

Sergiu TOFAN

Universitatea DUNĂREA DE JOS, GALAȚI

**CITINDU-L PE HEIDEGGER,
ÎN DRUM SPRE HRISTOS - CAZUL STĂNILOAE**

Abstract

**READING HEIDEGGER, ON THE WAY TO CHRIST – THE “STĂNILOAE”
CASE**

Enlightened and honest theology should not fear non-theological thought if it is enlightened and honest itself.

Authentic thought, even if it proposes avoiding the theological themes, ends up having beneficial consequences, however indirect, in theology too.

Key words: Stăniloae, Heidegger, legionary, priest, death, redemption, authenticity, hope.

Abrevieri:

IH: D. Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, Sibiu, 1943.

FT: M. Heidegger, **Ființă și timp**, Ed. Humanitas, 2003, trad. G. Liiceanu și C. Cioabă.

Mărturisesc că, încă din studenție, m-a preocupat tema receptării lui Martin Heidegger în România. Păstrez și acum o listă cu următorul conținut: Mircea Florian, L. Blaga, M. Mateescu, D. Stăniloae, V. Bogdan, Al. Boboc, C. Noica, G. Liiceanu, Radu Florian, A. Marga, C. I. Gulian, D. Ghișe, T. Ghideanu, E. Stere, L. Grunberg. Mai târziu m-am rezumat la teologi (la noi, evident, ortodocși). Cu timpul, s-au conturat, cu pregnanță, două mari nume: D. Stăniloae și N. Balca. Cel de-al doilea îi dedică, „Anti-Papei” de la Freiburg un studiu special (foarte consistent și ingenios alcătuit) în „Revista de filozofie” (1939). Vom reveni, pe larg, asupra cazului, într-un alt articol.

D. Stăniloae publică, în 1943, la Sibiu, cea mai a-tipică operă a sa: „Iisus Hristos sau restaurarea omului”. De ce a-tipică? Pentru că, spre deosebire de cărțile care au urmat, în care autorul este din ce în ce mai în-bisericit (în cel mai bun sens al cuvântului, adică în sensul unei cufundări în splendoarea duhovnicească a literaturii patristice), în cartea din 1943, fără a-și pune vreo clipă ortodoxia sub semnul întrebării, el intră în dialog sau chiar exploatează „instrumental” operele a numeroși autori străini: ortodocși

sau ne-ortodocși, creștini sau ne-creștini. Îi vom aminti, doar, pe cei mai importanți: J. Hullberg, N. Hartmann, K. Jaspers, L. Lavelle, M. Buber, F. Ebner, W. Schmidt, Th. Steinbuchel, H. Thielicke, F. Gogarten, K. Barth, E. Brunner, H. Herrigel, Al. Koyre, O. Bensow, K. Jussen, G. Thomasius, F. Erdin, H. Urs von Balthasar, H. Androustos, P. Althaus, K. Adam, J. Lenz, R. Graber, L. Binswanger, E. Grisebach, H. Sauer, P. Valery, N. Berdiaev, S. Bulgakov, A. Hrapovitsky, G. Florovsky, R.C. Moberly, B. Vîșeslavțev, A. Schlater, D. Merejkovsky, I. Petrovici, B. Steffen, R. Bultmann, W. Kuneth, J. T. Beck, F. Buri, W. Koepp, O. Spengler. Precizăm că ordinea înscrierii pe lista noastră este cea în care acești autori apar (citați, comentați, luați de exemplu, combătuți) în cartea Părintelui.

Înainte de orice, am vrea să subliniem că acestei cărți (apărută, iată!, acum 65 de ani) i se aplică perfect remarca făcută de însuși Părintele Stăniloae după ce a citit teza de doctorat („Jertfă și răscumpărare”) a Părintelui Galeriu: „Doamne, totul este atât de nou și, în același timp, atât de ortodox!”.

Cel care lipsește din lista de mai sus, Martin Heidegger, este cel mai des și mai abundent „citat” și „citat”. O posibilă primă explicație s-ar putea găsi în marea cotitură săvârșită de Heidegger în „discursul despre ființă”: cotitură revoluționară care, printre altele, a presupus și o radicală deconstrucție a întregii istorii a metafizicii.

