

LBRIS | We know  
books

HANS URS  
VON BALTHASAR

# Explorări în teologie

## III. Spiritus creator

Traducerea din limba germană de  
**Maria-Magdalena Anghelescu**

Galaxia Gutenberg  
2024

## CUPRINS

Cuvânt înainte.....	7
I. CREDINȚA .....	9
Mișcarea către Dumnezeu.....	11
Credința celor simpli.....	42
Două feluri de credință.....	63
II. DUHUL.....	77
Necunoscutul de dincolo de cuvânt.....	79
Duhul Sfânt ca iubire.....	88
Improvizație despre Duh și viitor.....	102
Duh, iubire, contemplație.....	130
Liturgia, o jertfă a Bisericii? .....	138
Conciliul Duhului Sfânt.....	183
Adevărul și viața.....	201
III. CRIZA.....	209
Evangelhia ca normă și critică a întregii spiritualități din biserică .....	211
A-l întâlni pe Dumnezeu în lumea de astăzi.....	225
Uitarea de Dumnezeu și creștinii .....	239
Relația nemijlocită cu Dumnezeu .....	252
Evlavie lumească? .....	265
Summa Summarum .....	273
IV. NOAPTEA.....	293
Tragedia și credința creștină.....	295
Bertolt Brecht: chestiunea binelui .....	311
Georges Bernanos: iadul și bucuria.....	347
Reinhold Schneider și creștinul tragic.....	354
V. RESPIRAȚIA .....	373
Prin uși închise .....	374
Despre un poem al lui Eichendorff.....	383
Trioul de rămas bun .....	394
Rugăciunea pentru Duh.....	403
Precizări.....	410

**LBRIS**

We know  
books

## **I. CREDINȚA**

## MIȘCAREA CĂTRE DUMNEZEU

*De la tu-ul omenesc la Tu-ul divin*

Pruncul se trezește la conștiința de sine chemat fiind de iubirea mamei sale. Această ridicare a spiritului la stăpânirea trează de sine este un act de simplă plinătate ce nu poate fi descompus în diferite aspecte și faze decât *in abstracto*. În niciun caz nu poate fi făcut inteligibil pe baza „structurii” formale a intelectului: „impresii” senzoriale care aduc în joc o constituție categorială ordonatoare care, la rândul ei, ar fi o funcție a unei capacități dinamice de afirmare a „Ființei în general” și de obiectivare a existentului determinat și finit prezent aici. Interpretarea surâsului și a întregii dăruiri de sine a mamei este răspunsul, trezit de ea, al iubirii la iubire, atunci când tu-ul ei se adresează eu-lui copilului; și tocmai din această înțelegere originară că tu-ul mamei nu este eul copilului, dar ambele centre vibrează în aceeași elipsă a iubirii, și din înțelegerea la fel de originară a faptului că această iubire este Binele suprem și absolut suficient și că, *a priori*, nimic mai înalt nu se poate aștepta dincolo de aceasta, pentru că plinătatea realității este inclusă în principiu în acest eu-tu (ca în rai), iar tot ceea ce poate fi experimentat mai târziu ca dezamăgire, deficiență și dorință ce tânjește nu este decât o cădere din aceasta: tocmai de aceea, din aceste înțelegeri, totul este iluminat de acest fulger al originii – eu și tu și lumea – cu o rază atât de strălucitoare și întreagă încât conține și o deschidere a lui Dumnezeu. La început a fost cuvântul cu care un *tu* iubitor a chemat *euk* în ascultare rezidă imediat și anticipând orice reflecție faptul înzestrării cu răspunsul; pruncul nu „ia în considerație” dacă vrea să răspundă cu iubire sau ne iubire surâsului îmbietor al mamei, căci așa cum soarele face să răsărară verdeața, la fel iubirea trezește iubire; în mișcarea către acest tu, eul devine conștient de sine. În *dăruirea* de sine, el experimentează: *mă dăruiesc*. Ieșind din sine în lumea deschisă care îi oferă spațiu, trăiește experiența libertății sale, a cunoașterii sale, a duhului său.

