

LIBRIS
HANS URS

We know
books

VON BALTHASAR

Explorări în teologie

II. Sponsa Verbi

Traducerea din limba germană de
Maria-Magdalena Anghelescu

Galaxia Gutenberg
2023

CUPRINS

Cuvânt înainte	6
PRIMA PARTE.....	9
Experiența bisericească în momentul de față.....	11
<i>Fides Christi</i>	39
Urmarea lui Hristos și slujirea oficială.....	69
Cine este Biserica?.....	127
<i>Casta meretrix</i>	173
Rădăcina lui Iesuu.....	259
PARTEA A DOUA.....	269
<i>Charis și Charisma</i>	270
Laicul și Biserica	282
Filosofie, creștinism, monahism.....	296
Existența preoțească	328
Despre teologia Institutelor seculare.....	366
PARTEA A TREIA.....	397
Liturghie și evlavie.....	398
A vedea, a auzi și a citi în spațiul Bisericii.....	408
A vedea, a crede, a mânca	423
Congresul euharistic 1960.....	432
Precizări.....	441

EXPERIENȚA BISERICESCĂ ÎN MOMENTUL DE
FAȚĂ

Astăzi se rostește deseori avertismentul împotriva construirii unor „spiritualități” la plural, delimitate unele de altele; ale unora ca cele care s-au succedat și înlocuit unele pe altele în istoria Bisericii, sau ca cele cu care s-a confruntat cândva și se mai confruntă și astăzi și dintre care fiecare este liber să aleagă după bunul său plac sau conform misiunii sale interioare. Desigur libertatea, și astfel și libertatea ființei creștine, printre alte caracteristici mai importante presupune și distanța față de motivele limitate sau formele de apariție contingente, dar nu aici se află miezul ei, ci în posibilitatea de a se decide pentru tot ce este mai bun, pentru tot ce pare mai necesar, de a se identifica cu lucrul în sine în originea sa strălucitoare și de a avea, din puterea absolutului, un efect clarificator și modelator asupra evenimentului actual diform și confuz. Marile impulsuri din istoria Bisericii au venit întotdeauna din abolirea unor granițe spirituale care separă fără a fi suficient justificate spiritual, și pornind de la un recurs la primul impuls al Evangheliei înseși, care este condiția tuturor și suportul tuturor. Diferențierile spiritualităților care au devenit comune astăzi – ale diferitelor ordine, congregații, a mirenilor și ale diverselor grupuri de mireni – sunt aproape toate moarte din naștere, adesea bine intenționate, dar impregnate nu doar inconștient de otrava resentimentului. Ca și cum vreun sfânt ar fi putut fi interesat vreodată de propria sa spiritualitate! Ca și cum o astfel de spiritualitate parcelată nu ar fi nevrednică de Duhul Sfânt, care nu vrea decât să umple inimile cu plinătatea de nestăpânit a lui Hristos! Nu poate fi vorba așadar să prezentăm spiritualitatea bisericească a vremurilor noastre – deja relativizată în interior – ca una la alegere pe lângă alte forme de evlavie disponibile. Dar pentru a înlătura această reprezentare, este necesară totuși o idee a credinței despre Biserica însăși, ca „plinire a Celui ce plinește toate într-o toți” (Efeseni 1,23) și care împarte într-adevăr funcții și harisme, dar tocmai atunci când „El s-a suit mai presus de toate cerurile, ca pe toate să le umple” (Efeseni 4,10), ca mijloc de „zidire a trupului lui Hristos, până vom ajunge toți [...] la măsura Pleromei lui Hristos. Ca să nu mai fim copii

IBRIS | We know books

duși de valuri, purtați încoace și încolo de orice vânt al învățaturii prin înșelăciunea oamenilor, prin viclesugul lor spre uneltirea rătăcirii, ci ținând adevărul, în iubire, să cunoaștem întru toate pentru El, Care este capul – Hristos” (Efeseni 4,12-15). Cu alte cuvinte, este nevoie de o experiență a instrumentalității fiecărei misiuni particulare pornind de la întreg și spre creșterea și aprofundarea întregului, experiență care nu poate veni în fiecare individ decât din iubirea pentru întreg insuflată de Duhul Sfânt al unității.

O demonstrație a formei valabile astăzi necesită deci un *a priori* teologic, s-o spunem și mai abrupt: o presupuziție teologică – nu pe baza unei viziuni personale puse la punct, ci a unui spirit al totalității lui Hristos, singurul care ne poate învăța să alegem din marea aproape nemărginită a expresiilor de evlavie de astăzi ceea ce este semnificativ și ceea ce este important, fiindcă nu reprezintă o făcătură-umană interesată, ci spiritul însuși al totalității Bisericii. Nu inteligența umană „elevată” (ὕψηλό), nici noutatea nu este călăuză care ne arată și determină alegerea, ci mai degrabă cele umile și „smerite” (ταπεινά) la care Duhul ne îndeamnă să cugetăm (Romani 12,16) și care poartă și caracteristica rodniciei. Însă desigur, rodnicia bisericească nu este niciodată obiectul unei observații și determinări directe, nedialectice; locul creșterii sale este lăuntric și nevăzut; atunci când se revarsă în afară, schimbând ceea ce este vizibil, o face în așa fel încât legătura să poată fi intuită și simțită doar în credință și niciodată să nu poată fi demonstrată cu metodele obișnuite empirice. Cu toate acestea, nici în domeniul vizibil Duhul Sfânt nu lasă Biserica fără indicii și mărturii. Minunile sfinților, din care fac parte și „minunile morale”, sunt astfel de mărturii, deși nu sunt singurele. Dacă nu putem judeca binele și răul fără să aducem atingere judecății lui Dumnezeu, suntem totuși învățați să recunoaștem pomul bun și pomul rău după roadele sale, spirituale și lumești. Practic aceasta înseamnă că urmărind semnele vremii noastre, pe care este datoria creștinului să le poată citi, trebuie să captăm semnalele pe care le-a pus pentru noi sfințenia bisericească, canonizată sau nu. Adevărata rodnicie stă mereu acolo și odată cu ea și dovada că asta este ceea ce vrea să spună Duhul Sfânt și nu altceva, pentru care se irosește poate multă cerneală și artă organizatorică. Dacă Domnul nu zidește casa, constructorii spiritualității moderne lucrează în zadar. Dar celor care sunt ai lui, Domnul le dăruiește în somn – iubirea odihnitoare, „care rămâne”, și contemplația. Așa că trebuie să ascultăm bătaia inimii: acolo unde inima noastră crește când se vorbește despre Biserică, către

IBRIS | We know
BOOKS

care ascultarea ei se transformă instinctiv în cea mai lăuntrică speranță, unde se simte direct atinsă, nu pentru că cineva a încercat multă vreme s-o convingă de ceva, ci pentru că se știe înțeleasă înaintea cuvântului omnesc. Iar pentru inimă puțin contează dacă o expresie care o captivează și-a primit sau nu și-a primit încă forma și precizia ei ultimă, dacă este încă un cuvânt înșelător, ambiguu pentru mulți: ea însăși, inima creștină, a înțeles.

