

O evaluare a postmodernității din perspectiva teologiei eshatologice ortodoxe

Petre Mădălin ȘTEFAN¹

Rezumat:

Problema pe care ne-o propunem să o abordăm în proiectul nostru, și anume investigarea postmodernității din perspectiva teologiei eshatologice ortodoxe, își revendică *importanța* tocmai în antinomia tematică a acestui demers, conferită de paradoxul analizei prezentului prin raportarea la viitor. Totuși, considerăm că este mult mai veridic a realiza o investigație a stadiului actual al omenirii din perspectiva finalității ei ultime, metaistorice.

Premisele de la care pornim în cercetarea noastră sunt constituite de anumite semnale evidente provenite din starea actuală a umanității și care indică trei aspecte esențiale: 1) răsturnarea ierarhiei valorilor sau gradul mare de relativizare și contestare a axei verticale a sensului și raționalității apodictice a lumii; 2) predilecția omului contemporan pentru imanent și slăbirea acută a „gustului” pentru transcendent; 3) criza identității pe verticală și pe orizontală a persoanei.

Cuvinte-cheie:

postmodernitate, Eshatologie ortodoxă, Biserică, om, viitor

Introducere

Trebuie recunoscute anumite *dificultăți* în demersul nostru, dificultăți care provin din limitările noastre inerente și naturale. Pentru că vorbim de aspecte ale existenței necreate și create, deci de interacțiunile lui Dumnezeu cu omul sau de prezența în Biserică și în lume încă de acum a Împărăției cerești viitoare, este necesară recurgerea la credință și la învățătura revelată de Dumnezeu. Dar nu numai tainele dumnezeiești scapă introspecției științifice, ci chiar și aspecte ale existenței noastre create. Astfel, de pildă, substanța unor evenimente sau etape istorice își descoperă sensul deplin și

¹ Petre Mădălin Ștefan este preot și asistent universitar dr. în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova; email: petrestefan50@yahoo.com.

valoarea lor abia în eshaton. Adevăratul bilanț al istoriei omenești îl va face Dumnezeu, în calitate de Creator, Mântuitor și Judecător al ei. Deși cunoașterea viitorului nu este apanajul omului, ci al lui Dumnezeu, totuși în Hristos ni s-a descoperit anticipat ceea ce omul și toată creația trebuie să fie pentru a se împlini.

Un oarecare neajuns al acestui studiu constă în maniera de prezentare panoramică, modalitate care, pe de o parte, ne-a permis conturarea unei imagini holistice, nefragmentate a realității umane, iar pe de altă parte, concluziile noastre resimt nevoia unei argumentări mai complexe, mai „coborâte” în viul experienței noastre omenești și o adâncire în diferitele problematice abordate. Am încercat totuși să ne ghidăm după acel concept latin de *Brevis Sallustiana*.

De asemenea, considerăm că este necesară și o *definire a termenilor* pentru a evita o eventuală înțelegere echivocă a demersului nostru. De aceea trebuie făcute anumite precizări de fond asupra sensului de Biserică Ortodoxă și eshatologie ortodoxă.

Dacă vom privi Biserica în termenii în care se obișnuiește a fi ea prezentată, drept o instituție autonomă, claustrată în propriile dogme și canoane, identificată adesea cu Patriarhia, cu Patriarhul sau cu clerul, ne vom angaja *ab initio* pe o pistă greșită care ne va conduce la o destinație falsă. În schimb, dacă încercăm să obținem acea imagine holistică a Bisericii, vom ajunge la concluzia că ea depășește aceste cadre înguste în care este plasată adesea. Iată cum este descrisă realitatea Bisericii în *Teologia dogmatică ortodoxă*: „Biserica e unirea a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creație. Ea e împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea. În ea e eternul și temporalul, ultimul – destinat să fie copleșit de eternitate; necreatul și creatul, ultimul – destinat să fie copleșit de necreat, să se îndumnezeiască; spiritualul de toate categoriile și materia, ultima – destinată spiritualizării; cerul și pământul penetrat de cer; nespațialul și spațialul; *eu și tu, eu și noi, noi și voi*, uniți în «*Tu*» divin, sau în relație dialogică directă cu El. *Biserica este un eu uman comunitar în Hristos ca Tu, dar în același timp eu-ul ei este Hristos*. Biserica este eu-ul rugăciunii tuturor ființelor conștiente: pământenii, îngeri și sfinți, rugăciunea având în felul acesta un mare rol unificator”².

Așadar, Biserica este mai degrabă un organism decât o instituție, ea fiind definită ca „Trupul tainic al lui Hristos”, în care El este Capul, iar credincioșii sunt membrele Lui. Ca atare, Biserica este un organism teandric, deci în același timp dumnezeiesc și omenesc. Conform acestei naturi dihotomice, Biserica este simultan în istorie și mai presus de istorie. Acționează în istorie, adaptându-se acesteia în limitele fidelității față de Capul ei, Hristos, dar dăruiește lumii prin multiple mijloace capacitatea de a surmonta imanența finită a istoriei și a-i conferi un sens adevărat. În acest fel se

² Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, ediția a III-a, Ed. IIMBOR, București, 2003, p. 214.

justifică prezența Bisericii în realitatea socială sub toate aspectele ei, inclusiv în învățământul unei națiuni.

În cele expuse mai sus despre Biserică se cuprinde și esența eshatologiei ortodoxe. Acest spațiu teologic nu se referă exclusiv la perioada ultimă a creației și, implicit, a istoriei, așa cum indică etimologia termenului³, ci la prezența încă de acum a realității lumii viitoare în lume, prin Biserică. Deci eshatonul este în același timp o realitate prezentă și așteptată⁴.

Premise

Premisele de la care pornim în cercetarea noastră sunt constituite de anumite semnale evidente provenite din starea actuală a umanității. Acestea pot fi percepute mai intens și în complexitatea profunzimii lor dacă le analizăm în lumina învățăturii eshatologice a Bisericii. Eshatologia înseamnă finalitate, sens, dar și relație teleologică dinamică între începutul și sfârșitul creației.

1) *Răsturnarea ierarhiei valorilor*. Profesorul american Read Schuchardt de la Wheaton College, Illinois, într-o conferință susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, a vorbit despre această ierarhie respectată odinioară. În epoca medievală, spunea domnia sa, „lumea era văzută de creștini ca o ierarhie în vârful căreia era Dumnezeu, apoi îngerii și făpturile cerești, apoi omul, urmat de creație (pești, păsări, animale), iar la bază era lumea minerală, pământul, iar dedesubt, iadul cu demonii”⁵. Pentru postmodernitate, ierarhia aceasta este răsturnată, astfel că, potrivit profesorului R. Schuchardt, „în noua ierarhie produsă de industria publicitară, primul nivel este ocupat de bani (aur – lumea minerală), care dictează politicile corporatiste. Urmează apoi lumea vegetală sau plantele, ilustrată de grija ecologică a omului pentru un mediu înconjurător curat. În această nouă ierarhie chiar și animalele sunt situate deasupra omului, lucru iarăși ușor de realizat dacă se observă politicile pentru protejarea animalelor”⁶. Într-adevăr, trăim într-o societate în care economia a devenit idol și destin, iar relațiile dintre state și dintre oameni sunt construite pe baza

³ Se obișnuiește și în teologie ca termenul „eshatos” să fie utilizat cu sensul lui de bază regăsit în literatura și filozofia antică, adică acela de *extremitate de neatins*, „cel mai îndepărtat” (*farthest*), „ultimul” sau „cel mai târziu”. Vezi: Henry George Little, Robert Scott, *A Greek-English Lexikon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 699.

⁴ Această antinomie teologică este foarte profund exprimată într-o rugăciune din Sfânta Liturghie: „Și ne-ai dăruit Împărăția ce va să fie”.

⁵ Marius Nedelcu, „Conferință despre simbolistica modernă”, în *Ziarul Lumina*, ediția de Oltenia, joi, 16 iunie 2016, anul VII, nr. 139, p. 2.

