

VITALISM FILOSOFIC ȘI VITALISM TEOLOGIC

GEORGE REMETE

Universtiatea 1 Decembrie 1918, Alba Iulia

Philosophical and Theological Vitalism. Heroism is the criterion of humanism in general. There is a philosophical vitality, meaning a non-Christian one and a Christian vitality. The non-Christian vitality gave and still gives exceptional samples of heroism. Therefore the Christian theologian must prove the specific and the value of Christian heroism and vitality. Generally, Christian heroism is identified with martyrdom. It is also extremely important to understand that there is heroism without martyrdom. Having in view that to be an authentic Christian means to be a hero every day, it is necessary to be aware of this necessity and possibility. If the martyrdom is the heroism of the red blood, the sacrificial goodwill is the heroism of the white blood.

Keywords. philosophical heroism, christian heroism, martyrdom, vitality.

Principial, problema pare simplă: fiind tocmai sensul vieții, rațiunea o promovează implicit. Totuși, în fapt „promovarea vieții” și „vitalismul” au ajuns să fie înțelese foarte diferit în diferite concepții filosofice și teologice și, mai ales, să constituie o diferență semnificativă între filosofie și teologie.

I. ACUZELE PRIVIND ANTIVITALISMUL TEOLOGIC (CREȘTIN)

Problema vitalismului a luat forma cea mai acută și mai semnificativă în *acuza* pe care filosofia o aduce teologiei (în general) și celei creștine (în special) *că*, afirmând „viața de dincolo” drept realitate ultimă, prin aceasta *disprețuiește lumea și omul* și sabotează viața. Incomparabil și neîntrecut rămâne în această polemică Fr. Nietzsche. Probabil nimeni n-a interogat mai feroce și n-a obligat mai tare creștinismul să răspundă asupra raportului cu lumea și cu viața. Nietzsche socotește creștinismul „unicul mare blestem, singura mare corupere internă, singurul mare instinct al urii ... unica pată rușinoasă, nemuritoare a omenirii”¹, care „a făcut din orice valoare o non-valoare, din orice adevăr o minciună, din orice corectitudine o ticăloșie sufletească”². El crede că religia creștină este concepția

¹ Fr. Nietzsche, *Antichristul*, 62, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, p. 94.

² *Ibidem*.

care sistematizează desăvârșit ura împotriva lumii și a vieții, că prin ea „centrul de greutate al vieții nu este în viață, ci este mutat «dincolo», în nimic ...”³, iar teologul creștin este „acest tăgăduitor, acest calomniator și otrăvitor prin meserie al vieții ... avocatul conștient al nimicului și al tăgăduirii”⁴. Aproape toți teologii consideră aceste acuze, și mai ales furia irepresibilă a lui Nietzsche, drept iraționale și nedemne de vreun răspuns. Noi credem însă că polemica lui este demnă de cel mai mare interes și e cea mai bună piatră de încercare pentru lămurirea concepției creștine.

Pentru Nietzsche, proba cea mai clară a distrugerii vieții de către creștinism este modelul de om promovat: umil, supus, slab, josnic, opus total modelului antic: nobil, semeț, mândru și îndrăzneț. Nietzsche observă corect că într-adevăr „creștinismul a ținut partea a tot ceea ce este slab, josnic, degenerat, el și-a croit un ideal din contrazicerea instinctului de conservare al vieții puternice”⁵. De altfel, trebuie observat că viziunea lui Nietzsche asupra omului creștin nu este inventată de el, ci e reproducerea celei păgâne. Anticii păgâni îi vedeau la fel pe creștini: „bărbați ignoranți, din cea mai joasă mocirlă ... retrași și fugind de lumină ... disprețuiesc vechile temple, scuipe asupra zeilor ... disprețuiesc dregătoriile și purpura, ei care sunt aproape goi ... Ei disprețuiesc chinurile prezente, dar se tem de viitorul nesigur; nu se tem de moarte, dar le este groază să nu moară după moarte; își fac astfel temeri neîntemeiate și-i mângâie totodată gândul într-o viață viitoare”⁶. Antagonismul dintre modelul antic și cel creștin se constituie astfel oricând în antagonismul dintre modelul filosofic și cel teologic.

Dar punctul principal și cel mai sensibil al diferenței dintre vitalismul filosofic și cel teologic îl identifică Nietzsche în *mila creștină*, iar noi spunem că o face ingenios și pertinent. Până la urmă, diferența specifică a umanismului creștin față de cel antic este mila față de semenii, ceea ce a constituit într-adevăr surpriza și noutatea absolută a antichității. În respingerea ei pe baze antice, Nietzsche invocă cu temei pe Aristotel⁷, considerând-o o „dispoziție bolnăvicioasă și periculoasă”⁸, pentru că „se opune ... legii evoluției ... menține ceea ce este copt pentru decădere, ... în favoarea dezmoșteniților și condamnaților vieții, există prin numărul mare al rataților de tot felul, pe care îi ține în viață”⁹. Dacă este riguros și nu ipocrit, teologul trebuie să recunoască aici că Nietzsche a văzut excepțional; interpretarea fenomenului este, însă, altceva.