Dacă luăm în serios acest criteriu – nu într-o manieră entuziastă, subiectiv-iluministă, ci strict în cadrul Bisericii catolice, în supunerea, în ascultarea și în bătaia inimii ei –, atunci rezultă un mare divorț, care ne permite să înlăturăm deja o jumătate din „materialul” pe care credeam (în mod greșit) că trebuie să îl purtăm cu noi. Dacă ascultăm suflarea Duhului și semnele vremii pe care *el* ni le dă, dacă ascultăm deci într-o pură atitudine de credință și rugăciune îndrumările sale, atunci putem spune cu certitudine de la început: Duhul lui Isus nu va putea și nu va voi să-i dăruiască nici astăzi Bisericii sale altceva decât Duhul lui Isus însuși. Dar aceasta înseamnă: că spiritualitatea Bisericii din orice epocă și din cea de astăzi nu poate fi decât spirituală și nu lumească în sensul puterii pământești, al autoafirmării pământești, al noilor metode pământești care promet succesul în organizarea politică, diplomatică, economică, sociologică, care i-ar asigura Bisericii vizibile o autonomie mai mare, o participare mai puternică la vot, poziții de putere mai mari. Nici măcar dacă aceste metode de succes pământești ar fi folosite mai întâi în interior pentru întărirea disciplinei, pentru curățirea și lubrifierea articulațiilor funcționale, pentru centralizarea conducerii, pentru mai buna transmitere a devizelor și instrucțiunilor uniforme, pentru ridicarea morală și intelectuală a stării clerului și pe cât posibil și a laicilor, a căror utilizare rațională în trupele de luptă și în celulele active ale Bisericii ar fi de dorit. Toate acestea sunt sloganurile integralismului, care, așa cum vrem să-l înțelegem aici, este chiar opusul suflării Duhului Sfânt. În acest sens există în interiorul Bisericii empirice contradicția celor două duhuri, așa cum o descrie Augustin în legătură cu Biblia Vechiului și a Noului Legământ ca lupta celor două *civitates*, iar cartea *Exercițiilor* (și mai spiritual) ca opoziția celor două atitudini: de o parte voința de putere, luciferică, de cealaltă voința de sărăcie, umilință, smerenie, creștină. Lucrul cel mai groaznic la integralism este acela că din această atitudine, care trebuie bineînțeles combătută și în creștinul însuși (din ce alt motiv ar exista exercițiul celor „două steaguri” acolo unde este vorba despre cea mai intimă, ascunsă

decizie pentru Hristos), el face un front între Biserica vizibilă și non-Biserica vizibilă, revendicând pentru Biserică (pentru că lupta este dusă într-o manieră lumească) tocmai mijloacele non-Bisericii.

Acele puncte de program integralist pe care tocmai le-am auzit își pot revendica un loc bun chiar și în cadrul unei idei spirituale de Biserică. Nu este un semn infailibil al spiritului dacă se renunță la orice deținere de poziții lumești, la orice mijloc de propagandă și de organizare și centralizare, la toate mijloacele tehnice de comunicare și diseminare, să spunem clar: la comunismul care așteaptă mântuirea spirituală și eshatologică și care pare că începe să gândească abia după era comunistă cu adevărat în termeni creștini. Însă lucrurile menționate sunt în cel mai bun caz niște mijloace și prin urmare supuse aceluși atâta-timp-cât, pe care îl determină spiritul – și anume Spiritul lui Isus Hristos! Scopul Duhului Sfânt poate fi doar acela de a „conduce Biserica la tot adevărul” pe care „din ale Mele îl va lua”, din vistieria lui Isus Hristos. *Hoc sentite in vobis*. Că acest *sentire* va rezulta (de la sine?) din realizarea idealului integralist este la fel de iluzoriu ca răsturnarea dialectică a regimului comunist într-o împărăție a libertății.

Sabia cu care Domnul ne cere să luptăm și cu care Pavel a luptat toată viața este sabia Duhului. Iar ea este netedă și tăioasă numai în virtutea unei existențe ca o sabie cu care se demonstrează adevărul. Numai împotriva acestei demonstrații stau adevărații dușmani ai Bisericii, în timp ce dușmanii integralismului pot foarte bine să fie prietenii lui Hristos, cărora le lipște mereu la loc urechea tăiată. Imaginile noastre ideale ale existenței bisericesti nu sunt automat deja spiritualități. Când ne rugăm pentru Biserică trebuie să ne întrebăm dacă rugăciunea noastră se potrivește cu rugăciunea lui Hristos pentru ea. Imensa comoară a slăviei lui Hristos noi o purtăm în vase de lut, pentru ca „puterea covârșitoare” să nu ne fie atribuită nouă, ci lui Dumnezeu. Vitalitatea lui Isus devine vizibilă în noi numai dacă facem să se vadă mereu în existența noastră suferința lui Isus până la moarte (2 Corinteni 4,7.10). Dacă vrem ca adevărata integralitate a lui Hristos să se adevărească în noi, trebuie să fim mereu expuși, și anume „dați spre moarte pentru Isus”, spune Pavel. Prin urmare, orice fel de integralism deschis și deghizat stă de la bun început împotriva catolicității adevărate, care câștigă și cuprinde totul numai predându-se (principiul-tradiției luat în serios), așa cum bobul de grâu moare pentru a răsări iarăși. Principiul integralismului este integritatea, absența rănilor și a cicatricilor, caracteristică fiarei apocaliptice (Apocalipsa 13,12.14). Omul

de astăzi trebuie să fie în gardă mai mult decât oricând: tot ce se poate „face” prin putere și pentru putere (și ce nu poate fi „făcut” astăzi!) nu face parte din ceea ce „Duhul zice Bisericilor”^{*}.

