

INTRODUCERE

Antropologia este un domeniu care nu va înceta să păstreze multe taine pentru cunoașterea omului în viața aceasta, Sfinții Părinți recunoscând greutatea cunoașterii de sine a omului, a cunoașterii desăvârșite a naturii umane și, mai mult, a omului ca persoană.¹ Prin Revelație, omul descoperă că viața lui nu se termină cu moartea, ci este plină de semnificație, iar ceea ce dă această semnificație este comuniunea lui cu Dumnezeu.

În Sfânta Scriptură, ca și la Sfinții Părinți, problema omului este tratată soteriologic. Descrierea originii omului, a alcătuirii sale și a situațiilor prin care trece omul nu are loc, în sursele Revelației, în virtutea unui scop monografic redus la el însuși. Omul este văzut ca făptura rațională a lui Dumnezeu, dar care nu se află în starea fericită pentru care a fost destinat și de aceea Revelația îi pune la dispoziție cunoașterea căii prin care se poate izbăvi din starea căzută. *Sfânta Scriptură în întregime este dedicată mântuirii omului, și astfel nu se poate spune că ar exista în ea părți neglijabile sau care nu pot fi interpretate în sens antropologic.*

Cărțile din *Vechiul Testament* care au, totuși, un conținut antropologic mai vizibil sunt Cartea *Facerii* (îndeosebi cap. 1-12, unde aflăm despre originea și preistoria omului), cărțile *sapiențiale* în general, respectiv locuri din *profeți* care reliefează poziția, problemele și îndatoririle omului înaintea lui Dumnezeu. Iar *Noul Testament* deține în întregime informații de interes antropologic, având în centru *Arhetipul antropologic al lui Iisus Hristos*.

Părintele antropologiei creștine este Sf. Grigorie de Nyssa (sec. al IV-lea). El a scris opere speciale despre alcătuirea omului și menirea pe care i-a dat-o Dumnezeu între celelalte făpturi și înraport cu El.

La toți Sfinții Părinți, în general, se găsesc dezvoltate teme de interes antropologic, deoarece și ei, ca și Sf. Scriptură, dezbate problema mântuirii omului, ceea ce duce inevitabil la discutarea omului sub toate aspectele. Spre exemplu, Sfinții Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur (sec. al IV-lea) sunt importanți pentru antropologia creștină deoarece ne oferă bogate comentarii privitoare la crearea omului în contextul creării lumii. Sf. Maxim Mărturisitorul (sec. al VII-lea) vede rațiunea omului în funcție de Rațiunea divină (Logosul Hristos), dar și în legătură cu rațiunile făpturii neraționale pentru care este răspunzător. Sf. Ioan Damaschin (sec. al VIII-lea) sintetizează capitole legate de crearea omului, alcătuirea și destinul său în teologia sa sistematică.

¹ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, trad. Pr. D. Fecioru, în *Scrieri*, partea întâia, Ed. IBMBOR, PSB 17, București, 1986, IX: VI, p. 178: „Da, într-adevăr lucrul cel mai greu dintre toate pare a fi să te cunoști pe tine însuși”. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 2003, Cartea II, cap. II, pp. 70-74.

Trei mari sfinți marchează gândirea teologică ortodoxă asupra omului, respectiv antropologia ortodoxă, după Sinoadele Ecumenice. Simeon Noul Teolog (949–1022)² accentuează importanța apropierei personale de Hristos prin rugăciune și viață duhovnicească în general. Grigorie Palama (1296-1359),³ marele reprezentant al gândirii ortodoxe, teoretizează doctrina energiilor devine necreate și fundamentele isihasmului, ale vederii luminii Dumnezeiești ca urmare a rugăciunii lui Iisus – învățături adoptate la sinoadele isihaste (sec. XIV-XV, ultimul în 1451) de către întreaga ortodoxie. Nicodim Aghioritul (sec. al XVIII-lea)⁴ dezvoltă un profund „existențialism” ortodox al „războiului nevăzut”.

Teologii ortodocși contemporani îmbogățesc și ei demersul cunoașterii omului ca ființă religioasă. Spre exemplu, Pr. Dumitru Stăniloae oferă, între altele, o profundă teologie a raportului dintre Sfânta Treime, om și creație. Panayotis Nellas este teologul de numele căruia se leagă nu doar aprofundarea temei căderii în păcat, ci și pentru înțelegerea hristologică a antropologiei creștine. Numele și tematicile menționate sunt inevitabil puține și incomplete, dar pătrunderea mai adâncă în problematica antropologiei creștine se va desfășura, în conformitate cu obiectivele stabilite, pe tot parcursul acestei lucrări.

Obiectivul central sau scopul acestei teze este a realiza o sinteză organizată a concepțiilor esențiale pe care Revelația și știința, sub toate aspectele acestora, ni le furnizează despre om și relația lui cu Dumnezeu și cu lumea.

Voi pleca în realizarea acestei teze de la datul Revelației referitor la originea omului, continuând cu o incursiune în teoriile științifice moderne legate de această temă. Probleme esențiale de antropologie biblică și teologică în general sunt chipul și asemănarea omului cu Dumnezeu, starea actuală a omului și a lumii, respectiv relaționările și finalitățile omului. Pentru a putea scrie o teză de antropologie creștină este importantă definirea rolului Revelației în acest demers și raportul ei cu știința, cultura și istoria. Revelația este transmisă de către Dumnezeu și receptată de om, astfel încât, felul în care se raportează omul la Revelație marchează cunoașterea de sine a omului, atât în plan „individual”, cât și în cel social-istoric.

Scopul de a realiza o sinteză a aspectelor esențiale pe care Revelația și știința ni le furnizează despre om și relația lui cu Dumnezeu și cu lumea, va fi atins prin organizarea lucrării pe câteva categorii de obiective emergente. Obiectivele

² Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice (Scrieri I)*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998 [SC, nr. 122, 129, Paris, 1966, 1967]. Id., *Cateheze (Scrieri II)*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999 [SC, nr. 96, 104, 113, Paris, 1963, 1964, 1965].

³ *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1999, pp. 207 sqq. *Omilii*, vol. 1, trad. Dr. Constantin Daniel, Ed. Anastasia, București, 2000. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1992.

⁴ Βιβλίον καλούμενον Αόρατος πόλεμος, 1785 στην Ι. Σκήτη Παντοκράτορα, έκδοση το 1796; Γυμνάσματα πνευματικά, 1800 – cf. Οσιος Νικόδημος ο Αγιορείτης, *Ο αόρατος πόλεμος*, Εκδοση Συνοδείας Σπυρίδωνος Ιερομονάχου, Νέα Σκήτη, Άγιον Όρος. Απόδοση στη νέα Ελληνική: Ιερομόναχος Βενέδικτος, 1998; Id., *Hristoitia*, Ed. Buna Vestire, Bacău, 1997; Sf. Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, Ed. Buna Vestire, Bacău, 1996.

PARTEA I

ANTROPOLOGIA ÎN LUMINA REVELAȚIEI

Revelația și știința ne oferă cunoștințe prin metode complet diferite, pe prima cale investindu-se încredere în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, în timp ce știința își întemeiază cunoștințele pe observație și experiment.

Oricât de înstrăinate ar părea aceste două căi de cunoaștere, există convergențe între metodele lor, datorate naturii umane și limitelor ei. Știința nu poate rămâne la o serie de date, ci se dorește realizarea unor sinteze teoretice cu semnificație, iar în construirea acestora, pe măsură ce le crește complexitatea și sfera integratoare, se investește încredere în supoziții plauzibile logic.

Credința religioasă în Revelație nu este nici ea una asumată în afara rațiunii, ci are nevoie de logică și experimentare. Revelația, fiind descoperirea Rațiunii dumnezeiești către rațiunile oamenilor, răspunde prin semnificațiile sale profunde logicii omenești. Iar prin înaintarea în viața duhovnicească, omul experimentează adevărurile revelate.

Credința și cunoașterea rațională se intercondiționează atât în știință cât și în religie, în primul domeniu pentru a investiga lumea materială, iar în celălalt domeniu pentru a ne deschide spre lumea spirituală. Omul trăiește pe ambele planuri ale existenței și, de aceea, reducția la una dintre cele două căi ale cunoașterii este infructuoasă.

Revelația îi descoperă omului legătura lui cu Dumnezeu și cu fapăturile spirituale ale îngerilor, începând din momentul creației, continuând cu viața pământească și continuând cu destinul său eshatologic.

CAPITOLUL I

OMUL – FIINȚĂ CREATĂ DE DUMNEZEU

Revelația, în întregul ei, înfățișează apariția omului ca rezultat al dragostei lui Dumnezeu. Astfel, omul nu doar că nu este singur, fiind înconjurat de ființe asemănătoare cu el prin spirit, îngerii, ci beneficiază de la începuturile sale de prezența iubitoare a Creatorului, care nu îl părăsește pe tot parcursul vieții sale, ci îi călăuzește subtil pașii spre mântuire, ca un Părinte care îi dorește binele, dar lasă loc și manifestării răspunsului omului, iubirii lui libere pentru Creator.¹

1. Temeiuri revelaționale și patristice cu privire la aducerea omului la existență.

Pentru cunoașterea noastră limitată (1 **Cor.** 13,9-12), înțelegerea tuturor aspectelor legate de originea, alcătuirea, locul, rolul și destinul omului este imposibilă. Cu toate acestea, nu suntem complet lipsiți de date asupra acestei probleme. Pe de o parte, Revelația ne oferă, în măsura folosului spre mântuirea noastră, cunoștințe descoperite de către însuși Dumnezeu, prin sfinții autori ai Bibliei și prin Sfinții Părinți și celelalte componente ale Sfintei Tradiții a Bisericii, iar pe de altă parte, știința investighează cu instrumentele sale aceste aspecte, generând ipoteze de lucru, studii și teorii prin care speră să se apropie de o mai bună înțelegere a omului și a rolului său în contextul lumii. Știința a depus în ultimele două secole eforturi de sistematizare a cunoașterii antropologice, iar teologia dispune și ea deja de niște coordonate clarificate de hotărârile dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice și de scrierile numeroșilor ei reprezentanți de-a lungul mileniilor asupra complexei teme a originii și a rolului omului în creație.²

Scriind despre actul special de creație al lui Dumnezeu, care îl aduce la ființă pe om, Sfântul Grigorie de Nyssa remarcă facerea omului după cea a celorlalte făpturi.³ Omul este o făptură între celelalte, adică este creat. Începutul

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, Ed. IBMBOR, București, 1996-1997, vol. I, 1996, pp. 266-269. Id., *Sfânta Treime – creatoarea, mântuitoarea și țința veșnică a tuturor credincioșilor*, în *ORT*, nr. 2, 1986, [pp. 14-42], pp. 14-17.

² Cf. V. Loichița, *Hotărârile și definițiile dogmatice de credință ale celor șapte sinoade ecumenice*, în *MB*, nr. 1-2, 1959, pp. 25-44.

³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri II*, PSB 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1998, cap. II, pp. 20-21. Cf. Pr. Toma Gherasimescu, *Creația universului din punct de vedere filozofic, științific și biblic*, Depozitul General, Roman, 1929, vol. I, partea III, pp. 39-43. Pr. Liviu Galaction Munteanu, *Istoria creațiunii în lumina cercetărilor științifice*, Cluj, 1929, pp. 1-9 sq. Cf. Petru Stamatidi, *Genesa. Demonstrație științifică* [1791], reed. Em. Grigoraș, Institutul de Arte Grafice „Răsăritul”, București, 1925, pp. 18-19.

originii sale l-a pus Dumnezeu, iar crearea lui ca ultimă făptură îi acordă o aură de superioritate față de celelalte. În limba română avem, pentru a exprima realitatea creată, termeni ca „făptură”, „creație”, „zidire”, cuvinte care conțin fiecare o nuanță proprie și apar și în textele liturgice. Biblia folosește termeni diferiți pentru a reda diferite aspecte ale actului creației lui Dumnezeu în general sau al creării omului în special, cum ar fi spre exemplu, în greacă, *ποιέω* (a face, a crea) și *πλάσσω* (a făuri, a plăsmui).⁴

Diferența apare între cap. 1 al *Facerii*, unde este relatată crearea lumii și a omului (cf. *Fac.* 1,1 și 1,26 *ἐποίησεν*; respectiv *Ποιήσωμεν*) și *Fac.* 2,7, unde se insistă asupra alcătuirii omului din trup (*ἐπλασεν* – a făurit, plăsmuit) și suflet (*ἐγένετο* – s-a făcut). Textul ebraic folosește כָּרָא (a creat) în *Fac.* 1,1, iar în *Fac.* 1,26 נָשָׂא (a făcut), la forma de imperfect plural נַשְׂאִי (să facem). În *Fac.* 1,27 כָּרָא („a crea”) se opune lui נָשָׂא („să facem”) din versetul anterior: facerea omului este, de fapt, o creare a lui, o creare a unui tip existențial nou. Omul este, deci, o categorie aparte în creația lui Dumnezeu, iar nu o ființă apărută întâmplător.⁵

Fac. 1,26 începe relatarea despre crearea omului, iar traducerea greacă din *Septuaginta* respectă diferența apărută în textul ebraic în privința verbului folosit pentru a exprima crearea noii făpturi. În ebraică este folosit imperfectul în loc de perfect și pluralul (pers. I) în loc de singular, iar în greacă apare conjunctivul plural (pers. I), care ar traduce de obicei iussivul ebraic, un imperfect prescurtat.⁶

Literatura exegetică patristică și modernă observă modificarea de limbaj produsă în *Fac.* 1,26 cu ocazia descrierii creării omului: în textul biblic este folosit aici termenul „să facem” în loc de „a făcut Dumnezeu...” pentru a sublinia importanța specială a omului între celelalte făpturi, iar în lumina teologiei creștine, pluralul este o evidență a sfatului din sânul Sfintei Treimi care a avut loc în cazul creării omului. Acest „sfat” nu este echivalentul gândirii omenești prin încercări, ci evidențiază importanța dată de către Dumnezeu creării omului.⁷

⁴ Cf. S. Basilius Magnus, *Oratio II, De hominis structura*, PG 30, col. 40B – 41C. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, în *Scrieri I*, PSB 17, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, 1986, VII:6, *Omilie la Psalmul XXXII*, p. 254-255.

⁵ Sf. Ambrozie al Milanului, *Hexaemeron*, în *Scrieri I*, trad. Prof. David Popescu, PSB 52, Ed. IBMBOR, 2007, VI, 1, 42-45, pp. 53-56. Cf. P. Paul Joüon SJ, *Grammaire de l'Hebreu biblique*, Institut Biblique Pontifical, Roma, 1947. Pr. Prof. Dr. Emilian Cornișescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Limba ebraică biblică*, Ed. IBMBOR, București, 1996. Pr. Prof. Liviu Galaction Munteanu, *op. cit.*, pp. 159-168.

⁶ Pr. Prof. Dr. Emilian Cornișescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Limba ebraică biblică*, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 86.

⁷ Henri Joseph Cr  lier, *La Sainte Bible. La Gen  se et introduction au Pentateuque*, ed. Franciscus, Archiepiscopu Parisiensis, Paris, 1888, pp. 24-25. Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*,   n *Opere complete*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996, III:2, pp. 19-20. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 80, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1983, I, 7d, pp.79-81. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, ed. cit., vol. I, pp. 238-241.

Primul verset al Sfintei Scripturi mărturisește un articol fundamental din credința creștină (aceeași la evrei, de la care preluăm *Vechiul Testament* și la musulmani în acest punct): «La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul» (**Fac.** 1,1). În *Simbolul credinței*, acest pasaj apare în primul articol, despre Dumnezeu Tatăl: «Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute».⁸ În articolele referitoare la Fiul și la Sfântul Duh apar din nou referiri la creație: Fiul este Cel „prin care toate s-au făcut” (v. **In.** 1,3); iar Sfântul Duh, „Domnul de viață Făcătorul” (cf. **In.** 6,63).

Orice acțiune a lui Dumnezeu asupra creației, este comună Persoanelor Sfintei Treimi, încât nu se putea ca însăși crearea lumii, inclusiv a omului, să aibă un alt caracter. Se poate spune că lucrarea de creare a lumii este una singură, iar fiecare Persoană a Sfintei Treimi se revelează ca accentuând un aspect al acesteia. Conlucrarea treimică trebuie înțeleasă mai presus de ceea ce putem conceptualiza în cazul relațiilor dintre persoanele create, respectiv în spiritul unității naturii Persoanelor Sfintei Treimi. Așadar, actul creației este unic, întrucât ar fi incomplet în lipsa contribuției vreuneia dintre Persoanele Sfintei Treimi.

Atunci când vorbim despre lucrarea Tatălui, a Fiului, respectiv a Sfântului Duh nu trebuie să ometem unitatea acestor lucrări, imposibilitatea separării lor una de alta, întrucât lucrările Persoanelor treimice pot fi concepute doar împreună, în unitatea firii lor dumnezeiești. Fiecare dintre Persoanele Sfintei Treimi este unită cu celelalte „nu mai puțin decât față cu sine însăși”, cum arată Sf. Grigorie de Nazianz.⁹ De aceea, paradoxal, acțiunea uneia dintre Persoanele Sfintei Treimi este aceeași cu ale celorlalte, fiind nevoiți să le numim după mulțimea efectelor lor, precum și după iconomia care ni se revelează cu privire la rolul Persoanelor Sfintei Treimi față de creație, deși acest rol nu poate fi gândit nici el separat, ci în unitate în sânul Sfintei Treimi.¹⁰

⁸ *Octoiul mic*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1991, p. 17. Traducerea corectă este cu virgulă între Dumnezeu și Tatăl, pentru a arăta mai întâi unitatea ființială a Sfintei Treimi, începând apoi cu Tatăl, care generează această unitate – cf. *Κύριε Ἐκέκραξα. Προσευχητάριον*, Γιαννιστά, 1994, p. 18: „Πιστεύω εἰς ἓνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ...”. S. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, PL 34, Liber Primus, cap. II, col. 174-176.

⁹ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, ed. cit., V:XVI, p. 167: „fiecare dintre Persoanele Treimii este una cu persoanele cu care este unită, nu mai puțin decât față cu sine însăși, datorită identității de ființă și de putere”. S. Gregorii Theologi: *Oratio XXXI – Theologica V – De Spiritu Sancto*, PG 36, col. 152 B: „ἀλλὰ τὸ ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον οὐχ ἥττον ἢν πρὸς ἑαυτό, τῷ ταύτῳ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως. Καὶ οὗτος ὁ τῆς ἐνότητος λόγος, ὅσον ἐφ’ ὅῃς ἡμεῖς κατελήφαμεν”.

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime – creatoarea, mântuitoarea și țința veșnică a tuturor credincioșilor*, loc. cit., pp. 14-17. Id., *Sfânta Treime și creația lumii din nimic în timp*, în *MO*, anul XXXVIII, nr. 2, mart.-apr., 1987, [pp. 41-69], pp. 43-55. Pr. Prof. Athanase Negoită, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. „Credința noastră”, București, 1992, pp. 44-45 (Creația), 45-47 (Creația în Geneza), 86 sq. (crearea trupului și a sufletului). Jean Kovalevsky, *Taina originilor*, trad. Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, București, 1996, pp. 19-39.

Finalul din **Fac.** 2,3 la săptămâna creației folosește ambele verbe, „a crea” (בָּרָא) și „a face” (עָשָׂה), după cum aceste verbe au fost folosite diferențiat și până acum, pentru a arăta crearea unui tip nou de existență, respectiv realizarea unei naturi noi cu ajutorul a ceva deja creat (din pământ, din ape etc.): אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת. (pe care le-a făcut Dumnezeu când le-a creat), tradus în Septuaginta ὃν ἡρξάτο ὁ θεὸς ποιῆσαι.

Pentru a exprima aceeași lucrare a lui Dumnezeu a realizării unei făpturi noi din ceva deja existent, **Fac.** 2,7 începe cu וַיַּצֵּר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם = „Și l-a plăsmuit / modelat Domnul Dumnezeu pe om (Adam)”. Verbul provine de la יָצַר (la perfect piel, 3 sg. m.), „a plăsmui / modela ca olarul”, având ca și corespondent în **Fac.** 2,8 forma de perfect qal יָצַר. Amândouă aceste verbe, din **Fac.** 2,7-8 sunt traduse în Septuaginta cu πλάσσω la forma de aorist, pers. 3 sg.: ἐπλασεν. Aceste verbe, care indică modelarea asemenea olarului (יָצַר) sau plăsmuirea de orice fel (πλάσσω), se referă la crearea trupului omului. Se poate remarca, de asemenea, că, în timp ce olarul folosește lut pentru a-și făuri produsele meșteșugului său, Dumnezeu a folosit același material, luând „praf”, „țărână” sau „lut” (עָפָר) din pământ (מִן-הָעֹדֶם – ebraic; χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς – Septuaginta), ceea ce arată că alcătuirea trupului omenesc are aceleași elemente de bază ale materiei ca și pământul sau corpurile neviu în general.¹¹

În privința sufletului, crearea sa este redată de către textul biblic diferit de cea a trupului: sufletul nu este plăsmuit din ceva existent anterior, ci este dăruit special de către Dumnezeu și este responsabil și pentru animarea vieții biologice a trupului: «și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie» (**Fac.** 2,7, ultima parte). Textul românesc traduce aici Septuaginta: καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Textul ebraic este puțin diferit: וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נֶשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה, adică: „și a suflat în nările lui suflarea vieții și a devenit omul suflet viu”.

În aceeași arie a terminologiei biblice a creației ne poate atrage atenția textul din **Iov** 10,8: «Mâinile Tale m-au făcut și m-au zidit». Dacă luăm în considerare textul *Septuagintei*, «αἱ χεῖρές σου ἐπλασάν με καὶ ἐποίησάν με», atunci ar trebui tradus: «mâinile Tale m-au făurit (întocmit, plăsmuit, alcătuit) și m-au făcut (creat)».

Textul ebraic este acesta: «וַיִּצְבֹּנִי, וַיַּעֲשֵׂנוּ, (עָצַב = a întocmi, plăsmui; עָשָׂה = a face), similar celui grec. Această dualitate a termenilor folosiți, atât în **Fac.** 2,7, cât și în **Iov** 10,8 denotă alcătuirea omului pe baza a două principii, material și spiritual, distincție săvârșită de către Dumnezeu încă din actul creării omului.