Dar în măsura în care pe această cale el răspunde și co-răspunde unei instrucțiuni care nu poate în niciun caz să fi pornit din propriul său centru – copilului nu i-ar veni niciodată ideea că el însuși este cel care a

produs surâsul mamei – întregul paradis al realității care se desfășoară în jurul eului este pur și simplu aici ca un miracol de neînțeles: nu grație *eului* există spațiul și lumea, ci grație unui *tu*. Iar eului i se permite să intre pe acest teren al realității și să parcurgă distanțele până la celălalt în virtutea unei favori originare care i-a fost acordată, pentru care eul nu va găsi niciodată *a priori* un motiv suficient în sine însuși. Căci dacă l-ar putea găsi, atunci nu ar mai fi avut loc nicio chemare din partea unui *tu*, totul ar fi fost doar o sălășluire a *eului* în sine, elipsa ar fi un cerc, lumea și iubirea și cunoașterea s-ar prăbuși într-o clipă, ființa ar fi iluzie, conținutul care umple și împlinește ar fi o lege goală, iubirea cel mult un instinct, cunoașterea o simplă funcție.

Dar când iubirea cheamă în permisivitatea-răspunsului, eul este atins în miezul ființei sale, el nu poate răspunde decât cu întreaga sa ființă, cu centrul său, cu plinătatea sa, trebuie să facă tot posibilul ca să răspundă la acel apel. El intră imediat în joc ca un întreg. A fi solicitat astfel în întregime este suprema fericire a iubirii: căci chemarea mamei nu se referă la ceva *din* copil, ci la copilul însuși, dincolo de suma însușirilor sale (pe care le poate împărtăși și cu alți copii), și tocmai acest eu al său trăiește în același timp experiența: eul *meu* este iubit, este vrednic de iubire pentru mama, iar răspunsul meu nu poate consta în nimic altceva decât în dăruirea acestui eu – împreună cu tot ceea ce-i poate aparține și despre care nu-i nevoie să știe nimic mai detaliat. Copiii mici și se aruncă în poală ca o minge rotundă.

Este nevoie de un proces ulterior – iar introducerea lui este sarcina părinților – pentru a diferenția iubirea inițial indivizibilă a copilului într-o iubire pentru oameni și o iubire pentru absolut, pentru a îndruma întoarcerea iubirii copilărești către Dumnezeu, lucru care se poate petrece cel mai nedureros atunci când părinții se declară ei înșiși a fi „copii ai lui Dumnezeu” și i se adresează împreună cu copiii lor lui Dumnezeu. Căci atunci, elanul iubirii necondiționate dintre părinți și copii nu trebuie „demitizat” și legat înapoi de măsura limitată, lumească, ci poate să fie tocmai ceea ce fondează și poartă iubirea dintre părinți și copii, care se raportează acum la acest Tu absolut. Dacă acest lucru reușește, atunci rămâne posibil ca și în relațiile interumane – precum căsătoria, de exemplu – angajamentul fără rezerve al unuia față de celălalt să fie susținut întru totul de întoarcerea ambilor către misterul iubirii absolute. Însă acest caz-cel-mai-bun este unul extrem, pe deplin disponibil numai în creștinism. Dar rămâne important să vedem chiar de aici, de la început, că tocmai

creștinismul dă prima explicație pe deplin satisfăcătoare a ceea ce a fost implicat în prima experiență a Ființei pentru spiritul care se trezea: Ființa și iubirea sunt coextensive.<sup>1</sup>

