

HANS URS
VON BALTHASAR

Explorări în
teologie

V. Homo
creatus est

Traducerea din limba germană de
Maria-Magdalena Anghelescu

Galaxia Gutenberg
2025

CUPRINS

A. LAUDĂ, VENERAȚIE, SLUJIRE	9
I. Creaturalitatea	10
Homo creatus est.....	11
„De arriba”	26
Trei forme de seminatate.....	31
Timpul finit în cadrul timpului infinit.	
Despre modul creștin de a vedea ființa umană.....	38
Despre capacitatea de a vedea a creștinului.....	52
Ochii lui Pascal	61
Sănătatea între știință și înțelepciune.....	78
II. Persoană și sexualitate	92
Despre conceptul de persoană	92
Metempsihoza.....	101
Persoană, sexualitate și moarte.....	118
Demnitatea femeii	130
Maria și Duhul.....	137
Biserica cerească și manifestarea ei pe pământ	142
III. Copilărie și moarte	158
Copilul Isus și copiii.....	158
Tânăr până la moarte	168
Unitatea vieții și a morții	174
„Moartea inghițită de viață”	178
B. ÎN FAȚA LUI DUMNEZEU, ÎN DUMNEZEU	185
IV. Ascenderea la Dumnezeu	187
Atotputernicia lui Dumnezeu.....	187
Cum iartă Dumnezeu.....	196
Convertirea	210
Introspecție și autotranscendere	224
Rugăciunea distinct creștină	234
V. Dumnezeu printre noi	240
Vorbirea lui Dumnezeu	240
Credința, speranța și iubirea de la Dumnezeu	268
Tradiția	278
Pluralitatea teologiei.....	291
Pacea în teologie	302
Exegeza și cateheza	311
Caracterul absolut al creștinismului și catolicitatea Bisericii.....	319

„Fericirile” și Drepturile Omului.....	343
A-l găsi în toate pe Dumnezeu.....	357
Indice de persoane	365
Surse	376

I. CREATURALITATEA

HOMO CREATUS EST

Haec est gloria hominis: perseverare se manere
in Dei servitute.*

Irineu, *C. Haer.* V 14,1.

1. Omul ca dor

Repetăm din nou, ca o flașnetă, cuvintele cu care încep *Exercițiile* ignațiene! Ce s-ar mai putea spune nou despre aceasta? „Omul a fost creat pentru a-L lăuda, preamări și sluji pe Dumnezeu, Domnul nostru, prin mijlocirea acestor lucruri mântuindu-și sufletul.”**

Să facem pentru o dată abstracție de faptul că astăzi nimeni nu mai știe sau nu mai vrea să audă despre aceasta, despre propoziția care se prezintă ca „principiul și fundamentul” oricărui adevăr uman și creștin, ca ABC-ul cel puțin pentru cei care caută o introducere în creștinism, și de aceea multor țintași ai acestui ABC ea le va apărea ca ceva complet nou – dacă facem abstracție deci de situația de astăzi și ne ridicăm în punctul din care să avem o privire de ansamblu asupra istoriei occidentale a teologiei și spiritualității creștine, atunci constatăm cu uimire că introducerea aparent banală în *Exercițiile spirituale* este nu mai puțin decât tradițională, cel puțin dacă privim la marea tradiție a gândirii europene.

Dacă vrem să începem de la un moment semnificativ (pentru ca abia după aceea să revenim la evenimentele anterioare), ne frapează semnificația aceluși moment în care un tânăr student cufundat într-o viață de viciu pune mâna pe cartea „unui anume Cicero” (cum spune el) – o carte pierdută, din care nu mai avem astăzi decât fragmente – al cărui titlu era *Hortensius, despre viața fericită*. Obținerea unei astfel de vieți – așa îi spunea autorul ei înflăcăratului spirit al tânărului Augustin – presupune străduința pentru adevărata înțelepciune și, prin urmare, abținerea de la dorințele grosolane.

* = Aceasta este slava omului: a stăruii în a rămâne în slujba lui Dumnezeu (n. t.).

** Ignățiu de Loyola, *Exerciții spirituale*, traducere, studiu introductiv, note Christian Tămaș, Iași, Polirom, 1996, p. 39 (n. t.).

