

HANS-GEORG BECK a văzut lumina zilei pe 18 februarie 1910, în satul bavarez Schneizlreuth. A murit la vârsta de 89 de ani în aceeași patrie bavareză, pe 25 mai 1999. Itinerarul lui spiritual și intelectual este – în comparație cu cel existențial-privat – mai accesibil biografului de astăzi, având în vedere că Beck nu vorbea și nu-și amintea cu plăcere despre „aventura” lui monahală, ca membru al ordinului benedictin, sub numele de Hildebrand Beck O.S.B., între 1929 și 1944. După absolvirea gimnaziului umanist din Ettal în 1929, începe studiul filosofiei, teologiei (catolice) și filologiei clasice la Universitatea din München în anul 1930. Dragostea pentru Bizanț se aprinde în sufletul tânărului student prin participarea la Sfânta Liturghie ortodoxă în Noaptea de Înviere, la o bisericuță din vecinătatea Sfintei Maria Maggiore, aflându-se la Roma într-un stadiu de cercetare (1931). Întors în Germania, își definitivează studiile, iar în anul 1936 obține titlul de doctor în teologie cu o teză despre conceptele de „Preștiință” și „Predestinare” în teologia bizantină (*Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Roma 1937). Teza de abilitare asupra lui Theodor Metochites și a viziunii despre lume în Bizanț și-o va susține în 1949 (*Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes*, München 1952). Perioada dintre 1936 și 1949 este una foarte grea în viața lui Beck, cea a slujbelor mărunte (lector de editură, bibliotecar privat) și a lipsurilor financiare. Primele raze de speranță apar odată cu obținerea în 1956 a titlului de profesor asociat și – în sfârșit – cu preluarea funcției de *ordinarius* al Catedrei de Bizantinologie din München în anul 1959.

De-a lungul activității sale profesionale și academice, a publicat – pe lângă lucrările sus-amintite – un număr impresionant de studii și articole, mai multe monografii fundamentale, cum ar fi opera sa monumentală *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (Biserica și literatura teologică în Imperiul Bizantin, München 1959), *Das byzantinische Jahrtausend* (Mileniul bizantin, München 1978) sau *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (Istoria Bisericii Ortodoxe în Imperiul Bizantin, Göttingen 1980). Trebuie amintit că Hans-Georg Beck a fost coordonatorul cunoscutei reviste *Byzantinische Zeitschrift* între 1964 și 1977. Ca fapt divers, este interesant de știut că Beck a fost activ și în domeniul beletristicii, semnând sub pseudonimul Peter Hamann cântecica de amintiri venețiene *Saitenspiel des Daseins* (Melodie pe struna fiindului, 1958).

HANS-GEORG BECK

EROTIKON BIZANTIN

ORTODOXIE – LITERATURĂ – SOCIETATE

Traducere din limba germană și prefață
MIHAI-D. GRIGORE

Ediția a II-a

I.

După cum experiența ne arată, relația dintre erotism și creștinism nu este tocmai una de compatibilitate. Uneori par a se învidia reciproc, și unul, și celălalt dorind să îl acapareze pe om întru totul și pentru totdeauna. Au existat multe încercări de a elucida această disensiune: religia creștină, conform menirii ei, ar fi orientată spre ceruri, sau, cel puțin, nu ar fi interesată de cele trecătoare, în timp ce erotismul pare cât se poate de mundan, aflându-și concretizarea în cele supuse scurgerii timpului. Rămâne pe mai departe o problemă deschisă dacă această teorie explică satisfăcător disensiunea amintită. Căci – nu trebuie uitat – creștinismul și-a asumat dintotdeauna foarte răspicat răspunderi în lume, iar de cealaltă parte, erosul platonice este condiționat de aspirația de a transcende lumea fenomenală și de a se înscrie în sfera nepieritoare a ideilor. Și, chiar dacă se face abstracție de orice iluminare filosofică, în ceea ce privește erosul, rămâne totuși constantă uimitoarea lui afinitate pentru moarte, cvasimetafizică.

