



Ion Irimie

**ISBN 978-973-126-769-2**

Redactor: *Maria Sângeorzan*

Coperta: *Dragomir Sângeorzan*

© **Ion Irimie**

**EDITURA**  
**grinta**

*Respectul pentru CUVĂNT*

Cluj-Napoca, Str. Primăverii 22/23, c. 400536

GSM: 0744-777.883

E-mail: [gabby\\_cojocar@yahoo.com](mailto:gabby_cojocar@yahoo.com)

Director: **Gabriel Cojocar**

Echipa tehnică: **Alina Tănase, Vladimir Negoită**

**Ion Irimie**

# **Socrate și Isus**

**Personalități polare**

**EDITURA**  
**grinta**

**Cluj-Napoca**

**2016**

*„Nu puteam deloc să-mi lămuresc ce voiau primii  
filozofi greci. Socrate îmi apărea drept un admirabil  
om înțelept, care prin viața și moartea sa putea fi  
asemuit cu Cristos.”*

J. W. Goethe

## Capitolul I

### Cum și de ce?

Întrebarea cu care simt că ar trebui să încep este cea de mai sus: Cum și de ce? Cum și de ce acum, la final de viață biologică și intelectuală, am ajuns la Socrate și am ajuns la Isus? Am ajuns la tema diferențelor și interferențelor dintre ei. Diferențe de gând, de vorbă și de conduită. Diferențe și interferențe cu consecințe întinse în istoria milenară a culturii.

Ca să fiu sincer, nu am la îndemână un răspuns simplu, scurt și imediat. N-am unul pe care să-l prind în două-trei fraze. Am însă în minte un răspuns ceva mai larg și ceva mai complicat. Am unul care se va derula pe parcursul tuturor paginilor care urmează. La modul normal, toată lucrarea va fi un fel de răspuns la întrebările de mai sus.

Cu această scurtă și succintă precizare cred că aș putea porni la drum. Și aș putea-o face prin invocarea modurilor în și prin care, pe parcursul vieții, m-am întâlnit cu cei doi. M-am întâlnit mai întâi cu Isus și apoi, după ani buni, m-am întâlnit și cu Socrate.

Cu Isus m-am întâlnit în primii ani ai copilăriei. M-am întâlnit așa cum se întâlnesc și astăzi toți copiii care se nasc în case de creștini, case în care există cel puțin una, două icoane cu tematică religioasă. Așa era și la noi. Pe pereții camerei în care m-am născut și în care am copilărit erau câteva icoane. Una era ceva mai mare și era așezată la un loc mai de cinste. Era înconjurată de un ștergar frumos, brodat așa cum se brodează pe la noi. Icoana arăta un chip blând de femeie cu un copil frumos în brațe. În fața acestei icoane, mama bătrână mi-a explicat că femeia este Fecioara Maria, mama pruncului. Mi-a mai explicat că oameni răi n-au lăsat-o pe Maria să nască în casele lor și că de aceea Isus s-a născut într-un grajd, grajd în care animalele i-au făcut căldură. Mi-a mai spus că Isus s-a născut altfel decât se nasc copiii, că el este fiul lui Dumnezeu, că acum se află în ceruri și că, de acolo, împreună cu Dumnezeu-tatăl, are grijă de tot ce se petrece pe pământ. Am aflat, de asemenea, tot din cele spuse de mama bătrână, că nașterea lui Isus o sărbătorim la Crăciun, adică atunci când copiii merg cu steaua și când se merge la colindat.

Pe un alt perete era o altă icoană. Aceasta îl prezenta pe Isus prins în cuie pe o cruce, cu o coroană de spini pe cap. Pe frunte și pe față era plin de sânge. Undeva, pe sub coaste, avea o rană, și ea sângerândă. Pornind de la această imagine, mama bătrâna mi-a explicat judecarea, condamnarea și răstignirea lui Isus. Mi-a povestit cum s-a cutremurat tot pământul atunci când Isus a murit. Mi-a mai spus că, după trei zile, a înviat și că s-a înălțat la cer, lângă tatăl său. De la ei doi, tată și fiu, avem tot ce este pe lume și tot ce ne trebuie nouă oamenilor. Pentru aceasta, noi trebuie să fim buni și să ne rugăm seara și dimineața. Ar fi inutil să mai spun că de la mama bătrână am învățat Îngerelul și Tatăl nostru. Tot ea a fost aceea care, duminica, mă ducea la biserică și, la întoarcerea spre casă, îmi explica câte ceva despre multe alte icoane aflate în biserică. Cu alte cuvinte, mama bătrână a fost primul meu dascăl într-ale religiei. Ea mi-a făcut catehizarea.

În lumina celor zise de mama bătrână, am dus-o până la vreo șapte-opt anișori. Cam pe la această vârstă, cred, m-am trezit în fața unei întrebări destul de complicate. M-am dus cu ea la mama bătrână: „Mamă, cum și de ce Isus a murit și a înviat

de două ori? O dată pentru sași și unguri și apoi pentru noi, pentru români.” Auzindu-mi întrebarea, mama s-a cam mirat și s-a cam încurcat. În cele din urmă mi-a spus să nu mă mai gândesc la asta și să am un pic de răbdare, că atunci când voi fi mare mă voi lămuri.

Încurcăturile mamei bătrâne m-au pus pe gânduri. Mi-au lăsat în minte gândul că nu totul e în ordine cu cele zise de mama bătrână și cu cele ce se spun la biserică. Ideea că ar fi fost doi Isuși n-o puteam gândi, că unul și același a murit și a înviat de două ori – și mai puțin. Destul că cele născute în mintea mea, pe tema morții și a învierii lui Isus, au strecurat în mine o serioasă dâră de îndoială.

Am purtat cu mine această îndoială până când am ajuns pe coridoarele și prin sălile de clasă ale unei renumite școli din Blaj. Este vorba despre Școala Normală. Ajuns între pereții acesteia și pe mâna profesorilor ei, mă gândeam că în toate cele religioase mă voi lămuri rapid și până la capăt. Lămurirea n-a venit nici chiar așa de rapid și nici chiar așa de ușor; n-a venit deloc. În ceea ce-l privește pe Isus, nu pot trece peste un moment foarte important. Eram deja prin clasa a III-a sau a IV-a când mi-a ajuns în mână



cartea lui Giovanni Papini „Viața lui Isus”. Mi-a fost dată de părintele Crișan – părintele școlii și internatului nostru – s-o citesc în zilele Exercițiilor spirituale. Este vorba despre numele pe care-l purtau cele trei zile doar de post și de rugăciune, zile în care nici să vorbim între noi nu aveam voie. Ni se îngăduia doar să ne rugăm și să citim cărți cu conținut religios. În plus, trebuia să ascultăm zilnic, două, trei expuneri susținute de cele mai alese minți ale Blajului catolic. Eu m-am bucurat când m-am văzut cu „Viața lui Isus” în mână. Mă gândeam că de acum, sigur, mă voi dumiri. Mă gândeam că Papini mă va ajuta să-mi spulber toate nedumeririle.

Țin minte că am citit cartea cu foarte mare interes. În primele pagini, autorul promitea un fel de replică la adresa celor care nu-l prea credeau pe Isus, a celor care-l considerau un simplu „proroc” sau o „invenție” a celor care au scris evangheliile. Îmi amintesc foarte bine frumusețea literară a cărții, de plăcerea cu care am citit-o.

Acum, însă, când vreau să o invoc în economia de idei a paginilor de față, nu mă pot rezuma doar la frumoasele mele aduceri aminte. M-am gândit că ar fi bine să revăd cartea și să mă refer la ea într-o mai

bună cunoștință de cauză. După recitirea „Cuvântului către cititori,” pot afirma cu deplină siguranță că Papini a gândit și a scris o carte nu doar împotriva celor cu „profeția” sau cu „mitul”, ci împotriva tuturor celor care voiau sau voiseră să-l răpună pe Isus a doua oară. Să-l omoare în sufletul oamenilor. <sup>(1)</sup>

La modul explicit, au fost vizați cei care l-au înfățișat pe Isus „ca pe un eclectic vântură-lume, care învățase carte pe la Greci, pe la Budiști și Esseni, înnodându-și cât mai bine plagiatele, spre a se da drept Mesia”. <sup>(2)</sup>

Referindu-se la vremuri mai noi, Papini anunță că-l va apăra pe Isus de toți cei care cred că au găsit alte religii – „Religia Adevărului, a Spiritului, a Proletariatului, a Eroului, a Umanității, a Patriei, a Rațiunii, a Naturii, a Energiei și așa mai departe”. <sup>(3)</sup> Din lista celor cu care avea de gând să polemizeze, Papini n-a uitat și nu-l putea uita pe Nietzsche, pe cel care a scris „Zaratrustra” și care, într-o carte întreagă, se consideră ca fiind „Anticristul”.

Din toate cele invocate, Papini conchide: „Și totuși, după atâta delapidare de timp și deșteptăciune, Cristos n-a fost încă izgonit din lume”. <sup>(4)</sup> Împotriva și în ciuda tuturor adversarilor lui Isus, Papini vrea să

scrie „o carte vie... una care să-l înfățișeze mai viu pe Cristos cel veșnic viu.”<sup>(5)</sup>

Bazându-se fără abateri pe cele scrise în cele patru evanghelii, Papini pune momentele mari ale vieții, ale învățaturii și ale conduitei lui Isus sub însemnele unor foarte sugestive denumiri. Nașterea e povestită sub titlul „Staulul”, judecata – sub cel de „Să moară”, iar povestea cu spălarea picioarelor lui Isus de către Maria Magdalena e denumită „Păcătoasa”.

Pentru a susține cele zise despre frumusețea literară a cărții lui Papini aș reține un singur text: „Acum, picioarele Mântuitorului, picioarele osânditului sunt scăldate în lacrimi și sarea plânsului amestecat-u-s-a cu aroma de levănțică. Sărmana Păcătoasă nu știe cum să usuce acele picioare pe care le-au scăldat ochii ei. N-a adus nicio năframă, iar broboada i se părea netrebnică să atingă carnea Domnului. Atunci se gândește la părul ei, la păru-i lung ce atâtoră le plăcuse pentru moliciunea și subțirimea lui. Își despletește părul, desprinde copcile din el. Fuiorul negru-albăstrui îi cade pe ochi, îi ascunde îmbujorarea și mila. Și, cu buchetele cozilor răsfrânte, strânge-n mâinile pline, usucă domol

picioarele ce l-au purtat până la această casă pe Împăratul său. Acum nu mai plânge. Toate lacrimile-i sunt plânse și uscate. Chemarea i s-a împlinit; ci numai Isus dintre cei de față înțelese-a tâlcul aceluia plâns în tăcere”.<sup>(6)</sup> Și urmează, apoi, povestirea „A iubit mult”. Pentru a înțelege litera și spiritul evanghelic al cărții lui Papini, poate ar fi bine să notez că el și-a scris cartea abia la reîntoarcerea sa la cele religioase. După o bună perioadă de rătăcire, Papini se gândește ca, prin această carte, să se împace cu Isus.

Cu tot interesul față de carte și cu toată plăcerea lecturării ei, nedumeririle mele nu s-au spulberat. Dimpotrivă, s-au multiplicat. De fapt, n-a fost vorba doar de cele legate de Isus – dacă a fost sau nu om, dacă s-a născut din fecioară sau s-a născut ca toți oamenii etc. – ci de toate cele pe care mintea unui adolescent le poate avea atunci când sesizează complicațiile care există între cerințele rațiunii și cele ale credinței, între cele ale cunoașterii științifice și cele ale crezării religioase. De nevoia de filozofie în tot câmpul acestor complicate stări de spirit, pe atunci, nu aveam nicio idee.

În căutările mele ulterioare, pe lângă cele învățate la clasă, a intervenit ceva în plus. După ce am

trecut de clasa a IV-a, adică după ce am ajuns în cursul superior, aveam voie ca, duminica, să nu mă alătur grupului celor care se duceau la Catedrală, ci la cel care se ducea la conferințe.

Școlile Blajului erau limpede așezate pe principiul dublului adevăr. Adică știința cu adevărurile ei, iar religia cu valorile sale. Se considera că raporturile dintre aceste două zone mari ale spiritualității individuale și sociale trebuie să fie complementare. Gândirea științifică poate oricând și oricât înainta pe liniile cercetărilor ei, iar religia poate și trebuie să rămână stăpână pe toate acele zone în care știința n-a ajuns sau în care, din principiu, știința nu va putea ajunge.

În numele acestui principiu, în Blajul vremurilor mele, în zilele de duminică, pe lângă convenita slujbă de la Catedrală, la Liceul Sf. Vasile, într-o sală anume, se țineau conferințe. Îmi aduc aminte, de pildă, că din conținuturile acestor conferințe am aflat de revoluția copernicană, de teoria evoluției cosmice, cunoscute sub numele de teoria Kant-Laplace. Am auzit despre „botezul” pe care K. Linné l-a făcut în lumea plantelor și a animalelor. Am luat cunoștință de bazele evoluției geologice. Am aflat

de teoria evoluției speciilor și de o posibilă origine animală a omului etc. Am fost teribil de impresionat de curajul lui Laplace, curajul de a-i spune lui Napoleon că el în „Exposition du système du monde” n-a simțit niciodată nevoia de a recurge la „ipoteza divinității.” „Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse.” Zile întregi mi-a stăruit în minte această replică, zile întregi m-am gândit că, de fapt, cunoașterea științifică pe niciunde nu recurge la ipoteza că Dumnezeu a zis și că, apoi, totul s-a făcut.

În aceeași ordine a ideilor, ar fi bine, poate, să scriu că după ce, la o oră de științele naturii, am văzut pe tablă desenată, în diferite culori, structura neuronului – corp celular, axon, dendrite etc. – și după ce ni s-a spus că pe umerii acestei structuri stă toată activitatea vieții noastre psihice, mi-am zis: gata cu ideea de suflare divină și de viață de apoi! Gata cu tot ce s-a zis și se zice în prelungirea acestora!

S-ar putea spune și s-ar putea crede că m-am decis cam ușor și cam de timpuriu. Că am luat o așa hotărâre fără o prea solidă bază științifică și fără nicio bază filozofică. A fost însă vorba de o decizie de principiu, de o decizie care lua în calcul tot ce știam și tot ce gândeam despre raporturile dintre știință și

religie, dintre rațiune și credință. Am decis în favoarea științei și a rațiunii. Și am luat această decizie în virtutea sfântului și marelui argument că rezultatelor cunoașterii – ale cunoașterii comune și ale cunoașterii sistematice – le datorăm toți pașii civilizării noastre. De la descoperirea focului până la inventarea rachetelor cu care zburăm în cosmos.

Când mi-am dat seama că mă îndepărtasem destul de mult de cele religioase, țin minte că, într-o bună zi, mi-am zis: Copile, ai mers cam departe și încă n-ai citit nimic sau aproape nimic din textele de bază ale monoteismului. Și mi-am reproșat că încă nu ajunseseam la paginile Scripturii. După ce am constatat aceste lucruri, m-am apucat de lecturi. Am citit în anii de școală cărțile lui Moise, cărți în care a fost și este vorba de facerea lumii, de facerea omului, de facerea Evei etc. Am citit destul de mult și din cărțile care vizau istoria poporului lui Israel. Sărind peste multe, știu că m-am aplecat foarte atent asupra paginilor denumite „Deuteronom”. Din Noul Testament am citit, pe atunci, doar Evangheliile.

După toate aceste lecturi, îmi puteam zice că am deja o destul de largă informare din surse de mâna întâi. Tot ce știusem pe teme religioase până atunci

era din surse de mâna a doua – predici, lecții de religie, cărți cu tematică religioasă etc.

Cu tot interesul pe care l-am pus în aceste lecturi, îndepărtările mele de cele religioase nu s-au oprit. N-am avut șansa unei reconvertiri. Cu toate acestea, din invocatele lecturi, am înțeles două lucruri foarte importante. Am înțeles, mai întâi, că Biblia, în întregul ei, este o operă de cultură, o carte care trebuie citită de toți cei care știu să citească. Am mai înțeles că ideea de Dumnezeu unic trebuia inventată pentru a depăși politeismul și din serioase motive de moralitate. „Inima” fenomenului religios stă în prescripțiile lui morale. Zeii, ca zei, și zeițele, ca zeițe, nu prea aveau treabă cu viața cotidiană a oamenilor. Ei și ele se ocupau de marile fenomene ale naturii și de marile evenimente ale cetățitorilor pe care le patronau. Or, viața socială avea mare nevoie de reguli și de modele de conduită interindividuală. Așa s-au născut cele zece porunci și toate cele care se mișcă în jurul lor. În jurul lor se mișcă până și ideea de Dumnezeu unic și atotputernic. Atât de atotputernic încât să poată deveni și să poată fi sursa și garantul moralității.



Îndepărtarea de cele religioase a însemnat, implicit, și îndepărtarea de Isus. A însemnat pierderea oricărui interes față de problemele vieții și ale învățăturilor lui. Acest interes a reînviat doar în ultima vreme. A reînviat atunci când mi-a căzut în mână cartea Papei Benedict al XVI-lea, „Isus din Nazaret”. Am vrut să văd ce zice un Papă despre Isus și despre provocările contemporane legate de numele lui. Dar despre rolul acestor cărți în scrierea celor de față va fi vorba după paginile dedicate întâlnirii mele cu Socrate.

Cu Socrate m-am întâlnit mai târziu. Despre el mama bătrână nu știa nimic. M-am întâlnit cu Socrate în anii de școală de la Blaj, se pare că prin clasele a III-a sau a IV-a, într-un mod destul de interesant. Noi, cei de la Școala Normală, aveam internatul în chiar clădirea școlii, la etajul al doilea. Cei care eram la internat, seara, înainte de culcare, trebuia să trecem prin vreo cinci-zece minute de rugăciune. Pentru

aceasta ne adunam, fie în Capela școlii, fie într-o sală de clasă mai încăpătoare, care era a unor elevi mai mari. Aici, unul dintre noi, indicat anume, citea dintr-o carte de rugăciuni. Elevii clasei în care ne adunam nu mai stăteau în bănci obișnuite. Băncile lor erau niște mese lungi, mese la care stăteau câte trei elevi. Cărțile lor nu mai erau ținute în pupitru, ci pe masă. Așa s-a făcut că într-una din serile de rugăciune să nimeresc lângă o masă pe care era, la vedere, o Istorie a pedagogiei sau a filozofiei, nu mai știu exact. Nu știu ce mi-a venit ca, în timpul rugăciunii, să deschid la întâmplare această carte. În răsfoirea ei am dat, în seri diferite, peste fel de fel de chipuri de filozofi. Îmi aduc aminte de chipul uscățiv al lui Kant, de chipul frumos al lui Rousseau, de capul mare al lui Hegel. Cu păr lung și mustăcioară, Descartes arăta mai degrabă ca unul din cei trei muschetari decât ca un filozof. Pe la începuturile cărții, am descoperit trei imagini, una lângă alta. Se vedea că sunt poze ale unor chipuri săpate în piatră. Sub poze era scris: Socrate, Platon, Aristotel. Pe aceeași pagină era un text despre Socrate, din care am aflat că filozoful s-a născut și a trăit în Atena, că spre finalul vieții a fost condamnat la moarte și că și-a băut cupa cu otravă cu

o seninătate și o liniște care au uluit pe toată lumea. Și au uluit nu numai lumea de atunci a Atenei, dar îi mai uluiește și astăzi pe toți aceia care ajung să afle câte ceva despre moartea lui. M-a impresionat și pe mine. Mi se părea ceva extraordinar. Extraordinar, să nu-i fie frică de moarte! De atunci și până astăzi nemuritoarea moarte a lui Socrate nu mi-a mai ieșit din gând. Toate cele aflate mai târziu despre moartea lui, despre filozofia lui, s-au așezat în jurul acestei impresii fundamentale. Toate cele citite și auzite mai târziu au luminat moartea sa, după cum felul morții sale îi luminează toată viața și toată filozofia. Parcă niciunde în istoria culturii nu avem de-a face cu o moarte care să desăvârșească o operă și cu o operă care să se încheie atât de frumos și de firesc într-o moarte. Moartea lui Socrate parcă face parte din chiar opera sau filozofia lui.

În toate întâlnirile mele ulterioare cu Socrate – lecții, lecturi etc. – nu mi-a trecut prin minte să-l apropiu de Isus, să-i caut asemănări și deosebiri. În mintea mea era foarte bine așezat gândul că cei doi sunt mari personalități istorice paralele. Mi-era clar că, în mișcarea lor istorică reală, cei doi nu se puteau întâlni. Am rămas în acest gând chiar și atunci când,

în cele scrise de personalități culturale mari, am citit despre posibile interferențe. Nu m-au putut clinti din gândurile mele nici paginile din „Prelegeri de filozofie a religiei,” pagini în care marele Hegel se ocupă destul de pe larg de cei doi. El pune în text nu numai interesante asemănări, dar și foarte înalte și subtile deosebiri. Dacă nu m-a pus în mișcare Hegel, cu atât mai puțin o putea face Goethe. Mi-am adus aminte că pe undeva, în „Poezie și adevăr,” am dat peste un gând comparativ. L-am căutat și l-am ales drept motto al celor de față. În orice caz, atunci când am descoperit texte în care cei doi erau puși aproape, niciodată nu m-am gândit că aș putea ajunge să scriu ceva despre ei.

Toată această atitudine a ținut până în vara lui 2010, când mi-am zis că voi citi și reciti numai Platon. Am recitat Republica, Banchetul, Cratylos, Parmenide, Apărarea lui Socrate etc. și am citit, în primă lectură, Crition, Ion, Lahes, Hippias, Lysis ș.a.

În timp ce mă delectam intelectual cu Platon și, implicit, cu Socrate, întâmplarea a făcut să-i fac o vizită colegului Andrei Roth. Pe atunci mai trăia, iar eu venisem la Cluj. De la el am aflat de cartea lui Ratzinger, „Isus din Nazaret”. Roth era foarte încântat

de faptul că Ratzinger – care era deja papă – face referiri exprese la Marx, la ideile acestuia despre înstrăinare.

L-am rugat pe Roth să-mi împrumute cartea. Era în limba franceză. Am citit-o. La scurt timp am dat peste ea și în traducere. Am cumpărat-o și am recitit-o, în ideea de a-i prinde mai bine subtilitățile care, cu siguranță, mi-au scăpat la prima lectură. În linii mari, și după prima, și după a doua lectură, am rămas destul de decepționat. Parcă mă așteptam la mai mult și, pe alocuri, la altceva.

Cu toate acestea, trebuie să recunosc că lucrarea Sfântului Părinte, ca interpretare și dispută teologală, este și va rămâne o carte de referință. Poate că în peisajul disputelor teologale contemporane să fi fost nevoie de o asemenea scriere. Intențiile declarate ale autorului au fost să ne prezinte un Isus din Nazaret adus în actualitate. În acest sens, autorul încearcă și, pe alocuri, și reușește să aducă în discuție probleme legate de Isus și de creștinism, din perspectiva „noutăților” istorico-critice și apoi din aceea a disputelor teologale contemporane. Se polemizează elegant cu teologi precum: R. Bultmann, R. Schnackenburg, J. Neuser ș.a.

Aducerea lui Isus în contemporaneitate nu rămâne doar în planul cărților. Ea se face și prin unele referiri la realități sociale și politice actuale. Se vorbește destul de des despre „societatea globalizată”, despre lumea de azi ca o lume „fără Dumnezeu”, ca o lume în care „numai puterea și profitul contează”.<sup>(7)</sup> Într-un alt loc și într-un alt context se scrie că „Și astăzi există, pe de o parte, puterea pieței, a comerțului cu armament, cu droguri și cu carne vie, care apasă asupra lumii și care ademenesc omenirea în constrângeri greu de depășit. Pe de altă parte, există și astăzi ideologia succesului, a bunăstării, care ne spune: Dumnezeu este doar o ficțiune, nu face decât să ne risipească timpul și cheful de viață. Nu te sinchisi de el! Caută numai să iei de la viață cât poți. Și acestor ispite e greu să le reziziți”.<sup>(8)</sup> Astfel de texte, cu mare iz critic la adresa societății contemporane, sunt destul de multe. Ele toate au menirea de a face contemporan mesajul cristic de acum două mii de ani.

Nu știu cum a fost primită cartea Sfântului Părinte de critica teologală. Știu însă că, după părerea mea, cartea are destul de multe curențe, destul de multe momente și/sau aspecte discutabile.

Aș reține câteva posibile observații critice din două perspective, din perspectiva celor scrise și din aceea a celor nescrise, a celor care, aș zice eu, ar fi trebuit scrise.

Cât privește cele scrise, aș nota, mai întâi, caracterul dogmatic al cărții, poate prea dogmatic pentru început de mileniu trei. Toată tematica cărții se joacă doar pe baza textului biblic, pe baza celor patru Evanghelii. Alte surse de abordare și argumentare nu prea există. În opinia Sfântului Părinte, cele scrise în Evanghelii reprezintă, realmente, literă sfântă. Poziția pregnant dogmatică așezată în paginile cărții este una asumată. „Am încercat să-l prezint pe Isus din Evanghelii ca pe Isusul cel adevărat, ca pe Isus cel istoric, în adevăratul sens al cuvântului. Sunt convins și sper că și cititorii vor putea vedea că această figură este mult mai logică și, chiar din punctul de vedere istoric, mult mai de înțeles decât reconstrucțiile cu care ne-am confruntat în ultimele decenii. Cred că tocmai acest Isus – Cel din Evanghelii – este o figură convingătoare și are un sens din punctul de vedere istoric”.<sup>(9)</sup>

Dacă Isusul din Evanghelii este „cel adevărat”, atunci de ce se mai vorbește despre un Isus „istoric”?

