

LBRIS

We know
books

HANS URS

VON BALTHASAR

EPILOG

Traducerea din limba germană de
Maria-Magdalena Anghelescu

Galaxia Gutenberg
2022

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE.....	9
I. PRIDVORUL.....	11
1. Integrarea ca metodă?.....	13
2. Întrebarea nepusă.....	17
3. Întrebarea din punctul de vedere al omului	20
4. Cuvântul lui Dumnezeu	26
II. PRAGUL.....	37
1. Preocupări ale ființei.....	39
2. Ființă și ființe.....	42
3. Aparență și ascundere.....	45
4. Polaritate în ființă	48
5. Arătare-de-sine.....	51
6. Dăruire-de-sine	58
7. Rostirea-de-sine	66
III CATEDRALA.....	75
1. Hristologie și Trinitate	77
2. Cuvântul se face trup	86
3. Fecunditate	96

LBRIS

We know
books

I. PRIDVORUL

1. Integrarea ca metodă?

În mijlocul multitudinii de viziuni despre lume posibilitatea de a fi creștin stă ca o ofertă între multe altele. Ea nu se poate impune cu forța pe primul loc, căci ar contrazice atunci spiritul fondatorului ei și al celor mai buni reprezentanți ai ei. Trebuie deci să caute să-și demonstreze credibilitatea și – după propria ei înțelegere – unicitatea sa prin argumente pur spirituale, care, în mod destul de paradoxal, nu trebuie nici măcar să fie prea concludente, ca nu cumva să exercite vreo constrângere, care ar face ca actul liberei credințe și al liberei dăruiri de sine să fie ratat. Trebuie să se pună așadar mai întâi în rând cu celelalte pretendente, care ridică fiecare pretenția sa la adevărul cuprinzător sau măcar pretenția sa de corectitudine, și, de pe poziția ei, să examineze pe rând justificarea tuturor acestor pretenții, recunoscând partea lor de adevăr ca una relativă; în felul acesta, din punctul ei de vedere va rezulta ceva ca o scară de adevăruri admisibile, care se pot ordona după principiul: „Cine vede mai mult din adevăr are mai multă dreptate”. Aceasta conform doctrinei creștine timpurii despre „*logoi spermatikoi*”, răspândiți în întregul univers spiritual al umanității; însă nu ca și cum niște doctrine și puncte de vedere care se exclud reciproc ar putea avea o pondere egală în acest logotip împărțit (căci atunci acesta ar trebui să se contrazică mereu pe sine), ci în așa fel încât viziunile mai puțin cuprinzătoare să se integreze în altele mai cuprinzătoare. Iar cel care ar putea să integreze în viziunea sa cel mai mult adevăr, ar avea dreptul la cel mai înalt adevăr care poate fi atins. El ar fi, dacă s-ar putea invoca aici în mod abuziv un cuvânt al lui Pavel, acel *om duhovnicesc* care le poate judeca pe toate, dar el nu este judecat de nimeni (1 Corinteni 2,15), pentru că nimeni în afară de el nu are o viziune atât de cuprinzătoare asupra adevărului.

Dar cu această idee naivă despre „apologetică”, creștinul, ca un alpinist spiritual, se confruntă cu o prăpastie de netrecut. Deși atinge o anumită înălțime cu această metodă de însumare și integrare, vede

deodată că, mergând în continuare pe această cale (dacă ar fi practicabilă), ar ajunge nu la Hristos, ci la Hegel, adică la „cunoașterea absolută”, care absoarbe în sine credința creștină (poate *optima fide*), chiar dacă această cunoaștere ar avea nevoie pentru sinteza ultimă dintre Dumnezeu și lume de o hristologie, de o Vinere Mare speculativă și de Rusalii speculative. Mulți creștini cred (poate împreună cu Hegel însuși?) că au atins astfel profunzimea ultimă a propriei lor religii, dar nu văd că au ratat prin aceasta libertatea lui Dumnezeu în revelația sa de sine și, prin urmare, incomprehensibilitatea iubirii ce se dăruiește liber („doar dragostea este credibilă”). Ei au depășit-o fără să bage de seamă, au lăsat-o în urmă sau au uita-o în buzunar, în loc să o vadă mereu înaintea lor ca taina vrednică de închinare.

