

HANS URS VON BALTHASAR

TEOLOGIA ISTORIEI

Traducere din germană de
Dan Siserman

Galaxia
Gutenberg
2023

Cuprins

Prefață	7
Introducere	9
a. Esență și istorie	9
b. Unicul absolut.....	14
c. Cel Unic ca normă istorică	18
I. Timpul lui Cristos	25
a. Existența ca receptivitate.....	27
b. Timpul lui Cristos și timpul omului. Credința.....	37
II. Inserarea istoriei în viața lui Cristos	49
a. Fiul și istoria mântuirii	51
b. Creație și mântuire	59
c. Harul, creator de istorie	67
III. Existența lui Cristos ca normă a istoriei	77
a. Rolul Duhului Sfânt	79
b. Cele patruzeci de zile	81
c. Modul sacramental	90
d. Misiunea creștină și Tradiția bisericească	96

IV. Istoria sub norma lui Cristos	107
a. Modul regal.....	109
b. Tensiunea Eidos-ului și stările de viață în Biserică.....	113
c. Eidos-ul în transcendență: despre starea religioasă.....	115
d. Eidos-ul în imanență. Starea lumească. Progresul orizontal și cel vertical	121
e. Istoria sfântă din miezul istoriei profane	128
f. Plinătate și progres.....	132
g. Călărețul Apocalipsei. Domnul și Mireasa Sa.....	139
Kerygma și prezentul	147

PREFAȚĂ

Prima ediție a acestei mici schițe avea o problemă: titlul promitea mai mult decât intenția din spatele conținutului. Mai îndreptățit ar fi fost acest titlu: *Nucleul unei teologii a istoriei*. Lucrarea ar fi trebuit să fie doar despre relația dintre Cristos, în temporalitatea Sa cristologică, și timpul universal al istoriei umane, cu timpul Bisericii, ca universalizare prin Duhul Sfânt a existenței istorice și totuși arhetipale a lui Cristos, mijlocind între cele două. O astfel de tratare a subiectului a presupus o privire „de sus”, ce presupunea, fără a o spune explicit, că lucrurile create își primesc „chipul” din categoriile cristologice, astfel că o tratare exhaustivă, potrivit promisiunii din titlu, asupra unei teologii a istoriei ce ar fi cuprins ordinea creației și cea a mântuirii, nu a mai fost posibilă.

Fără a forța cadrul unei schițe succinte, această ediție – prin intermediul unei introduceri și al unui capitol final mai detaliat, precum și prin diverse aprofundări ale corpului principal al textului – a încercat să stabilească un echilibru, astfel încât intersecția dintre cele două sfere și, prin urmare, întreaga formă să devină vizibilă sau, cel puțin, să fie indicată. Nu am încercat să

fac mai mult decât atât, iar dacă la fiecare pagină întrebările ridicate îndeamnă la o discuție mai amănunțită (nu există nici măcar o tratare completă a argumentelor scripturale, cele câteva citate abia dacă sunt mai mult decât niște indicii), autorul ar dori să-și ia libertatea de a se întoarce mai târziu asupra unor aspecte probleme particulare ale temei abordate în această carte.

Basel,
Nașterea Domnului, 1958.

INTRODUCERE

A. ESENȚĂ ȘI ISTORIE

Gândirea umană, de când a învățat să filosofeze, a încercat să înțeleagă lucrurile printr-o diviziune fundamentală: *factualul*, adică singularul, sensibilul, concretul, contingentul; și *general-necesarul*, a cărui universalitate vine din caracterul său abstract, având validitatea unei legi ce se ridică deasupra particularului, determinându-l. Această schemă stă la baza gândirii occidentale și continuă să rămână de-a lungul istoriei sale. Ea pare să corespundă atât cunoașterii cât și structurii ființei – cele două sunt văzute ca fiind intim legate de către Platon, Aristotel și succesorii lor – dar reflectând un mod de gândire discursiv, nu intuitiv, și un mod de ființare al lucrurilor ce pare întotdeauna manifestarea (ordonată după gen și specie) a unei structuri esențiale și raționale.

Cele două momente pot fi accentuate în moduri fundamentale diferite: prima posibilitate este de a pune accentul pe structura (relativ) generală și universală a esențelor, astfel încât sfera factualului și empiricului ce poate fi întâlnită în lumea sensibilă să fie văzută ca o încrucișare confuză a firelor raționale ale ființei, pe care un gânditor trebuie să le clarifice și – poate complet, poate parțial – dizolve în lumea esențelor. Împotriva unei astfel de devalorizări a faptului singular de către filosofia raționalistă a protestat dintotdeauna un curent contrar, denumit empirism de către istoria filosofiei. Empirismul consideră *real* doar ceea ce este concret și istoric unic și

irepetabil, în vreme ce postularea unor legi abstracte esențiale ar răspunde unei ispite a gândirii noastre finite de a „stăpâni” lumea copleșitoare a faptelor.