Astfel că, chiar la începutul cărții, fără a se referi direct la Heidegger, Stăniloae scrie: „Prin orientarea aceasta spre/ontologie, filosofia se apropie din nou de creștinism, căci trăsătura fundamentală a creștinismului este credința în realitate, ca produs al lui Dumnezeu”¹.

Nu vom pomeni de raporturile lui Heidegger cu creștinismul: începuturile lui ca teolog, studiile și cursurile de filozofie medievală, ruptura lui de Biserică, în fine, sinuosul său drum în relația cu teologia, cu credința și, chiar, Însuși Dumnezeu etc.

Din capul locului precizăm că Stăniloae folosește doar „Ființă și timp” (cu o excepție: doar un singur citat este din „Despre esența temeiului”). La momentul apariției cărții lui Stăniloae, Heidegger mai publicase o serie de texte, dintre care cele mai importante ar fi: „Kant și problema metafizicii” (1929), „Ce este metafizica?” (1929) și, mai ales, „Introducere în metafizică” (1935). Facem doar o constatare, nu sugerăm o critică întrucât poate fi foarte firesc ca teologului român să-i fi făcut trebuință, pentru cartea sa, doar capodopera heideggeriană din 1927.

Să intrăm, dar, în miezul problemei.

¹ IH, 9.

Vorbind de misterul și de finalitatea Întrupării, Stăniloae arată că Dumnezeu a rânduit astfel încât raportul viu al omului cu El să se poată face printr-o transcendere a omului înspre Dumnezeu și printr-o comunicare a Lui cu omul prin în-om-enirea Lui. S-ar putea, oare, adânci această idee? Da, căutând la un mare filosof german oarece date despre **esența** omului. Astfel, „structura fundamentală a omului constă (...) în **transcendență** înțeleasă ca act, ca lucrare continuă a noastră prin care trecem de la noi la lume și prin aceasta de la noi din acest moment la noi din momentul viitor, ridicându-ne de la o stare de trăire în clișeele generale la conștiința intimității noastre”. Fragmentul citat² este un comentariu dezvoltător la un mic pasaj din „Despre esența temeiului”³.

Întruparea, însă, se continuă în Jertfă, pe drumul mântuirii întregii naturi umane. „În fiecare zi și cu deosebire în momentul Sfintei Euharistii creștinul trăiește actualitatea acestui cutremur, înfiorat de mărimea jertfei ce a trebuit să se aducă pentru el și sub puterea lui se frânge forma cea mai decăzută a făpturii sale și prinde consistența cea nouă”. „Forma cea căzută a făpturii sale...”. Și aici este invocat Heidegger cu expresia **die seinsart der Verfallenheit**⁴. În FT se mai întâlnesc și alte formule care adâncesc ideea condiției **căzute** a ființării specific umane: „Căderea este un fel de a fi al cotidianității” (175); „căderea este o determinare existențială a **Dasein**-ului însuși” (175); căderea atestă un mod existențial al faptului –de-a-fi-în-lume”(176).

La un moment dat, teologul răsăritean se exprimă ca un autentic fenomenolog din școala brentaniano-husserliană: „Intenționalitatea după comuniune care e caracteristica stării de dragoste se manifestă, oricât ar încerca omul, să o înnăbușe, și în starea căzută, ca o structură fundamentală a ființei lui. Filosofia mai nouă a stabilit acest lucru cu deplină claritate.”⁵. Ca sprijin pentru cea din urmă propoziție a citatului este apelat Heidegger care în FT scrie: „...Ca ființă-laolaltă, **Dasein**-ul este în chip esențial în-vederea-celorlalți. Acest enunț trebuie înțeles ca un enunț existențial care exprimă esența **Dasein**-ului. Chiar și atunci când **Dasein**-ul de fiecare dată faptic **nu** se întoarce către ceilalți, considerând că se poate descurca fără ei, sau chiar atunci când se lipsește de ei, el este în acest **în-vederea-celorlalți** existențial, ceilalți sunt în **Dasein**-ul lor-deja deschis”⁶.