Atunci ce mai rămâne, de fapt, din presupusa „dublă natură”, din Isusul fiu al Omului și Isusul fiu al lui Dumnezeu? Ce mai rămâne din cele spuse de „metoda istorico-critică,” pe care autorul o consideră „indispensabilă”?<sup>(10)</sup>

Din toate acestea nu mai rămâne nimic. Toate căutările legate de existența unui Isus și dincolo de cele zise în textul evanghelic rămân fără obiect și fără sens.

Pe marginea celor scrise aș mai observa că lucrarea Sfântului Părinte este doar teologală. Deschiderile cărții spre alte zone de viață spirituală sunt nule sau aproape nule.

O altă posibilă observație la text este că acesta e prea hermeneutic. Se recurge la interpretări de text evanghelic și când este și când nu este cazul. Excesul de hermeneutică face ca multe pagini să fie ori prea complicate ori inutile. Să scrii pagini întregi pe textul rugăciunii Tatăl nostru mi s-a părut un demers inutil, unul care mai mult încurcă decât luminează. Să te apuci, apoi, ca, pe multe, multe pagini, să cauți sensuri și semnificații complicate pentru niște cuvinte simple și clare – apă, pâine, vin, păstor etc. – mi s-a părut prea mult. „Pâinea pământească poate deveni



purtătoarea prezenței lui Isus, fiindcă poartă în sine misterul pătimirii, reunind în ea moartea și învierea. Astfel, în religiile lumii, pâinea devine punctul de plecare al miturilor despre moartea și învierea divinității, prin care omul își exprimă speranța într-o viață care să se nască din moarte”.<sup>(11)</sup> La așa ceva s-a ajuns cu și prin excesul de hermeneutică.

În loc de atâta hermeneutică, când utilă, când inutilă, ar fi fost mai bine ca Sfântul Părinte să fi luat mai în serios provocările la persoana lui Isus cuprinse în romanele lui Dan Brown, mai ales a celor din „Codul lui Da Vinci”. A răspunde acestor provocări doar printr-o simplă aluzie la „revoluționarul antiroman”, a zice că acesta conține doar niște „opinii” de autor, opinii care au și „eșuat”, mi se pare prea puțin, mult prea puțin. Sfântul Părinte n-a ținut cont de faptul că aceste „opinii” au ajuns în mințile a mii și mii, poate sute de mii de cititori și că acolo au semănat niște nedumeriri. Acestor îndoieli, aș zice eu, ar fi trebuit să li se răspundă mai pe larg și mai consistent.

Mă așteptam și la ceva mai multă filozofie. Mai multă polemică cu filozofia. Din galeriile mari

ale gândirii filozofice au fost aduse în discuție doar patru nume: Nietzsche, Marx, Heidegger și Jaspers.

Dacă s-a adus în discuție Nietzsche, mă așteptam ca Sfântul Părinte să polemizeze cu acesta pe tema sintagmei „Dumnezeu este mort” sau pe tema celor din „Anticristul”. Marx e pomenit doar în contextul unor fraze despre înstrăinare și despre unele forme ale acestuia în lumea contemporană. Nu se încearcă niciun dialog pe tema provocărilor mari pe care Marx le-a aruncat gândirii religioase, în general, și celei creștine, în special. Nu se spune niciun cuvânt despre afirmațiile acestuia că religia este „logica lumii în formă populară” sau „inima unei societăți fără inimă”. Nu se spune nimic despre sintagma „opiul poporului”. Măcar în legătură cu această cunoscută expresie Sfântul Părinte ar fi putut atrage atenția că în prea multă literatură ea funcționează într-o proastă traducere. I se zice „opiu pentru popor”, ceea ce-i cu totul altceva. Destul, însă, cu „Isus din Nazaret”! Poate chiar prea destul.

Ar fi acum timpul și locul să spun ceva despre semnificația pentru mine a acestei ultime întâlniri cu totul aparte. Lectura cărții Sfântului Părinte a devenit principala vinovată de scrierea acestor pagini. Și s-a

produs acest lucru prin întâmplarea sugerată pe undeva în cele de mai sus, anume împrejurarea că am citit despre Isus din Nazaret tocmai când capul îmi era plin de Socrate. Și îmi era așa de plin că nu știu nici de ce, citind despre Isus, gândul îmi zbură adesea la Socrate. Din această fugă a gândurilor, cei doi îmi erau cam în același timp în zonele active ale conștiinței și conștienței mele. Chipurile lor intelectuale se încrucișau și se suprapuneau. Acest amestec m-a dus spre gândul că între cei doi ar exista destul de multe posibile analogii. Ideea aceasta s-a mișcat zile bune în capul meu. S-a mișcat până când, într-o bună noapte, în ceasurile mele de insomnie, am sărit din pat și, așa, ca dintr-o suflare, am scris un mini-eseu. L-am scris sub titlul care-i pe coperta cărții: Socrate și Isus.

Până să fie publicat, mini-eseul a circulat, xerografiat, pe la mai mulți colegi, prieteni, cunoștințe. Unii mi-au zis că-i excelent, că au descoperit idei pe care nu le-au mai întâlnit. Alții mi-au spus că tot conținutul mini-eseului ar merita dezvoltat. Pe atunci, ideea nu mi-a surâs. Mi-am zis, în sinea mea, că, în esență, am scris ceea ce aveam de scris. Așa că...

Cu timpul, însă, după operație și, mai ales, după „Povestea unei operații”, m-am gândit că aş putea să reiau tema și tematica mini-eseului. Pentru a realiza acest lucru mi-am dat seama că ar fi bine și că ar fi chiar necesar să consult ceva bibliografie. Aveam impresia că cele scrise de mine sunt, poate, știute și cunoscute de când lumea. Ca să mă lămuresc nu-mi rămânea decât să să-mi caut ceva literatură. Am apelat la internet. În paginile acestuia am dat, mai întâi, peste un dialog imaginar între Socrate și Isus. Se zicea că Socrate dă cu ochii de Isus și, potrivit obiceiului, îl ia la întrebări. Dialogul este scris de pe poziții necreștine, ca să nu zic de-a dreptul atee. Drept consecință, autorul îl pune și îl ține tot timpul pe Isus la colț. El nu vede deloc în Dumnezeu tatăl un atotputernic și nici un atotiubitor. Îl face responsabil de existența diavolului și, drept consecință, de existența tuturor relelor de pe pământ – războaie, ură, sărăcie, boală, moarte etc. Socratele din dialog este cam rău. El nu amintește deloc de toleranța socratică față de opiniile altora și nici de eleganța interogărilor lui.

După citirea dialogului, m-am adresat tot internetului pentru a-mi sugera scrieri pe tema dată,

fără prea mult succes. Ceea ce nu mi-a indicat calculatorul mi-au indicat bibliografiile de la finalul cărților pe care am început să le citesc. Mi-am început lectura cu acele cărți care, într-un fel sau altul, aveau asociate numele de Socrate și de Isus pe chiar coperta lor. Prima carte care îndeplinea această condiție și care mi-a picat în mână a fost cea a lui K. Jaspers. Am găsit-o, mai întâi, în limba germană. Am buchisit-o așa cum m-am priceput. Mai târziu, în țară, am dat peste ea și în traducere.

Despre Jaspers și despre activitatea lui ca filozof mai știam eu câte ceva. Știam din cele citite în diferite locuri și cu diferite ocazii despre prietenia și apoi despărțirea lui de Heidegger. Prietenia era pe motive de afinități ideatice, iar despărțirea pe motive strict ideologice. Cartea lui Jaspers este, de fapt, primul volum din lucrarea lui de mai întinse dimensiuni „Die grossen Philosophen”. Cartea acum în discuție, luată în sine, reprezintă o suită de patru biografii scrise sub genericul „Oameni de însemnătate crucială”. În numele unui asemenea titlu, între Socrate și Isus se intercalează Budha și Confucius. Nu-l uită nici pe Mahomed, numai că acesta „nu poate fi

comparat cu aceștia în ceea ce privește profunzimea ființei”.<sup>(12)</sup>

Cele patru biografii și portrete spirituale sunt, mai întâi, considerate în sine. Perspectiva comparativă e lăsată doar pe seama ultimului capitol. Aici se vorbește despre „părți comune” și „deosebiri”. Multe din momentele ideatice ale cărții lui Jaspers vor fi invocate mai târziu. Deocamdată rămânem la această prezentare foarte, foarte generală.

A doua carte citită, cu și mai mare interes, a fost cea a filozofului englez Robert M. Wenley. Prin titlul ei, „Socrate și Cristos”, cartea sugera a fi cea mai apropiată de cele căutate și dorite de mine. Până la urmă, nu toată cartea s-a dovedit a fi ceea ce speram. În cea mai mare parte ea este, prin conținutul ei, un larg expozeu al filozofiei lui Socrate. Începe cu presocraticii, pentru a putea pune în lumină noutatea interogării filozofice aduse cu sine de Socrate. Se continuă cu poziții ale filozofiei socratice ca să se ajungă până la câteva referiri la școlile zise post-socratice. Pentru tematica sugerată prin titlu au rămas doar ultimele două capitole. În acestea am dat, realmente, peste câteva gânduri de interes, gânduri

care se întâlneau cu ceea ce aveam și eu în minte. Dar despre unele din acestea tot pe undeva pe mai târziu.

Cea de-a treia carte, citită cu maximum de interes, a fost aceea a francezului Frédéric Lenoir. E filozof, romancier, eseist, cu lucrări traduse în peste 20 de limbi. Este director al publicației *Le Monde des religions*.

Cartea e intitulată „Socrate, Isus și Budha – trei modele de viață”. În cuvânt-înainte, autorul își schițează modul în care a ajuns la ideea celor trei. Acesta arată că încă, în adolescență, a ajuns la Socrate prin dialogurile lui Platon, care i-au produs o „adevărată revelație”. Tot timpuriu a dat peste ceva lecturi despre Budha care i-au „hrănit sufletul”. În sfârșit, Evanghelia după Ioan i-a produs un „șoc profund”.<sup>(13)</sup> Și așa, în urma acestor lecturi, autorul a ajuns să spună, „Budha, Socrate și Isus sunt modelele mele de viață.”<sup>(14)</sup>

Cartea lui Lenoir nu mai este o suită de biografii și portrete paralele. Ea este structurată tematic. În această structurare se pornește de la întrebarea dacă cei trei au existat cu adevărat. Continuă apoi cu relatări despre copilărie, despre familie, despre atitudinea față de sexualitate, despre

vocație, despre arta de a trăi și aceea de a muri etc. În asemenea capitole se relatează apoi despre fiecare din cei trei. În aceste relatări se mai simte un fel de abordare succesivă, dar și o insuficientă analiză comparativă. Această analiză ori rămâne la un nivel sub-textual, ori e lăsată pe seama cititorului.

Bineînțeles că și cu unele din ideile cărții lui Lenoir ne vom întâlni în cele ce urmează.

După lectura celor trei cărți, am trecut la citirea câtorva monografii Socrate și a câtorva Vieți ale lui Isus. Toate acestea sunt trecute în bibliografie, așa că aici nu le mai menționez. Totuși, din lista lor, aș scrie câteva fraze doar despre Viața lui Isus, așa cum a fost creionată de marele Hegel. Creionată pe atunci pe când acesta era încă „mic”, era doar tânărul Hegel, un kantian declarat. Abia mai târziu avea să devină hegelian și, prin aceasta, un mare critic al filozofiei kantiene.

Cu toată tinerețea sa, Hegel ne prezintă un altfel de Isus. Un altul, în raport cu cel descris de Papini sau de Ratzinger. Dacă primul s-a uitat la Isus și la Evangheliile de pe pozițiile creștinului de rând, iar al doilea – de pe cele ale unui mare teolog, Hegel s-a



uitat la același Isus de pe pozițiile gândirii filozofice. Mai bine zis, de pe cele ale gândirii kantiene.

Pe Hegel nu l-au prea interesat minunile făcute de Isus. Pe el l-a preocupat acel Isus care-i îndemna pe oameni „să-și schimbe felul de a fi și să devină mai buni”.<sup>(15)</sup> „Deveniți mai buni și atunci veți face să se apropie împărăția lui Dumnezeu”.<sup>(16)</sup> De multe ori, acolo unde evangheliștii vorbesc de Împărăția lui Dumnezeu, Hegel traduce și vorbește despre „Împărăția Binelui”.<sup>(17)</sup> Pe Hegel l-a interesat Isusul credinței numai în măsura în care acesta era și un Isus al moralei și al moralității. Pentru tânărul Hegel, Isus este mai întâi un fiu al rațiunii umane și abia prin aceasta el devine și un fiu al rațiunii divine.

Toate prezențele de inspirație kantiană din modul lui Hegel de a contura chipul lui Isus îl fac pe D. D. Roșca să scrie: „Îl auzim pe Cristos al său vorbind în maniera unui discipol al lui Kant despre rațiune, suprema măsură a științei și a credinței, ‘măsură ce este, de asemenea, și cea a divinității’... după Isus al lui Hegel, numai credința în rațiune și supunere față de ea îi dau omului pacea și adevărata măreție și numai credința pe care o are în ea îl face pe om să-și înfăptuiască înaltul său destin”.<sup>(18)</sup>

Din toate cele citite am rămas cu câteva constatări pe lângă care nu pot trece.

Am rămas, de pildă, cu observația că încercările de a face anumite analogii între viața, ideile și conduitele lui Socrate și Isus se legitimează perfect. Interesul față de asemenea analogii a fost pus în termeni ai literaturii încă demult. Din cartea lui K. Jaspers, de pildă, am aflat că „Părinții bisericii” înșiși îi atribuiau lui Socrate „o înaltă semnificație”, că încă „Origene descoperă puncte comune între Socrate și Isus”.<sup>(19)</sup> Din cartea lui R. Wenley am aflat că „Justin Martirul îl considera pe Socrate „drept creștin”, că unii autorii chiar îl numesc „Isus Cristosul Greciei antice”.<sup>(20)</sup> Pentru alții, „creștinismul este mai degrabă elenic decât iudaic”,<sup>(21)</sup> sau „sămânța creștinismului a fost semănată de către Socrate”.<sup>(22)</sup> R. Wenley are perfectă dreptate când consideră că toate aceste afirmații „induc în eroare”.<sup>(23)</sup> În și prin asemenea afirmații se încalcă la modul nepermis toate granițele dintre Socrate și Isus și, prin aceasta, chiar și dintre filozofie și religie, dintre religie și filozofie.

Cu timpul, însă, interesul față de încreștinarea lui Socrate și de socratizarea lui Isus scade, scade până aproape de a se stinge. Interesele gândirii

teologale de a se înfrumuseța filozofic se mută asupra lui Platon și a lui Aristotel. Sfântul Augustin, de pildă, și-a jucat toată cartea referirilor lui la filozofia antichității pe ideile lui Platon. Mult mai târziu, după bune sute de ani, Sfântul Thomas d'Aquino a făcut același joc, dar pe seama moștenirii „Filozofului”, adică a lui Aristotel. Cei care, după multe secole, îl redescoperă pe Socrate, din perspectiva lui Isus, și pe Isus – din aceea a lui Socrate, fiecare de pe alte poziții de gândire, sunt S. Kierkegaard și F. Nietzsche. Primul îl laudă pe Socrate pentru că îl iubește pe Isus, cel de-al doilea se „luptă” mereu cu Socrate pentru că el se consideră pe sine ca fiind „Anticristul”.

Înțelegând că discuțiile despre Socrate și Isus au o mare vechime și o îndelungată istorie, am mai înțeles că ele au și o deosebită actualitate. Faptul că toate cele trei cărți sunt scrieri de dată recentă ar putea fi invocat ca un neîndoielnic argument. Cartea cea mai „veche”, cartea lui Jaspers, a văzut lumina tiparului în 1981, iar celelalte doua datează de la început de mileniu. Pe lângă acest argument, cred că s-ar putea invoca și multe altele care să țină de confluențele actuale dintre marile culturi și, mai ales, dintre marile religii. Disputele de azi dintre gândirea

laică și gândirea religioasă, dintre diferitele filozofii și diferitele religii, disputele din interiorul credințelor Dumnezeuului unic repun în discuție și toate problemele care au vizat și vizează influențele de azi ale lui Socrate și Isus. Lectura cărților mai sus invocate mi-a mai permis să înțeleg că tema în discuție este nu doar de actualitate, ci și de viitor. Și pe mai departe gălceava dintre filozofi și teologi nu se va stinge, și pe mai departe încercările de a-l apropia și îndepărta pe Isus de Socrate și pe Socrate de Isus vor rămâne de interes.

Cu gândul la actualitatea temei și la viitorul ei, poate că aș putea porni la drum. Nu înainte de a face precizarea că toate cele citite în cele trei cărți, în cele cu numele Socrate și Isus chiar pe copertă, sunt lucruri bune și frumoase. Toate sunt și rămân bune de citit. Multă polemică cu ele n-aș putea duce. Cu toate acestea, aș zice că, în și prin conținutul lor, cărțile mereu invocate nu mi-au luat apa de la moară. Dimpotrivă, toate cele citite mi-au întărit convingerea că, pe lângă cele trei cărți, mai este loc și pentru o a patra. Este loc pentru una care nu numai că va fi altfel scrisă, scrisă după felul meu de a scrie, dar va fi, în multe cazuri, și despre altceva. Am în minte câteva

momente de interes, momente prezente în mini-eseu și care ar merita o anumită dezvoltare. Punând cât mai bine în lumină interferențele dintre cei doi, voi pune mai mult preț pe diferențe, pe acele momente ale raporturilor care nu lasă ca ei să fie cu atâta ușurință turnați unul în celălalt.

Cu speranța că voi putea scrie o carte în linii mari neredundantă sau cât mai puțin redundanță semantic, aș putea considera că am terminat cu răspunsul la întrebările „Cum?” și „De ce?” și, drept urmare, aș putea muta condeiul pe alte drumuri și pe alte cărări.

## Capitolul II

# Interferențe și diferențe

Interferențele și diferențele dintre Socrate și Isus s-ar putea urmări în mai multe feluri și din mai multe perspective. S-ar putea identifica, de pildă, toate interferențele sau apropierile dintre cei doi și apoi s-ar putea trece la deosebiri. De la acestea s-ar putea trece la marile și foarte marile opoziții. În paginile care urmează, nu vreau să recurg la un asemenea demers. Voi încerca acele drumuri și acele cărări care să-mi permită o cât mai bună perspectivă comparativă. Pe teme majore, aș dori să surprind cât mai bine cum, împreună cu apropierile și cu interferențele, apar și cuvenitele diferențe. Ar fi vorba de diferențe pe care înseși interferențele le presupun. Un asemenea demers, cred eu, mă va conduce cel mai direct spre o anumite concluzie. Concluzie pe care o am deja în minte, dar pe care nu vreau să o avansez. Toate la vremea lor.

## 2.1. Pe tema scrisului

Interferența primă, și poate cea mai la îndemână, este că cei doi n-au scris nimic și, cu toate acestea, au devenit nemuritori. Se zice și se crede, de regulă, că printre formele cele mai frecvente de a mai rămâne cu ceva prin lume și după ceasul morții este să lași ceva scris în urmă, să-ți lași numele pe o carte. Verba volant, scripta manent, zice latinul. Cei doi nu s-au supus regulii că verba volant. Vorba lor nu numai că n-a zburat, dar a rămas și a dăinuit peste milenii. Nu numai că a supraviețuit vremurilor, dar a făcut tot sau aproape tot rotocolul Pământului. Socrate și Isus sunt și vor rămâne mari numai și numai prin ceea ce au glăsuț. Unul a glăsuț pe ulițele Atenei, celălalt prin satele și orașele Iudeii.

Dar de îndată ce am semnalat această mare și reală asemănare se și pot pune, la modul cel mai firesc, întrebări: Dar cum și de ce glăsuțea lor nu s-a stins? Cum și de ce a putut ajunge până în mileniul al treilea? Glăsuțea lor a ajuns până la noi din două cauze interdependente. Prima ar fi cuprinsă în conținutul celor zise, în adâncul și în înălțimea gândurilor pe care le-au exprimat. A doua ar fi aceea că fiecare din cei doi a dat peste apropiați care le-au

luat vorba din gură și au pus-o în hainele scrisului, au pus-o pe hârtie. Și așa, prin scrieri și rescrieri, prin traduceri și retraduceri, prin cele scrise, vorbele lor au ajuns până la noi. Și de la noi vor merge mai departe.

Socrate a avut norocul să-l aibă pe aproape pe Platon, să-l aibă vreo zece ani ca elev. Isus, la rândul lui, peste aproape un secol, a ajuns să fie „auzit” de evangheliști. Chiar dacă, cu multe particularități, într-un anume sens, un sens evident metaforic, s-ar putea zice că Platon a fost „evanghelistul” lui Socrate, iar evangheliștii un fel de „Platon” colectiv al spuselor lui Isus.

În ce-l privește pe Socrate, sursele prezente în dialogurile lui Platon au fost fericit completate de cele scrise de Xenofon – „Amintiri despre Socrate” și „Apărarea lui Socrate”, dar și de cele 40 de referiri la Socrate prezente în opera lui Aristotel. Poate că n-ar trebui uitat Socratele din „Norii” lui Aristofan. Aici Socrate a fost făcut personaj de binecunoscută comedie. Socratele lui Xenofon este destul de diferit de cel al lui Platon. După opinia lui K. Jaspers, Xenofon ne prezintă un Socrate „lucid”, „rațional”, „om moral”, un Socrate de „prim plan”. Platon, însă, ne dă „o imagine în care se contemplă profunzimea”.



Platon, ne spune același Jaspers, „pătrunde până la miezul ființei socratice” .., <sup>(24)</sup>

Asupra distanțelor dintre cei doi Socrate, xenofonian și platonician, insistă și filozoful român G. Vlăduțescu. În opinia acestuia, Xenofon „apasă”, „adesea prea apasă pe omenesc”, el ne oferă imaginea unui Socrate „pus în strictă dependență istorică” <sup>(25)</sup>.

Diferențe de genul celor abia invocate găsim și în monografiile „Socrate” semnate de Jean Brown <sup>(26)</sup> sau Paul Johnson. <sup>(27)</sup>

În toate aceste diferențe este vorba de faptul că doar după cele scrise de Xenofon n-am prea avea un Socrate filozof, nu l-am avea pe acela care a ajuns să personifice filozofia și filozofarea.

Dacă ne întoarcem la relația Socrate și Platon, se poate pune în modul cel mai firesc întrebarea: Oare cât Platon este în Socrate și cât Socrate este în Platon? Până unde ar fi unul și de unde ar fi celălalt? În plan strict ideatic, granițele dintre cei doi sunt greu de trasat. În multe locuri se afirmă că primele dialoguri ale lui Platon ar fi „socratice”- Lysis, Charmides, Hippias Minor, Apărarea lui Socrate, Criton ș.a. – iar dialogurile mai de maturitate ar fi „platonice” – Parmenide, Banchetul, Republica ș.a.

Pentru a da totuși peste oarecari diferențe în plan propriu-zis ideatic, m-am gândit să apelez la Hegel, o autoritate în materie de filozofie și de istorie a filozofiei. Am în vedere „Prelegeri de istorie a filozofiei”. Recitind paginile dedicate celor doi, am dat peste un mare capitol intitulat „Filozofia lui Socrate” și peste un alt capitol, și mai mare, „Filozofia lui Platon”. Din aceste două capitole am înțeles că, în sens propriu-zis filozofic, cei doi nu se prea pot diferenția. Am mai înțeles ceva foarte important: anume că Socrate nu se anulează prin aceea că ideile i-au fost expuse prin condeiul lui Platon și că Platon nu-și pierde deloc din strălucire prin faptul că și-a pus toate, sau aproape toate ideile în gura lui Socrate. Marea și înalta creativitate a unuia nu se topește în cea a celuilalt. Socrate și Platon vor fi mereu împreună. Amândoi strălucesc mai tare în interiorul unității lor. Socrate l-a pregătit și anticipat pe Platon, iar Platon l-a desăvârșit pe Socrate, desăvârșindu-se pe sine.

Așa cum am scris ceva mai sus, unii vor să diferențieze net dialoguri „socratice” și apoi „platonice”. Specialiștii în Platon au căutat și încă mai caută fel de fel de criterii. Pentru discursul

istorico-filozofic al acestora s-ar putea ca o astfel de diferențiere să conteze, dar, dintr-o perspectivă filozofică mai largă, o asemenea diferențiere devine nerelevantă. Ea nu prea reușește să indice sau să sugereze ceva diferențe de idei sau de conținut. Așa diferențe sunt, însă, sugerate de Aristotel, atunci când îi atribuie lui Socrate „două descoperiri în domeniul cercetării filozofice: procedeul inducției și definiția generală, principii care, amândouă, constituie începutul oricărei științe.”<sup>(28)</sup> Lui Platon, tot după Aristotel citire, îi este rezervată toată teoria ”ideilor” sau a „esențelor”.

În toate cele scrise despre Socrate, scrise pe văzute și pe auzite, avem nu doar un autentic portret intelectual, ci și unul social și chiar fizic.