⁶ *Ibidem*, p. 2.

acestei ideologii⁷. Omul este transformat în *individ* (lat. *individuum*), adică într-un ceva (nu într-un *cineva*) atomizat, însingurat, subminându-se calitatea lui adevărată de *persoană* (gr. *prosopon* = orientat cu fața spre cineva), adică deschis comunicării cu altcineva, nu întors spre sine. *Megapolis*-urile de azi includ persoanele în rândul obiectelor.

2) *Gradul mare de relativizare și contestare a axei verticale a sensului și raționalității apodictice a lumii* este vizibil în respingerea de către om a unei valori etalon. Optica actuală pune semnul egal între diferitele sisteme culturale, spirituale, artistice etc. Aspectul pozitiv al acestui lucru este cultivarea toleranței, a dialogului și a bunei conviețuirii. Totuși, pentru dragostea de Adevăr, o stabilire clară a lucrurilor este necesară, pentru că lumea și existența noastră în general sunt construite pe o raționalitate, pe o ordine și armonie, ușor de sesizat dacă le căutăm sincer, iar această raționalitate, armonie și frumusețe își au fundamentul în Rațiunea personală, care este Logosul divin, adică Hristos⁸. În baza acestei raționalități și a acestui ordini nu putem spune, de pildă, că o melodie cântată frumos poate fi la fel de bună, plăcută cu aceeași cântată disonant. Auzul, adică firea noastră creată de Dumnezeu, ne indică acest lucru. E drept că, pentru a vedea limpede realitatea, e nevoie ca ochiul nostru să fie curat, să nu fie acoperit și rănit de „praf”. De asemenea, tot o caracteristică a contemporaneității este banalizarea sau chiar inversarea valorilor axiologice ale vieții noastre. În sensul acesta, virtutea este catalogată drept slăbiciune, iar păcatul, drept virtute⁹. În plus, ca urmare a supremației în viața noastră a rețelelor de socializare, s-a estompat distincția netă între adevăr și minciună, ultima primind aceeași greutate cu adevărul¹⁰.

⁷ Relația dintre doi oameni este viabilă doar dacă aduce profit material sau altceva rentabil. Prietenia sinceră, conținutul vieții sufletești pe care îl conferă buna relaționare cu altcineva sunt trecute pe ultimul plan.

⁸ Sfântul Maxim învăța în mod inspirat această realitate: „Rațiunea (sau Cuvântul) este multe rațiuni, și rațiunile cele multe sunt o Rațiune. După procesiunea binevoitoare, făcătoare și susținătoare spre făpturi, Rațiunea (Cuvântul) cea una e multe rațiuni, iar după referirea și pronia care le întoarce și le călăuzește pe cele multe spre Unul, ca spre obârșia lor, sau ca spre centrul liniilor pornite din El, Care are în Sine de mai înainte începuturile lor și le adună pe toate, rațiunile cele multe sunt una” (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua 7e*, traducere de pr. prof. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 2006).

⁹ De pildă, virtutea smereniei sau a modestiei este receptată ca neputință sau negliobie, deși, în realitate, ea este o mare putere. Smerenia rămâne totuși o virtute, pentru că este virtutea lui Hristos, promovată de Hristos și practică de sfinți și de alți oameni valoroși.

¹⁰ Numai dacă ne referim la „Primăvara arabă” sau la conflictele nestinse din Ucraina, înțelegem efectele grave pe care minciuna propagată pe Facebook le-a avut în acele zone. Nu e nevoie să ne referim și la câte familii și prietenii se destramă din cauza interpretărilor diforme care se dau mesajelor *via* Facebook, deși se afirmă sus și tare că pe aceste căi oamenii „se conectează” și „socializează”.

Astăzi, cultura adevărată este considerată tocmai aceea care este frapantă, șocantă prin extravaganța noutății, a sfidării și contestării valorilor culturale consacrate, demersuri exprimate sub paravanul libertății totale. „A fi postmodern, spune Patapievici, înseamnă a împinge suspiciunea față de sens până la nerezonabil”¹¹. În cultura de azi se manifestă aceeași infidelitate față de adevărurile apodictice ca și în viața morală a omului. De aceea, în opinia noastră, cuvântul care definește atitudinea omului în cultura postmodernă este acela de infidelitate („matrimonială”), o infidelitate culturală, catalogată astfel din cel puțin trei motive: în primul rând, pentru că în cultura contemporană s-a renunțat la fidelitatea (la credința) față de frumusețea naturală a Adevărului divin personal, dar și față de adevărurile fundamentate pe El, și s-au preferat diverși idoli intelectuali considerați de sine-stătători (erudiția însăși este socotită ca o valoare supremă a noastră); în al doilea rând, cultura are un tot mai accentuat iz carnal, atât prin coborârea nivelului spiritual-intelectual al viziunii creatoare, cât și prin adaptarea ei la profilul omului de azi¹²; în al treilea rând, în cultura postmodernă această infidelitate se manifestă ca nerecunoașterea oricărei „frâne” de ordin axiologic, estetic, intelectual, civic etc. Cu alte cuvinte, libertatea creatoare a omului este socotită un drept inalienabil care-i permite manifestarea culturală pe un teren infinit și fără indicatoare. Dar în felul acesta se ajunge la „superficialitatea desfrânată a relativismului postmodern”¹³ și se pătrunde în spațiul infinitului rău, de care vorbește și Berdiaev.

3) În al treilea rând, constatăm astăzi o mare predilecție a omului contemporan pentru imanent și slăbirea acută a „gustului” pentru viața cerească. În zilele noastre, din orizontul de ideal și interes al omului este exclusă aproape total orice fărâmə de transcendent și se caută cu febrilitate imediată palpabilă care produce satisfacții trupești diverse, dar superficiale. În acest sens, adevărurile de credință sunt ajustate la un nivel inferior, corespunzător viziunii omului așa-zis liberal¹⁴. Profesorul Andrei Pleșu, făcând o hermeneutică specifică a cuvintelor liturgice „Sus să avem inimile”, propune imaginea-simbol a vulturului: „Nu poți pricepe nimic dacă te situezi mereu la firul ierbii (...) trebuie, dimpotrivă, să privești lucrurile de la înălțime, să ai imaginea câmpului, perspectiva integratoare a zborului”¹⁵. Evident, profesorul nu recomandă aici adoptarea unei atitudini obsesive de superlativ, deci de a te considera intangibil

¹¹ H.-R. Patapievici, *Omul recent*, Ed. Humanitas, București, 2011, p. 243.

¹² Nu cultura trebuie să coboare standardele ei la nivelul moral al oamenilor, ci aceștia trebuie să urce către orizonturile indicate prin cultură.

¹³ H.-R. Patapievici, *op. cit.*, p. 243.

¹⁴ „Omul european a îngrădit planeta noastră cu conceptul de om. A îmbrăcat-o în om (...) Orice pătrundere este baricadată cu conceptul de om, ca să nu pătrundă nimic supra-omenesc în sfera vieții umane” (Sfântul Iustin Popovici, *Abisurile gândirii și simțirii umane*, traducere de pr. dr. Gabriel Mândrilă și Laura Mândrilă, Ed. Sophia, București, 2013, p. 57).

¹⁵ Andrei Pleșu, *Despre frumusețea uitată a lumii*, Ed. Humanitas, București, 2011, p. 17.

sau privitor de sus al celorlalți, ci de a lua puțină înălțime pentru a nu a ne asemena cocoșului închis în ograda micilor orizonturi (Sf. Siluan Athonitul).