² IH, p. 49.

³ ediția germană, Halle, 1929, p.80-82.

⁴ „felul de a fi al ființării căzute”.

⁵ IH, 70.

⁶ FT, 123.

Mai departe, aflăm de la teolog că „intenționalitatea” Cuvântului divin este „benevol obligată spre comuniune”, că El are și funcția de „descoperitor al realității” și al „sensului” acesteia. „Când o persoană ne cheamă prin cuvântul ei în comuniune, se descoperă și realitatea ei, una din realitățile care-și merită într-adevăr acest nume, nefiind numai o construcție iluzorie a minții noastre. Comuniunea ne așează într-adevăr în sânul realității și ne descoperă prin aceasta sensul ei”⁷. Ideea este continuată în subsolul paginii 79: „Vezi și M. Heidegger care arată just că graiul cuprinde un sens și stă în legătură cu înțelegerea, dar nu există sens care să nu fie descoperit de înțelegerea unei persoane și comunicat alteia. Unde e cuvânt e deci numaidecât o persoană care-l reostește. Sensul din cuvânt are numai rostul să stabilească o legătură, un acord, o înțelegere între persoane. De aceea, el are o funcție subordonată comuniunii, el e o parte din întregul persoană sau relație interpersonală”⁸. Dar să vedem cu ce ne ajută, aici, și papistașul apostat de la Meskirch: „Discursul este articularea inteligibilității. (...). Actul discursiv este **discurs despre...** (...). Discursul are în chip necesar acest moment structural, deoarece el contribuie la constituirea stării de deschidere proprii faptului-de-a-fi-în-lume, fiind^v astfel modelat în structura lui proprie după această constituție fundamentală a **Dasein**-ului. Lucrul despre care vorbim în discurs (das Beredete) este abordat (angeredet) întotdeauna într-o privință anume și în anumite limite. În orice discurs (Rede) **există ceva spus ca atare în discurs** (ein Geredetes als solches), ceva rostit ca atare ori de câte ori e vorba de o dorință, de o interogare, de o exprimare cu privire la ceva. Prin acest ceva care e rostit discursul se comunică. (...). Ascultarea spusei cuiva este modul existențial al **Dasein**-ului de a fi deschis ca ființă-laolaltă pentru celălalt”⁹.

Drumul se continuă, mai departe, în aceeași manieră fenomenologic-ortodoxă (la modul autentic și într-un caz și în celălalt): rostul etern al lucrării ființei divine este rostul eminent al lucrărilor tuturor subiectelor: activarea intenționalității spre comuniune. Aceasta este, prin urmare, tendința fundamentală a subiectului și trăirea în comuniune înseamnă împlinirea lui. Pentru aprofundare trebuie comentat și citat Heidegger. Acesta „determinând structura fundamentală a persoanei, a subiectului ca **Existenz** spre deosebire de **Vorhandenheit** (simplă-prezență, n.n. S.T.), vede caracteristica existenței în neputința de a fi o entitate închisă în sine, ci de a se afla într-o continuă lansare înaintea sa și spre cele din lumea în care

⁷ IH, 78-79.

⁸ ibidem, 79.

⁹ FT, 161-163.

CITINDU-L PE HEIDEGGER,
ÎN DRUM SPRE HRISTOS - CAZUL STĂNILOAE

trăiește. Subiectul îl exprimăm în propoziția **eu cuget, eu lucrez**, dar totdeauna **eu cuget la CEVA** sau **eu lucrez CEVA**. Prin aceasta se recunoaște în fond aceeași tendință spre comuniune care constituie inima subiectului¹⁰. Este „citit” bine sau nu, aici, Heidegger? Răspunsul este la el însuși: „Kant evită să despartă eul de gândire, și totuși el nu ajunge să-l postuleze pe însuși acel **eu gândesc** în plenitudinea esenței sale –ca pe un **eu gândesc ceva** – și mai cu seamă nu ajunge să vadă **presupoziția** ontologică pentru acest **eu gândesc ceva**, în calitatea lui de determinație fundamentală a sinelui. (...). Dacă prin **ceva** noi înțelegem o ființare **intramundană**, atunci aici este cuprinsă, în chip neexprimat, **presupoziția lumii**; și tocmai acest fenomen determină constituția ființei eului, dacă e adevărat că el trebuie să poată fi **ceva** de felul lui **eu gândesc ceva**. Rostirea lui **eu** are în vedere ființarea care sunt de fiecare dată eu însumi în sensul de **eu-sunt-într-o-lume**”¹¹. Bine „citești”, bine primești!