Majoritatea teologilor apreciază atacurile anticreștine ale lui Nietzsche drept total neîntemeiate, nebune și bolnave. Noi spunem însă că ele nu sunt decât expresia cea mai clară, mai întemeiată și mai convingătoare a diferenței dintre vitalismul filosofic și cel teologic. Vitalismul filosofic se opune firesc și consecvent

³ *Ibidem*, p. 58.

⁴ *Ibidem*, p. 15.

⁵ *Ibidem*, p. 12.

⁶ Minucius Felix, *Octavius*, VIII, în col. „P.S.B.”, nr. 3, EIBMBOR, București, 1981, p. 360.

⁷ Aristotel, *Poetica*, 1449 b, 26, Editura Academiei R.S.R., București, 1965, p. 60.

⁸ Nietzsche, *Antichristul*, ed. cit., p. 14.

⁹ *Ibidem*, p. 13.

celui teologic. Probă în acest sens ni se pare concepția lui Heidegger, conform căruia în Biserica creștină „s-a modelat un Dumnezeu pentru cei comozi și lași, un fel de asigurare de viață”¹⁰ și, extrem de semnificativ, cea a filosofului creștin N. Berdiaev, după care „oportunismul moralei creștine își găsește suprema sancțiune religioasă în mistica supunerii ... virtuțile negative – smerenia, renunțarea, abstenența – au umbrat virtuțile pozitive: bărbăția, noblețea, onoarea”¹¹. După cum se vede, vitalismul filosofic rămâne consecvent antagonic, în toată istoria, față de vitalismul teologic.

II. RĂSPUNSURILE VITALISMULUI TEOLOGIC (CREȘTIN)

Care poate fi *răspunsul teologiei creștine* față de acuzele excelent formulate de Nietzsche? În primul rând, teologul creștin trebuie să recunoască temeiurile care arată opoziția religiei creștine față de lume, istorie și viață istorică în general. Creștinismul a apărut, s-a specificat și s-a impus tocmai prin opoziția față de concepția antică despre lume, istorie și viață. Se poate spune că formula biblică „Mântuiți-vă de acest neam viclean” (*Faptele Ap.* 2, 40) a devenit principiul de viață al creștinismului.

Dar primul răspuns al teologiei față de vitalismul filosofic este acela că o cercetare riguroasă și completă aduce o mulțime de texte creștine în sensul prețuirii lumii și a vieții. Evanghelistul Ioan spune că „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât și pe Fiul Său cel Unul-Născut l-a dat, pentru ca lumea să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (*Ioan*, 3,16), iar Iisus Hristos însuși a subliniat cu tărie că a venit „pentru ca lumea să aibă viață, și mai multă să aibă” (*Ioan* 10,10), că „n-a venit ca să judece lumea, ci s-o mântuiască” (*Ioan*, 3,17). Atitudinea ucenicilor săi nu este ieșirea sau separarea, ci păzirea lor în lume: „Nu mă rog ca să-i iei pe ei din lume, ci ca să-i păzești” (*Ioan*, 17,15). Chiar tradiția creștină cea mai însingurată, cea monahală, precizează și ea că „noi nu ne-am învățat a încuia ușa de lemn, ci ușa gurii”.

Filosofii vitaliști vor să bazeze argumentarea lor anticreștină pe premisa că orice concepție este autentică sau vitalistă dacă asumă condiția actuală a lumii ca dat inexorabil. Premisa este într-adevăr indiscutabilă pentru orice gânditor onest și riguros. Dar întrebarea este, de fapt, alta: ce înseamnă „asumarea vieții”? Care „viață” și care „lume”? A asuma viața și lumea ca dat inexorabil înseamnă a accepta lumea cea absurdă, bolnavă și alunecândă în neființă. În toată problema „fugii de lume” și a „antivitalismului” creștin, punerea punctului pe *i* și rezolvarea constau în observarea faptului că în teologia creștină noțiunea „lume” are două înțelesuri: 1. *creatura* întreagă, pozitivă etern și destinată vieții eterne și 2. *condiția*

¹⁰ Cf. Rüdiger Safranski, *Un maestru din Germania. Heidegger*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 268.

¹¹ N. Berdiaev, *Sensul creației*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 233.

istorică degradată, datorită păcatului. În primul sens, creștinul iubește total și etern lumea, iar în al doilea sens o detestă și luptă împotriva ei, pentru a o schimba. A iubi lumea și viața ca fatalitate nu este vitalism, ci ignoranță, inconștientă și morbiditate, căci nu este decât cultivarea bolii și a morții. Filosofia existențială a dovedit definitiv condiția istorică a lumii ca absurd și neființă.