Din portretul social știm cu certitudine, de pildă, că mama lui se numea Phainarete, că era moașă, că pe tatăl lui îl chema Sophroniscos și că era cioplitor în piatră. Știm puține sau foarte puține despre copilăria și școlarizarea lui. Într-o biografie romanțată se scrie, de pildă, că pe valea Ilissosului umbla cu un măgăruș la păscut și că tot pe acolo se întâlnea cu prima lui iubită, pe nume Corina. Mai aflăm că după ce- și hrănea măgărușul se grăbea să

ajungă la întâlnirile cu Anaxagora, „profesorul său”.<sup>(29)</sup> Întâlnirile cu Anaxagora sunt consemnate de aproape toate istoriile filozofiei. „Socrate, scrie Hegel, a citit toate operele filozofilor mai vechi pe care și le-a putut procura: el l-a ascultat în același timp îndeosebi pe Anaxagora, iar după alungarea acestuia din Atena, când Socrate avea vârsta de 37 de ani, pe Arhelau, considerat ca succesor al lui Anaxagora. În plus, Socrate a ascultat sofști „... în general, el (Socrate – n.a.) trecea drept om cultivat multilateral, instruit în tot ce era considerat ca necesar în timpul său”.<sup>(30)</sup>

Referitor la portretul social, de data aceasta fără nicio romanțare, mai știm sigur că s-a căsătorit cu Xantipa și că a avut trei copii. Mai știm că mai umbla și pe la amante. Unii biografi vorbesc și de o a doua soție – Myrto. Alții, pe motiv că despre așa ceva nu trebuie vorbit, nu scriu nimic, iar martorii oculari cei mai credibili, Palton și Xenofon, consideră că informația n-ar fi verosimilă. Se mai știe sigur că a moștenit o brumă de avere și că aceasta i-a permis să ducă o viață decentă și să se ocupe doar de ceea ce-i plăcea cel mai mult – filozofia.

Tot din portretele lui sociale, mai știm sigur că a fost un soldat și un camarad bun, că în bătălia de la Patidea, din Tracia, i-a salvat viața lui Alcibiade, iar în aceea de la Delium din Beoția a salvat viața prietenului său Xenofon. <sup>(31)</sup> Se știe din numeroase surse că a fost un bun cetățean al Atenei.

Pe lângă portretul social, plin de date neîndoielnice, îl avem și pe cel fizic, la fel de autentic. Sub aspect fizic, ne spun toți biografii, Socrate era urât. Avea „ochii bulbucăți, nasul cârn, buzele groase, pânțele proeminente, statura îndesată... Suporta ușor, cu o sănătate de nezdruccinat, eforturile și frigul”. <sup>(32)</sup> Portretul lui fizic contrasta frapant cu frumusețea lui interioară, cu înțelepciunea, atestată chiar și de Oracolul de la Delphi, și cu conduita lui ireproșabilă.

Am adus în discuție autenticitatea celor zise despre Socrate filozoful și Socrate omul pentru a putea afirma că în datele acestei autenticități stă marea și foarte marea deosebire dintre Socrate și Isus, dintre Isus și Socrate. În interiorul primei, și poate celei mai mari asemănări, se deschide o mare și veritabilă distanțare. În cazul lui Isus, nimic sau aproape nimic nu mai este autentic. Figura lui Isus nu mai este creionată din informația de mâna întâi, ci

doar din informații de mana a doua, dacă nu chiar din a... noua.

Pentru toate câte se zic și se scriu despre Isus, sursa surselor este și rămâne textul evanghelic. Se zice că primele trei evanghelii sunt mai credibile, sunt „sinoptice”. Evanghelia după Ioan este supusă unei interminabile discuții. Se discută gradul ei de credibilitate. Unii o consideră ca fiind doar o „operă literară”, și nu o „relatare istorică”, pe când alții consideră că în spatele ei se află un „martor ocular”<sup>(33)</sup>.

Dar, ca și Jaspers, aș lăsa această dispută pe seama cristologilor și aș vorbi despre cele patru Evanghelii în unitatea lor. Interesându-ne de raportul dintre Isus și Socrate, e timpul să ne punem și în legătură cu Isus întrebarea: Bine, bine, dar oare cât Isus este în Evanghelii și cât evanghelism există în Isus? Câtă credibilitate trebuie să acordăm celor patru texte biblice?

La această întrebare răspunsurile sunt mai încurcate. Aici găsim un veritabil evantai de poziții. Ele se mișcă de la cei care consideră că evangheliștii au spus și spun tocmai cuvântul și faptele lui Isus, până la cei care consideră că Isus n-a spus și n-a făcut

nimic, că el nici n-ar fi existat ca un cineva aievia, că el este în întregime o creație a evangheliștilor. La o extremă a pozițiilor, Isus este totul, în cealaltă, evangheliștii sunt totul.

Înclin să fiu de partea celor care, pe undeva pe la mijloc, consideră că, într-un anumit sens, a existat totuși și un fir de Isus istoric, de un fiu al Omului, dar că un Isus fiu al lui Dumnezeu este în întregime o creație a evangheliștilor. Isus este un om îndumnezeit, un om căruia i s-au atribuit calități de Dumnezeu unic. Isusul istoric a fost doar un reformator religios, un predicator ca mulți alții. Un reformator care a înțeles, se pare, mai adânc și mai larg, imperativele religioase ale momentului. A înțeles că iudaismul trebuie depășit dialectic, să fie negat în așa fel încât să i se conserve sau să i se continue pozițiile monoteiste, dar să-i fie depășite limitele pe care le avea Dumnezeul lui Moise. În numele și în prelungirea Isusului istoric, vizionar, evangheliștii au creat sau au imaginat un Isus fiu al lui Dumnezeu. Ba, mai mult, au imaginat un Isus Dumnezeu, un Isus devenit inima ideatică și atitudinală a unei religii noi – creștinismul.

Problema care s-ar putea pune în acest moment al analizelor noastre ar fi următoarea: oare din ce

motive interioare, motive doctrinare, Dumnezeuul lui Moise nu mai corespundea vremurilor de atunci? Oare ce carență a Dumnezeului iudaic punea stringent la ordinea zilei nevoia depășirii lui?

Fără a pune acum în discuție toate fațetele acestei întrebări, aș consemna doar că Dumnezeul Vechiului Testament a fost și este un Dumnezeu foarte abstract. Altfel nici nu se putea. Dumnezeuul unic nu putea fi decât un mare gând, poate unul așezat în chiar vârful gândurilor sau ideilor pe care le-a putut produce mintea umana. El trebuia să apară ca fiind un fel de zeu al tuturor zeilor, o hierofanie care să rezume în sine atributele și atribuțiunile tuturor celorlalte hierofanii. El nu putea fi decât un produs de mare sinteză.

Când Moise îl întreabă pe Dumnezeu „Dar bine, Doamne, cine ești tu”, Dumnezeu îi răspunde: „Eu sunt Cel ce sunt. Și apoi a adăugat: „Vei răspunde copiilor lui Israel astfel: „Cel ce se numește «Eu sunt» m-a trimis la voi”. (Exodul, 3.14). Mai abstract nu se poate. Dumnezeuul iudeu se vede pe sine ca fiind doar un gând și o voce. El nu are nicio înfățișare și nu poate fi prins în nicio reprezentare. El s-a prezentat și lui Avraam, și lui Moise doar în vârf de munte și doar



în ceață și fum. El nu se putea înfățișa altfel pentru că el nu avea chip.

Cu un așa Dumnezeu au trăit fiii lui Israel aproape o mie de ani. Abia în vremurile lui Isus a prins un anume teren ideea că ar trebui căutat și găsit un Dumnezeu care să aibă și chip, care să se poată prinde și în vreo reprezentare. Nevoia unui asemenea Dumnezeu se pare că predicatorul Isus, și, după el, evangheliștii au înțeles-o mai bine decât alții. Predicatorul Isus era un om ca toți oamenii. S-a născut ca toți oamenii și se mișca în lume ca toți oamenii care au fost, care sunt și care vor fi. El nu avea în el nimic supranatural. Tot supranaturalul i s-a adăugat ulterior. De fapt, predicatori de tipul celui care a devenit fiu al lui Dumnezeu, care a devenit Isus și apoi Isus Cristos, au fost mulți. Zeci dintre ei au fost judecați și condamnați. Ioan Botezătorul este un bun exemplu. Pentru idei foarte apropiate de cele ale lui Isus, el a fost întemnițat și decapitat. În istoriografia vremii, despre el există mai multe date decât cele ale condamnării și răstignirii lui Isus.

Pentru a depăși caracterul prea abstract al Dumnezeului lui Moise, erau la îndemână două căi: una era aceea de a permite oamenilor să recurgă la

chipuri cioplite, a doua era aceea a îndumnezeirii unui om. Prima cale contravenea unei porunci foarte severe date de Dumnezeu unic: „Să nu-ți faci chip cioplit”. Această cale ar fi însemnat un fel de reînnoire la vremuri ale politeismului.

A doua cale a fost aceea aleasă de evangheliști. Dacă Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea sa, de ce să nu se încerce un Dumnezeu cu chipul și asemănarea omului.

Și așa s-a ajuns la îndumnezeirea omului Isus, adică a aceluia predicator sau propovăduitor care exprima cel mai bine necesitățile religioase ale momentului. Pornind de la un grăunte de realitate istorică, evangheliștii au creat chipul unui Dumnezeu om, chipul unui fiu al lui Dumnezeu. Au creionat chipul Isusului de atunci și al celui de astăzi, adică chipul lui Isus Cristos. Pe această cale, Dumnezeu ca Dumnezeu a fost coborât din vârf de munte și scos din ceață și fum. A fost coborât la poalele muntelui și a fost pus să se miște printre oameni. Rostul rosturilor celor patru Evanghelii nici n-a fost altul decât acela de a-i da Dumnezeului lui Moise înfățișarea omului, de a-i da celui care era glas o înfățișare cât mai accesibilă imaginării. În portretizarea lui Isus este un mare

amestec de puțină realitate istorică cu o masă mare de creație fantastică. Din toate cele relatate despre „opera” evangheliștilor, s-ar putea spune ușor că între ceea ce au făcut ei și ceea ce au făcut dialogurile lui Platon cu privire la Socrate există o foarte mare diferență. Există o veritabilă prăpastie. În primul caz, s-a înregistrat un fiu al lui Dumnezeu, iar în cel de-al doilea s-a creionat portretul fizic și spiritual al unui om. Al unui om de-adevăratelea.

Referindu-se la această mare, mare diferență, K. Jaspers consideră că figura lui Socrate este una „real-prezentă”, iar a lui Isus una „magic-transfigurată”.<sup>(34)</sup> În alți termeni, Platon ne-a pus la îndemână o personalitate puternic credibilă, pe când evangheliștii - una puternic îndoielnică. Pentru a se legitima cultural, Socrate nu are nevoie de niciun aport de credință, pe când Isus nu e nimic dacă nu trece prin creuzetul credinței. Fără a crede în el, Isus nu există. Sau, dacă există, atunci există numai și numai ca fenomen religios, numai ca întruchipare a unei religii. Fără credința în Isus, ca om și ca Dumnezeu, creștinismul nu e creștinism.

## 2.2. Interesul pentru om

În capitolul precedent, am vizat prin excelență modul în care spusele celor doi au ajuns până la noi. Am subliniat modul în care, datorită lui Platon, îndeosebi, îl avem astăzi pe Socrate și modul în care, datorită evangheliștilor, îl avem pe Isus.

Problema care s-ar putea pune în continuare este aceea de a urmări ceva mai îndeaproape motivele nemuririi celor doi, de a urmări aceste motive în chiar conținutul spuselor lor. Acest conținut este, de fapt, ceea ce l-a determinat pe Platon să-l bage pe Socrate în țesătura ideatică a dialogurilor sale și ceea ce i-a făcut pe evangheliști să scrie despre Isus.

Dacă toate cele zise de Socrate și de Isus le-am pune într-o perspectivă cât de cât comparativă, am da cu multă ușurință peste multe alte posibile apropieri și deosebiri. În ce privește apropierea am sesiza, de pildă, faptul că și unul, și altul s-au ocupat, în primul și în primul rând, de om, de rosturile mai mari sau mai mici ale vieții lui.

În ceea ce-l privește pe Socrate, ca să ne referim în primul rând la el, vom putea ușor constata diferența diferențelor dintre filozofia lui și a celor pe

care cărțile și istoriile filozofiei îi consideră „presocratici”.

Dacă presocraticii s-au ocupat prin excelență de probleme ale filozofiei naturii, Socrate aduce filozofarea pe terenurile întinse ale filozofiei umanului. În incursiunile sale filozofice, Socrate nu mai caută raporturile dintre Unu și Multiplu, nu mai caută acea unică entitate existențială care să dea seama de toată infinita diversitate. Din această sfântă căutare s-a născut ideea lui Thales că totul e apă, a lui Heraclit că totul e foc sau a lui Democrit, că totul e făcut din atomi. Din atomi sferici și foarte mobili e făcut chiar și sufletul.

În toate aceste întinse și subtile filozofări avem de-a face cu eforturile gândirii de a depăși credințele în zei și în zeități prin elaborarea unor explicații raționale sau cât mai raționale. De pe acum, la întrebarea ce este sau ce ar putea fi lumea gândirea filozofică încerca răspunsuri care să nu apeleze la zeități. Filozoficul tinde să depășească mitologicul.

Socrate nu s-a mai ocupat nici de cealaltă mare temă de dispută presocratică, tema dacă lumea curge sau dacă stă. Disputa pe această temă a angajat condeie de seamă ale filozofiei antice grecești, a

angajat condeie precum cele ale lui Parmenide și Zenon, pentru teza că lumea „stă”, și a lui Heraclit, pentru teza că „totul curge”.

Ideea că lumea nu curge a fost dusă până la a se afirma că săgeata nu zboară și că Ahile cel iute de picior nu poate întrece broasca țestoasă. În acest sens, toate aporiile lui Zenon au ajuns de mare și întinsa celebritate. Dintr-o perspectivă mai generală, Parmenide argumenta că lumea nu se mișcă și nu evoluează deoarece ea este unică și unitară, monolitică, rotundă, perfectă și infinită. Ea nu are nici unde, nici de ce să curgă. Ea are tot ce-i trebuie și își este sieși suficientă. Pe deasupra, se mai argumenta că, pentru a gândi mișcarea, gândirea e pusă în situația de a încălca una din legile ei logice fundamentale, de a admite, de pildă, că ceva este și nu este în același timp și în același loc. Fără o asemenea încălcare, cum să gândești și să accepți mișcarea? Și cu toate acestea, Heraclit ne-a spus limpede și convingător că „nu ne putem scâlda de două ori în apele aceluiași râu”. Ne-a spus simplu și clar că eterna curgere e prinsă în chiar țesătura acestei lumi, în chiar „lupta” dintre opuși și opuse.

Socrate nu era străin de toate aceste frumoase și întinse dispute filozofice. Într-unul din dialogurile lui, Platon îl pune chiar să polemizeze cu Parmenide și cu Zenon. Cu toate acestea, în propriile lui incursiuni filozofice, el își întoarce fața de la tematica filozofiei naturii și se uită numai și numai la om, la nevoile pregătirii lui pentru viață, pentru înțelepciune, virtute și fericire.

Despre această întoarcere spre om, cel mai limpede ne relatează Xenofon. Potrivit acestuia, lui Socrate „Nu-i plăcea, asemeni celor mai mulți filozofi, să discute despre natura lucrurilor, cercetând alcătuirea a ceea ce sofiștii numesc cosmos, sau să studieze legile fenomenelor cerești, ci demonstra că sunt nebuni cei care se îndeletnicesc cu asemenea întrebări... El vorbea întotdeauna de lucruri omenești, căutând ceea ce este curios sau nelegiuit, ce e frumos și urât, ce e drept sau nedrept, ce e înțelepciunea și nebunia, ce este statul, ce înseamnă un om politic, ce va să însemne cârmuire și om de guvernământ, străbătând astfel toate cunoștințele pe care trebuie să le aibă cineva pentru a fi, după părerea lui, virtuos și fără de care nu ești vrednic decât de numele de sclav.”

(35)

Fără îndoială că interesul lui Socrate pentru teme ale filozofiei umanului l-au împins pe Cicero să scrie: „Socrate a fost cel dintâi care a coborât filozofia din cer și a așezat-o în cetate, a adus-o în casele oamenilor și a pus-o să cerceteze viața lor de zi cu zi, moralitatea, cele bune și cele rele.”<sup>(36)</sup>

Despre același lucru ne-a scris și Plutarh: „A fost primul care a dovedit că viața e deschisă filozofiei oricând și oriunde, că e deschisă oamenilor de tot soiul, indiferent de priceperea sau îndeletnicirea lor.”<sup>(37)</sup>

După multe, multe secole, pe aceeași temă ne va scrie și K. Jaspers. El vede o cotitură în gândirea lui Socrate atunci când „și-a dat seama de lipsa de însemnătate a filozofiei naturii” și când a realizat că „misiunea” lui filozofică ar fi aceea „să caute el însuși, împreună cu oamenii, un om”.<sup>(38)</sup>

De fapt, în „cotitura” de care vorbește Jaspers, nu-i vorba doar de o cotitură în gândirea lui Socrate, ci de o cotitură în întreaga filozofie a acelor vremuri. Este vorba despre cotitura care face deosebirea dintre Socrate și pre-socratici. Este vorba despre descoperirea filozofică a omului.



Dacă, din aceeași perspectivă - interesul pentru om -, vom încerca să-l aducem în discuție și pe Isus, vom putea observa că nici pe el nu l-au prea interesat problemele făcerii lumii. El știa că de aceste probleme s-a ocupat Dumnezeu-tatăl și că el ca Dumnezeu-fiu nu mai prea are ce face. A înțeles că nu mai e nimic de făcut în crearea luminii, în despărțirea apelor, în nașterea soarelui, a lunii și a stelelor, în popularea pământului cu plante și cu animale etc. Pe Isus nu l-a prea interesat nici măcar nașterea păcatului, tema păcatului originar. Frumoasa poveste cu pomul cunoașterii, cu șarpele, cu mărul, nu l-a interesat chiar deloc. În litera celor patru Evanghelii numele Evei nu e pomenit nici măcar o singură dată. În tot Noul Testament, numele celei mai păcătoase femei, al celei despre care se spune că ne-a luat raiul și ne-a dat toate suferințele pământești, e pomenit doar de două ori în două din scrisorile lui Pavel. Dar despre aceasta ceva mai târziu.

Evangheliștii au considerat, probabil, că tot ce era de spus cu privire la facerea lumii, la istoria poporului evreu și la originea păcatului a fost spus de către Moise și că tot ce era de făcut în acest sens a fost făcut de către Dumnezeu-tată. Drept urmare, nu mai

era cazul să-l mai amestece și pe Isus în asemenea treburi. Considerau, probabil, că acestuia îi sunt suficiente problemele omului și ale căilor acestuia de a călători spre viața veșnică.

Isus a fost trimis pe pământ pentru oameni și numai pentru oameni. Acestora le-a adresat „fericirile” și acestora le-a anunțat Împărăția cerurilor. Tot lor le cere să creadă în el și în tatăl care l-a trimis. Oamenilor le-a promis, în condițiile credinței și rugăciunii, o eternă viață de apoi, le-a promis mântuirea. Vorbind metaforic, omul a fost „soarele” în jurul căruia s-a mișcat toată învățătura pusă pe seama lui Isus. În jurul aceluiași „soare” s-a născut și se mișcă tot creștinismul de ieri și de azi.

Dacă în interesul pentru om am găsit o mare analogie între Socrate și Isus, pe liniile aceluiași interes, vom putea vedea și mari deosebiri. Vom da peste așa ceva de îndată ce vom încerca să urmărim modul în care s-a manifestat acest interes, perspectiva și/sau perspectivele sub care s-a realizat.

Socrate, de pildă, l-a privit pe om din perspectivă explicit filozofică. El s-a ocupat de om ca de o faptură complexă, reală, terestră, ca de o ființă în carne și oase. S-a ocupat de om ca subiect al

cunoașterii și al acțiunii. Mai ales ca subiect al cunoașterii. Ca ființă rațională, Socrate îl considera pe om ca fiind mereu și mereu deschis spre o permanentă creație de idei și de stări atitudinale. Cât privește deschiderea spre sine, să notăm că Socrate și-a exersat tot interesul față de om sub însemnele îndemnului „Cunoaște-te pe tine însuși”. Luat de pe frontispiciul Oracolului de la Delphi, îndemnul a devenit cheia de boltă a filozofării socratice. El socotea că oricine se poate apropia de sine prin apropierea de filozofie. Mai credea că prin filozofie se poate ajunge la înțelepciune și, prin aceasta, la virtute. Socrate voia să-i facă pe oameni mai buni, mai buni pentru viața proprie și mai buni pentru nevoile cetății. În ochii lui Socrate, omul conta din această dublă perspectivă, ca ins și ca membru al cetății.

Isus l-a privit pe om dintr-o perspectivă esențialmente religioasă. Omul nu mai era deopotrivă subiect și obiect al cunoașterii, ci era prin excelență subiect al credinței. Înainte de orice altceva, omul era îndemnat să creadă. Credința apărea ca fiind, după Isus citire, dimensiunea esențială a ființei umane. Omul cel de toate zilele apărea ca fiind destul de unilateral, destul de redus la actele lui de credință,

destul de neluat în seamă în complexitatea lui de fapt. Credința era solicitată pe două fronturi interdependente – credința că există Dumnezeu-tatăl, dar că există, cu aceeași îndreptățire, și Dumnezeu-fiul. Isus îi îndemna pe oameni, în numele dublei credințe, să nu-și adune comori pe pământ, ci numai comori în ceruri. Asemenea comori îi plac și lui și Celui de Sus. În numele unui asemenea îndemn, oamenilor le rămâneau puține lucruri de făcut pe pământ, le rămânea să îngenuncheze și să se roage. Niciodată Isus nu i-a îndemnat pe oameni să cunoască și să creeze, totdeauna le-a cerut să creadă cu credință tare.

În lumina celor abia scrise, se poate spune că Socrate și Isus se așază în zone culturale și spirituale complet diferite. Unul rămâne pe terenul mai tare al filozofiei, celălalt se adâncește în masa promisiunilor religioase. Unul își joacă tot interesul pentru om pe cartea rațiunii, celălalt joacă totul pe cartea credinței. Socrate îl vede și îl îndeamnă pe om pe căile vieții lui terestre, Isus îl călăuzește pe calea care să-l ducă spre ceruri, să-l ducă spre o viață de apoi.

Toate deosebirile care apar între Socrate și Isus pe tema interesului lor pentru om sunt bine surprinse,

credem noi, de K. Jaspers în următoarele: „Isus îi învață pe oameni vestindu-le Evanghelia, Socrate forțându-i să gândească. Isus le cere credință, Socrate – o dialectică a gândirii... Isus știe de Împărăția lui Dumnezeu, Socrate nu știe nimic sigur despre așa ceva și lasă problema în suspensie.”<sup>(39)</sup>

### 2.3. Morală și moralitate

Interesul pentru om, atât la Socrate cât și la Isus, s-a manifestat mai ales sub forma interesului pentru morală și moralitate. Chiar dacă glasurile lor s-au mișcat și pe alte teme, dimensiunea morală a omului și/sau oamenilor a contat înainte de toate. Amândoi au vrut, la modul cel mai explicit posibil, să-l facă pe om mai bun, să-l facă să evite răul și să aleagă mereu și mereu binele. A face binele e porunca poruncilor oricărei morale. A face binele înseamnă a învăța să-l identifiți, să-l deosebiți de rău și apoi să știi să-l promovezi în toți pașii conduitei tale.

Conceptele de bine și de rău sunt inima oricărei discuții despre Etos. Toate celelalte noțiuni morale se rânduiesc în prelungirea sau în jurul lor. Binele și răul rezumă și exprimă în ele tot ce ține de zona valorilor morale. În această zonă, binele se instituie ca fiind

valoarea valorilor. Ba, după unele poziții filozofice, binele ar fi chiar valoarea numărului unu în interiorul oricărei scări de valori. În filozofia grecilor antici, de pildă, triumghiul adevăr-bine-frumos avea binele în vârf. Binelui urma să i se subordoneze adevărul și frumosul.

Dar la o discuție despre o anumite ordine a valorilor nu ne vom angaja. Ne vom referi direct la Socrate și la Isus și vom spune că interesul pentru morală și moralitate îi unește și îi separă cel mai mult. Îi unește într-un anumit plan general și îi separă foarte mult la nivelul planului particular.

Că Isus a fost prin excelență un om al moralei și al moralității este dincolo de orice îndoială. Am putea zice că morala a fost meseria lui, meserie pe care și-a onorat-o la cote maxime nu numai în și prin conduita sa, nu numai în condițiile vieții lui pământene - dacă admitem așa ceva -, dar și în viața lui din ceruri, dacă admitem înălțarea sa la cer.