Un alt aspect al ontologiei acestei relații **eu-celălalt** este acela că puterile ne cresc sub privirea iubitoare și încrezătoare a **celuilalt**. Deși nu știm de unde vine, exact, această sporire a puterii, este cert că ambele instanțe sunt necesare. Aici Stăniloae recurge la o comparație între Ludwig Binswanger și Heidegger. „Analogia între creșterea puterilor omului prin dragostea ce-l leagă de altul și între îndumnezeire este foarte la locul ei, odată ce ultima se datorește raportului nostru de dragoste cu Dumnezeu. De aceea, multe din trăsăturile iubirii ne pot servi ca trept^v pentru ridicarea la înțelegerea darurilor îndumnezeirii. L. Binswanger constată că omul ce ființează ca dragoste își simte existența ca avându-și temeiul într-un dar și fiind înconjurată de dar, de grație, spre deosebire de omul-grijă al lui Heidegger, care se simte străjuit de neant la amândouă capetele existenței sale. La întrebarea cu ce se simte dăruit omul în stare de iubire, Binswanger răspunde: cu plinătatea de ființare (...), care e o sporire a dragostei prin ea însăși, în relația eu-tu. (...). Pe când pentru omul-grijă al lui Heidegger, orice lansare spre clipa viitoare implică o îmbogățire dar în același timp și o renunțare la alte posibilități, deci un plus și un minus, omul ca iubire se află continuu într-o creștere pură, el crește cu toate posibilitățile, cu toate virtualitățile sale”¹².

Extrem de importantă, pentru teolog, este asimilarea inteligentă și creatoare a **ontologiei temporalității**, așa cum este ea desfășurată în FT. Rostirea, ascultarea și reiterarea cuvintelor și faptelor lui Hristos sunt de

¹⁰ IH, 116.

¹¹ FT, 321.

¹² IH, 177-178.

natură să abolească timpul. Credinciosul practicant devine „contemporan” cu Hristos iar Hristos este „prezent”, aici și acum, când i se repetă cuvântul și fapta. „Mai nou, scrie Stăniloae, filosoful M. Heidegger a evidențiat că trecutul și viitorul nu sunt două realități desfăcute de prezent. Dacă trecutul ar fi ceva de sine existent, ca un obiect oarecare, ar fi inexplicabilă amintirea. Amintirea prin care se constituie trecutul e o întindere a ființei noastre înapoi. Trecutul îl avem prin ceva actual din noi, printr-o **extasă** a ființei noastre în urma noastră. Viitorul, de asemenea, e trăit în prezent, ca o întindere, ca o **extasă** a noastră înainte. Viitorul, prin sine însuși, nu ar putea exista. Trecutul, prezentul și viitorul nu sunt trei bucăți ale unui fir, din care una a rămas în urmă, iar alta încă nu a ajuns în fața noastră. La temelia ființei noastre, sau însăși ființa noastră, este o temporicitate (**Zeitlichkeit**) ca tensiune întreit extatică înainte, înapoi și spre cele din față. Temporicitatea este o altă expresie a **grijii**, care constituie esența existenței umane. Dar, întrucât grija este, prin excelență, tensiunea spre viitor, extaza viitorului are o întâietate în actualizarea temporicității”¹³. Frumos sună (trebuie să recunoaștem) Heidegger, „povestit” de Stăniloae. Parcă mai frumos decât în propriile texte. Iată o pildă: „Ființa **Dasein**-ului am determinat-o ca grijă. Sensul ontologic al acesteia este temporalitatea. (...). Unitatea schemelor de orizont ale viitorului, trecutului esențial și prezentului se întemeiază în unitatea ec-statică a temporalității. (...). **Fenomenul primordial al temporalității originare și autentice este viitorul**”¹⁴. Dar mai bine continuăm „povestirea” stăniloistă: „Dar tensiunea spre viitor, când vizează cea mai proprie posibilitate a noastră, moartea, ne face să ne întoarcem la intimitatea noastră pe care o găsim ca ceva dat, ca ceva ce vine de mai înainte. Revenind la noi înșine ne constatăm ca foști. Trecutul este o prezență. În extaza viitorului trăim „decî și trecutul și prezentul și în general în fiecare din cele trei se cuprind și celelalte două. Temporicitatea este o unitate trăită întregă în fiecare din cele trei extase ale ei de fiecare dată. În tensiunea spre viitor ființa umană trăiește preluarea existenței sale, transmițându-și ea însăși sieși posibilitățile ei primite din trecut”¹⁵. În ceea ce-l privește pe maestrul de la Freiburg, pentru el: „Doar ființarea care, în ființa sa, este în chip esențial, **orientată către viitor**, astfel încât, liberă fiind pentru moartea sa, ea poate, odată ce s-a izbit de ea, să se lase reprojctată către locul său factic de deschidere, cu alte cuvinte, doar ființarea care, orientată fiind către viitor, este tot atât de originar una ce a