Facerea omului este complet diferită de cea a celorlalte făpturi, având o natură distinctă, atât față de îngeri cât și față de făpturile materiale. În ordinea creației, omul apare ultimul, *trupul* fiindu-i făurit, plăsmuit („a făurit, a plăsmuit” – vb. ἐπλασε aor. 3 sg. πλάσσω) din țărână, adică din ceva ce exista deja. Dar trupul

¹¹ Cf. Henri Joseph Crélier, *op. cit.*, pp. 33-34.

capătă noi proprietăți prin unirea cu *sufletul*, iar acesta, partea conducătoare, a fost făcut (vb. *ποιέω*) aparte față de făpturile create până atunci, și nu oricum, ci omul este ființa **făcută spre** a fi chip al lui Dumnezeu; omul interior este *oglinza lui Dumnezeu menită să primească părtășia Lui*.¹²

Așadar, întrucât omul se înscrie între „creaturi” („făpturi”, „zidiri”), înseamnă că deține în comun cu toate acestea unele atribute. Ceea ce omul are în comun cu piatra, corpurile cerești, substanțele materiale, plantele și animalele sunt cel puțin două atribute: (1) faptul că toate acestea *există* și (2) faptul că au un *început*. Aceste două atribute sunt absolut certe și pentru știință, iar lor li se mai pot adăuga două, însă discutabile – nu atât ca și calități observabile ale realității create, cât în ce privește modalitatea în care ele pot fi înțelese prin prisma fiecărei concepții despre lume în parte. Acestea sunt, dacă le numim prin prisma teologiei creștine: (3) faptul că sunt *create* și (4) faptul că au o *finalitate*. Ultimele două atribute se referă la relația existenței create cu Creatorul lor, respectiv la dimensiunea lor teleologică. Omul, ca făptură rațională, este capabil el însuși să înțeleagă că orice realitate existentă observabilă presupune un *început* și o anumită *ierarhizare în rândul existențelor (ontică)*.¹³

Reflecția asupra începutului și caracterului ființei umane produce conștientizarea logică și valorică a naturii umane, deoarece omul a fost creat ca o făptură specială în planul lui Dumnezeu. Această valoare dată omului de către Dumnezeu se transferă asupra tuturor membrilor neamului omenesc, descendenți din Adam și Eva. Apariția tuturor urmașilor acestora nu mai are loc prin crearea directă a lui Dumnezeu, ci prin conlucrarea dintre oameni (capabili de reproducere biologică, dar și de sentimente profunde de dragoste) și puterea creatoare a lui Dumnezeu. Prin observarea *continuității indivizibile* a ontogenezei omului, căreia i se pot constata etape, de la celula-ou până la naștere (embriogeneză) și apoi prin copilărie spre maturitate și bătrânețe, se impune *respectul pe care îl datorăm vieții omului din momentul celulei-ou și până la moartea sa și dincolo de aceasta în veșnicie*. Criteriul prezenței conștiinței în om se îmbină cu cel al manifestării ei treptate în ontogeneză, respectiv a manifestării ei variate în funcție de persoane și de starea lor de sănătate fizică și psihică.¹⁴

¹² S. Basilius Magnus, *Oratio II, De hominis structura*, PG 30, col. 40B – 41C. Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, III, 2, pp. 19-20. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, ed. cit., vol. I, pp. 238-241. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81. Cf. Han Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Sigler Press, 1996, pp. 22 sq.

¹³ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, trad. Pr. D. Fecioru, în *Scrieri I*, PSB 17, ed. cit., I: V, p. 76. Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri IV, Comentarii la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB 41, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000, p. 19. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. I, p. 45.

¹⁴ Prof. Dr. John Breck, *Darul sacru al vieții*, ed. cit., pp. 166-175. Jean-Claude Larchet, *Statutul embrionului după tradiția patristică*, trad. Maria Oprea, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ian.-mart., Sibiu, 1998, pp. 28-49. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Problema timpului de apariție a sufletului*, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ian.-mart., Sibiu, 1998, pp. 50-58.

Așadar, pentru ca omul să se relaționeze în lume, este imposibil, în modul în care el percepe realitatea care îl include, să nu apară un minimum de ierarhizare ontologică, începând de la nivelele cognitive primare din copilărie, respectiv în cadrul tuturor tipurilor culturale umane.¹⁵ Iar dacă această ierarhizare *ontologică*, ce apare în modul în care noi percepem lumea, nu ar corespunde unei ierarhizări *ontice*, adică *reale*, atunci am trăi într-o *i-realitate* sau *non-realitate*. În decursul istoriei gândirii omenеști au apărut filosofii de un *subiectivism extrem*, care presupuneau o ruptură iremediabilă între realitatea ca atare și percepția fiecărui individ uman despre realitate. Putem să punctăm poziția mai echilibrată a lui Kant, care vorbește de omul care se relaționează cu lumea și a cărui cunoaștere, deși prezentă, este limitată. Cunoașterea omului sporește continuu, ceea ce creează un immanent (un imediat-cunoscut sau cognoscibil) și un transcendent, „realități” care sunt de fapt una, întrucât dacă din aceeași realitate ceva se află (deja) sub incidența imanentului, altceva rămâne în transcendent și suscită nevoia omului de a cunoaște mai mult.

O latură mai luminoasă a filosofiei ne arată că omul trebuie văzut *în relație* cu lumea sau chiar pe deplin *ca persoană*. Cu atât mai mult, teologia creștină (sau întreaga tradiție iudeo-creștină) nu poate afirma mai puțin despre om, întrucât îi recunoaște acestuia statutul de „**chip**” al lui Dumnezeu, entitate care trăiește, simte și cugetă, percepe lumea și pentru aceasta merită pe deplin denumirea de individ rațional sau persoană.¹⁶

Percepția ierarhiei existențelor este influențată hotărâtor de mediul cultural, astfel încât nimeni nu se poate sustrage unei (unor) tradiții de gândire. Ierarhia clasică distingea regnul mineral (existența simplă), cel vegetal (cu capacități metabolice și autoreproducătoare – cu «sămânță» **Fac.** 1,11-12) și cel animal. În rândul „animalelor”, în sens clasic, intră «ființe cu viață în ele» sau „tot sufletul viu”, desemnând animalele cu suflare, *nefeș*, respirație (**Fac.** 1,20; **Fac.** 9,10,12). Prin „animale” în sens clasic se înțeleg mai mult animalele superioare, cu capacități senzoriale (sistem nervos) și instincte mai dezvoltate. Omul adaugă inteligența sau capacitatea comprehensivă și de autogestionare rațională asupra instinctelor.¹⁷

Un termen pe care Sfânta Scriptură îl atașează adesea *vieții* este *sângele*. În vechea noțiune de „sânge” se poate include și sistemul endocrin, respectiv funcționarea metabolismului. De aceea apare în Biblie interdicția consumului de sânge

¹⁵ Cf. Abraham Monk, *Su provincia fue el mundo... La contribución de Franz Boas a la Antropología Cultural*, în Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural* [*The Mind of Primitive Man*], Solar / Hachette, Buenos Aires, 1964, pp. 7-15, 19-33, 49-65, 144 sq.

¹⁶ Cf. Xavier Zubiri, *op. cit.*, pp. 303-332 ș.a.

¹⁷ Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, PSB 30, ed. cit., cap. VIII, pp. 28-29. I. Hăulică, *Fiziologie umană*, Ed. Medicală, București, 1996, pp. 51 sq., 409 sq. Conf. Dr. L. Atanasiu, *Fotosinteza – realizări și persoective*, în *Probleme actuale de biologie*, Ministerul Educației și Învățământului, București, 1986, pp. 147-164. Gabriela Șerbănescu-Jitariu, Constantin Toma, *Morfologia și anatomia plantelor*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1980, pp. 13 sq. Prof. Dr. D. Dumitru I. Roșca, *Fiziologie animală*, vol. I, Univ. Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, 1976, *passim*.

(**Fac.** 9,3-4), întrucât sângele reprezintă viața animalului; iar această interdicție rămâne în vigoare pentru creștini, cărora nu li se mai cere însă respectarea distincției mozaice dintre animalele curate și necurate (**Fapte** 15,20).¹⁸

Textele biblice analizate oferă deja pentru antropologia creștină un fundament solid pentru a considera omul ca ființă creată printr-o lucrare specială a Sfintei Treimi. Dumnezeu a proiectat și realizat alcătuirea specifică a omului din suflet și trup, partea spirituală, respectiv cea materială a ființei sale. Sufletul animează trupul, prezența lui în trup făcând posibilă viața biologică a acestuia din urmă. Ca organism biologic omul are prezente în trupul său caracteristicile unui animal de tip superior, înzestrat cu capacitate de percepție senzorială și de reacție instinctuală față de stimuli. Ca ființă spirituală, omul se aseamănă cu îngerii, respectiv, într-o măsură limitată, cu Dumnezeu, Creatorul Său.¹⁹

În concepția creștină, la creație participă în mod egal ca vrednicie, voință și iubire, dar cu unele deosebiri ca rol, fiecare Persoană a Sfintei Treimi: lumea este creată de către Tatăl, prin Fiul, în Sfântul Duh. Energia divină necreată, ca manifestare a ființei dumnezeiești, aduce la existență o realitate cu o natură și energie aferentă create. Creația este diferită de Creator, dar dependentă (în esența și manifestările ei) de energia divină necreată. Singurul Dumnezeu, Sfânta Treime, este: El însuși cauza existenței / ființării Sale, absolut independent, nelimitat, nelimitat în spațiu și timp (veșnic), Duh pur, omniprezent (în spațiu-timpul lumii), perfect consecvent cu Sine (voința Sa îi exprimă ființa), atotputernic, unul în ființă, absolut unic. Creatorul lumii este atotștiutor, atotînțelept, liber de orice constrângere morală, sfânt, iubitor, drept, adevăr (absolut) – și izvor al tuturor acestora. Dumnezeu a creat lumea din iubire, cu dărnicie, pentru ca și alte făpturi, diferite de El, să se bucure de existență și de părtășia la fericirea Sa. Ființele raționale, respectiv omul, ca microcosmos sau sumă a lumilor, spirituală și materială, se bucură în mod conștient și dialogal de existență.²⁰

Din punct de vedere *antropologic*, relația omului cu atributele lui Dumnezeu este una *teleologică și astfel axiologică*: *dacă omul nu ar fi în relație cu o ființă care să dețină aceste atribute în mod perfect, existența omului ar fi inutilă, deoarece relativul nu se poate alimenta pe sine*. Această dependență valorică a omului de Dumnezeu a fost sesizată uneori și în axiologia filosofică, sau din partea unor cercetători care vin dinspre filosofie spre teologie. Din imposibilitatea ca valoarea relativă, implicit nedesăvârșită, să fie reper pentru relativul omului,

¹⁸ Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeș, 1941, pp. 31-40.

¹⁹ Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. VIII, pp. 28-29 sq. Id., *Dialogul despre suflet și înviere*, PSB 30, ed. cit., 1998, p. 354.

²⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime – creatoarea, mântuitoarea și țința veșnică a tuturor credincioșilor*, loc. cit., pp. 14-17. Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, trad. Anca Popescu, Ed. Sofia, București, 2005, pp. 101-108. S. Gregorii Theologi, *Oratio XXXVIII – In Theophania sive Natalitia Salvatoris*, IV, PG 36, col. 317 B.

nedesăvârșit prin sine însuși, apare nevoia de absolut, fără de care nu poate exista nici axiologie și nici teleologie.²¹

Există o legătură strânsă între atributele lui Dumnezeu și creație: creația oglindește atributele lui Dumnezeu întrucât El îi este cauză a existenței: „Nu i-a dat lumii cauza existenței ei, așa cum spun aceia, ci că Dumnezeu însuși a făcut-o: ca bun, această operă folositoare; ca înțelept această operă preafrumoasă; ca puternic, această operă foarte mare”.²² Faptul că lumea (*creația*) își are cauza existenței în afara sa, în Dumnezeu (Cel *necreat*), explică relativitatea atributelor creației, dar și că sunt o reflectare a celor dumnezeiești. Iar omul este, și din acest punct de vedere, o culme a creației, deoarece oglindește în ființa lui și Rațiunea dumnezeiască sau Logosul divin, Cuvântul lui Dumnezeu care personifică (ontic, deci în mod real, nu ca figură de stil) raționalitatea dumnezeiască.

Natura Creatorului, modalitățile existenței Sale necreate se resfrâng în actul creației. I-ar fi imposibil, spre exemplu, unei divinități panteiste să creeze lumea "ex nihilo", ca Dumnezeu creștin. Creația însăși oglindește însușirile Creatorului ei. Un Dumnezeu bun, cum arată Sfântul Vasile cel Mare, aduce la existență o operă folositoare. Așa ceva nu s-ar putea întâmpla în cazul dualist al unei confruntări dintre un Dumnezeu bun și unul rău. Omul nu ar putea învinge răul dacă însuși Dumnezeu binelui nu ar putea aceasta. În cazul opoziției absolute între bine și rău, Dumnezeu creatorul nu ar fi absolut și, deci, unic, singur în „poziția ontică” a divinității, care este mai mult decât o poziție ontică, e o existență de nedefinit pentru noi, cei creați, pentru că e o existență necreată. În afara reperului absolut al lui Dumnezeu, Care este mai mult decât un reper conceptual, moralitatea ar deveni lipsită de sens, iar aspirațiile omului de a cunoaște și de a se autodepăși ar deveni nejustificabile. Dacă omul nu se îndreaptă spre Dumnezeu ca spre Părintele său creator, în comuniune cu care își regăsește pacea și fericirea, atunci omul nu are spre ce se îndrepta, pentru că tot ce nu e veșnic sau, altfel spus, ceea ce nu e absolut în orice calitate a sa, nu poate da omului un destin nici fericit, nici veșnic. Dacă viața omului s-ar sfârși în sine însăși, aceasta ar fi, astfel, un nonsens.²³

Dacă firea dumnezeiască nu ar fi una complet distinctă de cea creată și independentă de ea, creația nu ar găsi în Dumnezeu o alteritate care să o îmbogă-

²¹ Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, trad. Catrinel Pleșu, Ed. Humanitas, București, 1998, pp. 34-49. Hogan Pádraig, *Virtue, Vice and Vacancy in Educational Policy and Practice*, *British Journal of Educational Studies*, Vol. 48, No. 4 (Dec., 2000), pp. 371-390.

²² Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VII, p. 78. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, Ed. IBMBOR, ed. cit., vol. I, pp. 107-111. Id., *Dinamica creației în Biserică*, în *ORT*, anul XXIX, nr. 3-4, 1977, pp. 281-291.

²³ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VII, p. 78. Pr. Toma Gherasimescu, *Ce spun despre facerea lumii filozofii supranaturaliști?*, Ed. "Credința ortodoxă", Biblioteca intelectualului, seria 1, nr. 1, București, 1935, pp. 7-8. Dr. Nicodem Munteanu, *Creațiunea lumii după științele naturale și Biblie. Tratat apologetic după C.E. Luthardt*, Ed. H. Goldner, Iași, 1898, pp. 11-12. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, pp. 333-355. Cf. Jack David Eller, *Introducing Anthropology of Religion*, Routledge, New York and London, 2007, pp. 134-159.

țească și Dumnezeu nu ar putea fi un izvor desăvârșit al ființării lumii. Doar „nefiind nimic din cele ce sunt”, Dumnezeu poate fi cauza acestora, arată Sfântul Dionisie Areopagitul.²⁴ La Hegel sau în *Cabala* iudaică, Dumnezeu ajunge dependent de oameni în realizarea Sa în lume, dar chiar și în opera de creație, spiritele umane fiind o necesitate a divinității pentru manifestarea ei în lume. Dumnezeu ar fi, în acest caz, izolat, fără a putea dispune de creația Sa decât prin intermediul omului, înțelegându-se greșit libertatea umană ca venind în contadiție – dialectică istorică – cu cea divină, problema rezolvându-se de ambele părți în aceste sisteme filosofice abia când voințele acestora (divină și umană) coincid.²⁵

Treimea este numărul desăvârșit al Persoanelor unice ființe dumnezeiești. Una sau două Persoane nu pot explica atât de bine desăvârșirea iubirii și capacitatea divinității de a se deschide spre creație fără să se confunde cu ea, atât în actul creator, cât și în pronie.

Un Dumnezeu monopersonal nu poate explica iubirea, deci nici creația. „Rămânând” monopersonal, înseamnă că nu-și voiește o alteritate cu care să se afle în dialog, deci nu voiește comuniunea. Dacă am avea, deci, un Dumnezeu care nu voiește comuniunea unor persoane de aceeași cinste cu El, cu atât mai mult acesta nu ar voi comuniunea cu persoane inferioare în cinste (creaturile). Cu atât mai puțin ar avea capacitate creatoare o entitate impersonală. În acest caz, ar însemna că efectul depășește cauza, deoarece „ceva” lipsit de calitatea de persoană ar fi în stare să producă persoanele umane.²⁶

De asemenea, „ceva” inconștient nu poate produce conștiințe distincte. Tendința firească a omului de a se raporta la Dumnezeu în devenirea sa spirituală ar fi dizarmonică, lipsită de obiect în fața unei divinități impersonale, deoarece un „ce” nu poate fi model pentru un „cine”. Omul învață de la părinți, de la profesori, „cât trăiește învață”, dar nu ar avea nimic de învățat de la „acea entitate impersonală” care l-ar fi produs, pentru că aceea nu ar putea să-i comunice, nu ar avea această capacitate pe care omul, în schimb, o are, după chipul Dumnezeului personal al Revelației. Dumnezeu real, Creator al lumii, atunci când comunică, poate nu doar să comunice prin limbaj perceptibil prin simțuri, în felul omului (vorbiire sau

²⁴ Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeiești*, în *Opere complete*, ed. cit., I, 1, p. 135. Îl voi numi astfel în teză pe acest autor, în conformitate cu felul ales de Pr. Dumitru Stăniloae, fără a intra în detaliile problemei identității autorului, căruia unui autori aleg să îi adaug determinativul de „Pseudo”.

²⁵ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, trad. Nicolae Șerban Tanașoca, Ed. Anastasia, 1996, pp. 42-44. Cf. Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, intr. N. Tertulian, Ed. Politică, 1975, pp. 66-170. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de filozofie a religiei*, trad. D.D. Roșca, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1969, pp. 314-332, 347-358, 421 sq. Alexandru Șafran, *Cabala*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996, pp. 313-314.

²⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, ed. cit., vol. I, pp. 198, 212-213, 215-216. Id., *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, în *ST*, anul XXII, nr. 5-6, 1970, pp. 333-355. Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 205.

scriere), ci Se comunică și prin energiile Sale, iar comunicarea interumană este nedeplină fără integrarea ei în dialogul din sânul Sfintei Treimi. Deși ne comunicăm concepte despre Dumnezeu, El este mai presus de orice atribut sau principiu, inclusiv față de cele prin care Îl cunoaștem într-o anumită măsură. Necorporalitatea, aseitatea sau orice alt atribut nu îl pot *defini* pe Dumnezeu, ci pot cel mult să indice calea corectă spre El și spre o înțelegere superioară a Lui din punctul nostru de vedere. El nu este "a cincea stihie" aristotelică sau "principiul" filosofilor greci, ci este Dumnezeu personal al Sfintei Treimi, care a creat înseși cauzele și natura existențelor. Sfânta Treime se deosebește de politeismul elinilor prin unitatea ființei ca în iudaism, iar de iudaism și islam prin deosebirea Persoanelor. Revelația creștină despre Dumnezeu respinge de asemenea politeismul, triteismul, diteismul (pnevmatomahilor) și atribuirea rigidă a prepozițiilor aristotelice "din care", "prin care" și "în care" Persoanelor Sfintei Treimi în sensul că Dumnezeu este o Treime personală, creatoare a lumii, iar nu una de cauze impersonale ale lumii.²⁷

Tatăl este principiul neprincipiat, cauză a tuturor și creator al întregii creații, Fiul este născut din Tatăl și prin El „toate s-au făcut” (*Simbolul credinței*, art. 2), iar Sfântul Duh este de asemenea creator și desăvârșitor al creației. Numele corespunzătoare paternității, filiației și purcederii nu sunt doar concepte approximate de oameni pentru Dumnezeu, ci revelate în sensul că realitățile care există asemănător în lume sunt ogindiri ale acestor relații din sânul Sfintei Treimi. Perihoreza se înțelege ca existență a Persoanelor dumnezeiești desăvârșite „unele în altele”, asigurând astfel unicitatea ființei, după cum o explică Sf. Ioan Damaschin.²⁸

Realitatea Sfintei Treimi depășește conceptele omenești, deci inclusiv pe cele aparținând aritmeticii simple sau a oricărei științe, așa cum arăta Sfântul Dionisie Areopagitul. Dumnezeu este unu și trei în același „timp”, fiind imposibil a se vorbi de mai mulți „dumnezei”, deoarece absolutul reclamă unicitatea, neputând exista opoziție în Absolut: Dumnezeu „E ființa cea mai presus de ființă și mintea neînțeleasă și cuvântul de negrăit. Nu există cuvânt și înțelegere și numire pentru ea, nefiind nimic din cele ce sunt. Fiind cauza existentei tuturor, este cea care e dincolo de ființă și cea care singură poate grăi în mod propriu și cu știință despre sine”.²⁹ Dumnezeu nu ar fi El însuși dacă nu ar fi Sfânta Treime, oarecum așa cum

²⁷ Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, II:XI, pp. 86-87; III, II, p. 112. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VII, p. 78. *Ibid.*, II: III, p. 87 – PG 29, col. 33 B. Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, I, 1, p. 135. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea I, cap. VII, p. 23. Cf. Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii*, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 410-412. Cf. cele patru cauze aristotelice (materială, formală/exemplară, eficientă, finală) în Aristotel, *Metafizica*, III (B), 2, 996a-998a, V, 2, 1013a-1014a, trad. Șt. Bezdechi, n. Dan Bădăraș, Ed. IRI, București, 1999, pp. 85-93.

²⁸ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea I, cap. VIII, pp. 24, pp. 27-29.

²⁹ Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, I, 1, p. 135. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea I, cap. VIII, p. 29. *Ibid.*, Cartea II, cap. II și XII, pp. 46, 70. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice (Scrieri I)*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, *Discursul* 1, 5, pp. 128-129. Sf. Macarie Egipteanul, *Cele cincizeci de omilii duhovnicești*, în *Scrieri*, trad. Dr. N.

un triunghi nu ar putea fi aceeași formă geometrică dacă i-ar lipsi una dintre laturi sau unul dintre unghiuri. Iar perihoreza luminează și mai în profunzime ceea ce este dat minții omenești să poată pricepe din această Taină a Sfintei Treimi, căci fiecare Persoană a lui Dumnezeu *este* Dumnezeu care le trăiește și pe celelalte două *ca pe Sine Însăși*, inseparabile, dar inconfundabile.

Mai mult, Dumnezeu, având o existență personală, se întrupează, în Persoana Fiului lui Dumnezeu, preia firea omului și stabilește astfel cu el o comuniune extrem de profundă, cea mai strânsă posibil. Un Dumnezeu care nu ar avea *capacitatea* de a realiza o astfel de comuniune cu creația, ar fi net inferior celui creștin, deci i-ar lipsi perfecțiunea și s-ar exclude de la pretenția de adevărat Dumnezeu. Prin întrupare, Dumnezeul creștin, Cel adevărat, realizează o relație superioară cu omul și creația, deschizând calea îndumnezeirii omului prin har și a desăvârșirii creației întregi pentru care omul este microcosmos mijlocitor.³⁰

Un Dumnezeu monopersonal ar fi incapabil de exteriorizare, deci incapabil a crea sau, cu atât mai mult, nu ar putea intra în co-părtășie cu firea creată, nu ar putea să Se întrupeze. Dar, așa cum arată Pr. Dumitru Stăniloae, deși în doi apare iubirea, ea nu este astfel încă desăvârșită decât prin prezența conștientizatoare (în cazul omului) sau revelatoare a celui de-al treilea. Sfânta Treime este Dumnezeul Revelației și Creatorul lumii. El este Cel care i s-a arătat lui Avraam la stejarul Mamvri (**Fac.** 18) și despre lucrarea Sa creatoare dă mărturie Scriptura: «Cu Cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu Duhul Lui toată puterea lor» (**Ps.** 33/32,6) – Creatorul este Dumnezeul cel unic în natură, dar Sfântă Treime ca Persoane: Tatăl, Cuvântul (Fiul) și Duhul.³¹

Sfinții Părinți observă *limitele analogiei între cuvântul creator și cuvântul omenesc*. Atunci când Dumnezeu «a zis» (**Fac.** 1,3) și s-a făcut lumina, iar apoi toate celelalte fapte, nu este vorba de un discurs, o expunere, un glas, ci *de o poruncă divină prin care toate încep să existe, prin care lumea toată este creată din nimic* (cf. **Evr.** 11,3; **Înt.** 11,17), fără ajutorul unei materii preexistente, fără ca lumea să fie coeternă cu Dumnezeu.³²

Chițescu, Ed. IBMBOR, București, 1992, Omiliile IV,9, VII,7, XVI,7, pp. 102-104, 126, 174-175. Lars Thunberg, *op. cit.*, trad. Anca Popescu, Ed. Sofia, București, 2005, pp. 118-122.