Ce e de făcut? Nu putem renunța pur și simplu la metoda creșterii integrării dacă vrem să fim „gata totdeauna să răspundem oricui care ne cere socoteală de nădejdea noastră” (1 Petru 3,15). Dar această metodă nu trebuie să ne conducă de una singură la scop, nici chiar atunci când, odată cu creșterea integrării, ar lua în considerare și aspectul creșterii libertății, căci nici atunci momentul revelației istorice a lui Dumnezeu, cu Hristos drept cheie de boltă, nu ar putea fi dedus și nici măcar postulat. După o oarecare reflecție, această neputință ne va apărea ca ceva pozitiv, căci ponderea facticității pure, nedeductibile a realității istorice se dovedește a fi atât de mare în istoria lumii și a viziunilor despre lume dezvoltate în ea, încât faptele desfidă orice încercare de a le înșira într-o înlănțuire de idei. Cele două aspecte, care par la început incompatibile, va trebui să fie unite pentru ca creștinul să nu fie nici aplatizat rațional, nici evaporat în irațional. Se fac, desigur, încercări ca, pornind de la facticitatea realității creștine, să se renunțe la toate căile imanente de integrare: oricine declară, împreună cu Karl Barth, că faptul legământului este motivul interior al creației, poate cuprinde cu acest fapt tot ceea ce este creat, ceea ce din propria-i putere este capabil să producă doar idoli dintre cei mai diverși, dar la fel de lipsiți de valoare, de vani, care nu pot fi eliberați

de respingerea lor decât prin actul de dăruire-de-sine al lui Hristos pe cruce, devenind nimic în fața singurului care, pentru ei, a fost cu adevărat respins. Mai puțin radicală, dar totuși similară a fost, la Schelling, relația dintre mitologie (tragică) și revelație (pozitivă), căci aici inversarea totală a celei din urmă părea reconciliabilă cu o anumită succesiune de mituri. (E. Drewermann reînnoiește astăzi o viziune analogă, doar cu simpla echivalare a mitului și Logosului creștin, ambele aflându-se în mod egal ca arhetipuri în om.) Într-un mod comparabil pe departe cu întreprinderea lui Barth, K. Rahner poate prezenta singurul fapt central al revelației creștine ca extins peste întreaga istorie a omenirii cu ajutorul unui „existențial supranatural”, astfel încât toate formele „categorial” diferite de prezentare a religiilor și viziunilor despre lume capătă o semnificație secundară.

Aceste abordări și altele similare se confruntă cu aporia menționată mai sus: cum poate o metodă care procedează prin integrarea unor puncte de vedere izolate să se îndrepte către o revelație unică, independentă de evenimentul creației? Ar trebui oare să îndrăznim a gândi, la fel ca Augustin și Toma, că un dinamism plasat în forma originară a spiritului creat, ca o dorință de a-l vedea pe Dumnezeu, l-ar împinge „să caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi” (Fapte 17,27). Aceste proiecte s-ar baza astfel pe un har dinainte existent (respectiv un existențial supranatural) și ar fi conduse de el către ceea ce nu poate fi construit de la natură, pentru a fi înglobate și ele apoi, la un nivel superior, într-o revelație decisă de inițiativa liberă a lui Dumnezeu, care le dirijează și le împlinește totodată: „*gratia non destruit sed elevat et perficit naturam*”^{*} – ceea ce implică, desigur, în același timp: „*sanans naturam aegrotam*”^{**} Atunci s-ar fi renunțat de la început la ipoteza unei „naturi pure” (*natura pura*), presupunându-se simultan două lucruri: paradoxul aparent al unei naturi orientate spre sesizarea lui Dumnezeu (de neatins prin puterile naturii) și, depășind acest

* = Harul nu distruge, ci elevează și desăvârșește natura (n. t.).

** = însănătoșind natura bolnavă (n. t.).

paradox — un har al dezvăluirii de-sine divine încorporat deja în libertatea „pur naturală”, a cărei iradiere în întreaga istorie ar fi concepută ca revărsându-se din centrul său hristologic.