Și ce ființă umană demnă de numele ei nu s-ar strădui către fericire? Cu recomandarea sa despre modul de viață pe baza căruia se poate aspira la aceasta Cicero nu inventase nimic nou, el se făcuse doar o portavoce a învățăturii înțelepciunii grecești antice, în care filosofia și teologia erau încă indistincte, indiferent dacă această învățătură era socratic-platoniană sau stoică sau plotiniană, neopitagoreică sau chiar de o tentă epicureică. De la *Banquetul* lui Platon, în care se vorbea sub toate aspectele despre Erosul care se lansează plin de dorință înspre frumusețea divină supremă, până la conceptul central al lui Plotin de întoarcere (*epistrophê*) și de dor care se grăbește să reajungă sus la originea sa (*bormê*)¹, nu era vorba despre nimic altceva decât despre adevărata noblețe a omului, care nu trebuie să se mulțumească cu plăceri și bucurii trecătoare dacă vrea să caute o satisfacere finală a dorinței sale de fericire. Răspunsurile la întrebarea în ce constă această satisfacție, viața fericită, pot fi diferite – ascensiunea platoniciană din lumea umbrelor trecătoare în lumina Ideilor eterne și a Binelui adevărat, existența aristotelică în contemplarea fără lăcomie a adevărului, suprimarea stoică a pasiunii care întunecă spiritul, pentru a dobândi pacea în Dumnezeu, moderația epicureică în plăceri pentru a atinge echilibrul fericirii – în centrul acestei căutări a înțelepciunii (*philo-sophia*) se află mereu orientarea omului către viața fericită căreia i-a fost destinat și pentru care

¹ R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Paris 1921; 2me édition revue et corrigée, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1967). Studiul magistral al lui Arnou arată întreaga seriozitate și vehemență a filosofiei religioase a lui Plotin, cu dorul ei de Bine sau de Unu. Pentru el filosofia coincide cu iubirea de Dumnezeu, dar, la fel ca Epictet, nu reușește să recunoască neputința omului (p. 57). Orice ființă care nu este „Dumnezeu” este, în esență, dor (pp. 57-109), Arnou arătând astfel că nevoia de împlinire nu este în niciun caz un simplu egoism, ci, fiind căutare a Binelui, depășește (în împlinire) în mod absolut egoismul (83sq.) Important este faptul că aici spiritul (*Nous*) nu face excepție, căci subiectul și obiectul nu coincid în el niciodată complet, el este mișcare veșnică, iar aceasta este în același timp satisfacere și dor. „*Epheis gar epoteis bormais*”: vederea este dorință de a vedea, deoarece capacitatea de a vedea nu poate fi niciodată complet împlinită (108). Capitolul final (260sq.) pune întrebarea importantă dacă criteriul ultim al adevărului constă în metafizică sau în experiența mistică (unirea cu Dumnezeu). Dar Plotin tinde să le vadă pe ambele ca fiind una. Desigur, Arnou arată mai întâi limita a ceea ce se poate realiza cu Plotin: multitudinea nu poate deveni niciodată Unul, poate doar să-l atingă (pentru că provine din el și, prin urmare, tinde către el: *arche = telos*, 87), dar inconsecvența finală o vede în altă parte: în imposibilitatea sintezei doite între Platon (Ideea ca ceea ce este static) și Aristotel (forma ca devenire): „*Le dynamisme du désir est contredit par l'innéisme de l'objet*” (= Dinamismul dorinței este contrazis de caracterul înăscut al obiectului) (286). Cu toate acestea, Plotin are cea mai puternică influență asupra gândirii creștine (Augustin, Vasile, Grigore de Nyssa). Chiar și Ruusbroeck încă mai formulează fericirea ca un paradox: „mereu flămând și mereu sătulă” (289).

începe să se străduiască după „întoarcerea” lui din scufundarea în pământescul-pur (gândiți-vă la pilda peșterii a lui Platon). Pentru că, așa cum am spus, distincția dintre natural și supranatural este necunoscută încă gândirii grecești, ea este exprimată în mitul prăbușirii sufletului uman din înălțimile divine, din care poartă în sine o scânteie, care îl obligă să se întoarcă în patria sa de odinioară, să se străduiască să revină în paradisul pierdut. Chiar și în sufletul unui sclav umil precum Menon poate fi descoperită această strălucire dormind sub cenușă: reamintirea unor lucruri pe care le-a știut cândva, de care s-a bucurat cândva...

