

Lect.drd. VIVIANA IVLAMPIE
Catedra de Filosofie
Facultatea de Istorie și Filosofie
Universitatea Dunărea de Jos
Galați

IUBIREA ȘI IERTAREA

Abstract

In the Christian morals, love is a duty. In this context, is it necessary that forgiveness also become a duty? The question imposes itself as a consequence of the criminal historical experiences from the XX-th century. In the present enquiry are emphasized the virtues of forgiveness, the extent in which it is humanly possible to forgive, the paradox of the human condition in the situation of forgiveness.

Key words: forgiveness, guilt, oblivion, repent, pardon, labour of mourning.

Porunca biblică îndeamnă să ne iubim aproapele. În secolul al XX-lea experiența istorică a cunoscut ticăloșirea fără precedent a semenilor. În acest context ne putem întreba dacă trebuie să ne iubim necondiționat semenii, atunci trebuie să îi și iertăm? Adică, potrivit înțelesului etimologic al termenului *iertare*, trebuie oare să îi *eliberăm* de vinovăția pe care au dobândit-o prin faptele conștient săvârșite?

Iubirea și iertarea aproapelui nu sunt virtuți naturale, ci supranaturale. Oamenii, oricât de religioși și de credincioși ar fi, nu se pot dăruie în mod absolut persoanei Celuilalt și nici nu-l pot ierta la modul absolut. Iubirea de aproape și iertarea sunt stări divine, de grație, care se realizează spontan și imediat. În plan uman, aceste virtuți suferă o suspendare (*epoché*), oamenii luându-și un anume răgaz, de cumpănită analizare a faptelor, de deliberare: merită sau nu merită.

Potrivit primei maxime morale a lui Descartes oamenii trebuie, în plan practic, să acționeze imediat, pentru că noi nu acționăm decât în contact cu ceilalți. În

plan teoretic, însă, este necesar momentul îndoielii; a gândi înseamnă a avea timp, a lua o pauză destinată meditației. Aplicând această maximă celor două virtuți constatăm cu stupeoare o inversare a raportului practic-teoretic. Supranaturalul, teoretic sau teoretizat, nu are nevoie de îndoială, de analiză, manifestând spontan, într-o clipă, dragostea și iertarea, în timp ce, în acordarea iubirii sau iertării, genul uman, predispus acțiunii, se codește, devine neîncrezător, nehotărât, șovăielnic, nesigur: *mă mai gândesc*. Nehotărârea aceasta este lucrul cel mai rău dintre toate relele spunea Descartes. Ce fel de dragoste și ce fel de iertare mai pot exista dacă trebuie *timp* pentru a le acorda?

Sau, în ceea ce privește iertarea, oamenii spun: „te iert, dar nu pot uita”. Genul acesta de iertare nu are nimic de-a face cu iertarea supranaturală, divină. N. Steinhardt, amintindu-și de unul dintre duhovnicii săi, preotul George Teodorescu din București, relatează o întâmplare a acestuia: „Vin la mine bărbați ori femei și grăiesc: de iertat îl iert sau o iert, dar de

uitat nu pot uita. Le răspund: zici că ierți, dar că nu poți uita. Prea bine. Ți-ar plăcea însă, după ce te voi fi spovedit și-ți voi fi pus patrafirul pe cap și voi fi rostit: te iert și te dezleg, să vezi că sare Hristos de colo și-mi strigă: l-oi fi iertând Sfinția Ta, dar să știi că Eu unul nu-l uit. Aud? ”¹

Nu este suficient să ierți din buze și să păstrezi ranchiuna în suflet. Uitarea este un lucru anevoios, mai greu decât iertarea, dar uneori necesar. Tzvetan Teodorov, în același sens, amintea cazul unei foste deținute politice care, după eliberare, nu a putut povesti mamei sale chinurile inimaginabile prin care trecuse tocmai pentru că voia să uite.²

Virtutea iertării, atât de firească și de necesară, cunoaște mai multe aspecte, în funcție de faptele ce constituie obiectul iertării omenești. (Precizăm acest lucru pentru că există fapte pe care numai Dumnezeu le poate ierta).

1) Iertarea celor care au greșit într-un fel sau altul față de noi este simplă și elementară. Omul cumsecade și de bun simț iartă fără a sta mult pe gânduri, dând glas formulei magice: *te iert*, deoarece vina comisă sau ofensa adusă stau sub pecetea scuzei, a înțelegerii, a pardonabilului. Și nu în ultimul rând, printr-o transpunere empatică, jignitul, ofensatul de acum, știe că nici el nu poate fi scutit de astfel de greșeli: *herrare humanum est*.