Pornind de la această presupunere, s-ar putea cuteza apoi, totuși, mai întâi ceva ca o încercare (apologetică) de a integra în istorie aceste proiecte. Dar din capul locului ar trebui avute în vedere atunci două lucruri. Primul: cu toate că punctele de vedere sunt adesea diametral opuse la nivelul unor astfel de proiecte și exclud deocamdată integrarea, blocând astfel și calea către o viziune unificată, care să reunească ceea ce este legitim în fiecare, s-ar putea totuși ca la un nivel superior, inaccesibil lor, ele să contribuie cu elemente utile la o viziune unificată. Al doilea: cât de radical diferite sunt proiectele care au apărut *înainte* de cunoașterea revelației creștine de cele care, după Hristos, resping în mod conștient unirea care a avut loc în Hristos (ca centru și punct culminant al istoriei legământului biblic), pretinzând că pun în locul ei ceva mai plauzibil. Din punct de vedere structural, aceste proiecte precreștine și postcreștine conștiente pot fi similare, dar în intenția lor profundă ele rămân esențial diferite. Desigur, odată ce astăzi fermentul creștinismului a pătruns în întreaga umanitate, va fi dificil să se mai găsească ceva „precreștin” naiv chiar în acele viziuni asupra lumii care par că persistă încă din timpurile precreștine (de exemplu în cele asiatic); adesea ele par să fi absorbit elemente creștine (sau biblice) în intenția de a arăta că nu au nevoie de creștinism pentru a-și menține propria pretenție de totalitate.

2. Întrebarea nepusă

Teoreticianul pozitivismului, Auguste Comte, a impus, după cum se știe, interdicția de a continua să se ia în considerare întrebări care nu pot avea răspuns – așa cum le punea acea epocă a filosofiei care se încheiase înaintea lui – și a cerut să nu se mai pună decât acele întrebări care, în epoca științelor, pot primi un răspuns de la aceste științe. Or, este uimitor cât de mult este urmat astăzi acest program, în mod inconștient sau chiar conștient, și de acele proiecte despre istoria lumii care se opun vehement pozitivismului. Filosofia pusese întrebarea despre temeiul, natura, sensul și scopul ultim al „ființei(-aici) în general”, marile „sisteme” religioase nu au ignorat niciodată această întrebare, chiar dacă au dat sau au părut să dea răspunsuri dintre cele mai opuse la aceasta. Pentru că fiecare religie a vrut (și încă mai vrea) să dea un răspuns la sensul ultim al lumii și, în ea, al existenței umane, fiecare conține prin urmare în sine întrebarea filosofică.

Pozitivismul exclude religia, prin urmare se prezintă deliberat ca ateism. Dar oriunde se cere ca orice întrebare să aibă sens numai dacă poate primi un răspuns, acum sau mai târziu, de la o știință „exactă”, pozitivismul este pe ordinea de zi, iar întrebarea despre Dumnezeu (ce este, din punct de vedere „științific”, Dumnezeu?) este din start absurdă. Aici se încadrează toate acele viziuni asupra lumii care pornesc de la „ceea-ce-există”, fie că cercetează cosmosul, fie legile acestuia, fie umanitatea cercetată medical, fiziologic și psihologic precum și sociologic, de cele mai multe ori nu ca un scop în sine, ci în vederea unei „schimbări” care vizează o îmbunătățire. Pe lângă toate științele speciale, aici ar trebui enumerat și marxismul în toate variațiile sale. El se numește de obicei „materialism”, dar practic doar ca un slogan îndreptat împotriva „idealismului”; interesul lui Marx pentru esența materiei este foarte mic, întregul său patos se bazează pe o „schimbare” a umanului (*humanum*) (controlat de o lege a dialecticii așa-zis demonstrabilă științific în evoluția umanității) către cea mai

bună stare posibilă a sa. Umanitatea, așa cum există din punct de vedere sociologic, este un punct de plecare care lasă deoparte multe dintre aspectele decisive ale existenței umane, cum ar fi moartea, ca fiind nerelevante, sau – pe baza anumitor condiții sociale din secolul al XIX-lea – încearcă să-și determine sensul ca ceva plasat în viitor.

Acesta este – în ciuda polemicilor lui Marx împotriva lui Comte – un pozitivism sociologic, în măsura în care acceptă umanitatea existentă ca un dat pe care nu îl pune la îndoială. La fel se poate studia natura și evoluția ei din ce în ce mai precis – darwinian sau în alt mod –, fără a-și pune problema felului în care este „dată” natura, materia, viața, „evoluția” în general; se poate pune totul pe seama unui Big Bang originar, fără a ne mira de ce acesta a avut loc (dacă a avut loc).