Această experiență implicată o poate avea doar o ființă care este în miezul subiectivității sale duh, o ființă care împlinește ceea ce Toma de Aquino numește *reflexio completa*: a se lua total în stăpânire pe sine în depășirea de sine către un *tu*, recunoscut ca celălalt, care iubește. În regnul animal pot exista diverse aproximări ale ambelor aspecte, dar nicăieri nu are loc realizarea pură a actului intelectual-volițional al spiritului, totul rămâne susținut de forțele limitate ale speciei și împerecherii, nu are loc în spațiul deschis al ființei ca atare și astfel în spațiul deschis al chemării mutuale la sine, al alegerii și al dăruirii de sine. Acolo unde orizontul Ființei în ansamblu este deschis pentru cunoașterea intelectuală, acolo trebuie în mod necesar să fie deschis și orizontul valorii sau al bunătății sau al iubirii în ansamblul său (Toma: *De ver.* 22, 2c ad 1, ad 2), oricâte dezamăgiri sau deficiențe ar voala orizontul valorii, răpind orizontului Ființei (care nu poate fi înlăturat) caracterul său de iubire și făcându-l în consecință să apară ca „simplă Ființă” (*esse nudum*). Dar ceea ce în timpul „vieții dure” de cele mai multe ori nu este deschis în prezent, este avut totuși mereu în vedere ca orizont viitor al Ființei vindecate și întregi, care trebuie afirmată și iubită în ansamblul ei, despre care omul are de la originea sa o cunoaștere pe jumătate îngropată. Această idee stă la baza întregii înțelegeri a lui Platon a spiritului istoric, pe care o exprimă în parte intelectual, în parte erotic; „Idea Binelui” a sa este soarele Ființei, care poate fi recunoscut de ochiul orbit al spiritului doar în „clipe” subite (ἐξαιφνης).

Dacă ținem cont de unitatea originară a Ființei și a Binelui, a realității și a iubirii, atunci nu este suficient să spunem că orice cunoaștere în lume este determinată de diferența constitutivă și de nedepășit dintre Ființă și ceea ce există (*esse* și *essentia* în sensul lui Toma și al tomismului), mai degrabă diferența primește atunci o nouă semnificație fundamentală: a diferenței dintre „stăpânirea” rațională și etică a stărilor lumești ale Ființei, pe de o parte, și conștiința permisiunii de a exista, pe de altă parte, permisiune care

---

<sup>1</sup> Prin abordarea prezentată aici se oferă posibilitatea nu numai de a depăși abordarea Kant-Maréchal, ci și de a depăși abordarea teologică a „evenimentului (kerygmatic al) vorbirii”. Când Pavel vorbește despre acesta (1 Corinteni 2,4; 1 Tesaloniceni 2,13), o face întotdeauna numai referindu-se la dăruirea de sine a lui Dumnezeu în Hristos, sugerată de cea a apostolului (1 Tesaloniceni 2,8). Cuvântul de la început este încă fără cuvinte pentru că este iubire pură.

nu poate fi niciodată stăpâniță, niciodată însușită, conștiința unei acceptări milostive care a permis accesul și intrarea în domeniul Ființei în ansamblul său. Această conștiință este legată de experiența primară a ajungerii la participarea în comunitatea-lumească a ființelor printr-o chemare din afara propriului eu. Nu prin perfecțiunea propriei puteri s-a intrat în această comunitate. Nu contează nici faptul că mama, de la care a auzit chemarea, fusese ea însăși, o chemată, așa cum va afla (copilul) mai târziu, și nu doar ea, ci toți cei invitați să ia loc la masa existenței; aceasta spune doar că fiecare dintre aceste ființe a intrat cândva în încăpere cu aceeași răsuflare tăiată, chiar dacă s-a simțit curând după aceea în familie printre celelalte ființe. Cum de am ajuns tocmai *eu* aici? Un hazard irevocabil rămâne atașat de fiecare individ, diferențiindu-l la început de generalitate; nu poate aduna hazardul său cu hazardul tuturor celorlalte ființe din lume într-o necesitate generală, aducătoare de echilibru. Dar aceeași dispoziție o descoperă și în adâncul inimii tuturor celorlalți. Cu toate că aceasta este întrebarea și uimirea mereu personală a fiecărui individ, ea este în același timp întrebarea și uimirea comună a tuturor: de ce există o lume, în loc să nu existe niciuna?