³⁰ Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri, Partea I, Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă în trup*, PSB 15, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 151.

³¹ Dr. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, pp. 59-69. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, ed. cit., pp. 292-293. Vasile, episcopul Oradei (coord.), *Carte de învățătură ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1978, pp. 19, 26.

³² Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, PSB 17, ed. cit., I:V, II:IV, pp. 74-75, 88 sq., 93. Teofil al Antiohiei, *Cartea a doua către Autolic*, X, în *Apologeti de limbă greacă*, trad. Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1997, pp. 399-400. Metropolitan Hierotheos (Vlahos) of Nafpaktos and St. Vlasios, *Orthodox Theology and Science*, în „The Greek Theological Review”, 44/ 1-4, 1999, pp. 140.

Creatorul este desăvârșit și nesupus spațiului și timpului, care sunt caracteristici ale lumii create. El este „dinainte de numărul timpului” (τὸ κατ’ αἰθρὸν ἀρχαιότερον ἔχοντος),³³ El a creat existențele și „însăși natura existențelor” (ἀλλ’ αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός).³⁴ Creatorul nu se limitează să exploateze un dat existent, producând doar transformări formale, ci El este cauza tuturor esențelor create fără a se confunda cu ele. Dumnezeu nu conlucrează în acțiunea Sa creatoare nici cu o materie sau energie materială, nici cu vreo altă putere spirituală, creată, cum ar fi îngerii. Acest mesaj este foarte clar atât în Biblie cât și la Sfinții Părinți. El „a creat însăși natura existențelor” și nimic din ceea ce există nu poate oferi ceva în plus energiei Sale necreate care le aduce pe toate la existență conform planului Său. Nu există ceva dintre cele create care să-și datoreze sieși existența sau unui alt principiu decât lucrării lui Dumnezeu. Spre exemplu, întinericul nu reprezintă vreun principiu al răului ca în gnozele dualiste, în marcionism, valentinianism sau maniheism.

Cei care presupun alte principii decât însăși puterea lui Dumnezeu imaginează „iarăși alte prilejuri de basme și începuturi ale unor plăsmuiri lipsite de credință, care răstălmăcesc cuvintele [Scripturii] pentru presupuneri personale” (Πάλιν ἄλλαι μύθων ἀφορμαί, καὶ πλασμάτων δυσσεβεστέρων ἀρχαὶ πρὸς τὰς ἰδίας ὑπονοίας παρατρeπόντων τὰ ῥήματα).³⁵ Sfântul Apostol Pavel arată că una dintre valențele credinței este de a ne furniza cunoașterea câtorva elemente de bază despre originea cosmică, deoarece numai Dumnezeu, care a creat lumea, ne poate descoperi ceea ce ne este util să cunoaștem în acest sens: «Prin credință înțelegem că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui Dumnezeu, de s-au făcut din nimic cele ce se văd» (Evr. 11,3).³⁶

A doua semnificație a rostirii creatoare a lui Dumnezeu, în afară de cea de poruncă, este Cuvântul ca a doua Persoană a Sfintei Treimi, a Cărei taină Scriptura

³³ Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, X, 2, p. 170; v. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, în PTS 33, ed. B.R. Suchla, *Corpus Dionysiacum*, vol. I, ed. De Gruyter, Berlin, 1990, [pp. 107-231], p. 215. Cf. S. Dionysii Areopagite, *De divinis nominibus*, PG 3, Paraphr. Pachymerae, col. 945. Cf. Iova Firca, *Cosmogonia biblică și teoriile științifice*, Ed. Anastasia, 1998, pp. 153-178.

³⁴ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II: III, p. 87 – PG 29, col. 33 B. Cf. Pr. Conf. Dr. Sterea Tache, *Creația și timpul în gândirea Sfinților Părinți*, în ST, seria a II-a, nr. 1-2, ian.-iun., 2003, pp. 3-12. Cf. Prep. Dr. Adrian Lemeni, *Sensul cunoașterii științifice în paradigma tradițională și modernă*, ATO, 2001, [pp. 443-483], pp. 451-455.

³⁵ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II: IV, p. 88 – PG 29, col. 36 B.

³⁶ Benedict Ghiuș, *Despre creația lumii*, în MO, anul IX, 1957, nr. 1 -2, p. 59 -65; id., *Creațiunea după Sfânta Scriptură*, în MO, anul IX, 1957, nr. 9-10, p. 641 -647; id., *Creațiunea la Sfinții Părinți*, în MO, anul IX, 1957, nr. 11- 12, p. 789-793. Serghie Bejan, *Cosmologia creștină. Crearea lumii de Dumnezeu din nimic*, în “Luminătorul” an. LXXVI, 1943, nr. 1-2, p. 20-31; nr. 1-2, p. 163-168; nr. 5-6, pp. 275-290 și nr. 7-8, pp. 445-457. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Ideea de creațiune și antropologie în scrierile Sfântului Atanasie*, în MB, an. XXIV, 1974, nr. 10- 12, pp. 610-626. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, în MO, anul XXXVIII, 1987, nr. 2, p. 41 -69 și nr. 3, pp. 28-47.

o descoperă încet, mai puțin în *Vechiul Testament*, însă îndeajuns de lămurit în *Noul Testament* ca să înțelegem că Fiul lui Dumnezeu participă la lucrarea Tatălui ca intermediar care formează fapăturile, iar acestea sunt create în conformitate cu felul în care El însuși îl exprimă pe Tatăl: creația Îl oglindește pe Tatăl după modelul Fiului, rațiunile lucrurilor fiind astfel în conformitate cu Rațiunea (Logos, Cuvânt) dumnezeiască (Cf. **Fac.** 1,3 sq.; **In.** 1,1-17).³⁷

Cuvântul lui Dumnezeu este Arhetipul (ἀρχέτυπον – Sf. Dionisie, IV:1) creației, iar această Arhetip este primul chip al Său. Cel incomparabil (Sf. Dionisie, IX:6) nu poate fi cuprins sau gândit potrivit categoriilor creației, dar pecetea Creatorului (τῆς ἀρχετύπου σφραγίδος – Sf. Dionisie, II:5) se află asupra creației Sale. Rațiunile existențelor (τοὺς τῶν ὄντων λόγους – Sf. Dionisie, IV:1; Sf. Maxim, 7d) sunt deiforme și astfel fapăturile își găsesc odihna și sursa libertății lor adevărate, eliberarea de strâmtorarea păcatului, dar și de limitele creaturalității, la Dumnezeu (Sf. Dionisie, V:1, și Sf. Maxim, 7c, 7f).³⁸

Sfinții Părinți arată participarea Fiului și a Sfântului Duh la creație împreună cu Tatăl. Tatăl a creat lumea cu un colaborator, însă nu cu unul creat, ci cu unul de aceeași fire dumnezeiască, Fiul sau Cuvântul Său. Atunci când Scriptura, în primul capitol al *Facerii* ne relatează : «a zis Dumnezeu... Și a fost așa» (**Fac.** 1,6,9 etc.), nu se are în vedere o vorbire simplă, asemeni celei omenești, ci Cuvântul lui Dumnezeu este Cel care Îl exprima pe Tatăl, el este Verbul care, fiind Chip al Tatălui devine Chip al lumii, Arhetip al ei, deci, în cel mai înalt grad, al oamenilor, făptura aleasă a lui Dumnezeu. Dumnezeu Tatăl Se oglindește în chip haric prin Fiul în lume, deci și în oameni, or, prima manifestare a acestei oglindiri se întâmplă în însuși actul creației.

Stării de neorganizare sau *tohu vabohu* de la începutul creării lumii văzute (**Fac.** 1,2), de durată incertă, i-a urmat organizarea materiei și crearea treptelor superioare ale ierarhiei lumii văzute, în timpul celor șase zile (*hexaemeron*), în ziua a șaptea urmând odihna și binecuvântarea creației.³⁹ Omul nu poate cunoaște desăvârșit toate tainele lucrării creatoare a lui Dumnezeu, iar cele șase zile ale

³⁷ Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Dogma Sfintei Treimi din Vechiul Testament*, în *ORT*, an. XII, 1960, nr. 3- 4, pp. 552 – 570. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 7c, pp.75-76, 7d, pp. 79-83, 7f, pp. 85-86.

³⁸ Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, II, 5-6, IV, 1-4, IX, 6, pp. 141, 145-147, 169. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, 7c, pp.75-76, 7d, pp. 79-83, 7f, pp. 85-86. v. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, în *PTS* 33, ed. B.R. Suchla, *Corpus Dionysiacum*, vol. I, ed. De Gruyter, Berlin, [pp. 107-231], pp. 128-130, 143-147, 211-212. S. Dionysii Areopagitae, *De divinis nominibus*, *PG* 3, col. 641 D – 644 C, 693 B – 697 D.

³⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cronologia biblică vechitestamentară*, în *AA* (2001-2002, II / XXVII), coord. Decan Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, resp. Pr. Lect. Dr. Aurel Pavel, 2002, [pp. 7-32], p. 9. Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, *Cartea discursurilor etice*, *Discursul* 1, 1, pp. 9-10, 114-116. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere*, vol. 1-2, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003-2004, vol. 1, Omilia X, VII (La **Fac.** 1,31; 2,1-2 sq.), p. 110 sq.

creației pot fi considerate „de alt tip”⁴⁰ decât zilele actuale, perioada creației se pare că nu se supunea aceluiași curs al istoriei ca și acum. Cu toate acestea, ele sunt, în opinia Sfinților Părinți mai degrabă comparabile cu zilele actuale (deși doar izolat suprapuse exact celor 24 de ore ale zilei actuale) decât cu erele geologice de milioane de ani.

În legătură cu felul în care Dumnezeu organizează materia la începuturile formării pământului, Sfântul Vasile cel Mare folosește o tâlcuire a unui sirian (posibil Diodor al Tarsului), arătând că în sensul original ebraic textul «Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor» (ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος - **Fac.** 1,2) se înțelege mai bine „încălzea și dădea viața apelor” (*Meraḥefeth* - מְרַחֶפֶת - clocea, cf. siriac *raḥef*, a acoperi).⁴¹ Sfântul Duh, ca Persoană necreată a Sfintei Treimi, participă la creație prin pregătirea materiei și apei primordiale pentru crearea fapturilor vii.

Sfântul Duh îmbrățișează creația cu dragostea dumnezeiască, călăuzind-o spre scopurile Creatorului. El este „Făcătorul de viață” (*Simbolul credinței*, 8), Cel care acționează asupra creației în sensul spiritualizării ei. De aceea Îl cunoaștem cu denumirea de Duh, după această acțiune sfințitoare. Creația este făcută pentru a tinde continuu spre Creator, iar Sfântul Duh vine în întâmpinarea acestui sens existențial și oferă creației puterea de a-și realiza această împlinire a ființei. Apele primordiale, create de Dumnezeu, care acopereau întreg pământul începuturilor, al primei zile a creației, sunt pregătite pentru a fi capabile să genereze viața, sub acțiunea lui Dumnezeu, respectiv pentru a întreține viața. Lucrarea lui Dumnezeu este singura cu adevărat creatoare, în sensul că generearea vieții nu poate fi văzută cu accent asupra proprietăților materiei, ci tocmai asupra puterii lui Dumnezeu, care *doar El creează* și doar El este capabil să armonizeze tipurile de fapte anterioare cu cele nou create.

Dumnezeu a creat lumea din iubire, iar această iubire izvorăște din Sfânta Treime, fiind revărsarea plenitudinii dragostei divine dintre Persoanele dumnezeiești, în primul rând asupra fapturilor raționale – îngeri și oameni –, dar și asupra întregii creații. Dumnezeu aduce toate faptele la existență și menține acest dar extraordinar chiar și atunci când creaturile nu răspund dragostei Sale. Fiecare suportă consecințele propriilor decizii, îndepărtarea de Dumnezeu prin păcate aducând chinul sufletesc, iar în cele din urmă chinul veșnic, din cauza auto-privării de comuniunea cu sursa vieții, Dumnezeu. Iar Dumnezeu oferă fapturii această

⁴⁰ Ierom. Serafim Rose, *Cartea Facerii, Cartea lumii și omul începuturilor*, trad. Constantin Făgețan, Ed. Sofia, București, 2001, p. 65.

⁴¹ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II: VI, p. 92. Paul Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégetique du Chapitre premier de la Génèse*, Bibliothèque de Sciences religieuses, Aubier Montaigne, Éditions du Cerf, Delachaux & Niestlé-Desclée de Brouwer, 1969, p. 169. Theodoretus de Cyrus, *Theodoretii Cyrenensis quaestiones in Octateuchum*, pp. 3-318, *Quaestiones in Genesim*, pp. 3-99, ed. N. Fernández Marcos, A. Sáenz Badillos, Ed. Pologlota Matritense, serie “Textos y Estudios Cardenal Cisneros”, Madrid, 1979, & VIII, pp. 12-13. S. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, PL 34, Liber Primus, cap. V, col. 177-178.

comuniune cu El în permanență. Rațiunea omului și a îngerilor este corespondentul în creație al celei dumnezeiești și de aceea este menită să comunice cu Rațiunea divină. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă raționalitatea lumii și a fiecărei făpturi în parte și armonia dintre rațiunile lor și Rațiunea supremă. Relația de armonie și corespondență trece mai departe și asupra rațiunii omenești, atât ca gândire, cât și ca rațiune de a fi sau finalitate.⁴²

În același spirit, al echivalențelor dintre Dumnezeu și creație, Sf. Dionisie Areopagitul compară numirile dumnezeiești cu nivelurile creației. El precizează mereu că existența, viața și înțelepciunea sunt niveluri de ființare ale creației, suprapunându-se una peste alta pentru a culmina cu viețuitoarele raționale. În domeniul vieții se distinge, din nou, o ierarhie a puterilor vitale, a vieții, ca: înțelegătoare, rațională, simțitoare, nutritoare, crescătoare ș.a.⁴³

Tradiția creștină a Sfinților Părinți arată că lumea a fost creată cu o capacitate de a oglindi Dumnezeu. Această capacitate este maximă în om, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și menit a stăpâni asupra creației (*Fac.* 1,26-27), ca o făptură reprezentativă înaintea lui Dumnezeu. Iisus Hristos este Dumnezeu întrupat în mod real, iar astfel modelul nostru cel mai apropiat, după al Cărui chip am fost creați. Omul a fost creat bun și îndreptat spre Dumnezeu – aceasta fiind starea lui naturală, asemenea îngerilor în această privință.

Dacă s-ar respinge creația divină **ex nihilo** s-ar ajunge la o serie infinită, și am putea întreba firesc: „dar acum din ce” și „de ce” mai provin toate acestea în existență? În acest mod, fizicieni ca și Werner Heisenberg ajung să dea răspunsuri de o mai mare apropiere cu teologia creștină gândind logic asupra consecințelor ultime ale descoperirilor științei: energia aflată la baza materiei, față de care se află în raport de reciprocitate, este pusă în corespondență cu ideile platoniciene sau formele supramateriale, astfel încât această cale a filosofiei care ajunge să fundamenteze imanentul în transcendent se dovedește și în modernitate a fi superioară sau mai profundă față de atomismul materialist.⁴⁴

Heisenberg arată limitele limbajului matematic ca purtător al adevărului și evidențiază valențele limbajului poetic, de un simbolism mai apropiat de cel religios. Observăm că fizicienii redescoperă unitatea principiului creator și o bază imaterială a lumii materiale. Reducționismul sau nihilismul la care constrânge monismul materialist sunt insuficiente, propunând cursul orb și inutil al cauzalităților, ceea ce ar produce o lipsă de cauză morală și de finalitate în însăși apariția omului.

Gândirea Sfinților Părinți ca Sf. Maxim Mărturisitorul sau Sf. Vasile Cel Mare este salvatoare pentru teologie prin capacitatea ei de a întâmpina astfel de posibile dileme ale filosofilor. Această ieșire din aporie se rezolvă, pe de o parte, prin conexiunile stabilite între rațiunile sau finalitățile existențelor și Rațiunea

⁴² Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81.

⁴³ Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, V,1,3, VI,3, p. 158, 162.

⁴⁴ Werner Heisenberg, *Pași peste granițe*, Ed. Politică, București, 1977, pp. 239-246. Cf. Jack David Eller, *op. cit.*, pp. 134-159.

dumnezeiască recognoscibilă în persoana lui Iisus Hristos, unificatorul creației cu dumnezeirea și ținută a creației. Iar raționalitatea teologiei ortodoxe înseși se sprijină, pe de altă parte, pe afirmarea lui Dumnezeu drept creatorul tuturor celor ce există, respectiv al naturii existențelor.⁴⁵ Se poate observa astfel de ce creația nu se fundamentează în ea însăși, ci în realitatea transcendentă și totodată prezentă în ea a Creatorului ei. Omul are, în această perspectivă, un rol esențial acordat lui de către Dumnezeu întrucât se află la mijlocul acestei relații, ca fire rațională, fiind astfel mijlocitor între Creator și creație.

Din Sfânta Scriptură se desprind câteva idei principale legate de lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, asumate și explicate de Sfinții Părinți într-o logică a credinței în puterea și manifestarea lui Dumnezeu, după cum urmează:

- actul creației este unul strict dumnezeiesc: doar puterea lui Dumnezeu este creatoare, doar El creează lumea din nimic, iar făptura, fie spirituală fie materială, nu este capabilă să se autogenereze și nici să producă de la sine o ascensiune în ierarhia existențelor;

- rapiditatea creării existențelor: făpturile apar instantaneu la porunca - gând mai presus de gând și de temporalitate - a lui Dumnezeu;⁴⁶

- sensul antropic al creației în locul celui naturalist – uniformizator al multora dintre filosofii dominante contemporane: lumea a fost făcută pentru făpturile raționale, care se pot bucura conștient de acest dar al lui Dumnezeu;⁴⁷

- purtarea de grijă a lui Dumnezeu în locul întâmplării.⁴⁸

Potrivit mărturiei Revelației, începând cu primele două capitole ale *Cărții Facerii*, Dumnezeu a creat lumea în șase zile, iar în ziua a șaptea S-a odihnit și a binecuvântat lumea. Sf. Ioan Gură de Aur arată că era în puterea lui Dumnezeu să creeze totul nu doar într-o zi, ci într-o clipă, folosul creării treptate a lumii fiind antropic: „din pricina iubirii Sale de oameni și a bunătății Lui”. Unul dintre sensurile acestui folos este gnoseologic: să nu ne lăsăm „mânați de gânduri omenești” să înțelegem că Dumnezeu este Creatorul a toate și toate pregătesc crearea omului.⁴⁹

⁴⁵ Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, p. 80. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, PSB 17, ed. cit., II: III, p. 87.

⁴⁶ Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, vol. 1, Omilia V, IV, p. 51: „Stăpânul a poruncit și îndată pământul s-a deșteptat spre a naște și a ajuns gata să odrăslească semințele” (*s.n.*). Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaemeron, către fratele său Petru*, în *Scrieri II*, PSB 30, ed. cit., pp. 98-99. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cronologia biblică vechitestică*, loc. cit., p. 10: „Sfântul Ambrozie al Mediolanului spune un lucru și mai minunat și anume că urmarea voii creatoare a lui Dumnezeu a luat-o înaintea simțirii timpului” [v. Sf. Ambrozie, *Hexaemeron*, 1,2, PL 14, col. 135 C]. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VI, p. 77.

⁴⁷ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. I, pp. 234-237. Id., *Creația ca dar și tainele Bisericii*, în *ORT*, anul XXVIII, nr. 1, 1976, pp. 10 sq. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia III, III, p. 26. Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Integritatea creației pe baza referatului biblic*, în *MA*, anul XXXI, 1986, nr. 4, pp. 10-19.

⁴⁸ Cf. S. Hieronymus, *Liber Genesis*, PL 28, col. 163 C – 167 B.

⁴⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia III, III-IV, pp. 27-28. Metropolitan Hierotheos (Vlahos) of Nafpaktos and St. Vlasios, *art. cit.*, pp. 139-140.

Ambele idei se află în contradicție cu gândirea pozitivistă. Mai mult decât atât, contextul nu permite exploatarea evoluționist-materialistă a folosului general antropic. Teologia biblică și patristică nu admite apariția aleatorie și de la sine a lumii, ci întemeiază totul pe purtarea de grijă a lui Dumnezeu, a cărei beneficiar principal este omul, coroana creației.

În legătură cu durata acțiunii creatoare a lui Dumnezeu și odihna Sa este de remarcat antiteza aparentă dintre două texte biblice: **Fac.** 2,2-3, unde se arată că Dumnezeu S-a odihnit în ziua a șaptea de lucrările Sale după ce în șase zile a creat totul și **In.** 5,17 - «Dar Iisus le-a răspuns: Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez». Locuri paralele există pentru ambele probleme, atât a zilei de odihnă, cât și a continuității lucrării dumnezeiești în lume. Aparenta antinomie se rezolvă dacă odihna lui Dumnezeu nu este înțeleasă în sens omenesc și nici lucrarea divină, care este atotputernică, astfel încât nu scade din capacitate după crearea făpturilor. Puterea lui Dumnezeu nu se irosește, fiind infinită, deci incomparabil mai mare decât cere lucrarea în sine.⁵⁰

Sfinții Părinți arată că Dumnezeu nu creează așa cum s-ar aștepta un om, de multe ori nici în privința ordinii, nici a felului în care alcătuiește viețuitoarele. El creează soarele după vegetație, trupul omului îl alcătuiește din țărână. Dar toate aceasta nu îi scandalizează decât pe cei care nu au o credință desăvârșită în puterea creatoare dumnezeiască, deoarece atunci „când Dumnezeu poruncește, toate se pleacă, toate se supun voinței Lui”.⁵¹ În consonanță cu teologia patristică s-au dezvoltat recent curente de gândire științifică în cadrul cărora este criticat naturalismul ca doctrină a înlăturării Creatorului din explicațiile despre apariția și organizarea lumii. William A. Dembski, susținător al Intelligent Design (formă a evoluției dirijate), ajunge prin investigație culturală la idei asemănătoare cu cele ale Sf. Vasile cel Mare în locul de unde am preluat citatul de mai sus. Dacă sfântul părinte arată că Scriptura afirmă crearea lumii împotriva tendințelor de a idolatriza natura, ca spre exemplu soarele, Dembski arată că naturalismul a fost asumat de către știința modernă fără un fundament științific, ci pe criterii ideologice și religioase. Naturalismul este o formă a idolatriei, întrucât investește natura cu atribute și puteri care îi sunt proprii doar Creatorului.⁵²

Sf. Ioan Gură de Aur observă un „algoritm” al zilelor creației, repetându-se mereu acești pași: poruncă, apariție, rost, nume. *Porunca* („Și a zis Dumnezeu... să fie...”) nu reprezintă formularea unei propoziții, ci expresiile alese de Moise ne descriu caracterul instantaneu al fiecărui pas al creației, întrucât *apariția* unei noi făpturi („Și a fost...”) urmează imediat poruncii. *Rostul* („Ca să...”) desemnează o

⁵⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia X, VII, pp. 110, 112. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: II, p. 73.