Mai mult, revenind la om, se poate descoperi în el locul din cosmos în care începe întrebarea fundamentală și se poate construi (științific) pornind de aici o antropologie care descrie fenomenul existenței interogative, fără a se întreba însă ce sens are o astfel de ființă în sine care pune întrebarea referitoare la sensul ei. Obiectul acestei științe este ființa umană ca interogatoare, dar această știință nu caută să afle ce sens are ființa umană ca atare, care întreabă care este sensul propriei sale ființe-aici [*Dasein*] și prin urmare al ființei(-aici) [(*Da*)-*Sein*] în general: abia cu această nouă întrebare știința antropologică s-ar transcende către filosofie. Se vede clar de aici că formele psihanalizei (fie ea freudiană, jungiană sau adleriană) sunt științe de psihologie interioară care vizează schimbarea întrebării asupra sensului, de la o formă de chestionare antropologic inadecvată la una „sănătoasă”, adecvată omului. Nici „metapsihologia” lui Jung nu se sustrage acestei întrebări. Obiectul acestei științe este tot omul empiric, rectificarea atitudinii sale față de propria-i ființă umană și în niciun caz întrebarea despre sensul ființei în general (altfel stau lucrurile în logoterapia lui V. Frankl, unde luarea în considerare a acestei întrebări devine o condiție prealabilă pentru însănătoșirea omului).

Într-o dimensiune complet diferită a istoriei umanității se pune în mod analog întrebarea dacă șintoismul și confucianismul sunt altceva

decât o etică psihologic-sociologică. Preocuparea principală a lui Confucius în vremuri tulburi era restabilirea unei ordini etice bazate pe atitudinea individului, care, desăvârșindu-se în bunătatea sa umană, devenea un „om princiar”, potrivit astfel pentru guvernare. Această etică este susținută de două lucruri: convingerea că există o ordine cosmică și privirea înapoi la marile modele ale trecutului. O astfel de etică, nefiind în ultimă instanță religioasă, se poate combina cu cele mai diverse forme de credință religioasă. În mod similar, diferitele forme de șinto (forma statală a fost abolită după Al Doilea Război Mondial) nu sunt altceva decât păstrarea mentalității istorico-naționale în fața importului de religii străine (elementele mitologice din șinto au devenit de mult ineficiente), această mentalitate putându-se combina, la fel ca în China, cu diverse sisteme religioase. Ea vrea puritatea inimii, recunoștință, armonia vieții; nu își pune problemele vieții de dincolo de moarte, întrebarea metafizică lipsește.

Dar această întrebare – ne-o arată clar cele tocmai spuse – trebuie să întrebe nu doar filosofico-religios despre „ființa ca ființă”, ci trebuie să întrebe imediat și despre semnificația sau valoarea acestei ființe care poate fi constatată pentru fiecare. Întrebarea despre ființă pusă numai din punctul de vedere al omului include așadar căutarea unei lumini care să lumineze sensul acestuia: indicând poate faptul că întrebarea despre sens nu poate fi pusă deloc sau, dacă poate primi de undeva un răspuns, acesta rămâne pentru om insondabil; sau poate indicând un sens ultim care transcende ființa, aflându-se totuși cumva în totalitatea ființei, sau, în fine, conducându-l pe om înapoi la sine însuși și la întrebarea sa, dincolo de care nu există niciun sens sau există cel mult unul care se dezvăluie în cifruri îndescifrabile. Prima „lumină” ar fi atunci a scepticismului, a treia a unei reduceri de la filosofie la antropologie, doar a doua ar lăsa loc pentru întrebarea filosofico-religioasă. În cele ce urmează va trebui să reflectăm mai întâi la posibilele ei forme.

3. Întrebarea din punctul de vedere al omului

Diagnoza sau prognoza lui Comte demonstrează statistic corectitudinea afirmației că astăzi adevărata întrebare filosofică nu mai este decât rareori pusă în mod explicit. Epoca științei a înlocuit-o pe cea a filosofiei, „exactitatea” științelor fizicii fiind considerată acum drept model și pentru științele vieții și ale umanității, scopul științei văzându-se din ce în ce mai mult în „a schimba” tot ceea ce intră sub controlul ei: știința servește tehnicii, productivității. Numai consecințele tragice ale acestei limitări – faptul că prin ea se realizează tocmai contrariul lucrului spre care se tinde: departe de a fi eliberat prin tehnologie, omul este înrobît la toate nivelurile – eliberează din nou privirea, permițându-i să vadă întrebarea filosofică neîngrădită, adesea cu un a priori de disperare sau resemnare sau cu încercarea frenetică de a prinde în ghearele științei chiar și întrebarea cu adevărat filosofică (prin o mie de forme de ocultism).