Toți cei care au vorbit și vorbesc despre Isus, au scris sau scriu despre el, recunosc, fără excepție, existența unor mari dimensiuni morale. Despre așa ceva ne-a scris și Hegel: „Acela însă care și-a câștigat cele mai mari merite în îmbunătățirea maximelor

corupte ale oamenilor, precum și în cunoașterea moralității veritabile și în venerarea deschisă a lui Dumnezeu a fost Hristos.”<sup>(40)</sup>

Ceva asemănător ne spune și Nietzsche. În opinia lui, un singur creștin a fost pe lume: Isus. Și acesta, ne mai zice el, „a murit pe cruce.”<sup>(41)</sup>

Că morala și moralitatea au fost și au rămas suprafața și adâncimea învățaturii lui Isus, suprafața și substanța conduitei lui, sunt parcă foarte frumos sugerate de toate acele locuri ale Noului Testament, locuri în care el este caracterizat ca fiind „Mielul lui Dumnezeu”. Prin această caracterizare, Isus este privit ca fiind simbol și model al nevinovăției.

Modul lui Socrate de a se ocupa de lumea Etosului, adică de lumea moralei și moralității noastre, nu iese chiar atât de ușor la suprafață. Acest mod este, pe undeva, mai subtil și parcă mai ascuns. Este prea risipit în toată filozofia sa, prea îngemănat cu preocupările lui față de nașterea ideilor. Socrate a făcut etică șlefuid mereu și mereu „episteme”. În dosul epistemelor a așezat întotdeauna și un grăunte de etic. Socrate nu s-a ocupat de fenomenul cunoașterii doar ca un fenomen în sine. S-a interesat mereu și de prelungiri ale acestuia în acte de viață. În

zona acestora, la un loc de frunte, s-au aflat actele conduitei morale. Pe fondul unui Socrate epistemolog a existat aproape întotdeauna și un Socrate etician.

Văzând acest lucru, Hegel a ajuns să considere și să scrie că Socrate a fost acela care a „inventat” etica și care a „adăugat-o filozofiei”.<sup>(42)</sup> În alte pagini, tot el scrie: „... faptul că binele este scop în sine este descoperirea lui Socrate”.<sup>(43)</sup> Potrivit acestei descoperiri, binele nu vine dinafară, nu poate fi învățat, ci „El este conținut în însăși natura spiritului.”<sup>(44)</sup>

În prelungirea celor zise de Hegel, cam în același sens, l-am putea aduce în discuție și pe Nietzsche, o altă somitate în materie de cercetare a preocupărilor de ordin etic ale lui Socrate. Apreciind cele zise și făcute de Socrate, în numele „optimismului său teoretic”, Nietzsche simte că „un suflu de moralitate emană dinspre el, o energie extremă pusă în slujba unei reforme morale. Acesta este singurul aspect care prezintă interes.”<sup>(45)</sup>

După invocarea acestor două mari autorități în materie de apreciere filozofică, ar fi superfluu să mai aduc în discuție și alte nume. Ar fi poate suficient să afirm, la modul general, că nu există nicio carte



despre Socrate sau despre Isus în care să nu se insiste pe interesul lor pentru morală și moralitate. Ar mai trebui să spun că niciunul din cei doi, în promovarea acestui interes, n-a rămas doar la nivelul vorbelor și/sau ideilor, adică doar la nivelul teoretizării. Cei doi au trăit, sub raport moral, așa cum au gândit și au propovăduit. Amândoi au fost și au rămas înalte modele de moralitate. Amândoi, în toate situațiile vieții lor, au urmărit binele și numai binele. Ei au devenit, pentru multă lume, mari modele de viață. F. Lenoir ne-o și spune: „De peste 25 de ani, Budha, Socrate și Isus sunt modelele mele de viață”. Ei „ne învață cum să trăim”.<sup>(46)</sup>

Referirile explicite la conduita morală a celor doi nu pot trece peste faptul că această conduită este și rămâne cea mai de seamă linie a asemănării lor. Cea mai de seamă și cea mai la îndemână. Dacă Socrate și Isus interferează pe undeva fără rezerve, atunci aceasta se realizează pe zona conduitei lor morale.

Ceea ce pare destul de curios este că aceste conduite atât de asemănătoare au izvorât din viziuni etice foarte diferite.

A încerca să vezi pe unde și cum etica celor doi a fost și a rămas atât de diferită înseamnă a te apropia de învățătura lor, de modul lor de a teoretiza pe tema Etosului.

La Socrate, de pildă, sare în ochi ideea că viața morală se originează și trebuie să se origineze din cunoaștere, că Etosul țâșnește din Eidos. În opinia lui, cunoașterea este sursa mântuirii noastre.

Pentru Socrate, ca exercițiu al rațiunii, cunoașterea este, prin excelență, cunoaștere filozofică. Pe vremea lui, deosebiriile dintre cunoașterea științifică și cunoașterea filozofică încă nu erau bine conturate. O asemenea delimitare va începe abia odată cu opera lui Aristotel.

Cunoașterea filozofică, zicea mereu Socrate, este și trebuie să fie cunoașterea de sine, să fie o permanentă împlinire a poruncii „Cunoaște-te pe tine însuși”. Din această cunoaștere trebuie să țâșnească înțelepciunea, iar din înțelepciune trebuie să apară virtutea. Cuplul conceptual înțelepciune și virtute este cuplul pe care sau în care Socrate își joacă toată cartea eticii sale.

În mai multe locuri și în mai multe rânduri, Platon îl pune pe Socrate să-și spună opiniile despre

conținuturile acestor concepte și despre raporturile dintre ele.

În „Alcibiade,” de pildă, îl pune să afirme că „înțelepciunea stă în a te cunoaște pe tine însuși”.<sup>(47)</sup>

În Charmides - dialog dedicat în întregime definirii și caracterizării înțelepciunii - aflăm, chiar pe la începuturi, că ea „nu este nimic altceva decât îndeplinirea a toate cu măsură și liniștit”... „un anume fel liniștit de a îndeplini orice”.<sup>(48)</sup> După câteva pagini se spune că „înțelepciunea e nu numai ceva frumos, dar și ceva bun” și că ea „e bună de vreme ce-i face buni pe cei ce se pătrund de ea.”<sup>(49)</sup> Sau: „Așadar, zice Socrate, nu e înțelept cel care săvârșește răul, ci acela care săvârșește binele”. Apoi: „îți dau lămurire deplină: înțelepciunea înseamnă săvârșirea celor bune”.<sup>(50)</sup> Până la urmă mai aflăm că înțelepciunea mai este „Știința binelui și a răului”,<sup>(51)</sup> că ea „e un mare bine” și că „dacă o ai ar trebui să fii fericit”.<sup>(52)</sup>

Pe tema virtuții, Socrate glăsuiește în multe locuri; Menon, însă, este dialogul despre virtute. Pe la începuturile dialogului, Socrate recunoaște deschis că despre virtute nu știe „chiar nimic”. Vrea de la Menon un răspuns. Acesta afirmă că pentru bărbați virtutea înseamnă „să se ocupe de treburile cetății cu pricepere

și ocupându-se de ele să facă binele”. Femeia trebuie „să îngrijească bine casa, s-o ocrotească și să se supună bărbatului. „<sup>(53)</sup> După un asemenea răspuns, Menon recunoaște că există foarte multe virtuți. Socrate nu se mulțumește cu „un roi de virtuți”, el vrea o calitate comună pentru toate felurile de virtuți. Chiar dacă nu se ajunge la această calitate, pe parcursul dialogului, aflăm că „dreptatea este totuna cu virtutea”, <sup>(54)</sup> că „virtutea este rațiune, fie în întregime, fie numai în parte”. <sup>(55)</sup> Sau: „pentru a acționa așa cum trebuie, rațiunea este singura călăuză”. <sup>(56)</sup> Chiar către finalul dialogului, ni se mai spune că „virtutea nici nu se poate învăța, nici nu este cunoaștere rațională”. <sup>(57)</sup> Pe acolo pe unde o găsim ea apare ca fiind „un dar divin”. <sup>(58)</sup>

Pentru Socrate, zona virtuții și, drept consecință, zona moralității, cuprinde nu numai reguli ale raporturilor interumane – dreptate, măsură, curaj, prietenie, iubire, sinceritate etc., – ci și reguli ale raporturilor pe care indivizii trebuie să le aibă cu rânduielile politice și sociale ale cetății. Omul trebuie să fie virtuos nu numai în calitate de individ, ci și în calitate de cetățean. Se pare că, în viziunea lui Socrate, political încă nu prea era considerat ca

fenomen în sine, ci ca fiind foarte amestecat cu tot câmpul moralității. Până la Politeia lui Platon și Politica lui Aristotel mai era ceva cale de străbătut.

Cu privire la cuprinderea politicului sub aripile virtuții și, drept consecință, ale moralității, ar mai fi de notat că, pe vremea lui Socrate, cerințele vieții morale încă nu erau cuprinse într-un cod anume. Grecii nu reușiseră să ajungă la un codex moral precum iudeii. Moise a scris un lung Deuteronom, a întocmit o tabelă a poruncilor mai mari. Etosul iudeu era incomparabil mai bine structurat. În el erau deja puse în mișcare cele zece porunci.

Fără a ne lăsa un cod sau o listă a poruncilor înțelepciunii, Socrate a elaborat o etică rotundă și cuprinzătoare, etică așezată toată sub însemnele înțelepciunii și ale virtuții. Această etică, în ansamblul ei, am putea zice cu ușurință că e cu totul altceva decât aceea pe care o vom întâlni la Isus. La Isus, tot discursul despre Etos se mișcă pe alte coordonate de gândire.

Spre deosebire de filozoful Socrate, Isus se uită la tot fenomenul moralității dintr-o perspectivă strict religioasă. Pentru el, cuplul noțional fundamental este cel de credință și păcat. Credința este și trebuie să fie

aceea de care, până la urmă, depinde toată mișcarea morală a ființei umane. Pentru Isus, relația de moralitate se mută din zona raporturilor interumane în zona raporturilor om și Dumnezeu. De aici și de aceea marea idee a păcatului. Păcatul este, după cum știi și copiii de la grădiniță, să nu ascuți de Dumnezeu, să-i încalci poruncile. Cei care nu cred nu sunt niciodată păcătoși. Atunci când ei încalcă reguli ale vieții morale – să nu minți, să nu furi, să nu preacurvești etc. – ei, pur și simplu, sunt oameni răi, oameni care nu fac binele cerut de comunitate. Ei îi supără pe cei din jur și se supun judecății morale a acestora. Ei nu-l supără pe Dumnezeu; nu-l supără pentru că, necrezând, pentru ei Dumnezeu nu există.

Toți zeii și Dumnezeii din lume au fost și sunt produse ale subiectivității noastre. Mai bine spus, produse ale capacităților noastre de a construi imaginativ, de a pune mintea să se joace dincolo de zonele raționalității; produsele jocului în necontrolabil primesc apoi botezul credinței, botezul prins în sintagma: Credo quia absurdum est. Istorico-ideatic, sintagma e pusă când pe seama lui Tertulian, când pe cea a Sf. Augustin.

Opozițiile dintre rațiune și credință, ca opoziții în interioarele subiectivității noastre, au devenit, în plan social și cultural, opoziții între știință și religie, între religie și filozofie.

Din toate câte s-au scris pe teme ale acestor opoziții, aș aduce în discuție doar câteva gânduri hegeliene, „Opoziția dintre rațiune și credință... este o veche opoziție și biserica se teme adesea de distrugerea învățăturilor sale de către filozofie.”<sup>(59)</sup>

Încercând să medieze în zona acestei opoziții, tot Hegel scrie: „Obiectul religiei, ca și al filozofiei, este adevărul etern în însăși obiectivitatea lui, e Dumnezeu și nimic altceva decât Dumnezeu... Astfel, religia și filozofia se confundă, filozofia este, de fapt, ea însăși serviciul divin, dar ele sunt ambele serviciu divin la modul propriu; ele se deosebesc una de alta prin acest mod particular al preocupării de Dumnezeu”.<sup>(60)</sup> În numele acestui „mod particular”, tot Hegel ne scrie: „În filozofie, cel mai înalt este numit Absolutul, Ideea.”<sup>(61)</sup>

Pentru a puncta mai convingător deosebirile dintre filozofie și religie, poate ar fi bine să notăm că „Absolutul,” adică Dumnezeul filozofiei, este altceva decât Dumnezeul religiei, că el nu impune porunci, nu

cere rugăciuni, nu judecă și nu pedepsește. Pe niciunde, Dumnezeu invocată de filozofie nu are biserică și nici nu impune ritualuri. El nu știe de păcat.

Gânduri frumoase și foarte frumoase pe tema opozițiilor acum în discuție am găsit și la Goethe: „În ce privește credința, spuneam eu, lucrul important este să crezi; ce anume crezi este cu totul indiferent. Credința este sentimentul unei mari certitudini în prezent și în viitor. Această certitudine izvorăște din încrederea într-o ființă uriașă, atotputernică și cu neputință de înțeles... Credința este un vas sacru, în care fiecare este gata să sacrifice, după puteri, sentimentul, inteligența și întruchiparea sa. Cu știința se întâmplă tocmai contrariul”; „ea este de-a dreptul opusă credinței”.<sup>(62)</sup>

Cele citate din Goethe ar merita câteva frumoase comentarii. Pentru așa ceva însă nu este acum nici timp și nici spațiu.

Mai degrabă, pe aceeași temă, l-aș aduce sub condei pe S. Kierkegaard. Acesta, după ce afirmă că „Dialectica credinței este subtilă și mai remarcabilă,” scrie simplu și clar: „credința începe tocmai acolo unde încetează gândirea”.<sup>(63)</sup>



În aceeași ordine a ideilor, am putea aduce în discuție și opinia teologului R. Bultman, teolog german de pe la jumătatea secolului trecut. Cu acesta polemizează pe larg Sf. Părinte Benedict al XVI-lea, criticând scepticismului acestuia cu privire la potrivirile dintre cuvintele lui Isus și cele ale evangheliștilor. Pe noi, însă, nu această polemică ne poate interesa acum. Ne poate interesa modul lui Bultman de a considera fenomenul credinței. Omul care crede, zice Bultman, „trebuie să știe că el nu dispune de nimic pe care să-și poată fonda credința sa, că el este, ca să zicem așa, suspendat în vid.”<sup>(64)</sup>

Ideea conform căreia conținuturile credinței rămân suspendate în vid mi se pare interesantă. Și ea devine cu atât mai incitantă cu cât provine de la un teolog. Și nu de la un teolog oarecare.

Cu toate cele spuse despre credință, să mai spunem câte ceva și despre păcat. Să vedem dacă Isusul din Evanghelii aduce sau nu ceva nou în considerarea păcatului? Dacă și cum, pe undeva, etica lui Isus este sau nu alta decât aceea a lui Moise?

În toate încercările de a se răspunde la asemenea întrebări, se pornește de la autoaprecierea făcută de Isus: „Să nu credeți că am venit să stric

Legea sau Prorociei; am venit nu să stric, ci să împlinesc”.<sup>(65)</sup> Pornind de la această autoapreciere, K. Jaspers, de pildă, dând crezare promisiunii lui Isus de a nu „strica”, consideră că „Isus n-a propovăduit o etică nouă”,<sup>(66)</sup> sau că „Supunerea în fața lui Dumnezeu, care a constituit întotdeauna etosul evreilor, este și etosul evreului Isus”.<sup>(67)</sup>

Cercetând cu atenție promisiunea împlinirii, alți autori, semnalând „neajunsurile iudaismului”,<sup>(68)</sup> ajung să vadă în Isus un veritabil „reformator moral”.<sup>(69)</sup>

În același sens, catolicul Paul Johnson merge până la a considera că Isus ne-a lăsat zece porunci ale lui. Este vorba de zece porunci care sunt departe de a fi porunci. Sunt mai degrabă niște povestioare despre „personalitate”, „universalitate”, „egalitate”, „iubire”, „milă”, „echilibru”, „adevăr”, „putere” și „curaj”.<sup>(70)</sup>

În formularea „poruncilor” sale, porunci puse pe seama lui Isus, Johnson n-a înțeles că poruncile nu pot fi descrieri sau caracterizări, că ele trebuie să fie formulări simple, clare și, mai ales, imperative. Fără o componentă imperativă, o frază sau o propoziție poate fi orice altceva, dar nu o poruncă.

Problema raporturilor dintre etica lui Isus și aceea a lui Moise nu este chiar așa de simplă și nu poate fi rezolvată prin niciuna din tezele de mai sus. Teza lui Jaspers că „etosul evreilor este și etosul evreului Isus” și teza celor care văd în Isus un veritabil „reformator”. Reformator care schimbă până și tabela celor zece porunci. Din expresia evanghelică „am venit nu să stric, ci să împlinesc”, prima teză suprasolicită promisiunea de a nu „strica”, iar a doua pe aceea de a „împlini”.

Adevărul este pe undeva pe la mijloc. Isus a și stricat și a și împlinit. El a schimbat destul de mult în chiar lista păcatelor. Doar sunt bine cunoscute „certurile” lui Isus cu fariseii pe tema sabatului sau a iubirii samaritenilor. Doar e bine cunoscut că „păcătuirea cu gândul” e pusă pe seama lui.

Dar cel mai mult Isus a schimbat și a inovat în planul atitudinii față de păcat, față de neîmplinirea poruncilor. Isus a iertat și pe acolo pe unde Dumnezeu lui Moise ar fi pedepsit cu moartea. Isus a îndulcit mult din severitatea Dumnezeului-tată.

Dar despre toate acestea, mai pe larg, ceva mai târziu.

Deocamdată să reținem că, în judecarea raporturilor dintre Moise și Isus, Isus și Moise, trebuie căutate ceva soluții mai nuanțate. Trebuie căutate rezolvări care să țină , cât de cât, seama de cerințe ale spiritului hegelian, cerințe așezate cel mai bine în conceptul de negare dialectică. Este vorba de negări care, în același timp, afirmă și de afirmări care, în același timp, neagă. Pe această cale s-ar putea înțelege mai bine cum și pe unde Isus merge în prelungirea Dumnezeului-tată și când și pe unde el merge împotriva acestuia.

Dar, deocamdată, despre unele din aceste apropieri și distranțări pe teme ale eticii iertării și eticii iubirii. Pe aceste teme nu-l vom uita nici pe Socrate.

## 2.4. Iertare și iubire, iubire și iertare

În schema inițială a gândurilor mele, despre iubire și iertare am încercat să scriu în capitole separate. Pe parcurs, însă, m-am convins că ar fi mai bine să le abordez împreună. Mi-am dat seama că o așa abordare mi-ar permite să surprind mai bine atât raporturile lui Isus cu cele zise de Socrate, cât și raporturile aceluiași Isus cu cele scrise de Moise. În

punerea împreună voi avea, însă, grijă să nu pierd din vedere nici relativele independente dintre cele două concepte și nici pe cele dintre realitățile pe care cognitiv le vizează.

Pe teme ale eticii iertării, despre Socrate mare lucru n-ar fi de spus. Chiar dacă el, pe ulițele Atenei, ar fi glăsuțit despre așa ceva, ideea iertării n-a fost considerată de Platon atât de importantă încât să facă din ea tema unui dialog. Se pare că pe nicăieri iertarea nu apare ca fiind o componentă a virtuții, se pare că așa ceva era considerat ca fiind ceva de la sine înțeles. Cu toate acestea, din conduita cotidiană a lui Socrate, conduită relatată în diferite locuri și în diferite moduri, se poate ușor desprinde ideea că Socrate a avut o fire foarte tolerantă, foarte iertătoare. Spre exemplificare, ne-am putea referi la toleranța și la simțul iertării și al umorului din atitudinea lui față de certăreața Xantipa. Povestea zice că, odată, pe când Socrate voia să plece de acasă ca să scape de gura ei, în stradă fiind, s-a trezit cu un lighean de zoaie în cap. Ei bine, el, în loc să se întoarcă din drum, și-a spus sieși și celor din jur: „Am zis eu că după tunete trebuie să vină și ploaie”. Pe tema iertării, între Socrate și Isus nu prea putem vorbi nici de

interferențe și nici de diferențe. Am putea afirma cel mult că, în cazul conduitelor lor, amândoi au fost buni, toleranți, iertători.

Despre marea temă a iubirii, Socrate a avut multe de spus. Drept urmare, Platon îl pune în diferite dialoguri să se explice. În acest sens, să vedem mai întâi ce-a zis Socrate despre iubire atunci când, în „Banchetul,” i-a venit rândul să-și spună părerea. În contextul dat, Socrate este de acord cu Aristofan că iubirea ține de Eros și ne vine de la el. Ne vine de la unul din cei mai vechi zei, de la unul mereu frumos și veșnic tânăr. Mai era de acord că iubirea, în sensul cel mai propriu al faptului și al cuvântului, este o permanentă căutare, o căutare a jumătății tale. Explicarea acestei căutări Socrate o face prin invocarea mitului androginilor. Potrivit acestuia, strămoșii strămoșilor noștri ar fi fost de trei tipuri: dublu bărbat, dublu femeie și androgini, aceștia fiind și bărbat și femeie. Din nu se știe ce motive, zeul i-a tăiat. Dintr-un bărbat a făcut doi și dintr-o femeie a făcut două. Din androgini a făcut un bărbat și o femeie. Din cauza acestei tăieri, oamenii mereu își caută jumătatea, își caută împlinirea. Fără jumătatea

femeii, nici un bărbat nu este ceea ce este și nici o femeie nu este ceea ce ar trebui să fie.

De acord cu cele spuse despre acest mit, Socrate mai arată că, de fapt, prin căutarea jumătății, oamenii – bărbați și femei – își caută nemurirea, eternitatea. Își caută, am zice noi astăzi, perpetuarea speciei. Și în această perpetuare ne prelungim existența în existența urmașilor.

Dar, în opinia lui Socrate, pe lângă căutarea jumătății, iubirea mai presupune și alte căutări. Mai presupune, de pildă, dragostea de filozofie și, prin aceasta, dragostea de înțelepciune. Prin filozofie, zice el, se caută un ceva de care nu s-ar despărți nici dacă ar trebui să moară „de câteva ori”. Prin înțelepciune se caută apoi virtutea și/sau virtuțile – curajul, prietenia, dreptatea, binele, măsura etc. Cea mai înaltă formă de căutare este aceea a binelui suprem, bine care să fie, în același timp, și adevăr, și frumos. Această idee nu mai prea sună a fi socratică, ci mai degrabă plonică. E spusă, însă, prin gura lui Socrate.

Iubirea, în conceptul de mai sus, nu este o virtute și nici virtutea în sine, ea este ceva mai înalt, este un dar divin. Ea este sentimentul care ne scoate și ne îndepărtează cel mai mult de animalitate. Este

aceea care oferă frumusețe sexualității, dându-i acesteia o înfățișare umană.

Vorbind despre asemenea forme înalte de iubire, Socrate n-a uitat nici de iubirile mai de toate zilele, de iubirile care se manifestă ca un puternic liant social. N-a uitat de iubirea de copii, de părinți, de nevestă, de amante, de prieteni. După cum se știe, și se știe chiar din spusele lui, Socrate a iubit-o pe Xantipa, a iubit-o chiar așa arțăgoasă cum era. Dar și el, ca majoritatea atenienilor, pe lângă iubirea din familie, mai avea destule iubiri în afară. Și faptul nu era deloc condamabil. Se spune despre Socrate că, pe lângă Xantipa, ar fi avut-o și pe Myrto, că ar fi avut cu aceasta și un copil. Gurile mai rele decât cele care vorbesc de o a doua nevestă mai spun că Socrate nu s-ar fi dat înapoi nici de la iubiri de genul homosexualității. La așa ceva se face aluzie și în cartea lui F. Leroy, carte în care se vorbește despre viața sexuală a lui Socrate, sub titlul „Socrate, tată de familie căruia îi plăceau tinerii”. Consider aluzia cam răutăcioasă și nu prea întemeiată. Îmi place mai mult să-i dau dreptate lui Alcibiade, cel tânăr și frumos, care, în dialogul mai sus citat - „Banchetul” -, declară în fața tuturor că a încercat să-l atragă pe Socrate în



obiceiuri de ale lui, dar că nu i-a reușit. Că a dormit lângă el ca și cum ar fi dormit „cu tatăl” sau cu „un frate mai mare”.<sup>(71)</sup>

În niciuna din formele iubirii, Socrate nu vede ceva rău, ceva urât, ceva condamtabil. În optica lui și a concetățenilor săi, niciuna din formele iubirii nu cade sub însemnele păcatului. Ca om și ca filozof el s-a angajat, și teoretic, și practic, pe tot evantaiul iubirilor firești. Lui Socrate, nimic din ceea ce a fost și este omenesc nu i-a fost străin. A gândit și a trăit pe toate liniile omenescului. La Isus vom întâlni cu totul altceva.

Din litera și spiritul celor patru Evanghelii, putem ușor desprinde concluzia că Isus a glăsuț mult pe teme ale iertării și ale iubirii, ale iubirii și ale iertării. Scriu și direct și invers despre aceste câmpuri tematice deoarece ele sunt teribil de îngemănate. Pe această îngemănare se așază, în principal, noutățile etice pe care Isus le-a adus cu sine. Și le-a adus nu numai în raport cu cele zise de Socrate, ci, mai ales, în raport cu cele scrise de Moise. Datorită misiunii sale terestre, Isus trebuia să se desprindă de Dumnezeu lui Moise și de modul acestuia de a-și urmări poruncile.

Isus trebuia să fie un alt Dumnezeu, un alt fel de Dumnezeu.