4) O altă constatare legată de omul recent este dată de *criza identității pe verticală și pe orizontală a persoanei*. În opinia lui H.-R. Patavievici, omul postmodernității se deosebește radical de omul tradițional, care „se definea în sus prin fidelități și credințe, iar în jos prin strămoși și tradiție”¹⁶, deci avea o identitate clară. Cel de azi este suspendat într-un vacuum, pentru că, „în sus, omul recent a încetat să mai aibă probleme metafizice – căci el nu mai are, propriu-zis, un Cer. Nici în jos, înspre rădăcini, nu pare a mai avea probleme (...) Pentru percepția comună însă, omul recent este omul cel mai „eliberat”, cel mai disponibil, cel mai volatil dintre toate tipurile umane câte au funcționat până azi într-o lume a omului”¹⁷. El nu recunoaște un „acasă” pentru că se simte bine fără așa-numita „cenzură” a „Degetului părintesc”. H.R. Patavievici descrie în felu-i original această realitate din lumea noastră: „În ochii oamenilor recentei, marea crimă este să afirmi că există ceva, mai degrabă decât nimic (...) Marea crimă, în ochii oamenilor recentei, este să reafirmi banalitatea absolută că Dumnezeu există și că fără El toată lumea noastră este o nebunie. Marea crimă, în lumea *bine* de azi, este să continui să mai fi creștin”¹⁸. A fi creștin înseamnă a avea o poziție bine reperată în lume, a fi în legătură cu semenii, cu Hristos și cu ceilalți locuitori ai Cerului.

Obiective și analiză

Așadar, pornind de la aceste premise, am stabilit anumite obiective ce vor fi dezvoltate în cele ce urmează.

1) *Cercetarea măsurii în care lumea contemporană mai păstrează în evoluția ei principiul sensului și care este optica acesteia asupra sensului? De asemenea, în ce măsură sensul asumat de omul de azi poate fi sensul împlinirii lui ca ființă creată?* În această investigație a noastră vom avea ca reper absolut Întruparea Fiului lui Dumnezeu și întemeierea Bisericii, fiindcă acestea sunt acte divino-umane care au avut ca scop reconfigurarea drumului creației spre ținta finală sau redescoperirea sensului pierdut prin păcatul adamitic. De aceea, potrivit Sfinților Părinți, întemeierea Bisericii coincide cu inaugurarea eshatologiei, adică cu redeschiderea Împărăției lui Dumnezeu pentru oameni. Acesta este și rolul Bisericii încredințat ei de către Hristos, de a menține în cadrul umanității orientarea acesteia spre sensul ei ontologic, chiar dacă aparent Biserica nu are o putere evidentă, vizibilă. Ea este acel puțin aluat care

¹⁶ H.-R. Patavievici, *op. cit.*, p. 301.

¹⁷ *Ibidem*, p. 304. Este interesantă și precizarea că omul de odinioară, legat atât de mult de un spațiu terestru bine definit, se afla într-o comuniune mult mai strânsă cu viața cerească. Fidelitatea lui față de pământ nu îi împiedica avântul spre cer.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 300-301.

dospește întreaga frământătură sau acea infimă sămânță de muștar din care răsare un arbore mare.

De asemenea, trebuie făcută o distincție între sensul existențial, personal al omului de azi și sensul adoptat de lumea în general, deci de umanitate ca ansamblu. Aceste două optici se intersectează și, în mod normal, primul ar trebui să îl influențeze pe cel de-al doilea, pentru că persoana ar trebui să influențeze realitatea socială, și nu invers. Se pare însă că teoriile colectiviste¹⁹ au astăzi aplicabilitate maximă, din păcate, pentru că persoana este cea influențată, determinată și ajustată după morfologia impersonală și dăunătoare a peisajului înconjurător. De aceea se constată că sensul asumat la nivel mondial și imprimat de corporații și alte macro-organisme au forța de a influența vizibil sensul existențial al omului, prin direcțiile pe care le propun și le impun în neconcordanță cu multe aspecte care țin de natura și rostul omului, de caracteristicile deosebit de importante ale mediului etnic, cultural și spiritual. Omul, într-adevăr, este o ființă adaptabilă, dar e de reținut că aceste adaptări care se impun trebuie să fie pozitive, sănătoase. E drept că azi este o mare confuzie între ceea ce este pozitiv și negativ, între bine și rău, între adevăr și minciună, între frumos și urât etc. Deci care este REPERUL în baza căruia sau în oglinda căruia să se stabilească cu claritate distincțiile de mai sus? Sau unde putem privi pentru a vedea pe Cineva care a arătat omul în cea mai înaltă stare de perfecțiune. O scrutare în timp și spațiu nu oferă decât persoana lui Hristos, în care omul a ajuns la îndumnezeire, deci la împlinire. În persoana Lui se arată anticipat ceea ce omul care crede și Îl urmează pe El poate ajunge. De fapt, în sfinții de totdeauna și de azi se vede limpede acest adevăr în mod concret. Frumusețea persoanei lui Hristos se reproduce în frumusețea și puterea sfinților. Evident, vorbim de o frumusețe a sfințeniei, a curăției, deci a puterii harului dumnezeiesc. Ca atare, este absolut firesc ca orice optică asupra sensului existenței să fie judecată prin prisma acestui REPER-PERSOANĂ, care este DUMNEZEU-OMUL, HRISTOS.

Problema sensului vieții fiecăruia dintre noi este o problemă de viață și de moarte, pentru că aceasta este una dintre principalele trăsături ale omului care îl deosebesc de animale. Nu vorbim aici de grija pentru viitorul nostru în lume, grijă pe care o regăsim și la animale prin simțul lor de conservare²⁰, ci de o descoperire a adevăratului nostru rost în lume, rost care în niciun caz nu poate fi restrâns la un ideal sau altul închis în cele ale lumii. A găsi sensul vieții înseamnă a descoperi scara reală a valorilor, adică a ști pe cine sau ce așezi în vârful piramidei care să-ți fie punctul spre care să escaladezi. Printr-un simplu cuvânt, Hristos a răsturnat piramida valorilor: „Ce-i va folosi omului, dacă va câștiga lumea întreagă, iar sufletul său îl va pierde? Sau ce

¹⁹ Cele care admit o superioritate a societății asupra persoanei.

²⁰ Observăm acest simț în preocuparea de a-și agonisi hrană pentru iarnă, de a-și confecționa un adăpost, de a construi o strategie de apărare împotriva inamicilor etc.

va da omul în schimb pentru sufletul său?”²¹. Așadar, Hristos, Cel ce a creat atât lumea, cât și sufletul, știe cel mai bine valoarea fiecăruia, iar acest lucru nu e greu de sesizat nici de noi dacă vrem să privim just realitatea, gândindu-ne doar la faptul că în clipa morții toate ne scapă din mâini: puterea, influența, bogăția, sănătatea, cutezanța. Prin urmare, sensul vieții noastre trebuie să surmonteze realitatea trecătoare și fragilă a existenței materiale.

În vremurile în care trăim se pare că oamenii sunt din ce în ce mai puțin preocupați de ceea ce înseamnă un sens al vieții proprii, iar aceasta nu e un semnal pozitiv, pentru că, așa cum spunea profesorul Andrei Pleșu, „o viață în cuprinsul căreia întrebarea cu privire la sensul vieții nu survine niciodată e o viață fără sens autonom. Viața tinde să aibă sens de îndată ce îți pui problema sensului ei”²².

Din experiența celor care și-au pus în mod lucid întrebarea cu privire la sensul vieții și au aflat și un răspuns, se pare că acest răspuns nu constă tocmai în ceea ce crede majoritatea că ar fi. „Confuzia curentă, susține Andrei Pleșu, care afectează dezbaterea despre sensul vieții este confuzia dintre «sens» și «program». Majoritatea oamenilor înclină să creadă că un onorabil program de viață (întemeierea unei familii, realizarea profesională, datoria față de comunitate etc.) are substanța necesară pentru a se constitui în sens de viață. În realitate, e vorba de simple «obiective», rezonabile, a căror împlinire lasă nerezolvată problema sensului, dacă nu cumva o amplifică în mod dramatic. Întrebarea cu privire la sensul vieții apare, în toată spectrala ei nuditate, de îndată ce (și tocmai pentru că) ți-ai îndeplinit toate obiectivele”²³. Așa se face că, de pildă, în istorie mulți oameni cu o carieră strălucită în lume ca actori, profesori, demnitari, militari, în mod subit, șocant pentru contemporani, au renunțat la tot și au intrat în monahism sau au întreprins un alt mod de a-și reconfigura viața. Acești oameni au fost atinși într-o clipă de luciditate acută, inspirată, de răspunsul la întrebarea despre sensul vieții. Răspunsul acesta se oferă nu prin forța argumentelor, ci prin convingerea inimii, singura care este capabilă a recunoaște valabilitatea acestuia. Inima este cea care simte că acel răspuns o umple, că îi elimină orice rezerve sau contradicții. În esență, acest răspuns constă în descoperirea căii de dobândire a veșniciei, adică a lui Dumnezeu Însuși.