Întrebarea cu adevărat filosofică despre semnificația ființei în ansamblu devine, concentrată asupra ființei umane, întrebarea religioasă despre mântuirea acesteia în totalitate. Putem întreba anticipat ce formă poate lua pentru ființa umană concepția despre semnificație-și-mântuire în ansamblu. În orice caz una dualistă. Nici cel mai extrem monism nu se poate lipsi de o negație: că devenirea, finitudinea este o „aparență” pe care elanul către Unul trebuie să o lase în urmă (Parmenide). Dar oricât de vană ar fi această aparență în sine, pentru conștiința imediată ea are o anumită realitate, care nici în cele mai consecvente sisteme non-dualiste indiene (*advaita*) nu poate fi definită în mod clar: între iluzia pură (*Shankara*), forma de manifestare lumească a infinitului-însesizabil (*Ramanuja*) sau forma de manifestare divină a divinității supreme (*Madhva*). În *Vedanta Shankarei* se cere pură identificare a sufletului (*atman*) și universului (*brahman*), dar existența unei aparente devine astfel de neexplicat. Individualitatea este ceea ce-nu-ar-trebui-să-fie (pratic ea nu există deloc), dizolvarea aparentei sale devine mântuire.

Dar acest monism care se vrea absolut se răstoarnă el însuși: dacă aparența în care trăim este pentru noi ființă (sau ființare), atunci negarea acesteia (*nirvana*) poartă numele de neființă. Dar dacă această neființă este recunoscută ca adevărată, atunci, privită din perspectiva ei, cea pe care noi o numim ființă este neființă; atunci cea mai înaltă înțelepciune ar fi – conform budismului zen din care a apărut *Mahāyāna* – a înțelege identitatea celor două negații și a o trăi atât în meditație, cât și în viața de zi cu zi. În spatele acestei înțelegeri stă o filosofie religioasă a abnegației, la care va trebui să revenim.

Însă, dacă aparența lumescă este înțeleasă ca locul apariției divinului în lumea umană (*avatāra*), atunci devine vizibilă o posibilitate de a experimenta epifanii ale divinului sub formele trecătoare ale lumii, fie în ființe individuale care revelează divinul, fie în anumite categorii de oameni care, la fel ca gnosticii, găsesc în ei înșiși un nucleu dumnezeiesc și încearcă să-l elibereze de învelișul lui de materialitate-aparență. Dacă această concepție se radicalizează, atunci întreaga lume fenomenală poate deveni un fel de organism al divinului, ca în Stoa și diferitele sale derivate; omul trebuie să recunoască atunci identitatea „scânteii sufletului” său cu marele foc divin central al existenței lumii și să încerce să o trăiască practic, aceasta cerându-i să niveleze, ca irelevante pentru ființa sa cea mai interioară, diferențele acelor lucruri care îl afectează în lume. Această indiferență filosofico-religioasă străbate toate sistemele religioase construite pe baza ei. Nu este formulată doar în India, chiar și dictonul 56 al lui Laotse sună astfel: „A nu fi atins de faimă, a nu fi atins de dispreț, a nu fi atins de avantaj, a nu fi atins de pierdere, a nu fi atins de onoare, a nu fi atins de rușine: acesta este *Tao* (unitatea care unește tot).” Dar un înțelept al sufismului poate spune în aceeași ordine de idei: „Oamenii care aparțin adevărului sunt de așa natură încât dintre diferitele stări precum moartea și viața, dăinuirea și pieirea, pacostea și liniștea, fericirea și nenorocirea, bogăția și sărăcia niciuna nu corespunde esenței lor și niciuna nu are mai multă greutate pentru ei decât cealaltă.” Așa vorbește Dārānī, iar al-Ghazālī spune:

„Inima sa atinge o stare în care a avea și a nu avea un lucru sunt echivalente, [...] astfel încât el nu tinde nici să-l dea, nici să-l păstreze.” După Dāya, pentru prietenul lui Dumnezeu „cinstea și rușinea, lauda și oprobiul, respingerea și acceptarea de către oameni sunt totuna.” Din nou această încercare a unui monism, impracticabil de fapt, atinge o idee la care va trebui să revenim; însă în forma prezentată el distruge realitatea omului în finitudinea sa.