Pentru individ, a se gândi la înspăimântătorul hazard al actului sexual care a fost cauza apariției sale rămâne un avertisment sănătos; este un gând greu de suportat și, dacă ar fi să indice cauza totală a existenței sale în lume, atunci ar putea conduce ființa astfel născută la cinism și disperare. Dar și cel care are o idee vie despre Dumnezeu și nu își poate înțelege miezul său personal decât ca venind de la Dumnezeu, ca pe ceva creat direct de el, se va gândi doar cu o sfială reținută la incomprehensibila înlănțuire dintre actul de creație al lui Dumnezeu și actele întâmplătoare de generare ale naturii. Ca și cum Dumnezeu nu l-ar fi vrut într-un mod absolut, ci ar fi legat propria sa creație în lumină de niște cauze complementare atât de obscure și oarbe. Din perspectiva acestora din urmă, expresia „a fi aruncat [*geworfen*] în existență” nu pare nepotrivită, căci și ceea ce este născut și fătat din animal se numește fătul [*Wurf*] acestuia. Între generare și Ființă în spirit se cască ceva ca o falie geologică de o înălțime ameteitoare; pe ea și-a construit Soloviov (pe urmele altor platonicieni, precum Grigore de Nyssa) sistemul eticii sale. Ea nu trebuie interpretată nici demonic, nici tragic, dar nici nu trebuie făcută inofensivă; iese la lumină definitiv în fața morții. Ființa născută din actul sexual este din pornire sortită să moară; în rândul ființelor pur naturale moartea trebuie să fie acceptată ca o contrapondere necesară a nașterii, dar ce înseamnă moartea pentru o persoană spirituală,

care își are ființa direct de la Dumnezeu și se îndreaptă direct către Dumnezeu – și care totuși nu se cunoaște pe sine altfel decât ca un concetățean al lumii naturii?

Dar din același punct enigmatic de plecare, cade totuși o lumină asupra legii fundamentale a existenței omenești. Oricât de mult spațiu ar ocupa materia, tot ceea ce este vital și biologic, în ființa umană, oricât de puternic ar fi guvernate toate acestea de legile statice și evolutive care încadrează ființa umană în ansamblul naturii: cu spiritul ei ea este totuși îndreptată direct către Dumnezeu, în orice stadiu al evoluției sale personale sau al evoluției lumii s-ar afla individul. Și chiar dacă în epoca tehnologiei ceea ce este natural în om este supus din ce în ce mai puternic manipulării sale arbitrare, până la acele extreme care astăzi s-au apropiat atât de amenințător de noi<sup>2</sup>, totuși omului îi rămâne această mângâiere: substructura fundamentală a spiritului, în toată subspiritualitatea ei, este în așa fel pătrunsă de spirit, atât în legitimitatea ei statică, cât și în determinarea dinamică misterioasă, dar irefutabilă a evoluției sale, încât omul, în calitatea sa de ființă rațională și liberă, nu trebuie să se simtă în mod demonic livrat acestei aparente dominații a naturii: desigur nu el, acest individ slab, și-a dat această substructură al cărei rezultat ultim este, și nici întreaga umanitate, aflată pe culmea evoluției sale, nu poate să fi fost ea însăși cauza ei eficientă: și astfel, în spatele elementului aparent străin al naturii care îi stă la bază și care îl guvernează până în cele mai înalte abilități ale sale, stă până la urmă un Spirit veșnic înrudit cu propriul său spirit, la care nu se poate raporta decât nemijlocit ca spirit și de care procesul și mijlocirea naturii lumii nu îl îndepărtează în mod serios. Ca ființă naturală nu l-ar putea căuta pe Dumnezeu în cosmosul infinit, dacă nu l-ar fi găsit deja dintotdeauna ca ființă spirituală: ca origine a sa în iubirea a cărei amintire nu poate fi niciodată total îngropată și care rămâne orizontul secret sau deschis în funcție de care trebuie să măsoare tot ceea ce este lumesc. Două lucruri se vor întâmpla atunci: el va putea ordona ceea ce este lumesc într-o anumită gradație ascendentă a apropierii de criteriul absolut (într-un tablou evolutiv al lumii ar putea exista o șansă ca această gradație ascendentă să fie ordonată și temporal către punctul de fugă al mântuirii absolute – ziua

---

<sup>2</sup> Desigur, nu este imposibil ca în viitor omului să-i fie impuse pe cale tehnologică și „decizii” politice, ideologice, religioase sau anti-religioase (dacă se mai poate vorbi despre așa ceva), sau să le spunem „reflexe”, atitudini, care pot fi „cinstii” reprezentate și care (după cum o arată încercările) pot fi și ereditare.