Acestui tip de iertare, aflat la îndemâna oricui, i se impune un mic adagio și anume: nu putem ierta decât răul făcut nouă personal, nu și altora. Când *altul* sau *alții* cad victime insultelor, nedreptăților, înșelăciunilor, atunci noi nu mai avem nici un drept de a ierta făptașul răului săvârșit.

¹ Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 85

² Tzvetan Teodorov, *Abuzurile memoriei*, Editura amarcord, Timișoara, 1999, p. 24.

Fiecare poate ierta numai răul făcut lui însuși.

2) Mai dificilă și mai greu de realizat este iertarea aceloră căroră noi le-am greșit. Formularea stă sub semnul paradoxului, a sofismului, dacă nu chiar a absurdului. În mod firesc, s-ar putea spune că cel față de care am greșit are dreptul de a ne ierta sau nu. Dar firea umană este atât de complicată încât, tocmai noi cei care am greșit nu-i putem ierta pe cei în fața căroră ne-am arătat adevărata fire, ne-am dezvăluit micimea sufletească, răutatea, perfidia, invidia, bătăria noastră într-un anume moment. Nu-i putem ierta pentru că ne-am făcut de râs în fața lor și imaginea noastră de zi cu zi, *persona* cum ar spune Jung, nu mai corespunde cu ceea ce am lăsat să răbufnească din străfundurile subconștientului sau ale incoștientului. Nu este nevoie de multă psihologie pentru a ne da seama cât de rușinați și încludați suntem *vis-à-vis* de persoana în fața căreia ne-am dat în spectacol. Compromiterea ei în fața noastră este mai ușor de iertat decât compromiterea noastră în fața respectivei persoane.

Iertarea celor căroră le-am greșit necesită curaj și fermitate.

3) Strâns legat de aspectul relatat mai sus intervine cel al iertării de sine. Purtând în noi conștiința vinei avem de ales între două căi: ori ne urâm de moarte pe noi înșine, chinându-ne, viciindu-ne cugetul cu enormitatea vinei de neiertat, care se va preface în izvor de înveninare lentă a conștiinței, ori ne căim amarnic cerând, de data aceasta cu curățenie sufletească, iertare. Să te împaci cu tine însuși, cu lumea și cu Dumnezeu este cea mai mare depășire de sine. Încă tributari legii talionului și a compensației, omul are nevoie de un efort considerabil pentru a întrevedea posibilitatea iertării sale. Gândindu-se la dreapta judecată a lui Dumnezeu, știe că nu va ieși izbăvit. Sfântul Isaac Sirul spunea: „Nu huliți spunând că Dumnezeu e drept!”. Pe bună dreptate, deoarece dacă Dumnezeu ar judeca numai după dreptate am fi

pierduți cu toții („Să nu intri la judecată cu robul Tău, că nimeni din cei vii nu-i drept înaintea Ta” – *Psalm* 142, 2). Dar Dumnezeu nu este numai drept, ci și iertător. Pentru a se ierta pe sine omul nu trebuie să uite că nu mai suntem supuși neînduplecatei Legi, ci că ne aflăm sub legea Iubirii și a iertării divine.

4) În opinia lui Vladimir Jankelevitch³, iertarea pură, ca stare de grație, este necondiționată. Iertarea nu iartă *pentru că* ea nu are nevoie de motive precum scuza. Scuza scuză *doar* ceea ce se poate scuza datorită înțelegerii circumstanțelor atenuante, uzurii temporale sau a grabei de a lichida cât mai curând litigiul. Ceea ce nu se poate scuza este lăsat în seama rigorii legilor. În acest segment al nescuzabilului intervine iertarea, deoarece ceea ce nu poate fi scuzat, poate fi totuși iertat, cu toate că nu e scuzabil. Scuza a ceea ce poate fi scuzat nu are nimic gratuit, nimic grațios, nimic divin, după cum nu este nimic laudabil în *a iubi ceea ce merită să fie iubit*. Scandalul și nebunia iertării se ivește odată cu identificarea obiectului ei: *cel ce nu merită*. De aceea, iertarea nu iartă *pentru că* sau *depinde de*. O iertare condiționată numai iertare nu este.