¹³ IH, 189.

¹⁴ FT, 329, 364-365.

¹⁵ IH, 190.

fost în chip esențial, doar o astfel de ființare poate ca, trasmițându-și ei însăși posibilitatea moștenită, să își asume propria stare de aruncare și să fie **prezentă-în-clipă pentru timpul său**¹⁶. Iar mai departe, făcând trimitere la Binswanger, Stăniloae scrie : „ Dacă însă trecutul este actual pentru om cât trăiește, cu atât mai mult este actual pentru Iisus Hristos, care ca Dumnezeu ce rămâne însă și om, își retrăiește veșnic trecutul pe care îl are ca om. Mai bine zis El, ca ființa cea mai iubitoare din câte există, trăiește mai presus de timp, neseparând de trăirea prezentului trecutul și viitorul”¹⁷.

Cred că punctul cel mai delicat și mai rafinat al acestui dialog imaginar se întâlnește acolo unde este vorba despre condiția umană a lui Hristos și despre structura condiției **Dasein**-ului în viziune heideggeriană. Se subliniază, mai întâi, că întregul parcurs hristic este definit printr-o absolută libertate jertfelnică. Nimeni și nimic nu l-au obligat să facă nimic din ce a făcut pentru umanitate. A acceptat, nesilit, solidaritatea cu condiția umană căzută; a plătit cu viața pentru păcate care nu au fost ale Lui. Odată înțeles acest adevăr, începe (dacă nu polemica oricum) delimitarea de imaginea omului din FT. „ Heidegger consideră ca un element esențial al structurii omului, conștiința **aruncării** lui în lume, fără să fie întrebat, a aruncării în structura sa umană de care ține toată situația complexă a ceea ce se cheamă lume. Prin urmare, omul se simte aruncat în starea de răspundere față de semenii și pentru păcatele lor. Acest fapt atenuează întrucâtva responsabilitatea lui. Dar Iisus nu-și are originea ca om într-o **aruncare** în această situație, ci într-un act deplin voluntar. Răspunderea pentru solidarizarea cu destinul omenesc nu e umbrată de nicio circumstanță. Pe de altă parte, cu cât e mai mare această răspundere pentru tot ce e omenesc, cu atât e mai sublim actul întemeierii ei. Ca să-i poată fi, însă, cuiva posibilă o asumare a răspunderii pentru oameni în gradul suprem, prin act voluntar, trebuie să nu fie silit prin păcatul din propria persoană la o solidarizare cu oamenii. Suprema răspundere pentru oameni nu o poate avea deci decât cineva care devine voluntar om și rămâne voluntar în această stare, adică nu se infectează de păcat”¹⁸. Aici întrerupem, un pic, citarea ca să ne tragem sufletul și pentru oarece întrebări. Dacă nu contestăm **aruncarea** (din viziunea lui Heidegger) ca și structură esențială a constituției ființării umane; dacă acceptăm că Hristos și-a asumat, **întreagă**, condiția umană (e drept, **fără păcat**, dar **aruncarea** nu este un păcat ci ceva-care-ți-s-a-întâmplat fără voia ta), suntem în plină derută. Ce s-a mântuit, prin El, din

