prin această anticipare, Biserica nu doar călătorește spre acea formă/stare desăvârșită, ci o și înfăptuiește și experiază în taina euharistiei. Mistic, în liturghie se descoperă faptul că lumea este premisa și promisiunea Bisericii, Biserica fiind desăvârșirea creației. Lossky observă:

“Lumea a fost făcută din nimic numai prin voința lui Dumnezeu – aceasta este originea ei. Lumea a fost creată pentru a participa la plinătatea vieții dumnezeiești – aceasta-i este vocația. Ea este chemată să săvârșească în libertate această unire, în acordul liber al voinței create cu voința lui Dumnezeu – aceasta este taina Bisericii nedespărțită de creație. [...] Universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserică a lui Hristos, pentru a fi prefăcut, după sfârșitul veacurilor, în veșnică împărăție a lui Dumnezeu. Creată din nimic, lumea își regăsește împlinirea în Biserică, unde făptura dobândește un temei neclintit, împlinindu-și vocația”³².

Ceea ce se înfăptuiește mistic în liturghia Bisericii este exprimat în stilul iconografiei tradiționale și explicat în experiența sfinților.

27 Cf. Al. Schmemmann, *Euharistia*, p. 59.

28 Cf. *ibidem*, pp. 181 și 188.

29 Cf. *Rugăciunea în Biserica Răsăritului*, p. 155.

30 Liturghia sfântului Vasile cel Mare, rugăciunea de după sfințirea darurilor.

31 Cf. *Creația ca Euharistie*, p. 43.

32 Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii Răsăritului*, Anastasia, f.a., pp. 139-140. Lossky exprimă concentrat ceea ce părintele Stăniloae expune pe larg în preambulul lucrării sale, *Spiritualitate și comuniune* (mai ales pp. 13-21 și 27-28).

Liturghie și asceză

Unul dintre clișeele teologiei academice contemporane este că există o ruptură între liturghie și viața duhovnicească, între ritual și asceză. Această prezumție se întemeiază pe observația superficială (tot un clișeu contemporan, relevând din separația sacru-profan) că ritualul reprezintă o suspendare a ordinii cotidiene, devenind lipsit de relevanță pentru viața practică. De asemenea, se întemeiază pe observația la fel de superficială că pustnicii și misticii, în cele mai multe situații cunoscute, au ocolit sfânta liturghie. Îndărătul acestui clișeu, preluat necritic și de unii autori ortodocși, se află însă un context occidental.

În liturghia ortodoxă nu este vorba despre o ruptură cu imediatul, nu se produce o suspendare a ordinii cotidiene, chiar dacă liturghia este revelarea, manifestarea anticipată a tainei ultime a creației: “cer nou și pământ nou”. În acest sens, în mistica tradițională ortodoxă, cum apare, spre exemplu, în *Mystagogia*³³ sfântului Maxim și în *Primul discurs etic*³⁴ al sfântului Simeon Noul Teolog, liturghia este deopotrivă spațiul în care se descifrează sensul creației și laboratorul în care se înfăptuiește acest sens. De altfel, tratatul maximian *Mystagogia* indică înțelegerea sfintei liturghii ca viziune asupra lumii prin chiar structura sa: prima parte (cap. 1-7) descifrează locașul sfânt și comunitatea creștină ca simboluri teologice, antropologice și cosmologice, în timp ce partea a doua (cap. 8-24) înfățișează maniera în care aceste simboluri se manifestă și se realizează în ritualul liturgic.

Din această perspectivă, liturghia își dezvăluie nu doar natura eclesială, ci și dimensiunea existențială, ca realizare continuă, aici și acum, a proiectului divin privind sensul creației. Liturghia este participarea poporului lui Dumnezeu la viața divină, iar prin poporul lui Dumnezeu toată făptura se împărtășește de viața care ni s-a dăruit în Hristos. Este ceea ce cântă Biserica în noaptea de Paști:

“cerurile, după cuviință, să se veselească, și pământul să se bucure, și să prăznuiască toată lumea cea văzută și cea nevăzută pentru că a înviat Hristos, bucuria cea veșnică”.

Liturghia este, cum am mai observat, revelarea faptului că dintru început creația este chemată să devină Biserică, evenimentul transferării drumului creației – a călătoriei spre răsărit a acesteia – din planul inconștient în cel conștient³⁵. Aceasta înseamnă că tot ceea ce se săvârșește în

.....p. 34.....

liturghie reprezintă, în ritm alert, intens, ceea ce la nivelul creației se realizează în ritm lent. Liturghia constituie astfel rezumatul întregii *oikonomii* creatoare, a întregii istorii a creației, concentrată în jurul faptelor mântuirii, de la coborârea Logosului creator în trup până la a doua sa venire.