Dumnezeul lui Moise a fost și este un Dumnezeu netolerant, neiertător, un Dumnezeu foarte sever, din chiar prima întâlnire cu încălcarea poruncilor sale. Este vorba despre povestea cu mușcătura din măr. În lumina acestei povești, foarte frumoasă de altfel, Dumnezeu s-a purtat față de Adam și de Eva fără nici un grăunte de toleranță. Și-a pedepsit copiii drastic la prima lor greșală. E drept că era vorba de o poruncă foarte importantă, porunca de a nu se atinge de pomul cunoașterii. Și totuși, și totuși... Orice părinte, la prima greșală, își tratează copiii cu o anume înțelegere. S-ar supăra pe ei, i-ar certa, dar până la urmă i-ar ierta. Le-ar spune că a doua oară să nu mai greșească. Dumnezeul lui Moise, însă, și-a pedepsit drastic copiii. Le-a luat jucăria, le-a luat raiul. Le-a dat moartea și toate necazurile care duc până la ea. Lui Adam i-a dat sudoarea frunții și Evei chinurile nașterii.

Dar Dumnezeul lui Moise a fost sever nu doar la începuturi. A fost sever și după aceea. I-a pedepsit pe oameni ori de câte ori s-au abătut, fie și numai cu un centimetru, de la voința lui. El doar, cât motivat,

cât nemotivat, le-a trimis potopul, le-a pârjolit Sodoma și Gomora. Pe soția lui Lot a făcut-o stană de piatră doar pentru că s-a uitat înapoi. Dumnezeu lui Moise l-a chinuit pe bietul Iov, acesta neavând chiar niciun păcat.

Dumnezeul lui Moise s-a dovedit a fi de-a dreptul rău atunci când, după anunțarea celor zece porunci, a ținut să-i avertizeze pe părinți că, pentru păcatele lor, le va pedepsi copiii, până la patra generație. El a fost, așa zice eu, foarte rău cu propriul copil, cu Isus. Nu i-a fost deloc milă atunci când l-a văzut pe drumul Golgotei și pe cruce. Și doar Isus l-a rugat să-i „îndepărteze paharul” și l-a implorat „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?” (Matei, 24.48) Și Dumnezeul-tată s-a făcut că nu-l aude. L-a lăsat să moară pe cruce între tâlhari, în loc să-l smulgă din cuie și, atunci, pe loc, să-l ducă direct în ceruri. Dar așa era povestea. Isus trebuia să moară pentru a se putea zice că a treia zi a înviat și pentru a se putea cânta la Paști „Hristos a înviat din morți, Cu moartea pe moarte călcând”.

Despre severitatea Dumnezeului din Vechiul Testament s-a scris mult și s-a scris demult. Acum nu-i nici timpul și nici locul să ne lansăm în toată

această lungă și complicată istorie. Aș zice doar că, dintre contemporani, cel mai vehement critic al răutăților Dumnezeuului-tatăl este corifeul corifeilor „Noului ateism”, R. Dawkins. Din cele zise și scrise de el pe această temă aș reține: „S-ar putea ca Dumnezeuul Vechiului Testament să reprezinte personajul cel mai neplăcut din toată literatura de ficțiune: gelos și mândru în gelozia lui, meschin, nedrept, nestăpânit, obsedat de a deține controlul, răz bunător, segregacionist, însetat de sânge, misogin, homofob, rasist, ucigaș de copii, ucigaș în masă, infanticid, contaminant, grandoman, sadomasochist, bătaș capricios și plin de răutate”<sup>(72)</sup> „Mai sintetic, aceluiasi Dumnezeu i se spune Monstrul din Biblie”<sup>(73)</sup>

Dawkins a relevat răutatea lui Dumnezeu-tatăl până la a nu se mai putea detalia.

În comparație cu Dumnezeuul-tatăl, Dumnezeuul-fiu apare ca fiind și același, și altul. Același, în sensul că îl continuă pe Cel de Sus, pe Cel Atotputernic, pe Cel care l-a trimis, și altul, în sensul că se dezice de multe din „năravurile” acestuia. Se va dezice în așa fel încât să se poată prezenta pe sine ca fiind un alt Dumnezeu, unul bun sau mai bun, unul al

iertării și al iubirii, al iubirii și al iertării. Isus ne-a învățat să ne iertăm unii pe alții, să ne iertăm fratele și aproapele. Pe frate să-l iertăm nu doar de „șapte ori”, ci „până de șaptezeci de ori câte șapte.” (Matei, 18.22)

În locul regulii răzbunării, a regulii „dinte pentru dinte”, ne-a îndemnat spre o regulă nouă, regulă în care să domnească iubirea și iertarea: „Iar vouă, celor ce ascultați, vă spun: Iubiți pe vrăjmașii voștri, faceți bine celor ce vă urăsc pe voi. Binecuvântați pe cei ce vă blestemă, rugați-vă pentru cei ce vă fac necazuri. Celui ce te lovește peste obraz, întoarce-i și pe celălalt; la cel ce-ți ia haina, nu-l împiedica să-ți ia și cămașa”. (Luca, 6.27-29)

Cât privește marea și frumoasa iubire, tot Isus va spune că cele mai mari porunci sunt mari îndemnuri la iubire: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău”. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua, la fel ca aceasta: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. În aceste două porunci se cuprinde toată legea și prorocii”. (Matei, 22.37-40)

Dar Isus nu numai că a glăsuțit pe teme ale iertării și ale iubirii, el a și trăit în liniile tuturor celor

predicate. În toată plimbarea lui prin lume, a iertat tot ce trebuia iertat și, la condiția lui de jumătate Dumnezeu, a și iubit tot ce putea fi iubit.

Cât privește iertările, câteva au ajuns de mare notorietate. Despre unele din ele știu până și cei care abia au început catehizarea. Cine n-a auzit și cine nu știe de iertarea Mariei Magdalena, de iertarea celei din care Isus „a scos șapte draci”? Cine n-a auzit de iertarea păcătoasei, de iertarea celei care, după legea lui Moise, trebuia ucisă cu pietre? Cine n-a auzit de celebra frază: „Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi piatra asupra ei.”? (Ioan, 8.7)

„Muștrați fiind de cuget”, toți au plecat. Rămas doar cu păcătoasa, Isus i-a zis: „Nu te osândesc nici eu. Mergi; de acum să nu mai păcătuiești”. (Ioan, 8.11)

Isus le-a iertat pe toate păcătoasele din jur. Într-un caz își și motivează decizia: „De aceea îți zic: Iertate sunt păcatele ei cele multe, căci mult a iubit”. (Luca, 7.47)

Isus i-a iertat până și pe cei care l-au răstignit. Cine nu cunoaște expresia: „Părinte, iartă-le lor, că nu știu ce fac.”? (Luca, 23.34)

Cât privește iubirile, Isus l-a iubit cel mai mult, așa cum era de așteptat, pe Dumnezeu-tatăl. Acestuia i-a închinat toate puterile iubirii sale. I-a iubit pe apostoli și i-a rugat să se iubească între ei, așa cum i-a iubit el. Despre iubirea cea mai lumească nu povestește nimic. Se pare că atât evangheliștii, cât și cei care au mai lucrat ulterior la textele Noului Testament au avut grijă ca Isusul terestru să nu fie atins de nicio iubire care să-i dea fiori și care să-l îndemne la păcat. Isusul om trebuia să rămână asexual. Cam îndoielnică această poziție. Ea ar putea pune la mare îndoială toată latura de om din combinația de om și Dumnezeu.

În toate cele zise și făcute de Isus pe teme ale iertării și ale iubirii sunt cuprinse mai multe sensuri și semnificații. Unele mai de suprafață, altele mai de profunzime.

Primele și poate cele mai la îndemână sunt cele care conduc la Isusul autor, autor al unei etici noi, o etică a iertării și a iubirii, a iubirii și a iertării.

Pe acest Isus îl au și îl poartă în minte toți cei care cred în el, toți cei care s-au considerat și se consideră creștini.

Isusul unei morale noi este recunoscut până și de către cei mai severi critici, critici ai creștinismului, în general, și ai Cristosului, în special. R. Dawkins, de pildă, ajunge să admită și el că „Sigur, nu se poate nega faptul că din, punctul de vedere moral, Isus reprezintă o îmbunătățire uriașă față de monstrul crud din Vechiul Testament. Într-adevăr, Isus, dacă a existat (sau dacă nu a existat, indiferent cine i-a scris scenariul), a fost cu siguranță unul dintre marii învățători în materie de etică din istorie.... ‘Întoarce și obrazul celălalt’ al lui Isus i-a anticipat pe Gandhi și pe Martin Luther King cu două mii de ani”.<sup>(74)</sup>

Nici marele Nietzsche, ca mare anticrist, nu poate ignora figura blândă a lui Isus, figură care-l face să considere că „numai practica creștină, numai o viață ca aceea pe care a trăit-o Cel care a murit pe cruce este creștină”.<sup>(75)</sup>

În cele zise și făcute de Isus pe teme ale iertării și ale iubirii sunt două curiozități despre care nu se prea vorbește în spațiul public. Nu s-a vorbit nici pe vremea lui Isus și nici în timpurile de după aceea. Eu cel puțin n-am dat peste așa ceva în niciuna din cărțile pe care le-am citit și care se refereau la Isus.



Prima mare curiozitate se leagă nu de vreo vorbă, ci de un fapt. De faptul că numele Evei, așa cum notam undeva mai devreme, nu apare nici măcar o singură dată în vreuna din cele patru Evanghelii. Se pare că în glăsurile lui Isus, Eva a fost fie uitată, fie neglijată la modul conștient. Oricum, faptul rămâne fapt și el ar trebui, într-un fel sau altul, explicat.

Această primă curiozitate nu poate și nu trebuie luată în sine. Ea poate și trebuie legată imediat de o a doua – iertarea de către Isus a tuturor păcătoaselor din preajma sa.

Cele două curiozități nu sunt simple scăpări și nici simple întâmplări. Ele țin de însuși conținutul învățăturilor lui Isus, de eforturile acestuia de a relaxa etica iubirii, de a scoate din încorsetările în care au așezat-o poruncile Dumnezeului-tată. E vorba nu de iubire, în genere, ci de iubire în sensul cel mai plin și mai propriu al termenului – iubirea dintre bărbat și femeie, dintre femeie și bărbat.

În cele două curiozități, luate când separat, când împreună, eu văd un aspect foarte important. Văd iertarea iertărilor din toată lista iertărilor făcute de Isus. Văd iertarea Evei, iertarea celei care a fost și mai este privită ca fiind marea păcătoasă. Fără să ne-o

spună explicit, Isus ne obligă să ne gândim la alt fel de Evă, la alt fel de simbol al femeii și feminității, al sexului și sexualității. Isus ne lasă deschise căile de a vedea în Eva pe coautoarea facerii noastre.

Până la mușcătura din măr, oamenii nu erau oameni, Adam și Eva erau două păpuși, păpuși care se plimbau aiurea, fără scop și fără sens, prin grădina Edenului. În aceste plimbări, ei nu se gândeau la nimic. În capul lor nu se isca nicio întrebare și nu se căuta niciun răspuns. Inimile lor nu tresăreau când se întâlneau. Ei nu știau să vibreze de nicio dorință pentru că nu aveau dorințe. Nu știau să se bucure de ceva făcut de ei pentru că nu făceau nimic. Trăiau într-o plictiseala eternă și enormă. Noroc cu mușcătura Evei, noroc cu neascultarea ei! Prin această neascultare, totul s-a schimbat; prin aceasta, Adam și Eva au devenit oameni. Noi, așa cum suntem, suntem mai degrabă creația Evei decât a celui considerat a fi Atot-creatorul. Suntem fructul unei neascultări, al unui păcat, păcatul păcatelor. Păcatul considerat a fi sursă a tuturor păcatelor. Toți o judecă și o acuză pe Eva că ne-a luat raiul. Ea nu ne-a luat raiul, ni l-a dat. Ne-a dat nebuniile iubirii, îndrăzneala cunoașterii și bucuriile creației. Ne-a făcut ca, în unele privințe, să

ne putem asemăna cu Dumnezeu, să devenim, cât de cât, comparabili cu el. Nu Dumnezeu a strecurat divinul în noi, ci Eva. Ea, prin „păcatul” ei, a fost, dacă dăm crezare poveștii din biblie, marea coautoare la facerea noastră.

Oare așa să fi gândit și Isus? Oare nici el n-a vrut să vadă în Eva o „mare păcătoasă”? Oare de aceea n-a vrut să o pomenească prin glăsurile sale? Ori n-a vrut să intre într-un conflict deschis cu Dumnezeul-tată? Nu se știe, pentru că așa ceva nu ni se explică nicăieri. Nu ni se explică nici în textul biblic și nici în interpretări ulterioare. Toată această mare tematică a rămas în suspans, într-un mare con de umbră. Și a rămas așa deoarece, pe probleme de etică a iubirii, de etică a curvirii și preacurvirii, creștinismul nu l-a urmat pe Isus. L-a urmat pe Sf. Pavel, pe cel care a redescoperit-o pe Eva și a repus-o în toate „drepturile” ei, adică în toate păcătoșeniile ei. O descoperă pe Eva care trebuie pe mai departe judecată. Judecată pentru că s-a lăsat sedusă de șarpe și apoi pentru că l-a sedus pe Adam. Dar despre Eva Sfântului Pavel, ceva mai târziu.

Deocamdată - despre o altă curiozitate cristică, despre o altă încercare a lui Isus de a relaxa etica

iubirii sexuale. Este vorba de modul lui Isus de a-și motiva gestul iertării unei păcătoase: „Păcatele ei, care sunt multe, vor fi iertate; căci a iubit mult.”(Luca, 7.47)

Dacă ne gândim, cât de cât, la fraza lui Isus, vom putea observa că ea conține ceva foarte interesant și foarte important. Conține o altă încercare a lui Isus de a relaxa etica iubirii, conține trimiterea la ceea ce ar trebui să fie veritabila condiție a sexualității - sentimentul iubirii.

În tot Vechiul Testament se vorbește despre o singură posibilitate de a scoate viața sexuală de sub incidența păcatului, și anume căsătoria. Pentru Moise și pentru Dumnezeu acestuia, familia este sigurul loc în care sexul se poate petrece scăpând de judecata de apoi. Or, Isus sugerează o condiție mai largă. În opinia lui, sub regula iubirii, păcatul sexului nu mai este păcat. Sub regula iubirii platonice, Isus dă toate drepturile iubirii neplatonice. În numele unui asemenea mod de a gândi, pot spera la o viață sexuală nepăcătoasă toți cei care, dintr-un motiv sau altul, au ajuns înafara unei vieți de familie – celibatari, văduve, văduvi etc. Virginitatea se poate pierde oricând, dacă ea se pierde din dragoste curată. Asceza sexuală, în

niciuna din formele ei, nu mai prea poate conta în regulile vieții de apoi. După cele zise de Isus, se poate „preacurvi” oricât, numai să se iubească pe măsură.

Din păcate, nici această mare relaxare a eticii sexualității n-a ajuns în regulile morale ale creștinismului instituționalizat. Și se pare că, din nou, Sf. Pavel este vinovatul.

După toate cele scrise despre îndepărtările lui Isus de etica răzbunării și a pedepsirii, ar fi poate momentul să privim acest lucru dintr-o perspectivă mai largă, mai de ansamblu. Poate ar fi momentul să vedem frumusețea eticii lui Isus, fascinațiile ei. Etica lui Isus place, sună bine, te cucerește sau te poate cuceri. Cum să nu fii cucerit de morala care vrea să pună atâta iubire în raporturile dintre oameni? Cum să nu-ți vină să crezi în morala care îndeamnă la iertarea păcătoșilor înainte de a-i pedepsi? Frumusețea eticii lui Isus merge până acolo încât în prea multe locuri îți vine să zici: Prea frumos ca să poată fi și adevărat! Această frază, care vizează toate utopiile, se potrivește ca o mânășă și eticii lui Isus.

Cum să nu-ți fugă gândul la utopie și utopic când ți se cere să-ți iubești dușmanul? Cum să nu fie utopică porunca întoarcerii obrazului? Cum să nu crezi, fără a te gândi la utopie, că sexualitatea ar putea fi reglată doar de înaltul și frumosul sentiment al iubirii?

E frumoasă morala lui Isus, dar pe cât e de frumoasă, pe atât e de utopică. Atât de utopică încât ea poate fi pusă alături de marile utopii ale lumii. Poate sta alături de utopia politică a lui Platon – utopia statului ideal -, de utopia economică și socială a lui Marx – utopia din fraza „fiecăruia după nevoile sale”. Cel mai aproape ea poate sta alături de utopia imperativului categoric kantian. Isus și Kant sunt, de fapt, foarte apropiați; utopiile lor se mișcă în aceeași zonă de viață spirituală - zona moralității.

În ciuda acestei mari apropieri, distanțele dintre etica lui Isus și etica lui Kant sunt multe și mari. Din lista acestora aș reține doar faptul că Isus a fost foarte optimist în raport cu viitorul cerințelor sale morale. El a crezut sincer că etica iubirii și a iertării ar putea deveni o etică cotidiană. Dar nu numai că a crezut în aceasta, el a și întrupat-o în propria sa persoană și personalitate. El a nutrit nădejdea, dacă nu și

convingerea, că oamenii ar putea ajunge să fie ca el de buni, de dreți, de blânzi, de iubitori și de iertători. El a crezut că, prin exemplul conduitei sale, a spulberat tot utopicul din utopiile sale. Kant, înzestrat cu un înalt spirit critic, a înțeles de la bun început că imperativul categoric, în calitate de lege morală supremă, de lege pe care o avem în zestrea noastră apriorică, o avem ca pe ceva care nu vine din exterior, nu vine nici de la oameni, nici de la Dumnezeu; este un ceva spre care putem cel mult tinde, dar pe care nu-l putem atinge. Kant a înțeles că toate năzuințele noastre spre plăcere și spre fericire personală răstoarnă toate îndemnurile la datorie de dragul datoriei și la morală de dragul moralei. Kant a înțeles că omul ca om lasă toată legea morală să fie și să rămână o frumoasă utopie.

Dacă am încerca să urmărim cât de cât evoluția ulterioară a utopiilor și neutopiilor propovăduite de Isus, ar trebui să spunem, de la bun început, că această evoluție trebuie analizată în două planuri distincte. Ar fi, mai întâi, planul creștinismului de masă, cel întrupat în creștinii de rând. Ar fi apoi planul creștinismului oficial, instituționalizat, cel din biserică și biserici. În primul plan, frumusețea eticii lui Isus a

rămas în picioare. Utopiile ei nu s-au stins. Creștinul cel de toate zilele se laudă încă cu poruncile mari ale lui Isus. Îi place să-și aducă aminte de iertarea păcătoasei, ba chiar și de îndemnul întoarcerii obrazului. Creștinul de rând se mândrește că poate crede în Isus Cristos, în cel care a fost biciuit și răstignit, care a fost atât de bun, de drept, de iertător etc.

În celălalt plan, toate sau aproape toate poruncile mari ale eticii lui Isus au fost uitate, toate s-au pierdut pe drum. În locul iertării a fost reîntronată răzburarea și, în locul iubirii, - ura dintre biserici și popoare, ura dintre oameni. Din nou, pedeapsă și iar pedeapsă, răzburare și iar răzburare. Cât privește iubirea, a mai rămas ceva din iubirea aproapelui și n-a mai rămas nimic, dar chiar nimic, din iubirea dușmanului.

Să ne gândim la câtă omucidere a fost făcută în numele lui Isus Cristos. Câte „vrăjitoare” au fost arse pe rug! Dacă ar fi să contabilizăm toate acestea, ne-am putea îngrozi. Să ne amintim doar de fenomenul inchiziției și de cel al cruciadelor. În și prin toate acestea, la modul de fapt, învățătura lui Isus a fost aruncată peste gard. Din toate acestea am putea



desprinde aprecierea de sinteză, apreciere potrivit căreia Isus a rămas mai curat în mentalul creștin cotidian și a ajuns destul de alterat în creștinismul instituțional.

Și așa, din nou, am ajuns la întrebarea: oare cine a fost de vină? De ce s-a ajuns la această foarte curioasă evoluție? Să fi fost oare utopiile de vină?

E a doua oară când dăm peste aceste câteva întrebări și a doua oară când amân angajarea unui răspuns. O amân deoarece mi se pare mai în ordinea ideilor să aduc acum în discuție o temă despre care n-am prea auzit și n-am prea citit – păcătuirea cu gândul.

Porunca de a nu păcătui nici măcar cu gândul nu prea figurează pe lista poruncilor din Vechiul Testament. Nu figurează printre cele zece porunci și nici în detalierea acestora. La ceea ce ne cere această poruncă, în cele scrise de Moise și de proroci, se fac două, trei aluzii foarte, foarte vagi. Porunca de a nu preacurvi nici măcar cu gândul n-am găsit-o nicăieri afirmată la modul explicit. În tânguirile lui,

Iov face o aluzie vagă la faptul că el, pentru a nu păcătui, nu și-a lăsat nici ochii să umble pe unde nu trebuie: „Făcusem legământ cu ochii mei și asupra unei fecioare nu-i ridicam”. (Iov, 31.1)

Nu se știe de unde s-a inspirat Matei atunci când a ajuns să scrie: „Ați auzit că s-a zis celor din vechime: «Să nu preacurvești.» Dar Eu vă spun că orișicine se uită la o femeie ca s-o poftască a și păcătuțit cu ea, în inima lui”. Și Matei continuă: „Iar dacă ochiul tău cel drept te smintește pe tine, scoate-l și aruncă de la tine, căci mai de folos îți este să piară unul din mădularele tale, decât tot trupul tău să fie aruncat în gheenă”. (Matei, 5.28-29)

Probabil că un asemenea text a avut Origene în vedere atunci când și-a tăiat „scârbavnicul mădular” ca să nu-l mai poate duce în ispită. Relatând acest gest al unuia dintre cei mai reputați Sfinți Părinți ai bisericii, Michel Onfray, unul dintre corifeii Noului Ateism, notează că Origene a aflat probabil prea târziu că „sediul dorinței nu e în penis, ci în creier, organ sexual mult mai masiv și care impune mutilări mult mai subtile...”<sup>(76)</sup>

Porunca nepăcătuirii cu gândul e o mare, mare surpriză. E un fel de trăsnet, mai cu seamă că este

pusă în gura lui Isus. Porunca aceasta nu seamănă deloc cu litera și cu spiritul învățaturii lui Isus. Nu se încadrează deloc în liniile mari ale eticii iertării și ale eticii iubirii. Nu se potrivește deloc cu iertarea păcătoaselor și cu eforturile explicite de relaxare a eticii preacurvirii. Această poruncă îl desființează pe Isus, pe Isusul cel bun și cel iertător. Îl face un Dumnezeu mai odios decât Dumnezeul lui Moise.

În numele unor asemenea posibile aprecieri, aș îndrăzni să presupun că porunca acum în discuție nu-i aparține lui Isus, că ea vine de la minți străine. Vine de la vreunul dintre cei care au tot scris și transcris Evangheliile, vine de la unul care voia să ni-l prezinte pe Isus mai sever decât cel din alte locuri și din alte texte. Unul căruia i se părea, probabil, că Isus e prea bun.

Cei care au pus în gura lui Isus porunca de a nu păcătui nici măcar cu gândul nu și-au dat seama că-i dau o mare palmă nu numai lui Isus, dar și întregului creștinism. Această poruncă anulează toată mișcarea religioasă menită să ducă de la Dumnezeul sever sau mai sever al religiei iudaice la Dumnezeul bun sau mai bun al creștinismului.

Porunca nepăcătuirii nici măcar cu gândul are implicații multe și nu chiar atât de ușor de înțeles și de acceptat. Această poruncă a înmulțit dintr-o dată păcatele preacurvirii până spre infinit. Dacă ar fi să ne luăm, la modul serios, după această regulă, atunci nu mai rămâne aproape nimeni fără de păcat. Devin păcătoase sau foarte păcătoase toate virginele care atunci când au în fața ochilor un băiat care le place își pot zice în minte: Doamne, dar cum ar fi dacă ar fi să fie? Sunt păcătoși toți necăsătoriții, toți călugării și toate călugărițele. Toți pot da cu ochii peste ceva sau peste cineva care să le aprindă imaginația. Și atunci... Lumea păcătuirii cu gândul e mult, e cu mult mai păcătoasă decât a păcătoșilor cu fapta. După regula păcătuirii cu gândul, nimeni nu mai poate conta pe împărăția cerurilor. Nici chiar Isus. Și lui, în plimbările lui prin lume, dată fiind latura sa umană, măcar o dată i-o fi scăpat gândul la vreuna din Măriile și Magdalenele din jur. A considera că Isus n-a păcătuit nici măcar cu gândul înseamnă să-i negi latura de om, din cadrul dublei lui condiții, de om și de Dumnezeu deopotrivă.

După regula preacurvirii cu gândul, raiul, dacă așa ceva ar fi să fie, ajunge să fie populat doar cu

bebeluși cu cei care au murit sau vor muri înainte de anii pubertății. Dar nici aceștia nu-i sigur că au ajuns sau că vor ajunge în rai. Dumnezeu-tată, în „gelozia” lui, de cum a anunțat cele zece porunci, a ținut să ne avertizeze că el îi va pedepsi și pe copii pentru păcatele părinților „până la al treilea și la al patrulea neam”. (Deut. 4.95)

Mare păcătoșenie această preacurvire cu gândul. Dar...