⁵¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia II:III, p. 18. Cf. *Ibid.*, Omilia II, III-IV, pp. 18-19. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, V: I, p. 119.

⁵² William A. Dembski, *Intelligent Design. The Bridge Between Theology & Science*, InterVarsity Press, Downer's Grove, IL, 1999, pp. 99-103 sqq.

funcționalitate structurală: din momentul în care noul tip de element creat apare, lumea nu mai este la fel, ci câștigă un plus de organizare.⁵³

Apariția luminii, spre exemplu, introduce o nouă structurare cosmică, prezența luminii alternând cu absența ei, întunericul.⁵⁴ Se poate remarca, pentru lumină și tărie, că termenul prin care începe să li se desemneze rostul este „a despărți” (lumina –«și a despărțit Dumnezeu lumina de întuneric», *Fac.* 1,4; tăria –«Ca să despartă apa de apă», *Fac.* 1,6). Delimitând, Dumnezeu structurează cosmosul în plină apariție. În ziua a treia este vorba tot de o despărțire, a uscatului de ape, desemnată prin „adunarea apelor celor de sub cer” (*Fac.* 1,9). În ziua a patra apare opoziția între pământ și celelalte astre, luminătorii, care delimitează de data aceasta ziua de noapte pentru folosul efectiv al viitorilor locuitori ai pământului.

În zilele a cincea și a șasea Dumnezeu creează viețuitoarele în medii diferite de viață: acvatice și zburătoare (ziua a cincea), terestre (ziua a șasea). Omul, creat în ziua a șasea, ca și animalele terestre, deși împărtășește cu acestea mediul de viață, se deosebește de ele prin rațiune. *Numele* („Și a numit tăria cer”...) fapturilor este dat din punct de vedere antropic, în funcție de proprietatea lor remarcată mai întâi de către om. Dumnezeu cunoaște fapăturile în esență, dincolo de eticheta unei proprietăți mai evidente, care este numele omenesc. Această secvențialitate după care lucrează Dumnezeu a fost cercetată și de către autori moderni, observându-se că după anunțarea poruncii („Și a zis Dumnezeu”) este precizat tipului poruncii („Să fie” *vr.* 3, 6 - 2 ori, 14 - 2 ori, 15; „să se adune” și „să apară” *vr.* 9; „să încolțească” *vr.* 11; „să mișune” și „să zboare” *vr.* 20; „să producă” *vr.* 24; „să poruncească” și „să facem” *vr.* 26). Urmează împlinirea poruncii („Și a fost” etc.), actul de execuție sau tipul actului creator, aprecierea („bun” / „bine foarte” etc.), cuvinte de încheiere (ex. numirea tipurilor creaturale), iar la sfârșit menționarea zilei creației.⁵⁵ Din acest plan se desprinde cu claritate ideea superiorității omului creat ultimul, în ziua a șasea, ca urmare a sfatului special al lui Dumnezeu.

Din punctul de vedere al ierarhizării existenței, omul își are locul său important datorit de către Dumnezeu, el are duh sau suflet propriu și de aceea este persoană sau chip al lui Dumnezeu, ființă capabilă să înțeleagă, să dialogheze și să progreseze spiritual.⁵⁶ Referatul biblic despre crearea lumii din *Fac.* 1-2, precum și

⁵³ Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omiliile IV,III, V,IV, pp. 37, 51. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VI, p. 77. Prot. George Dragas, *St. Basil the Great's Doctrine of Creation According to His Hexaemeron*, în „*Εκκλησία και Θεολογία*”, Tomos III, Thyateira House, London, 1982, [pp. 1097-1125], p. 1104. Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Ed. Eminescu, București, 1987, pp. 20-27.

⁵⁴ Cf. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II: VI, p. 91: „întunericul nu are existență în sine însuși, ci este aer lipsit de lumină” – de remarcat precizia extraordinară a definiției pentru veacul al IV-lea creștin!

⁵⁵ Paul Beauchamp, *op. cit.*, pp. 21-24.

⁵⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri II*, PSB 30, ed. cit., VIII, pp. 27-30. Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeiești*, în *op. cit.*, V, pp. 158-161. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. II, pp. 70-74.

toată informația Scripturii (cf. **Ps.** 8,4-6; **Evr.** 2,1-9) corespunde acestei viziuni asupra omului și a lumii. Ca orice existență creată, omul *apare* în lume într-un anumit moment al timpului și într-un anumit loc al spațiului, are o anumită *alcătuire*, *se manifestă* în timp și spațiu, iar legăturile (*relațiile*) sale cu Dumnezeu și cu lumea sunt implicate ființei sale. În acest prim capitol voi urmări primul aspect, anume apariția omului, felul în care a fost creat el de către Dumnezeu, urmând ca alcătuirea, manifestările de care este capabil prin natura sa, respectiv relațiile sale să fie studiate mai amănunțit în capitolele următoare.

Felul de a fi al Creatorului și-a lăsat amprenta (pecetea) asupra creaturii.⁵⁷ Creștinismul aduce în plus descoperirea unicității divine ca tripersonalitate și astfel, ca iubire din sânul Sfintei Treimi. Actul creației corespunde punctului „alfa” al lumii, iar împărăția lui Dumnezeu, punctului „omega” (a se înțelege în sens tradițional, iar nu chardinian). Între acestea se situează central Întruparea, Învierea și Înălțarea la cer a Domnului, urmate de revărsarea harului în Biserică prin Pogorârea Sfântului Duh (cf. **Mt.** 1,18; 3,16; **In.** 20,22-23).

Dumnezeu a adus creația la existență din nimic (cf. **Evr.** 11,3).⁵⁸ Lumea din *săptămâna creației* era una construită progresiv de către Dumnezeu pe *două planuri: spiritual și material*, începând din ziua I a creației.

Planul spiritual este primul creat, fiind populat cu *îngeri*, care constituie o lume a lor, o realitate din afara realităților spațio-temporale ale lumii materiale, foarte apropiată de Dumnezeu. Momentul creării îngerilor și starea de spiritualitate supramundănă corespunzătoare ei rămâne incomprehensibilă pentru capacitățile noastre cognitive actuale.

Cu toate acestea, ființa lui Dumnezeu este incomparabilă, aseitatea fiind specifică naturii divine, orice făptură, inclusiv îngerească, fiind relativă la Dumnezeu, dependentă de El, atât ca existență cât și ca împlinire a acesteia (cf. **Iov** 4,18). În privința creării lumii nevăzute Sfânta Scriptură nu conține suficiente informații încă din **Fac.** 1-2, pentru a întipări clar în mintea evreilor distincția dintre Dumnezeu și făptură, și a nu le da acestora niciun prilej în a amesteca lumea îngerilor cu mitologiile păgâne referitoare la zeii imaginați de egipteni, canaaniti sau caldei. Nu este acordată nicio șansă veunei forme de henoteism, care să substituie monoteismul iudaic. Tot ce ne spune primul capitol al *Genezei* legat de aceasta este că «La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul» (**Fac.** 1,1), unde „cerul și pământul” poate fi interpretat prin opoziția univers (cosmos) – pământ (ca lume sau

⁵⁷ Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, II, 5, p. 141 (σφραγίδος ἐκτυπώματα πολλὰ μετέχει τῆς ἀρχετύπου σφραγίδος καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν ἐκτυπωμάτων ὅλης καὶ ταυτῆς οὐσσης καὶ ἐν οὐδενὶ κατ' οὐδὲν μέρος – v. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, în PTS 33, ed. B.R. Suchla, *Corpus Dionysiacum*, vol. I, Ed. De Gruyter, Berlin, 1990, [pp. 107-231], p. 129). S. Dionysii Areopagitae, *De divinis nominibus*, PG 3, col. 644 A. Cf. Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, V, 10, p. 161

⁵⁸ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II: VII, p. 93. *Ibid.*, II:II, p. 16. Pr. Toma Gherasimescu, *op. cit.*, pp. 7-8. Id., *Creația universului din punct de vedere filosofic, științific și biblic*, ed. cit., vol. I, partea III, pp. 39-41.

casă a omului) sau prin opoziția: lume nevăzută, spirituală, a îngerilor – lume văzută, materială.

Prima distincție, prin care Dumnezeu structurează creația, apare chiar de la început: polarizarea spirit-materie, precizată chiar în primul verset al Scripturii. Sintagma „cerul și pământul” (*eth – haššamaim w^e eth – haareṭ*) din **Fac.** 1,1 se referă nu doar la opoziția spațiu cosmic – pământ ci mai ales la opoziția lumea spirituală – lumea materială, după cum s-a preluat și în *Simbolul credinței* întărirea: „al celor văzute și nevăzute” (art. 1). Cerul sau lumea spirituală este a îngerilor, iar cele nouă cete descrise de Sf. Dionisie Areopagitul, sunt prezente toate, cu numele, și în Biblie. Doar spiritualitatea lui Dumnezeu este absolută, întrucât este necreată, îngerii fiind creați, cu spiritualitate relativă, incapabilă de atotcunoaștere sau putere absolută. Cu toate acestea puterea lor este mare, pe lângă slujirea pe care o aduc neîncetat lui Dumnezeu, ei mijlocind și pentru mântuirea oamenilor după căderea protopărinților Adam și Eva.⁵⁹ Felul în care se îmbină vrednicia personală cu tipul de natură al îngerilor ca factori ai apropierii de Dumnezeu ne este încă o taină, iar îngerii și oamenii au fost creați de către Dumnezeu cu scopul de a conviețui în unitate.

Însemnătatea antropologică a creării îngerilor este multiplă. Se pot distinge, pe temeiul Revelației, două arii ale acesteia, care decurg, pe de o parte, din spiritualitatea naturii îngerești, iar, pe de altă parte, din tipurile ființelor îngerești și rosturile lor.

Îngerii sunt primii tovarăși ai viitoarei făpturi a omului care împărtășesc cu el rațiunea proprie sau specifică naturii lor. Îngerii au fost creați de Cuvântul dumnezeiesc la maturitatea deplină a spiritualității lor, înzestrați cu sfințenie de la început și capabili de o puternică statornicie în virtute. Celelalte creaturi dispun de rațiuni compatibile cu cele proprii ale făpturilor *raționale*, îngeri și oameni, și relative la Rațiunea supremă, Cuvântul lui Dumnezeu, Căruia I se supun întrucât sunt circumscrise legilor naturale pe care Dumnezeu le-a stabilit. Dar în afara îngerilor și oamenilor, celelalte făpturi nu pot fi numite raționale, pentru că nu au capacitatea conștientizării lumii, a legăturii cu Dumnezeu, a binelui și a răului, deci nu au rațiune proprie, ci sunt *neraționale*.⁶⁰ Revelația mărturisește crearea îngerilor

⁵⁹ *Ibid.* Cf. *Octoiul mic*, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1991, p. 56. Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, în *op. cit.*, Cap. VII-IX, pp. 23-29. Cf. și Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia IV,V, p. 40. Cf. *Isaia* 6,2-3 (serafimi); *Iezechiel* 10 (Vedenia focului și a heruvimilor); *Coloseni* 1,16; *Psalm* 102,21; 1 *Tesaloniceni* 4,16 (arhanghel); *Psalm* 148,2 (înger). Cf. Benedict Ghiuș, *Despre îngeri*, în *MO*, an. IX, 1957, nr. 3 -4, pp. 172- 181. Id., *Îngerii la Sfinții Părinți*, în *MO*, an. IX, 1957, nr. 7-8 pp. 487-496. Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă*, tr. Traian Diaconescu, Ed. Inst. European, București, 2001, & 8, 16, pp. 25, 37-38.

⁶⁰ Vasile, episcopul Oradei (coord.), *op. cit.*, p. 13. *Învățătura de credință ortodoxă*, după Mitropolitul Petru Movilă și Sinodul din Iași 1643 (traducere în română de Radu Greceanu, 1691, Buzău, reeditată 1942), cu binecuvântarea P.F. Patriarh Iustin, Ed. IBMBOR, 1952, pp. 64-65. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, ed. cit., p. 252. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, p. 81. Luís Maria Armendáriz, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Ediciones Cristiandad, 2001, pp. 161-196. Cf. Petru Stamatidi, *op. cit.*, pp. 20-21.

la începutul săptămânii creației (*Iov* 38,7). Aceste fapte, pe lângă lauda pe care o aduc lui Dumnezeu (*Ps.* 97/96,8; 103/102,20-21; 148,2), au rolul de a-l îndruma și ajuta pe om pe calea spre mântuire (*Iov* 33,23). Îngerii îi mângâie pe cei aflați în nevoi (*Ps.* 34/33,7; 91/90,11), încercând sau muștrând pe cel ce trebuie întors la credință, cu puterea dată lor de Dumnezeu (*Ps.* 35/34,5; 78/77,54). Deși omul a căzut în păcat prin Adam și Eva, el nu a încetat să fie în legătură nevăzută cu aceste puteri îngerești, cu care în rai comunica direct și cărora li se va alătura din nou odată cu mântuirea.

Întrucât «Duh este Dumnezeu» (*In.* 4,24), faptele create de El sunt cu atât mai apropiate de Dumnezeu prin însăși natura lor cu cât sunt mai spirituale. Tradiția iudeo-creștină respinge panteismul atât de categoric, încât se poate spune că Revelația receptată de religiile monoteiste (iudaism, creștinism, islam) a introdus cea mai mare claritate în gândirea universală în privința distincției între Creator și creatură. Gândirea Indiei și a Chinei, a Greciei și Romei antice, a popoarelor din Orientului Apropiat și America precolumbiană ș.a. nu au reușit să reziste tentației panteismului, iar dacă unele cugete desprinse din aceste arii de religiozitate încearcă să susțină mai hotărât teismul și distincția dintre Divinitate și creatură, acest demers se află de obicei în afara curentului preponderent și nu găsesc suficientă energie pentru a putea opune argumente panteismului atât de general răspândit.⁶¹

Religiile lipsite de Revelația supranaturală a Bibliei realizează cel mult o distincție de individualitate, iar foarte rar și insuficient una de natură între Divinitate și faptură. Mai mult, gnosticismul este cel care a perpetuat această indistinție încercând adesea în decursul istoriei Bisericii să convertească și creștinismul la ea. Filosofia occidentală cade de multe ori în aceeași eroare, încercând să îl supună pe Dumnezeu categoriilor raționale aplicabile lumii și nu să Îl înțeleagă ca oglindit în ele dar dincolo de ele, respectiv ca pe un Făuritor care își pune pecetea pe obiectul produs de el.

Revelația ne învață însă că oricât de spirituală ar avea o faptură natura sa, distincția dintre natura creată și cea necreată rămâne la fel de imuabilă. În cazul lui Dumnezeu, spiritualitatea este doar un termen de asemănare cu modalitatea rațională de existență a omului, dar Dumnezeu trebuie înțeles apofatic, dincolo de categoriile creației. De aceea, încercând un discurs cât mai corect teologic, menționăm caracterul absolut al spiritualității lui Dumnezeu, concept prin care spiritualitatea lui Dumnezeu o vedem ca fiind de altă natură decât orice spiritualitate creată. Doar în cazul lui Dumnezeu modalitatea rațională de existență este absolută, întrucât doar El cuprinde totul în mod desăvârșit cu înțelegerea Sa, este atotputer-

⁶¹ Lc. St. S. Bejan, *art. cit.*, pp. 637-652. Cf. Sfântul Grigorie Palama, *Despre împărtășirea dumnezeiască*, 3, în *Filocalia*, vol. VII, ed. cit., pp. 375-377 și notele Pr. D. Stăniloae. Cf. Drd. Ștefan Resceanu, *Concepția Yoga și atitudinea ortodoxă*, în *ORT*, nr. 4, 1974, p. 695 sq. Prof. Diac. Emilian Vasilescu, *Ideea de progres în diferite religii*, în *ST*, nr. 1-2, 1949, pp. 7-8 sq. Cf. Pr. Toma Gherasimescu, *Ce spun despre facerea lumii filozofii supranaturaliști?*, ed. cit., pp. 9-15.

nic, cuprinzându-Se pe Sine și toată lumea în capacitățile Sale nelimitate de acțiune și este absolut liber,⁶² întrucât face doar binele, în mod infinit, binele fiind singurul creator, iar răul deșertăciune. Făpturile raționale (îngerii și oamenii) nu cunosc totul, nu sunt atotputernice și nici nu dispun de libertate absolută ca și Dumnezeu. Incapacitatea făpturii de a cunoaște totul provine și din faptul că nu ele au creat lumea și deci nu o pot cunoaște din postura Cratorului, care inevitabil le precede. În plus, felul în care Dumnezeu cunoaște lumea este diferit de cel al făpturii, El cunoscând integral, fără rest. Puterea unei făpturi este mai mare cu cât este de o natură mai spirituală, capacitățile sale de a produce acțiuni durabile în plan veșnic fiind mai înalte.

Orice făptură are, însă, capacități limitate, întrucât ele nu pot crea binele prin acțiunile lor decât dacă își iau această putere din harul lui Dumnezeu, care le-a creat și pe ele. Dumnezeu este independent de vreo relație, iar făpturile sunt dependente de relația lor cu El. Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu nu are relații, atât între Persoanele Sfintei Treimi, cât și relația acestora, ca Unic Dumnezeu, cu creația. Dar Dumnezeu nu este nici cauzat, nici alimentat de aceste relații, pe când făptura este și cauzată și alimentată în ființa ei de relația ei cu Dumnezeu. Tatăl îl naște pe Fiul și îl purcede pe Sfântul Duh, ceea ce ar presupune aceste două relații de cauzalitate în Sânul Sfintei Treimi, însă aceste relații nu sunt identice cu ceea ce numim cauzalitate în sânul naturii create. Fiul și Sfântul Duh provin din Tatăl, dar nu pentru că El le-ar preceda, cele trei Persoane fiind deopotrivă veșnice, dependența lor ontologică una de alta fiind de altă natură, mult mai tainică decât putem înțelege și dincolo de categoriile lumii, după cum este și Treimea Unitate a lui Dumnezeu. *Diferența dintre Dumnezeu și făptură este piatra unghiulară a teologiei revelate*; Dumnezeu este independent, iar creatura dependentă de Dumnezeu, și deci existența și spiritualitatea lui Dumnezeu sunt absolute, iar ale făpturii relative la El. Spiritualitatea îngerilor înșiși, cu care se aseamănă sufletele omenești, nefiind desăvârșită în comparație cu Dumnezeu, Revelația Scripturii și a Tradiției le-a atribuit și lor o anumită corporalitate, dar nu în felul în care ființele văzute au trupuri, ci pentru că nu au însușirea transcenderii spațiului și timpului ca și Dumnezeu și nici măcar pe aceea ubicuității, ca în cazul prezenței lui Dumnezeu sau a pătrunderii harului Său în lume.⁶³

Dacă distincția dintre creat și necreat este netă, tot atât de adevărat este că făpturile nu dispun de capacitatea pe care o are Dumnezeu, de a pătrunde lumea cu

⁶² Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. II, p. 46: „Tot ce este rațional este și liber”.

⁶³ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, p. 46: „Îngerii sunt circumscriși”; „Se spune că [îngerul] este necorporal și imaterial în raport cu noi, deoarece tot ceea ce se pune în comparație cu Dumnezeu, singurul incomparabil, este grosolan și material. Numai Dumnezeirea este în realitate imaterială și necorporală”. Cf. *Ibid.*, Cartea II, cap. XII, p. 70. Tertulian, *Despre suflet*, VII, în *Apologeți de limbă latină*, PSB 3, trad. Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, București, 1981, pp. 268-269: o anume corporalitate a sufletului, „ușoară”, diferită de cea materială, a trupului. Cf. Pr.Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I-III, ed. cit., vol. I, pp. 238-241.

prezența Sa, în calitate de Creator, distinct de lume prin natură. Distincția poate să nu însemne distanță, ci dimpotrivă, o și mai strânsă împletire. Distincția dintre Persoanele Sfintei Treimi fac, în mod paradoxal, și mai strânsă și de negrăit unitatea lui Dumnezeu în unicitatea ființei Sale. Distincția dintre natura necreată și cea creată face ca între Dumnezeu și lume, reprezentată prin om, să existe o întrepătrundere strânsă, Dumnezeu pătrunzându-și creația, iar ea hrănindu-se cu harul Său.

Dumnezeu *începe crearea planului material al lumii tot în ziua întâi, continuând însă crearea lui în șase zile*. Sfântul Ioan Gură de Aur face legătura între lipsa de desăvârșire a pământului la prima sa apariție și dependența omului față de pământ. Această dependență nu trebuie să devină un motiv ca pământul să fie cinstit mai mult decât se cuvine.⁶⁴

În Biblie și în literatura patristică, creația este întotdeauna înțeleasă ca inferioară și distinctă de natura divină, spre deosebire de literatura religioasă a altor popoare. Abisul (adâncul) este personificat la babilonieni de un dragon (cf. lupta cosmogonică dintre Tiamat și Apsu, respectiv Marduk ⁶⁵), dar Dumnezeu ne revelează în Sfânta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți pământul, stelele, cerul, lumina, întunericul, complet demitologizate, reduse la statutul lor real, științific s-ar putea spune, de corpuri cerești sau fenomene naturale. Și de aici reiese cu claritate că Revelația păstrează o cale de mijloc între miturile personificării și deificării fapturilor și materialism, acesta din urmă fiind un mit inversat, mitul existenței de sine stătătoare a naturii materiale. Miturile religioase exagerau printr-un sacru ca proiecție a lumii, iar materialismul se află în iluzia desacralizării, coborând atribuțiile divinității în materie: veșnicie și atotputernicie a materiei – din moment ce totul evoluează de la sine, într-o auto-construcție; presupusa capacitate a materiei de a fi izvor al inteligenței etc. Materialismul consideră că este capabil să furnizeze un fundament solid ateismului, dar, de fapt, divinizează materia. Aceasta este o altfel de adorare a pământului în locul lui Dumnezeu, deoarece, observând fenomenele naturale, știința ateist-materialistă nu mai lasă loc lui Dumnezeu, considerând că lumea materială se explică prin ea însăși.

Doctrina creaționistă a primului capitol al *Facerii* nu lasă niciun loc intermediar între Dumnezeu și creație, afirmând transcendența lui Dumnezeu. Dumnezeu nu emană creația, lumea nu este rezultatul transformării unor divinități sau a unor părți din «corpul» acestora, cum se întâmplă în toate miturile, care se opun astfel Revelației, ci Dumnezeu poruncește, iar fapăturile iau ființă. În *Fac.* 1,3-4, crearea de către Cuvântul lui Dumnezeu (reiterată în *Ps.* 33/32,6-9) indică

⁶⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia II, IV, pp. 20-21.