Cu toate acestea, este indubitabil că sistemele raționalist, începând cu gândirea greacă, cea creștină și până la cele ale lui Immanuel Kant sau G.W.F. Hegel au fost văzute ca stâlpii filosofiei înalte, ca reprezentând o manieră mai profundă și mai elegantă de a filosofa, în vreme ce empirismul, care subestimează capacitatea unei abstractizări penetrante, rămânând la „faptele sensibile”, reprezintă o antiteză superficială, care oferă mereu prilejul de a fi depășită de adevărata filosofie. O astfel de evaluare pare facilă, însă există anumite caracteristici ale gândirii și ale existenței care, odată neglijate, se pot răzbuna mai târziu. Ea este la facilă pentru că pare să plaseze explicația pentru toate lucrurile din lumea fenomenală [*Erscheinungswelt*] în lumea esențelor [*Welt der Wesenheiten*]: inteligibilul poate fi interpretat de către înțelepciune și experiență ca reprezentare a naturii ascunse a acestui om sau a acestui neam sau a omenirii în ansamblul ei, singură sau împreună cu legi cosmice și constelații care stăpânesc asupra întâmplării. Cât de îndărătnică este această credință se poate observa încă din vremea marilor sisteme astrologice ale marilor civilizații din Antichitate până la superstițiile vremurilor noastre! Față de această reducere comodă la legile esenței, registrul factual-istoric, în măsura în care se opune acestei dizolvări, rareori apare ca fiind ceva pozitiv, ci, mai degrabă, ca un obstacol pentru gândire.

G. W. F. Hegel este cel care a întreprins grandioasa încercare de a stăpâni prin rațiune întreaga lume a faptelor, a istoriei. El a încercat să interpreteze întreaga

succesiune și constelație de fapte ale naturii și ale istoriei umane ca fiind fenomenalizarea unui Spirit rațional atotcuprinzător, care ar fi rațional chiar în procesul fenomenalizării sale factice. Sistemul hegelian poate fi privit ca cea mai înaltă prețuire adusă registrului factual și istoric din partea rațiunii, pentru că acesta nu reprezintă o simplă lume a fenomenelor, în afara unei rațiuni legiuitoare, ci chiar o întruchipare plină de sens a rațiunii însăși (care pentru a fi cu adevărat rațiune are nevoie de o astfel de fenomenalizare, mijlocindu-se pe sine sieși). Dar acest sistem de gândire poate în egală măsură să fie privit și ca o ultimă devalorizare a istoriei și factualului, întrucât rațiunea nu mai lasă loc nici pentru o adevărată creativitate, nici pentru libertatea omului: de la Hegel a existat cel puțin o cale care să conducă către Karl Marx. Dar această cale nu este o soluție pentru problematica noastră, căci materialismul dialectic nu reprezintă „luarea în serios” a faptelor empirice și a întâmplărilor, ci, mai degrabă, tiranizarea lor prin legi abstracte și mecanice de dezvoltare, care nu fac altceva decât să ia locul vechilor esențe și a legității lor teleologice oricum mult mai libere.

Cine dorește să interpreteze istoria în totalitatea sa, fără a cădea într-un mit gnostic, trebuie să raporteze totul la un subiect care acționează și se revelează în această istorie, și care să fie totodată o esență ce este sursă a tuturor normelor. Aceasta poate fi ori însuși Dumnezeu, care însă nu are nevoie de istorie pentru a se mijloci sieși; ori omul, care, rămânând mereu un subiect liber, individual, nu poate controla istoria în întregul ei.

E adevărat că există o dialectică a esenței omului, între unicitatea fiecărui om și generalul umanității sale

esențiale, o dialectică care însă tocmai de aceea este înșelătoare, întrucât aparține chiar acestei esențe umane faptul de a se actualiza într-un individ unic și de a nu putea fi gândită într-un alt mod, așa încât nimic din unicitatea unei persoane ce trăiește în istorie nu este, din punct de vedere ontologic, în afara acestei esențe umane (și pentru că orice definiție logică a unei esențe este, din cauza structurii sale, atât de largă, multe elemente pot să alunece printre locurile goale din „rețeaua” sa). Această dialectică l-a făcut pe Toma din Aquino să vorbească despre *individuatione ratione materiae* ca singurul concept ce ar putea să rezolve dificultatea din interiorul structurii esențiale¹. În orice caz, această dialectică ar duce, atunci când este aplicată la istorie, la o noțiune plină de mister a unei comunicări și comuniuni a tuturor persoanelor libere, care, la nivelul esenței, ar împărtăși aceeași esență metafizică, așa încât, dacă această esență ar fi privită ca realizându-se în istorie, ea ar trebui atunci să ducă la un destin comun al tuturor persoanelor care o compun.