În secvențele de mai sus, în vreo două rânduri, am adus în discuție unele din deosebirile care există între Isusul din Evanghелиi și cel din unele scrieri post-evangelice. Am sugerat și am afirmat că Isusul din Epistolele Sf. Apostol Pavel nu mai apare ca fiind atât de bun, de blând, de miel, ca fiind un Isus al iubirii și al iertării. Apare mai degrabă ca un Isus-Dumnezeu foarte asemănător cu Dumnezeuul lui Moise. Mai afirmam că „piesele” ideatice în care aceste asemănări au fost cel mai bine și cel mai clar conturate au fost cele din Epistolele Sf. Pavel. Acesta pare a fi fost cel vinovat de faptul că Isusul creștinismului oficial este altul decât cel din

creștinismul inițial. Sub condeii lui Pavel, la modul esențial, Nazariteanul a fost făcut praf. A fost atât de alterat încât din el n-a mai rămas decât numele. I-a rămas numele convertit în Isus Cristos.

În cele scrise de Sf. Pavel s-au făcut două mari „descoperiri”. A fost mai întâi „înviată” sau descoperită Eva – marea păcătoasă. Isusul din Evanghelii a lăsat-o doar în seama filelor din Vechiul Testament. Pavel o reconsideră și o aduce explicit și în paginile Nouului Testament. El o menționează de două ori. A invocat-o, pentru prima oară, atunci când a scris că „întâi a fost făcut Adam și apoi Eva. Și nu Adam a fost amăgit, ci femeia, fiind amăgită, s-a făcut vinovată de călcarea poruncii”. (Tim., 2.13-14) Referirea la marele păcat este clară. Afirmația că, oricum, Eva a fost și că ea rămâne marea păcătoasă, de asemenea.

A doua invocare este aceea în care, cam în același spirit, îi roagă pe Corinteni să nu se lase „amăgiți” așa cum „șarpele a amăgit-o pe Eva cu șiretlucul lui”. (2. Cor.1.3)

În multe alte pasaje ale epistolelor sale, Pavel o vizează pe Eva la modul indirect. El ține să ne aducă aminte că „nu bărbatul a fost luat din femeie, ci

femeia din bărbat”, că „nu bărbatul a fost făcut pentru femeie, ci femeia pentru bărbat.” (1 Cor. 11 8-9) Pentru a mai sublinia încă o dată inegalitatea bărbat-femeie, Pavel mai scrie: „Nevasta să se teamă de bărbatul ei,” (Ef. 5.33) „Celor neînsurați și văduvelor le spun că este mai bine pentru ei să rămână ca mine”, adică fără viața sexuală. (Despre el se spune că era impotent.) Le mai spune să se căsătorească numai „dacă nu se pot înfrâna”. (Cor. 7.8-9) În multe alte locuri, Pavel laudă virginitatea, asceza sexuală, celibatul.

Ce rezultă din toate acestea? Rezultă că Pavel i-a întors spatele lui Isus cu privire la iubirea dintre bărbat și femeie, iar egalitatea dintre ei a fost ștearsă cu buretele. Toată iertarea și toleranța lui Isus față de atâtea „păcătoase” s-a dus pe apele pavelismului. Faptul că Isus n-a glăsuțit nimic despre Eva, lui Pavel nu i-a spus nimic. Toată toleranța pe care Isus a propovăduțit-o și cultivat-o a fost uitată. Noutățile pe care Isus le-a adus cu sine în etica preacurvirii nu mai sunt pe nicăieri. Pavel s-a întors la Eva, la păcatul originar și la toate păcatele pe care Eva le-a adus pe lume. Pavel a strigat din toate puterile lui: Înapoi la Tora. În opina sa, Evangheliile nu mai prea contau.

Această întoarcere la Tora, la toate cele din Vechiul Testament, se mai vede limpede în cea de-a doua „descoperire” făcută de Pavel – descoperirea lui Moise.

În toate cele patru Evanghelii, numele lui Moise e pomenit doar de trei ori. O dată, atunci când evanghelistul Ioan îl pune pe Isus să-i roage pe iudei să creadă în el deoarece „Moise a scris despre mine”. (Ioan 5.46) De două ori Moise e pomenit atunci când Luca îl pune pe Isus să se întâlnească cu Moise și cu Ilie.

În schimb, în Faptele apostolilor și în Epistole, numele lui Moise apare de 30 de ori, din care 17 sunt în Epistolele lui Pavel. Dar nu-i vorba de apariția numelui și a numărului acestora. Este vorba despre modul în care Pavel încearcă să le demonstreze celor cărora le scrie, mai ales evreilor, că Isus nu are și că nu propovăduiește un alt Dumnezeu, că el este doar fiul, doar „mediatorul” oamenilor cu Legea, cu tatăl, adică cu Dumnezeul iudeilor. Pavel vrea să convingă că Isus este Cristosul cel promis de Tora, că niciuna din poruncile Legii n-a fost neglijată de Isus. Că Isus continuă religia iudeilor într-o formă în care Isus Cristos este cel care a murit pentru păcatele



oamenilor, că este cel care a pățimit pe cruce și care a înviat pentru mântuirea tuturor. În toate epistolele sale, Pavel încearcă, vorbind metaforic, să-l împace pe Isus cu Dumnezeuul lui Moise și pe acesta cu Isus. Pavel a încercat să-i încreștineze pe evrei și să-i iudaizeze pe cei de alte neamuri. În toate peregrinările și epistolele sale, a încercat să facă din Vechiul Testament unul pe măsura celui Nou și din Noul Testament - unul pe măsura celui Vechi. În toată această încercare, Isusul cel din Evanghelii este destul de alterat. De sub condeiul și din predicile lui Pavel, Isusul din Evanghelii iese „dezbrăcat” de toate tainele lui frumoase, de toate noutățile pe care le-a adus în etica iertării și în etica iubirii. Pavel, de pildă, vorbește și el explicit de iubirea aproapelui, dar nu mai suflă niciun cuvânt despre iubirea dușmanului. Să-și fi dat oare seama de caracterul prea utopic al unei asemenea iubiri? Să fi înțeles că dacă primești o palmă nu poți întoarce și obrazul celălalt? Poate. Dar ar fi trebuit să se explice.

Eliminându-i Nazariteanului utopia și/sau utopiile, i-a eliminat și frumusețea și/sau frumusețile. L-a făcut să nu mai fie „Sfântul din Evanghelie”, cum

îi zice Kant <sup>(77)</sup>, ci să fie un alt Isus. Unul care era și nu mai era Isus.

Dintre înnoirile pe care Isus le-a adus cu sine, una singură l-a cucerit întru totul pe Pavel: Ideea unui Dumnezeu care să poată fi propovăduit „până la marginile pământului.” (F. ap. 1.8) Se pare că Isus a sesizat, fără a afirma undeva la modul explicit, că Dumnezeul lui Moise era prea îngust, prea național, ca să nu zic naționalist. Era doar al iudeilor, al poporului ales, al celui care se trăgea din Avraam, Isac și Iacov, care a trecut prin împărăția lui David și înțelepciunea lui Solomon, al celui care era „poporul sfânt pentru Domnul” (Deut 7.6), al celui căruia i s-a promis „o țară în care va curge lapte și miere”. (Deut. 7.2)

Spre deosebire de un Dumnezeu doar al iudeilor, Isus dorea un Dumnezeu care să fie al tuturor neamurilor. La ideea unui asemenea Dumnezeu, Pavel s-a angajat cu toată forța și priceperea lui. În numele unei asemenea angajări, a cutreierat pe la multe neamuri și le-a scris nenumărate Epistole.

În numele Dumnezeului universal, Pavel umblă și pe la regula botezului iudaic – tăierea împrejur. După cum se știe, această tăiere este legământul sfânt

pe care iudeii îl fac cu neamul lor și cu Dumnezeuul lor. Pavel încearcă să mai zdruncine câte ceva din severitatea acestei tăieri. „Tăierea împrejur, negreșit, este de folos dacă împlinește Legea; dar dacă tu încalci Legea, tăierea împrejur ajunge netăiere împrejur... Iudeu este acela care este Iudeu înăuntru și tăierea împrejur este aceea a inimii, în duh, nu în literă”. (Rom.2.25.29)

Punând în balanță toate aporturile lui Pavel la propovăduirea celor zise de Isus, a celor zise de Isusul care a devenit Cristos, unii autori consideră că, de fapt, Pavel este creatorul creștinismului. „Adevăratul întemeietor al creștinismului, scrie un influent teolog german contemporan, nu a fost Isus, ci Pavel. Creștinismul care s-a răspândit și a pornit în marș victorios era în esență Paulism”<sup>(78)</sup>

Pe marginea unei asemenea opinii s-ar putea nota imediat că, totuși, fără Isusul din Nazaret, creștinismul este de neimaginat. Fără el n-ar fi fost Pavel. Fără cruce și fără răstignire, creștinii n-ar avea în fața cui să îngenuncheze și cui anume să se roage. Isusul Cristos este și rămâne Dumnezeuul creștinilor, simbolul religiei lor.

Despre caracterul nefast al intervențiilor lui Pavel în conturarea creștinismului ca religie instituționalizată s-a scris mult. Din toate cele scrise reținem, în cele de față, doar paginile usturătoare ale lui M. Onfray: „Comis-voiajor dornic să-și extindă convertirea la scara planetei, Pavel colindă bazinul mediteranean vânturându-le în cap romanilor, galateenilor, tesalonicenilor, efesenilor, corintenilor, filipenilor un număr de norme etice, morale, comportamentale, sexuale, corporale, total inexistente în învățătura lui Isus. Pavel a impregnat totul cu moarte, marcându-și parcă teritoriul cu excremente psihice... Zadarnic am căuta în toată învățătura lui Isus ceva ce ar justifica un dispreț contra corpului, o frază care să legitimeze ura față de carne, disprețul față de femeie, care să fondeze o viziune despre lume misogină și falocrată, care să desconsidere orice sexualitate și să plaseze întreaga sectă sub semnul morții. Evoluția tanatofilă a creștinismului i se datorează lui Pavel.

Fără această piruetă nevrotică, secta care-l invocă pe Isus s-ar fi putut mărgini să cheme imitarea lui Isus înțeleptul în practicarea virtuților sale: blândețe, tandrețe, compasiune, milă. Istoria ar fi

înregistrat atunci un soi de variantă palestiniană a budismului”<sup>(79)</sup>.

Subscriem în totalitate la citatul de mai sus, considerând că orice comentarii ar fi de prisos.

## 2.5. Înțelepciune, daimon și Dumnezeu

Sub titlul acestui subcapitol va fi vorba de un mod mai direct și mai explicit de a scrie despre sursa și garantul moralității. Va fi vorba despre cele zise pe această temă de Socrate și despre cele glăsuite de Isus.

Orice morală pornește de la o anume sursă, de la cineva sau ceva care comandă și se încheie în cineva sau ceva care judecă, care aprobă sau condamnă. Cei doi poli – sursă și garant – sunt, de fapt, temeiul oricărei moralități individuale sau colective.

În modul de a răspunde la problemele legate de temeiurile sau bazele moralității, raporturile dintre Socrate și Isus sunt prin excelență de ordinul diferențierii. Cei doi, dacă pe aceste teme nu sunt în raporturi de clară opoziție, sunt, oricum, în raporturi de mare, mare diferențiere. Nici cu privire la sursa și/sau sursele moralității, nici cu privire la garanțiile

acesteia nu sunt interferențe; sunt în schimb diferențe și diferențe.

Pe tematica deja anunțată, să vedem cum stau lucrurile la Socrate. Să vedem cum stau lucrurile cu daimonul său. Pentru Socrate, sursă și temei al moralității nu sunt zeii, ci sunt înțelepciunea și daimonul.

Pe seama zeilor, Socrate lasă doar marile și micile fenomene ale naturii, ale cerului și ale pământului. În plan social, le recunoaște doar rolurile pe care le au în viața cetății. Ei trebuie să păzească cetatea și să-i sfătuiască bine pe conducătorii acesteia. După opinia lui Socrate, zeii nu prea au treabă în viața indivizilor.

La nivel individual, conduitele sunt lăsate pe seama înțelepciunii fiecăruia, înțelepciune din care trebuie să țâșnească virtute și virtuți. În ceea ce-l privește pe el însuși, Socrate afirmă și crede despre sine că, pe lângă înțelepciunea personală, care întotdeauna îi spune ce să facă, el mai are ceva, are un daimon al său, daimon care îi spune ce să nu facă.

Se pare că Socrate a vorbit atât de des despre daimon încât Platon s-a simțit nevoit să-l pună în diferite locuri și în diferite împrejurări să se explice.

Despre daimon se vorbește în „Apărarea,” în „Banchetul,” în „Alcibiade,” ba chiar și în „Politeia” sau „Republica”. Cea mai de seamă mărturisire, însă, pare a fi aceea din „Apărarea lui Socrate”.

În această Apărare, Socrate îi răspunde lui Meletos, îi răspunde celui care nu doar că îl acuză pe tema daimonului, dar o mai face și „în bătaie de joc”. Prin condeiul lui Platon, Socrate îi spune nu numai lui Meletos, ci și judecătorilor de ce nu s-a ocupat niciodată de politică, adică de treburile guvernării. Cauza este, se scrie că ar fi zis Socrate, „că în mine vorbește ceva divin, un zeu, după cum, în bătaie de joc, a scris și Meletos în acuzație. Și anume, încă de când eram copil, există un glas care, ori de câte ori se face auzit, mă oprește să fac ceea ce aveam de gând. El este cel care se împotrivesc să mă ocup de treburile cetății. Și cred că pe bună dreptate se împotrivesc”.<sup>(80)</sup> Și Socrate se explică mai departe, de data aceasta adresându-se judecătorilor: „Într-adevăr, judecători, (căci dacă vă numesc pe voi judecători vă numesc pe bună dreptate), mi s-a întâmplat ceva minunat. Darul profetic al daimonului, în tot timpul dinainte, îmi vorbea cât se poate de des și mi se împotriva stăruitor, chiar în lucruri mici, dacă erau

pe punctul de a face un lucru pe care nu trebuia să-l fac; acum, însă, a căzut asupra mea ceea ce vedeți și voi, ceva despre care s-ar putea închipui că este răul cel mai mare; iar semnul zeului nu mi s-a împotrivit nici în zori, când am ieșit din casă, nici când am venit aici, la judecată, nici cât timp am vorbit, orice aș fi fost pe punctul de a spune; și totuși altădată el mă oprise în plină vorbă; acum însă nu mi s-a împotrivit în niciun fel, față de nicio faptă și niciun cuvânt. Cum îmi explic acest lucru? Vă voi spune: ceea ce mi s-a întâmplat s-ar putea să fie un bine și n-aveam cum să ne facem o părere dreaptă toți care ne închipuim că moartea e un rău. În această privință, am avut o dovadă puternică: nu se putea să nu mi se împotrivescă semnul obișnuit dacă n-aș fi fost pe cale să fac un lucru bun”.<sup>(81)</sup>

Textul e cam lung, dar el explică totul. Explică caracteristicile mari ale daimonului: „glas interior”, „divin”, „personal”, „negativ.”

Toate aceste caracteristici sunt bine întărite în alte referiri la aceeași „voce”. Vocea este doar interioară, ea nu vine din afară, ea nu-i nici de la oameni, nici de la zei. Ea este glas al conștiinței morale, este un fel de poruncă a insului, poruncă dată



sieși. Vocea e „divină”, de parcă ar veni de la zei sau parcă s-ar înrudi cu ceva zeesc. Ea e divină prin sfințenia și curățenia ei. Vocea daimonului nu i-a comandat lui Socrate ce să facă, ci numai ce să nu facă. Vocea parcă era un fel de protecție a binelui prin nefacerea răului. Daimonul lui Socrate era vocea negativului, a înfrânării, a interzicerii, voce pusă și presupusă de orice moralitate. De fapt, cele mai multe reguli de moralitate sunt făcute la modul negativ: să nu furi, să nu minți, să nu..., să nu. Sunt mai rare regulile sau normele care să-ți spună ce să faci.

În opinia lui Socrate, ceea ce trebuie să faci vine din partea altei zone a conștiinței, zona căutării de înțelepciune și, prin aceasta, a căutării binelui, și virtuții, și/sau virtuților. Facerea binelui era parcă chemarea lui. Înainte ca Platon să formuleze ideea binelui ca valoare a tuturor valorilor, Socrate considera binele ca fiind virtutea tuturor virtuților.

Cât privește caracterul personal al glasului-daimon, Socrate spune explicit că acest glas ține de el și numai de el, că este al lui și numai al lui. El nu poate fi împrumutat. El este glasul individualității, elementul cel mai subiectiv al complicatei subiectivități. Daimonul nu se poate

învăța. El ține strict de persoană și de personalitate. Este al insului și numai al insului.

Probabil că, pornind de aici, de la caracterul strict personal al zeului daimon, Meletos a ajuns să-l acuze pe Socrate că nu mai crede în zeii cetății. Meletos nu mai auzise de așa ceva, de zei personali.

Dintre toți cei care s-au ocupat cât de cât de daimonul lui Socrate și dintre toți cei pe care am reușit să-i citesc, cel care mi se pare că a înțeles cel mai bine, mai adânc și mai înalt semnificația daimonului socratic a fost Hegel. „Or, în legătură cu acest «demon» intrăm în cercul destinului lui Socrate... Acest demon a fost un punct principal al acuzării lui.” Și aceasta, tocmai pentru că acest demon „a suprimat decizia exterioară – zeii cetății”.<sup>(82)</sup> „Convingerea interioară, mai scrie Hegel, este un alt zeu, un zeu nou, nu cel de până acum al atenienilor.”<sup>(83)</sup> În demonul socratic, „conștiința individuală devine independentă, se separă de spiritul general și există pentru sine”.<sup>(84)</sup>

De ce D. D. Roșca a tradus „daimon” sau „daimonion” prin „demon” nu prea înțeleg. Nu prea înțeleg deoarece expresia „demon” are, într-o primă accepțiune, o foarte pronunțată conotație negativă. Or,

daimonul lui Socrate este un ceva bun, un glas interior care ferește de facerea răului, de ceea ce nu trebuie făcut. Socrate spune despre daimonul său că e de domeniul divinului, și nu al satanicului.

De fapt, în istoria celor zise despre daimon au mai fost voci care au văzut în el o creatură „satanică” (Tertulian, de pildă), ori „făptură angelică” (Sf. Augustin).<sup>(85)</sup>

Ceea ce surprinde în analiza hegeliană a daimonului socratic este că nu se remarcă nicio analogie, din lista analogiilor posibile, dintre Socrate și Kant. N-a fost întrevăzut faptul că cele zise de Socrate despre daimon ar putea fi considerate ca o anticipare, cu aproape două mii cinci sute de ani, a imperativului categoric kantian.

Dintre toate analogiile posibile, analogia interiorității este poate cea mai de seamă. Imperativul categoric este și el o voce interioară, una mai mare și mai puternică, una care ține de chiar zonele a priori ale rațiunii practice, adică ale rațiunii noastre morale. Analogia interiorității ar putea ieși ușor la iveală și numai dacă ne-am referi la celebra frază a lui Kant, fraza cu cerul înstelat și legea lui morală: „Două lucruri umplu sufletul cu mereu nouă și crescândă

admirație și venerație, cu cât mai des și mai stăruitor gândirea se ocupă de ele: cerul înstelat deasupra mea și legea morală din mine. Pe ambele... le văd în fața mea și le leg nemijlocit cu conștiința existenței mele.<sup>»(86)</sup>

De fapt, cele zise de Socrate despre daimon, într-un fel sau altul, au intrat nu numai în economia de idei a doctrinei morale kantiene, ci și în toate acele teoretizări în care conștiința morală a fost privită ca fiindu-și sieși suficientă, ca neavând nevoie de niciun fel de întemeieri exterioare.

În cele zise de Isus despre temeuriile moralității, lucrurile și ideile stau cu totul altfel. La el, și sursa, și garantul moralității vin din exterior, vin din puterile lui Dumnezeu, din poruncile, din iertările și din pedepsele acestuia.

Dar o asemenea viziune încă nu-i cristică, nu-i creștină. Ea rămâne la a fi pur sau aproape pur iudaică. Isus este acela care încreștinează această viziune.

Prin prezența lui, Isus complică problema surselor și garanțiilor vieții noastre morale. Și o complică prin simpla lui calitate de Dumnezeu-fiu.

În această calitate, Isus, mai întâi, a preluat tot codexul moral al Dumnezeuului-tată. În același timp, potrivit multor momente ale celor scrise în Evanghelii, el și-a permis, în numele dumnezeirii lui, destul de multe amendamente. Ba și-a permis chiar și o completare a acestui codex, și-a permis a□a ceva prin inventarea păcătuirii cu gândul. În și prin calitatea lui de Dumnezeu-fiu, Isus apare el însuși ca temei al moralității. Ba apare chiar ca temei principal. În creștinism, Isus preia asupra sa toate prerogativele tatălui. Pentru teologul creștin, ca și pentru creștinul de rând, el devine principala sursă a conduitelor noastre morale și principalul judecător. El devine cel care poruncește și care, în final, judecă, adică iartă sau pedepsește. Creștinii de toate rangurile lui i se roagă. I se roagă să-i ferească de păcate și, dacă nu i-a ferit, atunci să-i ierte de cele făcute. În lumina eticii de inspirație creștină, Dumnezeuul lui Moise trece pe planul al doilea. Creștinul își realizează legăturile cu Dumnezeuul-tată numai și numai prin intermediul Dumnezeuului-fiu. În fața lui Isus Cristos îngenunchează creștinii și lui i se roagă cu toată ardoarea. În el cred creștinii, iar Dumnezeuul lui Moise e lăsat pe seama iudeilor și iudaismului.

Consecințe deosebite pentru simpla și complicata etică creștină a avut-o toată învățătura pe care Isus a adus-o cu sine. A avut-o mai ales nucleul acestei învățături, nucleu așezat în două expresii care spun cam același lucru: Împărăția cerurilor și Împărăția lui Dumnezeu. Isus a venit pe lume, ni se spune mereu, ca să anunțe că venirea celor două împărății este pe aproape. „Pocăiți-vă, scrie Matei, căci Împărăția cerurilor este aproape”. (Matei 4.17) Iar Marcu, „S-a împlinit vremea și Împărăția lui Dumnezeu este aproape. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie”. (Marcu, 1.15)

Că această vestire este inima tuturor spuselor lui Isus ne-o repetă aproape toți cei care au scris cât de cât ceva despre Isus.

Jaspers, de pildă, scrie: „Lucrul pe care-l știm cel mai sigur de la Isus este propovăduirea sa: Venirea Împărăției lui Dumnezeu, pregătirea etosului pentru această împărăție și a credinței ca mântuire.”<sup>(87)</sup>

Sfântul Părinte Benedict al XVI-lea este parcă și mai clar, și mai categoric: „Conținutul central al Evangheliei este: Împărăția lui Dumnezeu este aproape. Dumnezeu este aproape... Această veste constituie cu adevărat centrul cuvântului și acțiunii lui

Isus.”<sup>(88)</sup> Sau: „Împărăția lui Dumnezeu este categoria fundamentală a mesajului lui Isus”.<sup>(89)</sup>

Sfântul Părinte a numărat și ne spune că sintagma „Împărăția lui Dumnezeu” apare în Noul Testament de 122 de ori. De 99 de ori, doar în cele trei evanghelii sinoptice. Matei scrie peste tot „Împărăția cerurilor”, iar Marcu și Luca „Împărăția lui Dumnezeu”.

De fapt, cele două expresii spun același lucru. Frege ar zice că au aceeași semnificație. Pe alocuri, ar putea avea, totuși, sensuri diferite. Dar acest aspect nu contează acum. Contează doar faptul că, în și prin cele 99 de utilizări, textul evanghelic conduce la o adevărată harababură. Conduce spre aceea că nimeni nu mai poate înțelege cam ce-ar fi propovăduita „Împărăție” și cam pe unde s-ar putea așeza. Printre atâtea înțelesuri, s-ar putea spune că nici Isus nu s-ar mai putea descurca. În orice caz, gândirea teologală a ajuns realmente în multe, multe încurcături.

În cartea Isus din Nazaret, Sfântul Părinte polemizează cu mai multe puncte de vedere. Polemizează, mai întâi, cu cei care consideră că Împărăția lui Dumnezeu „este localizată în chiar interiorul omului”, în zonele spiritualității lui. Acestei

opinii i se spune „idealistă”.<sup>(90)</sup> Se mai polemizează cu cei care susțin că „Biserica ar fi Împărăția lui Dumnezeu pe pământ”. Acesteia i se zice „ecleziastică”.<sup>(91)</sup> Nu se lasă necriticate nici opiniile mai noi și zise moderne, opinii cărora li se spune „escatologice”. Potrivit acestora, propovăduirea apropierei împărăției lui Dumnezeu de către Isus ar fi fost mesajul venirii sfârșitului lumii și al apariției unei lumi noi, adică a Împărăției lui Dumnezeu”.<sup>(92)</sup> O asemenea opinie este pusă puternic sub însemnele celor ce se afirmă în Apocalipsă. Sfântul Părinte nu este de acord nici cu interpretarea care poate fi cea mai firească, interpretarea în care se spune că împărăția lui Dumnezeu ar urma să fie împărăție terestră. Una a păcii, a iubirii, a dreptății, a binelui și a frumosului. Împărăția aceasta ar urma să devină un fel de „țel al istoriei”. Acest punct de vedere este considerat de Sf. Părinte „o pălăvrăgeală utopică și fără niciun conținut real”.<sup>(93)</sup> Ideea că împărăția lui Dumnezeu ar putea fi o frumoasă perspectivă istorică a fost afirmată și de către marele Hegel. În „Viața lui Isus”, acesta vorbește limpede despre „sensul spiritual al Împărăției lui Dumnezeu”, sens care ar însemna o domnie a legilor morale printre oameni. Pentru marele



dialectician, mesajul mesajelor lui Isus a fost de „a-i face pe oameni mai buni”<sup>(94)</sup>.