1

Fiecare epocă a Bisericii a știut că Biserica este în esența ei o taină a credinței. Din această conștientizare a trăit în mod naiv epoca Părinților, fără a o împinge către o ecleziologie automat detașată, de sine stătătoare și satisfăcătoare. Erau o Biserică, stăteau în spațiul luminii și al sfințeniei, dar structura acestui caracter propriu nu chema la reflecție, ci devenea cu atât mai conștientă de sine cu cât se privea în ochii celuilalt, a străinului, a ereziei sau chiar a iudaismului; mai presus de toate în această oglindă apărea, ca într-un negativ, conturul Bisericii. Numai această conștiință la care nu s-a reflectat încă poate explica într-o oarecare măsură cea mai importantă dintre toate deciziile din istoria Bisericii (care nici măcar nu a intrat cu adevărat în conștiință ca o decizie): aceea a botezului pruncilor; mai plină decât paradoxalul „*In hoc signo vinces*” ca preludiu al epocii constantiniene, când semnul neputinței divine trebuie să acopere intrarea Bisericii în câmpul puterii lumești. Este de înțeles faptul că mai târziu – apelându-se tocmai în acest punct și aproape exclusiv în el la tradiție ca sursă a revelației – s-a insistat pentru o legitimare originară a unui creștinism în care nu intri prin propria-ți decizie, ci în care ești „născut” inconștient, așa cum prin circumcizie ești încorporat „carnal” în Poporul Făgăduinței; va fi infinit de greu să nu fie ridicat acest proces practic la modelul lui *opus operatum*. Acest lucru este intrinsec legat de faptul că spațiul Bisericii, considerat fără reflecție ca fiind dat, este în primul rând „aparența” lui Hristos înălțat și astfel „slava” lui în lume, o idee care, pentru alexandrini, de exemplu (dar mai târziu și pentru Biserica carolingiană), era asociată cu caracterul combativ spiritual (în martiriu), dar chiar și secular al Bisericii. Crucea lui Constantin este într-adevăr un semn al victoriei și abia pe încetul va străluci în spatele Bisericii glorioase taina lăuntrică a durerii pe care o ascunde, într-o tensiune crescândă în conștiința Bisericii între formă și substanță.

În Evul Mediu clasic, în ciuda schimbării sociologice profunde, în Biserică lucrurile nu stau cu adevărat altfel: chiar dialectica acută dintre

* Apocalipsa 2,7 (n. t.).

teologia papală și cea imperială, rămâne, în ceea ce privește teologia Bisericii, într-un stadiu preliminar, se vorbește despre competențe, nu despre esența însăși, care rezidă, întregă, în nereflexiv: miezul este păzit de rugăciunile și reflecțiile iubirii contemplative; în comentariile la Cântarea Cântărilor, în cele despre Pavel și Ioan al căror conținut curge neîntrerupt din epoca Părinților în scolastică, zace taina inimii. Arta înaltă, intactă și ea în miezul ei, este capabilă să transforme această taină într-o imagine în virtutea unei *relații expresive estetico-religioase, încă incontestabile, a interiorului cu exteriorul, a tainei și a formei*. Această relație există atâta timp cât nu se pune în mod conștient întrebarea care este, de fapt, exprimat în concept, conținutul tainic și care este forma exterioară. Se poate spune cel mult: că acest conținut este împărăția lui Dumnezeu care a venit odată cu Hristos, iar forma în care se manifestă este creștinătatea, ca trup vizibil, delimitat de păgânism, iudaism și islam; creștinătatea, nu „Biserica organizată” a epocii post-Luther. Ceea ce este nedefinit, dar nu încețoșat, ci foarte pregnant în această relație expresivă se poate justifica prin Evanghelie, dar nu este pur și simplu identic cu ea; i se adaugă și o componentă culturală pe care astăzi o lămurim în mod greșit cu sloganul „imaginea mitică despre lume”: o anumită non-reflecție teologică stă într-o relație reciprocă fertilă cu o anumită non-reflecție cultural-ideologică; prima se folosește de a doua pentru a reprezenta o anumită proporție între conștiință și inconștiență, pe care o consideră corectă și inalienabilă. Că între misterul teologic al relației Hristos-Biserică și misterul estetic al unei catedrale, de pildă, nu există decât analogie și nicidecum identitate, este un lucru de care nu s-au lăsat înșelați nici contemporanii de la acea vreme, și totuși această analogie „înșela”, vorbea și spunea destul pentru a preveni o pătrundere mai avansată iluministă în rațional. Dar ea spune și lucruri care nu pot fi susținute decât în cadrul unui simbolism estetic, unde împărăția cerurilor se „exprimă” în sfânta împărăție pământească, iar nouă celor de astăzi, pentru care această simțire simbolică este de domeniul trecutului, ne apare ca o teribilă neînțelegere: în cadrul unui astfel de sistem al lumii se pot justifica și cruciadele, care totuși, privite biblic, semnifică o recădere în Vechiul Legământ (care este *locusul* teologic al simbolismului). Ca și cum creștinește nu toată lumea ar arăta la fel – iar ca țărâm de pelerinaj nu ar fi la fel de puțin Țara Sfântă! Wolfram von den Steinen le-a făcut un serviciu important creștinilor de astăzi cu construcția sa consecventă a „mitului creștin”, facilitându-le cel mai clar deosebirea duhurilor. A proiecta conștiința creștină înapoi, în direcția în care o face Reinhold

Schneider (*Innozenz und Franziskus, Der große Verzicht*), cu toate că este teribil de iluminator și catalizator, este totuși nedrept, din punct de vedere istoric. Nu trebuie să ne referim decât la noi înșine atunci când privim cu uimire și adesea aproape cu groază scurtcircuitările simbolismului estetic.

