

Hans Urs von Balthasar (1905-1988), preot elvețian, numit cardinal de Papa Ioan Paul al II-lea, este unul dintre cei mai importanți teologi catolici ai secolului XX. Opera sa cuprinde zeci de cărți publicate, incluzând marea sa Trilogie: *Slava-Teodramatica-Teologica*.

EXPLORĂRI ÎN TEOLOGIE

- I. Verbum Caro
- II. Sponsa Verbi
- III. Spiritus Creator
- IV. **Spiritul și instituția**
- V. Homo creatus est

Hans Urs von Balthasar, *Skizzen zur Theologie IV, Pneuma und Institution*
Johannes Verlag Einsiedeln, 1974

© Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br.
© 2024 by Editura Galaxia Gutenberg

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BALTHASAR, HANS URS von

Explorări în teologie / Hans Urs von Balthasar; trad. din lb. germană de Maria-Magdalena Anghelescu. – Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2024. - 5 vol.

ISBN 978-630-6586-02-8

Vol. 4: **Spiritul și instituția**. - 2024. - ISBN 978-630-337-042-2

I. Anghelescu, Maria-Magdalena (trad.)

2

EDITURA GALAXIA GUTENBERG

435600 Târgu-Lăpuș, str. Florilor nr. 11

Tel.: 0723-377599, 0733-979383

E-mail: contact@galaxiagutenberg.ro

www.galaxiagutenberg.ro

HANS URS
VON BALTHASAR

Explorări în teologie

IV. Spiritul și instituția

Traducerea din limba germană de
Maria-Magdalena Anghelescu

Galaxia Gutenberg
2024

Dedicată cu prietenie
lui FERDINAND ULRICH

CUPRINS

Observație preliminară.....	7
I. LA SURSĂ.....	9
Cine este omul?.....	11
Ceea ce este distinctiv creștin în experiența lui Dumnezeu	21
Forma creștină	30
Pretenția la catolicitate.....	47
II. ÎN BISERICĂ	88
Chenoza Bisericii?	91
Hristologia și ascultarea eclezială	101
Să iubim Biserica?.....	122
Spiritul și instituția.....	151
Convertirea în Noul Testament	177
Singurătatea în Biserică.....	189
Dincolo de contemplație și acțiune?.....	216
Despre localizarea misticismului creștin	224
Considerații preliminare cu privire la deosebirea duhurilor	244
Preotul Noului Legământ.....	256
Existența celibatară astăzi.....	278
III. LA SFÂRȘIT	289
Coborârea în iad	291
Despre reprezentare.....	301
Eshatologia într-o schiță	308
Precizări.....	342

Un subiect înfricoșător: căci pune un semn de întrebare gramatical după cece ce este prin însăși existența sa semnul de întrebare în sine la care toate științele se luptă să dea un răspuns. Va cuteza oare un teolog să spună ceva pertinent aici, în cele câteva momente pe care le are la dispoziție?

În orice caz, pentru a putea spune ceva, el va trebui să facă apel la înțelegerea – sau mai bine zis la preînțelegerea – tuturor celor care își pun această întrebare împreună cu el, astfel încât, gândindu-ne împreună, să aflăm exact ceea ce știm deja cu toții din experiența fericită sau amară, plină de speranță sau fără de speranță a umanității noastre și din sentimentul imprecis al spațiului mai mare în a cărui tăcere își joacă atât de zgomotos rolul această umanitate.

Dar pentru început nu vom uita să invocăm *genius huius loci*; căci unde altundeva decât aici s-au purtat dispute mai serioase în jurul acestei întrebări, aici unde au predat Schelling, Görres, Baader, Deutinger, Lasaulx, unde nu de mult Theodor Haecker a scris al său *Ce este omul?*, Erich Przywara a sa *Humanitas* iar apoi strania și titanica sa *Antropologie tipologică: Omul*, unde Romano Guardini a scris *Lumea și persoana* și *Grija pentru om*, Edgar Dacqué a sa *Formă primă* (care în mod cert nu este de mai mică anvergură în viziunea sa decât scrierile lui Teilhard de Chardin), iar Alois Dempf, neobosit ordonator al realității, și-a compus *Antropologia teoretică*, Max Müller *Imaginea creștină și omul*, iar August Vetter ale sale *Schițe de antropognomie* și *Antropologia personală*, și unde Helmut Kuhn a primit omagiul unei publicații comemorative cu titlul *Preocuparea filosofiei pentru om*. Din multele nume de artiști plastici, pictori și scriitori pe care le-am putea adăuga, precum George sau Derleth, aș sublinia doar unul care, cu o intensitate pătrunzătoare, chinuitoare, și-a pus mereu întrebarea despre om și despre pâlпăitoarea flacără a rațiunii sale: Karl Valentin.