¹⁶ FT, 385.

¹⁷ IH, 190.

¹⁸ IH, 265.

natura umană: numai ceea ce nu are de-a face cu **aruncarea**? Ce ar ieși, oare, dintr-o lectură a Evangheliilor cu această întrebare în minte: ce raport există între **aruncare** (ca esență a naturii umane) și natura umană a lui Hristos? Părintele „profesor” (din păcate, asumat „ca profesor” de prea puțini dintre co-bisericanii lui) răspunde, cel puțin în parte, la aceste scârbavnice întrebări: „Desigur, faptul că Iisus nu devine om prin **aruncare** în această stare, nu Îl privează de un element existențial al omenității. Pentru un Fiu desăvârșit ca El, dorința Tatălui de a se întrupa e mai puternică decât orice forță care L-ar fi aruncat în starea de om. Cu toate acestea, a împlinit **voluntar** voia Tatălui. În-omenirea Sa e un act liber și totuși obligat, iar această obligație o resimte mai puternic decât simt ceilalți oameni **aruncarea**. Dar poate e mai potrivit de a nu numi cu termenul prea rigid și obligatoriu de **răspundere**, raportul ce rezultă între Iisus și oameni din modul cum a devenit El om, ci cu termenul de **iubire** sau de **comuniune**. Spre deosebire de sentimentul **aruncării**, pe care îl produce grija, de sentimentul de a te vedea aici într-o lume străină, fără să fi fost întreat, iubirea dă sentimentul de a fi fost totdeauna așa ca acum, sentimentul unei prezențe fără început și fără sfârșit. Ea nu dă sentimentul unui nimic la începutul existenței și a altui nimic la sfârșit, ci al unei odihniri în plinătatea netemporală a ființei, în comuniunea actuală dintotdeauna”¹⁹.

Toate bune și frumoase cum le talmăcești dumneata, Prea Cucernice Părinte, dar lucrurile nu sunt deloc limpezi. Cum se poate accepta că Iisus nu pierde un „element existențial al omenității” dacă îi lipește tocmai **aruncarea** (definită de Heidegger și necontestată de Sfinția Voastră ca „element esențial al structurii omului”)? Că **voia** Tatălui este mai tare ca orice forță care-l **aruncă** pe om în starea de om, nimeni nu neagă. Dar, prin aceasta, **aruncarea** (inclusiv în cazul lui Hristos) nu este mai puțin **aruncare**. Astfel, cum ne putem explica episodul în care Hristos, înaintea Patimilor Sale, îi cere Tatălui ca, dacă este cu putință, să ia de la El „paharul acesta”? Sigur că aici a vorbit slăbiciunea naturii umane a lui Hristos, dar sentimentul este al unei ființări **aruncate** într-o lume care, pentru El, nu mai înseamnă decât iminența chinurilor și a morții astfel încât nu mai rămâne decât apelul la Tatăl Ceresc. Ce să mai vorbim de cutremurătorul strigăt de disperare (da, de disperare a **omului** din Hristos) de pe Cruce: „Doamne, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?”. Părăsire? Aruncare? Păi, **această** părăsire (în fața cruzimii și ororii omenești, imposibil de descris, anticipat și combătut) este mai **aruncare** decât orice **aruncare** căre se poate trăi sau

¹⁹ IH, 265.

ÎN DRUM SPRE HRISTOS - CAZUL STĂNILOAE

cugeta...Iertare pentru vorba cea proastă, dar dacă nu neapărat minții, măcar inimii trebuie să i se răspundă la aceste întrebări.