Acest lucru se va schimba odată cu Reforma, prin care (în ciuda tuturor încercărilor îndrăznețe ale unei „A Treia Puteri”) conștiința unei rupturi în însăși inima creștinătății a constrâns la luarea unor decizii raționale care, ca toate deciziile de acest fel, sunt atât indispensabile, cât și însoțite de pierderi tragice. Căci acum lumina reflecției se îndrepta către ceea ce supraviețuise din creștinismul apărut cândva: către Biserica vizibilă divizată, iar aceasta într-o epocă în care Reforma, dar și începutul științelor naturii spulberau vechea viziune despre lume, mitul își pierdea puterea de expresie, iar dacă avea s-o mai câștige vreodată, aceasta nu se mai putea realiza decât printr-un ocol de secole. În sfera catolică, rezultatul a fost o ruptură în doctrina bisericească: acum „forma” bisericească în sens strict: cele trei funcții ale ierarhiei, a devenit forma centrală de exprimare (aici se puteau alinia și sacramentele și formele de cult, precum și disciplina juridică a Bisericii și dogmatica în calitate de doctrină a dogmelor care trebuie crezute și definite), *nemaipunându-se în fond deloc întrebarea dacă această formă mai putea sau mai trebuia să fie privită ca simplă expresie a conținutului interior de mister ecleziologic*. Nici nu putea fi pusă într-un mod avantajos într-o perioadă de tranziție ca perioada Barocului, când vechea schemă estetică este continuată cum ar fi în artă și în gândirea tradițională, însă în știința naturii și filosofia influențată deja de ea (Descartes, Leibniz, empiriștii, Kant) este amenințată sau chiar abandonată. Sistemul estetic medieval, nereflexiv, al corespondenței dintre esența și aparența împărăției lui Dumnezeu trebuie să facă loc unei tensiuni mai puternice, în care a intervenit parțial reflecția: între Biserica ierarhic-organizată ca formă și miezul-de-mister inscrutabil drept conținut. Arcul trebuia să fie trasat și a fost trasat: într-un mod foarte conștient de Ignățiu de Loyola (*Reguli despre atitudinea ecleziastică*), în tragicul sfârșit al lui Thomas More, eroic în postumele *Pensées* ale lui Pascal. Contrar funcționalismului, epoca lui Goethe, idealismul și romantismul au evocat încă o dată în ideea de organism vechea viziune neștirbită a lumii, împreună cu Scheiermacher, Sailer și Möhler până la „*Fiziologia Bisericii*” a lui Pilgram și ultimii ei lăstari în „*asceza organică*” și ecleziologia-*corpus-mysticum*. Dar tocmai irealizabilitatea spirituală a acestora din urmă, dacă este folosită drept cheie atotdeschizătoare a doctrinei bisericești, stabilește concepției sale limitele

necesare. „Corpus” și „organism” sunt o imagine a cărei utilizare excesivă (ca să vorbim în termenii lui Kant) nu trebuie trecută cu vederea, tocmai atunci când este vorba despre relația dintre interiorul și exteriorul Bisericii „organizate”. Căci nu se poate justifica opinia¹ că organizarea exterioară a Bisericii în relație cu misterul ei interior a putut fi cumva exprimată în mod adecvat prin relația dintre trup și suflet, la fel de puțin cum s-ar putea justifica biblic o ruptură și o validare comparativă între cei doi poli (fie și numai în sens protestant). O astfel de relație conținut-formă, așa cum a introdus-o Contrareforma, nu poate fi dovedită nicăieri a fi fost în intenția Întemeietorului Bisericii, nu poate fi citită nici în pilda-trupului a lui Pavel (Romani 12, 1 Corinteni 12, Efeseni 4), unde diferențierea „mădulelor”² trece de-a dreptul prin oficial și neoficial, personal și impersonal, ierarhic și harismatic. Nu trebuie decât să luăm în serios această pildă paulină, pentru a elimina interpretările pripite. Dacă Biserica este „trupul lui Hristos”, al Capului, atunci creștinii individuali, „priviți ca părți ale sale, sunt mădulele *salé*” și nu sunt, de fapt, mădule ale Bisericii, care luată pentru sine nu ar fi un trup, ci un trunchi acefal. „Capul”, și anume în mod expres „cel înălțat”, determină și distribuie slujbele și harismele (Efeseni 4,11sq., în special 16) și, prin urmare, Dumnezeu triunic (*idem Spiritus – idem Dominus – idem Deus*: 1 Corinteni 12,4-6) și nu Biserica este cea care se organizează pe sine. Și relația reciprocă de ordine (în virtutea autorităților și funcțiilor ierarhice repartizate) și subordonare este decretată de Cap și este inteligibilă și justificabilă „organic” numai pornind de la el, în timp ce privit imanent totul rămâne „ministerial” (*ἐπιχορηγία*). De dragul lui Hristos și al lui Hristos în mod direct, creștinul liber se supune papei și episcopului. Cu alte cuvinte: din *întregul* Duh al lui Hristos, care este Duhul întregii Biserici, creștinul individual se încadrează în întreg ca un mădular, căci „Dumnezeu nu dă Duhul împărțit” (Ioan 3, 34*). Altfel, Noul Legământ nu ar fi legământul libertății.

Tocmai în punctul în care o relație nedialectică între conținut și formă a devenit îndoielnică în conștiința Bisericii de astăzi, apare prima mișcare spirituală fără echivoc în ecleziologia contemporană. Reflecția asupra esenței Bisericii este la fel de trează ca întotdeauna; peste tot răsună apelul

¹ Unde sistemul medieval al simbolismului „mitic” nereflexiv dăinuie – limitat la ierarhie.

² În versiunea românească: „nu dă duhul cu măsură” (n. t.).

la o ecleziologie satisfăcătoare; dar în același timp trebuie evitate toate soluțiile de scurtătură, trebuie înfruntată dubla întrebare: care este de fapt cea mai intimă esență a Bisericii și – dacă aceasta poate fi descrisă – în ce formă se manifestă ea? Doctrina spirituală (sau poate s-ar dori expresia: ezoterică) a Bisericii medievale a fost, în continuarea Părinților: Biserica este Mireasa lui Hristos. Taina este iubirea, nunta, într-o profunzime și înălțime care depășește trupul, fără a-l nega, pentru că tocmai taina trupului este mare „în raport cu Hristos și Biserica”. De aici se poate înțelege mai bine anumita solemnitate și splendoare plină de elan care dăinuie în toate expresiile ecleziastice ale vremii. Dar în Evul Mediu târziu forma problematică, destrămată a Bisericii pământești pare că nu se mai dovedește a fi o transparență a acestei celebrări interioare, care se retrage și se interiorizează în nunta tainică și duretoasă a sufletului individual cu Mirele însângerat, până când pentru Luther, în cele din urmă, chipul Bisericii exterioare este distorsionat în masca și grimasa babiloniană. Ceva din personalizarea goticului târziu supraviețuiește în baroc (Ioan al Crucii, Francisc de Sales, Fénelon împreună cu Ignățius marii proiectanți), astfel încât splendoarea reprezentativă exterioară și ordinea ierarhică nu mai puteau fi privite în mod direct ca „aparență” a sfintei solemnități ascunse; o dihotomie străbate subteran spiritualitatea acestui Grand Siècle: între interioritatea personală și teologia Bisericii cu forma dată de Bellarmin: tangibilă sistematic în contrastul dintre Bossuet și Fénelon.