Am vorbit mai devreme despre zgomotul existenței în mijlocul tăcerii fără de cuvinte a unui spațiu înconjurător. Ne amintim că motto-ul *Gnothi sauton*, „cunoaște-te pe tine însuși”, a fost sculptat pentru prima dată la intrarea templului din Delphi. Când intri într-un templu îți cobori automat

¹ Discurs la Academia Catolică din Bavaria, München, la ceremonia de decernare a Premiului Guardini.

vocea. Mai ales atunci când dai peste o astfel de inscripție, care, în sensul ei inițial, nu voia să spună mai mult decât „Mergi în tine însuși, lasă-l pe Zeu să îți spună că nu ești decât un om.” Alături stătea celălalt dicton: *Medén agan*, „nu exagera nimic, nu merge până la extrem.” În piesa lui Eschil, Oceanus îl sfătuiește pe Prometheus: „Cunoaște-te pe tine însuși! Schimbă-te! Ia alte obiceiuri! Știi, chiar peste zei domnește un Domn nou... Renunță la resentimentele din inima ta, nefericitule, nu mai izbi cu piciorul în țepușă”. Este adevărat că Oceanus subestimează adâncimea rupturii dintre titan și Zeus și abia finalul îndepărtat al trilogiei, pierdut pentru noi, va acoperi abisul. Și totuși: zgomotul pe care îl fac eroii care suferă în marea tragedie, Aias, Filoctet – și îl putem adăuga și pe Iov – nu este menit să aducă mai aproape de o soluție întrebarea strigată de ei către cerul tăcut: „Cine este omul, cine sunt eu, ca să trebuiască să sufăr atât de mult?” Omul își poartă semnul său de întrebare și semnul exclamării sale pictate pe stindard în revolta sa mășăluind și protestând de-a lungul Creației, știind totuși foarte bine că partidul invizibil împotriva căruia protestează va rămâne cu atât mai tăcut. Nu se vor purta niciun fel de negocieri. Atunci când grevistul se transformă în întregime într-o întrebare, se privează el însuși de posibilitatea de a fi ascultat, în orice caz de acea ascultare în care ar putea primi un răspuns. În pretenția arogantă: „Dacă eu însumi sunt o enigmă, cineva îmi e dator cu soluția” – în dorința de a acapara „anticipat” răspunsul, înainte ca el însuși să binevoiască să se facă cunoscut, omul nu va realiza nimic. Toate întrebările prostești de la începutul lui *Faust* nu reușesc altceva decât să ademenească diavolul și odată cu el principiul dialecticii: negația creatoare. Plângerea amară a profetului Ieremia de a fi fost sedus și înșelat de Dumnezeu poate vorbi despre fericirea de a fi fost învrednicit măcar cu un răspuns, care este însă atât de dur și de tăios încât stinge patosul limbut al profetului, restaurând parcă de la zero distanța pură dintre Dumnezeu și om. Aceasta ne aduce din nou la inscripția delfică, despre care Iuvenal spune că vine din cer: „*E coelo descendit gnotbi sauton*” (XI,27). Probabil că Occidentul faustic ar trebui să meargă aici pur și simplu la școala Orientului, pentru care „începutul înțelepciunii” constă în crearea unui spațiu de tăcere în sine, în care să se poată auzi ceva ca un răspuns, chiar dacă fără cuvinte. Renunțarea la toate cererile insistente este condiția prealabilă pentru ca misteriosul principiu al speranței să intre în joc.

* Fapte 9,5 (n. t.).

Gabriel Marcel este cel care a insistat iarăși și iarăși asupra acestui lucru (pe aceeași graniță indefinibilă dintre filosofie și teologie ca Haecker și Guardini): „La rădăcina speranței stă ceva care ne-a fost literalmente oferit, iar nouă ne-a fost dat să răspundem acestei speranțe la fel cum răspundem iubirii” (*Homo Viator* 84). „Dacă această speranță se înțelege corect, atunci se oferă ca răspuns al fapturii către Ființa infinită căreia îi datorează totul și căreia nu îi poate pune nici cea mai mică condiție” (63). Din păcate, spune Marcel, aici există tranziții imperceptibile alunecoase: „Sper” devine „mă aștept la”, „contez pe”, iar până la urmă chiar „iau în considerație” și „cer”. Și iarăși omul defilează cu stindardele sale în fața instanței supreme.