Un alt aspect care sună puțin cam dogit în textul stăniloist este o distincție pe care el o face între natura omului **obișnuit** și natura omului **Hristos**. Nu există mai multe naturi umane, „ci una, doar, și aceea ne e dragă” (că numai pe ea o avem, noi muritorii) și care este tot aceea pe care a avut-o și Hristos. Lui nu i s-a rezervat o natură umană de „business class” spre deosebire de „economy class” cu care ne putem noi mulțumi. De aceea, mai presus de orice, trebuie iubit Hristos, pentru că El ne-a luat **toată** povara, nu doar rucsacul gol. Drept este că, după canoanele Papei Descartes, distincția trebuie să ducă la claritate. Din păcate, aici, ea duce la confuzie. Iată textele: „ Heidegger definește conștiința de vină tot ca răspundere pentru neajunsul altora. Ne simțim vinovați pentru minusul din existența semenilor, pentru că n-am acoperit acest minus”²⁰. Mai exact, Heidegger însuși scrie: „Conținutul formal al faptului de-a-fi-vinovat în sensul de a te fi făcut vinovat față de altul poate atunci să fie determinat astfel: **a-fi-temeiul** unei carențe a **Dasein**-ului altuia(...). Acest caracter de carență constă în a nu satisface o exigență care decurge din faptul de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, specific existenței”²¹.

Și acum distincția: „ Dar pe când omul obișnuit nu poate scăpa de această vină, întrucât nu poate depăși incapacitatea lui de a scoate pe alții din insuficiența ființării lor , Iisus Hristos a putut să o facă. Dar până ce a făcut totul pentru mântuirea lor, El și-a putut simți vinovăția mai mult chiar ca orice om, odată ce, spre deosebire de oricare, știa că poate să îi scape. Desigur că benevol și-a asumat această conștiință a răspunderii prin întrupare liberă”²².

În sfârșit, dialogul se încheie oarecum firesc cu tema **morții**. Stăniloae constată: „Filosoful M. Heidegger, în vestita sa analiză a ființei omenești a redus sâmburele acesteia la grijă. Prin grijă omul e mereu înaintea sa la posibilitățile viitoare. Dar posibilitatea cea mai proprie, posibilitatea absolut inevitabilă, este moartea. Gândul la ea face pe om să se adune în intimitatea sa ultimă. Acest gând îl face să fie într-o stare de continuă împăcare hotărâtă cu moartea(...). Prin această stare de împăcare hotărâtă omul se desprinde din contopirea în masă, câștigându-și intimitatea sa proprie de aspră singularizare. Dar din toate acestea, cum bine observă Binswanger, rezultă că starea aceasta de intimitate e determinată de licărirea

²⁰ IH, 267.

²¹ FT, 282.

²² IH, 267.