⁶⁵ *OAB*, p. 1. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Ed. Univers Enciclopedic, Ed. Științifică, București, 1999, pp. 55-57. *Enuma Eliș* în Constantin Daniel, Athanase Negoită, *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, Ed. Științifică, București, 1975, pp. 11-51. Cf. Owen Flanagan, *The Really Hard Problem. Meaning in a Material World*, The MIT Press, London, Cambridge, 2007, pp. 183-219.

domnia inegalabilă a lui Dumnezeu și pregătește pentru doctrina de mai târziu a creării în nimic (2 *Mac.* 7,28; *Evr.* 11,3).

Creația lui Dumnezeu prin cuvânt, prin „rostire” se interpretează pe mai multe planuri. Pe de o parte, creația însăși reprezintă „cuvintele lui Dumnezeu”, pe care El le exprimă prin actul creației, act independent de orice determinare și exprimând libertatea absolută a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, rostirea presupune o a doua Persoană a lui Dumnezeu, care exprimă voința Tatălui: Fiul este Cuvântul care „rostește” „gândurile” Tatălui. De aceea *făpturile sunt cuvintele Cuvântului divin*. Critica biblică nu acceptă, în general, duhul profetic în care interpretează Sfinții Părinți, rămânând într-o îngustime în care *Vechiul Testament* nu se mai află în legătură cu *Noul Testament*. Sfânta Scriptură nu mai este considerată opera unitară, dar progresivă de revelare a lui Dumnezeu, ci rezultatul unui progres teologic pur omenesc. Critica reducăționistă rămâne astfel incapabilă să accepte interpretarea treimică pe care o dau Sfinții Părinți unor locuri din *Vechiul Testament*.⁶⁶

Interpretarea Sf. Vasile cel Mare despre pământul de la început (*Fac.* 1,2) se bazează pe textul *Septuagintei*, care spune că «pământul era nevăzut și netocmit» (*ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*). De aici, el interpretează că pământul era acoperit de ape. Critica biblică modernă ajunge la concluzii asemănătoare pornind de la termenii ebraici, *tohu wabohu*, primul termen, *tohu*, fiind cel mai probabil o variantă a *tehōm* însemnând „abisul, pământul complet acoperit de ape (v. *Ps.* 104/103,7)”⁶⁷ sau chiar „neantul”, starea de neorganizare inițială a materiei create de Dumnezeu, iar *bohu* având o valoare emfatică.

Lumina de la început (*Fac.* 1,3) reprezintă, pe de o parte, o energie luminoasă fizică, materială, care scâldea cosmosul și despre a cărei posibilă existență ne poate da câteva repere radiația remanentă a universului, pe care astrofizica o consideră o reminiscență a radiației din timpul exploziei primare (în teoria Big-Bang-ului). Interpretând Scriptura, Sfinții Părinți scriu în privința luminii materiale de la începutul creației că „la început era fără formă”⁶⁸ sau, altfel spus, că încă nu era adunată în stele, idee care corespunde cu descoperirea științifică a unei lumini ubiquie în univers, remanentă de la începuturile lumii. Sfântul Vasile cel Mare avertizează asupra importanței interpretării literale a facerii lumii, inclusiv a luminii și întunericului, pentru a nu se cădea în idei maniheiste, dualiste, în genul luptei contrariilor primordiale, a binelui și răului simbolizate de lumină și întuneric.

Dar lumina aceasta primordială ne duce, pe de altă parte, cu gândul și la o interpretare spirituală, anagorică, întrucât putem lua în considerare aici lumina harului Sfântului Duh care s-a revărsat în lume încă de la început, furnizând

⁶⁶ Cf. Georges Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament*, «Cahiers théologiques», 32, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1953, pp. 36-37.

⁶⁷ Richard J. Clifford, S.J., și Roland E. Murphy, O. Carm., *Génesis*, în *NCJ*, p. 14. Cf. la chinezi *hun-dun* – Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 508. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, *PSB* 17, ed. cit., II: I, p. 85. Paul Beauchamp, *op. cit.*, pp. 161-163.

⁶⁸ Sf. Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, IV, 4, p. 147.

creației, ca Dătător de Viață, capacitatea de a răspunde lucrărilor dumnezeiești ulterioare, până la desăvârșire. Lumina de la început ne amintește și de comentariul Sf. Apostol și Evanghelist Ioan despre Fiul lui Dumnezeu ca „lumina oamenilor” (*In.* 1,4 sq.). Tot Sfântul Vasile cel Mare scrie despre prezența la început, încă înainte de crearea lumii materiale a luminii spirituale, din care se împărtășesc sfinții îngeri și cei care se mântuiesc. Dincolo de valabilitatea incontestabilă pentru credință a acestor interpretări spiritualiste rămâne și ideea despre o lumină fizică primordială care a apărut atunci când Dumnezeu a zis «să fie lumină» (*Fac.* 1,3). Radiația remanentă ubicuă este pusă pe seama Big-Bang-ului, având lungimea de undă $\lambda = 7,35$ cm (microunde). A fost descoperită de Penzias și Wilson în 1964 la laboratoarele Bell.⁶⁹

Lumina reprezintă esența – a lumii spirituale sau materiale și de aceea lumina spirituală apare adesea însoțită de cea materială, mijloc prin care materia participă la spirit. Astfel a fost și la crearea lumii, când lumina spirituală este arătată ca mediul făpturilor spirituale, iar după aceea lumina fizică devine mediul făpturilor materiale. Amândouă acestea au și o finalitate antropică, pentru înțelegerea căreia trebuie cunoscut raportul omului cu lumina, atât spirituală cât și materială, în cele trei mari etape ale existenței sale: originile, prezentul și eshatonul. Înainte ca lumina să fie revărsată pe pământ de către soare „ziua” și „noaptea” se datorau revărsării și retragerii luminii primordiale, iar ziua tradițională evreiască și cea bisericească ortodoxă păstrează ordinea revelată pentru zilele creației: „seară” și apoi „dimineață”.⁷⁰ Se pot face câteva obiecții, pe temeiul bibliografiei patristice. În teologia ortodoxă întunericul nu este înaintea luminii, iar Sf. Vasile cel Mare explică științific raportul dintre lumină și întuneric: întunericul este lipsa luminii, iar umbra se produce prin interpunerea unui corp ceresc între lumină și observator. Aici nu apare nicio paralelă între întuneric și lumină și interpretarea lor mitică, ci dimpotrivă, sunt respinse categoric opiniile gnostice, care asociază întunericul cu haosul sau cu răul.

Sf. Grigorie de Nyssa vorbește de întunericul supraluminos,⁷¹ dar acesta reprezintă perceperea adâncă de către om a slavei lui Dumnezeu, realitatea fiind slava, iar nu întunericul. Supraabundența slavei face imposibilă circumscrierea ei în

⁶⁹ Steven Weinberg, *Primele trei minute ale universului*, trad. Gheorghe Stratan, Ed. Politică, București, 1984, pp. 60 sq. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I:V, II:IV-VII, pp. 75, 88 sq., 91, 93. S. Augustinus, *op. cit.*, Liber Primus, cap. IV, col. 176-177; Id., *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, PL 34, cap. V-VI, col. 227-231. Pr. Toma Gherasimescu, *op. cit.*, pp. 7-8.

⁷⁰ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II: IV, pp. 88 sq. *OAB*, p. 1. Pentru calendarul ebraic și începerea zilei evreiești seara, v. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan și Pr. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Arheologie biblică*, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 141.

⁷¹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, trad. introd., com. Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, 1995, pp. 123-124 [PG 44, col. 377AB]. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. II, 1997, pp. 25 sq. Cf. Louis Lavelle, *Panorama doctrinelor filosofice*, traducere de Oana-Amelia Bibiri și Diana Gradu, Editura Timpul, Iași, 1997, pp. 133-134.

ființa umană limitată, ceea ce duce la perceperea ei ca întuneric. De aceea, legătura care se face uneori între întuneric și un fel de „haos” precreațional este eronată. Întunericul și noaptea sunt tot realități ale lumii create, iar legarea lor de un „haos” necreat, anterior creației, provine din concepții mitice opuse Revelației, care denotă incapacitatea de a concepe nimicul ca lipsă a oricărei existențe: atunci când vorbim de necreat, ne referim *doar* la Dumnezeu și niciodată la „realități” sau stări (de „haos”) necreate anterioare creației. În doctrina biblică și creștină apare transcendența absolută a lui Dumnezeu față de creație nu există ceva între Dumnezeu și creație, ci prin energiile Sale, prin care a creat lumea, Dumnezeu o și pătrunde, în virtutea proniei divine. Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu întrupat. Nici în Persoana Acestuia nu există amestec sau echivoc între cele două naturi ale Sale, ci natura divină și cea umană sunt unite fără să se confunde.

Aprecierea pe care o face Dumnezeu fenomenelor sau obiectelor creației începe cu lumina, pe care o califică drept bună (**Fac.** 1,4). Ambiguitatea termenului în limba greacă (καλόν) îl face pe Sf. Vasile să scrie despre frumusețea luminii. Oricum, în teologia sa cele două calități sunt văzute întotdeauna inseparabile. Lumea este judecată de către Dumnezeu ca frumoasă și întrucât i se estimează folosul sau finalitatea ulterioară. Ca și în alte scrieri ale sale sau ale altor Sfinți Părinți, și din acest comentariu rezultă clar caracterul antropocentric al folosului creației, fără să fie vorba de un antropocentrism absolut (în felul celui rezultat, uneori poate printr-o interpretare exagerată, din filosofia lui Protagoras), ci de unul relativ, în care *lumea este creată antropocentric în sensul că îl are ca reprezentant creat înaintea lui Dumnezeu pe omul purtător de chip dumnezeiesc, stăpân al creației (Fac. 1,26 sq.), dar omul ca persoană și ca și comunitate umană este creat teocentric, respectiv hristocentric*. Lumea își are finalitatea tot în Dumnezeu, dar prin om: „Tot universul a fost creat pentru om sau pentru ca omul să se întâlnească în el cu Dumnezeu”.⁷²

Dacă nu s-ar afirma natura dublă, spiritual-corporală a omului, acesta ar fi este lipsit de reperul divin, ceea ce l-ar face egalul valoric al tuturor existențelor neraționale, cu toate că se remarcă prin calități superioare față de acestea. În absența judecății de valoare a lui Dumnezeu, întreaga creație este egală valoric cu „neantul” sau „haosul” din care se presupune că a ieșit. Doar Dumnezeu, care oferă creației dimensiunea veșniciei, o poate valoriza cu adevărat.

⁷² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfintele Taine și ierurgii bisericești*, în *ORT*, anul XXXVII, nr. 3, iul.-sept., 1985, [pp. 450-454], p. 454. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, II:VII, p. 94. Protagoras, în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C. I. Balmuș, Ed. Polirom, Iași, 1997, Cartea IX, VIII, p. 299. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, Simon & Schuster, 1945, pp. 73-81. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, vol. 1, Omilia VIII, II, p. 82: „Omul este mai de preț decât toate ființele văzute! Pentru el Dumnezeu le-a adus la ființă pe toate acestea (...)”; Omilia VI, V, p. 65; Omilia XV, I, p. 158. Sf. Antonie cel Mare, *Învățăături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare, în 170 de capete*, în *Filocalia*, vol. I, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1992, & 118, 120, 122, 130-133, 137, pp. 37-40.

Timpul este o coordonată a creației, astfel că timpul propriu-zis – a cărui scurgere noi o sesizăm datorită mișcării materiei, datorită vibrațiilor fundamentului energetic al materiei – apare concomitent cu facerea lumii. Timpul are un început, care este cel al lumii materiale, timpul fiind o coordonată a materialității.

Existența lumii spirituale dinaintea creării celei materiale este nemăsurabilă în timp, corespunzându-i „o stare mai veche decât facerea lumii”,⁷³ dar cu toate aceasta lumea spirituală creată nu este detașată complet, ca și Dumnezeu, de temporalitate, întrucât, așa cum am arătat, fapăturile care o populează, îngerii, nu dețin o spiritualitate pură.

Referitor la momentul și felul apariției lumii, Sfântul Vasile cel Mare arată că, pe de o parte, timpul nu este mai vechi decât lumea, iar pe de altă parte nu a fost nevoie de timp pentru ca lumea să apară la porunca lui Dumnezeu, ci *aparitia ei s-a produs instantaneu*: „lumea a luat ființă fără scurgere de timp, odată cu voința lui Dumnezeu. Alți traducători ai Scripturii [Aquila, Symmachus și Theodotion, n.tr.] au redat mai clar sensul acestui cuvânt [כְּרָאָה־שֵׁיט, n.n.], spunând: «În scurt a făcut Dumnezeu», adică: **dintr-o dată, în puțină vreme**».⁷⁴

Nu există etape între voia lui Dumnezeu și împlinirea ei. Toate sunt create la momentul stabilit de către Dumnezeu, însă fără vreo lucrare autonomă a materiei pe care Dumnezeu doar ar supraveghea-o, ci apariția fapturilor se supune întru totul voinței lui Dumnezeu, și are loc dintr-o dată, instantaneu, din nimic și în deplină armonie internă și cu Creatorul: „Dumnezeu, însă, înainte de a fi cele ce se văd acum, a gândit și a pornit să aducă la existență cele ce nu erau; în același timp a gândit și cum trebuie să fie lumea și ce formă să-i dea materiei, ca să fie în armonie cu ea”.⁷⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan arată, pe urmele Sfinților Părinți, că începutul lumii și al timpului sunt simultane.⁷⁶

Crearea lumii văzute începe odată cu porunca dumnezeiască, dar are loc treptat, de la simplu la complex, noi porunci creatoare sau organizatoare punctând acest proces. Această creștere în complexitate a fost observată și de filosofii antici, ale căror analize le-a folosit Sfântul Dionisie Areopagitul pentru interpretarea sa creștină asupra acestei realități, bazat pe descrierea zilelor creației din *Fac.* 1. În *Despre Numirile Dumnezeiești*, Sf. Dionisie reia treptele făpturii, ca un punct de întâlnire dintre filosofia platonice și aristotelică, pe de o parte, și Revelație, pe de altă parte, marcând patru nivele: *existența, viața, simțirea și înțelepciunea*.⁷⁷ *Regnul mineral* se bucură doar de existență, fără o viață corporală; categoria *vegetală*, dar și

⁷³ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: V, p. 75. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. II și XII, pp. 46, 70. Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, *Discursul* 1, 5, pp. 128-129.

⁷⁴ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VI, p. 77. *Ibid.*, I: V-VI, pp. 75-77.

⁷⁵ *Ibid.*, II:II, p. 86 ≡ PG 29, col. 33 A: „Ὁ δὲ Θεὸς, πρὶν τι τῶν νῦν ὁρωμένων γενέσθαι, εἰς νοῦν βαλλόμενος καὶ ὁρμήσας ἀγαγεῖν εἰς γένεσιν τὰ μὴ ὄντα, ὁμοῦ τε ἐνόησεν ὁποῖον τινα χρῆ τὸν κόσμον εἶναι, καὶ τῷ εἶδει αὐτοῦ τὴν ἀμύζουσαν ὕλην συναπεγέννησε”.

⁷⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Cronologia biblică vechitestamentară*, loc. cit., pp. 8-9.

⁷⁷ Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeiești*, ed. cit., Cap. V,3 sq., pp. 158 sq. Cf. Jack David Eller, *op. cit.*, pp. 134-159.

animalele inferioare, lipsite de sistem nervos, deja dispun de biologie, dar sensibilitatea este necentralizată, vagă, locală. *Animalele cu sistem nervos* au o sensibilitate din ce în ce mai conturată, mai ales la cele cu sistem nervos central. În ultima categorie intră și *omul* din punct de vedere al biologiei, dar el adaugă „înțelepciunea”, facultate numită așa pentru a putea fi deosebită chiar de inteligență: animalele, ca urmare a sensibilității centralizate dispun de o anumită percepție a lumii în funcție de care reacționează unitar, ca indivizi, dar ele nu posedă capacitatea de a semnifica informațiile, atât din punct de vedere cognitiv, cât și moral.

Capacitatea de a înțelege și prelucra în mod propriu ceea ce sesizează, cu ajutorul rațiunii, este caracteristică spiritului, ea aparținând și omului întrucât acesta este înzestrat și cu natură spirituală. Datorită acestei îmbinări desăvârșite care se produce în om între planul spiritual și cel material, această făptură a fost aleasă de Dumnezeu să încheie creația, ca împărat căruia i s-a pregătit împărăția (lumea) și palatul (raiul).⁷⁸

Îngerii, cu toate că sunt ființe spirituale (*Ps.* 104/103,5), nu sunt spirit pur, întrucât astfel este numai Dumnezeu. Îngerii sunt caracterizați astfel de o anumită „materialitate” care decurge din natura lor creaturală.⁷⁹ Ei nu sunt cu totul detașați de spațiu și timp ca și Dumnezeu și astfel se poate spune că au o anumită „materialitate”, mult „subțiată” însă față de făpturile lumii văzute, numite în mod propriu făpturi materiale. Dar nici făpturile materiale nu sunt complet lipsite de participarea spiritului. Nimic nu poate exista fără o contribuție a spiritului la acea existență. Tot ce a fost creat a apărut datorită voinței dumnezeiești, cu puterea harului Său, și sunt susținute în existență și călăuzite spre împlinirea scopurilor lor prin aceleași energii divine. De acestea se împărtășesc inclusiv pietrele și firele de praf; cu atât mai mult plantele, care au viață, servind ca hrană omului și animalelor. Animalele au, pe lângă acestea, și o „inteligență”, inferioară omului și supusă instinctelor, lipsită de conștiință și de capacitatea alegerii morale, dar care dă acestor făpturi o anumită percepție asupra lumii înconjurătoare. Această realitate este subliniată de *Cartea Facerii*, când se arată, încă de la animalele acvatice și zburătoare, iar apoi și în cazul celor terestre, că sunt „ființe cu viață în ele” (*Fac.* 1,20).

Viața animalelor rămâne una biologică, fără o spiritualitate proprie, oricât de complexe sunt proprietățile ei, animalele neavând un suflet rațional și nemuritor ca și omul. Omul îmbină desăvârșit planului spiritual cu cel biologic al existenței: este maximumul a ceea ce este o făptură spirituală, întrucât are suflet, din aceeași categorie naturală cu duhul îngerilor, iar virtuțile lui pot, în principiu, să le egaleze pe cele ale îngerilor; iar omul este de asemenea maximumul a ceea ce poate oferi materia, având o biologie similară animalelor. Cei doi poli ai creației sunt simetric reprezentați în om – de aceea omul și nu îngerul este coroana creației. Nu încap

⁷⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaemeron, către fratele său Petru*, în *Scrieri* II, PSB 30, ed. cit., p. 99. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81.

⁷⁹ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, *Cartea II*, cap. II și XII, pp. 46, 70. Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, *Discursul* 1, 5, pp. 128-129. Sf. Macarie Egipteanul, *op. cit.*, Omiliile IV,9, VII,7, XVI,7, pp. 102-104, 126, 174-175.

îndoială că valoarea făpturii îngerilor este deosebit de mare înaintea lui Dumnezeu, ei depășind net spiritual pe oamenii lumii postadamice,⁸⁰ dar cu toate acestea omul are datoria de a deveni, mântuindu-se în Iisus Hristos, un „înger în trup”, un preot, în sens universal, al lumii, un duh legat de lumea materială prin trupul său, dator astfel să călăuzească această lume spre Dumnezeu din interiorul ei, ca aparținător ei, ca legat de ea în virtutea îmbinării într-o singură natură a sufletului și a trupului.

Pe măsură ce se succed zilele creației (zilele II-VII), are loc *creșterea în complexitate a lumii, iar pe măsură ce este creată depinde de intervenția directă a lui Dumnezeu*. Întreaga Revelație respinge ideea că natura creată ar fi independentă de Dumnezeu. Universul și lumea vie nu este un produs al unui proces natural independent de Dumnezeu sau cu rare momente de alimentare supranaturală. Un caracter deosebit al doctrinei creștine este faptul că Dumnezeu este înțeles „nu numai ca și Creator, ci și ca singurul izvor și susținător al vieții, fizice, mentale și spirituale”,⁸¹ creația neputând fi concepută fără pronie, deci fără o permanentă întrepătrundere a lucrărilor lui Dumnezeu cu lumea.

Tăria (creată în ziua a doua) este adesea înțeleasă ca un firmament, privit ca o boltă solidă (*Iov* 37,18), care a separat apele de deasupra de cele dedesubt (*Ieș.* 20,4; *Ps.* 148,4). În concepția Sf. Grigorie de Nyssa, însă, tăria este atmosfera pământului sau un strat al ei. În privința creării plantelor (ziua a treia), Dumnezeu folosește materia deja creată: „porunca sa creatoare a fost îndreptată *spre pământ*” (*Fac.* 1,11-13). În ziua a patra sunt creați aștrii, iar în a cincea viețuitoarele din mări și cele zburătoare. Biblia amintește, potrivit unor interpretări și de monștrii marini (תנינים – unele comentarii îi consideră echivalenți unor specii de dinozauri – *Fac.* 1,20-23; *Ps.* 74/73,14-15; *Iov* 7,12). Potrivit concepției patristice, toate tipurile de viețuitoare au apărut îndată după porunca dumnezeiască, instantaneu, iar apelor li s-a dat capacitatea de a genera și susține viața biologică. Crearea animalelor superioare (ziua a șasea) dovedește din nou, ca și în cazul plantelor, legătura lor mai strânsă cu materia, deoarece pământului i se poruncește să „scoată” (*Fac.* 1,24-25, comp. *vr.* 11-12) din sine aceste viețuitoare. Termenul תוצא (<תוצא) din *vr.* 24 poate fi tradus cu „generează”, „produce” sau „germinează” și se mai află în *vr.* 12, opus, în mod interesant lui תדשא din *vr.* 11, acesta din urmă fiind în consonanță cu דשא, „verdeață”. Această acțiune creatoare se deosebește de crearea omului, întrucât acesta este creat special, prin sfatul din sânul Sfintei Treimi, lucrarea directă a lui Dumnezeu asupra materiei și suflarea de viață. Omul este, astfel, mai mult legat de Dumnezeu decât de materie.⁸²

⁸⁰ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VIII: II, IX: IV, p. 159, 174. Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, *Discursul* 1, 7-8, 10, pp. 137-140, 145-148. *Ibid.*, 1, 5, pp. 128-129.

⁸¹ Michael Furse, Bishop of St. Albans, *God's Plan*, The Stanhope Press Ltd., Rochester, 1938, p. 14.

⁸² Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 122. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: VI, VII:I, pp. 77, 147. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia V, IV, p. 51. Prot. George Dragas, *art. cit.*, p. 1104. *OAB*, pp. 1-2.