A-ți asuma responsabilitatea înseamnă atât a accepta, cât și a refuza. Responsabilitatea față de lume și viață înseamnă a refuza condiția lor degradată, dar a asuma existența în sine. Fiind concepția cea mai agresivă împotriva condiției bolnave a lumii și a vieții, credința creștină o combate tocmai din convingerea că e posibilă schimbarea, adică vindecarea. Cercetătorul onest trebuie să vadă că teologia creștină nu caută rezolvarea în evitarea lumii, ci în schimbarea ei. Nu creștinismul a învățat scăparea de materie și lume, ci tocmai celelalte concepții filosofice sau teologice. Creștinismul este singura concepție care maximizează materia, lumea, istoria și omul, pentru că susține întruparea definitivă a lui Dumnezeu în materie, în lume și în istorie. Numai creștinismul afirmă transfigurarea și eternizarea materiei și a lumii, numai el este prin excelență „religia materiei”. Toate concepțiile antice au considerat materia, lumea și timpul o închisoare pentru sufletul uman, din care numai moartea îl poate elibera. În creștinism, orice spiritualizare, orice mântuire și viață se obține numai prin valorizarea și eternizarea materiei și a lumii. Dar această eternizare nu este una biologică și mecanică, ci este o vindecare a bolii prin luptă, adică tocmai prin asceza atât de nesuferită bolnavului inconștient de boala sa. Orice victorie și orice reușită creștină nu se obține „dincolo”, ci începe „de aici”. Acest mod nou de viață este sacru și etern nu pentru că este „dincolo”, ci pentru că este „altfel”, obținut încă de aici prin ceea ce se numește sfințenia creștină. Dovada că teologia creștină prețuiește și valorifică viața *aceasta* și lumea *aceasta* este faptul că nu consideră viața de aici nici ca închisoare, nici ca teren de încercare sau căutare, ci ca luptă aprigă și câștig încă de aici. Această obținere e numită „arvuna” vieții veșnice și e vizibilă în sfințenie, pe care numai credința creștină o oferă și o prezintă la modul propriu, adică putere vindecătoare experimentată.

III. VITALISM ȘI OPTIMISM

Atitudinea creștină față de lume, istorie și viață nu este pasivismul, ci activismul. Nicio concepție din lume nu afirmă că poate schimba total lumea de aici, așa cum susține creștinismul. Religia creștină îi spune omului că obține viața eternă nu pentru că respectă anumite porunci și norme, ci pentru că luptă pentru viața semenului: „Veniți și moșteniți împărăția ... Pentru că flămând am fost și Mi-ați dat să mănânc ...” (*Matei*, 25,35). Ideea obsesivă a teologiei patristice este că „de la aproapele vine și viața și moartea” (*Pateric*, Avva Antonie, 11) sau „mâna săracului care cere e mâna lui Hristos”. În credința creștină, mântuirea nu este nici cunoaștere, nici contemplare, nici calitate, nici performanță personală, nici

contabilizare de fapte bune sau virtuți, ci promovarea vieții celuiilalt sau reușita comuniunii. Departe de a fi evitare, comoditate sau pasivism, atitudinea creștină față de lume și viață este lupta fără sfârșit cu certitudinea victoriei. Creștin este cel care „se avântă în nevoința dureroasă de a birui stricăciunea noastră ca fâpturi – «că ... nu voim să ne dezbrăcăm, ci pe deasupra să ne îmbrăcăm, ca să fie înghițit ceea ce este muritor de către viață»” (II Cor. 5,41)¹².

Vitalismul filosofic socotește că credința în viața de apoi este o dezertare în fața vieții de aici, o disprețuire și nevalorificare a ei, pentru că „amână” rezolvarea, care ar trebui încercată aici. Filosoful are datoria să observe că credința în viața care se termină în neființă nu e credință în viață, ci credință în neființă: adică în nonsens. Prețuirea vieții care duce în neființă este de fapt absurdă și nu poate mulțumi. Dacă experiența îi impune omului absurdul, angoasa și moartea, ființa lui li se opune total. Ea nu vrea să știe decât de sens și de viață. Iar acest „instinct” vital al omului nu este biologic (căci atunci toate animalele ar crede în viața veșnică), ci este puterea esențială a omului, numită teologic *credință*. Este însă extrem de important că nu realizăm această credință decât dacă înțelegem că ea nu e lașitate, ci e curaj.

A se observa: cred în viață cei care cred în Dumnezeu. A accepta pe Dumnezeu înseamnă a crede în lume și viață, adică în destinul lor fericit, chiar dacă ele sunt acum deficitare. În acest sens, numai religia poate condamna explicit și total sinuciderea. Cei care „iubesc viața” ce se termină în neființă se complac de fapt în boală, degradare, neputință și neființă, și nu sunt optimiști, ci pesimiștii de serviciu. Vitalismul păgân și filosofic pare mai avântat decât cel creștin, pentru că este avântul bolnavului grav care, în loc de a urma regimul sever vindecător, preferă să se epuizeze în „trăirea” ultimelor clipe. Dar avântul lui este morbid, căci numai liniștea și „pasivismul” bolnavului care rabdă tăcut și încrezător regimul sever au șansa vindecării.

Nu există decât un singur vitalism autentic: optimismul. Or, „optimismul sau pesimismul unui om nu stă în legătură cu starea lui de sătul sau flămând, ci cu numărul și calitatea lumilor pe care le poate pătrunde cu viziunea sa”¹³. Vitalismul filosofic se mulțumește în cel mai bun caz cu lupta împotriva răului (boala, suferința și moartea), dar recunoaște că n-are nicio șansă de a-l învinge (căci moartea și neființa triumfă) și, în acest fel, nu face decât să proclame biruința eternă a absurdului și neființei. Vitalismul teologic afirmă însă că lupta omului e reală numai pentru că are șansa victoriei asupra morții. În acest sens, putem vedea că dezertori în fața vieții sunt vitaliștii filosofici, pentru că, neavând șansa victoriei, nu le rămâne decât fie sinuciderea, fie fuga de suferință. Dacă ar fi onești, ar recunoaște că asumarea suferinței fără șansa reușitei (cum pretind, de exemplu, Camus și Sartre) este prostescă, penibilă și ridicolă: epicureul e mai logic și mai deștept aici decât stoicul.