După părerea mea, nu este de ajuns să centrăm creștinismul exclusiv pe „agapé“, dacă prin ea se înțelege „dragostea spontană, dezinteresată a lui Dumnezeu față de om“, pentru ca mai departe iubirea agapică să fie erijată în forța care eliberează erosul din mrejele ce-l țin legat de lume, așa cum se arată în monografia lui

Nygrén pe această temă.¹ O astfel de teorie pornește de la fenomenul iubirii abordate doar prin prisma analizei teologice, care se refuză experienței directe. *Agapé* este experimentabilă doar mistic, nu și rațional. Avându-i în vedere natura, această formă de iubire mistică nu este, prin urmare, compatibilă cu domeniul experienței trupești și psihice, cu caracter concret și direct. Chiar dacă în a doua etapă se dorește înțelegerea lui *agapé* ca răspuns al omului la dragostea lui Dumnezeu, afirmația este valabilă doar în orizontul acelei iubiri pentru care istoria experienței religioase a introdus termenul de „*amour désintéressé*“, sintagmă aplicabilă la fel de bine și erosului. În orice caz, o teorie care exclude erosul în favoarea lui *agapé* ar ignora nejustificat rolul sexualității în creștinism.

O definiție perfectă a termenului „erotic“ e greu de elaborat, iar, dacă am încerca aici discutarea pe larg a definițiilor propuse până acum, nu ar duce la nimic... Înainte de toate, erotismul este, prin excelență, intramundan; cu alte cuvinte, specificul prin care el transcende „lumea“ se sustrage observației exterioare, iar enigmatica lui relație cu moartea este și ea o revelație greu de cuprins în cuvinte. Oricât ar fi de orientată în afară – prin dorința ce o animă – din punctul de vedere al motivației personale, erotismul este cea mai intimă formă de pornire interioară a omului, care în această răscolire profundă trăiește relativizarea oricărei certitudini.² Avântul de care vorbim este caracteristic atât celui mai diafan eros platonice, cât și oricărei forme de dorință sexuală ce se concentrează asupra persoanei iubite. Desigur, observația nu oferă o definiție a erotismului. Nici nu avem neapărat nevoie de una pentru a înțelege următorul aspect: ceea ce declanșează în noi neliniștea, incertitudinea de care vorbeam, este persoana din fața noastră, de cele mai multe ori una de sex opus, fără ca prin asta să afirmăm neapărat că diferența de sex în sine ar fi cea care declanșează fiorul menționat. Dar, dat fiind faptul că omul e construit

asa cum e, diferența de sex se constituie în factor primar, trezind o dorință ce conturează fațetele specifice ale eroticului. Căci sexualitatea, cu formele-i multiple, nu poate fi diferențiată cu desăvârșire de erotism. Să fie oare această ambiguitate cea care tensionează relația dintre erotism și creștinism? Înainte de a aprofunda problema, ar fi poate indicat să formulăm două teze:

1. Atât majoritatea religiilor precristine, cât și creștinismul asociază cu sacrul, cu sfințenia, tot ceea ce are (mai mult sau mai puțin) de-a face cu eroticul, bineînțeles, pe căi diferite, întrucât concepția lor despre sacralitate diferă.

2. Evenimentele capitale ale istoriei creștine au loc într-o istorie lineară; dimensiunea erotică păgână, precum și religiile păgâne în general se desfășoară într-o temporalitate regresivă, ce se reactualizează ciclic.

Și acum câteva remarci pe marginea fiecărui punct: din perspectiva istoriei religiilor, Sacrul este moral indiferent sau, mai bine spus, moral ambivalent.³ El se manifestă în binarul pur-impur, fiind o categorie *sui generis*, despre care R. Otto afirma că – asemenea oricărui principiu arhaic – poate fi doar descrisă, în nici un caz definită. Se prea poate ca, *in actu*, Sacrul să fie simplu și clar, în plan virtual însă el este întotdeauna ambivalent – nu ne referim la o ambivalență a lucrurilor, ci a energiilor. „On reconnaîtra le sacré comme efficace, contagieux, fugace, ambigu, virulent“ (Caillouis). Creștinismul înțelege, dimpotrivă, Sacrul ca pe ceva absolut „pur, imaculat“ în ființă, iar din punctul de vedere moral al Evangheliei, este, prin excelență, bun și perfect. Sacrul creștin nu este nicidecum ambivalent sau cu mai multe înțelesuri, ceea ce îngreudește considerabil libertatea de manifestare a eroticului.