Să presupunem că omul rămâne în esență o enigmă pentru el însuși și că ar fi prin urmare o contradicție dacă ar rezolva propria sa enigmă, pentru că atunci ar trebui să nu mai fie el însuși această ființă misterioasă (Ce plictiseală să privești un careu de cuvinte încrucișate rezolvat! Nu mai e bun decât pentru coșul de gunoi.). Și să mai presupunem apoi că nicio altă ființă din lume nu-i poate oferi soluția (ceea ce este de la sine înțeles), dar că n-ar fi mai puțin absurd să venim cu ideea că tocmai faptul-de-a-fi-o-enigmă ar fi soluția ghicitorii, altfel spus: că tocmai libertatea de a face din sine orice vrea, *le diable et le bon Dieu*, este un răspuns suficient; – atunci poate că acel „început al înțelepciunii” oriental ar fi cea mai bună abordare provizorie: să turnăm în rana ființei noastre-interogative balsamul indiferenței ultime, al celui a-lăsa-să-fie, oricât de dureroasă ar fi arsura lui. Căci până la urmă s-ar putea să fie totuși adevărat ceea ce le-a spus Pavel grecilor în Areopagul unde fusese condamnat cândva Socrate cel întrebător: „Dumnezeu, Care a făcut lumea și toate cele ce sunt în ea, [...] a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pământului, așezând vremile cele de mai înainte rânduite și hotarele locuirii lor. Ca ei să caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi, deși nu e departe de fiecare dintre noi” (Fapte 17,24 sqq.). Căutarea este aici cuvântul-cheie, legat de acel „doar” și de forma optativă a verbului care nu promite perspectiva găsitii, ci lasă șansele nedeterminate. Dar ce înscamnă aici a căuta? Desigur nu căutarea unui obiect cunoscut, rătăcit din greșeală. Și în mod cert nici tatonarea oarbă, fără a fi conștienți că există acolo ceva de găsit.

Să ne punem acum în poziția celui Adam legendar din paradis. Știe el oare ce caută atunci când, privind în jur printre animale, le recunoaște și le numește, dar nu își găsește printre ele întregirea potrivită care să îi fie de

ajutor? S-ar putea răspunde în planul sexualității, pe care îl cunoaște de la animalele care îi apar perechi, ar putea ridica o pretenție bazată pe propria sa masculinitate. Dar s-ar pierde astfel tocmai sensul poveștii. Căci acest om nu știe încă ce înseamnă întâlnirea umană și, prin urmare, nu o poate postula. Legenda spune că răspunsul există latent înăuntrul lui, mai întâi în inima lui, dar trebuie să i se ia mai întâi coasta și, prin actul de creație al lui Dumnezeu, să-i fie pusă în față ca un Tu viu. Aproape că s-ar putea spune: răspunsul la căutarea sa era atât de aproape de Adam, încât nu l-a putut găsi el însuși.

Dar întâlnirea cu Eva a rezolvat oare toată întrebarea noastră, așa cum crede Feuerbach? Oare două enigme oglindite una în cealaltă își oferă una alteia soluția? Cine mediază efectiv între două libertăți umane a căror capacitate creatoare de decizie nu se epuizează defel în decizia de a-și aparține una alteia? Este la mare cinste principiul dialogic, care abia astăzi este recunoscut și apreciat în întreaga sa anvergură antropologică, dar trebuie neapărat să trecem dincolo de el. Nu numai că majoritatea dialogurilor rămân superficiale și pline de neînțelegeri, ci pot chiar să eșueze, să se întrerupă și, chiar acolo unde se dezvoltă într-un schimb de iubire pe tot parcursul vieții, își trag puterea de a persevera din rezervele unei loialități secrete, a unei hotărâri solitare din intimitatea cea mai profundă a Eului, care se grăbește cumva ca printr-o astfel de loialitate să răspundă la întrebarea în continuare fără de răspuns, care răsare tocmai în fața situației lui de a-fi-iubit. Și anume: De ce mă iubești tu pe mine? Tocmai pe mine? Poate că nu-i decât o oarbă întâmplare, căci ai fi putut la fel de bine să întâlnești pe altcineva de care să te legi în credință; nu stă deci la baza legământului nostru, care dă sens existenței noastre, nicio necesitate? Dar această întrebare stârnește și mai adânc în mine, poate pentru prima dată în viața mea, o altă întrebare, bizară, aproape nebunească: Cine este de fapt acesta care spune în mine Eu? Mai concis: De ce sunt eu tocmai eu? Pură întâmplare? Firește, există în jurul meu milioane care își debitează cu proaspătă voioșie „Eul” lor, fiecare din propriul său centru nepus niciodată la îndoială, la care nici măcar n-au reflectat vreodată. A vorbi astfel despre Eul său este un fenomen al speciei umane. Doar pentru că omul este puțin mai distins decât șoarecii sau ciiorile, vorbim despre el ca despre o persoană și ca despre individul unei specii. Iar acum s-a întâmplat tocmai ca, printr-o coincidență comică, dar cu adevărat de neînțeles, să apară ca produs total incidental al unui proces de împerechere, care nu mă privește chiar deloc, acest Eu, care nu doar că

spune Eu – așa cum o face orice Eu tot timpul –, dar care chiar *sunt eu*, care este condamnat să fie Eu, într-o închisoare pe viață, care, deși are multe ferestre și multe lucruri și sarcini și planuri de schimbare a lumii, nu se poate strecura afară din sine prin niciuna dintre aceste ferestre – *in una nocte oscura**.