Omega), dar în același timp el va ști că nimic din această lume nu-l poate duce ca atare în punctul mântuirii absolute, ci mai degrabă iubirea absolută se poate întoarce din propria ei inițiativă către el, în libertate. Dar oricât de adevărat este că acest lucru nu poate fi obținut prin constrângere de către natura lumească („harul” nu poate fi postulat de „natură”), în faptul că natura subspirituală nu poate fi fondată decât în Spiritul absolut (și deci în iubire) este înscrisă la fel de adevărat promisiunea că această împlinire liberă a căutării întregii lumi și existențe („eros”) a întâlnirii finale cu iubirea, pe scurt, mântuirea, va deveni cândva eveniment real.

Evenimentul în care spiritul s-a trezit la ființa sa ca *eu* a fost experiența interpersonală a unui *tu* în sfera ocrotitoare a naturii comune umane, de fapt, mai intim: în trupul comun al mamei și al fiului. Unitatea naturii pare a fi cea care permite jocul iubirii dintre pura alteritate a persoanelor: chiar și atunci când mama toamnă propria-i substanță în copilul ei, copilul nu devine niciodată mama, iar mama nu devine niciodată copilul. Ar putea să pară că jocul iubirii dintre persoane este cea mai înaltă expresie a plinătății de viață a naturii, care se poate opune ei înseși în unitatea ei, ca să se caute pe sine, să se găsească pe sine și să se fertilizeze din nou pe sine în propriul pânțec. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci lucrul ultim ar fi sacrificiul benevol de sine al persoanei individuale (în moarte), pentru a se scufunda în atotcuprinzătoarea natură, *physis* (Ființa care se înalță la sine însăși): persoanele împreună cu iubirea lor personală ar fi flori trecătoare ale unui temei care, pentru a fi iubire, ia formă finită în persoane, pe care le ia însă de fiecare dată înapoi în sine, pentru că floarea trebuie să cadă ca să dea rod. Dacă această interpretare a Ființei ar trebui luată în serios, atunci ar trebui acceptate următoarele consecințe: 1. iubirea interpersonală ar fi ea însăși absolutul și (cvasi-)divinul; dar o iubire pentru Dumnezeu nu ar fi posibilă, pentru că Dumnezeu și omul nu sunt purtați și ocrotiți de o *physis* comună, nu ar exista decât pura opoziție a *ent*ilor lor și deci înstrăinarea; Dumnezeu ar fi potrivit esenței sale acosmic, dar omul ar fi întru totul cosmic și astfel nu s-ar putea naște nicio iubire. 2. Dacă iubirea este o înflorire a naturii, atunci ea nu este decât un mod de Ființă printre altele și nicidecum chintesența Ființei înseși. Astfel în natură există de fapt și ceea ce se opune iubirii: lupta speciilor și a indivizilor de fiecare gen unii împotriva altora, îndârjită, nemiloasă, cumplită, și atunci: fie va fi lăudată (împreună cu Nietzsche) tocmai această cruzime în voința de putere ca glorie a Ființei absolute („Marele cântec al lui Da și Amin”), fie se va recunoaște că întregul domeniu al naturii nu poate fi absorbit în iubire (el

este πόλεμος ἐμφύλιος, războiul civil imanent) și, prin transcenderea lui, se va căuta (cu Buddha și Platon) locul unde domnește pacea. Dar atunci rămâne o întrebare dacă iubirea personală, care apare ca *un* element în Ființa intramundană, se poate salva și ea dincolo în această transcendere. În originea vieții omului exista o promisiune de iubire care părea absolută. Se poate ea menține până la împlinire?