¹² Arhim. Sofronie Sacharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Editura Sophia, București, 2005, p. 273.

¹³ Sf. Nicolae Velimirovici, *Învățăături despre bine și rău*, Editura Sophia, București, 2006, p. 96.

Filosofia trebuie să recunoască, tocmai ea, că realizarea filosofică a ființei se opune „vitalismului”. Adică: omul este ființa superioară a lumii și păstorul ființei tocmai prin faptul că nu e „vitalist”, că refuză existența ca viață impersonală și consideră cunoașterea ca schimbare a condiției istorice. Dacă omul nu poate schimba condiția istorică, atunci el nu e *Dasein* și omul nu există. Fără această sublimare, filosofia nu există ca și cunoaștere, și nu există de fapt filosofie.

Trebuie înțeles că vitalist autentic nu e decât cel optimist, iar optimist nu e decât cel care asumă suferința pentru că își păstrează tăria de a crede în sensul lumii, al vieții și al ființei, mai presus de toate experiențele absurdului și ale morții. Vitalismul filosofic nu poate fi decât avântul disperat al hedonistului, iar vitalismul teologic necreștin (budist, hindus) este antiuman, pentru că pretinde că mulțumirea, fericirea și condiția supremă a omului ar fi trecere în obiect și impersonal. Gândirea creștină i-a demascată însă de mult pe toți aceștia ca fiind „purtători de cadavru”¹⁴, apologeți ai absurdului, morții și neființei.

IV. VITALISM ȘI OSTENTAȚIE

Vitalismul păgân pare mai puternic decât cel creștin, și cel filosofic mai puternic decât cel teologic. În păgânism, oamenii erau parcă mai îndrăzneți și mai puternici, fiind mai vizibili și mai ostentativi. Ca spectacol, faptele lor apar mărețe, pentru că par a dezvolta o libertate mai mare. E de observat însă că omul pare mai liber atunci când n-are responsabilitate, iar atunci când e responsabil nu mai pare liber. Vitalismul păgân nu l-a făcut pe om mai liber, nici mai frumos, nici mai bun: „au îndrăcit pe oameni spre desfrâu, au celebrat ca misterii crimele ... înlănțuind în cea mai cumplită robie, cu cântările și cu cântecele lor de jale, libertatea aceea cu adevărat frumoasă a celor ce locuiesc sub cer”¹⁵. Vitalismul păgân și cel filosofic sunt într-adevăr mai spectaculoase decât cel teologic și de aceea par mai puternice. Este semnificativ aici însă că, simetric, și răul este mai spectaculos totdeauna decât binele. Răul este fascinant pentru că, fiind ostentativ, pare să fie puternic, pare să se impună. Aici vrem să remarcăm însă că – așa cum observă Heraclit și Heidegger – „ființei îi place să se ascundă”, și propriu binelui nu este să fie ostentativ sau spectaculos, ci discret și eficient.

Ideea vitalismului creștin „descărnat” și vlăguit (cum îi părea lui Nietzsche) este superficială. Deviza creștină fundamentală a fost, dintru început, aceea că „Dumnezeu nu ne-a dat duhul temerii, ci al puterii și al dragostei și al înțelepciunii” (II *Tim.* 1,6-7) și că „toate le pot întru Hristos, Cel care mă întărește” (*Filip.* 4,13). Dar puterea creștină este *de altă natură* decât cea păgână sau filosofică. Creștinismul

¹⁴ Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni*, cap. V, în col. „P.S.B.”, nr. 1, EIBMBOR, București, 1979, p. 183.

¹⁵ Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către eleni* (Protreptikos), cap. I, 3–1, în col. „P.S.B.”, nr. 4, EIBMBOR, București, 1982, p. 71.

afirmă că natura puterii e paradoxală. Dumnezeu însuși este „absolut «marele» și tot El și nesfârșit «micul»”¹⁶, pentru că nimeni nu se smerește și nu coboară până acolo unde poate coborî iubirea Lui smerită. Iisus Hristos i-a învățat pe oameni că „puterea Mea se desăvârșește întru slăbiciune” (II *Cor.* 12, 9), că „tot cel ce se înalță pe sine se va smeri, iar cel ce se smerește se va înalță” (Luca 18,14), iar ucenicul înțelegător susține și el cu satisfacție: „când sunt slab, atunci sunt tare” (II *Cor.* 12, 10). Necreștinii nu înțeleg că puterea este paradoxală; Dumnezeu e mare tocmai din cauză că e mic: adică e mare și bun pentru că poate coborî la infinit cu iubirea Lui. Și e tare, pentru că e slab, pentru că se poate copilări cu cea mai modestă creatură a sa, până la a accepta refuzul ei. Violența, ostentația sau spectacolul nu sunt putere, ci surogate ale puterii, așa cum viclenia este un surogat al inteligenței sau parazitul o mimare a ființei. Adevărată putere sunt iubirea, smerenia, răbdarea și așteptarea fără margini, care nu cedează niciodată.