Sf. Vasile cel Mare remarcă extraordinara varietate a tipurilor create de Dumnezeu. Varietatea biologică, biogeografică, fiziologică, trofică și comportamentală, respectiv perpetuarea ereditară a caracteristicilor speciei. În urma tuturor celorlalte fapte, Dumnezeu îl creează pe om, mai întâi bărbatul, iar apoi femeia (**Fac.** 1,27; 2,7,21-22). După acest ultim act al creației, Dumnezeu își evaluează cele create ca "bune foarte" (**Fac.** 1,31), în timp ce până atunci, în fiecare zi a creației, Dumnezeu aprecia ca "bună" opera Sa (**Fac.** 1,4 ș.a.). Superlativul din finalul zilei a șasea se datorează omului, prin care creația este completă.⁸³

Odihna din ziua a șaptea înseamnă că *Dumnezeu a încetat să mai creeze un tip nou de faptură după ce l-a creat pe om*, încheind creația cu omul ca împărat al ei. Ziua a șaptea este și cea în care Dumnezeu binecuvintează creația (**Fac.** 2,1-3), ceea ce își găsește răspuns în ziua de odihnă a omului, când el binecuvântează numele lui Dumnezeu prin slujbe sfinte. Odihna lui Dumnezeu nu se compară cu cea a omului, deoarece nu este urmarea osteneții, ci se referă la terminarea creării tuturor tipurilor de faptură odată cu crearea omului, după care, prin binecuvântarea lumii, Dumnezeu îi dă acesteia un sens spiritual, o orientare spre El, Creatorul și proniatorul creației, omul fiind dator ca împreună cu sine să atragă toată lumea pe calea desăvârșirii spirituale. După săptămâna creației, pronia înlocuiește crearea tipurilor creaturale din nimic, dar interpretarea patristică este că lucrarea creatoare a așezat o distincție netă între ele.⁸⁴

Aprecierea calității creației (**Fac.** 1,31) de către Dumnezeu nu este ca a cuiva care își dă seama de aceasta *post factum*, El fiind atotștiutor. Moise ne semnalează această constatare pe potriva înțelesurilor omenești, ca noi să vedem că Dumnezeu nu este autorul răului și că, din moment ce El dă cinstirea potrivită fapturilor Sale, și noi trebuie să știm să prețuim cum se cuvine folosul și frumusețea acestui dar al lui Dumnezeu pentru om, care este creația.⁸⁵

Faptul că Dumnezeu binecuvântează lumea creată arată că El dă creației o orientare, un *telos* spiritual. Omul, ca faptură a lui Dumnezeu, primește binecuvân-

⁸³ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VII: II, III, pp. 148-150. Richard J. Clifford, S.J., și Roland E. Murphy, O. Carm., *art. cit.*, pp. 16-18. *OAB*, pp. 2-3.

⁸⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia VI, V, Omilia X, VII, pp. 65, 110, 112. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. XVI, p. 51 (*PG* 44, 185 B). Vasile, episcopul Oradei (coord.), *op. cit.*, p. 13. *Învățătura de credință ortodoxă*, ed. cit., p. 69. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, *PSB* 30, ed. cit., cap. II-III, pp. 20-21. *Ibid.*, cap. XVI, p. 51 = S. Gregorius Nysenus, *De opificio hominis*, *PG* 44, 185 B: „*Χρὴ γὰρ Θεῷ μὴδὲν ἀόριστον ἐν τοῖς γεγενημένοις παρ' αὐτοῦ νομίζειν ἄλλ' ἐκάστου τῶν ὄντων εἶναι τι πέρας καὶ μέτρον, τῇ τοῦ πεποιηκότος σοφίᾳ περιμετρούμενον*” - „Căci trebuie să ne închipuim că la Dumnezeu n-a rămas nimic neterminat când e vorba de originea fapturilor, ci fiecareia din ele i-au fost hărăzite din partea Creatorului o margine și o măsură hotărâtă”.

⁸⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Creația ca dar și tainele Bisericii*, loc. cit., pp. 10 sq. Id., *Lumea ca dar al lui Dumnezeu și crucea pusă peste acest dar*, în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. cit., vol. I, pp. 232-237. Sf. Vasile cel Mare, Omilia a IX-a, *Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, V, loc. cit., pp. 441 sq. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia III, III, Omilia VIII, III, pp. 26, 85. Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *art. cit.*, pp. 10-19. K. Gallig, *op. cit.*, p. 12.

tarea Lui, dar ca și chip rațional al Său și stăpân al lumii desemnat tot de către Stăpânul ceresc, este capabil și să binecuvânteze la rândul său. Binecuvântarea nu e (doar) o rostire, o comunicare verbală, ci înseamnă încărcarea cu energie dumnezeiască a celor binecuvântate pentru ca ele să-și urmeze *telos*-ul. Dar, de asemenea, binecuvântarea nu e un act automat sau magic: fapăturile raționale pot alege conlucrarea cu energiile necreate care li se dăruiesc. Dumnezeu și lumea sunt legați prin această comunicare personală energetică a cărei sursă este Creatorul, dar la care participă și fapăturile raționale, conform cu rațiunile proprii.

Minunile lui Iisus Hristos sunt astfel de acțiuni creatoare asupra fapturilor prin cuvânt și alte gesturi, care toate sunt omenești, asociate cu harul dumnezeiesc. Minunile lui Hristos sunt săvârșite prin cuvânt, de către Cuvântul, cu aceeași putere, cu aceeași acțiune creatoare a harului. Nu cuvântul ca discurs creează sau lucrează minuni, ci Cuvântul-Hristos, iar cuvântul-rostire indică doar pentru noi elementele cognoscibile ale acelei taine, mărturia unui fenomen care ne descoperă lucrarea în sine, de nepătruns, a lui Dumnezeu.⁸⁶

Observând unicitatea acțiunii lui Dumnezeu și că rolurile fiecăreia dintre Persoanele Sfintei Treimi formează această unicitate, înțelegem că *lumea* pe care a creat-o Dumnezeu *este unică și unită în Creatorul ei*. Omul este cel prin care se realizează atât unificarea lumii în interiorul ei, în calitate de ființă care există pe ambele planuri, spiritual sau material, cât și unirea dintre Dumnezeu și creație, prin însușirea firii omenești de către Fiul lui Dumnezeu.⁸⁷

Dacă vorbim de lumi, cum ar fi „lumea spirituală” și „lumea materială” sau o pluralitate de lumi spirituale sau materiale, ele se află în cadrul aceleiași unice lumi create de unicul Dumnezeu. Nu există vreo altă lume, care să-și aibă proveniența altundeva, decât în acțiunea creatoare a lui Dumnezeu. Dumnezeu le-a creat pe toate, iar tipurile de fapături pe care primul capitol al *Facerii* nu le numește se subînțeleg în virtutea relației lor obligatorii cu categoriile (mari) amintite: „Deci nu căuta o expunere a tuturor existențelor, ci prin cele ce ți s-au arătat, înțelege-le pe cele trecute sub tăcere!”.⁸⁸ Lumea creată de Dumnezeu este unică (un univers, un cosmos) în sensul unității firii create, dar este diversă dacă ne gândim la împărțirea ei în lume nevăzută (spirituală) și lume văzută (materială) sau dacă luăm în considerare înnoirea care va avea loc la „sfârșitul lumii”. Lumea în sensul celei pe care o cunoaștem în prezent va fi înnoită la „sfârșitul veacurilor”, dar rămâne unică

⁸⁶ Cf. Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistole*, VII:2, în Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, ed. cit., p. 260: „Unele lucruri mai presus de fire ca acestea s-au petrecut în același timp, fiind posibile de făcut de Hristos, atotcauzatorul care face cele mari și minunate care nu au număr”. *Ibid.*, VIII:1, p. 261. Cf. Prof. Stylianos Papadopoulos, *Teologie și limbaj. Teologie empirică – limbaj convențional*, în *RT*, trad. Pr. Dr. Ilie Frăcea, anul IX (81), nr. 1, ian.-mart., 1999, [pp. 3-35], p. 32.

⁸⁷ Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, pp. 89-95. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Logosul divin și unitatea creației, într-o lume secularizată*, în *GB*, nr. 9-12, 2003, pp. 49-54.

⁸⁸ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, *PSB* 17, ed. cit., I:VII, p. 79. Pr. Prof. Ion Bria, *Învățătura ortodoxă despre viața viitoare*, în *ORT*, nr. 1, 1984, [pp. 9-28], pp. 11-12.

în sensul relației dintre întreaga creație și Dumnezeu, Creatorul ei, precum și în sensul omogenității pe care i-o dă împărtășirea ei, ca întreg, de purtarea de grijă a lui Dumnezeu.

Unicitatea și unitatea lumii are însemnătate antropologică, deoarece astfel nu există făptură, loc sau perioadă de timp care să aibă altă sursă sau alte legi de bază ale ființării decât omul. Menirea omului coincide cu menirea lumii, rațiunea omului găsește punți de relaționare cu rațiunile tuturor lucrurilor și cu Rațiunea supremă, Cuvântul sau Logosul, cum arăta Sf. Maxim Mărturisitorul.⁸⁹

Alt aspect deosebit de important pentru om, pe care îl deducem din însuși actul creării lumii, este faptul că *lumea nu a apărut la întâmplare*,⁹⁰ iar *neamul omenesc nu se află singur în lume*, ci are ca parteneri de *dialog* alte făpturi spirituale, *îngerii*, dar mai cu seamă pe *însuși Dumnezeu*. Dacă omului îi putem atribui rațiune, îngerii beneficiază de o cunoaștere mult mai înaltă decât cea de care este în stare omul în viața sa pământească. Psalmistul ne spune despre aceasta: «Ce este omul că-ți amintești de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? / *Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el.* / Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui.» (*Ps.* 8,4-6 ș.u.). Slava omului este micșorată față de a îngerilor, atât prin greutatea pe care o constituie gestionarea relației sufletul cu trupul, ceea ce încetinește evoluția spirituală a omului, cât și datorită stării actuale căzute, dar Dumnezeu prețuiește făptura omului, pe care a destinat-o înfrățirii cu îngerii.

Sfinții mari, deja mântuiți, s-au alăturat cetelor îngerești, iar Maica Domnului este mai cinstită decât cele mai înalte ființe îngerești. Dacă lumea ar fi rezultatul autoconstrucției materiei, îngerii nu ar putea fi concepuți ca efecte ale acestui proces. Concepția despre natură ca independentă de Creator sau negarea expresă a existenței lui Dumnezeu produc pe plan antropologic, pe de o parte, *însingurarea* în locul dialogului spiritual cu Dumnezeu și îngerii, iar pe de altă parte, *lipsa de finalitate* a evenimentelor (deci a istoriei) și a vieților omenești înseși. Pentru a compensa însingurarea sa cosmică, omul a conceput existența ființelor extraterestre – mit care nu trebuie tratat cu superficialitate de către teologie deoarece a ajuns să capteze numeroși aderenți, din cele mai diverse categorii sociale. Lipsa de finalitate este uneori acceptată ca atare în ateism (Bacon, Diderot), ca și consecință firească a ruperii legăturii dintre lume și Dumnezeu. Alteori se încearcă o compensare a acestui minus teleologic de doctrine ale unor

⁸⁹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81, sq. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Dinamica creației în Biserică*, în *ORT*, anul XXIX, nr. 3-4, 1977, [pp. 281-291], p. 282: „... Prin dinamismul lor, creaturile nu-și pierd identitatea, ci trec de la o fază la alta în cursul desăvârșirii sau al deteriorării lor. Sfântul Maxim Mărturisitorul numește identitatea lor indestructibilă rațiune, în timp ce fazele trecerii în bine sau în rău, moduri (τρόποι). Fazele bune ale creaturilor conștiințe, adică ale oamenilor le numește și virtuți”.

⁹⁰ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I: II, p. 73. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, vol. 1, Omilia III, IV, pp. 27-28. Prot. George Dragas, *art. cit.*, pp. 1099-1100.

ipotetice și utopice împliniri ale ființei fără Dumnezeu, în mod individualist (supraomul lui Nietzsche) sau socialist (marxismul).⁹¹

Lumea nu este coeternă cu Dumnezeu, dar este unitară, armonios alcătuită de către Creatorul ei, avându-l pe om ca microcosmos. Omul însușează în ființa sa partea spirituală și cea materială a lumii, dar este și mai mult decât un microcosmos, întrucât omul este mai mult decât suma simplă a celor două planuri ale existenței. Omul este o persoană cu duh de viață, a cărui trup însuși nu este doar un sistem material inteligibil în el însuși, ci doar în relație cu duhul sau sufletul, care îl spiritualizează. Ființa omului, ca îmbinare între duh și trup, este și ea deplin înțeleasă doar în Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, care arată în Persoana Sa, care unește firea dumnezeiască și cea omenească, faptul că omul este deplin doar în comuniune cu Dumnezeu.⁹²

2. Locul și responsabilitatea omului în cadrul creației.

Când a apărut omul ? Unde ? Cum ? Din ce este alcătuit ? Evoluționismul propune că omul a apărut acum aproximativ cinci milioane de ani, probabil în zona continentului actual al Africii,⁹³ prin transformarea unei maimuțe antropoide, fiind o specie evoluată de animal. Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți relatează despre apariția lui Adam cu câteva mii (probabil circa șase mii) de ani înainte de Nașterea Domnului, în zona actuală a Orientului Apropiat, prin crearea lui specială de către Dumnezeu. Omul este, potrivit Revelației, o ființă distinctă de animale datorită naturii sale spiritual-corporale, în care duhul este o dimensiune a existenței distinctă de cea a materiei.

Dincolo de disputa legată de momentul apariției omului între creaționism și evoluționism, un aspect deosebit de important pentru credință este crearea omului în ziua a șasea a săptămânii creației. Așadar, timpul apariției omului este legat de

⁹¹ Nicolai Berdiaev, *Sensul creației*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 65 sq. Id., *Împărăția spiritului și împărăția cezarului*, ed. cit., pp. 19-20. Cf. Denis Buican, *Revoluția evoluției. Evoluția evoluționismului*, trad. Ecaterina Stamatina [PUF, 1989], Ed. Științifică, București, 1994, p. 56. Robert Delière, *O istorie a antropologiei*, trad. Ioan T. Bița, Ed. Cartier, București, 2006, pp. 271-308.

⁹² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. I, pp. 14, 238-241, 273-274. Id., *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, *ORT*, anul VIII, nr. 3, 1956, pp. 323-357. Id., *Antropologia ortodoxă. Comentarii asupra stării primordiale a omului*, în „Anuarul XVI al Academiei teologice „Andreiane””, Sibiu, 1940, pp. 5-21. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, I:VII, II:II, pp. 78, 86. Sf. Simeon Noul Teolog, *Țelul vieții creștine*, trad. Arhim. Paulin Lecca, Ed. Anastasia, 1996, p. 12.

⁹³ Leonardo Sequeiros, *Raíces de la humanidad. ¿Evolución o creación?*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1992, pp. 10-12. Th. Riga, Gh. Călin, *De la materie la om*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 228. V.E. Laricov, *În căutarea strămoșilor lui Adam*, Ed. Politică, București, 1986, pp. 55, 58-59, 60 sq. Joseph Kälin, *Die ältesten Menschenreste und ihre sammesgeschichtliche Deutung*, în *Historia mundi*, vol. I, *Führe Menschheit*, Francke Verlag, Bern, 1952, pp. 33-98.

trei probleme fundamentale: a lumii din săptămâna creației (succesiunea creației), a raiului și a apariției ultime a omului în succesiunea tipurilor creaturale (făpturilor), cu logica sa antropocentric-teocentrică (*hristocentrică*) în cadrul organizării creației.

Creația este organizată *teocentric* și *antropocentric*, fiind o reflectare, de natură diferită, a Creatorului ei. Întrucât orice faur își lasă amprenta personală în opera sa, creația Îl oglindește pe Dumnezeu, fiecare făptură absorbind pe măsura locului său ierarhic energiile necreate pe care Dumnezeu le revarsă în ea veșnic și nemărgint. Omul a fost făcut ultimulde către Dumnezeu pentru că este coroana creației Sale. Psalmistul ne dă mărturie despre loculomului în planul creației: «Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna și stelele pe care Tu le-ai întemeiat, îmi zic:/ Ce este omul că-ți amintești de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el?/ Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el./ Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui.» (*Ps.* 8,3-6). Întrucât omul este făptura rațională înzestrată atât cu duh cât și cu trup, îmbinând planul spiritual cu cel material al creației, întreaga natură creată își găsește împlinirea în om. De aceea persoanele umane sunt gândite de către Dumnezeu cu un plan special în creație: acela de a înălța creația, subsumată naturii lor, la comuniunea desăvârșită cu Dumnezeu. Din acest motiv, pentru că Dumnezeu îl cooptează pe om operei Sale de spiritualizare a lumii, orientarea teocentrică a lumii capătă și un caracter antropocentric: lumea este orientată spre om întrucât este orientată spre Dumnezeu, iar omul este chipul lui Dumnezeu aflat în lume și ultimul nivel al lumii văzute, care deține și spiritualitate proprie, ceea ce îi permite să se unească cu Dumnezeu și astfel să unească lumea cu El.⁹⁴

După ce l-a creat pe om, Dumnezeu a încetat să mai aducă la existență un tip nou de făptură.⁹⁵ Dacă din punct de vedere biologic s-ar putea concepe specii diferite care să aibă trup material și în același timp să fie înzestrate cu rațiune, iar numai una dintre acestea ar aparține speciei *Homo sapiens*, din punct de vedere teologic, toate speciile biologice imaginabile care sunt înzestrate cu rațiune și au suflet capabil de mântuire ar trebui să aparțină aceluiasi unic tip al ființei umane, întrucât teologia nu definește omul după numărul cromozomilor sau caracteristicile informației genetice în general, ci prin faptul că deține trup și suflet, indiferent ce caracteristici genetice sau fiziologice ar avea trupul său. Această aserțiune este cu totul ipotetică, menită doar a arăta diferența dintre conceptul biologic și cel teologic

⁹⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. I, pp. 14, 238-241. Walther Eichrodt, *Man in the Old Testament*, Studies in Biblical Theology 4, trans. K. & R. Gregor Smith, Henry Regnery, Chicago, 1951, pp. 8 sqq. Cf. Eric Charles Rust, *Nature and man in Biblical thought*, Lutterworth Press, London, 1953, pp. 69 sq. Pr. Ioan Chirilă, PhD, *Elemente de antropologie biblică: persoană / subiect, sine și suflet*, Studia Universitatis Babes-Bolyai - Orthodox Theology No 1, 2009, [pp. 49-64], pp. 11-13.

⁹⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia X, VII, pp. 110, 112. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. XVI, p. 51 (*PG* 44, 185 B). Vasile, episcopul Oradei (coord.), *op. cit.*, p. 13. *Învățătura de credință ortodoxă*, ed. cit., p. 69.

de om. Aserțiunea era ipotetică deoarece singura specie despre care se știe sigur că deține această caracteristică, de a poseda rațiune, deci suflet rațional este *Homo sapiens*, dar judecata pentru încadrarea teologică în tipul uman de ființă rămâne valabilă dacă o extindem la exemplarele fosile incluse de către știință în genul *Homo* sau altele.

Data fiind definiția teologică a omului ca trup și suflet, acest loc era singurul care lipsea în ierarhia creației după crearea animalelor: îngerii, fiind duhuri fără trup material, umplu lumea spirituală, dar nu aparțin celei materiale; iar pe de altă parte mineralele, plantele și animalele umplu lumea materială, dar nu au parte de spiritualitate proprie. Animalele, ultimele din serie, sunt trupuri fără de rațiune proprie, fără duh propriu, care se călăuzesc de rațiunea pe care a pus-o Dumnezeu în ele, dar care nu le este proprie, și anume, ca rațiune funcțională, instinctul – care nu le permite libertatea gândirii și alegerii raționale. În momentul în care Dumnezeu l-a creat pe om, a fost împlinit un gol, creația ajungând la desăvârșirea ierarhiei sale, întrucât omul îmbină trăsăturile spirituale ale îngerilor cu cele materiale ale animalelor. De pe această poziție omul a fost chemat de Dumnezeu să Îl slujească: progresul spiritual al omului, respectiv al comunității umane, însemnând înduhovnicirea sa dar și atragerea lumii întregi spre spiritualizare. Dacă după crearea omului ar fi apărut noi tipuri de ființe lipsite de rațiune proprie, dar cu corp material capabil de autoreproducere, acestea ar fi intrat în categoria plantelor sau, dacă posedă instincte dezvoltate, a animalelor, dar nu ar fi produs o categorie nouă. La fel, dacă ar fi apărut noi îngeri sau noi tipuri de îngeri, aceștia ar fi continuat să se înscrie în categoria generică a îngerilor, adică ființe spirituale netrupești, deci nu ar crea mari categorii ontice noi. Ultimul care a creat prin apariția sa o categorie ontică nouă în cadrul creației a fost omul, ființa spiritual-corporală. De aceea, dacă până la apariția omului în organizarea creației a dominat principiul diferențierii, odată cu omul domină în creație principiul unificării: omul unește spiritul cu trupul în natura sa, iar mai târziu, Iisus Hristos va unifica natura creată cu cea necreată, Persoana Sa reprezentând *singura punte* între creat și necreat și de aceea *singura Cale* spre Dumnezeu.⁹⁶

Omul este așezat în rai, unde se bucură atât de armonia cu natura, cât și de o relație specială cu Dumnezeu, stare pe care însă o abandonează prin păcatul originar (**Fac.** 2,4 - 3,24). *Omul este creat ultimul de către Dumnezeu*, în ziua a șasea, din țărâna pământului (**Fac.** 1,26; 2,7), Creatorul suflând «în fața lui suflare de viață» (**Fac.** 2,7). Toate aceste elemente, pe care ni le dă Scriptura spre cunoaștere despre facerea omului, au importanța lor specifică. Sfinții Părinți comentează

⁹⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. I, pp. 238-241, 258-261. Id., *Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat și înviat ca om, reunificatorul creației în El pentru veci*, în *MO*, XXXIX, nr. 4, iul.-aug., 1987, pp. 7-11. Pr. Prof. Dr. Ioan Gh. Coman, *Elementele de antropologie în opera Sfântului Iustin Martirul și Filozoful*, în *ORT*, anul XX, nr. 3, 1968, pp. 378-394. Nikolai Berdiaev, *Sensul istoriei*, trad. Radu Păpăruță, Ed. Polirom Iași, 1996, pp. 105-106. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea III, cap. XI, p. 113.

adesea în legătură cu momentul creării omului, că poziția sa ultimă în ordinea creației nu provine din vreo inferioritate a sa, ci dimpotrivă, Dumnezeu creează mai întâi palatul (lumea), iar apoi îl aduce la ființă pe împărat (omul). Omul este creat ultimul din purtarea de grijă a lui Dumnezeu (*Fac.* 1,26), întrucât este o ființă specială care poartă pecetea dumnezeirii, rațiunea, și care este capabilă să se asemeze Creatorului prin bunătate.⁹⁷

Revelația îl așează pe om în prim-planul creației, dar în legătură și în dependență față de Dumnezeu. Această concepție este un *antropocentrism hristocentric* teologic. Orice altă poziție se situează în afara Revelației, pentru că trebuie să cinstim fapăturile cu cinstea dată lor de către Dumnezeu: atât minimalizarea cinstirii date ființei umane în sânul creației, cât și hipertrofierea rolului omului sau a omenirii care s-ar concepe (complet) independentă de Dumnezeu, sunt extreme incapabile să ofere o finalitate suficientă, date fiind limitele de spațiu, timp și spiritualitate, ale firii umane și a naturii create în general. Fără explicațiile Revelației este anevoioasă sau chiar imposibilă justificarea poziției centrale a omului în creație (în lume). S-ar renunța la un sistem de gândire foarte încheșat, care motivează întreaga viață omenească și socială. Viața ar rămâne fără teleologie, deși constituția omului o cere. Dar, conform Revelației, Dumnezeu l-a făcut pe om în urma celorlalte fapături, ca stăpân al lor și reprezentant al creației înaintea Sa, iar rolul omului era prestabilit de către Dumnezeu atunci când a creat lumea.⁹⁸

Omul este centrul de întâlnire al spiritului cu materia, dar măreția lui nu decurge doar din această alcătuire însăși, nici din rațiunea lui în sine, ci prin rolul pe care i-l acordă Dumnezeu în ierarhia creației de a fi conducător spiritual în relație cu Dumnezeu al firii lipsite de rațiune proprie și de capacitatea comunicării prin limbaj rațional. Astfel, omul devine pe deplin vrednic de cinste dacă își împlinește acest destin dat lui de către Dumnezeu de a se înălța spiritual.