Întrebarea latentă împinge înainte, de data aceasta diferența vrea să fie rezolvată *pe deplin*. De aceea întrebăm din nou despre interior și, făcând-o, întâlnim, mai conștient decât Antichitatea și Evul Mediu, misterul originii Bisericii; acesta este cel căruia vrem să-i dăm trup și expresie în viața noastră creștină.

Dar poate fi oare obiectivat și captat în concepte acest nucleu al originii și al esenței? Scriptura vorbește despre Mireasă; imaginea presupune un subiect propriu, opus Mirelui, chiar dacă este unit cu el în taina unui singur trup. Dar este Biserica în sine un subiect? Este ea mai mult decât suma subiecților individuali credincioși, care sunt subiecți nu pur și simplu prin harul lui Hristos, ci prin natura lor? Strălucita imagine a Cântării Cântărilor, care oferă tot ce are mai profund într-o gândire nereflexivă, mai rezistă încă pentru noi? Sau ar trebui, împreună cu Karl Barth, să demitizăm în mod hotărât acest „plus” de neînțeles, atât în domeniul ființei, cât și în cel al conștiinței, și, față-în-față cinstit de la persoană la persoană să ne retragem într-un „Popor al lui Dumnezeu”

veterotestamentar – qumranic – protestant, cât de mulți o propun astăzi și la noi? Deci „*Civitas Dei*” și nu „*Enarrationes in Psalmos*”? Acesta ar fi întrucâtva stilul modern: Biserica la fel de clară ca o locuință modernă tehnologizată complet, după ce au fost măturate din ea toate rămășițele mitologice, iar misterul este întrucâtva concentrat în persoana divino-umană a lui Hristos. Dar se vede imediat că nu merge așa, pentru că aici s-ar renunța la nucleul de neînțeles, dar indispensabil, al misterului, pe care „Mireasa”, ca și „trupul”, ca și „poporul” nu pot decât să-l indice. „Mireasa” care, izvorând din rana din coastă a noului Adam, este în același timp „trupul” său (și numai așa „poporul” său), este în același timp cea una (cu Hristos) și celălaltul său (opus lui), într-o dependență și libertate pentru a cărei împreună-ființare nu există nicio analogie creaturală, ci numai una trinitară. Ea este harul și plinătatea lui Hristos care se revarsă în „celălalt” subiect (creat), nu doar un act, ci și un rezultat, dar un rezultat care nu poate fi totuși niciodată separat de act. De aceea „Mireasa” nu poate niciodată dori să se gândească definitiv la ea însăși ca la cineva „opus” Lui, ci doar să tindă către originea ei, care este Domnul ei. Nu există ecleziologie care să nu fie în esența ei hristologie. Ecleziologia corect înțeleasă, pentru a avea temei autentic, trebuie să se fi suspendat mai întâi. Unitatea ei nu este o a doua, pe lângă unitatea lui Hristos: aceasta se aplică totalității lor trupesc-spirituale, de aceea misterul nupțial al „unui trup” nu poate fi decât o pildă pentru aceasta, și nu mai puțin apariția Evei din coasta lui Adam, dacă nu s-ar presupune că Eva a apărut din el și ca suflet spiritual: dar atunci imaginea biblică ar fi suprasolicitată hristologic și chiar într-o asemenea exagerare ar rămâne tot imperfectă. Dacă, însă, Hristos este întruparea aceluia Dumnezeu pe care pe bună dreptate Cusanus l-a numit „*Non-Aliud*” (tocmai pentru că este cel Cu-totul-altul!), atunci el nu poate fi acel „Unul” căruia Biserica i se opune ca „Cealaltă”. Biserica, înțelegându-se ca Biserică, nici nu mai vrea până la urmă să fie obiectuală, nu se mai poate înțelege pe sine decât ca iubire revărsată a Domnului (iar prin el a Dumnezeului trinitic), curgând mai departe în lumea răscumpărată pentru a o răscumpăra. Și oricât de mult ar fi recunoștință și răspuns cu mărturisire credincioasă, nu vrea ca acestea două să fie înțelese ca o realizare independentă, ci doar ca intrare în armonie cu Euharistia și Mărturisirea Fiului către Tatăl în Duhul comun. Ceea ce ar putea face ea de la sine ar fi la fel de neînsemnat, la fel

de lipsă de greutate ca bucățica de pâine și stropul de vin din jertfa adusă, care dispar în transsubstanțierea Domnului ei.*

În acest punct pot apărea multe: o nouă viață eshatologică a căsătoriei¹, care abia astăzi își trăiește ceasul ei teologic, dar nu mai puțin și o nouă viață feciorenică, care, eliberată în fine de orice suspiciune de subestimare gnostică a trupului, înseamnă o supra- și nu o subapreciere a sacramentului individual al căsătoriei, ca participare directă la taina căsătoriei și rodniciei dintre Hristos și Biserică, total sacramentală. Căci ceasul căsătoriei creștine și al fecioriei creștine bate mereu împreună. Dar din același punct izvorăște și o nouă conștiință de slujire a Bisericii, pentru că ea nu dispune de fapt niciodată de propriul ei mister nupțial, ci acesta este confundat în întregime în Domnul, și oriunde ea însăși ajunge să se vadă pe sine nu se poate înțelege decât ca slujnică a Domnului. Aici se află neapărat și cheia interesului mariologic al vremii Bisericii noastre: ca și cum pentru înțelegerea de sine la care năzuiește și s-ar pune înaintea din ce în ce mai insistent de către Dumnezeu această oglindă și numai aceasta: a Miresei fără pată sau zbârcitură, care nu cunoaște reflecția la ea însăși, care nu se știe altfel decât ca slujitoare, oricât de mult ar fi femeia cu soarele și luna și cununa de stele și Regina Cerurilor. În Maria Biserica se poate privi pe sine fără pericolul de a se confunda: nu numai pentru că nu se va putea identifica niciodată cu Maria (pentru că de fapt, cei care o privesc sunt doar niște păcătoși), ci pentru că ceea ce văd în Maria va fi întotdeauna opusul identificării. Numai eshatologic Biserica poate spera să-l ajungă din urmă pe acest cel-mai-înalt-membru al ei, după ce toate petele păcatului original vor fi fost spălate, toată integritatea feciorenică restaurată și toată primirea cu trupul în cer împlinită. Până atunci, Biserica nu se poate slăvi pe sine în preaslăvirea Mariei și, cu cât devine mai asemănătoare arhetipului ei (ca Biserică triumfătoare care se adună în ceruri), cu atât mai puțin va cădea într-o astfel de ispită. Oricine înțelege corect această dialectică poate combina foarte bine în sine însuși o venerație tandră și