Dar chiar și acceptând vitalismul creștin ca putere, filosofii și păgânii îl resping, pe motivul că e „descărnat”, că e o forță mai degrabă irațională și o vitalitate săracă și severă, până la posomoreală și tristețe. Acestora trebuie să li se reamintească textele biblice în care vitalismul creștin explodează de forță, de belșug și bucurie. Iisus Hristos pretinde urmașilor Săi: „Îndrăzniți, Eu am biruit lumea!” (*Ioan.* 16, 33) și promite că „am venit ca lumea viață să aibă și să aibă din belșug” (*Ioan.* 10, 10). El acceptă acuza adversarilor săi că este „un mâncăcios și băutor, prieten al vameșilor și al desfrânatelor” (*Matei.* 11, 19). Păr. Nicolae Steinhardt a observat excepțional că Iisus Hristos a fost un „boier”, un generos care n-a scăpat niciodată prilejul unui ospăț cu oamenii, pentru că-i iubea¹⁷. O dovadă categorică a generozității, debordării și a belșugului vitalist creștin este chiar imaginea vieții veșnice oferită de Iisus Hristos ca ospăț: „Să ședeți la masa Mea, să mâncați și să beți la masa Mea, întru împărăția Mea” (*Luca.* 22, 30). Vitalismul creștin nu este nici spiritualism uscat, dar nici simplă biologie. Vitalismul creștin e belșug și bucurie sobră, pentru că însăși ființa și viața sunt generozitate și seriozitate în același timp. Principiul creștin sună astfel: „Un sfânt trist e un trist sfânt!” Sfântul nu e nici trist și nici înfricoșat, ci sobru și delicat, căci bucuria cea mai mare e bucuria sobră.

V. EROISM FILOSOFIC ȘI EROISM TEOLOGIC

Diferența dintre vitalismul filosofic și cel teologic s-a concretizat însă la maxim în diferența dintre eroismul filosofic (sau păgân) și eroismul teologic (sau creștin). În orice filosofie și în orice teologie, supremul uman presupune esențial

¹⁶ Arhim. Sofronie Sacharov, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 229.

¹⁷ N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi* (*Scrieri*, vol. II), Editura Mănăstirii Rohia, 2006, p. 31.

eroismul. Chiar dacă e înțeleasă și prezentată în forme foarte diferite, împlinirea omului este o condiție eroică. Cu totul special între acestea este *eroismul* și eroul *elin*. Profunzimea ideilor și cutezanța eroului fac din tragedia elină culmea spiritualității eline și o probă nepieritoare a geniului și măreției umane. A evita, a ignora, a disprețui sau a condamna eroismul elin este o obtuzitate sau o superficialitate de neiertat. Teologul trebuie să știe că are șansa de a ajunge la adevăr nu prin evitarea sau minimalizarea eroismului elin, ci prin eventuala lui depășire. Credința și teologia sunt autentice nu prin negarea sau combaterea rațiunii și filosofiei, ci prin colaborare și eventuala trecere într-o condiție superioară. Omul este măreț nu numai atunci când luptă construind sensul și ființa, ci și atunci când luptă împotriva absurdului și neființei: căci aceasta este condiția tragediei și a eroului elin. Eroul elin este măreț pentru că sfidează și înfruntă destinul, divinitatea și ființa. Adăugând la aceasta uitarea și denaturarea credinței creștine, se poate înțelege cum au ajuns unii să creadă în superioritatea eroismului elin și filosofic față de cel creștin sau teologic. Căci omul împotriva Zeului pare mai puternic, mai mare, mai valoros și mai impresionant decât omul împăcat cu Zeul, așa cum este eroul creștin. Acesta pare că nu mai are valoare și niciun haz: tragedia a devenit dramă și eroismul platitudine.

Dar rămâne întrebarea: este, oare, înfruntarea ființei supremul eroism? Este, oare, trecerea de la eroismul elin la eroismul creștin o domesticire, o dresare sau o încarcerare a splendidei ființe dezlănțuite, acum adusă în cușcă? Este mila creștină o încarcerare, o slăbire, o dresare sau o denaturare a vitalității omului?