### *Dialectica Tu-ului absolut*

Dialectica ideii de Dumnezeu, așa cum se dezvoltă în religiile și filosofile umanității, rezultă tocmai din punctul de plecare expus aici.

a. Prima imagine despre Dumnezeu, *mitul*, ar putea fi descrisă ca proiecția religioasă a experienței primare a umanității iubitoare, întrețesută desigur (și nu puțin întunecată) cu sentimentele existenței, simțite de om în fața stranietății și dominației naturii și Ființei în ansamblul ei. Dacă despuem această imagine de trăsăturile explicit naturale – puterea, așa cum o întâlnim în animal, în furtună, în elemente, în lumină, foc, întuneric și în catastrofele naturale, atacul de anxietate care provoacă panică, venerația față de Atotcuprinzătorul în toate privințele, față de procreație, naștere și moarte, față de strămoșii care întruchipează originile –, în miezul ei apare un misterios și indefinibil „pentru mine”, în spatele căruia trebuia să se afle un „Tu”, care îmi poate acorda favoare, ocrotire, ajutor, un har ce fusese promis în prima experiență a copilului și care nu a putut fi garantat pe deplin de părinți, de semenii umani în general. Acest Dumnezeu este înțeles (așa cum fusese și mama) ca fiind cineva, nereflexiv este înțeles ca *unul* (printre alții posibili), la fel cum mama, tatăl, prietenul și ceilalți oameni de aceeași seminție cu mine erau înțeleși ca unul dintre ceilalți care nu sunt pentru mine. Dușmanul meu va avea propriul lui Dumnezeu, iar acesta va fi în mod logic dușmanul Dumnezeului meu. Acest „pentru mine”, sau, dacă este vorba despre o seminție, o țară, un regat, acest „pentru noi” al lui Dumnezeu este absolut cea mai importantă calitate a sa: el este o persoană, dotată cu puterea și libertatea unei persoane, el se întoarce către omul care are nevoie de el și care îl determină la noi proclamări ale iubirii și protecției sale, ale auzirii lui. Venerația, rugăciunea personală și confirmarea ei prin sacrificiul personal (ca ilustrare a disponibilității de a renunța pentru Dumnezeu) sunt o continuare a actului de răspuns prin iubire și prin dăruirea de sine a copilului față de mamă. Numele Dumnezeului care ajută favorizând din iubire pot fi nenumărate, la diverse popoare și în diverse perioade de

timp, dar Dumnezeu este întotdeauna acesta Unul, deosebit, mereu întors către mine, în cercul protector al căruia sunt ocrotit, auzit și întreg. O formă târzie minunată de clară a mitului viu sunt zeii protectori ai eroilor la Homer: Atena este zeița lui Ulise, în care el are o încredere absolută, într-o iubire reciprocă total asexuală, în care el se plânge că în lunga și periculoasa sa rătăcire nu a văzut-o niciodată (*Odișsea* 13,314 sq.), și care îl asigură că nu l-a părăsit niciodată, nici chiar în nenorocire (331). Și pentru că pentru fiecare erou și pentru fiecare seminție există un zeu personal, iar zeii trebuie să fie astfel numeroși și dezbinați între ei în interesele lor protectoare, se reliefează un ordonator care planifică totul, Zeus, care ascultă doleanțele reprezentate de zeii și le leagă de un plan providențial ascuns. Undeva în domeniul zeilor există ceva ca o Atotputernicie liberă, care nu trebuie, însă, să pună în discuție în mit acest „pentru mine” și „pentru noi”. Egipteanul Re este atotputernic și există totuși numai pentru Egipt. Între zeii Babilonului, cel căruia i se adresează într-o anumită ocazie apare de fiecare dată ca superior celorlalți în sensul lui Hölderlin: „Ne-ai dat nouă, fii ai pământului iubitor, / Atâtea sărbători câte sunt, / Să le sărbătorim pe toate, / Nu să îi numărăm pe zei, / Unul este întotdeauna pentru toți” (*Friedensfeier*, prima ciornă). Pentru înțelegerea Bibliei este important să vedem că Iahve nu se introduce pe sine ca un Dumnezeu care să corespundă ideii abstract-universale de Dumnezeu, ci ca „Dumnezeu pentru...”, la fel cum Israel, poporul său ales, este un „popor pentru...”, că admite deci rivalitatea cu ceilalți zeii și abia într-o lungă istorie apare ca biruitor asupra tuturor celorlalți, ca Cel cu adevărat Atotputernic, care dovedește prin urmare „nimicnicia” celorlalți. Nu ca și cum ar infirma „legenda sacră a originii” (adică mitul, desigur) și ar demitologiza-o, ci umplând-o dinăuntru și dovedindu-se ca Cel universal valabil chiar în concretețea ei.