Dacă privesc în puțul adânc al acestei întrebări, văd atașate mai multe scări care coboară la diferite adâncimi. Mai întâi scara cu multe trepte a științelor antropologice, fiecare dintre ele investigând un aspect al umanității și contribuind astfel cu câteva pietre indispensabile la edificiul pe al cărui vârf cel mai înalt stă în echilibru autoproclamatul Eu. Toată fizica și chimia, anatomia, fiziologia, psihologia și sociologia (fiecare pornind de la animalele inferioare și avansând până sus la om), întreaga teorie a evoluției, care recapitulază în felul ei ființa umană în devenirea sa, teoria credității și a caracterului: toate aparțin acestei structuri enorme din care, infinit condiționat, determinat și colorat de toate acestea, apare chipul persoanei, care se întrupează pe de altă parte la rândul lui în această structură, necondiționat și liber, într-un ultim punct de identitate. Într-un prim aspect, omul este, așa cum spune Haecker, imaginea răsturnată în oglindă a lui Dumnezeu, care nu presupune absolut nimic și creează totul, în timp ce omul presupune absolut tot ce există în cosmos și nu creează absolut nimic din acesta. În acest prim aspect, autoidentificarea poate fi pusă la îndoială din ce în ce mai mult, iar această analiză a conștiinței de sine are loc cu o persistență deosebită tocmai astăzi, când idealismul speculativ german a câștigat mulți aliați empirici de la Marx, Darwin, Freud și Jung încoace. Acest aspect ne explică și de ce pentru Eu nu există nicio evadare posibilă din lume, nicio concentrare pur și simplu punctuală asupra Eului, căci fără ieșirea odiseică în plinătatea lumii formate și care trebuie formată acesta rămâne absolut gol.

Dar tot atât de clar este și că, dacă omul ar vrea să persiste în acest prim aspect, nu ar ajunge niciodată la o identificare cu sine, ar trebui să se considere întotdeauna ca produs al unui proces antepersonal, despre care, în mod enervant, nu poate afirma că l-ar fi condus către sine însuși. Cel mult ar putea încerca să-și identifice Eul empiric, într-un punct intangibil, cu Eul absolut, care ar deveni atunci responsabil de întregul control asupra procesului și ar trebui chiar să coincidă cu acesta (ca la Hegel). Dar

* = într-o noapte întunecată: Ioan al Crucii, *Noaptea întunecată* (n.t.).

aceasta ar însemna din nou dispariția acestui Eu particular, care sunt eu și nu tu, într-un subiect universal.

Acesta este motivul pentru care nu doar Platon și adepții săi, nu doar gnoza dualistă, spiritualismul, nu doar Scheler și Klages, ci și empiricii și filosoful naturii Aristotel au insistat asupra faptului că spiritul coboară în trup („*thyrathen*”) de sus și din afara lui, chiar și în această existență pământescă nefiind până la urmă legat de trup, el nu apare în timpul concepției ca celelalte suflete și de aceea nu este nici afectat de pieirea trupului. Filosoful admite această tensiune de neînțeles în centrul ființei umane: faptul că spiritul în sine este în același timp actual și potențial, realizat în sine și totuși mereu realizându-se prin experiența progresivă a celuilalt și a lui însuși. Or, potrivit lui Aristotel, tocmai acest paradox nu poate fi proiectat în sfera divinului, căci Dumnezeu nu are nevoie de ieșirea în lume pentru a fi pură sa conștiință de sine. Acest paradox își pune pecetea asupra omului de-a lungul întregii istorii a filosofiei, făcând din el o himeră. „Eul” rostit de el este obiectul întrebărilor tuturor științelor antropologice și totuși nu este decât un felinar tremurător, dar de nestins, expus în vântul tuturor furtunilor. Eul poate experimenta cu încântată uimire cât de adânc se scufundă centrul său misterios în organic, fizic, ca inimă, imaginație, minte, afect, dispoziție, eros, atât de mult încât nu ar vrea să fie separat niciodată de această locuire a lui în trup și în cosmos. Și în același timp se poate convinge că nu este un simplu act subtil de echilibrare a forțelor lumii, ci un centru care posedă, dintr-un punct ultim al libertății, toate substructurile sale, putându-le infuza dintr-un punct ultim al adevărului lumină și putere chiar până jos în întunericul inconștientului.