Așa cum spuneam mai sus, problema sensului vieții personale se intersectează cu problema sensului umanității în ansamblul ei și nu puțini sunt oamenii care au fost preocupați și de acesta din urmă. Până deunăzi, aceste preocupări erau rezervate filozofiei și teologiei, dar în timpurile postmoderne sunt aruncate în brațele științei, care este considerată cea mai în măsură să decidă asupra problemelor esențiale ale umanității. Omul postmodern nu mai are timp și nici gust pentru filozofie, simte că e

²¹ Matei 16, 26.

²² Andrei Pleșu, *Despre frumusețea uitată a lumii*, p. 33.

²³ *Ibidem*, pp. 33-34.

inutil a-și exersa prea mult mintea, a-și „bate capul” cu idei care o suprasolicită. De asemenea, teologia sau învățătura creștină nu intră în aria lui de interes, pentru că vorbește de lucruri nepalpabile și, în consecință, ele nu există. În final, el acordă gir afirmațiilor sau concluziilor științei venite pe calea mass-media, care, fără a fi rumegate puțin, sunt asimilate, îngurgitate ca atare pentru că sunt „ȘTIINȚIFICE”.

Așadar, preocuparea pentru sensul umanității, pentru existența noastră globală este considerată a fi apanajul exclusiv al științei. Uimirea noastră constă în faptul că, deși în Hristos ni s-au descoperit adevărurile esențiale ale existenței noastre, ale creației întregi, ale raportului nostru cu Dumnezeu și căile reale, dovedite de El însuși și de mulțimea sfinților, că, în Hristos, omul și creația ajung la finalitatea lor, totuși știința face abstracție de toată această revelație și caută mereu pe căi lăturalnice să afle de unde provenim și încotro mergem. Începând cu epoca modernă, știința manifestă o obsesie de a demonstra că Revelația creștină nu este adevărată, că Dumnezeu nu există sau există într-un mod pe care îl vrea știința, că totul nu este creația lui Dumnezeu, ci rezultatul evoluției etc. În epoca noastră se pare că lumea i-a încredințat preocupările sale pentru problema originii și sensului nostru profesorului și cercetătorului britanic Stephen Hawking, care a voit toata viața să demonstreze tocmai ceea ce pentru creștini este o evidență și un ABC al existenței noastre. Iată principalele sale deziderate:

„Totuși, dacă descoperim într-adevăr o teorie completă, ea trebuie să poată fi înțeleasă în mare, cu timpul, în principiu de oricine, nu numai de câțiva oameni de știință. Atunci noi toți: filozofi, oameni de știință și oameni obișnuiți, ar trebui să putem lua parte la discutarea problemei: de ce existăm noi și universul. Dacă găsim răspuns la această întrebare, el ar reprezenta triumful final al rațiunii umane — pentru că atunci am cunoaște gândirea lui Dumnezeu”²⁴.

„Vom răzbate și vom formula o teorie completă a universului. În acest caz, vom fi cu adevărat Stăpânii lui”²⁵.

„Sper că vom găsi un model consistent care să descrie totul în univers. Dacă o vom face, va fi un adevărat triumf al rasei umane”²⁶.

„Convingerea că universul este guvernat de o ordine pe care o putem percepe parțial acum și pe care o vom putea înțelege pe deplin într-un viitor nu prea îndepărtat. S-ar putea ca această speranță să nu fie decât un miraj; s-ar putea ca o teorie finală nici să nu existe și, chiar dacă ar exista vreuna, s-ar putea să n-o găsim. Dar este cu siguranță mai bine să ne zbatem pentru o înțelegere completă decât să abandonăm disperării spiritul omenesc”²⁷.

²⁴ Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, 1988, p. 200.

²⁵ Idem, *Black Holes and Baby Universes and others essays*, 1993, p. 14.

²⁶ *Ibidem*, p. 56.

²⁷ *Ibidem*, pp. 14-15.

„Ne găsim într-o lume uimitoare. Dorim să găsim un sens pentru ceea ce vedem în jurul nostru și întrebăm: Care este natura universului? Care este locul nostru în univers și de unde a apărut el? De ce este așa cum este?”²⁸.

Așadar, St. Hawking, unul dintre fervenții activismului științific din secolul nostru, preia pe umerii săi povara întrebărilor existențiale ale omenirii. Preocuparea pentru asemenea întrebări tăioase este un lucru pozitiv; este semnul cel mai evident al faptului că omul nu poate fi încadrat în acea „genealogie” evoluționistă a lui Darwin și a susținătorilor lui. Deși St. Hawking împărtășește teoria „selecției naturale” a lui Darwin, este totuși demn de laudat pentru că și-a pus cu toată seriozitatea asemenea întrebări. Însă eroarea lui de principiu stă tocmai în faptul că nu observă că de asemenea întrebări nu este capabil niciun alt organism viu din lume, ci doar omul, care prin constituția sa, deci printr-o creație specială, gândită de Cineva, transcende lumea sensibilă. Și în ce constă esența acestor întrebări? În întoarcerea asupra ta însuși, în interogarea propriului sine, în vorbirea cu sine, adică în conștiința propriei existențe. Această minune nu poate fi produsul niciunei evoluții a materiei, a organismelor, fie ea oricât de prelungită în timp. Este ceva care transcende materia; este un dat divin, este esența persoanei, creată după chipul lui Dumnezeu Cel Tri-personal.

De asemenea, profesorul Hawking trebuie apreciat și pentru că, prin acest fel de întrebări incomode astăzi, se delimitează cumva de masa mulțimilor care se mulțumesc cu optica reduționistă a existenței necuvântătoarelor.

Mulți oameni se lasă amăgiți atunci când găsesc în sistemul de gândire al lui Hawking expresii care Îl cuprind pe Dumnezeu și spun că profesorul britanic este un om de știință credincios și că nu este potrivnic religiei. Trebuie contrazisă această optică, pentru că la Hawking, ca și la mulți oameni de știință și filozofi, Dumnezeu nu este o realitate personală, ci doar o idee, un obiect de investigație mort, ceea ce e tot una cu ateismul. René Guénon amintește chiar de acei oameni de știință religioși, dar în atitudinea lor „științifică” se dezic de convingerile interioare. Această manieră de abordare a lucrurilor se integrează în optica deistă, cameleonică de ieri și de azi, așa cum afirmă filosoful francez: „E cert că această știință nu face din ateism sau materialism o profesiune de credință explicită, ci se mărginește doar să ignore deliberat anumite lucruri, fără însă a le nega în mod formal, așa cum fac unii filozofi: nu se poate vorbi deci, în cazul ei, de un materialism declarat, ci doar de ceea ce putea numi un materialism practic; răul este însă poate chiar mai mare în acest caz pentru că e mai profund și mai întins”²⁹.

Oricum, din multe alte afirmații ale lui Hawking se înțelege că în cercetarea sa științifică urmărește să elimine pe Dumnezeu din punctele-cheie ale ecuației universului: originea, funcționalitatea și finalitatea acestuia.

²⁸ Idem, *A Brief History of Time*, p. 196.

²⁹ René Guénon, *La crise du monde moderne*, Les Editions Gallimard, Paris, 1946, p. 127.

Dacă acești oameni de știință ar fi sinceri și nu ar pleca pe drumul cercetării cu ideea preconcepută de a-L combate pe Dumnezeu și tradiția creștină, ar avea motive nenumărate, datorită rezultatelor observației și cercetării lor, tocmai de a-L recunoaște pe Dumnezeu în cele trei puncte-cheie ale creației³⁰. Atât A. Einstein, cât și St. Hawking s-au lovit de evidența raționalității, a ordinii prestabilite și a unei armonii pe care numai o Persoană le putea gândi și fixa, dar, din păcate, acestea au fost puse pe seama întâmplării sau a proceselor interne autonome. De altfel, A. Einstein a avut curajul să exprime acea afirmație celebră: „Dumnezeu nu joacă zaruri!”.