b. Totuși, ideea mitică de Dumnezeu își trădează finitudinea inerentă și este depășită, în câțiva pași hotărâți de gândire, de *filosofie*. Acea primă diviziune dualistă a Ființei într-o lume nemuritoare a zeilor și o lume muritoare a oamenilor, așa cum o cunoaște Pindar (*Nem* 6, 1-7) și încă o mai presupun autorii tragediilor, leagă într-un mod nepotrivit divinitatea în puterea și libertatea ei de finitudine și o face să depindă de ceva obscur și inefabil care precede separarea în cele două lumi (*moira*). În esența divinului rezidă 1. în primul rând faptul că nu este fondat pe ceva și că este necondiționat (ab-solut) și numai ca atare este fondator pentru lume. Acest absolut, ca Idee a Binelui (*Republica* VI, 505 A) și soare strălucitor (*ibid.*

5087 B), poate fi la Platon și cauza tuturor ființelor, „fiind mai presus de realitate ca înălțime și putere” (509 C), dar el nu mai poate fi imaginat (decât în mitul din *Timaios* încă o dată) ca iubire personală. Iubirea cade acum din ce în ce mai mult în partea omului care năzuiește la divinitate (*Banchetuș*), a lumii răpite de Eros și ținute în mișcare către absolut (Aristotel). 2. Urmează în consecință o a doua idee, foarte derutantă: în principiu, nu poate exista nimic care să se opună absolutului. Lumea este plină de perechi de contrarii, iar dacă este gândită ca finită își are contrariul în Dumnezeu. Dar Dumnezeu însuși nu are contrariu, el este, așa cum va spune Cusanus cu o logică deplină, *Non-Aliud*, Nealtul. Deja pentru Heraclit divinul era cel „care se odihnește în schimbare”, care cuprinde și transcende totodată contrariile. Plotin desăvârșește aceasta, mutând „Unul” care nu cunoaște contrariu dincolo de „spirit”, care își duce viața în tensiunea dintre a gândi și a fi gândit, dintre a iubi și a fi iubit. Acel „Unu”, sursă a oricărei iubiri și înțelegeri, nu poate fi el însuși un Tu iubitor. De aici decurge în mod necesar un ultim lucru. 3. Absolutul-divin, care nu poate înceta să fie obiectul și scopul oricărei aspirații religioase a omului, dispare în domeniul inefabilului, al lipsei-de-tu: el este cel iubit, cel căruia trebuie să i se atribuie tot ceea ce este bun, dar care, rămânând într-o zonă nepersonală din afara oricărei relații eu-tu, nu poate fi atins decât de cel care la rândul său și-a lăsat persoana ca o limită în urmă, ca să pătrundă în ceea ce nu cunoaște contrariu. „Misticii” de cele mai diferite culori din Est și Vest se întâlnesc în acest punct, dar Karl Barth nu greșește atunci când vede pe culmile subtile ale misticismului filosofic petrecându-se transformarea necesară în ateism. Absolutul lipsit de conținut devine forma logică (Hegel), legea procesului (Marx), iar întregul accent cade iarăși pe iubirea interumană cvasi-divină (Feuerbach).