Problematika iertării este abordată și de Jacques Derrida în convorbirile sale cu Elisabeth Roudinesco.⁴ Întâlnim și în aceste dialoguri prezentarea dublului aspect al iertării: condiționată și necondiționată. De fapt sunt două logici opuse care-și dispută moștenirea conceptului de iertare. Una, care prevalează, impune o condiție: pentru a fi iertat, vinovatul *trebuie să ceară* iertare. A cere iertare înseamnă a-ți recunoaște vina și a te căi pentru suferințele pricinuite altuia (altora). Urmând această cale, vinovatul suferă o transformare de sine devenind, într-o oarecare măsură, altul: „În acest caz,

iertarea se face *în schimbul* căinței și al transformării. E o iertare condiționată.”⁵

Cea de-a doua logică, mult mai puțin prezentă în societate, este aceea „a iertării de grație și necondiționate: „în acest caz, iert *oricare ar fi* atitudinea celui vinovat, chiar dacă el nu-mi cere iertare și chiar dacă nu se căiește. Îl iert tocmai *în calitatea lui* de vinovat, de prezent, de actual vinovat, îl iert exact în măsura în care e vinovat(ă) și chiar dacă rămâne vinovat(ă).⁶

Pe urmele lui Jankelevitch, Jacques Derrida trage aceleași concluzii: este ușor de iertat ceea ce poate fi iertat sau scuzat. Dacă-l iert pe cel care se căiește, atunci iert de fapt o *altă* persoană, și nu *cea* care a săvârșit crima. Adevăratul înțeles al iertării este de a ierta ceea ce este de neiertat, pe criminal cu fapta lui cu tot. Iertarea pură este o lipsă de măsură, un *hybris* am zice „specific” divinității și doar, într-o mică parte, oamenilor de excepție. În acest sens, stau mărturie cuvintele pline de înțelepciune ale monahului de la Rohia: „Cred așa: că dacă din închisoare pleci și de pe urma suferinței te alegi cu dorințe de răzbunare și cu sentimente de acreală, închisoarea și suferințele au fost de haram. Iar dacă rezultatul e un complex de liniște și de înțelegere și de scârbă față de orice silnicie și șmecherie, înseamnă că suferințele și închisoarea au fost spre folos și țin de căile nepătrunse pe care-i place Domnului a umbla. Puterea de a iubi, la ieșirea din închisoare, trebuie să fi crescut în proporții de necrezut.”⁷

Nicolae Steinhardt vorbește de pe poziția victimei, a *vinovatului fără vină*, poziția care este cu atât mai laudabilă cu cât el are tăria să ierte necondiționat pe vinovații înșiși. Este o atitudine personală izvorâtă dintr-o credință profundă.

³ Vladimir Jankelevitch, *Iertarea*, Ed. Polirom, 1998

⁴ Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *Întrebări despre ziua de mâine*, Ed. Trei, 2003

⁵ *ibid.*, p. 216

⁶ *idem*.

⁷ Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991, p. 256

Fenomenul iertării, așa cum l-am abordat până acum, face mai mult parte din sfera moralei și a religiei, de aceea nu aparține nicidecum ordinii juridice sau politice. Puterea politică instalată, deservită de propriul sistem judiciar, are doar posibilitatea amnistierii sau a grațierii, dar nicidecum pe cea a iertării. În cadrul unui proces, cineva poate fi condamnat inflexibil, în timp ce în afara procesului el poate fi iertat. Iertarea ca interrelație umană presupune interacțiunea a două singularități: vinovatul și victima. În momentul în care intervine un terț de genul instituțiilor juridice și politice ale statului nu mai avem de-a face cu iertarea pură, deoarece acestea vorbesc despre amintire, grațiere, reconciliere, reparație etc., dar în nici un caz despre iertare în sens strict. Paragrafele și articolele legilor înscrise în Constituții și Coduri penale sunt *impersonale*, se referă la *anoniții* contabilizați după criteriile de bună purtare în detenție, după modul în care și-au însușit anumite norme pentru a putea fi reintegrați în societate și, de ce nu, după avantajele politice pe care le poate obține un șef de stat de pe urma amnistierii sau grațierii. Leszek Kolakowski vorbește în acest sens despre o *iertare de tip birocratic* motivată politic: „legea hotărăște regulile după care celor condamnați li se poate ierta o parte din pedeapsă, iar cei care decid fac lucrul acesta în funcție de regulile respective, fără nevoia unei *implicări personale*. (s.n)⁸ *Dreptul de a grația*, reminiscență a tradiției teologice, acordat suveranului sau conducătorului unui stat, este un drept excepțional ce transcende și neutralizează dreptul – „dreptul de dincolo de drept”, după cum spune Jacques Derrida. La fel stau lucrurile și în ce privește amnistia-amnezia sau reconcilierea națională: sunt impersonale, condiționate și interesate. Pe toate scenele politice ale lumii, auzim adesea cuvântul „iertare”. Dar, utilizarea termenului de iertare este abuzivă,