Deci, Hawking prin afirmația de mai sus considera că ar putea să pătrundă „în gândirea lui Dumnezeu” și să afle „de ce existăm noi și universul”, ca și cum Dumnezeu creează o așa frumusețe de univers și o făptură atât de minunată, adică omul, și nu voiește apoi să mai știe nici El de ei și nici ei de El. Pentru Părinții Bisericii, a nu-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a nu ne cunoaște pe noi și restul universului. Omul se explică pe sine nu atât prin realitatea materială înconjurătoare, ci prin Dumnezeu. În gândirea Sfântului Atanasie cel Mare, de pildă, omul, lipsit de cunoașterea Făcătorului său și de legătura cu El, nu s-ar deosebi esențial de restul creației: „Ce folos ar avea cei creați dacă nu ar cunoaște pe Făcătorul lor? Sau cum ar fi raționali, necunoscând pe Cuvântul (Rațiunea) Tatălui, în care s-au și făcut? Căci nu s-ar deosebi cu nimic de cele neraționale (necuvântătoare), dacă nu ar cunoaște nimic mai mult decât cele din jurul pământului. Și de ce i-ar mai fi făcut Dumnezeu pe aceștia, dacă n-ar fi voit să fie cunoscut de ei?”³¹.

2) *Fragmentarea excesivă a realității sociale de azi* ne-a determinat în a face din cercetarea cauzelor subliminale care au condus aici un alt obiectiv al acestui proiect. Se pare că în această situație vorbim de o reactivare mult mai complexă a *deismului*³². În esență, deismul înseamnă distanță artificială între creat și necreat, iar această discontinuitate pe verticală produce segregare pe orizontală și circularitate autodevoratoare exclusiv în zona imanentului. Astăzi, deismul depășește sfera religioasă, contaminând societatea în toate compartimentele ei. Necontestând existența lui Dumnezeu, dar izolându-l undeva în cer, societatea renunță la principalul liant al

³⁰ Edificatoare în acest sens este cartea lui Malcom Bowden, *True Science agrees with the Bible*, Sovereign Publications, Bromley, 1988.

³¹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui în trup*, III, 11, PSB 15, traducere de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 1987.

³² Deismul, o erezie apărută în primele veacuri creștine, susținea calitatea de Creator al lui Dumnezeu, dar nu și participarea Lui în mersul creației și al istoriei. Cu timpul, deismul a luat diferite înfățișări, fiind preluat mai ales în filozofie prin refuzul revelației și încercarea de a explica totul fără Dumnezeu. Pentru mai multe detalii, a se vedea *A Theological Dictionary*, Philadelphia, 1838, pp. 112-113.

componentelor sale, segregarea ei fiind inevitabilă. În acest sens, putem vorbi nu numai de un deism religios, ci și de unul politic (separarea Statului de Biserică), de unul filozofic (Dumnezeu e văzut doar ca o idee), de unul științific (nu mai recunoaște implicarea activă a lui Dumnezeu în funcționalitatea creației) și de unul sociologic (prezența lui Dumnezeu din viața cotidiană a omului înlocuită cu secvențe retorice *despre El*).

Ca urmare a acestui deism activ, religia este receptată ca un sentiment de dependență, și nu ca unul de independență față de contingenta lumii³³. Cu toate acestea, soluția nu poate veni decât dinspre religie, în speță creștinismul, care trebuie să-și recapete rolul de element unificator ale acelor componente ale realității sociale, pentru că, numai împreună funcționând, umanitatea înaintea spre un ideal superior. Eshatologia nu înseamnă altceva decât realizarea unității depline după har în Dumnezeu Treime.

În prima fază a deismului se afirmă discontinuitatea între momentul Creării lumii și implicarea lui Dumnezeu în mersul lumii și al istoriei. În a doua fază, noul deism caută ruperea umanității de evenimentul Întrupării Domnului, ca a doua creație sau ca moment prin care Dumnezeu reconfigurează drumul creației spre ținta eshatologică, deci prin care îi redescoperă și îi indică sensul ei ontologic. De asemenea, nu este dorită nici afirmarea legăturii dintre Crearea lumii și Întrupare: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul”³⁴ și „La început era Cuvântul... și Cuvântul trup S-a făcut și S-a sălășluit întru noi”³⁵ sunt cele două descoperiri esențiale, cele două repere ale existenței noastre, prin care suntem înștiințați că lumea creată nu poate exista și funcționa decât cu puterea necreată a Făcătorului său „sălășluit întru noi”, în Biserică. Dar și existența Bisericii este văzută deconectată de izvorul ei veșnic și necreat, asimilată cu orice altă organizație religioasă din istorie. Biserica însă este cea în care Hristos leagă primele două evenimente, Crearea lumii și Întruparea, de cel de-al treilea, care este Parusia și descoperirea Cetății ce va să fie. Deci însăși existența Bisericii este mărturia limpede a unui sens și a unui sens mai presus de lume, dar lumea este reticentă oricărui sens, cu atât mai mult unuia care arată spre altă dimensiune decât zona imanentului. Lumea preferă o Biserică prizonieră timpului și aservită istoriei. Chiar dacă Bisericii Ortodoxe i se aduc reproșuri pentru că ar fi anacronică, totuși ea nu poate să renunțe la Adevărul și optica ei de viață, fiindcă în felul acesta ar fi înghițită de relativitatea istoriei. Ea nu vrea să aibă o atitudine cameleonică. Dacă în prezent există o infinitate de credințe religioase, de optici socio-politice, Biserica rămâne totuși fidelă aceluiași profil antropologic, care este Hristos,

³³ Nikolai Berdiaev, *Încercare de metafizică eshatologică*, traducere de Stelian Lăcătuș, Editura Paideia, București, 1999, p. 255.

³⁴ Facere 1, 1.

³⁵ Ioan 1, 1 și Ioan 1, 14.

Dumnezeu-Omul, și în El oamenii văd cum trebuie să devină ei încă din timpul istoriei, dar și dincolo de aceasta.

Deismul religios actual, cu rădăcini adânci în Evul Mediu (despărțirea Bisericii papale de Biserica Răsăritului, Reforma cu toate decăderile din tradiția originală etc.) și în epoca modernă (Iluminismul, Revoluția Franceză), se manifestă sub aspecte diferite. Există un deism în afara Bisericii și unul în interiorul acesteia. Primul nu scoate credința din ecuația existenței umane, dar o vede ca pe un produs social și, ca atare, rolul acesteia nu este decât unul social. J.H. Randall nu vede în viața umană nimic care să o transcendă în mod real, ci totul este rezultatul închipuirii omului:

„Toate ideile și așezămintele sunt gândite astăzi în primul rând ca produse sociale, funcționând în grupuri sociale și izvorând din necesitatea săvârșirii unei anumite adaptări a naturii umane la mediul înconjurător. Toate domeniile de interes uman de astăzi au fost supuse acestei generale tendințe sociolizante și psihologizante, exemplul religiei și teologiei este edificator. În vreme ce veacul al optsprezecelea socotea religia ca pe un set de propoziții deductive și demonstrative, oamenii de azi socotesc religia în primul rând ca pe un produs social, un mod de viață izvorât din organizarea socială a experiențelor religioase ale oamenilor, iar teologia ca pe o raționalizare a anumitor simțăminte și experiențe fundamentale a naturii umane. Nu mai căutăm să dovedim existența lui Dumnezeu, ci vorbim de «înțelesul lui Dumnezeu în experiența umană»; nu mai căutăm să demonstrăm viața viitoare, ci investigăm efectul credinței în nemurire asupra comportamentului uman”³⁶.