* Exprimarea din originalul german este intraductibilă: *das bißchen Brot und Wein bei der Opferung, das transverschwindet in die Substantiation ihres Herrn*. Poate mai aproape de original, dar tot foarte departe, ar fi: care dispar transformându-se în substanța Domnului ei (n.t.).

¹ Totuși, „zborul biblic în înalt” reușește numai pe „baza” biblică, iar acesta este: a) pe caracterul acefal al femeii față de bărbat (decă nu o relație ca între două persoane) și b) taina originii femeii din bărbat, care nu poate fi considerată „retractată” de 1 Corinteni 11,11-12 (căci Efeseni 5 a fost scris mai târziu).

arzătoare pentru Maria cu avertismentele contemporane împotriva abuzului excesiv de principiul marianic, provenit dintr-o neînțelegere a esenței lui. Pe cât de puțin a fost chemată și potrivită Maria să exercite o mariologie, pe atât de puțin este chemată și potrivită Ecclesia să practice o ecleziologie care să fie mai mult decât o schiță pentru evitarea neînțelegerilor, mai mult decât dezvoltarea unei mișcări transcendente. Și dacă niciun creștin nu se cuvine să se scalde bucuros și să se oglindească în strălucirea propriilor sale virtuți (fie infuzate, fie dobândite), cu atât mai puțin se va cuveni să o facă sfânta sa Mamă, Biserica ierarhică, din al cărei Duh trebuie să se reverse în el propriul său duh de smerenie și rușine castă. Dar dacă Biserica, în calitatea ei de slujnică a Domnului, nu-și poate dori să se proslăvească pe sine, atunci nici fiilor ei nu li se cuvine să-i îndeplinească cununi pământești, cu care ea nu știe ce să facă în acest veac. După cum s-a remarcat adesea, nu degeaba definițiile marianice sunt încadrate temporal de cele vaticane și petrine: ele se sprijină reciproc și își clarifică reciproc adevăratul lor scop. Desigur, numai dacă sunt considerate atât în spiritul lui Hristos, cât și ca expresie a Duhului său, și nu sunt utilizate de Biserică drept vehicul ale unei proslăviri de sine integralist-pământească interioară și exterioară. Atunci spiritul marianic al unității trupesc-feciorelnice și de ascultare cu Domnul este și spiritul petrin al unei ascultări bisericești nereflexive de dragul Domnului și al tainei sale nuptiale (pe cruce): un spirit de dăruire nereflexivă, care, în ambele cazuri – în cel al Maicii îndurerate (*Mater dolorosa*) și în cel al răstignitului Petru – merge până la acceptarea-deplină.

Dar tot în acest punct irup în continuare și acele impulsuri spirituale care, părând să depășească toate formele convenționale de comunitate bisericească, vor să se adape direct din izvorul Domnului, care spun în mod explicit că nu vor să aducă „Biserica în lume”, ci nimic altceva decât pe Domnul și iubirea sa. Reprezentativ pentru mulți este aici Charles de Foucauld, care mai întâi într-un mod exterior, spațial, s-a îndepărtat de tot ce înseamnă Biserică vizibilă, pentru ca în pustiu, între triburile păgâne sălbatice, să fie singur ca un concentrat al Bisericii în fața Domnului euharistic, lăsând să treacă prin el revărsarea acestuia, iar apoi postum, în fiii și ficele sale, să caute în mod intenționat cele mai deznădăjduite și inutile locuri, cu gândul de a nu aduce nimic în lume – nicio școală, niciun ajutor medical, nimic legat de cultură – în afara iubirii unice și smerite a Domnului. „Să vă coborâți neîncetat (îl face el pe Domnul să spună), neîncetat să vă smeriți, cei dintâi să se pună neîncetat pe ultimul loc, din

URDIS

We know

duhul smereniei, al umilirii și al slujirii.” „Lucrați la sfințirea lumii, lucrați la ea ca Maica Mea, fără cuvinte, în tăcere, zidiți-vă locurile de recludiune între cei care nu Mă cunosc, duceți-Mă în mijlocul lor înălțând acolo un altar, un tabernacul, și duceți acolo Evanghelia, nu cu gura, ci cu exemplul, nu propovăduind-o, ci trăind-o.” „Exemplul este singura lucrare exterioară prin care se pot influența sufletele care se opun în totalitate lui Hristos.” „Inimile noastre trebuie să fie sărace de tot, golite de tot, goale, libere, eliberate de tot ce nu este Dumnezeu sau Hristos, ca să poată fi bogate de tot și debordante de iubirea Lui, pline de iubirea Lui, captive în iubirea Lui și dependente numai de El.” Pentru Charles de Foucauld, Biserica nu mai este un obiect de contemplație, ea este concentrată în actul închinării ei, în care devine permeabilă doar pentru iubirea lui Hristos. Ceva analog se poate spune despre spiritul și acțiunea lui Abbé Pierre și ale altor grupuri și mișcări, care vor să conducă și să lumineze calea nu atât către Biserică, ci mai degrabă să fie duhul iluminator al Bisericii, „fi ai lui Dumnezeu neîntinați în mijlocul unui neam rău și stricat și întru care străluciți ca niște luminători în lume” (Filipeni 2,15). Că o astfel de înălțare a lui *sentire cum Ecclesia* într-un *sentire Ecclesiae* este posibilă numai într-o totală lepădare de sine și ascultare față de ierarhia ecleziastică s-a spus deja mai înainte, când am vorbit despre unitatea spirituală a marianicului și petrinului și își va păstra prin aceasta mereu autenticitatea.