Trebuie remarcat că esențiale și specifice pentru eroismul elin sunt două dimensiuni: 1. *spectaculosul*, 2. *disperarea*. Eroismul elin este în mod necesar spectaculos. Eroul elin trebuie să facă ceva „de pomina lumii”, cum spun Homer (*Iliada*, XXII, 305) și Alexandru cel Mare. Elinul este erou dacă reușește un spectacol măreț și dacă se impune în lume și în istorie. De asemenea, el trebuie să-i sfideze pe zei. În al doilea rând, este de observat că tragedia și măreția eroului elin constau în disperarea lui, în faptul că înfruntă fără șansă ființa, destinul și divinitatea. Față de aceste dimensiuni esențiale ale eroismului elin, se impune în primul rând observația că ființa și binele nu sunt spectacol, nu sunt ceva „de pomina lumii”. Binele nu e spectacol, ființa nu e spectacol și nu e „de pomina”: ea există și rezistă. Filosofia trebuie să observe că ființa și binele sunt mai mult tăcere decât cuvânt, că ființei (vorba lui Heraclit și a lui Heidegger) „îi place mai mult să se ascundă”. În al doilea rând, oricât ar fi de tragică lumea, istoria și condiția umană, oricât absurd și neființă ar experia și înfrunța, omul nu poate trăi prin absurd și disperare. Există o măreție a disperării, dar omul nu se poate cantona în ea și, în orice caz, ea nu poate fi supremul vitalism. Cu aceasta ajungem de fapt la disputa dintre filosofie și teologie privind *sinuciderea*. Din punct de vedere filosofic, sinuciderea poate fi supremul eroism, pe când din punct de vedere teologic ea este o lașitate, căci supremul curaj nu e de a înfrunța moartea, ci de a înfrunța viața, cu nesfârșitele ei suferințe.

VI. SPECIFICUL EROISMULUI CREȘTIN

Dar cum arată eroismul creștin și care este specificul lui, față de cel antic sau filosofic? Eroismele teologice necreștine sunt fie insensibilizarea și pasivismul (budismul), fie vitalismul biologic (hinduismul), fie misionarismul agresiv (islamul). Față de ele, cea mai semnificativă și eficientă raportare este cea la eroismul elin, pentru că acesta este similar celui filosofic.

Față de eroismul elin și filosofic, se reproșează eroismului creștin *umiliința, îngăduința și supunerea*, ca fiind necombatante, neeroice și contrare vieții. Teologia creștină răspunde aici că există un singur erou neînfrânt care, umil, iubitor și supus, a rezistat la infinit, n-a sfidat și n-a disperat, a crezut în ființă și a învins: Iisus Hristos. Adversarii credinței creștine au acuzat-o totdeauna că este o „religie a sclavilor”, a proștilor, a celor bolnavi și slabi. Într-adevăr, este esențial de înțeles că, departe de a o dezonora, toate aceste calificative constituie onoarea, forța și frumusețea incomparabilă a creștinismului ca eroism. Exact prin aceste „slăbiciuni”, credința creștină este unica forță care a dărâmat statul absolut (statul roman), a domesticit omul și a pus bazele civilizației moderne. Orice martiriu este eroism, dar martiriul creștin de-a lungul istoriei nu suferă nicio comparație.

Dacă eroul elin este în chip necesar orgolios și mândru, eroul creștin este smerit și chiar tăcut. Eroul elin și filosof este conștient și explicit în eroismul său: eroul creștin atribuie răbdarea și biruința sa lui Hristos; dacă ar crede că i se datorează lui, n-ar mai fi erou. Este o situație similară raportului dintre geniu și sfânt: geniul e conștient și explicit de genialitatea lui, sfântul este implicit și nu explicit. Acest lucru a fost sesizat excelent de prietenul lui Heidegger, Paul Tillich, care a remarcat că „Adevărul cu privire la interpretarea vitalistă a eticii este harul. Curajul ca har este un rezultat și o întrebare”¹⁸.

Mai presus de orgoliu sau smerenie, diferența constă în faptul că eroismul elin constă esențial în neîncredere, dispreț și chiar ură față de ființă și Divinitate. Spre deosebire de el, eroismul creștin este motivat de încredere în ființă și Dumnezeu. Dacă maximul eroismului elin e stoicismul, sfidarea și ura, maximul celui creștin e încrederea, optimismul și bucuria. Suferința este criteriul deosebitor dintre eroismul elin și cel creștin (dintre filosofie și teologie), pentru că primul n-o rezolvă nici măcar logic, cu atât mai puțin factic, pe când cel creștin ajunge la optimism și bucurie. În creștinism, suferința duce în mod necesar la optimism, victorie și bucurie.

Dar punctul central deosebitor și nodul gordian care înnoadă și deznoadă toată problema eroismului este *mila*. Nietzsche a intuit excelent acest lucru. El a înțeles că credința creștină este „contrariul oricărei lupte ... incapacitatea de a te împotrivi («nu te împotrivi răului») ... neputința de a dușmăni”¹⁹, că esența și specificul credinței creștine e mila. El a văzut ceva, dar a interpretat greșit. Nietzsche consideră mila condamnabilă, pentru că „se opune afectelor tonice care

¹⁸ Paul Tillich, *Curajul de a fi*, Editura Herald, București, 2007, p. 102.

¹⁹ Fr. Nietzsche, *Antichristul*, ed. cit., p. 41.

sporesc energia sentimentului vieții; ea acționează depresiv. Omul își pierde din putere când îi este milă ... datorită milei se poate ajunge la pierderea totală a vieții și a energiei de viață ...²⁰.