Afirmațiile lui Randall sunt reale, pentru că sunt rezultatul cercetării sale, dar nu sunt valabile decât pe anumite segmente de cercetare, deci nu pot fi generalizatoare. Datele problemei sale s-ar fi schimbat radical dacă ar fi cunoscut viața măcar a unui creștin autentic, a unui om cu viață sfântă sau dacă ar fi citit viața unor sfinți. Nu contrazice nimeni implicațiile sociale ale credinței, dar ea nu poate fi claustrată sub acest plafon. Opiniile lui Randall, împărtășite la scară largă în societatea actuală, provin din includerea tuturor religiilor în același cazan. Or, „creștinismul nu este o «religie» în sensul unui compartiment distinct, bine separat, al existenței, el este profunzimea însăși a întregii vieți, când învierea o pătrunde”³⁷. De asemenea, „Ortodoxia nu este religie. Pentru că religia este egală cu superstiția. Religiosul este un superstițios, care are câteva închipuiri despre Dumnezeu și care se refugiază, în mod superstițios, în religie, fie pentru ajutor, pentru a putea să depășească dificultățile din lumea aceasta, fie din frica de moarte, fie de sărăcie, fie din nesiguranță psihologică”³⁸. Pe aceste premise false se baza marxismul care considera că religia va deveni inutilă în momentul în care nu vor mai exista săraci, ca și cum religia ar fi

³⁶ J.H. Randall, *The Making of Modern Mind*, Houghton Mufflin Company, 1940, p. 478.

³⁷ Olivier Clement, *Sillons de lumière*, Ed. Fateast/ Cerf, Troyes, 2002, p. 28.

³⁸ Ioannis Romanidis, *Teologia patristică*, Editura Metafrază, București, 2011, p. 137.

monopolul săracilor. Ortodoxia nu este nici o practică religioasă pietistă, consolatoare, nici un sistem doctrinar teoretic, ci o „știință divino-umană” în care omul *se vindecă*, adică este reînnoit după modelul lui Hristos. De aceea, dintr-un anumit punct de vedere, poate fi văzută ca o știință pozitivă³⁹. În plus, potrivit părintelui profesor Ioannis Romanidis, Ortodoxia se diferențiază de celelalte confesiuni creștine din perspectiva finalității. „În ce constă această diferență? Diferența este foarte simplă. În erezie *nu există* vindecarea minții omului. În Ortodoxie însă este vindecată mintea omului. În Ortodoxie există vindecarea personalității omenești, iar argumentul sunt sfinții”⁴⁰. Așadar, argumentul Ortodoxiei este mai degrabă dat de *argumentum ad verecundiam*⁴¹ și de *acta non verba*, din care decurg și celelalte.

Cum spuneam, afirmațiile lui Randall sunt inspirate de o anumită realitate a creștinismului de azi în interiorul căruia observăm că viața în Hristos este asumată la nivel superficial. Părintele Serafim Rose, care a fost un om harismatic, mai ales în ceea ce privește capacitatea lui de a înțelege și de a exprima profunzimile stării decadente a lumii, remarcă și faptul că existența vieții veșnice nu este peste tot negată la modul direct, dar, în fond, ea nu face totuși obiectul nici unei credințe sincere. Potrivit părintelui Serafim, există două forme principale de asemenea atitudini echivoce: una este cea protestantă liberală, pătrunsă și în mediile catolice și chiar ortodoxe, care se afișează ca o „credință minimală” în viața viitoare văzută ca „un loc unde îți primești „odihna bine meritată” după o „viață de trudă”, dar această „credință” nu este în realitate decât „o proiecție emoțională, o consolare”; cealaltă concepție este și mai estompată, fiind specifică umanismului exprimat sub variate forme ale culturii, care se folosește de ideea veșniciei doar la nivel de figură de stil sau de retorică, folosind expresii bombastice fără conținut precis, precum „adevăruri eterne” sau „spiritul etern al oamenilor”⁴². În mod cert, absența credinței în existența vieții viitoare și a judecății

³⁹ Deci, „teologia ortodoxă nu are legătură nici cu cogitația, nici cu vreo oarecare formă de extaz sau de meditație” (Ioannis Romanidis, *Teologia patristică*, p. 136, dar nici cu acele teorii epistemologice sau concepte științifice, ca, de pildă, „pozitivismul logic”; *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1999, p. 514).

⁴⁰ Ioannis Romanidis, *Teologia patristică*, p. 138.

⁴¹ „Argument bazat pe recunoașterea adevărului unui enunț pentru că acesta a fost făcut de o persoană cu autoritate, care se bucură de o reputație” (Septimiu Chelcea, *Cum să redactăm o lucrare de licență, o teză de doctorat, un articol științific în domeniul științelor socioumane*, București, 2003, p. 158). Extrapolând, încrederea pe care noi o avem în cuvintele lui Hristos se fundamentează pe Sine ca persoană și pe faptele Sale. Același lucru este valabil și în ceea ce îi privește pe sfinți.

⁴² Ierom. Serafim Rose, *Nihilism. The Root of the Revolution of the Modern Age*, Saint Herman of Alaska Brtherhood, Platina, California, 2001, pp. 38-39. Părintele I. Romanidis vorbește și de două trepte ale credinței în om. Este nevoie de depășirea primei trepte pentru a nu rămâne doar la acel nivel psihologizant și sociolizant, deist, de care amintește Randall: „În om

conduce la un relativism etic, pentru că, având în vedere realitatea principiului *homo homini lupus*, „o morală mai înaltă și mai bună decât cea animală nu se poate instaura decât pe simțul nemuririi umane”⁴³.

Separarea creată artificială între realitatea socială și viața religioasă a omului poate fi observată și în maniera construirii unui sistem etic al existenței noastre. De aceea, fiind evidentă necesitatea unui cod etic, s-a ajuns la o autonomie a moralei creată de om și fundamentată pe om. Ca atare, „omul e guvernat pe pământ de două morale: de morala dogmelor, care e creștină și eternă, adică absolută, și de morala normelor, care, ca morală laică, e construită pe pușinătatea și imperfecțiunea omului. Morala laică nu poate fi desprinsă de morala absolută și ea arată că omul se mișcă asimptotic la perfecțiune, pe care n-o poate atinge niciodată”⁴⁴ în planul istoriei, ci dincolo de aceasta.

Separarea dintre Școală și Biserică reprezintă un alt exemplu al deismului activ în realitatea contemporană, iar această dihotomie creată artificial, ca și cum ar exista o incompatibilitate de principiu între acestea, a fost susținută prin două măsuri esențiale: *eliminarea icoanei din sala de clasă și a orei de religie din trunchiul comun*.

În ceea ce privește icoana, în sec. al VIII-lea a existat în imperiul bizantin o luptă acerbă pentru eliminarea acesteia din viața publică și privată a creștinilor (iconoclasmul), iar împotrivirea față de acest „pericol” se manifestă până azi, fiind înlocuită cu statuia în catolicism și cu nimic în protestantism și în celelalte confesiuni. Care este motivul pentru care omul a luptat împotriva icoanei sfinte? Răspunsul adversarilor a fost idolatria. Acesta este, de fapt, un pretext cu adânci urme în conștiință. Prin trăsăturile unui trup subțiat, sprinten, neîngroșat de aviditatea după plăceri, Icoana îl arată pe omul sfânt, curat, învingător al păcatului. Statuia nu poate să exprime decât pe omul plin de voluptate, suficient prin sine însuși, asemenea statuilor antice grecești. Ca atare, omul de ieri și de azi, dornic de o viață plină de plăceri nu se simte confortabil în preajma unei icoane, pentru că prezența ei îi răscolește conștiința, îi arată cum ar trebui să fie omul. Este vorba de acel „*refuz al chipului*” din arta modernă⁴⁵ sau de ascunderea din fața unor *ochi transcendentali* care ne privesc

există două credințe. Una este encefalică, credința rațională a acceptării. În acest caz omul acceptă în mod logic și crede în ceea ce acceptă. Însă nu aceasta este credința care îl *îndreaptă* (vindecă) pe om (...) Cealaltă credință este credința inimii (...) Această credință este darul lui Dumnezeu (...) Credința lăuntrică provine însă din experiența Harului”, deci nu trebuie confundată cu sentimentalismul, ci este darul rugăciunii inimii. (Ioannis Romanidis, *Teologia patristică*, p. 83).

⁴³ Sfântul Iustin Popovici, *Abisurile...*, pp. 96-97.

⁴⁴ Petre Țuțea, *322 de vorbe memorabile ale lui Petre Țuțea*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 71.