deoarece aceste „mărturii ale căinței” au la bază negocieri, tranzacții calculate, mai mult sau mai puțin mărturisite. În numele *reconcilierii*, expresie la care au apelat numeroși șefi de state în momentul în care au crezut că trebuie să-și asume responsabilitatea de a șterge datoriile și crimele din trecut, trebuie purces la „iertare” și astfel la refacerea unității naționale. Mai precis, să uităm ce-a fost, să iertăm victimele și mai ales pe călăi (și ei sunt de-ai noștri) pentru că aceasta a fost conjunctura istorico-politică și, de aici încolo, să ne vedem liniștiți de treabă. Este o dorință firească de pace și stabilitate, de încetare a tensiunilor de orice natură (sociale, politice, economice, interne sau internaționale), care slujește progresului umanității, dar *nu este permis să uiți* pentru a merge mai departe. (Putem, totuși, să ne întrebăm, oare de ce societățile, pe scara timpului, acceptă reconcilierea națională? Ce se ascunde în spatele acestei reconcilierii? Nu cumva este acest fapt o dovadă că unanim acceptata ștergere a datoriilor este o recunoaștere tacită sau inconștientă a culpabilității generale, a responsabilității/lașității pentru survenirea momentelor de criză?)

Obținerea reconcilierii naționale pe seama mistificărilor (utile, uneori, din păcate!) nu se înscrie în legile moralei. Instituțiile nu au conștiință morală, iar reprezentanții lor sunt aceia care vorbind în numele lor le conferă indirect o recunoaștere a stării de vinovăție istorică. Autori precum Jacques Derrida și Paul Ricoeur evocă scuzele publice ale unor oameni politici din Franța (de Gaulle, Pompidou, Mitterand), America, Australia, Japonia precum și ale Comisiei pentru Adevăr și Reconciliere din Africa de Sud.

Dar nu numai oamenii politici au făcut *mea culpa*, ci și Biserica Catolică. Papa și episcopii săi din diverse țări au cerut iertare pentru crimele săvârșite în timpul cruciadelor și a terorii Inchiziției și pentru toate „rătăcirile” din toate epocile istorice. (De exemplu, cu ocazia unei călătorii recente în S.U.A. Suveranul pontif s-a

⁸ Leszek Kolakowski, *Conferințe mici pe teme mari*, Editura Paideia, 2003, p. 206

pronunțat împotriva cruzimii pedepsei capitale, dar fără a angaja solemn Biserica și Vaticanul în lupta abolitionistă). Suveranul pontif a cerut iertare lui Dumnezeu la fel cum și episcopii polonezi s-au adresat celor germani cu mesajul: iertăm și rugăm să fim iertați. Reacția conducătorilor din Polonia Populară a fost furibundă: „ei doreau să folosească acest mesaj, demascându-l ca pe un act politic cu următoarea conotație: «așadar, episcopii polonezi au mărturisit nu numai că crimele hitleriștilor comise asupra poporului nostru sunt fără importanță, ca să vezi!, dar și că noi, polonezii, trebuie să-i rugăm să ierte nu se știe ce crime ale noastre!».”⁹ Pe bună dreptate, conducătorii nu-și puteau închipui că Biserica ar putea avea și alte motive decât cele politice imediate: inițierea procesului de însănătoșire a climatului de pace dintre Polonia și Germania, stabilirea relațiilor de bună vecinătate, după atrocitățile săvârșite în timpul războiului și ale ocupației. Însă, Biserica prin însăși natura ei (fundamentul ei creștin) nu putea să redacteze doar un act politici, ci a transmis mesajul cristice: *să ni se ierte nouă greșelile noastre precum iertăm și noi greșelilor noștri*.

Dar, aceste scuze publice *cui* se adresau? Victimelor, urmașilor lor, popoarelor asuprite, foste colonii și actuale, națiunilor care au avut de suferit și care au avut cota lor de martiri? Pornind de la ideea că *iertarea este o relație personală* între victimă și vinovat, dat fiind faptul că victimele au murit, rezultă că ele nu mai pot acorda iertarea. Dar, acum se impune întrebarea: urmașii lor au dreptul de a ierta? Este semnificativ cazul unei femei de culoare din Africa de Sud, prezentat de Jacques Derrida, care s-a prezentat în fața Comisiei de Adevăr și de Reconciliere și al cărei soț fusese ucis de niște polițiști torționari. Această femeie este conștientă că o comisie sau un guvern, sau oricare altă instituție publică, nu pot ierta, neavând nici