Vitaliștii anticreștini acuză creștinismul de antivitalism, datorită deplasării interesului de la cei puternici spre cei slabi, inferiori și inutili. Dar tocmai aici e problema: dacă eroismul elin și filosofic este exclusiv și elitist, eroismul creștin este inclusiv și mizează pe cei slabi, pentru că are încredere în totalitatea ființei, neconcepând nicio pierdere, de niciun fel. Eroismul elin și cel filosofic operează cu selecția și eliminarea spartană, tocmai pentru că n-au încredere în ființă, nu pot crede că ființa e suverană, suficientă și rezolvatoare. A crede că ființa e contradictorie în sine – cum fac elinii și filosofii – e totuna cu a nu crede în ea. Eroismul creștin luptă pentru cei slabi și „irezolvabili”, fiindcă pentru el nu există „irezolvabil”. El are în vedere și omul concret, nu numai specia, pentru că umanitatea se compune nu dintr-o turmă sau sumă selecționată, ci din persoane unice și valori irepetabile. Concepția despre om ca persoană separă eroismul filosofic de cel teologic.

Eroismul filosofic crede că mila înseamnă neîncredere, pentru că nu-l lasă pe celălalt să se descurce singur. Neîncrezător este însă eroismul filosofic, pentru că-i abandonează din principiu pe unii, pe când eroismul creștin pleacă de la ideea că toți sunt salvabili, că oricând din minim se poate face maxim, din boală sănătate și din moarte viață. Dacă eroismul elin mizează pe viață, sănătate și putere, eroismul creștin mizează pe slăbiciune, boală și suferință, tocmai pentru că le consideră rezolvabile.

Problema esențială este a înțelege că mila nu e slăbiciune, ci putere. Căci eroismul elin și filosofic este eroismul *la un moment dat*, pe când mila este eroismul *de fiecare clipă*, ceas de ceas, zi de zi, de o viață întreagă, eroismul infinit, *martiriul zilnic* sau *sângele alb*. E mult mai ușor să fii erou la un moment dat, erou de o clipă, decât erou de o viață. A-ți fi milă înseamnă nu numai a asuma pe celălalt, ci chiar a deveni celălalt, înseamnă a asuma totalitatea ființei. Dacă Dasein-ul e locaș și păstor al ființei, atunci el e cel care asumă totalitatea ființei; altfel, relația lui cu ființa este neesențială și inautentică.

VII. EROISM ȘI ASCEZĂ

De fapt, mila față de alții înseamnă lupta cu egoismul, adică lupta cu sine sau *asceza*. Eroul păgân sau filosof crede că, sfidând și negând Divinitatea și ființa, realizează libertatea. Or, libertatea nu poate fi decât afirmare, și nu negare. Eroismul antic ne invită – ca și filosofii nihiliști sau existențialiști – la absurd, disperare și sinucidere. Or, libertatea nu poate exista decât dacă e posibilă afirmarea și construirea, nu negarea ființei. Nu există decât o singură libertate a omului: autocontrolul, suveranitatea asupra sa însuși, prin victoria asupra pornirilor

²⁰ *Ibidem*, p. 13.

iraționale, adică asupra patimilor. Oricât de măreț și avântat s-ar arăta eroul păgân și filosof, amploarea luptei lui nu e decât amploarea patimilor și autodemolarea.

O singură luptă e constructivă: lupta cu sine, răbdarea sau asceza. Eroul păgân și filosof nu știe nimic de lupta cu sine, decât cu alții. Dacă totuși practică asceza, precum stoicii, aceasta este o simplă ambiționare – adică tot patimă – care n-are nimic de-a face cu asceza creștină. Pentru eroul păgân sau filosof, egoismul și orgoliul rămân puterea și realizarea supremă; pentru cel creștin, acestea sunt păcatul și slăbiciunea lui maximă.

A lua act de ființă înseamnă în primul rând a conștientiza că anormalitatea sau starea ei decăzută se datorează persoanei și, deci, tot persoana o poate îndrepta, prin propria sa îndreptare. Ființa e bolnavă pentru că persoana s-a îmbolnăvit. A fi erou nu înseamnă a avea neîncredere sau a disprețui ființa, ci a o iubi și a avea încredere în ea. Aici, Heidegger ar trebui să rememoreze cuvântul poetului său preferat, Hölderlin: „Cine gândește mai-adâncul, iubește mai-viul”²¹.

Vitaliștii anticreștini cred că asceza în general (și asceza creștină în special) este irațională și omoară viața. Ei nu cunosc concepția creștină despre afectele și patimile omului. Teologia creștină socotește afectele omului drept raționale și chiar de o rațiune divină. Dar aceste afecte pot fi direcționate de voința omului, conform firii sau împotriva firii. Atunci când sunt acționate împotriva firii, devin patimi. Ele nu sunt decât iraționalul care îl poate domina și omorî pe om: „Patimile sunt, așadar, o mișcare a sufletului contrară firii”²². Concepția creștină privind patimile s-a concretizat în asceză. Din severitatea cu care s-a manifestat asceza creștină, vitaliștii au concluzionat iraționalitatea ei. Într-adevăr, în documentele creștine sunt menționate cazuri de asceză foarte severă, de felul pustnicului care-și mortifica trupul cu motivarea: „Îl omor pe el (trupul, n.n), ca să nu mă omoare el pe mine!” (*Istoria lausiacă*, 2). Trebuie știut, însă, că, indiferent de gradul de severitate, ideea ascezei creștine este totdeauna aceeași: autocontrolul și stăpânirea trupului, nu omorârea lui. O probă strălucită a ascezei creștine o arată unul dintre practicantii ei cei mai severi, Sfântul Antonie cel Mare, care, la finalul ei, „arăta la fel cum îl știau și înainte de retragere ... Nici închis în sine, din înfrânare, nici revărsându-se din plăcere, nici stăpânit de răs, nici copleșit de tristețe ... Ci era întreg egal cu sine, ca unul ce era călăuzit de logos și statornicit în ceea ce e propriu firii”²³.