⁴⁵ Olivier Clement, *Sillons de lumière*, p. 43.

dojenitor⁴⁶. De aceea, prezența icoanei în școală îi stânjenea mai degrabă pe cei maturi, pentru că copiii sunt atrași prin însăși curăția lor spre icoană. La întrebarea adresată elevilor „Ce vreți să deveniți când veți fi mari?”, un copil a răspuns: „Eu vreau să mă fac sfânt”.

A doua dispută a fost legată de ora de religie, chiar și în statele tradiționale și majoritar creștine. Problema este deosebit de complexă și nu este locul aici pentru a o dezvolta. Punctăm doar două aspecte: 1) educația este incompletă dacă ea nu implică deopotrivă erudiția și virtutea; 2) prezența orei de religie nu înseamnă o lezare a libertății sau o hegemonie a Bisericii. Redăm aici ca argumentare cuvintele profesorului Andrei Păunescu: „Aud mereu că, prin educația religioasă din școală, se inculcă «victimelor» o «ideologie» gata făcută, pentru care nu li s-a dat șansa liberei alegeri. E un principiu pedagogic aiuritor. Dacă toți copiii ar fi invitați să aleagă «liber» între școală și joacă, probabil că majoritatea ar alege joaca. Cum de nu se găsește nimeni care să protesteze că bieții elevi sunt obligați la o disciplină pe care n-au ales-o de bunăvoie? Faptul de a învăța ce înseamnă liturghie, împărtășanie, euharistie, agneț, spovedanie, icoană ș.a.m.d. nu duce necesarmente la prizonierat confesional, bigotism sau hirotonisire. E plină lumea de atei născuți în medii pioase. Ca să nu mai spun că, fără educație religioasă, nici ateu nu poți să fii cu adevărat: rămâi doar captivul unei iraționale idiosincrazii. Vrem libertate de opțiune? Atunci să proclamăm orice formă de învățământ drept facultativă. Nu m-a întrebat nimeni dacă vreau să studiez, în liceu, chimia organică. De ce m-ar întreba dacă vreau să studiez religia? La această întrebare nu există decât un singur răspuns: spre deosebire de chimia organică, religia e un «opium»... S-o trecem atunci, pe urmele lui Marx, la studiul opiaceelor. Deocamdată, nu mi-e clar de ce studiul religiilor e o «intoxicare» insidioasă, iar propaganda anti-religioasă, nu. De ce s-ar interzice copiilor dreptul la o instrucție *completă*, dreptul de a fi liberi în *cunoștință de cauză* și, mai ales, dreptul de a fi bine educați nu prin decret social, nu pe bază de etichetă convențională, ci prin *participare* la ordinea mai subtilă a lumii, pe care secularizarea o pune, arogant și ignar, între paranteze?”⁴⁷.

De asemenea, legarea religiei creștine de orele de curs are și rolul de a oferi elevilor un reper atât pe orizontală, cât și pe verticală, așa cum susține și Olivier Clement: „Într-o societate cu adevărat pluralistă, se va auzi vorbindu-se de *Biblie* în școli – altfel tinerii n-ar avea acces la moștenirea lor culturală – se va auzi vorbindu-se despre Părinții Bisericii în studiul gândirii, copiii vor fi familiarizați cu o antropologie spirituală și cu universul semnelor și al simbolurilor”⁴⁸. Ceea ce O. Clement susține

⁴⁶ Așa se explică acțiunea lui Adam și a Evei de a se ascunde de la Fața lui Dumnezeu în urma săvârșirii păcatului.

⁴⁷ Andrei Pleșu, *Despre frumusețea uitată a lumii*, pp. 144-145.

⁴⁸ Olivier Clement, *Sillons de lumière*, p. 30.

putem confirma din experiența noastră. Îmi amintesc că, în anii de școală, profesorul de istorie ne-a prezentat originea noastră potrivit teoriei evoluționiste, susținându-și argumentația pe baza acelor imagini de evoluție a omului până la *homo sapiens sapiens*. Pentru mine a fost o decepție, ca atunci când copilul află că Moș Crăciun nu există. Mergeam totuși duminica la biserică și, intrând în convorbire cu Hristos și cu Maica Domnului, am înțeles intuitiv că omul este înrudit mai degrabă cu acele Persoane cerești, decât cu maimuța. Acest lucru m-a salvat. Acum înțeleg că în biserică poți căpăta definiția omului. „Acolo ești comparat cu Dumnezeu, fiindcă exprimi chipul și asemănarea Lui”⁴⁹, adică ești persoană. Or, persoana reprezintă „ireductibilitatea omului la natură”⁵⁰.

Pentru că am ajuns la teoria evoluționistă, trebuie să precizăm că aceasta este poate cea mai evidentă inovație deistă a omului modern, cu efecte stringente și în contemporaneitate. Combaterea acestei teorii nu constituie obiectul studiului de față, ci doar ne simțim datori a preciza că elaborarea acestei teorii nu a fost efectul unei descoperiri spontane⁵¹, ci una dintre multele căi „confectionate” cu scopul de a-l rupe pe om de Dumnezeu atât prin originea lui, prin existența de-a lungul istoriei, dar și prin afirmarea unui alt scop al vieții omului. Dincolo de faptul că această teorie este mai degrabă o credință⁵², o doctrină, o filosofie și nu un fapt dovedit științific⁵³, efectul produs a fost inocularea ideii că a fi modern înseamnă obligatoriu a fi evoluționist, ca și cum ar fi mai de rușine pentru om să fie făptura lui Dumnezeu decât să aibă ca strămoș pe sălbaticul (imaginar, de fapt) om de Cro-Magnon sau pe omul de Neanderthal.

3) Omenirea este adesea tulburată de *diverse mesaje pseudo-apocaliptice care apar din diferite colțuri ale lumii și care anunță un sfârșit iminent al planetei noastre, provocând o frică neîntemeiată rațional sau o angoasă în subliminalul oamenilor*. Mai mult, specificul de astăzi al acestor „flash-uri” pseudo-apocaliptice pare să fie dat de caracterul științific, emise fiind chiar de entități recunoscute în domeniu la nivel mondial (ex. NASA). Acestor avertizări, deși întemeiate științific, li se conferă, îndeosebi de mass-media, o aură apocaliptică falsă. Această stare de fapt ne-a determinat în elaborarea unui răspuns matur din punctul de vedere al teologiei eshatologice. Răspunsul care vizează deconstruirea unor asemenea mesaje pseudo-

⁴⁹ 322 de vorbe memorabile..., p. 23.

⁵⁰ Vladimir Lossky, *A l'image et a la rencontre de Dieu*, Paris, 1967, p. 23.

⁵¹ Nu întâmplător teoria evoluționistă apare la numai cinci ani după Revoluția Franceză, fiind inițiată de bunicul lui Charles Darwin, Erasmus. Pentru un studiu aprofundat asupra aspectelor controversate legate de propagarea acestei teorii, a se vedea Malcom Bowden, *The Rise of the Evolution Fraud*, Sovereign Publications, Bromley, 2008.

⁵² J.H. Randall, *The making of Modern Mind*, p. 475.

⁵³ Ierom. Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, traducere de Constantin Făgețeanu, Editura Sofia, București, 2001, pp. 182-183, 206.

apocaliptice poate fi oferit prin argumente raționale, logice, istorice și teologice. Un argument esențial constă în dezvoltarea temei eshatologice a Sfârșitului, temă receptată în spațiul media și în viața cotidiană în mod denaturat. În primul rând, Sfârșitul nu trebuie înțeles în sensul absolut și restrictiv al acestui cuvânt, ci ca „hotar nehotărnicit” al lumii, deci ca un nou început al ei într-o altă dimensiune. Sfârșitul, în tradiția ortodoxă, are o conotație pozitivă, pentru că acesta nu este văzut ca intrare în neant, ci ca transfigurare într-o stare mai bună, așadar ca ajungere la idealul ei ontologic deplin. Indiferent de catastrofele care au loc în lume, sfârșitul nu va veni din interiorul lumii, pentru că ea însăși nu este capabilă de asemenea evenimente radicale, fiindcă nu a fost capabilă nici să se autocreeze, nici să-și stabilească raționalitatea ei internă care stă la baza existenței și funcționalității ei și nici să se salveze din catastrofa adamică. Sfârșitul aparține, ca și începutul și mântuirea, lui Dumnezeu.