c. Ideea de Dumnezeu a umanității în ansamblul ei rămâne *imposibil de realizat*, pentru că nu se poate lipsi de niciuna dintre abordări, dar nu este în stare nici să construiască puntea care să astupe prăpastia dintre acești doi piloni de susținere ai ei. O religie pur filosofică, în special ca religie civilă, nu poate exista; ea trebuie să se sprijine măcar secundar pe cea mitică, singura în care poate exista rugăciune și jertfă; în acest sens, Roma a făcut concesii cultelor vechilor zei (cf. divizarea tripartită de către Varo a religiei în mitică, naturală și socială, și critica lui Augustin din *De Civ. Dei* IV, 4,3); dar considerațiile politice au determinat-o și să adune la un loc cultele religioase ale popoarelor anexate, alcătuind din ele un Panteon artificial, pe care Hegel l-a judecat sever și clar în felul următor: unitatea puterii la care

se referă aceste umbre-de-zei „este Roma, este suveranitatea” (*Phil. d. Rel.* 1832, 135). Artificială este și remitologizarea filosofiei plotiniene de către Porfir și Iamblich: forțele universului unic sunt personificate pentru a fi accesibile cultului, care are însă (mai ales în Egipt) o puternică tentă magică. Dar și încercările inverse, de a pătrunde dintr-un sistem mitic al lumii, izolat, în largul universalității filosofiei – așa cum s-a întâmplat în fantasticele drame universale ale gnozei și în scrierile ermetice – rămân cuvinte pe hârtie și lipsite de viață, avortoni nereușiți ai unei abilități imaginative de a combina, care deține, e drept, o anumită cunoaștere a adevăratelor preocupări ale religiei, întunecată însă de divagația în senzațional, în sectarism, în lascivitate și întotdeauna în intelectualism. Dar cultul civil nu se bazează pe iubire și dăruire personală, el este în mare măsură o tehnică de a fi de acord cu *fatum*-ul divin, plata în avans în jertfe a oricăror greșeli și menținerea favorabilă a *numina*. Figura evlaviosului Enea stă stingeră între aceste forme, ca cea mai înaltă aproximare a punctului veritabil din care izvorăște religia: existența ca o chemare la o lucrare viitoare și maleabilitatea perfectă (cu renunțări dureroase) de a lăsa călăuzirea în mâinile zeilor: nu degeaba Occidentul creștin și-a pus poezia religioasă sub semnul lui Virgil.

Faptul că existența umană poate începe pe baza unei chemări făcute de iubire și a unui răspuns dat iubirii permite formularea logică a unui fel de postulat aprioric pentru forma religiei, dar care nu poate genera de la sine un contur concret al acestei forme, pentru că o dialectică (între „inimă” și „rațiune”) pare că trebuie să dizolve continuu orice formă odată stabilită: inima (Pascal) cere un Dumnezeu ca Tu și o iubire absolută între amândoi; dar rațiunea ne interzice să-l concepem pe Dumnezeu ca un astfel de Tu, pentru că el trebuie să fie absolut (și deci fără nicio nevoie), pentru că el transcende *a priori* orice tensiune între contrarii și de aceea poate fi înțeles cel mult ca totalitate-a-bunătații anonimă, care se revarsă fără gelozie, dar nu ca cel care ni se adresează în persoană și ne trezește *ca* persoane.

*Dumnezeul lui Israel* pune cu primul său act salvator din istorie baza acelei unități a ideii de Dumnezeu pe care omul încearcă în zadar să o înțeleagă – chiar și ca simplă idee posibilă în zadar. Dumnezeu se dovedește a fi aici cel puternic și bun, „ducându-se să-și ia popor” (Deuteronomul 4,344) și „alegându-și-l” (Deuteronomul 7,6), creându-l și producându-l pe acesta ca subiect și partener al său abia în actul chemării și salvării prin alegere (din Egipt). Orice merit, orice excelență din partea lui Israel lipsește