Sfinții Grigorie de Nyssa, Dionisie Areopagitul și alți autori ulteriori preiau, într-un sistem de gândire creștin și în conformitate cu Sfânta Scriptură, clasificarea platonician-aristotelică a existențelor: existența nevie, viața vegetativă, viața simțitoare și apoi viața rațională umană. Exceptând unele „eco”-filosofii extreme – cu tendința ori de a personifica natura lipsită de rațiune, ori de a dezumaniza omul (aici se înscriu și unele tipuri de reducționism radical) – știința modernă recunoaște existența unei astfel de ierarhii în cadrul lumii observabile pe care o studiază. Un asemenea tip de ierarhizare a existențelor este și greu de evitat, deoarece se înscrie în stereotipurile cognitive universale.⁹⁹

⁹⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia VI, V, p. 65: „că nu pentru altcineva a adus pe toate acestea pe lume, ci numai pentru om, pe care avea să-l pună, nu după multă vreme, împărat și domn peste toate cele create de El”. *Ibid.*, Omilia VIII, II, p. 82. Aceeași imagine: Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. II-III, pp. 20-21. *OAB*, pp. 2-5.

⁹⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. cit., vol. I, pp. 238-241. Cf. K. Gallig, *op. cit.*, p. 12.

⁹⁹ Abraham Monk, *op. cit.*, pp. 7-15. Franz Boas, *op. cit.*, pp. 19-33, 49-65, 144 sq.

Omul are și o capacitate naturală de a distinge treptele unei ierarhii a existențelor și de a se plasa pe el însuși ca ființă în cadrul acestei ierarhii. Există diferențe în stabilirea unor asemenea ierarhii ale existențelor care apar între culturi, mai accentuate între societatea globală modernă și societățile care păstrează o cultură eminentemente mitică (i.e., distincția între membrii umani și cei de alt tip ai comunității are însă o valoare epistemică mai mare în societățile moderne față de cele mitice). Totuși, o ierarhie a conceptelor paralelă sau relaționată cu cea ontică există și în aceste din urmă societăți, deși intervin adesea alte criterii de constituire a ei. Datorită, însă, *similitudinii* funcționării gândirii umane în general, ca aparținătoare unei naturi umane comune, există întotdeauna corespondențe și modalități de compatibilizare între ierarhiile conceptuale ale diferitelor culturi, în concordanță cu ierarhia ontică reală rezultată din actul creației dumnezeiești.¹⁰⁰

Se poate vorbi de *diferențele* culturale care se acumulează în fiecare dintre noi încă de timpuriu, pe parcursul personalizării și continuând să absorbim „concentric” și tot mai puțin profund, date și structuri culturale. Există, însă, în opinia mai multor cercetători moderni, și *structuri cognitive universale*. Cu greu s-ar putea imagina vreo cultură în care să nu se realizeze *nicio* distincție între viața de tip animal și cea de tip vegetal. Dacă e posibil ca unele limbi sau culturi să nu distingă *nominal* planta de animal, pare imposibil de crezut că membrii unei astfel de culturi ar fi *incapabili* să distingă *conceptual* planta de animal sau planta (ființele vii în general) de un obiect neviu. Omul se naște cu o astfel de capacitate de a face distincție în percepția lumii înconjurătoare prin intermediul ierarhiei conceptuale, precum se naște și cu capacitatea corespondentă de a comunica prin limbaj. Aceste capacități corespund unor necesități ale naturii omeneste, ca natură rațională creată și obligată a percepe și a comunica prin intermediul trupului.¹⁰¹

Revelația vine în întâmpinarea necesității rațiunii omului de a înțelege ierarhia existențelor și locul pe care îl deține el în cadrul acesteia. Revelația călăuzește rațiunea în a distinge mai întâi între Dumnezeu, Cel necreat, și lumea creată de către El, afirmând transcendența Creatorului față de creatură, urmând apoi distincțiile realizate în interiorul creației, între fapțurile raționale, cum sunt îngerii și oamenii, și cele neraționale, între ființele vii cu viață biologică și cele nevii, respectiv în cadrul fapțurilor cu viață biologică între organismele de tip animal și cele de tip vegetal.

Prima distincție ontologică se află, evident, între *necreat* și *creat*. În filosofie această distincție generează două mari domenii: „metafizica”, respectiv „fizica”. Cea din urmă nu are sensul științei moderne a fizicii, ci reprezintă o decodificare filosofică a lumii vizibile, sensibile sau observabile prin simțuri. Termenul vine de

¹⁰⁰ Jesús Azcona, *op. cit.*, vol. 2, pp. 57-66. Georges Balândrier, *op. cit.*, pp. 234-267. Steven Pinker, *El instinto del lenguaje. Cómo crea el lenguaje la mente*, trad. José Manuel Igoa Gonzáles, Alianza Editorial, 2001, pp. 18 sq. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81.

¹⁰¹ Cf. Franz Boas, *op. cit.*, pp. 19-33, 49-65, 144 ș.a. Eric H. Lenneberg, *op. cit.*, pp. 282-288. Steven Pinker, *op. cit.*, pp. 287-324. Cf. Jean Copans, *Introducere în etnologie și antropologie*, trad. Elisabeta Stănciulescu și Elisabeta Ciobănașu, Ed. Polirom, Iași, 1999, pp. 73 sq.

la *φύσις* = producere, formare; natură; forță capacitate creatoare...; *φύω* = a da un imbold (impuls), a impulsiona; a face să se nască; a crește; a produce etc.¹⁰² De aici numele de „fizicieni” a filosofilor „materialiști” ai Greciei antice, precum Thales. „Fizica” lui Thales corespunde cu filosofia secundă la Aristotel, dar „fizicienii” nici nu sunt numiți filosofi în adevăratul înțeles al cuvântului, ci doar cei ce se ocupă cu filosofia primă sau metafizica, și mai ales „iubitorii de înțelepciune” care căutau elevarea spirituală prin cunoașterea transcendentului și raporturilor sale cu lumea, erudiția nefiind de ajuns pentru a fi numit cineva filosof.¹⁰³

Singularitatea inițială a universului, dedusă de astrofizică, deși este, într-un anumit sens, un «vid» fizic, continuă să fie un «tip de realitate», chiar dacă la limita extremă a ceea ce se poate considera realitate existentă. E un tip de «nimic» care continuă să «existe» într-o anumită manieră, întrucât continuă să aibă cel puțin o anumită «legătură» cu noțiunile de *timp* și *spațiu*, ca un fel de „interfață” între «nimic» și «ceva», dar care, — întrucât nimicul, fiind o non-existență, nu poate participa cu «ceva» la existență — aparține la limita realității existente. Este ultimul «avanpost» al realității înspre nimic. O interfață a lumii spre nimic, dar totuși aparținătoare lumii, o limită privită dinspre noi spre nimic. Această *singularitate* inițială are unele caracteristici anume: este unitatea minimă de spațiu-timp, „punctul” fizic ($1,6 \cdot 10^{-35}$ m, lungimea Planck).¹⁰⁴

După *distincția* primă, dintre Dumnezeu și creație, urmează distincția care se realizează între «*existență*» ca atare și «*neexistență*». Despre această distincție Revelația ne spune că Dumnezeu a făcut lumea «din nimic» (*Evr.* 11,3). Teoria clasică a astrofizicii, respectiv a Big-Bang-ului, presupune și ea un fel de început al lumii din «nimic». Acest «nimic» fizic este însă deosebit de conceptul teologic similar, care este mult mai radical. Dacă astrofizica ne propune o *singularitate* inițială, teologia vorbește de *nimic* în termeni absoluți: minunea creării lumii de către Dumnezeu este, în teologia creștină, *totală*. Nu există *nimic* (*μηδέν*) ceea ce s-ar putea opune existenței veșnice sau ființei dumnezeiești (*θεῖα οὐσία*). Acest nimic nu înseamnă «ceva», ci absența oricărei existențe. În veșnicia pură există doar Dumnezeu, «Cel ce este», *ὁ ὢν, יהוה* (*Ieș.* 3,14).¹⁰⁵

¹⁰² Cf. Anatole Bailly, *Le Grand Bailly, Dictionnaire Grec-Français*, rédigé par E. Egger, Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Ed. Hachette, Paris, 2000.

¹⁰³ Diogenes Laertios, *op. cit.*, Cartea I, Introducere, p. 68, n. p. 352. Cf. *ibid.*, IX, III, p. 291 (și nota p. 524). Gheorghe Vlăduțescu, *O istorie a ideilor filosofice*, Ed. Științifică, București, 1990, pp. 21-24; Plutarh, *Vieți paralele*, vol. IV, ed. N.A. Barbu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1969, p. 45.

¹⁰⁴ Martin Rees, *Doar șase numere*, trad Irinel Caprini, Ed. Humanitas, București, 2000, pp. 20 sqq. Cf. Toma Gherasimescu, *Creația universului din punct de vedere filozofic, științific și biblic*, ed. cit., vol. I, partea II, pp. 49-52. Jacques Merleau Ponty, *Cosmologia secolului XX*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, pp. 328-329. Cf. Werner Heisenberg, *op. cit.*, pp. 13-36, 127-140.

¹⁰⁵ S. Cyrilli Alexandrini, *Commentarii in Joannem*, Clarendon Press, Oxford, 1872, republicat «Culture et Civilisation», 3 vol., P.E. Pusey, Brussels, 1965, vol. 1, pp. 56, 175, 330, 448, vol. 2, pp. 330, 363, 455, 468, 485, 537. Pr. Lect. Dr. Constantin Preda, *Inspirația Septuagintei din*

Eliminarea lucrării creatoare a lui Dumnezeu din relația dintre existență și nimic pe care o operează ateismul compromite singura finalitate satisfăcătoare a omului, anume veșnicia fericită. Aceeași tentativă reduționistă de a explica lumea eșuează în a conferi altruismului baze suficiente în lupta cu egoismul (iubirea de sine, în sens rău, sau iubirea pătimasă de sine), întrucât nu reușește să ofere omului o împletire a motivației autodesăvârșirii cu motivația depășirii egoismului și cu motivația iubirii de aproapele. Raportarea omului la veșnicia pe care i-o oferă Dumnezeu satisface în schimb deplin nevoia de teleologie și axiologie în același timp.

Omul este creat, deci împărtășește cu toată făptura dependența de Dumnezeu, la toate nivelurile: ca existență simplă, ca individ viu și integrat senzorial în lumea sensibilă (vizibilă), respectiv ca ființă gânditoare.

Distincția între neviu și viu interesează în cadrul acestui punct doar din perspectiva locului omului în cadrul ierarhiei ontice și a relaționărilor sale de pe această poziție, iar nu pentru a discuta mai în detaliu problema evoluționismului, spre exemplu (v. Partea a II-a). Teologia creștină preia din Sfânta Scriptură două planuri ale vieții: viața sufletească și cea trupească. Biologia studiază doar *unul* dintre aceste planuri, viața trupească. Știința fenomenelor observabile nu își poate înscrie în propria agendă problema lui Dumnezeu, iar în mod analog, este un abuz reducerea sufletului la biologie doar pentru că instrumentele acesteia nu îi permit presupunerea sufletului ca entitate spirituală distinctă față de materia structurată a corpului.

În *Simbolul credinței* mărturisim despre Sfântul Duh că este „Domnul de viață Făcătorul”,¹⁰⁶ afirmație care își găsește susținere în Sfânta Scriptură în numeroase texte. *Cartea Facerii* se referă la Duhul lui Dumnezeu în contextul pregătirii pământului pentru o organizare superioară, iar în final pentru a susține viața (*Fac.* 1,2). Sfântului Duh își retrace sprijinul de la oameni în *Fac.* 6,3, atunci când ei trăiesc preocupați numai de viața biologică, fără să îi intereseze viața duhovnicească. Ei acționau dimpotrivă, supunându-și sufletele poftelor trupesti, împotriva ordinii naturale conform căreia au fost creați, rânduială dată de Dumnezeu în care sufletul trebuie să înfrâneze trupul și să călăuzească întreaga ființă spre comuniunea cu Dumnezeu.

Retragerea sprijinului Sfântului Duh are consecințe asupra vieții, inclusiv a celei biologice, deoarece Scriptura continuă astfel: «zilele lor să mai fie o sută douăzeci de ani», afirmație care se poate referi fie la anii până la potop, cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur, fie la scurtarea vieții oamenilor după potop sau, mai

perspectivă hermeneutică, în *ST*, seria a III-a, anul al II-lea, nr. 2, aprilie-iunie, București, 2006, [pp. 37-59], pp. 53-54: *Septuaginta* accentuează aspectul ontologic, în sensul ontologiei filosofice grecești, a lui 'ehyeh 'așer 'ehyeh, care poate avea și înțelesul prezenței, purtării de grijă a lui Dumnezeu. Cf. Victor Stanciu, *Minunile sunt lucrurile Tale!*, Tipografia Eparhiei, Cluj, 1930, p. 20; Melissos, în *Presocraticii. Fragmente eleaților*, ed. cit, p. 205 – greutatea științei din toate timpurile de a se pronunța asupra începutului și a limitelor lumii.

¹⁰⁶ V. Loichița, *art. cit.*, p. 30. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, XXII:IV, p. 269. *Ibid.*, I:I, p. 22.

degrabă, conține ambele sensuri. Afirmția din Iov (**Iov** 33,4) face o corelație clară între acțiunea creatoare a Sfântului Duh și viața integrală, duhovnicească și trupească a omului, ca un ecou al textului din **Fac.** 2,7. În *Evanghelia după Ioan*, Iisus accentuează importanța covârșitoare a vieții duhovnicești față de cea trupească (**In.** 6,63). Sufletul omului trebuie să se orienteze spre ascultarea de Duhul dătător de viață, iar nu spre ascultarea pătimașă de de trup, deoarece prin harul Sfântului Duh omul intră în comuniune veșnică cu Dumnezeu, pe când satisfacerea nevoilor trupului poate avea folos doar în viața aceasta limitată în timp. De aceea, excesele pătimașe în ascultarea de trup sunt deșertăciuni. Prin ascultarea de cuvintele lui Iisus Hristos omul intră în legătură cu harul Sfântului Duh, care îi oferă viața veșnică, iar urmarea unei căi pătimașe alterează ființa omului.

Sfântul Duh ca „Făcător de Viață” este cel care creează, dăruiește și susține viața integrală, fiind nu numai izvorul vieții duhovnicești, ci și a celei trupești, respectiv biologice. Atunci când în *Simbolul credinței* (art. 8) se afirmă despre Sfântul Duh că este „Făcătorul de Viață”, nu se poate separa calitatea Lui de izvor al vieții duhovnicești de calitatea aceluiași Duh Sfânt de izvor al vieții biologice. Ar fi o perspectivă cu totul inconsecventă aceea care ar propune un Dumnezeu care nu are nicio legătură cu apariția vieții biologice, și nici a omului ca ființă vie, ca organism biologic, dar ar juca un vag rol totalizator al vieții spirituale. Dacă ne referim la Dumnezeu, trebuie acceptate toate consecințele credinței în El, iar, între acestea, convingerea că El a creat toate ființele vii, inclusiv omul, pentru că altfel nu ar mai fi vorba despre Dumnezeu, ci de o idee greșită despre Dumnezeu, care propune o Divinitate neglijabilă raționamentului pentru că nu ar explica nimic, ci ar apărea poate doar dintr-o nevoie subconștientă de a justifica viața spirituală.¹⁰⁷

Dumnezeu este afirmat în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție drept Creatorul tuturor ființelor vii, inclusiv al omului, atât în privința trupului cât și a sufletului. Astfel înțeles rolul lui Dumnezeu ca și Creator, discuția despre evoluționism în teologie ar apărea ca futilă. Dar tocmai pentru că puterea creatoare a lui Dumnezeu nu este suficient înțeleasă și nici asumată până la capăt chiar de către unii creștini, din păcate discuția despre evoluționism rămâne în actualitate atât în plan ideologic cât și în plan teologic.

În cadrul vieții fapturilor create, înțeleasă însă în integralitatea ei în contextul teologiei creștine, apar câteva niveluri sau diferențieri deosebit de importante, precum: distincția dintre *viața vegetativă și cea senzitivă, dintre plante și animale, respectiv între activitatea și pasivitatea diferitelor facultăți ale ființelor vii*; distincția dintre *viața senzitivă și cea intelectuală*; distincția dintre *viața biologică și cea spirituală*. Biologia modernă, deși nu poate intra pe terenul vieții spirituale, distinge și ea numeroase trepte de organizare a materiei vii, care corespund diferitelor funcții fiziologice și adaptative.¹⁰⁸ Astfel, o algă unicelulară organi-

¹⁰⁷ Vasile, episcopul Oradei (coord.), *op. cit.*, p. 26.

¹⁰⁸ Clive Anthony Stace, *Plant Taxonomy and Biosystematics*, Cambridge University Press, 1991, pp. 17-64: istoria taxonomiei. Roy Albert Crowson, *Classification And Biology*, Aldine

zată în colonii are un sistem de cooperare între indivizi superior față de algele unicelulare necoloniale, iar o algă pluricelulară deține indivizi mai complex organizați decât tipurile descrise anterior; amfibiile, spre deosebire de pești, respiră aerul atmosferic, având un sistem respirator-energetic mai performant din acest punct de vedere. Dar din punctul de vedere al teologiei nu orice organizare funcțională biologică în plus are suficientă semnificație, ci au relevanță mai degrabă distincțiile între diferite niveluri de participare la viața spirituală, distincții observabile și definibile în funcție de adaptarea biologicului la rațiune și comunicare rațională.

Pe o treaptă inferioară din punctul de vedere al raționalității se află viețuitoarele care nu au deloc sistem nervos față de cele care au, primele având o capacitate de integrare în mediu și percepere a mediului mult redusă. De aceea despre organismele inferioare se poate spune că au mai mult „viață” decât „sensibilitate”, față de cele cu sistem nervos. Orice viețuitoare are sensibilitate, inclusiv cele unicelulare. Dar organismele fără sistem nervos nu dispun de o sensibilitate superior integrată. Și aici se mai poate sesiza o distincție, plasând pe o treaptă superioară organismele cu organe specializate ale unei sensibilități superioare, adică sistem nervos central, encefal cu arii senzitive, motorii și asociative, respectiv organe de simț bine dezvoltate.¹⁰⁹

Pentru biologia modernă apare fascinantă dihotomia dintre organismele fotosintetizatoare și cele care nu fotosintetizează, deși taxonomia modernă include între primele nu doar regnul plantelor (Plantae), ci și alte regnuri (bacterii, alge), precum și în rândul celor nefotosintetizatoare nu intră doar specii din regnul modern Animalia, ci și din alte regnuri (protozoare). Fotosinteza și respirația sunt esențiale pentru viața biologică, dar din punct de vedere teologic și filosofic, în antichitate, pe lângă necunoașterea fotosintezei, era și o altă mentalitate, care considera că problemele de fiziologie furnizează criterii secundare față de cele referitoare la participarea la rațiune – spiritualitate a diferitelor tipuri de viețuitoare. De aceea, când un gânditor antic (filosofii greci, Moise, Sfinții Părinți) spunea „animal” se referea la un organism dotat cu organe de simț (care îl și aseamănă cu omul) și având instincte (însuși termenul animal provine din lat. *anima* / *animatus* – suflet / însuflețit, cu impulsuri instinctuale de viață în el). Organismele care nu posedau aceste calități erau întotdeauna considerate aparte, dotate mai degrabă cu viață vegetativă, deși distinctă de cea a plantelor, datorită mobilității mai mari.¹¹⁰

În cadrul „animalelor” propriu-zise ale gândirii antice (cu organe de simț și instincte) se află „fiarele” (inclusiv mamifere) de pe pământ, târâtoarele, păsările, peștii. Dar *Facerea* scrie despre „târâtoare”, unde se pot include reptilele, amfibienii, dar și nevertebrate repente, sau despre „zburătoare”, care calitate aparține nu

Transaction, New Brunswick, NJ, USA, 2006, pp. 17-26. pp. 27-37: specia biologică, definită după criterii evoluționiste.

¹⁰⁹ Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, în *Opere complete*, ed. cit., V-VI, pp. 158-162. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VIII: I, pp. 157-158.

¹¹⁰ Cf. Victor Albrecht von Haller, *Elementa physiologiae corporis humani* (1763), *Sumptibus M. M. Bousquet et Sociorum, Lausannae*, 1708-1777, pp. 551 sqq.

numai păsărilor, ci și unor mamifere (lilieci - Chiroptera), reptile zburătoare fosile (pterodactili), dar și insecte. Ultimele, deși nevertebrate, se includ la „animale zburătoare” în sens antic, deoarece au organe de simț și facultatea zborului. Sfântul Vasile cel Mare observă că un animal, mamifer (el dă exemplul câinelui), nu are rațiune autonomă, ca și omul, dar nici nu poate fi exclus de la o „anumită” participare la viața rațională, datorită sensibilității lui și a instinctelor sale. Acestea îl ajută să perceapă stimulii și să reacționeze afectiv-instinctual la lumea din jur, uneori surprinzător de „rațional”, putând da impresia că gândește. Animalele nu au, însă, gândire de tip uman, nu posedă un duh nemuritor și rațional autonom, care să integreze informațiile și răspunsurile prin cuvânt sau faptă într-un mod abstract, deci *gândit*. Omul este singura făptură din lumea văzută – deci care posedă trup material, sensibil – capabil să gândească și să vorbească. Omul are duh rațional. Sufletul omului nu este doar «suflare de viață» (**Fac.** 2,7) în sens animal sau biologic, ci viața omului poartă în plus calitatea de chip al lui Dumnezeu (**Fac.** 1,26). Sufletul omului, pecetluit cu chipul lui Dumnezeu, indică facultățile sale raționale, conștiința de sine și conștientizarea rațională a relațiilor sale ca persoană cu Dumnezeu, cu celelalte persoane raționale create și cu lumea nerațională (fără gândire proprie) cu toate treptele sale. Omul este ființa conștientă căreia Dumnezeu i-a lăsat în grijă făptura materială. De aceea, ceea ce alege omul pentru sine se răsfrânge asupra făpturii lipsite de rațiune proprie. Alegerea rea a primilor oameni a atras după sine efecte grave și asupra creației materiale, iar alegerea bună a celor care se mântuiesc atrage după sine și înscrierea pe această cale a naturii materiale.¹¹¹

Viața animalului este concentrată în sângele său (**Fac.** 9,4-5; **Lev.** 17,11), adică în metabolismul său biologic. Participarea animalelor superioare la rațiune sau spiritualitate rămâne circumscrisă sferei instinctual-afective. Creierul și sistemul nervos al omului sunt adaptate nu doar instinctelor, ci și ca o interfață pentru gândirea și limbaj – capacități spirituale date de Dumnezeu omului ca persoană unică și distinctă față de alte persoane sau făpturi. De aceea, Sfinții Părinți văd creația împlinindu-se în om, iar „rațiunea” animală ca incompletă și având nevoie de călăuzirea celei omenești, așa cum sugerează și **Fac.** 1,26 referitor la stăpânirea omului asupra creaturilor vii inferioare lui. Sfera instinctual-afectivă căreia îi aparține „rațiunea” incompletă a animalelor superioare, dotate cu organe de simț și sistem nervos central corespunde „poftei și mâniei” necălăuzite de rațiunea autonomă (în sensul detașării de instincte), funcționând fără conștiință proprie și stăpânite de necesitățile biologice.¹¹²

¹¹¹ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VII: I, pp. 147-148. *Ibid.*, VIII: II, IX: III-IV, pp. 158-159, 172-175. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, Omilia XII, IV-V, pp. 132-133. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, I, 7d, pp. 79-81. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. II, pp. 70-74. Luis Maria Armendáriz, *op. cit.*, pp. 161-196.