Dar o astfel de comuniune de destin a persoanelor libere unite în aceeași esență nu poate fi gândită, cel puțin la nivel filosofic, altfel decât „democratic”. Fiecare persoană participă în mod egal la esența umană metafizică (chiar și un alienat mintal sau un copil născut mort), în ciuda faptului că gradul de dezvoltare poate fi diferit de la om la om. Cel puțin la nivel filosofic, se poate

¹ Așa este în cazul în care se ia în serios ideea conform căreia materia ar fi lipsită de esență și că transcendența formei trup-suflet este într-atât de profundă *intra*, încât deschiderea către materie și deschiderea către ființa-ca-totalitate constituie determinarea specific umană a existenței.

spune că individul, în rațiunea și libertatea sa proprie, trebuie să stea într-un raport de solidaritate cu toți oamenii, că deciziile sale nu sunt lipsite de consecințe pentru comunitate, dar și că nici un individ nu se poate proclama pe sine însuși lider autoritar asupra celorlalți fără a le amenința la nivel metafizic umanitatea și fără a le nega demnitatea. Ar trebui așadar să se observe că acea relativă superioritate a lui Adam asupra urmașilor săi, deci și doctrina păcatului originar, sunt cu greu accesibile rațiunii speculative. Aceasta ar putea duce cel mult până la acea interpretare incompletă preferată de anumiți gânditori protestanți (Kierkegaard, Emil Brunner): fiecare om este Adam, fiecare participă în egală măsură la căderea originară de la Dumnezeu și la culpa colectivă. Dar, filosofic vorbind, este imposibil ca o persoană umană, care în sine nu este nimic *altceva* decât un exemplar al genului sau speciei umane – a cărei trăsătură principală și demnitate constă în faptul că toate exemplarele sale sunt persoane unice –, să devină centrul tuturor, dominându-i pe ceilalți și determinându-le istoria; și cu atât mai puțin nu este posibil ca acest individ să se plaseze singur într-o astfel de poziție.

Așadar, dintr-o reflecție mai profundă poate fi dedus aspectul negativ, cel al culpei, datorită ansamblului de factori personali și sociali. Dar aspectul pozitiv, cel al mântuirii întregului neam omenesc poate fi atribuit doar unei singure persoane (ca fondator de religie și mântuitor), care să aibă acea genialitate religioasă de a simți și de a indica și celorlalți pentru întâia oară o „cale a mântuirii”, care să fie în mod fundamental *universală* și pe care toți să o poată urma. O astfel de cale poate fi istorică doar într-un sens exterior, întrucât trebuie, dacă

este într-adevăr determinantă pentru toți, să fie înrădăcinată în esențialitate: a oamenilor, a destinului și a cosmosului în totalitatea sa.

B. UNICUL ABSOLUT

Această graniță de netrecut ridicată de către reflecția filosofică și de care trebuie mereu ținut cont, este în același timp ceea ce blochează o deplină dezvoltare a polilor facticității și istoricității din pricina polilor esențelor generale. Această barieră poate fi trecută doar de un miracol de neconceput și de neintuit pentru gândirea filosofică: unirea ființială a lui Dumnezeu și a omului într-un singur subiect, care ca atare nu poate fi decât un individ unic absolut, întrucât persoana Sa omenească², fără a fi anulată, ar fi asumată în Persoana dumnezeiască care se întrupează și se revelează în ea. Cu toate acestea, această asumare în viața dumnezeiască interioară nu ar fi răpirea unui individ din lumea celorlalți oameni (oarecum în felul în care Ilie a fost luat dintre oameni de către un car de foc), și nici nu ar fi „traducerea” unei vieți umane normale într-un plan

² Aici fiind vorba despre centrul psihologic al actelor umane libere și raționale, care însă nu ar fi cu adevărat un centru dacă nu ar fi astfel și la nivel ontic. Doar în măsura în care acest centru ontic are anumite limite în oamenii obișnuți poate fi vorba despre „anularea” persoanei umane în momentul asumării naturii umane a lui Cristos în personalitatea Fiului dumnezeiesc, ceea ce pentru Cristos nu ar fi o diminuare, ci negarea unei negații: întemeierea centrului acțiunilor sale în chiar însăși centrul absolut și divin al Logosului, ceea ce ar însemna o eliberare indescriptibilă.