¹ A. Nygrén, *Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe*, două părți, Gütersloh 1930-1937.

² G. Bataille, *Der heilige Eros*, Berlin 1982, pp. 25.

³ Din bogata literatură pe această temă am selectat următoarele titluri: R. Otto, *Das Heilige*, ed. nouă, München 1947; R. Callois, *L'homme et la Sacré*, Paris 1950; M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957; W. Burkert, *Homo necans*, Berlin 1972; M. O. Métral, *Die Ehe*, Frankfurt 1981; M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt 1977.

În ceea ce privește noțiunea timpului, istoria religiilor precreeștine și a anumitor curente din creștinismul timpuriu se dezvăluie a fi dependentă de ideea de *anakephalaiosis*, de recapitulatio, altfel spus de concepția timpului reversibil, reinițiat continuu în reversibilitatea *aion*-ilor prin noi cosmogonii. Este o noțiune mitică de timp, determinată de o „istorie“ anume ce „niciodată nu a avut loc, dar care fiază fără conținere“. Timpul acesta mitic este ciclic, așadar ciclurile sale structurând tot ce este semnificativ, adică tot ce este în afara profanului, tot ceea ce din rațiuni ontologice participă la Ființă, posedând în mit un model paradigmatic. Aici se încadrează în primul rând lumea zeilor, căreia îi datorăm tot ceea ce împărtășim din Ființă. Zeii constituie matricea oricărei istorii. După ei urmează universul văzut, „natura“, legată indisolubil de supra-natura zeilor, tocmai pentru că ea nu e niciodată simplă natură, ci transparență a unei dimensiuni superioare. Iar lumea oamenilor apare ca parte a naturii văzute, umanul identificându-se la rândul lui cu transparența lumii. Evenimentele, procesele, repetându-se fără întrerupere în ciclicitatea lor, evoluează paralel, se condiționează și se „comentează“ reciproc; toate sunt expresia unuia și aceluiași Sacru. Acesta este concomitent *mysterium tremendum* și *mysterium fascinans*. În calitate de *mysterium tremendum* Sacrul tabuizează; prezența lui este neliniștitoare, fiind înzestrat cu puteri care odată stârnite sau lezate devin periculoase, chiar ucigătoare; în orice caz, ele se cer îmbunate și îmblânzite, fapt care în termenii istoriei religiilor ar fi echivalentul neutralizării prin rit. Tot ceea ce este sacru este eminamente „interzis“. Dar pentru că Sacrul este în același timp și *mysterium fascinans*, natura lui, cea care ni se refuză, incită tocmai la nesocotirea barierelor, încălcarea ce nu este în mod necesar identică unei profanări, atâta vreme cât este cantonată în domeniul numinosului și al ritualicului. „Tremendum“ ne avertizează să nu îndrăznim vreo lezare a tabuului; „fascinans“ ne împinge, dimpotrivă, tocmai la acest pas. Intercalarea umanului reprezintă, de fapt, proba la care este supus Sacrul, este o provocare la adresa forței lui, existând și posibilitatea ca vreo persoană să și-o supună prin rapt. Momentul

lezării Sacrului, având consecințe imprevizibile, se constituie în același timp ca moment în care „tremendum“ își face efectul, împiedicând prin reacție profanarea și întărind tabuul.