¹¹² Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VIII: II, pp. 158-159. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea III, cap. II, VI, XII, pp. 98, 105, 115. *Ibid.*, Cartea II, cap. XII, p. 70-74. Lars Thunberg, *op. cit.*, pp.

La Sfinții Părinți apare frecvent compararea rațiunii omenești cu comportamentul animal, considerându-se că omul devine mai rău decât animalul prin păcat. Animalul își orientează impulsurile (poftă - mânie) potrivit firii, adică potrivit necesităților naturale, biologice: se supune din instinct firii pe care i-a dat-o Creatorul (cf. *Is.* 1,3).¹¹³ Viața omului nu se reduce la sângele său sau, altfel spus, la instinctele biologice care îi asigură supraviețuirea în lumea actuală, vizibilă, ci omul aspiră la veșnicie, având și necesități spirituale. De aceea, dacă își utilizează libertatea împotriva firii, prin păcat, el se coboară sub comportamentul animal. Sufletul este menit să domine asupra trupului. Prin exercitarea acestei stăpâniri de sine, omul învață să stăpânească și lumea pentru a o conduce spre Creatorul ei.

3. *Dihotomia ființei umane. Trupul și sufletul.*

Alcătuirea omului de către Dumnezeu din suflet și trup îi oferă perspectiva existenței pe două planuri, orizontul lumii spirituale fiindu-i deschis, ca și cel al lumii materiale, din momentul creației. Cum se va vedea în capitolele următoare, raportul dintre suflet și trup, respectiv dintre cele două planuri de existență s-a alterat, îndeosebi în defavoarea spiritului, prin căderea în păcat, moartea reprezentând chiar o despărțire temporară a sufletului de trup. Dar mântuirea adusă de Iisus Hristos va restabili echilibrul pierdut al firii atunci când trupul se va uni din nou cu sufletul, la învierea de obște. Atunci când omul luptă pentru mântuire, el se străduie și pentru redobândirea echilibrului dintre cele două părți ale naturii sale, suflet și trup, ajungând prin mântuire la o treaptă superioară a acestui raport, constând în spiritualizarea întregii ființe aflate în comuniune cu Dumnezeu.¹¹⁴

Dumnezeu a alcătuit trupul omului din țărâna pământului. Sf. Ioan Gură de Aur spune, referitor la *Fac.* 2,7: „Din ce a fost făcut cel dintâi om? Din pământ sau din altceva? Negreșit (...) că din pământ”.¹¹⁵ Toți Sfinții Părinți susțin crearea specială a omului, respectiv pronia de care se bucură coroana creației atât în privința susținerii în existență, cât și spre folosul mântuirii (cf. *Eccl.* 5,17-19; *Mt.* 10,29 sq.; 10,30 sq.). Lucrarea lui Dumnezeu este permanent prezentă în creație, inclusiv în condițiile actuale căzute ale lumii. Dumnezeu acționează în creația Sa mai mult sau mai puțin vizibil, dar permanent și decisiv.

151-163. Cf. John Shand, *Istoria filosofiei occidentale*, Ed. Univers Enciclopedic, 1993, pp. 181-197. Petre Andrei, *op. cit.*, pp. 52-58.

¹¹³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri* II, PSB 30, ed. cit., cap. VII, pp. 25-27. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, VII: III-IV, VI, VIII: IV sq., pp. 150-153, 154, 162 sq. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, în *Scrieri*, Partea a treia, PSB 23, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1994, LXIX, I, ed. cit., p. 799.

¹¹⁴ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea IV, cap. XIX, XXVII, pp. 189, 202. Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, cap. X-XII, XVII, pp. 31-35, 53. Id., *Dialogul despre suflet și înviere*, în *Scrieri* II, PSB 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1998, p. 395.

¹¹⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, vol. 1-2, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003-2004, vol. 1, p. 19. Cf. *Învățătura de credință ortodoxă*, ed. cit., pp. 70-71. Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, ed. cit., VII:3, *Omilie la Psalmul XXXII*, p. 250.

Dacă prima pereche a fost creată direct prin lucrarea lui Dumnezeu, pentru Adam luând Dumnezeu «țărână din pământ», iar pentru Eva luând o coastă din trupul lui Adam (**Fac.** 2,21-25), următoarele persoane umane apar prin înmulțirea sexuată similară celei prezente la mamifere în general. Dar omul nu este doar o ființă trupească, iar pentru teologie are importanță nu numai procesul biologic al reproducereii, ci și proveniența sufletului la fiecare dintre descendenții lui Adam și Eva. Zigotul (celula-ou) este distinct genotipic și fenotipic față de părinți, însă nu atât unicitatea genetică este importantă, cât condiția de individ uman distinct a embrionului, începând de la stadiul de zigot, persoană cu drepturi egale cu ale adultului. Mulți autori insistă asupra importanței *unicității genetice* a majorității persoanelor umane, în afară de gemeni, iar astăzi și în afară de eventuale clone. Dar, chiar și în cazul gemenilor și al clonelor, apar diferențe în funcționarea informației genetice în cadrul organismului, particularități biochimice, metabolice, respectiv prin ereditatea extranucleară (codul genetic mitocondrial).¹¹⁶

Și acest aspect este *unul dintre* cele care subliniază **unicitatea persoanei umane**, începând cu stadiul embrionar, inclusiv zigotic (al celulei-ou), dar nu este singurul criteriu care îl pune în evidență pe acesta din urmă, cel cu adevărat decisiv. Parțialitatea semnificației unicității genetice provine tocmai din existența gemenilor, dar faptul că gemenii sunt excepția, iar nu regula, oferă forță argumentativă acestui aspect, deoarece aceasta înseamnă că Dumnezeu a dorit diversitatea genotipică în cadrul speciilor, iar omul, atunci când intervine prin *clonare* în planul lui Dumnezeu nu face altceva decât *o reducere*, iar nu *o creație*, aducând monotonie acolo unde Dumnezeu a rânduit diversitatea. Din acest motiv sentimentele de superioritate care îi fac pe unii cercetători să se asemene cu Dumnezeu doar pentru că au dobândit tehnici noi, care le permit clonarea, nu se justifică. Intervenția umană riscă să simplifice planul lui Dumnezeu la îngustimea propriei judecăți teleologice. Frecvența mare a unicității genetice față de identitatea genetică este *un aspect* al *unicității persoanei*, care este problema de esență. Doi gemeni sunt persoane distincte, deci unicitatea persoanei este mai importantă decât cea genetică. Gemenii sunt siamezi sudați, atâta vreme cât ei gândesc și se comportă în general ca două individualități, sunt două persoane distincte, nevoite să colaboreze datorită raportului lor anatomic special. Diversitatea genetică este unul dintre factorii care contribuie la unicitatea persoanei umane. Alături de ea este modul diferit în care interacționează fiecare persoană cu mediul (neviu, biologic, social).¹¹⁷

Unicitatea noii ființe apărute odată cu celula-ou viabilă se leagă strâns de continuitatea procesului dezvoltării embriologice. Jérôme Lejeune (1927-1994), care a descoperit în 1959 trisomia 21, cauza sindromului Down, se exprimă clar că embrio-

¹¹⁶ Larisa Ciochină, Constantin Iftime, *op. cit.*, p. 17. Cf. Prof. dr. I. Anghel, lector dr. N. Toma, biolog pr. Ioana Culea, biolog Tatiana Vassu, cercetător pr. dr. Aurelia Brezeanu, cercetător Ana Roșu, biochimist Natalia Ciucu, Kim Royng Zi, *Ereditatea extranucleară*, în „Probleme actuale de biologie”, București, 1986, pp. 56-122.

¹¹⁷ Cf. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. II, pp. 70-74 ș.a.

nul deține natură umană completă de la procreație și trebuie respectat ca atare.¹¹⁸

Continuitatea dezvoltării embrionare și continuitatea care există între embrion și nou-născut demonstrează că embriologia nu dispune de niciun criteriu pentru a stabili alt moment al apariției persoanei umane decât zigotul viabil. Iar această viabilitate a zigotului este imposibil de constatat altfel decât observând viața sa și constatând dacă reușește să formeze un embrion sănătos.

Omul nu poate înțelege mai mult din această taină a vieții. Altfel se pune problema din perspectiva lui Dumnezeu, El fiind Singurul care cunoaște dacă un zigot, o morulă, sunt însuflețite sau nu. Sfinții Părinți consideră că această continuitate a dezvoltării embrionare cu finalitate în omul matur oferă embrionului un statut similar celui al copilului deja născut, iar dezvoltarea biologică este valorizată de cea spirituală.¹¹⁹

Preluarea de către dl. Engelhardt a unui text din Sf. Vasile cel Mare ne avertizează că trebuie să apreciem și dimensiunea de taină a fenomenelor legate de însuflețirea embrionului.¹²⁰ Dacă un embrion este însuflețit sau nu și din ce moment anume o poate ști cu siguranță numai Dumnezeu. Omul cunoaște din tradiția creștină învățătura că embrionul viabil este însuflețit din momentul concepției, chiar dacă nu cunoaște felul în care are loc această însuflețire și dacă celula-ou este destinată de către Dumnezeu să formeze un trup sau două (sau mai multe), până în ziua a 14-a putând apărea gemenii, prin mecanisme pe care biologia nu le poate explica suficient. Chiar dacă biologia va ajunge la un moment dat să cunoască mai bine cauzele genetice ale formării gemenilor, din punct de vedere teologic se poate înțelege că așa a însuflețit Dumnezeu acel trup, pentru a fi capabil să formeze suportul biologic a doi (sau mai mulți) gemeni, persoane diferite care rezultă dintr-o singură celulă-ou.

Spre deosebire de Părinții apuseni timpurii, care sunt în general adepții însuflețirii ulterioare (Ghenadie de Marsilia, Augustin, Casiodor, dar și Teodoret de Cyr în Răsărit), majoritatea celor răsăriteni (Sf. Irineu, Clement Alexandrinul, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Maxim Mărturisitorul ș.a., dar și Tertulian în Apus) susțin însuflețirea simultană. Jean-Claude Larchet arată că această diferență apare deoarece Părinții apuseni au corelat direct textul din *Lev.* 12,1-6 referitor la diferența între timpul de curățire al femeii după nașterea unui băiat, respectiv al unei fete (40/ 80 de zile), altul care prescria canoane diferite pentru avortul fătului „neconfigurat” și cel „configurat” (*exeikonismenon*) și concepția lui Aristotel despre însuflețirea ulterioară. La Aristotel și nu în Scriptură apare ideea diferenței

¹¹⁸ Jorge V. Arregui, *Introducción*, în Jérôme Lejeune, *¿Qué es el embrión humano?*, Ediciones Rialp, Madrid, 1993, pp. 10-11. Cf. *L'enceinte concentrationnaire. D'après les minutes du procès de Maryville*, Fayard, Paris, 1990.

¹¹⁹ Cf. Jean-Claude Larchet, *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, trad. Marinela Bojin, Ed. Sofia, București, 2003, pp. 41-42.

¹²⁰ Herman Tristram Engelhardt jr., *Fundamentele bioeticii creștine. Perspectiva ortodoxă*, trad. Mihail Neamțu, Cezar Login și diac. Ioan I. Ică jr., prez. Sebastian Moldovan, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 340.

maturizării fătului celor două genuri, dar Filon va considera o corespondență între această părere filosofică și *Lev.* 12, crezând chiar „că Aristotel s-a inspirat din Biblie”.¹²¹ Părinții răsăriteni nu corelează direct diferențierea organelor embrionare și a apariției formei umane cu însuflătura.

Una dintre ereziile cu implicații antropologice directe este aceea a lui Apolinarie din Laodiceea (sec. al IV-lea). Acesta a adoptat trihotomismul platonice și susținea că la întruparea lui Hristos, Logosul lui Dumnezeu a înlocuit rațiunea omenească și s-a unit doar cu două părți ale acesteia: sufletul animal și trupul. Apolinarismul a fost combătut de Sf. Epifaniu din Salamina și la Sinodul al II-lea Ecumenic. Erezia lui Apolinarie făcea imposibilă mântuirea întregii firi omenești, întrucât Dumnezeu mântuiește firea pe care a unit-o cu Sine în Hristos. Dacă Fiul lui Dumnezeu nu și-ar fi însușit și duhul sau spiritul (*nous*) omenesc, acesta ar fi fost exclus din planul lui Dumnezeu de restabilire a comuniunii omului cu Sine. Dumnezeu nu a despărțit firea omenească în părțile ei componente atunci când S-a întrupat, ci Și-a asumat-o întreagă. În acest fel lucrarea Sa mântuitoare cuprinde omul întreg.¹²²

Cel mai important rol în asigurarea unicității persoanei umane îl are **sufletul** său. În istoria Bisericii au apărut trei concepții referitoare la originea sufletului.¹²³ Despre crearea primilor oameni Dumnezeu ne descoperă în Cartea Facerii acțiunea Sa directă care are drept urmare însuflătura omului cu suflet rațional (*Fac.* 2,7; 1,26).

Trupul și sufletul au fost create de către Dumnezeu simultan și ele continuă să apară deodată, la zămislire (fecundație sau concepție). Astfel, teoria *preexistențialistă* a lui Origen – conform căreia sufletele ar fi existat într-o pleroma de la începutul creației și abia apoi ar fi ajuns în trup ca urmare a slăbirii comuniunii lor cu Dumnezeu – nu se poate susține și este respinsă de teologia creștină. Rămân două mari curente de gândire cu privire la originea sufletului: *traducianismul*, al cărui promotor a fost Tertulian, susținând că sufletul copilului este o anumită combinație moștenită din zestrea spirituală a părinților; respectiv *creaționismul*, promovat de majoritatea Sfinților Părinți ai Bisericii, susținând că sufletul este creat de Dumnezeu, dăruit de El fiecărei făpturi omenești în momentul concepției.¹²⁴

¹²¹ Jean-Claude Larchet, *art. cit.*, pp. 28-29. Cf. *Ibid.*, pp. 30-37.

¹²² Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, Pr. Prof. Milan Šesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, ed. a II-a, vol. I, manual pentru institutele teologice, Ed. IBMBOR, București, 1975, pp. 246-247. Epiphanius, *Panarion (Adversus haereses)*, Bände 1-3: Ancoratus und Panarion, “Die griechischen christlichen Schriftsteller”, nr. 25, 31, 37, ed. K. Holl, Ed. Hinrichs, Leipzig, 1915, 1922, 1933, vol. 1, pp. 159, 161, 371, vol. 3, p. 49 ș.a.

¹²³ Jean-Claude Larchet, *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, trad. Marinela Bojin, Ed. Sofia, București, 2003, pp.151 sq. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Problema timpului de apariție a sufletului*, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ianuarie-martie, Sibiu, 1998, pp. 50-58; Pr. lector George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Alba-Iulia, pp. 189-190.

¹²⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. cit., vol. I, 1996, pp. 258-261. Id., *Introducerea traducătorului*, la Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 19. Cf. G. Guțu,

Traducianismul susține că poate explica mai bine transmiterea urmărilor păcatului strămoșesc. Dar apariția omului prin concepție și naștere în lumea deja supusă acestor urmări ar fi suficientă pentru a explica ubicuitatea acestor urmări. Creaționismul, care presupune participarea directă a lui Dumnezeu la apariția fiecăror noi ființe omenești, este cel mai aproape de adevăr. Un anume „traducianism” s-ar putea admite cel mult în maniera Sfântului Grigorie de Nyssa, ca participare *asociată* a spiritualității părinților la viitoarea constituție sufletească a copilului. Sf. Grigorie de Nyssa scrie despre influența spiritualității parentale, dar precizează clar, în mod creaționist, în alt loc: „*puterea lui Dumnezeu este cea care face om din sămânță* (θεία δύναμις ἐκείνοιο [din aceea, adică din sămânță, n.n.] ἄνθρωπος γίνεταί)”.¹²⁵ Transmiterea de la părinții copii poate fi admisă doar pentru niște caractere sau predispoziții sufletești, iar nu pentru întregul suflet. Dumnezeu dăruiește acel suflet în contextul unor influențe bazale părintești, la nivelul interferenței suflet-trup. Sufletul și trupul se întrepătrund, astfel încât contribuția părinților la spiritualitatea copilului ar fi mai degrabă aceea care vine ca influență dinspre trup.

Sfântul Grigorie de Nyssa exprimă foarte clar ideea simultaneității însuflețirii cu zămislirea.¹²⁶ El scrie despre coexistența sufletului cu trupul și despre dezvoltarea lor paralelă de la stadiul de „sămânță” (celulă-ou) la stadiul de adult. Omul dobândește progresiv desăvârșirea raportului dintre suflet și trup la care este chemat, întrucât căderea în păcat nu mai permite venirea la existență a oamenilor direct în stare desăvârșită, și nici în stare matură în planul vieții pământești, ci începând cu reproducerea după model animal și trecând prin imaturitatea psihofizică a copilăriei. Deplinătatea capacităților sufletești și trupesti ies la iveală treptat, precum figura unei sculpturi din blocul de piatră prin acțiunea sculptorului. Sf. Ioan Damaschin se exprimă și el pentru concomitența apariției trupului și a sufletului: „Trupul și sufletul au fost făcute simultan, iar nu mai întâi unul și apoi celălalt”.¹²⁷ Biserica Romano-Catolică nu mai susține părerea lui Toma de Aquino că însuflețirea ar avea loc mai târziu după fecundație, ci părerea cu o mult mai

Dicționar latin-român, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1983, p. 1236: trăducō (transducō) = 1. a face să treacă, a trece, a transporta...; trăductor, trăductōris = cel care trece pe cineva dintr-o situație în alta; trădux, trăducis = 1. coardă de viță care trece de la un arbore la altul, 2. intermediar, mijlocitor. Pr. Prof. Dr. John Breck, *op. cit.*, p. 182; Asist. Sebastian Moldovan, *O problemă de bioetică în embriologia contemporană*, în *RT*, anul VIII (80), nr. 1, ianuarie-martie, Sibiu, 1998, pp. 59-72. Cf. Pr. Arsenie Boca, *Mărgăritare duhovnicești*, Ed. Credința strămoșească, 2002, pp. 38-44; cf. și Dr. Nicolae C. Paulescu, *Remediile patimilor sociale*, în *Doctorul Nicolae C. Paulescu sau Știința mărturisitoare*, red. Răzvan Codrescu, Ed. Christiana, București, 2002, pp. 155-256.

¹²⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet și înviere*, PG. 46, col. 125 C; în *Scrieri II, PSB* 30, ed. cit., p. 394. Id., *Marele cuvânt catehetic*, ed. cit., cap. 33, p. 332 – PG 45, col. 84D.

¹²⁶ Id., *Despre facerea omului*, în *Scrieri II, PSB* 30, ed. cit., cap. XXIX, p. 78; cap. XXX, p. 89. Id., *Dialogul despre suflet și înviere*, în *Scrieri II*, ed. cit., p. 394. – PG 46, col. 125AB.

¹²⁷ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, Cartea II, cap. II, p. 71.

largă universalitate a însuflețirii din momentul concepției.¹²⁸

Așadar, dintre cele trei mari teorii amintite ale originii sufletului, preexistențianismul (Origen), traducianismul (Tertulian) și creaționismul, prima este negată categoric de către Biserică, iar ultimele două au un anumit credit la Sfinții Părinți ai Bisericii, fiecare dintre ele prezentând însă anumite dificultăți. Toți Sfinții Părinți ortodocși scriu despre simultaneitatea apariției trupului și a sufletului la zămislire. Pr. Prof. Dr. John Breck afirmă în acest sens: „sufletul” omenesc este prezent chiar de la început, când „pro-nucleii” spermei și ai oocitului se unesc pentru a forma zigotul, creând astfel o ființă umană nouă și unică”.¹²⁹

Aceasta înseamnă, în mod clar, că orice încercare de a stabili o limită inferioară ulterior concepției a vieții individuale însuflețite este artificială. Raportul Comisiei Warnock a stabilit limita inferioară până la care ar trebui respectată viața embrionului la două săptămâni, momentul încheierii nidației, când începe neurulația, formarea axului spino-cerebral, fenomen primordial, concomitent cu încetarea posibilității apariției gemenilor. Dar embrionul este la fel de viu în fazele anterioare, procesele dezvoltării organismului sunt foarte alerte – dealtfel sunt mult accelerate la început, scăzând treptat în intensitate și complexitate spre sfârșitul vieții intrauterine, la fel cum un copil mic crește și se dezvoltă mai repede decât un adult. Neurulația este determinată, de fapt, de procesele anterioare, precum diferențierea la 4-5 zile a embrioblastului de blastocel și trofoblast (membrana învelitoare, din care se va forma și placenta), diferențierea, la începutul săptămânii a doua, a embrioblastului în epiblast și hipoblast (foițele embrionare primare) etc.¹³⁰

Există numeroși susținători ai ideii că embrionul nu este un individ diferențiat și cu atât mai puțin o persoană umană. Unii biologi își pun în mod onest și problema posibilei sacralități a vieții. Dar, totuși, nimic nu e mai vag decât o definire a persoanei umane de pe poziții strict biologice. Chiar evoluționiștii moderni sunt în majoritate holistici, susținând că întregul depășește suma părților și recunoscând conștiința etică proprie doar omului.¹³¹

¹²⁸ Cf. Jean-François Malherbe, *Préface la La responsabilité éthique dans le développement biomédicale*, par Centre d'Etudes Biomédicales de l'Université Catholique de Louvain en collab. avec l'Académie Internationale de Philosophie et Sciences, CIACO, Louvain-la-Neuve, 1987, p. 13. Cf. Jean-Yves Lacoste, *Experiență și absolut*, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p.32: „«trup» și «suflet» își corespund aici ca fața și reversul unei singure realități”.

¹²⁹ Pr. Prof. Dr. John Breck, *op. cit.*, p. 182. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Introducerea traducătorului*, în Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, pp. 5-26. Émile Bréhier, *Filosofia lui Plotin*, trad. Dan Ungureanu, Ed. Amacord, Timișoara, 2000, pp. 43-78.

¹³⁰ Cf. Prof. Jean-Claude Larchet, *art. cit.*, pp. 28-49.

¹³¹ Constantin Maximilian, Ștefan Milcu, Sylvain Poenaru, *Noile frontiere: introducere în bioetică*, Ed. PAN, București, 1995, pp. 68-70 sq. Cf. C. H. Waddington, *The Ethical Animal*, George Allen & UNWIN LTD., 1960, p. 101; Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1982, p. 28. Vintilă Mihăilescu, *Antropologie*, Ed. Polirom, 2007, pp. 266-284. Cf. John Harris, *Clone, gene, nemurire (Etica și revoluția genetică)*, trad. Irina-Margareta Nistor, Ed. Curtea Veche, București, 2003, p. 74.