După toate polemicele cu alții, Sf. Părinte vine cu propriul punct de vedere. Potrivit acestuia, împărăția propovăduită de Isus este „în El însuși”. „De aceea, tot mai des, se face auzită interpretarea că Isus se referă cu aceste cuvinte la el însuși: El, care e în mijlocul nostru, este «împărăția lui Dumnezeu», numai că noi nu-l cunoaștem.”

Împărăția nu este prezentă numai în apariția fizică a lui Isus, ci și în acțiunea sa prin Duhul Sfânt. În acest sens, împărăția lui Dumnezeu se apropie în El și prin El, aici și acum.”<sup>(95)</sup> Sau, și mai clar: „Am văzut că Isus este personificarea Împărăției lui Dumnezeu; unde este El, acolo este Împărăția lui Dumnezeu”<sup>(96)</sup>.

Punctul de vedere al Sf. Părinte pare a fi cel mai discutabil. Adică cum? Isus s-a propovăduit pe sine atunci când de 99 de ori a vorbit despre Împărăția lui Dumnezeu-tatăl? Să se fi avut în vedere pe sine și numai pe sine? Puțin probabil și foarte puțin plauzibil. Ideea identificării unei împărății a cerului sau a lui Dumnezeu cu însăși persoana lui Isus pare a fi una destul de dogmatică și destul de greu de luat în serios.

Par a fi mai plauzibile opiniile denumite „idealiste”, „evangelice”, „escatologice” ori „istorice”.

Despre gâlceava teologilor pe tema Împărăției lui Dumnezeu s-ar mai putea scrie. Mă rezum la a afirma că e vorba de o gâlceavă inutilă și care se îndepărtează mult, așa zice eu, de ceea ce pe această temă a glăsuț Isus. Îmi vine să cred că cele glăsuț de Isus au fost cel mai bine preluate de gândirea creștină cotidiană, de ceea ce gândește creștinul de rând atunci când zice în Tatăl nostru: „vie Împărăția Ta”. În acest caz, ca în multe altele, creștinul cel de toate zilele gândește Împărăția lui Dumnezeu, în primul rând, în opoziție cu împărăția lui, cu ceea ce este lumea lui. Aici se pun în joc aproape toate opozițiile Dumnezeu și om, om și Dumnezeu. În lumina acestei opoziții, împărăția lui Dumnezeu apare ca fiind o lume idilică, lume plină de toate momentele cele mai bune ale vieții lui cotidiene – adevăr, bine, frumos, iubire, fericire etc. Peste toate acestea se așază promisiunea de viață veșnică.

Dar, într-un al doilea rând, același creștin gândește „Împărăția lui Dumnezeu” și din perspectiva opoziției acesteia cu ceea ce i s-a spus că ar fi împărăția satanei. După cele propovăduite de religie,

această din urmă lume ar fi una a întunericului, a chinurilor, a iadului. În evanghelii se vorbește despre „gheenă” (Matei 5.30), despre „focul cel veșnic” (Matei 25.41), Marcu vorbește și el despre „focul care nu se stinge” (9.43) etc.

Împreună cu cele două împărății, fiecare făcută după regulile ei, creștinul cel de rând își cunoaște foarte bine împărăția lui, o împărăție a păcatului. E vorba de o lume complexă și complicată, de o lume bogată și fascinantă. Plină de toate culorile și nuanțele. Plină de bine și de rău, de adevăr și de minciună, de frumos și de urât, de pace și de războaie, de nădejde și de deznădejde, de răutate și de boală, de speranță și de disperare, de iubire și de ură, de fericire și de nefericire, de viață și de moarte. Ea este, vorba poetului, o lume în care „avem de toate”, „și-nchisori, și libertate”. Spre deosebire de împărățiile pe care, prin abstracție și extrapolare, le-am desprins din ea, împărăția omului e una cât se poate de reală, de aievea. Ea nu este un joc al minții, ci este un fantastic joc al vieții. Este vorba de împărăția pe care noi ne-am făcut-o și ne-o facem mereu.

Împărăția lui Dumnezeu, luată în sine, reprezintă o mare promisiune religioasă. Ea este, mai

întâi, expresia iluzorie a dorinței noastre de eternitate, a dorinței de a nu muri. Este un fel de a ne amăgi că, după moarte, mai este sau ar mai putea fi ceva.

Această promisiune, însă, nu se face necondiționat. Ea este promisă numai cu o dublă condiție: credință și moralitate. Trebuie să crezi în Cel de Sus și trebuie să-i împlinești toate poruncile, dacă vrei ca ușile împărăției sale să ți se deschidă. Altfel, eternitatea promisă ia altă cale, calea focului veșnic viu. Până și ultimul creștin știe că iadul este destinat păcătoșilor.

Luată nu în sine, ci în conexiune cu împărăția satanei, „Împărăția lui Dumnezeu”, din promisiune se transformă în mare, mare amenințare. Devine amenințarea care-i face pe creștini și pe ceilalți adepți ai monoteismului să se teamă de moarte. Se spune că ideea „Împărăției lui Dumnezeu” îi poate face pe oameni să moară mai ușor. S-ar putea. De aceea, cei care pot crede, să creadă. Numai că această promisiune poartă cu ea și multă teamă de moarte. Aceași promisiune ne poate face și să murim mai greu.

În orice caz, fie luată în sine, fie împreună cu alte împărății, „Împărăția lui Dumnezeu” ajunge să

aibă multe și însemnate valențe morale. Ca idee a ideilor și ca sentiment al sentimentelor religioase, ea este, poate, noțiunea noțiunilor eticii creștine. Este noțiunea care dă seama de principalul garant al moralității. Dacă surse ale poruncilor rămân a fi Dumnezeu-tată și Dumnezeu-Fiul și dacă tot ei rămân a fi și judecătorii, atunci tot rolul lor de judecători sau de garanți ai vieții morale trece, obligatoriu, prin tot ceea ce s-a zis și se zice despre Împărăția lui Dumnezeu sau despre Împărăția Cerurilor.

Potrivit celor propovăduite de Isus pe teme ale temeiurilor moralității, se poate ușor observa că aceste temeuri nu sunt în noi, ci în exteriorul nostru. Nu țin de componente ale spiritualității noastre, ci de spiritualități mai înalte. În a fi morali noi avem puține și slabe roluri. Avem doar rolul de a crede și de a asculta, de a ne ruga și de a îngenunchea. În rest, de toate – de surse și de garanții – se îngrijește Cel de Sus. Cel de Sus în două ipostaze – Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-fiu, deopotrivă.

Că pe această temă există multe asemănări ale punctului de vedere cristic cu cel al altor religii monoteiste – iudaism și islamism – nu ne poate

interesa în cele de față. Ne poate interesa, la modul cel mai serios, doar faptul că punctul de vedere cristic este altul și destul de departe de cel socratic. În cele de față, spre final de capitol, ne poate interesa faptul că Socrate și-a gândit temeierile moralității în interiorul spiritualității noastre. La Socrate era vorba despre înțelepciune, care trebuie să ne spună ce să facem, și despre daimonul său, care-i spunea ce să nu facă. La Isus a fost mereu vorba despre sine ca Dumnezeu-fiu și despre Împărăția lui Dumnezeu-tatăl.

Diferențele dintre etica lui Isus și aceea a lui Socrate au fost cel mai simplu și cel mai sintetic surprinse de Sf. Pavel, atunci când a scris: „Iudeii, într-adevăr, cer minuni, și grecii caută înțelepciune”. (Cor. I. 1.22)

## 2.6. Moarte și nemurire

Nu va fi vorba despre moarte și nemurire, la modul general filozofic sau general religios. Va fi vorba doar despre moartea și nemurirea celor doi, Socrate și Isus. Va fi vorba despre modul în care moartea fiecăruia l-a proiectat în eternitate. Dacă niciunul din cei doi, sub raport cultural, n-a murit

până acum, se poate ușor sconta că nu vor muri nici de acum înainte. Vor trăi atât timp cât vor fi filozofia și religia pe lume.

Toți cei care, într-un fel sau altul, s-au gândit la cei doi dintr-o perspectivă comparativă au putut surprinde, în moartea lor, multe momente de asemănare. Acestea sunt destul de la suprafață, ele sar aproape oricui, în primul rând, în minte.

Atât Socrate, cât și Isus au murit în urma unor procese, a unei judecăți și a unei condamnări. Socrate a fost judecat de atenienii săi care, fără prea multe motive, l-au trimis spre cupa de cucută. Isus a fost judecat de iudeii lui care l-au trimis la răstignire. Amândoi au avut parte de procese complexe, procese în care filozoficul, politicul și religiosul s-au combinat în diferite feluri și diferite proporții. Procesele lor n-au fost niște procese curat juridice.

Dincolo de toate analogiile posibile, în cele legate de moartea celor doi există și mari deosebiri. Unele dintre deosebiri sunt stropite și cu analogii mărunte, asupra cărora vom atrage atenția la timpul potrivit.

Deocamdată - despre deosebiri care apar între cele două procese, deosebiri care vizează chiar caracterul lor, vizează conținutul lor esențial.

Despre procesul lui Socrate se poate foarte ușor zice că a fost un proces, prin excelență, filozofic. Ba s-ar putea spune că a fost un proces contra filozofiei. Un proces în care mințile prizoniere încă unei gândiri mitologice luau atitudine față de orice abatere de la credința în zei și zeități. Nu-i deloc întâmplător că din lista scurtă de trei acuzații, două au vizat „neglijarea” zeilor și teama de „introducere” a unor zei noi. S-ar putea crede că avem de-a face cu un conflict religios. De fapt, marele conflict era între mitologic și filozofic, conflict în care era angajată toată gândirea filozofică a Greciei antice. Spiritul filozofic voia să învingă mitologicul; în locul produselor acestora să pună concepte raționale, concepte care să asigure spiritualității umane alte linii de mișcare.

În acest sens și la acest punct am putea foarte bine reține gândul lui D. D. Roșca, gând afirmat în frumosul și consistentul eseu „Minunea greacă”. „Separarea de mitic și de magie este alt titlu de mare glorie al Eladei și o altă față a miracolului grec.”<sup>(97)</sup>



Încă presocraticii, consideră filozoful clujean, „au ruinat spiritul mitic al Cetății eline”.<sup>(98)</sup>

La această mare ruinare s-a angajat și Socrate, cu tot spiritul filozofiei sale. Dar s-a angajat mai ales prin originalul său daimon. Daimonul socratic, cu toate trimerile lui la zeu, la divin, este prin excelență un demers filozofic. Daimonul a fost ideea care i-a speriat cel mai mult pe atenieni. El amenința cel mai serios credința în zeii cetății, ca zei exteriori. El era „zeul” de care atenienii n-au auzit și cu care nu erau deloc obișnuți. Daimonul chiar este una dintre ideile cele mai frumoase ale filozofiei socratice. Este, parcă, încoronarea demersurilor cunoașterii de sine, încoronarea căutărilor înțelepciunii. Era un demers în care zonele subiectivității umane erau considerate, după cum zice Hegel, „într-un chip mai determinat”.<sup>(99)</sup>

Printre primii care și-au dat seama de caracterul esențial filozofic al procesului lui Socrate a fost Aristotel. Acesta, atunci când a fost și el învinuit de impietate, a plecat de bună voie în exil și și-a motivat plecarea: „Nu vreau ca atenienii să comită o a doua crimă împotriva filozofiei”.<sup>(100)</sup>

Despre procesul lui Socrate s-au scris tone de literatură. Din listele acesteia, pe primele două locuri se află cele două „Apărări”. Una a lui Platon și o a doua a lui Xenofon. Acestea sunt literatură de mâna întâi, sunt sursele de bază a tot ceea ce s-a scris ulterior. Nu ne vom lansa în rafturile acestei literaturi. În cele de față, ne interesează doar raporturile acestui proces cu ceea ce a fost judecata lui Isus.

Până și cei care abia și-au început catehizarea știu că Isus a fost judecat și condamnat de ai săi, de cei de un neam cu el. Știu că „marele preot” și alți preoți „mai de seamă” (Marcu 14.53) l-au judecat și au susținut că el trebuie să moară. L-au condamnat așa de server deoarece au înțeles că propovăduirile lui Isus le submina autoritatea. Au înțeles că Isus prea se îndepărtează de litera celor scrise de Moise, că merge prea departe în încercările lui de a „nu strica”, ci de a „împlini” (Matei 5.17). Adevărul era că în și prin predicile sale, Isus mergea când în prelungirea celor zise și scrise de Moise, când împotriva lor. În orice caz, preoților evrei nu le convenea ca adepții lui Isus să-l vadă în el pe Mesia. Mesia trebuia să rămână pe mai departe doar o mare promisiune. Și pentru rabinii de azi, ba chiar și pentru iudeii de bună și mare

credință, Mesia este încă un ceva care urmează să vină.

Decizia preoților iudei de condamnare la moarte trebuia însă asumată și de către autoritățile ocupației romane. Din acest motiv, Isus a fost plimbat de la Pilat la Irod și de la Irod, din nou, la Pilat. Toată lumea a auzit și toată lumea știe că Pilat a vrut să-l scape pe Isus de moarte, dar evreii de rând au strigat din toate puterile: Răstignește-l! Răstignește-l! Aceștia au fost de acord cu eliberarea lui Barabas în schimbul răstignirii lui Isus. Și așa, Isus a ajuns să-și ducă crucea pe Dealul Golgotei și să moară pironit în cuie. Pilat s-a spălat pe mâini, dar a fost de acord ca deasupra capului, pe cruce, să-i fie scrisă vina: Acesta este Isus, Împăratul Iudeilor. (Matei 27-37)

Din toate cele schițate mai sus, se poate ușor desprinde caracterul mai simplu al procesului lui Socrate și caracterul mult mai complicat al procesului lui Isus. Primul a fost un proces esențial filozofic, al doilea a fost religios și politic, de la început până la sfârșit.

Privite din alte perspective, cele două procese pun în lumină alte posibile interferențe și diferențe. O mare interferență poate fi ușor observată în atitudinea

celor doi față de cei care i-au judecat și condamnat. Atât Socrate, cât și Isus au manifestat înalte vorbe și gesturi de iertare. În ceea ce-l privește pe Isus, de pildă, a ajuns în mințile și pe buzele tuturor creștinilor expresia: „Tată, iartă-i, căci nu știu ce fac”. (Luca 23.34)

Expresia îi viza pe cei care chiar îl răstigneau, dar spiritul iertării, atât de caracteristic personalității lui Isus, îi putea viza pe toți cei care, într-un fel sau altul, au avut de-a face cu condamnarea lui.

La Socrate, vorbele iertării sunt mai clare și cu adresă mai precisă. Din „Apărarea” lui Platon, apărare care s-a născut de sub condeiul unui prezent la proces, știm că filozoful s-a adresat direct celor care l-au acuzat și celor care au votat pentru condamnare, spunându-le că nu-i supărat pe nimeni, că-i iartă și îi înțelege pe toți.

Celor care au inventat procesul și au formulat condamnarea la moarte le spune însă că, nu peste mult timp, li se vor întâmpla lucruri mai rele decât cele care i s-au întâmplat lui. Juraților le-a spus că nu peste mult timp vor regreta amarnic că l-au trimis la moarte pe cel despre care Oracolul de la Delphi a zis că-i cel mai înțelept dintre atenieni. În ciuda unor deosebiri de

nuață, se poate ușor observa că atât Isus cât și Socrate au dovedit un mare și înalt spirit al iertării.

O altă mare deosebire între cele două procese și cele două condamnări este aceea a conduitei celor din jur. Cu alte cuvinte...

Cu alte cuvinte, ce-au făcut prietenii lui Socrate și ce-au făcut apostolii lui Isus. Prietenii lui Socrate i-au rămas și pe mai departe prieteni. L-au vizitat zilnic în arest și i-au plănuit și organizat evadarea. Numai că Socrate, consecvent filozofiei sale și consecvent etosului său, a refuzat evadarea. Și a refuzat-o din două motive interdependente. Unul era acela că, potrivit celor adeseori propovăduite de el, nu se poate recurge la îndreptarea unei nedreptăți prin săvârșirea unei alte nedreptăți. A nu te supune legii, chiar în cazul în care legea e nedreaptă, înseamnă a nu asculta de regulile dreptății. Cel de-al doilea motiv era că, potrivit filozofiei sale, lui nu-i putea fi frică de moarte. Filozofia ca filozofie, considera Socrate, îi învață pe oameni nu numai cum să trăiască, ci și cum să moară. Cum să trăiască în virtute și cum să moară în seninătate. Ce roluri mari prescrie Socrate filozofiei, ce roluri înalte! Mai înalte nici nu se poate. Cum să trăiești frumos și cum să mori frumos. Dacă

despre moarte se poate spune așa ceva! Socrate a dovedit nu numai că așa ceva se poate spune, dar și că așa ceva se poate face.

Dintre prietenii buni ai lui Socrate și dintre cei care i-au admirat filozofia și conduita, n-au fost la el în închisoare Platon și Xenofon. Primul a fost bolnav în timpul acela, iar al doilea era plecat din Atena.

În cazul lui Isus, lucrurile stau cu totul altfel. Apostolii s-au împrăștiat de cum Isus a picat în mâinile celor care îl urau. Iuda, cel care l-a trădat pentru 30 de arginți, după cum scriu Evangheliile, și-a aruncat arginții și s-a spânzurat, iar Petru, cel mai apropiat dintre apostoli, s-a dezis de el de trei ori până să cânte cocoșii. La poala crucii lui Isus n-au fost decât câteva femei cu numele de Maria.

În privința atitudinii directe a celor doi față de iminența morții avem, de asemenea, de-a face cu diferențe mari. Lui Socrate nu i-a fost frică de moarte. Și-a băut cupa cu cucută cu o liniște și cu o seninătate care au uluit și atunci și mai uluiesc și astăzi o lume întreagă.

Surprinzător, dar după cele scrise prin Evangheliile, se pare că Isus a avut momente de teamă. Se zice că, la un moment dat, pe cruce fiind, a

exclamat: „Eli, Eli, Lama Sabactami?”, adică „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?” (Matei 27.46)

Cam în același sens sună și vorbele: „Tată, dacă este cu puțință... depărtează de la mine paharul acesta”. (Matei 26.39) Aceste vorbe, dacă nu afirmă, ele oricum sugerează că Isus ar fi vrut să-i fie luat paharul morții. Socrate, și dacă i s-a oferit „îndepărtarea” paharului său, a refuzat.

Unii teologi se întrebă uneori că de ce oare Isus lasă impresia că i-ar fi fost frică de moarte, că ar fi vrut să o evite. De întreat se întreată, dar de un răspuns încă n-am auzit. Expresiile de mai sus sunt destul de des invocate în predici și liturghii, dar semnificația lor n-am auzit să fi fost cât de cât explicată.

Cu frică sau fără frică, prin moartea lor, cei doi au intrat în eternitate.

Această intrare ar trebui cât de cât explicată.

În ce-l privește pe Socrate, lucrurile sunt ceva mai simple. La el avem doar o singură linie a eternității, linia gândirii filozofice. Socrate și-a înscris atât de adânc numele în paginile de până acum ale istoriei filozofiei încât se poate paria că nu le va mai

părăsi niciodată. Socrate este și va fi un nemuritor al gândirii filozofice. El va dăinui atâta timp cât va dăinui filozofia și filozofia va dăinui atâta timp cât vor fi oameni pe această frumoasă planetă albastră. Filozofia îl va însoți întotdeauna pe om deoarece omul este, prin caracteristica caracteristicilor lui, un homo philosophus. După Socrate citire, filozofia ca filozofie este arta permanentei interogării. Întrebările despre ce și cum este lumea, despre ce și cum se face cunoașterea, despre ce suntem noi, ce putem ști și la ce putem spera sunt întrebări care nu se vor stinge niciodată. Ele, mereu și mereu, se vor pune și repune; de fiecare dată în noile condiții ale istoriei noastre viitoare.

Dar de unde intrarea lui Socrate în eternitate? Cine i-a înscris numele în toate cărțile de istorie a gândirii filozofice?

Răspunsul cel mai drept și cel mai simplu este: Platon, Platon l-a făcut pe Socrate nemuritor.

Pe această temă destul de mult am scris și în cele de mai sus. Pentru acum nu ne-a mai rămas decât să punem un fel de punct pe i. Să spunem că, după toate probabilitățile, tocmai atitudinea lui Socrate în fața morții l-a determinat pe Platon să se facă



purtătorul de cuvânt al filozofiei acestuia și să-l facă pe Socrate purtătorul de cuvânt al propriei sale filozofii. În această decizie au contat aproape în egală măsură cele glăsuite de Socrate pe ulițele Atenei și felul morții acestuia. Niciuna din aceste două dimensiuni ale personalității lui Socrate, luate în independența lor, n-ar fi fost suficientă. Fără filozofia lui Socrate, moartea acestuia ar fi rămas, probabil, o moarte oarecare, după cum, fără moartea lui, filozofia lui ar fi rămas, probabil, tot o filozofie oarecare. Numai întâlnirea morții cu învățătura și a învățăturii cu moartea au condus la dialogurile lui Platon și numai prin aceste dialoguri Socrate a fost lansat întru eternitate. De fapt, cei doi s-au făcut împreună nemuritori.

În cazul lui Isus, raporturile dintre moarte și eternitate sunt ceva mai complicate. La el putem vorbi de cel puțin trei linii care, pornind de la moarte, duc spre eternitate.

Prima ar fi aceea a eternității în ceruri. Dacă acceptăm înălțarea la cer, atunci Isus-fiul dă mâna cu Dumnezeu-tatăl și intră amândoi pe linia celei mai înalte eternități. Intră în lumea eternității în sine.

Amândoi devin ceva de ordinul infinitului și al absolutului, un ceva fără de început și fără de sfârșit.

A doua linie ar fi aceea a perenității religiei pe care Isus a pus-o în mișcare – creștinismul. Ca religie fundamentală, ca o religie mare printre religiile lumii contemporane, creștinismul poate conta încă pe o viață lungă. Poate conta pe un anume fel de eternitate. Isus va trăi cât va trăi creștinătatea. Iar dacă ne gândim la creștinism ca la un mare fenomen cultural, atunci Isus mai poate conta pe o lungă prezență în toate istoriile culturii.

Cea de-a treia linie de eternitate, linie care pornește și ea din moartea lui Isus, este promisiunea vieții veșnice într-o presupusă viață de apoi. S-a zis mult și se va mai zice că Isus a murit pentru a ne mântui pe noi. S-a zis și se zice că Isus a murit pe cruce ca să omoare moartea noastră, ca să ne facă și pe noi nemuritori. Nemuritori nu pe pământ, ci undeva și cândva, în Împărăția cerurilor. În anunțarea acestei împărății, Isus a venit în întâmpinarea dorinței dorințelor ființei umane, a dorinței de a nu muri, de a fi eternă. Isus ne preia oarecum această dorință și ne-o promite cumva după învierea morților. Ne-o promite

unde va și cândva, în așa-zisa Împărăție a lui Dumnezeu.

Așa cum am scris și pe undeva în paginile de mai sus, această împărăție funcționează ca o mare speranță și ca o mare amenințare. Am scris destul și despre condițiile sub care împărăția lui Isus, viața lui în ceruri, pot deveni garanție a speranțelor noastre de viață veșnică.

Ceea ce mi-ar mai rămâne să scriu ar fi, eventual, că doar una din cele trei linii de eternitate legate de moartea lui Isus ar putea fi pusă în legătură cu linia eternității lui Socrate. Ar fi vorba de linia căreia mai sus i-am zis culturală. Numai că Socrate se înscrie într-o asemenea eternitate pe căile eternității filozofice, în timp ce Isus – pe cele ale fenomenului religios, în general, și ale creștinismului, în special. Acest gen de eternitate se așază pe temeiurile unei mișcări istorice reale. Se așază pe căile mișcării întru viitor a omului și a omenirii.

Celelalte două linii de eternitate legate de numele lui Isus și de moartea lui sunt linii iluzorii. Pentru ca ele să fie și să însemne ceva este nevoie de complicate acte de credință. Isus este și trăiește în ceruri numai dacă crezi în așa ceva. Altfel...

Speranța noastră într-o posibilă viață viitoare, speranța promisă tot prin moartea lui Isus, are sens doar printr-un puternic act de credință. Trebuie să crezi ardent că am putea fi nemuritori, pentru ca această nemurire să-și câștige vreun sens. Altfel...

Se zice uneori că cei care cred în viața de apoi și în promisiunile raiului s-ar putea să moară mai ușor. Posibil. Numai că necunoscutele legate de ce-ar putea fi în presupusa viață de apoi s-ar putea ca mai mult să sperie, să neliniștească, să-i facă pe cei care cred să moară mai greu. Dar dacă n-am spus vreun păcat la spovedanie? Dar dacă nu toate păcatele mi-au fost iertate? Atunci? Și atunci să-l credem pe Eminescu al nostru: „Nu de moarte mă cutremur, Ci de veșnicia ei”.