Viața este tabu, e sfântă, căci Sacrul în sine e întotdeauna dător de viață și garant al ei. În sacrificarea sângeroasă a unui om, mai ales atunci când el întrupează o ființă divină, tabuul vieții este încălcat, însă nu pentru o „a profana“, ci pentru ca mana sângelui vărsat să fie reintrodusă în circuitul naturii și al vieții, dând sevă unei noi existențe. Încălcarea tabuului are loc în acest caz în interiorul sferei sacrale și acționează în slujba sacralității. Tabuul sexual este, de asemenea, străvechi. Virginitatea este bun tainic, nu o simplă valoare de piață în cadrul relațiilor sociale. Sacralitatea femeii corespunde sacralității pământului-mamă (Eliade). În același timp este însă infertilă și tocmai prin aceasta incită la lezarea ei, care, din perspectiva bărbatului, presupune acea irosire de puteri ce duce în cele din urmă la moarte, dar în același timp și la înmugurirea unei noi vieți. Viața nouă, care – acesta este ciclul virginității! – deși se naște prin distrugerea fecioriei, prilejuiește nașterea unor noi ființe feciorelnice. Legătura dintre bărbat și femeie este însă doar o replică la scară redusă a marilor antagonisme dintre cer și pământ, lumină și întuneric, nord și sud. Și fiecare dintre cei doi poli reprezintă pentru celălalt o alteritate terifiantă. Tensiunile acestea cheamă la exces și orgie. Căci orgia își are și ea funcția proprie. În momentul în care zi de zi, an de an, are loc o încălcare și o reabilitare ciclică, continuă a tabuului, procesul devine cotidian, rutina ascunzând germenii pericolului derapajului în profan. Aici intervine acea *anakephalaiosis* de care vorbeam, i. e. reiterearea unei noi cosmogonii prin întoarcerea la haosul primordial. Orgia sexuală reactualizează, de fapt, acest haos în care, după cum ne dezvăluie istoria religiilor, lumea și omenirea se regenerează. „La fête est le chaos retrouvé façonné à nouveau“ (Caillois). Orgia este, în sensul ei ultim, egală cu „o proliferare expansivă a vieții, în fața căreia orice constanțe ale lucrării omenesti dispar și unde nu mai există nimic ce nu se contopește“ (Bataille). Orgia semnifică încălcarea tuturor tabuurilor, pentru ca sacralitatea Fiind-ului

să poată reînvia. Toate acestea nu au nimic de-a face cu un act profanator, de vreme ce profanul nu are nimic în comun cu rostul adânc al Fiind-ului. Profanul nu se întemeiază pe nici un mit și, prin urmare, nu se află în posesia nici unui fundament paradigmatic de existență.

Lezarea rituală a Sacrului este cea care instaurează acea formă de istorie întemeiată pe ciclurile Fiind-ului. Mitul, care dezvăluie concomitent atât experiența ambivalentă a Sacrului, cât și „istoria” lui în cuvânt și imagine, acest mit, așadar, arată cât se poate de impresionant cum evenimentele lumii zeilor sunt identice cu cele din natură și din viața umană. Același mit recurge la experiența individului, îi oferă un anumit temei, dând prilej omului să se regăsească în ciclul zeilor, cel tănuit în intimitatea naturii.

Se pare că străpungerea acestui „cerc” prin impunerea unui timp linear (teleologic), ținând spre un eshaton ireversibil, este una din caracteristicile concepției creștine despre istorie. Este important de știut, perpetuul esențial al desfășurării ciclice în circumvalațiunea dimensiunilor Fiindului pare, în perspectiva mentalității creștine, imposibil. Identificarea omului cu mișcarea ordonată în sânul unei naturi panteice, apoteoza naturii sau chiar orgia imanenței sunt concepții ce nu-și mai au locul în creștinism. Biserica creștină a rupt-o definitiv, după cum se pare, cu ciclul erotic „tabú – încălcarea tabuului – reabilitarea tabuului”. Interdependența ciclurilor, atât cât mai sunt ele înțelese ca atare, este sortată, sistematizată și clasificată, omul este „eliberat” de legătura sa mitică, integratoare, cu natura și lăsat pe cont propriu. Natura nu mai este nimic altceva decât simplă natură, lipsită de orice transparență și medialitate, opacizată în lipsa ei cvasiabsolută de sacralitate. Sărbătoarea dragostei este suspectă, ca să nu mai vorbim de orgie, demonizată în totalitate. Cu alte cuvinte, creștinismul deposează Sacrul de ambivalența-i caracteristică: el nu mai este pur și impur în același timp. De acum Sacrul este fie „bun”, fie nu mai este deloc.