„*Quelle chimère est-ce donc que l'homme. Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige. Juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers. Qui démêlera cet embrouillement? [...] Que deviendrez-vous donc, ô hommes qui cherchez quelle est votre véritable condition, par votre raison naturelle? [...] Taisez-vous... apprenez que l'homme passe infiniment l'homme*” (Pascal, *Pensées*, ed. Chev. 438).*

* = „Ce himeră este omul! Ce noutate, ce monstru, ce haos, ce subiect de contradicție, ce minune! Judecător al tuturor lucrurilor, rămă imbecilă, depozitar al adevărului, cloacă de incertitudine și eroare, glorie și rebut al universului. Cine va descoperi această încâlceală? (...) Ce se va întâmpla atunci cu voi, oameni care căutați să aflați care este adevărata voastră condiție, cu rațiunea voastră de la natură? (...) Liniștiți-vă... aflați că omul depășește infinit omul” (n. t.).

Pascal caută aici o platformă dincolo de scepticism (căci există desigur adevărul științelor) și dogmatism (căci toate adevărurile trebuie verificate mereu în raport cu o experiență niciodată completă). Și ne duce astfel direct la scopul scurtei noastre considerații. Întrebarea noastră cea mai jenantă fusese: Cine sunt eu? De ce sunt eu tocmai eu? Înainte de aceasta, întrebarea rămânea în generalitatea problemei: Cine este omul? și chiar și aici nu se putea primi decât un răspuns paradoxal. Și nu-l putem lăsa să-și urmeze calea pe oricine se declară mulțumit cu un astfel de răspuns sau cu o parte din el (de exemplu, cu un răspuns pur psihologic sau sociologic), decât regretând o astfel de suficiență. Dar am vrea să mai perseverăm în întrebarea: Cine sunt eu? Un om împovărat cu o natură insolubil de paradoxală, dar nu identic cu ea, nu numai un caz al ei. Fac din nou apel la acea precunoaștere invocată la început, care îmi spune: niciunul dintre posibilele răspunsuri care apar la orizontul celui care pune întrebarea nu îmi va da vreodată satisfacție. Nu voi lua parte la mascarada plină de viață care este astăzi din nou atât de populară, în care te atașezi de cutare sau cutare definiție a omului luată de-a gata sau de fabricație proprie, azi de una, mâine de alta.

Oare nu a avut pe undeva dreptate bătrânul Lessing cu dictonul său, fără încetare atacat de toți gânditorii ortodoxiei creștine: că, dacă Dumnezeu i-ar da de ales, ar prefera să caute decât să găsească? Iar aceasta tocmai pentru că imperfectibilitatea interioară a omului, atât ca persoană, cât și ca societate, era atât de evidentă pentru el. La ce ne-ar ajuta de fapt o speranță utopică într-o schimbare totală a lumii viitoare, din moment ce *hic et nunc* nu este vorba despre nimic altceva decât despre omul de astăzi, despre omul de ieri și cu siguranță și despre omul de mâine? Cum ar putea o rotunjire (de altfel, complet inimaginabilă și prin urmare imposibil de vizat) a omului de poimâine să rezolve dintr-o lovitură toate aceste semne de întrebare: ca printr-o *sanatio in radice*, ca să spunem așa? Sigur că trebuie să contribuim din toate puterile la sanarea mlaștinilor fizice și spirituale ale umanității, dar, privind cu sobrietate, vom putea face oare vreodată altceva decât să punem petice noi la zdrențe vechi?

Îndrăznesc să sar de aici – căci avem așa de puțin timp! – direct în mijlocul tezei lui Henri de Lubac, așa cum a prezentat-o în *Surnaturel* al său, publicat în 1946, respins cu indignare la început, iar apoi revizuit fără compromisuri și prezentat din nou, în două volume, în 1965. Dovezile istorice sunt cu siguranță inatacabile: imaginea omului schițată acolo este

fără îndoială aceea a marii tradiții creștine, a lui Augustin, a lui Toma de Aquino și chiar a celor mai buni teologi ai barocului; ea este detronată abia de raționalismul filosofic, care începe cu averroismul din Padova, este introdus în teologia școlară de Cajetan, iar în secolele al XIX-lea și al XX-lea a devenit o cerință aproape indispensabilă a învățământului. Căci abia aici apare ideea că, la fel ca toate celelalte ființe naturale din cosmos, și omul ar fi orientat către un scop final corespunzător „naturii” sale, în care ar trebui să-și găsească împlinirea și fericirea, altfel ar fi o construcție defectuoasă a naturii sau a providenței. Chemarea liberă a harului divin la un scop superior, numit supranatural, ar fi de conceput ca liberă și nedatorată numai dacă acel scop final natural, acel *finis naturalis* ar fi gândit și el în cadrul acestei *ordo naturalis* al unei *natura pura* și ar fi împlinit în mod corespunzător și în ordinea supranaturală atotcuprinzătoare. Dar atunci, vrând nevrând, harul devine o suprastructură peste ceva ce poate fi perfect în sine, și nicio teologie din lume nu-i va mai putea scoate din minte necreștinului ideea că scopul natural al omului poate fi recunoscut cu rațiunea naturală și chiar atins cu efortul necesar – budist sau marxist – indiferent de păcatul sau căderea originară.