Urmând lui Hristos, Domnul său, poporul lui Dumnezeu celebrează în liturghie nu fuga din creație, ci întâlnirea cu creația într-o lumină nouă – a *oikonomiei* Cuvântului întrupat, răstignit și înviat³⁶. De altfel, specificul iconografiei eclesiale, cu programul desfășurat de la vest la est, sugerează înțelegerea liturghiei ca drum inițiativ în care taina creației se lămurește pe masa altarului, ca proces “sensibil” în care pământul și simțurile omului sunt transfigurate³⁷.

Astfel înțeleasă, liturghia se află în deplină continuitate cu planul creației și cu experiența ascetică, duhovnicească a sfinților. Pentru a continua afirmația dinainte, aș spune că, după cum la nivelul euharistiei se explicitează taina care se realizează lent în sânul creației (universul a fost creat pentru a ajunge, prin euharistie, Biserică, trupul lui Hristos), tot astfel experiența sfinților descoperă și mai intens, exploziv, taina săvârșită în liturghia însăși³⁸.

Reducând la esență, liturghia constă în prefacerea, o dată cu darurile euharistice, întregului popor în făptură nouă, iar dacă acest nou statut e manifestat astăzi numai discret, sfinții sunt cei care descoperă

33 Mai ales cap. 24.

34 Mai ales cap. 6-7.

35 Cf. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, pp. 13-14.

36 Cf. sfântul Maxim, *Capitole despre cunoașterea lui Dumnezeu*, 1,66-67, în Filocalia 2.

37 Cf. Wilhelm Nyssen, *Pământ cântând în imagini*. Frescele exterioare ale mănăstirilor din Moldova, EIBMBOR, București, 1978, pp. 19-20. Vezi de asemenea pp. 26-27 și 30.

38 Am discutat acest aspect în studiul meu “Experiența Duhului Sfânt în viziunea sfinților Vasile cel Mare și Grigorie Palamas” (*Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Patriarhul Justinian*, Ed. Universității din București, 2002, mai ales p. 622).

lămurit chipul noii făpturi. În sfinți se manifestă plenar experiența Bisericii de a fi simultan, pe de o parte înrădăcinată în umanitate și în univers, iar pe de alta ușurată de orice povară, pentru a participa la taina vieții dumnezeiești³⁹.

Existență sanctificată și iconografie

Despre misterul transfigurării lumii dă mărturie nu doar simbolistica de tip cosmologic a arhitecturii eclesiale (orientarea locașului sfânt potrivit punctelor cardinale, spre exemplu⁴⁰), ci și iconografia tradițională. P. Evdokimov observă că viziunea iconografică a Bisericii – făcându-le vizibile pe cele spirituale și descoperind natura hristificată a creației – țintește spre revelarea ultimelor consecințe ale întrupării Logosului: sfințirea materiei și transfigurarea cărnii⁴¹.

W. Nyssen, marele cunoscător al picturii bizantine, consideră că frescele exterioare ale bisericilor din Moldova reprezintă expresii vizuale ale imnurilor intonate în interiorul sfântului locaș, o nuntă a credinței cu pământul⁴². Observația confirmă existența legăturii dintre liturghie și icoană. Pentru Nyssen, dincolo de unele uimitoare asemănări ale acestui tip de pictură cu vitraliile catedralelor gotice, specificul moldovenesc rămâne reprezentativ pentru o cu totul altă arie mentală: “tot ce s-a spus despre transparența spațiilor interioare ale catedralelor gotice apare aici în pictura spațiilor exterioare”⁴³. Dacă ornamentația catedralelor este “despărțită de cele din afară”, făcând abstracție de mediul înconjurător, pictura murală exterioară a bisericilor din

.....p. 35.....

Moldova se desfășoară programatic “împreună cu peisajul”⁴⁴. E ca și când liturghia stabilește o relație între cele dinăuntru și cele dinafara sfântului locaș, între poporul lui Dumnezeu și creația lui Dumnezeu: experiența împărăției lui Dumnezeu, pe care o face poporul în liturghie, este în egală măsură experiența întregii creații, peste care suflă neîncetat același Duh Sfânt al împărăției (Fc 1,2). Iconografia semnalează această comuniune⁴⁵.

Fondul auriu al icoanelor evocă strălucirea fiilor lui Dumnezeu în împărăția Tatălui lor (Mt 13,43), iar chipurile stilizate, transfigurate, evocă omul renăscut în Hristos, ajuns la asemănarea cu arhetipul său. Important, din perspectivă cosmologică, este faptul că, în iconografia eclesială, creația toată, deși prezentă, apare la rândul său stilizată, împuținată sub aspect material, schematizată, uneori până la nivelul sugestiei discrete, evocând prin aceasta un nou statut existențial.