Evident că tensiunea dintre creștinism și eroticul arhaic nu mai putea fi aplanată. Biserica a investit totul și nu s-a dat în lături de la nici o exagerare pentru a contracara puterea erosului. Nu s-a

bucurat însă de un succes durabil în lupta ei cu forțele perene, adânc înrădăcinate, ale străvechilor arhetipuri de comportament sexual. Acestea erau mai apropiate de înclinațiile firești ale omului decât regulile concepute de Biserică. Arhetipurile sexuale sunt doar în teorie ușor de dezamorsat, faptic însă, ele „infestează” până și teoriile Bisericii. Astfel, ea a preluat aproape fără a-și da seama tabuul virginității, pe care l-a cultivat cu o perseverență frizând absurdul, de vreme ce fundamentarea teologică dată fecioriei este deficitară. Fie că au vrut sau nu, prin programul contrastant „ori virginitate, ori căsnicie” în cadrul unuia și aceluiași creștinism, teologii au permis „Sacrului” să-și păstreze ceva din ambivalența originară „pur-impur”. Iar lezarea tabuului virginității prin viața sexuală a cuplului era de neocolit, căci altfel exista riscul de a relativa perenitatea voinței creatoare, a creației continue a lui Dumnezeu. Biserica nu a mai putut face altceva decât să încerce să reducă pe cât posibil încălcarea tabuului fecioriei prin căsătorie, ca să nu o spunem mai direct: a făcut ca ideea lezării acestui tabu să pară atât de odioasă, încât până și teologilor le va veni greu să mai reabiliteze căsnicia. Natura intră în ofsaid. Biserica a mobilizat resursele unor concepții idealiste, subestimând totodată forța nestăvilă a firii, capabilă să rupă zăgazurile raționale, tocmai datorită faptului că orgiacul se dezvăluie „a fi parte” a firii. În acest punct se întâlnesc antagonisme de o forță uluitoare. Pe de o parte avem de-a face cu o trupească intimitate naturală, contopind exterioritatea cu interioritatea; pe de altă parte, avem dorul ardent pentru supra-natură, care potențează elanurile spirituale sublimite, purtându-le spre alte sfere. Succesul parțial și de netăgăduit al creștinismului constă în magia acestei transcenderi; eșecul final îi este provocat de puterea de rezistență a naturii înseși. Ortodoxia⁴ își dorește a controla tot, totuși nimic nu se sustrage

⁴ De unde până aici autorul a vorbit în general de „creștinism”, „Biserică creștină”, „Biserică”, în mod arbitrar schimbă registrul folosind termenul „ortodoxie”, încercând, în mod evident, printr-un artificiu retoric, deculpabilizarea tradiției creștine apusene. Discursul decade astfel într-o filipică inadecvată (n. tr.).

mai ușor și mai voluntar controlului decât erotismul. Chiar dacă ortodoxia s-a bucurat în cele din urmă de câteva succese importante, și asta pentru că în Antichitatea târzie vechile tabuuri prin care misterul erotic păgân era învăluit și stabilizat au fost dezavuate printr-o demitizare de multe ori frivolă, motivată la timpul respectiv cu laitmotivul decăderii moravurilor.

În studiul nostru, ce se ocupă de situația din Bizanț, am ales pentru denumirea aspectelor bisericești termenul de „Ortodoxie“, nu doar pentru că așa se autointitulează creștinismul bizantin însuși, dar și fiindcă Ortodoxia se dovedește în multe circumstanțe a fi o articulare aparte, de sine stătătoare, a creștinismului. Iar această entitate trebuie privită în raportarea ei la erotism. Este cât se poate de indicat să ne referim tocmai la particularitățile acestei Ortodoxii, ca formă a creștinismului.