Este cât se poate de clar că Părinții și Augustin nu știau nimic despre o astfel de construcție, pentru că „inima noastră nu-și găsește liniștea până nu se odihnește în Tine.” „În aceasta stă binele: în a-L vedea pe Cel atotvăzător” (*Conf.* 1,1; *S. de verb. Dni* 10). Dar nici aristotelicul Toma nu a gândit vreodată altfel, ci mai degrabă a susținut paradoxul creștin – căci aceasta este – cu un principiu care sună aristotelic și care în *Summa Theologica* spune astfel: „O ființă este cu atât mai nobile cu cât mai înalt este scopul final pentru care se străduiește potrivit naturii sale, chiar dacă nu mai reușește să-l atingă cu propriile ei puteri” (I/II q 5 a 5 ad 2). Să lăsăm în seama pedanților obiecția inevitabilă că omul, care se străduiește atât de firesc, dincolo de orice natură, pentru o relație nemijlocită cu Dumnezeu, ar câștiga atunci pretenția la har. Această obiecție este depășită de ideea biblică potrivit căreia Dumnezeu cel dintâi, înainte de întemeierea lumii, a hotărât în cea mai liberă libertate a lui ca omul să tindă către el, să-i stabilească această natură de dragul harului. Să tragem mai degrabă concluzia că abandonând această ipoteză inutilă și periculoasă a unei *natura pura* am rezolvat simplu și obsesia unei perfectibilități intramundane a omului (individual și social) și, eliberați de constrângerea acestei cămăși de forță enervante, putem răsufli în sfârșit ușurați: orizontul ni s-a deschis!

Desigur Toma cunoaște și o relativă „condiție de fericire în lumea aceasta”, în orice mod i-ar descrie conținutul; în locul vechii contemplări a lucrurilor divine, putem presupune aici o ordine socială și politică relativ împăcată, relativ cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr de oameni sau orice altceva. Toma se poate gândi la asta pentru că omul are desigur ceva ca o natură sau o esență, de exemplu ca solidaritate umană cu semenii săi, ca relația dintre sexe, ca sănătate în tot echilibrul precar dintre trup, inimă și duh; dar nimic din toate acestea nu este o ordine definitivă, totul rămâne un provizorat în vederea desăvârșirii de neconceput în Dumnezeu. Or aceasta include tocmai „învierea trupului”, căci un om fără trup nu este un om; dar nicio persoană de bun simț nu va pretinde că Învierea, așa cum a început în mod fundamental de Paște, este un fenomen natural din acest cosmos. Tocmai ceea ce este omenește imposibil și de neconceput este acel ceva pentru care a fost conceput și înzestrat de la început omul, împreună cu întreaga lui substructură cosmică, dar și cu tot efortul său în lumea sa, în cultura sa, în procesul muncii sale.

El e menit să caute, „să pipăie, că doar ar găsi” ceva. Un altul apucă mâna care pare să pipăie în gol. Și Adam din legendă pipăie în zadar, atunci când își caută corespondentul său necunoscut printre animale. În acest sens, creștinismul este totuși utopic; dar în măsura în care știe despre o promisiune a lui Dumnezeu, chiar despre începutul împlinirii ei în învierea aparent imposibilă, el este, ca să spunem așa, *real-utopic*; speranța în gol conține în ea însăși o trambulină chiar și acolo unde orice trecere directă prin moartea care se cascadează rămâne complet de neînțeles.

Iar aici primește un răspuns și ultima întrebare absurdă din fundul puțului, primește singurul răspuns posibil, care nu poate fi dat de nicio filosofie sau de vreo altă viziune asupra lumii. „De ce sunt eu tocmai eu?” Toma o respinge: „*quia particularium non est scientia nec definitio*” (*STh* I q 44 a 3 obj 3; cf. în 1 *Meteor* 1, 1). Răspunsul poate fi doar: pentru că așa a vrut Dumnezeu, pentru că El m-a vrut, m-a iubit și m-a ales pe mine. În afara acestui răspuns, sunt întotdeauna doar forma de joc a unui subiect absolut, un exemplu pentru legea generală a interpersonalității umane, poate și doar joncțiunea hibridă dintre un libido fără nume și un supraeu fără persoană. Dacă acest lucru ar fi adevărat, atunci nu ar fi nicio nebulie

* = Pentru că nu există nici știință, nici definiție a particularului (n.t).

să-ți trimiti tu singur Eul la moarte sau să-l scufunzi în extazul indus de droguri.