Ne-a mai rămas de interpretat o a treia formă (de aparență, de iluzie), *māyā*: încercarea de a distinge, în sfera ființei adevărate (a divinului), o sferă inimaginabil-de-absolută de o formă de manifestare tangibilă. Această încercare devine cea mai vie în separarea deja homerică a unei „soarte” de neînțeles și a unei lumi multiple de zei. Iar atunci când un zeu tutelar este atașat de o persoană eroică (ca Atena de Ulise), acest lucru poate duce la o iradiere copleșitoare a acelei persoane cu lumină divină; dar se poate întâmpla și ca zeul să împrumute forțele întunecate și iraționale ale sorții (Atena față de Aias, Hera față de Heracle) și să-l împingă pe erou în nebunie și moarte. Există, desigur, pe lângă aceasta, și viziunea mai luminoasă, în care zeul emergent devine mijlocitorul îndelung căutat în abisul inefabil al mântuirii (în care omul se dizolvă): Amida-Buddha. Aici, la fel ca în multe alte relații ale ființei umane cu un zeu (Shiva, Vishnu) sau cu o manifestare a sa se dezvoltă *bhakti* – participarea iubitoare, atașamentul credincios, fidelitatea, închinarea –, în care se exprimă nevoia omenească de o dăruire deplină de sine, fără a dori să depășească limitele transcendenței divine. O insuficiență în toate formele de iubire între oameni ia un fel de „gură de aer” în această formă de afectivitate, care – în special în religia oamenilor simpli – uită sau lasă-în-pace temeiul inefabil și impersonal din spatele divinității iubite. Un *Logos spermatikos*. Dar acolo unde zeul care apare astfel ca figură individuală este de necrezut tocmai în individualitatea sa, fiind demascat ca o creație umană, el poate fi expus și ridicolului ființei umane reale (ca Dionisos la Aristofan). Atunci, tot ceea ce mai rămâne este ființa umană ridicată la eroicul-semidivin, care acționează

pe fundalul întunecat al sortii: Nibelungii (în cazul cărora se poate vorbi pe bună dreptate despre un amurg al zeilor; ca semizei, eroii sunt destul de tragici, un Wotan tragic devine de prisos în piesă). Chestiunea vinovăției – cine este, de fapt, vinovat: Hagen? Crimhilda? – se retrage și recade în spatele realității atotdominante a tragediei existenței în ansamblul ei. Acesta este adevăratul centru de greutate în lumea „aparenței”, care, potrivit lui Aristotel, provoacă „fiorul” de teamă (*phobos*) și „mila”, compătimirea (*eleos*) – un seamăn suferă o astfel de soartă nemeritată (*anaxios*)! –, producând astfel o „purificare” (*katharsis*, care aproape că s-ar putea traduce prin „deziluzie”: Deci, așa este viața!).

Acest centru de greutate al tragediei a fost capabil să ofere un ultim sprijin dogmei fundamentale budiste: „existența este suferință”, dar tocmai această greutate este cea care împiedică soluția unei evadări pur contemplative în *nirvana*, o cale care nu le este deschisă, de altfel, decât câtorva aleși. De aici rezultă mai întâi, și în India, o dublare a posibilei căi a vieții: pe lângă cea contemplativă, există și cea activă (ca în *Sāmkhya*, în *Bhagavadgītā* și chiar în *Vedānta*), dar apoi, mai consistent, ideea compasiunii zeului (personal), care, deși este deja matur pentru *nirvana*, își amână intrarea în aceasta până când toate ființele se vor fi eliberat de tragedia existenței. În forma contemplativă a budismului Mahāyāna se ajunge prin urmare la „adevărate orgii ale dorinței de com-pătimire” (A. Schweitzer, *Weltanschauung der indischen Denker*, 1935, 93) în cazul unor prinți de o noblețe supraumană care, imitând zeul, se jertfesc pentru ființele aflate în suferință. Formele unor astfel de jertfe vicariale le depășesc cu mult în imagistica lor pe cele imaginate de Euripide (*H III/1*, 1, 131-140; *TD I*, 366-374 [Trad. rom.: *Slava IV*, pp. 109-126; *Teodramatica I*, pp. 258-263]). Ideea unei suferințe vicariale a celui gata de beatitudine în beneficiul celor încă împovărați de vina-*karmei* este ca un indicator în direcția creștinismului; singurul lucru care mai dă de gândit este acela că ideea dezintegrării absolutului în ceva de nespus și impersonal (*nirvana*) și a unei figuri personale ce stă în fața acestuia va