Trebuie recunoscută și manifestarea reală a unei atracții din partea oamenilor pentru pseudo-apocaliptic. Un posibil răspuns ar putea fi dat de ideea conform căreia în subsidiarul colectiv este așteptat un eveniment cu adevărat nou, revoluționar, eveniment care să nu mai fie produs de umanitatea însăși, ci de Cineva mai presus de lume. De aceea întâlnim azi atât acele mișcări de tip *New Age*, cât și derutantele viziuni asupra sfârșitului lumii. Atitudinea corectă față de mesajul eshatologic al lui Hristos o găsim exprimată în scrierile sfinților Apostoli, dar și ale Părinților Bisericii, ca cei ce au sesizat atracția oamenilor pentru senzațional, neglijând aspectele importante și mântuitoare ale vieții în Hristos. Iată în acest sens un exemplu grăitor și o viziune sănătoasă exprimată în învățăturile unui părinte contemporan, trecut recent la Domnul, Sfântul Cuvios Paisie Aghioritul, care, solicitat să spună ceva despre Antihrist, el răspunde că trebuie „să spunem mai bine despre Hristos... Pe cât putem, să fim lângă Hristos. Dacă suntem cu Hristos, ne vom teme de Antihrist? Oare nu există duh antihristic acum? Răul este cel care face duhul antihristic. Și dacă se va naște și un monstru antihrist și va face unele negliobii, va fi luat în răs la sfârșit”⁵⁴. În același cuget se exprimă și eruditul părinte Serafim Rose: „Noi nu ar trebui să numărăm anii sau să calculăm cine este «Împăratul Sudului», «Împăratul Nordului», ș.a.m.d., ci să aprofundăm lucrurile. Toți primii Apostoli, în epistolele lor, scriu despre necesitatea de a gândi că Hristos este aproape, pentru a te pregăti, fiind mai presus de orice pregătit duhovnicește. Dacă noi nu ne aflăm în această stare de așteptare a lui Hristos gata să vină la noi în sens spiritual, fie la propriile noastre suflete prin intermediul harului sau în ceasul morții noastre, atunci problema venirii Sale fizice pe acest pământ la sfârșitul lumii nu ne va tulbura într- așa măsură încât să intrăm în vreo nouă sectă care se duce în vârf de munte și așteaptă venirea acelei zile. Ziua și ceasul noi nu le cunoaștem, prioritatea fundamentală o reprezintă pregătirea

⁵⁴ Cuviosul Paisie Aghioritul, *Trezire duhovnicească*, traducere de Ieroschim. Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelistos, București, 2003, p. 189.

duhovnicească⁵⁵. Cu alte cuvinte, obsesia pentru evenimentele din urmă conduce la neglijanța prezentului, de care atârnă viitorul⁵⁶.

Bineînțeles, Biserica nu a ales niciodată soluția cosmetizării realității, indiferent cât de dură ar fi ea, dar, în perspectiva eshatologică, ea îndeamnă creștinii la „neliniștea cea bună”⁵⁷ și la înțelepciune. Este adevărat că în cultul Bisericii, dar și în scrierile ascetico-mistice se face preponderent trimitere la un sfârșit iminent, dar la un sfârșit care ne privește pe fiecare în parte, deci la moartea personală, cu scopul trezirii sufletului la pocăință și la alipirea de Hristos.

O privire mai profundă a istoriei umane ne indică faptul că aceasta nu este determinată de hazard, ci, dincolo de petele ei de umbră, istoria este condusă discret de mâna nevăzută a lui Dumnezeu. El este Cel ce menține istoria umanității într-o anumită unitate. Această unitate dinamică a istoriei omenești ar fi greu de recunoscut dacă am avea în vedere doar mișcarea ei în ordinea imanentă și nu am fi călăuziți spre descifrarea sensurilor ei înscrise în metaistorie. Sfânta Scriptură este istoria adevărată, pentru că ea consemnează istoria ca simbioză a ambelor planuri⁵⁸. În Sfânta Scriptură, istoria e completă nu la nivel informațional, ci substanțial, astfel că, dincolo de celelalte aspecte ale sale, „în întregul său, Scriptura nu este imagine și alegorie, ci istorie”⁵⁹ a omului și a lui Dumnezeu. De altfel, istoria consemnată în Scriptură începe cu crearea lumii și a omului, continuă cu pregătirea omenirii prin poporul ales pentru venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu. Mijlocul istoriei este dat de coborârea Fiului lui Dumnezeu și de întemeierea Bisericii, iar *telos*-ul istoriei nu este altul decât revenirea lui Hristos și înnoirea creației. Așadar, iată cât se poate de limpede că frâiele istoriei sunt totuși în mâinile lui Hristos.

⁵⁵ Serafim Rose, *God's Revelation to the Human Heart*, St. Herman of Alaska Brotherhood, 1987, p. 58.

⁵⁶ De fapt, omul duhovnicesc care trăiește adânc prezentul în Dumnezeu are deja viitorul ca o garanție sigură, pentru că este încredințat prin har de viața veșnică. Din această perspectivă, este foarte întemeiată ideea părintelui Ioannis Romanidis, potrivit căruia Teologia Ortodoxă nu este nici supra-cosmică, nici futurologistă, nici eshatologică, ci este pur *endocosmică*. Pentru că „interesul Ortodoxiei este pentru omul din lumea de aici, din viața aceasta, nu după moarte”. De aceea și „Părinții nu sunt interesați exclusiv de ce se va întâmpla după moarte, ci ceea ce îi interesează în special este ce va deveni omul *în viața aceasta*. După moarte nu există vindecarea minții, astfel că vindecarea trebuie să înceapă în viața aceasta, pentru că »în iad nu există pocăință»”. (Ionnis Romanidis, *Teologia patristică*, p. 67).

⁵⁷ Cuviosul Paisie Aghioritul, *Trezire duhovnicească*, p. 207.

⁵⁸ „Adevărata istorie angajează cerul și pământul, viziunea trebuie să fie verticală, și nu orizontală” (Olivier Clement, „Quelques notes sur la spiritualité du starets Silouane”, în *Contacts*, nr. 184, 1998, p. 289).

⁵⁹ George Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiția*, traducere de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2005, p. 161.

Concluzii

Este evident că între postmodernitate și modernitate există o deosebire nu de fond, ci de formă. Epoca postmodernă continuă linia marilor schimbări asupra structurii noologice a vieții sociale începute în perioada modernă, însă metodologia noii „emancipări” a fost revizuită sau adaptată unui alt fel de societăți. Experiența Revoluției Franceze încheiată cu comunismul nu a reușit excluderea credinței creștine din structura vieții umane, ci, dimpotrivă, efectul a fost tocmai invers. În consecință, trebuia ca acțiunile secularizante să îmbrace veșminte irenice, știut fiind că omul e cucerit mai ușor prin plăcere decât prin durere. Deși postmodernitatea nu se definește prin ateismul violent, revoluționar, caracteristic epocii moderne, în raportarea ei la Dumnezeu prezintă un mai mare pericol pentru om. Altfel spus, ateismul epocii trecute, declarat direct și cu ură, a condus în scurt timp la efectul opus, la intuirea anormalității sau a golului produs prin contestarea Adevărului divin, curentele postmoderne a reușit mult mai eficient estomparea credinței în Dumnezeu prin metode irenice și relativiste, al căror efect negativ nu mai produce vreun semnal de alarmă pentru om. La acest rezultat s-a ajuns prin prezentarea în fața omului a unei alternative „mai dulci”, mai la îndemână decât credința și viețuirea în Dumnezeu. Realitatea este că în timpul nostru există o insistență în a-l hrăni pe om cu astfel de surrogate și a-i trezi artificial o multitudine de „nevoi”, care, de fapt, îi distrag atenția de la lucrurile grave, serioase ale vieții.