Dar cum ajunge Dumnezeu să pună în fața sa o ființă atât de precară, care în cel mai bun caz doar prin imperfectibilitatea ei enigmatică poate fi un fel de chip și asemănare bizară a celui care rămâne pentru totdeauna în echilibrul său perfect, sălășluind în taina luminii sale inaccesibile? La orizontul cel mai îndepărtat al creștinismului răsare o lumină care îmblânzește și această întrebare. „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat” (Ioan 3,16). „Trăiesc cu credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși pentru mine” (Galateni 2,20). Ar exista așadar în Absolut un focar al iubirii, care vrea să ajungă dincolo de sine în celălalt, iar celălalt nu este numai Dumnezeu Fiul, Dumnezeu Duhul Sfânt, ci și noaptea și părăsirea-de-Dumnezeu și căderea în pierzanie. Ne oprim aici, cu cuvintele Epistolei către Evrei: „În privința aceasta am avea mult de vorbit, dar lucruri grele de tâlcuit” (5,11). Căci aici întrebarea „Cine este omul?” ne trimite în continuare la întrebarea care nu s-a mai pus aici „Cine este Dumnezeu?”. Este suficient dacă am făcut să transpară noblețea omului, care trebuie să rămână o enigmă pentru sine dacă este chipul și asemănarea lui Dumnezeu, și a cărui zădărnici întunecată se luminează totuși atunci când află că Dumnezeu însuși este fericit doar în dăruirea de sine.

CEEA CE ESTE DISTINCTIV CREȘTIN ÎN EXPERIENȚA LUI DUMNEZEU

1

Axioma tuturor axiomelor pentru omul biblic este: eu nu sunt Dumnezeu. Chiar și grecii cu al lor *Gnothi Sauton* începuseră la fel: „Ai grijă, tu nu ești un zeu” –, dar pentru filosofii lor dictonul se transformase pe neobservate în opusul său: „Gândește-te la adevărata ta natură, la originea ta zeiască, la divinul din tine.” În schimb, în cazul omului biblic, această axiomă persistă de la primul până la ultimul pas al gândirii sale. În limbajul *Psalmilor* primul pas este: „Să cădem înaintea lui Dumnezeu, [...] Celui ce ne-a făcut pe noi” (95,6); „El este Dumnezeul nostru, El ne-a făcut pe noi, și suntem ai Lui” (100,3), în limbajul lui Augustin: „Pentru Tine ne-ai creat”, în al lui Ignațiu: „Omul a fost creat spre lauda lui Dumnezeu, ca să-L cinstească și să-L slujească și astfel să-și găsească mântuirea”: cele trei versiuni ale formulei au un sens identic. Din puterea cu care s-a întipărit devine imediat limpede că ea nu va putea fi depășită nici de vreun pas ulterior al gândirii, nici chiar de pasul final, nici atunci când acest ultim pas a putut fi descris de Părinții greci ca *theosis*, îndumnezeire, pe baza filosofilor elenistici cu care se aflau în dialog și conștienți că erau pe măsura idealului suprem al acelora și îl puteau chiar depăși. Dar îl puteau depăși tocmai în virtutea primei axiome.

Punctul de plecare al experienței biblice a lui Dumnezeu este de fapt o experiență făcută, în sensul puternic al cuvântului, sub influența și impresia cuvântului biblic. Pentru omul nebiblic, experiența de bază ar putea să sune în cel mai bun caz astfel: eu nu sunt Absolutul, nu sunt întregul, nu sunt acel Unu, acel Nediferențiat, iar ceea ce știu în acest fel despre mine, știu și despre toate celelalte ființe din lume. Făcând această experiență elementară, omul nebiblic poate să facă în continuare una complementară, rezultată din această limitare, din această non-absolutitate: experiența dorului de acel Unu și Nediferențiat. Căci ambele experiențe sunt doar fața și reversul uneia singure. Și chiar faptul că ambele sunt atât de indisolubil legate îi dă omului nebiblic ideea că

non-absolutitatea lui stă, poate, în aceeași relație cu Absolutul ca partea cu întregul, scânteia cu focul, astfel încât problema religioasă ar consta de fapt în a conștientiza procesul integrării și în a-l transforma în faptă.