dreptul și nici puterea să o facă. Numai ea ar fi putut s-o facă, ea victima supraviețuitoare, dar *nu era pregătită s-o facă*. Doar soțul ei – victima absolută – ar fi putut să se gândească la iertare, însă ea nu se putea substitui în mod abuziv celui dispărut. Este o sarcină uriașă și dureroasă în același timp pentru supraviețuitori: au ei dreptul să ierte în numele celor uciși? Sau ce se întâmplă în cazul în care nu există urmași? Cu siguranță *nu putem ierta în numele altcuiva*, nu avem dreptul de a ierta crimele care au fost săvârșite asupra unor oameni care nu mai sunt. A accepta iertarea în numele tuturor victimelor înseamnă a le victimiza încă o dată și la nivel absolut. Înseamnă a le răpi libertatea alegerii, chiar dacă victimele nu mai sunt prezente. Noi știm că ele ar fi fost singurele în măsură să se adreseze călăilor lor și aveau cu prisosință acest drept: *te iert sau nu te iert*. Noi nu putem ierta decât în nume propriu și numai ceea ce ni s-a întâmplat nouă (iertarea nu poate fi colectivă, ci numai individuală).

Iertarea în numele altcuiva seamănă oarecum cu acel *travaliu de doliu reușit* despre care vorbeau atât Jacques Derrida, cât și Paul Ricoeur. Prin doliu reușit îl încorporez pe cel mort, mă împac cu moartea sa și ca urmare, „neg moartea și alteritatea celui alt-mort. Sunt deci infidel.”¹⁰ Iar, dacă neg moartea celui alt, atunci nici iertare nu poate exista, deoarece iertarea presupune un obiect al său. Inexistența unei vini conduce la desuetudinea sau inexistența iertării.

Travaliul doliului autentic este cel nereușit și constă în a nu uita niciodată ceea ce datorăm unei moșteniri sau celor morți. Fidelitatea față de trecut și față de victimele nevinovate ale acestuia ne impune obligația și imposibilitatea doliului. A reuși în travaliul doliului înseamnă a ierta. A reuși, în această sarcină dureroasă, înseamnă datorie și responsabilitate morală.

⁹ *Ibidem*, p. 208-209

¹⁰ Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *op.cit.*, p. 214

(Bineînțeles nu trebuie să ne lăsăm luați în stăpânire de cultul morților, posedăți chiar, pentru că astfel nu vom avea de-a face decât cu o lamentație perpetuă care ne-ar face rău nouă înșine și nici un bine celor dispăruți). Nereușita doliului este mai eficientă, deoarece nu putem lăsa să nu mai fie ceea ce a fost. Sau, după cum spunea Jankelevitch: „Între *a-nu-fi* și *a-nu-mai-fi* există întreaga distanță infinită a lui *a-fi-fost*; și nimic în lume nu poate, de acum înainte, să nimicească o asemenea distanță. Cel ce a fost nu mai poate de acum înainte, să nu fi fost: de acum înainte acest fapt misterios și profund obscur de a fi trăit constituie proviziile sale pentru eternitate.”¹¹

Adoptând o atitudine împăciuitoare, reconciliantă, am putea spune, resemnați sau interesați, „așa a fost să fie”, sau „așa a fost scris” acceptând faptele ca pe cel mult o fatalitate. Dar, fiecare ființă „are un cod, care poate fi sau nu citit, așa cum poate fi sau nu realizat.”¹² Lăsând pe seama memoriei frivole existența victimelor uităm esența lor de ființe umane. Din diverse motive ne comportăm ca și cum ele nu ar fi existat. Și totuși ele au existat! În marele registru invizibil al lumii apar atât ființele neîmplinite care „nu sunt încă”, cât și ființele săvârșite care „nu mai sunt”. Săvârșirea lor exprimă esența umană care reflectă posibilitatea existenței după „prezentul” lor. Săvârșirea victimelor reprezintă o deschidere spre trecut și o posibilitate pentru viitor.

Bibliografie:

1. Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco, *Întrebări despre ziua de mâine*, Ed. Trei, 2003;
2. Vladimir Jankelevitch, *Inversabilul și nostalgia*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998;
3. Vladimir Jankelevitch, *Iertarea*, Ed. Polirom, 1998;
4. Leszek Kolakowski, *Conferințe mici pe teme mari*, Editura Paideia, 2003
5. Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Humanitas, 1996
6. Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991
7. Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999
8. Tzvetan Teodorov, *Abuzurile memoriei*, Editura amarcord, Timișoara, 1999

¹¹ Vladimir Jankelevitch, *Inversabilul și nostalgia*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 248

¹² Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Humanitas, 1996, p. 50