Din această perspectivă, se poate vedea nu doar ca un efect al obiectivității moderne profane, ci și ca al unei obiectivități sacre, faptul că ne pierdem din ce în ce mai profund gustul pentru orice manifestare obiectual-egoistă a fastului-representativ ecleziastic, cu cât „cugetăm mai mult la cele smerite” (Romani 12,16), la umilința a tot ceea ce în Biserică are o funcție de slujire accentuată. Ultimul „prestigiu” al unei bucurii pur lumești a reprezentării s-a pierdut și a dispărut astăzi, la fel cum a fost definitiv sfârtecat de Bernanos acest concept în raport cu Biserica. Mai degrabă tuturor le este evident că Biserica – în ceea ce privește prestigiul – câștigă cu atât mai mult înăuntrul umanității cu cât se străduiește mai puțin, cu cât mai bine ascultă de instrucțiunile date de Domnul ucenicilor săi. În acest context se poate afirma, nu doar ca o ipoteză îndrăzneată, ci ca un simplu fapt, că până și numeroasele canonizări fac relativ puțină impresie asupra credincioșilor, la fel ca tot ceea ce poate fi realizat prin intermediul unui aparat organizatoric; nu canonizarea face impresie, ci doar sfințenia însăși și mai ales ceea ce este arătat și scos la lumină, fără

UBRIS | We know books

niciun efort și fără nicio mijlocire omenească, numai de degetul Duhului Sfânt. Nu vrem să rostim prin aceasta nicio obiecție față de procedeele de canonizare ca atare, dar dorința tacită a omului modern este ca această canonizare să fie în primul rând o arătare a sfințeniei, o atragere a atenției Mamei asupra comportamentului unuia sau altuia dintre sfinți, și astfel un act al Bisericii ascultătoare și slujitoare, și nu al celei ce vrea să se proslăvească pe sine. Nicăieri cantitatea nu este atât de mult dușmanul calității ca aici.

Desigur că bântuie astăzi pretutindeni ceva resentimente împotriva centralismului papal, iar unele dintre ele își ratează chiar ținta, fiind scuzabile cel mult omenește, dar nu creștinește. Dar dacă le privim mai atent, aceste resentimente dezordonate nu sunt întotdeauna un refuz profund de a simți împreună cu Biserica, ci mai degrabă expresia acelei convingeri intime că elementul ierarhic din Biserică, în toată funcția lui sacrală, are în mod necondiționat o funcție slujitoare, că este cea cristalizare a iubirii descendente inventată în mod necesar de Creatorul Bisericii (mai ales atunci când ia asupra sa smerenia de a instrui și a cere ascultare în numele Domnului!): de îndată ce această atitudine este văzută și înțeleasă, mulți critici sunt dispuși să slujească de bunăvoie. Spiritualitatea ierarhicului rămâne în mod indirect formată și împovărată până în ziua de astăzi de o puternică teologie de la sfârșitul Antichității, de „ierarhia bisericească” a lui Dionisie Areopagitul, care, fără să-i pese de orice realism al păcatului, a schițat în mod deliberat doar Biserica ideală, așa cum ar trebui ea să fie: identitatea slujirii și a sfințeniei, a slujirii superioare cu sfințenia superioară, a transparenței funcției-slujitoare cu transparența contemplației retrase în obiectul ei sacru. Un astfel de ideal trebuie să acționeze ca un stimulent pentru oamenii aflați în acele funcții, dar tocmai de aceea nu trebuie să promoveze o întregire sau chiar suplinire a lipsei de sfințenie subiectivă cu sfințenia obiectivă a funcției – așa cum a fost interpretat uneori – conștient sau inconștient – Dionisie în Evul Mediu și mai târziu. Funcția nu este mai puțin sfântă pentru credinciosul de astăzi decât pentru alte generații, dar îi apare seacă în mijlocirea ei către adevărata sfințenie; cu atât mai sfântă și cu atât mai venerabilă cu cât mai clar reprezentată în ea este golirea lui Hristos.

Un ultim lucru este legat de aceasta: pentru că ierarhicul nu mai este văzut pur și simplu ca „trupul manifest” al misterioasei nupțialități sfinte a Bisericii, ci ca o funcție-slujitoare, pentru a transforma în afară această sfințenie-originară ascunsă într-una trăită-și dăruită, într-o iubire-dăruită

[*dargelebte, dar-geliebte*], acele *notae ecclesiae* ale teologiei fundamentale, odinioară atât de strâns legate de ierarhie, și-au pierdut puțin din puterea apologetică în favoarea notei centrale: sfințenia. „Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii față de alții”*: aceasta este cu siguranță apologetică lui Hristos și a apostolilor. Iar unitatea alor săi subliniată astfel în rugăciunea arhierică nu poate fi interpretată decât ca expresie și reprezentare a acestei iubiri transcendente. „*Ubi peccata sunt, ibi est multitudo, ibi schismata, ibi haereses, ibi dissensiones; ubi autem virtus, ibi singularitas, ibi unio, ex quo omnium credentium erat cor unum et anima una*” (Origen)**. Această unitate, și nu una impusă chipurile de cheile lui Petru, această catolicitate și apostolicitate este cea care, potrivit făgăduinței Domnului, poate avea un efect apologetic și este cea care l-a condus, de pildă, pe Newman de la Via Media anglicană la Biserica catolică.

Toate aceste aspecte sunt legate; ele apar în mod natural, odată ce a fost înțeles principiul din care izvorăsc. Iar faptul că varietatea lor se poate combina aici într-un astfel de organism ar trebui să fie un indiciu că am descoperit în mod corect principiul ale cărui expresii sunt.

2

Nu este nevoie decât de o mică cotitură pentru a descoperi din cele spuse cel de-al doilea lucru. Dacă biserica și creștinul sunt eficienți tocmai pentru că nu se referă la ei înșiși, ci reprezintă, într-o raportare pură la Hristos, iubirea acestuia, lăsând-o să se reverse, dacă Biserica și creștinul nu pot să atragă atenția lumii decât proclamând altceva decât pe ele însele: atunci în această golire de sine către Hristos se dezvăluie singura posibilitate de a revela lumii golirea de sine a lui Hristos pentru lume. Această golire de sine a lui Hristos până la moartea pe cruce este punctul exact în care își au originea Biserica și a-fi-creștin. Este punctul fecundității de neînțeles a lui Hristos: el poartă în sine însuși întreaga Biserică, ea nu este nicăieri altundeva decât în el (chiar și întreaga speranță, întreaga credință a Vechiului Legământ izvorăște până la urmă tot de acolo) și pentru că are

* Ioan 13,35 (n. t.).