Augustin, care a trecut prin platonism, se convertește – și cu ce chin dramatic, cu adevărat sfâșietor – pentru ca de acum încolo să nu mai trăiască decât pentru un singur lucru: dorul de Dumnezeu. Cuvântul său fundamental este *desiderium*, neliniștea, dorința tânjirea după stingerea setei sale de viață în Dumnezeu. În calitatea sa de creștin, el știe doar că drumul dorului a fost pavat pentru el de smerenia și crucea lui Hristos, și nu de siguranța de sine a gnosticismului plotinian. Dar nu se știește nici să folosească expresia poetului „*trahit quemque sua voluptas*”² pentru a se referi la atracția creștină a harului ca la o „plăcere” spirituală care strălucește în calea dorului ca o lumină în noapte. Fără îndoială că pentru el această plăcere spirituală nu înseamnă o constrângere fizică, așa cum cred că o pot determina aberațiile jansenismului, că această plăcere îl conduce mai degrabă la libertatea de a-și putea urma „dorința” (*desiderium*) din ce în ce mai neînhibat de toate tulburările pământești, că ea îi dă „ochiul solar” capabil de a vedea lumina lui Dumnezeu – o imagine a lui Plotin, care spune: „Ochiul nu ar fi văzut niciodată soarele dacă nu ar fi absorbit în sine caracterul solar, sufletul nu ar fi văzut niciodată frumosul, dacă el însuși nu ar fi devenit frumos. Tot astfel omul care năzuiește să vadă Binele și Frumosul să devină asemenea zeului și frumos” (*Enneade* I. 6.9), iar Platon spune deja același lucru: „Ochiul caută lumina, pentru că are în el ceva luminos” (*Timaios* 45 bd). Structura *Mărturisirilor* urmează intuiția fundamentală a lui Plotin: înainte de convertirea sa (*epistropê*), sufletul era lipsit de înțelegere, dar odată ce se întoarce, devine nimic altceva decât un dor („*epbesis monon*”) care se aruncă înspre Bine și Unul (*Enn.* III 9-4).

Mergând înapoi, am putea demonstra ceva similar chiar în convertirea filosofului Iustin sau în ascensiunea lui Moise pe muntele lui Dumnezeu, așa cum apare ea la Grigore de Nyssa; la acesta din urmă, imaginea din

² = plăcerea lui îl atrage pe fiecare (n. t.).

Facere, potrivit căreia omul a fost creat la origini după chipul lui Dumnezeu, capătă o pondere atât de mare încât el spune că sufletul care se purifică (plotinian) poate întrezări anticipat în sine însuși, ca într-o oglindă, arhetipul după care a fost creat. Privind înainte, Bernard și cercul său vor fi cei care vor pune în teologia spirituală un accent nou, plasând în centrul ei conceptul de *sapientia*, pe care îl derivă foarte deliberat din *sapere*, gustare, savurare: prin urmare în ascensiunea spirituală spre Dumnezeu este vorba despre o experiență din ce în ce mai pură și mai intensă a „dulceții” divine. Secolul al doisprezecelea, probabil cel mai bogat secol spiritual din istoria Bisericii, este saturat de misticismul augustiniano-bernardian al dorului, așa cum l-a descris Jean Leclercq sub titlul grăitor *Amour des lettres et désir de Dieu*.²

Uimitor este însă că nici Toma de Aquino, în trecerea lui la aristotelism, nu a schimbat concepția de bază a existenței religioase. Încă o dată, și mai mult decât oricând, în *Summa Theologica*, unde Toma dispune de întregul material al gândirii filosofico-teologice după propriul său plan, paradoxul omului este luat ca punct de plecare al destinului său și, prin urmare, al definiției sale: el este ființa care în năzuința sa la fericire (*beatitudo*) nu poate fi satisfăcută de nimic lumesc; dar care pentru a-și atinge scopul, vederea lui Dumnezeu, are nevoie de ajutorul harului lui Dumnezeu, tocmai aceasta constituind noblețea sa. Etica teologică impresionantă din *Prima Secundae* și *Secunda Secundae* este dedicată căii de maturizare a omului către scopul vieții sale (ca o schemă de ascensiune de influență platonico-plotiniană extinsă la creștinism, în care este introdus și curentul aristotelic), și abia în *Tertia* urmează, spre uimirea multora, doctrina lui Hristos și a sacramentelor sale. Este evident că Toma începe cu Dumnezeu creator și triunic, că ascensiunea sa este saturată de teologia creștină; dar schema de bază rămâne cea antică, formulată cel mai pur de Plotin (și dezvoltată chiar mai tematic de Scotus Eriugena): emanația tuturor lucrurilor din Dumnezeu (*emanatio totius entis a Deo*: *S. T. I*, 45,1) și întoarcerea lor la el.