Să ne oprim o clipă asupra premiselor și consecințelor unei astfel de concepții. Condiția este să existe în același timp Unul fără contrarii și opusul acestuia, *celălalt* (chiar dacă secundar și provizoriu), din care fac și eu parte. Acest fapt pare contradictoriu și este în mod cert inexplicabil în facticitatea sa. Căci dacă Unul nu are contrarii, cum poate fi ceva opus lui? Pentru rezolvarea acestei enigme există trei căi, care uneori se completează reciproc. Prima explică relația dintre Unu și Neunu (care sunt ființele lumii) prin relația dintre Ființă și aparență: atunci calea religioasă constă în a vedea dincolo de această aparență și în a recunoaște că „eu” nu sunt în cea mai adâncă profunzime a mea deloc un „altul”, ci Unul însuși. A doua cale ar vrea să explice alteritatea prin categoria vinovăției, a căderii din ocrotirea Unului; rămâne atunci întrebarea cine a comis această vină și de ce, iar în funcție de răspuns se planifică și modalitatea purificării de această vinovăție. Calea a treia îl va concepe pe Unul în așa fel încât să conțină deja sublimată (și anulată) în sine orice alteritate *ca atare*, și va înțelege astfel „Eul” care sunt eu ca fiind pur și simplu conținut și integrat în întreg, trebuind să se comporte existențial în consecință. Aceste trei căi își au fiecare limitele lor, contradicțiile lor, care le transformă într-o fundătură, trimițând mai departe la una dintre celelalte două. Prima idee, că Ne-Unul ar fi doar o aparență, o iluzie, distruge nu numai Eul ca individ (un lucru pe care misticul acestei căi l-ar mai îndura încă), ci și orice trăsătură individuală din această lume, și declară astfel toate evenimentele istorice ca lipsite de sens, în cel mai bun caz ca un proces de autoanulare (dar nici această idee nu poate fi gândită până la capăt). A doua idee, care vorbește despre o vinovăție, nu poate, așa cum am sugerat deja, să indice un subiect pentru această vină, decât dacă s-ar pierde în speculații gnostice despre eoni, care nu explică însă nimic, pentru că din start este de neînțeles cum poate să existe în necontradictoriul Unu o mulțime limitată de eoni, chiar înainte de a ne pune întrebarea de ce unul dintre acești eoni poate să cadă din „plinătate” și să devină astfel cauza lumii materiale. Aici „celălaltul” este presupus deci din capul locului în Unul: un altul care este în stare să se opună din propria-i voință liberă Unu-lui. Același lucru se întâmplă în cazul celei de-a treia idei, ca și cum contradicția nu ar exista deloc, ca și cum individul ar fi în același timp un individ în sine și un integrat în întreg,

sublimat (și anulat) în acesta. Aici chiar ideea unei căi se anulează de fapt ea însăși: ceea ce, luat în sine, este „pe drum”, considerat în Unul este deja ajuns la destinație. În timp ce în felul acesta calea a treia face să dispară ca inexistentă problema pusă cu atâta urgență de experiența fundamentală, calea a doua încearcă să prezinte distanța dintre Unul și multitudine ca pe ceva ce nu ar trebui să existe, pentru a cărui eliminare trebuie să lucrăm, dar ne rămâne datorare cu un răspuns la întrebarea la fel de urgentă cum s-a ajuns la acest lucru care nu ar trebui să existe, de ce trebuie să văd în Eul meu, în ființa-mea-individuală o vinovăție și să mă străduiesc să o elimin. Întrucât aceste probleme sunt insolubile, suntem aruncați înapoi pe prima cale, care declară individul, în precaritatea devenirii și pieirii sale temporale, ca neexistând deloc, și face astfel din calea religioasă un mod de a vedea prin neființa tuturor aparențelor, negarea oricărui sens al multiplicității, al dialogului, al iubirii dintre oameni, al istoriei în ansamblul ei.

Dar să fim din nou atenți la faptul că toate aceste căi au putut să apară numai acolo unde a apărut ca o contradicție simultaneitatea între Unitatea fără contrarii (Dumnezeu) și o entitate opusă totuși ei, pentru că nu era identică cu ea (Eu, lumea). Dar este cu adevărat o contradicție? Dacă nu ar fi, așa cum pretinde religia biblică, atunci nu ar mai fi nevoie să ne implicăm în contradicțiile celor trei căi încercate de experiența religioasă extrabiblică.

2

În *Vechiul Testament*, experiența religioasă se confruntă – pentru a o lămurii și a o aduce la adevărata ei înțelegere de sine – cu cuvântul lui Dumnezeu Cel Atotputernic și cu Atotputernicia sa și Libertatea sa deplină. Nu trebuie să urmărim calea prin care acest Dumnezeu s-a ridicat din parteneriatul cu dumnezeii altor popoare pentru a deveni unicul Dumnezeu (un proces prin care ceilalți „zei” au fost degradați la rangul de vasali ai săi, de puteri ale lumii și îngeri): ideea era conținută deja germinativ în prima abordare. Acest Dumnezeu liber și atotputernic a ocupat astfel locul pe care îl deținea și îl deține în gândirea nebiblică Absolutul, „Ființă”; este prin urmare o inexactitate să spunem că evreii erau incapabili de o gândire filosofică; ei se gândeau mai degrabă la Absolut, pe care „neamurile” îl considerau a fi liber de lume, ca fiind liber *pentru* lume; astfel s-a spus deja primul lucru, dar chiar mai mult decât