** = Unde sunt păcate, acolo este mulțime, acolo sunt schisme, acolo erezii, acolo disensiuni; dar unde este virtute, acolo este singularitate, acolo este unire, din care toți credincioșii au o singură inimă și un singur suflet (n. t.).

de la Tatăl puterea de a-și dăruia viața, el o poate scoate din sine, atunci când pe cruce, în slăbiciunea extremă, își dă duhul, și poate să insufle de Paști duhul său Bisericii: este slăbiciunea de moarte ca putere divino-umană, ca Atotputernicia, care vrea să-și asume această formă de nepuțință supremă.

Biserica și creștinul sunt cu siguranță produsul acestei fecundități de pe cruce. Și totuși, nu sunt în așa măsură produsul încât să poată fi separate vreodată de actul originii lor. „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi; și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt” (Ioan 20,21,22). Duh care se vrea insuflat mai departe și, prin urmare, trebuie insuflat de fiecare dată din nou de un principiu al respirației trinitar-hristologic. Mai mult decât oricând evlavia bisericească atinge astăzi acest mister. Comunitatea eclezială este adevăratul produs al singurătății lui Hristos: al singurătății sale pe cruce, al singurătății sale ca Dumnezeu-om incomparabil, care este la rândul ei epifania singurătății sale trinitare, în ultimă instanță în unicitatea imemorială a Tatălui în nașterea Fiului. În singurătatea hristologică rezidă originea activă a oricărei comunități creștin-ecleziale: pentru a fi nu doar Biserică născută, ci și Biserică împreună-născătoare și mai departe născătoare, omul creștin trebuie să fie la origini Biserică, Biserică în singurătate. Singurătate care produce comuniunea, singurătate apostolică, care nu iese afară din Biserică, ci în care Biserica însăși iese afară în lume. Nu este o singurătate privată, existențialistă, căci această singurătate este cea mai profundă comunitate cu și în Hristos, așa cum și singurătatea lui Hristos este întotdeauna, chiar și în părăsirea de pe cruce, comunitate cu și în Tatăl. Dar o astfel de singurătate originară poate deveni atât de abisală încât absoarbe în sine experiența comunității, încât *monos pro monon* devine *monos en mono*. Biserica – ca pură revărsare a Domnului; creștinul ca pură revărsare a Bisericii lui Hristos: el vine din părtășia sa cu Hristos, el vine din părtășia Bisericii, el merge, încărcat cu această părtășie biunică, înspre o nouă părtășie care trebuie să se nască, dar pe această cale el este singur. Singur până la urmă ca Tatăl născător, Tatăl care este numai pentru Fiul.

Este irelevant dacă această singurătate este realizată într-un mod predominant contemplativ sau apostolic-activ. Carmelul este singurătatea în Dumnezeu, al cărei scop este nașterea Bisericii prin Biserică. În conformitate cu tradiția ordinului ei, Tereza cea Mică obișnuia să descrie funcția carmelitelor ca „mame ale sufletelor”. Întreaga lucrare a lui Ioan al Crucii este singură în acest sens foarte profund: în mijlocul Bisericii, ca

Biserică. Celebra rugăciune a carmelitei Elisabeta Preasfintei Treimi, comentată atât de profund și amplu de benedictinul Dom Vandeur (*O mon Dieu Trinité que j'adore**), este o rugăciune a purei singurătăți, care nu menționează deloc Biserica pentru că este rugăciune din inima Bisericii înseși. Comentariul Edithe Stein despre Ioan al Crucii, explicațiile și parafrazările spiritualității ignațiene și carmelite ale lui Erich Przywara duc la același lucru. Această legătură cu marile ordine (la care ar trebui adăugați cel puțin reprezentativ pentru celelalte Francisc de pe Alverna sa și Antonie din pustia sa) este atât de importantă pentru că toate încep din punctul trimiterii ucenicilor în lume; dacă mișcarea sinagogii și a lui Israel este întotdeauna centripetă (*habitare fratres in unum***), în schimb mișcarea Bisericii – pornind de la unitatea eclezială – este centrifugă (*ite in universum mundum****). Nici mănăstirea, în aparenta ei autarhie, nu scapă de această lege de a fi cetatea de pe munte, iradiantă și călăuzitoare, lumina unui scop străin. Ceea ce este „viața comunitară” în „ordine” slujește instrumental golirii de sine și izolării individului, ca o practică a renunțării la sine și a iubirii creștine: *vita communis maxima poenitentia*****, conform cuvintelor lui Johannes Berchmans.

De aici provine spiritualitatea misionară a „institutilor laice”, ai căror membri trebuie să meargă de obicei fiecare individual pe căile lumii, cu puterea părtășiei Bisericești în spate și purtând această forță cu ei afară din Biserică pe tărâmurile neecleziastice. Și bineînțeles că ar trebui să fie semănătorii și cultivatorii unei noi comunități creștine, dar nu ca să se instaleze comod în ea, ci pentru a porni de acolo apostolic într-o nouă singurătate. Este clar că această spiritualitate ca formă de viață nu poate fi preocuparea fiecărui creștin, dar ea face parte, într-o formă oricât de diluată, din maturitatea și responsabilitatea eclezială a celui confirmat. Biserica nu poate, pur și simplu – iar astăzi mai puțin decât oricând – să fie doar un produs, ea trebuie să fie întotdeauna și o Biserică producătoare. Comunitatea eclezială nu se poate rotunji niciodată definitiv în sine, ci, de acolo de unde se rotunjește, trebuie să se deschidă spre lume și singurătate în *Ite Missa Est******.

* = O, Dumnezeu meu Treime, pe Care Îl ador! (n. t.)

** = Frații să trăiască împreună (n. t.).

*** = Frații să trăiască împreună (n. t.).

**** = Viața comună este ce mai mare penitență (n. t.).

***** = Liturghia s-a sfârșit, mergeți în pace (n. t.).