Întregul proiect patristico-scolastic începe, în singurul mod posibil în gândirea greacă, cu omul, întrebându-se despre esența sa, care poate fi descifrată din nevoile și aspirațiile sale. La fel cum Antichitatea presupunea a priori zeii, tot astfel este postulat în creștinism Dumnezeu triunic. În esență, pentru a ajunge la sine însuși, omul are nevoie de Dumnezeu, seamănă cu acel Adam al lui Michelangelo și cu degetul său întins

² Cerf, Paris 1957.

neputincios. Omul este un dinamism arătând către infinit, dar care nu-l poate atinge, dacă infinitul nu-i vine în întâmpinare. Aceeași schemă se repetă încă o dată – cine ar putea fi surprins de acest lucru după o astfel de tradiție – în marile proiecte filosofico-teologice ale vremii noastre, care, deși mult mai variat ramificate, încearcă, începând de la Joseph Maréchal, să determine relația dintre Dumnezeu și om: un dinamism nesățios amintind de Augustin și chiar de Toma, dincolo de toate posibilitățile realizabile, către vederea imediată a absolutului, ca o condiție prealabilă pentru ca finitul („categorialul”) să poată fi cunoscut, dar și ca bază pe care, într-o astfel de cunoaștere, finitul este recunoscut ca non-absolutul și poate fi astfel depășit: vai nouă, dacă ne oprim la el! Cererea constant repetată a lui Augustin „*transcende te ipsum*” se repetă acum literal: „În cunoaștere și libertate, omul este inevitabil esența transcendenței.” „În relația cu orice obiect individual pe care îl poate numi din experiența lui de zi cu zi, el este întotdeauna în același timp și dincolo de acesta”, el „se apropie de obiectul respectiv, *prin* depășirea lui”. Această „mișcare este nelimitată”, ea merge „în infinit și în fără-de-nume”, „noțiunile și cuvintele pe care ni le formăm ulterior despre acest infinit nu sunt modul originar de a experimenta misterul fără nume care înconjoară insula conștiinței noastre cotidiene, ci sunt doar micile semne și idoli pe care ni-i creăm și trebuie să ni-i creăm, ca să ne amintească mereu de experiența originară care se dăruiește în tăcere și, dăruindu-se, se trece sub tăcere, în care locuim ca într-o noapte întunecată, ca într-un deșert fără călăuză.”³ Unul (*ben*) lui Plotin era în același sens absolut inefabil. Extazul său și „preocuparea” (*Vorgriff*) lui Maréchal și Rahner au aceeași origine intelectuală.

Dar dacă, potrivit lui Toma, Dumnezeu este cel indispensabil, fără de care omul însetat de fericire nu-și poate atinge scopul, nu există aici pericolul ca el să devină, din nebagare de seamă, din scop un mijloc? Întrebarea era deja înspăimântător de vie încă din Evul Mediu. Disputa a rămas la început mai mult latentă, ori de câte ori se cântărea dacă scopul final al omului trebuia căutat mai mult subiectiv, în fericirea sa (în Dumnezeu) – așa cum susțineau preponderent dominicanii – sau mai mult obiectiv, în Dumnezeu (ca fericire a omului) – așa cum susțineau mai mult franciscanii. Ea a devenit acută atunci când cineva pe nume Hannibaldus nu s-a sfuit să răspândească învățătura potrivit căreia nu Dumnezeu, ci

² = depășește-te pe tine însuși (n. t.).

³ K. Rahner, *Schriften* XIII (1978) pp. 233-235.