Mărturisirea ortodoxă simbolizează pentru omul bizantin de regulă nu doar aderarea la un cod de credință și la o confesiune, ci proclamarea apartenenței definitive la Imperiul Bizantin, la ideologia și la ritualurile ce-l identifică. Ortodoxia este reprezentată eminamente de cel aflat în fruntea imperiului, de împărat. De aceea, este înainte de toate ortodoxie politică. Bizantinul, ca persoană religioasă, dar și ca supus politic, are în față o dublă datorie de loialitate, care – deși cu doi reprezentanți, Biserica și împărat – *in concreto* se contopește într-una singură. Ceea ce înseamnă că guvernarea imperială se identifică total cu aspirațiile Bisericii, iar ea sprijină din toate puterile acțiunile împăratului. Cât despre Biserica, omul bizantin simte forța ei persuasivă asupra conștiinței ca fiind mai pregnantă; în schimb, statul are la dispoziție prin legislația penală un mijloc coercitiv mult mai eficient în realizarea scopurilor urmărite. Situația are consecințe diferite, cu ramificații în viața de zi cu zi. În ciuda ideologiei Ortodoxiei politice, bizantinul obișnuit avea, de bună seamă, suficient spirit critic pentru a putea face diferența dintre învățătura religioasă, cea cu neputință de negociat, și contingentele pretenții ale statului. Sancțiunile Bisericii fiind mai ușoare în comparație cu pedepsele aspre, chiar dure, ale statului – Biserica se folosea numai de măsuri religioase

și disciplinare –, oamenilor le era mai ușor să se sustragă poruncilor bisericești decât celor ale puterii. Astfel, treptat, s-a consolidat concepția că poruncilor guvernanților le este datorată supunere necondiționată, având în vedere puterea lor de constrângere, în timp ce postulatele bisericești au căpătat inofensiva aură a unor sfaturi. Numai porunca bisericească ce era însoțită și de o pedeapsă în codul civil avea o șansă mai mare de a fi respectată, în comparație cu preceptele generale, ce nu se bucurau de acest avantaj. De multe ori se considera că poruncile Bisericii nu au acoperire în codul civil, mai ales atunci când împărații – deși stipulau că anumite colecții de canoane au și valabilitate de lege civilă – uitau să introducă efectiv canoanele în codexurile de drept civil.⁵ Sau, în cazul în care, probabil neintenționat, în colecțiile de legi ale statului erau preluate legi și norme vechi, din perioada precreștină, incompatibile cu canoanele Bisericii.⁶ Vom vedea că astfel de incongruențe se propagă timp îndelungat cu deosebire în domeniul raporturilor sexuale. Se pune întrebarea dacă nu cumva astfel a luat naștere un spațiu liber, ce s-a putut sustrage cu succes prevederilor canonice. Sistemul Ortodoxiei politice, care în exterior apărea atât de monolitic, se dovedește a fi pe alocuri fisurat, cei doi concurenți din cadrul sistemului, Biserica, respectiv Statul, nefiind neapărat animați de motivații comune.

Atât despre Ortodoxie *in actu*. Vom vedea că analiza exactă a ceea ce presupune ea va contribui cu noi date la evaluarea poziției Ortodoxiei față de erotism. Ortodoxia este cea care, în ciuda unei relații de continuitate cu creștinismul primar, ce nu poate fi negată, diferențiază, de fapt, Biserica bizantină de cea primară, precum și de alte Biserici. Cel mai bine poate fi surprinsă această diferență dacă

⁵ Se stipula doar că legile bisericești (canoanele) au valabilitate generală pentru societate, dar se uita a fi înscrise concret în colecțiile civile de legi. Împrecinații și judecătorii se foloseau însă de cele mai multe ori doar de colecțiile civile, astfel că valabilitatea canoanelor, deși oficial atestată, era numai formală (n. tr.).

⁶ Vezi H.-C. Back, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz*, Wien 1981, pp. 8ff.

opunem termenul de „Ortodoxie“ (dreaptă credință) celui de „pistis“ (încredere cu tărie⁷). „Pistis“ este doar parțial traducibil prin „credință“. Are mai mult de-a face cu încrederea și dăruirea, cu a te încredința în seama cuiva, decât cu a fi convins de corectitudinea unor învățături. Această încredere își are fundamentul în puterea insinuantă a mesajului hristic, în conștiința că suntem mântuiți prin Hristos, fiind, prin urmare, îndreptățiți la chemarea și făgăduința pe care El ni le împărtășește. *Pistis* este întemeiată de o persoană, nu de o dogmă anume. Dogma vehiculează în special principii – rezumate cu precădere în mărturisirea de la boț – care vorbesc despre Hristos și activitatea Lui, precum și despre însemnătatea mesajului Său. Hotărâtor este că ele nu se sprijină decât într-un plan secundar pe rațiune și premise filozofice, fiind în primul rând expresia dăruirii existențiale pline de încredere, dăruire ce lasă „formulelor“ doar o valabilitate limitată.