neantului și la rândul ei e punctul care dă perspectiva cea mai clară asupra nimicului de la sfârșit. Omul ca grijă este înconjurat din toate părțile de neant²³. Cu smerenie ne permitem să observăm că omul ca atare este nu doar înconjurat de neant, ci este, pur și simplu, neant (Sartre, ajută-ne pe noi păcătoșii în ale ontologiei!). Adică omul este ceea ce nu este dar vrea sau își propune să fie. Ne definim, mai exact, prin condiția noastră **voită și proiectată** decât prin cea **efectivă**. Pentru că nici Heidegger, în fapt, nu vorbește de **înconjurare** ci de **străbaterere**. I-auzi, ia: „Grija însăși este, așadar, în esența ei, străbătută de la un cap la altul de nimicnicitate”²⁴. În continuare, Stăniloae recurge la Binswanger, pentru care omul-grijă heideggerian este o anomalie, bolnav și egoist. „Mai mult sau mai puțin, omul e și iubire. Iar iubirea procură și ea intimitatea ei. În iubire, însă, omul nu mai e obsedat de moarte, nu-i mai pasă de ea pentru că nu mai e singur”²⁵. Bine, dar mai putem și noi să spunem ceva? Nu cred că actualitatea iubirii este o pavază împotriva fricii de moarte. Ba, chiar dimpotrivă: la frica de propria moarte se adaugă și frica de moartea omului iubit. De asemenea, cred că tocmai singurătatea nu mai are destulă energie pentru a alimenta frica de moarte. Aceasta pentru că ea, în fapt, este un fel de „pridvor” al morții, adică nu este chiar moarte dar face parte din același registru ontologic. Apoi, așa cum Hristos, nu a vrut să nu suferim în această lume ci să ne lucrăm în ea mântuirea, tot așa El nu trebuie să fi condamnat **frica** (ce are un motiv determinat) și nici chiar sora ei mai mare (care nu are o cauză identificabilă dar este mult mai puternică decât frica, până la insuportabil): **angoasa**. Despre aceasta, Heidegger scrie pagini memorabile (adică bune de învățat pe de rost pentru că nu știi niciodată când nimerești în fundul ocnei sau pe o insulă pustie fără cărți). Angoasa poate face pe omul căzut (prin vorbărie, prin curiozitatea pentru tot ce este neautentic și prin ambiguitate) să **simtă** (dacă nu chiar să **înțeleagă**) că este **căzut**; simțire-ca prim pas al ridicării din cădere. Și o ultimă citare: „Iubirea, ca siguranță a ființării învinge temerea de moarte și învinge moartea”²⁶. Sărutăm dreapta, Părinte, dar cred că aici se confundă **ființa** cu **neantul**: adică **ceea ce este** cu **ceea ce s-ar vrea să fie** dar **nu este**.

În fine... În niciuna din cărțile ulterioare, Părintele Stăniloae nu se va mai abandona unui asemenea strălucit „symposion” cu atâția înțelepți din afara ortodoxiei. A fost bine? A fost rău? Nu avem noi dreptul să judecăm.

²³ IH, 305.

²⁴ FT, 285.

²⁵ IH, 305.

²⁶ IH, 306.

ÎN DRUM SPRE HRISTOS - CAZUL STĂNILOAE

Tezaurul Sfinților Părinți va fi fost, pentru el, ceva asemănător cu cabana din munți a lui Heidegger.

Ce ar mai fi de spus? Că din povestea de mai sus rezultă două lucruri:

1. Că teologia luminată și onestă nu are a se teme de gândirea ne-teologică cu condiția să fie, și aceasta, luminată și onestă.

2. Că gândirea autentică, oricât și-ar propune evitarea temelor teologice, poate ajunge să aibă consecințe benefice, oricât de indirecte, și în teologie.

În 1925 (când era cam cu patru ani mai tânăr decât Stăniloae, când acesta a publicat cartea comentată mai sus), în „Prolegomene la istoria conceptului de timp”, după ce încheie capitolul despre fenomenologia căderii, Heidegger scrie: „Explicarea acestor structuri ale **Dasein**-ului n-are nimic în comun cu doctrina despre decăderea naturii umane sau cu vreo teorie despre păcatul originar. (...). Ea trebuie să fie strict delimitată de meditația de factură teologică”. Și acum, atenție: „Este foarte **posibil**, și probabil chiar este **necesar** ca toate aceste structuri să fie cândva reintegrate într-o antropologie teologică”. Deci nu suntem teologi dar prescriem „structuri” teologiei. Iar, la urmă, să vedeți smerenie de filosof: „Nu înțeleg nimic din cele despre care tratează teologia; eu însumi/cunosc, ce-i drept, teologie, însă de aici și până la a înțelege cu adevărat este cale lungă”²⁷.

Aceștia sunt eroii poveștii noastre: ce poți să te așteți de la doi „fasciști”?

Și încă una și mă duc: dacă ar fi posibilă o **locuire** care să îi cuprindă pe Stăniloae și Heidegger, **în-dialog**, cred că această locuire ar transforma și cel mai profund fund al iadului în Paradis. Vreau și eu acolo...

²⁷ „Prolegomene...”, Humanitas, 2005, trad. C. Cioabă, p.391.