Scopul și finalul ascezei creștine nu sunt slăbiciunea și moartea, ci puterea supremă și viața deplină. Asceza creștină nu este mortificarea trupului, ci mortificarea patimilor²⁴. Ea nu este insensibilizare (ca în budism), ci sensibilizare și delicatețe maximă, și nici performanță mistică, precum în islam sau budism.

²¹ Vezi Fr. Hölderlin, *Socrate și Alcibiade*: „*Wer das Tiefste denkt, liebt das Lebendigste*”.

²² John Behr, *Taina lui Hristos*, Editura Sophia, București, 2008, p. 203.

²³ Sf. Atanasie cel Mare, *Viața Sf. Antonie*, 14, în *Scrieri*, II, col. „P.S.B.”, nr. 16, EIBMBOR, București, 1988, p. 201.

²⁴ *Patericul egiptean*, avva Pimen, 184, ediția Alba Iulia, p. 190: „Noi n-am învățat să ne ucidem trupurile, ci patimile”; vezi și ediția Bădiliță, p. 298.

Dacă eroismul păgân și filosofic ne învață arta de a muri, asceza ca eroism creștin ne învață arta de a învia. Căci, întorcând patimile spre direcția rațională, ea vindecă și sfințește omul. Propriu și rațional omului nu este numai sănătatea naturală (căci omul nu e numai natură), ci sănătatea totală sau *sfințenia*, adică „să păstreze cele netrupești înăuntrul trupului”²⁵. Prin asceză, pasiunile omului nu sunt anulate, ci schimbate. Asceții creștini nu devin și nu sunt asexuați, ci deplin sexuați, așa cum arată Sfântul Simeon Noul Teolog (*Erosurile*, imn 15).

Sănătatea și forța pe care le urmărește asceza nu sunt o imaginație sau o stare de beatitudine discutabilă, ci o putere vizibilă în om: „Căci se slăvește trupul, deodată cu primirea Lui, și slava dumnezeirii se face slava trupului”²⁶. Atât de puternică, de vizibilă și de suverană este condiția nouă obținută prin asceză, încât despre unul din acești biruitori documentele ne spun că, în toată sărăcia și simplitatea lui, arăta „ca un împărat pe tron”²⁷ și „nu putea cineva să se uite la fața lui de slava care o avea”²⁸. Ascetismul și eroismul creștin nu sunt nici performante, nici ostentative, ci organice.

VIII. CREȘTINISM FĂRĂ EROISM: CREȘTINĂTATE FĂRĂ CREȘTINISM

Fără îndoială, autenticul și supremul uman se concretizează în eroism. Un vitalism fără eroism este simplă biologie. Dacă vrem să ajungem la raportul deplin dintre eroismul păgân și cel creștin, este foarte important să observăm că toate contestările anticreștine au avut temeiuri, că respectivii nu au contestat eroismul creștin *in principio*, ci *in facto*. Ei au admirat fără rezerve eroismul creștinismului primar și au blamat creștinismul fără eroism sau creștinii fără creștinism. Credința în general și credința creștină în special e autentică numai în măsura în care este eroică. În măsura în care creștinismul insistă pe negații și nu pe afirmații, el se denaturează și nu mai este creștinism. Nietzsche, Heidegger și Camus nu sunt nici superficiali și nici infideli, atunci când admiră eroismul păgân și disprețuiesc evoluția istorică a ideii creștine. Sare în ochi faptul că Heidegger admira la fel eroismul păgân și pe cel primar-creștin, iar Nietzsche afirma: „În esență n-a existat decât un singur creștin, iar Acela a murit pe cruce!”²⁹ Este o evidență faptul că, de la creștinismul primar și până astăzi, creștinismul s-a dedulcit la viața bună, s-a mundaneizat, a decăzut din ființă în ființare și a pierdut enorm din condiția eroică. El poate deveni credibil numai prin asceză și milă, ca eroism zilnic sau „sângele alb”, așa cum au așteptat chiar și contestatari precum Heidegger și Camus.

²⁵ Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVII, 5, în *Filocalia*, vol. 9, București, 1980, p. 30.

²⁶ *Tomul Aghioritic, Pentru cei ce viețuiesc cu sfințenie*, în *Filocalia*, vol. 7, EIBMBOR, București, 1977, p. 418.

²⁷ *Patericul egiptean*, avva Pambo, 2, ediția Alba Iulia, p. 190; ediția Bădiliță, 12, p. 304.

²⁸ *Ibidem*, 1, p. 190; ediția Bădiliță, 1, p. 301.

²⁹ Fr. Nietzsche, *Antichristul*, 39, ed. cit., p. 52.