Iconografia eclesială nu face însă doar să tâlmăcească vizual textele biblice or mesajul mistic al liturghiei. În realitate, forța sa vine din faptul că, fundamental, ea descrie felul de a fi al sfinților și al creației transfigurate în jurul acestora. Atât liturghia cât și iconografia se descifrează așadar dinspre experiența sfinților, în care Biserica vede împlinită, realizată concret, întrupată, promisiunea slavei viitoare a creației.

O viziune aghiologic-ascetică asupra lumii

Sfinții Bisericii, chiar dacă mulți au strălucit prin puterea de a renunța la această lume trecătoare, fie prin martiriu, fie prin pustnicie, nu au fugit niciodată din mijlocul creației lui Dumnezeu. Lepădând

39 Cf. P. Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica Răsăritului*, p. 187.

40 Alte exemple la Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, EIBMBOR, 1996, cap. ‘Spațiul sacru’, pp. 229-231, și cap. ‘Construcția sacrală: biserica’, mai ales p. 234.

41 Cf. *Arta icoanei*, p. 98. Vezi și precizările aceluiași din *Ortodoxia*, p. 238.

42 Cf. Nyssen, *Pământ cântând în imagini*, pp. 15 și 16. La p. 22 spune că peretele devine astfel o membrană care condensează și oglindește în exterior strălucirea cântării dinăuntru.

43 *Ibidem*, p. 19. André Vauchez observă totuși existența unei viziuni occidentale care disprețuiește arta și care exprimă refuzul față de posibilitatea înfățișării plastice a “lucrurilor nevăzute” (cf. *Spiritualitatea Evului Mediu occidental*. Secolele VIII-XII, Ed. Meridiane, 1994, p. 143). Poate că această viziune, de sorginte maniheică, a cauzat diminuarea locului picturii în bisericile occidentale, până la dispariție (în protestantism). În schimb, bisericile ortodoxe sunt în multe cazuri literalmente acoperite de pictură, ca o mărturie viguroasă a întrupării.

44 Cf. Nyssen, *op. cit.*, pp. 17-18.

45 Cf. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, cap. ‘Icoana și liturghia’, pp. 244-245.

slava deșartă a societății omenești, au regăsit, prin această acțiune de renunțare, adevăratul chip al lumii și adevărata relație a omului cu restul creației⁴⁶.

În *troparion*-ul obișnuit al cuvioșilor, *Mineiele* (cărți care cuprind serviciul dedicat sfinților din fiecare zi a anului) afirmă că prin lacrimile lor pustnicii au transformat pământul neroditor în paradis. Imnul evocă desigur atât imaginea biblică a pământului netocmit și gol, organizat treptat până la starea de paradis pământesc (Fc 1-2), cât și profeția lui Isaia (35,1-10), devenită paremie (lectură) în cadrul aghiasmei mari, text potrivit căruia pustiurile vor fi prefăcute, în vremea lui Mesia, în grădini roditoare. Acest *troparion* nu constituie însă un simplu rezumat al celor două texte. Mesajul său este concentrat asupra rezultatului acțiunii sfântului.

Lucrând asupra sa, luptându-se cu pământul și cu deșertăciunea din propria sa alcătuire și viețuire, sfântul lucrează indirect asupra creației, care trebuie privită ca o prelungire a propriei sale ființe sau, potrivit părintelui Stăniloae, ca o trenă imperială a omului⁴⁷. Metafora părintelui este foarte sugestivă, pentru că trena merge pe urmele celui care o poartă. Textul nostru descifrează astfel faptul că lumea nu este dependentă numai de Creator, ci și de om, care are vocația asocierii cu Dumnezeu întru împlinirea planului creației. De asemenea, contrazice, o dată mai mult, teza potrivit căreia ascetismul înseamnă aversiune față de lume⁴⁸.