Având în vedere toate cele spuse, trebuie concluzionat că termenii „Ortodoxie“ și „ortodox“ lipsesc în Noul Testament, iar uzul lor în literatura bisericească devine frecvent începând doar cu trecerea în secolul al IV-lea, adică din vremea în care disputele cu privire la formularea dogmei erau atotprezente. Ține de caracteristicile ființiale ale acestei noi drepte credințe, căci ea se sprijină în bună măsură pe infrastructura împrumutată de la filozofia Antichității târzii. Pe această bază este formulat un sistem exact de învățături, care, atât prin argumentație, cât și prin sensul lor intrinsec, nu sunt accesibile în principiu decât celor ce dețin cunoștințe preliminare de filozofie; de marea masă a credincioșilor ele nu sunt asimilate decât datorită unui „notional assent“ – și asta doar în cazurile fericite! Totuși, Biserica le-a investit cu putere de normare a conștiinței, însoțind nerespectarea lor de sancțiuni dure în orizontul istoriei și al veșniciei. Filozofeme și teologumene s-au dizolvat unele în altele, încât chiar și acele premise filozofice cu

valabilitate de fapt restrânsă numai la un anumit context istoric au căpătat aura de „infailibilitate“ universală a dogmei.

De-a lungul vremii, Biserica oficială s-a identificat tot mai mult cu acest conformism dogmatic, de multe ori fără a-și da seama cât de contingentă este infrastructura filozofică și fără a fi conștientă că toate aceste filozofeme de fapt claustrau credința și o intelectualizau exagerat, sterilizând-o. De asemenea, s-a ignorat și faptul că multe din axiomele filozofice utilizate erau contradictorii. Însă tocmai această împrejurare a dat apă la moară disputelor teologilor, care se erijează în urmași ai sofistilor de odinioară. Și pentru că „logomahia“ este una din practicile caracteristice lumii intelectuale din Antichitatea târzie, teologii au reușit să ocupe în instituția bisericească și în fața credincioșilor o poziție privilegiată, pe care în cazul unei religii vii, trăitoare, nu ar fi avut-o niciodată. Ei s-au folosit necugetat de acest privilegiu: rezultatele pripite, acurate sau aparent acurate ale cugetărilor lor despre Dumnezeu și lume au devenit învățătură oficială a Bisericii, determinând înțelegerea adevăratului creștin în manieră teoretică, în defavoarea aspectului practic al raportului personal, bazat pe încredere, al omului cu Mântuitorul lui. Conștiința avertiza constant față de această stare de fapt. Existau voci care cereau disprețuirea înțelepciunii filozofilor și recursul la cuvântul simplu al pescarilor, i. e. al apostolilor. Totuși, acesta nu era de multe ori decât un topos ieftin, repetat agasant.

Consecințele nu pot fi ignorate: tendința impetuoșității speculative de a reduce căutarea, tainele, misterele dumnezeirii la formulări filozofice, plăcerea polemizării analitice pe marginea termenilor, a definițiilor și chichițelor, toate îi preocupau intensiv pe așa-zișii învățați ai lui Dumnezeu. Morala creștină, preocupată de căutarea unor răspunsuri relevante pentru viața de zi cu zi, neurmărind doar țeluri transcendente, este din ce în ce mai mult neglijată. Există, bineînțeles, și excepții. Un Clement de Alexandria, un om sofisticat, se apleacă asupra acestor probleme și le aprofundează într-o manieră de neegalat. În ceea ce privește restul teologilor, ei au încercat rar să surprindă accentele etice ale Noului Testament

⁷ În originalul german „gläubiges Vertrauen“ (n. tr.).