Literatura ascetică este plină de exemple ale recosmizării creației în jurul sfinților. Dacă în *Patericul egiptean* această linie este mai puțin evidențiată, *Limonariul* (descriind experiențele asceților din jurul Iordanului), abundă în asemenea exemple. Pustnicii de la Iordan trăiau fără teamă în compania unor fiare periculoase, într-o conviețuire pentru noi stranie. Se vorbește

.....p. 36.....

despre un sfânt care a făcut legământ cu un leu. Leul avea să primească în fiecare zi o parte din mâncarea omului, cu condiția să nu mai ucidă. După o vreme, leul a încălcat contractul, iar sfântul l-a muștră și l-a gonit. Interesant este nu doar faptul că leul a postit o vreme, luptându-se cu firea proprie, ci și faptul că, în această conviețuire, el s-a împărțit cumva de umanitate, fiind responsabilizat moral pentru abandonarea acestei viețuiri. Cea mai extinsă descriere de acest fel este istorisirea despre relația dintre un anume Avva Gherasim și un leu. Leul, vindecăt de sfânt, dovedește recunoștință și vine în urma sfântului la mânăstire. Aici, pentru a nu deveni o povară, leul a primit o însărcinare, de care s-a achitat cu multă râvnă. După o vreme, murind bătrânul, leul și-a curmat viața, neputând trăi fără protectorul său. Este adevărat, comentatorul spune că leul nu avea conștiință, însă părintele Stăniloae fructifică mulțimea exemplurilor de acest fel afirmând că, în jurul sfinților deja – și eshatologic în mod desăvârșit – se realizează o adevărată umanizare a întregii creații, ca reflex și prelungire a faptului îndumnezeirii omului.

Experiențele sfinților cu viețuitoarele implică, așadar, și efecte mai largi, la nivelul universului. Sfântul Maxim vorbește adesea despre valorile pe care omul le face în jurul său, de la un capăt la altul al creației⁴⁹. Dacă omul căzut ridică valori catastrofice, care amenință universul cu dezorganizarea, omul îndumnezeit acționează în inima lumii spre înfăptuirea sensului acesteia. Prin aceasta, omul îndumnezeit se asociază cu Hristos, Logosul Creator și Mântuitor al lumii, al cărui cânt reverberează pretutindeni, potrivit unei observații a lui Clement Alexandrinul, constituind și înnoind neîncetat universul⁵⁰. De asemenea, se asociază Bisericii, care, în liturghie, participă la opera lui Hristos și o extinde spre toate nivelurile creației. La nivelul experienței sfinților, cosmologia eclesială se dovedește a nu fi doar o anumită privire asupra lumii, ci o forță a transformării universului.

*

46 Vezi studiul meu "Omul și lumea în viziunea Părinților răsăriteni sau Despre ieșirea din criză", în *Glăsu Bisericii*, nr. 6-12/1995.

47 Cf. *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Scrisul românesc, Craiova, 1992, p. 13.

48 Împotriva acestei teze, dar și împotriva ideii de existență a unei fisuri între liturghie și asceză, se pronunță mitropolitul Zizioulas (cf. *Creația ca Euharistie*, p. 45). Despre atitudinea monahismului occidental față de lume, vezi A. Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental*, cap. "Viața îngerească și disprețul față de lume" (pp. 39-47). Recluziunea penitențială este corelativă renunțării la viziunea liturgică asupra vieții, cel puțin în direcțiile monahismului cistercian din sec. XII (cf. Vauchez, p. 93).

49 Cf. *Răspunsuri către Talasie*, 64, în *Filocalia* 3.

50 Cf. *Cuvânt de îndemn către eleni*, 1, 5, în *PSB* 4.

Pentru a încheia, aş spune că viziunea liturgică şi ascetic-mistică asupra creaţiei implică o completă independenţă faţă de cosmologia ştiinţifică, neavând nevoie de propunerile acesteia şi de asemenea neafându-se în conflict cu ea. Ceea ce interesează teologia nu este forma lumii, nici mecanismele naturale prin care se desfăşoară mişcarea acesteia, ci destinul său, proiectat anterior de Dumnezeu şi realizat prin efortul conjugat al Creatorului şi al omului, în Hristos şi în Biserică. Cosmologia eclesială se poate articula, tocmai de aceea, cu orice viziune ştiinţifică asupra lumii, în măsura în care ştiinţa însăşi, deparazitată de ideologiile curente (în funcţie de care savanţii interpretează adesea rezultatele cercetării), rămâne o descriere a lumii.

Purtarea unui dialog între cele două părţi implică, pe de o parte, pentru teologi, posibilitatea ca aceştia să-şi exprime mesajul – către cei condiţionaţi de o anumită reprezentare a realităţii – chiar prin instrumentele puse la dispoziţie de cultura contemporană (ştiinţifică sau nu), cum au procedat şi Părinţii din vechime. Pe de altă parte, pentru oamenii de ştiinţă, implică acceptarea faptului că o viziune completă asupra realităţii trebuie să cuprindă şi mărturia teologiei, întemeiată pe experienţa Bisericii şi aflată dincolo de aria de expertiză a ştiinţelor. Efortul înţelegerii lumii solicită construirea unei viziuni complementare a perspectivelor.