Veșnicia, în sine, nu permite și nu presupune nici grădinile raiului și nici chinuri ale iadului.

### Capitolul III

## De la diferențe la opoziții

În toate cele de până aici am scris, mereu și mereu, despre interferențe și diferențe, despre asemănări și deosebiri. Ca regulă, acolo pe unde am dat de asemănări, am putut identifica și destule deosebiri.

Puși într-o perspectivă comparativă mai largă și mai atentă, vom putea ușor observa că între liniile de gândire și de conduită ale celor doi, între filioanele culturale pe care au ajuns să le simbolizeze, există și multe, multe veritabile opoziții.

Se pot observa aceste opoziții în chiar mesajele de fond cu care au venit pe lume. Socrate s-a născut sub zodia filozofiei și a filozofării. Isus – sub aceea a Dumnezeului unic al religiei iudaice. Socrate a marcat profund modul de a filozofa, Isus – pe cel de a fi religios.

În unele locuri am afirmat că Socrate, vorba lui Cicero, a coborât filozofia pe pământ, iar pe pământ, de data aceasta, vorba lui Hegel, l-a descoperit pe om,

a descoperit complicata lui subiectivitate. În această lume nouă, s-a mișcat cu mută dezinvoltură, a cutreierat prin toate zonele cunoașterii de sine. În aceste zone a dat, cel mai adesea, peste mecanismele eidosului, adică ale producerii de idei. A dat peste regulile mari ale „moșirii” adevărului, ale scoaterii acestuia din discuții în contradictoriu. A dat peste marile și micile deosebiri dintre a defini și a exemplifica, dintre a viza cognitiv esența lucrurilor și a conceptelor, nu doar a formelor lor de manifestare. Prin toate incursiunile lui în zonele eideticului, ca să folosim un termen husserlian, Socrate a pregătit, la modul esențial, nașterea „lumii ideilor”, naștere legată de numele lui Platon, și ieșirea logicii formale de sub condeiul lui Aristotel. Este vorba de descoperirea structurilor formale ale noționării, judecării și raționării.

Fără Socrate ar fi fost foarte probabil să nu-l fi avut pe Platon, așa cum fără Platon se putea să nu-l fi avut pe Aristotel. Între cei trei este o legătură ideatică atât de strânsă, încât nu-i deloc întâmplător că în aproape toate istoriile mari și mici ale filozofiei, numele lor apar mereu împreună.

În investigarea interiorității noastre, Socrate nu s-a lăsat prins doar de frumusețea eidosului, ci și de aceea a erosului, a etosului și chiar a polisului. S-a lăsat prins de toate dimensiunile interiorității și exteriorității noastre. Despre cele zise de Socrate pe temele iubirii, ale moralei și ale vieții politice am scris destul în paginile de mai sus.

Ne rămâne acum să rezumăm și să conturăm un portret Socrate din niște perspective mai generale. Un asemenea portret ne va permite să conturăm mai bine și mai clar acele diferențe care sunt sau care conduc la opoziții. La opoziții față de cele zise și făcute de Isus, bineînțeles.

Un portret Socrate, oricât de sumar, nu poate trece pe lângă triunghiul valoric adevăr-bine-frumos. Orice am zice și oricum am întoarce lucrurile și ideile, acest triunghi reprezintă una din cele mai frumoase moșteniri lăsate nouă de filozofii Greciei antice. Filozofia lui Socrate nu numai că s-a așezat și ea pe liniile mari ale triunghiului, dar a contribuit esențial la conturarea lui. Socrate a conturat adevărul pentru a putea ajunge la bine și apoi, prin bine și adevăr, să ajungă la frumos. La frumosul vieții și la seninătatea morții.

O altă linie de forță în oricare portret Socrate este și rămâne modul lui de a se „juca” cu măsura lucrurilor. În și prin filozofia lui, Socrate a smuls și a adus în zonele filozofării nu numai maxima „Cunoaște-te pe tine însuți”, ci și pe aceea „Mêden agan”, adică nimic prea mult, totul cu măsură. După cum se știe, această maximă figura și ea pe frontispiciul oracolului de la Delphi. Pentru Socrate, regula măsurii, a cumpătării, a echilibrului, a armonizării plăcerilor și durerilor nu era doar o vorbă filozofică, ci și o regulă a vieții lui cotidiene. Virtutea măsurii parcă rezumă în sine toate celelalte virtuți. Ea este un fel de semn al semnelor înțelepciunii.

O altă linie a portretului lui Socrate ar fi și ar rămâne aceea a modului lui de a filozofa. Caracteristica de fond a acestui mod este aceea a interogării. Niciun alt filozof nu s-a jucat cu întrebările atât de mult cât s-a jucat Socrate. În filozofia lui, întrebările erau calea regală a „moșirii” adevărului, calea scoaterii lui din adâncuri și a punerii lui în lumina conștiinței și conștienței. În răspunsurile la întrebări, Socrate n-a formulat niciodată sentințe, n-a afirmat sentințe ultime și definitive. Întotdeauna a lăsat să se înțeleagă că dialogul filozofic trebuie să



rămână deschis și să fie posibil de a fi reluat. Pentru Socrate, filozofia ca filozofie este mereu pe drum, mereu în facere și în prefacere.

De aici și de aceea, ceva din spiritul lui Socrate există în fiecare nouă interogare filozofică. Poate că și din cauza unui așa grăunte de spiritualitate, Socrate a fost și este considerat ca fiind simbolul filozofiei și filozofării. Poate că din cauza acestui spirit, P. Johnson vede în Socrate „arhetipul filozofiei întrupate”.<sup>(101)</sup> Poate că din aceleași motive, K. Jaspers ne scrie: „E poate îngăduit să spunem: nicio filozofie nu-i azi posibilă fără Socrate”.<sup>(102)</sup>

Macroportretul spiritual al lui Socrate nu poate fi considerat ca fiind complet fără o cât de ușoară referire la anticipările pe care, peste secole, le-a făcut. Aceste anticipări sunt altceva decât influențele pe care le-a exercitat în filozofia vremii. Când vorbim de anticipări, avem în vedere gânduri filozofice care, în mic sau în mare, au prefigurat mari dezvoltări filozofice ulterioare. În acest sens, ceva am spus atunci când am scris despre anticipare prin daimon a marelui imperativ categoric kantian. Dar, în aceeași ordine, se poate vorbi de modul în care, prin sondările sinelui, Socrate a prefigurat cogitoul cartezian și, prin

acesta, poate chiar și reducția fenomenologică, reducere prin care Husserl ne invită să descoperim eideticul din noi. Într-un anume sens, prin atenția acordată omului și umanului, prin aducerea cosmosului uman sub lupa interogării filozofice, s-ar putea zice că Socrate a anticipat unele din abordările filozofice ale existențialismului de azi. Și toate aceste anticipări – cu mii de ani înaintea celor anticipate.

Să trecem acum la Isus. Spre deosebire de Socrate, care, așa cum am scris mai sus, s-a născut, a trăit și a murit sub zodia filozofiei, Isus s-a născut, a trăit, a propovăduit și a murit sub însemnele gândirii religioase.

Credința lui Isus și toată conduita lui s-au mișcat în climatul spiritual al iudaismului. El nu numai că a fost evreu, dar a copilărit în atmosfera spirituală a Dumnezeului lui Moise.

Isus a prins, însă, acea fază a evoluției doctrinare și sociale a iudaismului în care acesta pune, la modul cel mai serios, problema depășirii lui. Se părea că Tora și Legile nu mai erau pe măsura realităților istorice ale momentului.

Din motive de evoluție istorică, iudaismul punea la ordinea zilei o reconfigurare a Dumnezeuului lui Moise, o corectare serioasă a „păcatelor” acestuia.

Multe particularități ale momentului istoric puneau, la modul serios, și problema așteptării lui Mesia. Masele de iudei așteptau un nou David care să se bată cu Goliat și care să refacă imperiul iudaic de odinioară. Numai că, de data aceasta, Goliat era marele imperiu roman, era asuprirea romană. Această asuprire făcea ca mesianismul, ca mișcarea religioasă și socială, deopotrivă, să plutească în aer și făcea ca evreii să-l respire în fiecare zi.

În condițiile doctrinare și sociale abia schițate, apare Isus, apare un om care voia să se așeze în fruntea uneia sau a mai multor serioase prefaceri religioase. Prefacerile erau deja începute. Începute de mulți alți predicatori religioși. Printre aceștia, la loc de frunte s-a așezat Ioan Botezătorul. Acesta a fost și el un reformator. Nu atât de larg și de clar-văzător ca Isus, dar destul de profund. Atât de profund încât a ajuns să fie închis și apoi, în închisoare, să îi fie tăiat capul. Ioan Botezătorul a fost și el un martir a ceea ce, mai târziu, avea să fie creștinismul. A fost un martir al creștinismului înainte creștinismului. Un martir

înainte de Isus. În numele acestei situații, Ioan Botezătorul își are locul lui bine definit în calendarul creștin.

Ca reformator, Ioan Botezătorul a început cu începutul. Adică cu reformarea botezului, cu reformarea gestului religios prin care cineva își face legământ pe viață cu Dumnezeuul unei credințe. În iudaism, din chiar voința și dorința lui Dumnezeu, botezul însemna tăierea împrejur. Ioan Botezătorul a înțeles caracterul prea invaziv al acestui fel de botez și s-a gândit să-l schimbe, s-a gândit să-i boteze pe cei care voiau să-l urmeze, pur și simplu, cu apă. Să-i boteze prin scufundarea capului în apele Iordanului.

Se zice și se susține că tăierea împrejur a fost introdusă din motive de igienă. De fapt, la evrei, tăierea împrejur a avut și atunci, și mai are și astăzi, un caracter strict religios.

Pornind de la ceea ce a început Ioan Botezătorul, Isus-omul a mers mai departe, înțelegând mai bine, mai larg și mai adânc că, de fapt, iudeii timpului aveau nevoie de un alt Dumnezeu.

Pe undeva, în cele de până acum, am spus câte ceva despre „păcatele” Dumnezeului lui Moise. Reiau aceste „păcate” pentru a le pune laolaltă și pentru a

putea pune într-o lumina mai bună apariția lui Isus, geneza, prin el, a creștinismului.

„Păcate” e un fel de-a spune. Dumnezeu ca Dumnezeu, în niciuna din formele lui – Iahve, Isus ori Alah – nu poate păcătui. El nu are niște porunci venite de undeva sau de la cineva, pe care trebuie să le respecte. El își este sieși stăpân. În ceea ce am denumit și voi denumi și pe mai departe „păcate” este mai degrabă vorba de câteva linii de doctrinare și de conduită față de care, când textual, când subtextual, Isus are rezerve și de care încearcă să se detașeze. Să se detașeze în așa fel încât să se poată contura pe sine ca fiind un alt fel de Dumnezeu.

Dar să vedem despre ce păcate ar putea fi vorba:

1. Păcatul de a fi prea abstract, prea înalt, de a se arăta doar prin ceață și fum. Păcatul de a nu fi accesibil nici unei reprezentări.

2. Păcatul de a fi prea sever, de-a pedepsi cu prea multă ușurință și nu întotdeauna cu o prea bună motivație. De a fi sever și cu copiii. De a fi sever și cu propriul său fiu, adică cu ISUS.

3. Păcatul de a fi prea răzbunător, de a nu ierta nimic, de a gândi totul în termenii „dinte pentru dinte”.

4. Păcatul de a fi fost și la început și după aceea prea sever cu Eva, cu păcatul inițial al acesteia și apoi cu păcatul despre care se zice că ea l-a adus pe lume – preacurvirea. De aici, toată inegalitatea dintre bărbat și femeie. Dacă un bărbat preacurvește nu-i nicio problemă. Dacă o femeie face ceva înaintea căsătoriei sau înafara familiei poate fi omorâtă cu pietre. Din suprasolicitarea păcatelor femeii s-au născut prea multe drame și prea multe tragedii. Se mai nasc și astăzi.

5. Păcatul de a fi fost prea evreu, de a fi fost doar Dumnezeuul lui Israel. Din prea mare iubire față de poporul ales, Dumnezeuul lui Moise a îndemnat la prea multe războaie de nemiloasă cucerire. Dumnezeuul lui Moise n-a fost și nu este un Dumnezeu al tuturor.

Despre păcatele abia enumerate am scris destul în unele din capitolele de până acum. Nu este cazul să mai revin și nici să mai insist. Poate ar fi cazul să revin doar asupra acelor momente despre care n-am scris destul de apăsător. În seria acestora ar fi, de pildă,

afirmația că, în predicile sale, Isus nu putea să nu ajungă la carențele Dumnezeului-tată și la multe alte lipsuri ale iudaismului de pe atunci. Cum anume s-a referit el la toate acestea, în ce termeni anume, nu știm și este imposibil să mai aflăm. Ceea ce știm cu destulă certitudine este că cele propovăduite de Isus prin orașele Iudeii, inclusiv în Ierusalim, au ajuns pe mâinile unui foarte bogat și susținut folclor religios. În alimentarea conținuturilor acestuia un rol deosebit l-au avut, probabil, apostolii. În acest folclor, ca în toate mișcările folclorice, ceva s-a adăugat și ceva s-a uitat. S-au adăugat nu numai la cele predicate de Isus, dar și la cele făcute de el. S-a adăugat mult la capitolul minuni. Numai așa se explică minunea învierii lui Lazăr chiar din morți. De alte minuni nu prea avem de ce să fim uimiți. Să ne gândim la câte minuni inventează și astăzi folclorul religios. Să ne gândim la câte minuni fac unele icoane, unele moaște, câte minuni poate face o apă chioară căreia i se spune sfințită.

Dar, cu sau fără prea multe adăugiri, cele cuprinse în folclorul produs de spusele și de faptele lui Isus au ajuns la urechile evangheliștilor. Acestora

li s-au părut ca fiind lucruri interesante, lucruri care meritau să fie scrise și să circule și în această formă.

Spusele lui Isus au trăit sub forme ale folclorului religios destul de multe decenii. Sunt surse care afirmă că cea mai veche evanghelie, cea a lui Marcu, ar fi fost scrisă între anii 67-70, iar evangheliile lui Matei și Luca, între 80 și 90. „Matei, un evreu creștin din Siria, și Luca, necredincios convertit în Antiohia, și-au scris evangheliile în limba greacă, între anii 80-90, inspirându-se, cu siguranță, de la Marcu.”<sup>(103)</sup>

Indiferent când și cum au fost scrise, cele patru evanghelii au devenit principalele surse ale portretului spiritual al lui Isus și principalele mărturii ale despărțirii acestuia de iudaism. Ele au devenit și principalele surse ale prefigurării unei noi religii, creștinismul.

Tot procesul despărțirii lui Isus de iudaism și de prefigurare a noii religii s-a derulat într-un climat plin de mesianism. În acest sens, K. Wenley are dreptate atunci când scrie: „Idealul mesianic a fost centrul magnetic în jurul căruia s-au grupat toți factorii formatori ai creștinismului”.<sup>(104)</sup> Acest ideal, așa zice eu, s-a întâlnit, în mod fericit, cu dezvăluirea



„păcatelor” iudaismului, păcate bine prinse în textele celor patru evanghelii. Din textul acestora s-a putut contura ideea unui nou Dumnezeu – a Dumnezeului Isus. S-a ajuns la acest Dumnezeu nou prin îndumnezeirea omului Isus sau a predicatorului. Notele mari ale acestui Dumnezeu-Isus, liniile de forță ale figurii lui au fost și mai sunt:

1. Dumnezeul-Isus nu mai are doar glas, el are și chip. El nu mai apare doar în vârful de munte, în ceață sau fum; el a fost, într-o vreme, printre oameni. El are o înfățișare concretă, are înfățișarea omului. El poate fi foarte ușor prins în reprezentări. Despre această primă și mare particularitate a Dumnezeului-Isus, în comparație cu Iahve sau Iehova, am scris suficient în paginile de mai sus. Acum, fără a ne repeta, am vrea să ducem ideea un pic mai departe și să spunem că din această particularitate se desprinde imediat o alta. Una cu multe și întinse consecințe – iconografia. Dacă Isus poate fi ușor prins într-o imagine, atunci atunci el poate fi foarte foarte ușor și pictat, desenat. În și prin recurgerea la iconografie, creștinismul a încălcat serios una din poruncile de bază ale Dumnezeului-iudeu – porunca „să nu-ți faci chip cioplit”. Creștinismul a trecut vădit

la chipuri cioplite și la pictări. Nu există nicio biserică catolică sau ortodoxă, până la un punct chiar și protestantă, care să nu aibă o cruce cioplită și un Isus răstignit pe ea, să nu aibă o icoană mai mare sau mai mică a Fecioarei Maria. În fața acestora trebuie creștinul să îngenuncheze și să se roage. De la pictarea lui Isus și a presupusei lui mame s-a trecut la iconizarea apostolilor și aproape a tuturor sfinților. Creștinismul e plin de „chipuri cioplite”.

Deschiderea căilor spre iconografie, în perspectivă istorică, a avut mari și întinse consecințe culturale. Ea a dus la toată arta religioasă, mai departe la marea artă a renașterii și, în prelungire, până la arta modernă. Fără pictarea bisericilor, se prea poate să nu fi ajuns la muzeele de azi. Fără icoanele Sfintei Fecioare, nu se știe dacă am fi ajuns la Mona Lisa.

Din păcate, iconografia creștină, pe alocuri, a luat-o și pe căi străine. A ajuns la kitschuri de tot felul, la picturi și cioplituri fără gust. A ajuns la comerțul de iconografie, la cruci și cruciulițe, la icoane și iconițe, care n-au avut și n-au în ele nimic sfânt și nimic artistic. S-a ajuns, pur și simplu, la comerțul cu cele sfinte.

O altă mare și supărătoare degenerare a iconografiei religioase este aceea din înfățișările exterioare ale clerului, mai ales ale celui ortodox și catolic. Aceste înfățișări fac și ele parte din formele proastei iconografii. În ele se vede prea multă formă religioasă și prea puțin conținut. Prea mult fast, prea mult spectacol. Prea multă grijă pentru haine, podoabe, icoane, tămâie, prapori, ierarhie. Când vezi un sobor de preoți în fața unei procesiuni, aproape fără să vrei, îți sar în minte întrebările: Oare aceștia sunt trimișii lui Isus pe pământ? Sunt reprezentanții lui? Dar unde-i Isus? Unde-s calitățile lui mari? Unde-i modestia, bunătatea și sfințenia acestuia? De pe fețele celor din sobor așa ceva nu se poate citi. Când vezi un sobor de preoți, îți vine mai degrabă să te îndepărtezi de biserică decât să te apropii de ușile ei. Excepțiile care sunt nu fac decât să întărească regula îndepărtării.

Pe marginea iconografiei creștine, a celei de bună calitate, s-ar putea foarte ușor face o interesantă speculație filozofică. Dacă ne gândim la porunca „să nu-ți faci chip cioplit,” se poate ușor înțelege că a fost făcută împotriva iconografiei politeiste. Împotriva cioplitirii de zei și zeități. Din acest punct de vedere,

s-ar putea zice că iconografia de inspirație creștină este un fel de revenire la iconografia de inspirație mitologică. Vorbind metaforic, am putea zice că Michelangelo este un fel de reîntoarcere la vremurile lui Praxitele, că Pieta este un fel de Afrodită din Milo. Toată arta de inspirație creștină este un fel de a ne aduce aminte de iconografia de mare inspirație mitologică. Toată această revenire și reamintire se supune de minune uneia din regulile mari ale dialecticii hegeliene, regula revenirii, dar pe un plan mai înalt. În judecarea raporturilor dintre iconografia de inspirație creștină și aceea de inspirație mitologică se pare că ideea unei mișcări în spirală să funcționeze fără prea mari dificultăți.

2. O altă mare caracteristică a lui Isus, ca Dumnezeu al creștinătății, este aceea a complexității lui ideatice. Spre deosebire de Iehowa, al cărui nume nu se amestecă cu vreun altul, Isus e una din ipostazele Dumnezeului creștin. Sau, altfel spus, Isus ca Dumnezeu e fiul care domnește împreună cu Dumnezeul-tată și cu Spiritul sfânt, cum zic catolicii, sau cu Duhul sfânt, cum zic ortodocșii. Când un preot sau vreo altă față bisericească recurge la gestul crucii, acesta mereu spune: În numele Tatălui, al Fiului și al

Spiritului Sfânt. Gestul crucii e întotdeauna îngemănat cu ceea ce, în limbaj creștin, se cheamă Sfânta Treime. Raporturile dintre cei sau cele care constituie Sfânta Treime au dat și mai dau multă bătaie de cap gândirii teologale. Nu-i deloc ușor să înțelegi că Dumnezeu-tată e și Dumnezeu-fiu și invers și nu e deloc ușor să înțelegi și să accepți că amândoi sunt și Sfântul Spirit.

E greu să gândești că unu e trei și trei face unu. Pentru a gândi cât de cât așa ceva îți trebuie o foarte subtilă gândire dialectică. Noroc că omul de rând, creștin fiind, atunci când își face cruce nu se gândește deloc la triada Sfintei Treimi. El își face gestul crucii și consideră că aceasta e suficient. Complicațiile pe care le presupune Sfânta triadă sunt lăsate pe seama teologilor.

Dar înfățișarea și manifestarea mai complexă a Dumnezeului creștin nu se reduce la cele legate de triada acum în discuție. Această complexitate o mai vizează pe Sfânta fecioară și, apoi, mai departe, pe o întreagă puzderie de sfinți. Nu s-a născut din nimic vorba că: Până să ajungi la Dumnezeu, te mănâncă sfinții.

Caracterul mai complicat al Dumnezeului creștin sau al lui Isus ca Dumnezeu a avut și are consecințe întinse și foarte adânci. Una din aceste consecințe este aceea a slăbirii regulilor monoteismului. În adresarea rugăciunilor sale, creștinul are la îndemână un adevărat evantai de posibilități: de la Dumnezeul-tată până la un sfânt oarecare.

În lumina acestor opțiuni largi, s-ar putea vorbi și în acest caz de o reîntoarcere, prin creștinism, la vremuri ale politeismului. Speculând și de data aceasta dialectic, am vorbi și aici de o revenire pe un plan mai înalt. De revenire la unele reguli din vremurile frumoase ale mitologiei.

Una din consecințele cele mai adânci ale ideii de Isus ca veritabil Dumnezeu este aceea a credibilității. Nu-i ușor să admiți că a putut fi îndumnezeit un om. Că Dumnezeul-tată i-ar fi dat și fiului toate atributele și atribuțiunile sale, că Dumnezeu, deci, și-a împărțit dumnezeirea. Și e greu să crezi că Isus s-a născut din fecioară, că a înviat, că s-a înălțat la cer etc., etc.

Cel care a profitat cel mai mult de toate complicațiile ideatice legate de Sfânta Treime și de

necredibilitatea lui Isus a fost Mohamed. Nu-i deloc întâmplător că în Coran se scrie: „Nu mai spuneți trei, sfârșiți cu aceasta, căci va fi mai bine pentru voi. Unul este Dumnezeu! Mărire lui! Cum ar avea un fiu? Ale lui sunt cele din ceruri și de pe pământ. Dumnezeu își este sieși de ajuns, ca apărător. (Sura 4. Femeile, 171).

În perspectivă istorică, Mahomed a realizat o veritabilă revenire la ideea iudaică de Dumnezeu unic. La un neîndoielnic monoteism. În această revenire avem, realmente, de-a face cu o revenire pe plan mai înalt. Toate calitățile și toate „păcatele” Dumnezeului lui Moise au fost ridicate la cote mai înalte de manifestare. Dumnezeul unic a devenit și mai unic, cel atotputernic și mai atotputernic, cel mai milostiv și mai milostiv, cel mai aplecat asupra păcatului originar și mai aplecat. În paginile Coranului, Eva e și mai Evă, și mai păcătoasă, și mai vinovată de pierderea „grădinii pe sub care curg râuri”. După litera și spiritul Coranului, femeia a devenit și mai depreciață, și mai desconsiderată, a devenit și mai pusă la dispoziția poftelor bărbatului. Negându-l pe Isus, Alah este un Iehova în termeni și mai severi. Dacă iudeii se roagă în picioare și cu mâinile și ochii spre cer, iar credincioșii în genunchi, Alah le cere

mahomedanilor ca de câteva ori pe zi să i se aplece până la pământ. Le cere nu doar să se roage, dar și să facă mătăanii.

3. Portretul sintetic al persoanei și personalității lui Isus, ca fiu al omului și ca fiu al lui Dumnezeu, nu este complet fără profilul spiritualității lui. Caracteristicile vizate și comentate mai sus – înfățișarea umană și complexitatea - sunt destul de exterioare. Numai profilul spiritual ne duce spre lumea interiorității și esențialității lui. Evangheliștii au lucrat atât de mult la acest profil încât l-au proiectat pe chiar chipul lui. Pe chiar fața lui Isus parcă putem citi: bunătate, iertare, iubire, Magdalena și Dumnezeu al tuturor. Au scris toate acestea cu un fel de literă mare.

În capitolele de până aici am scris destul despre toate cele subliniate. Acum vreau doar să fac precizarea că niciun creștin care-i, cât de cât, creștin nu se gândește la Isus fără să-i asocieze una sau alta din caracteristicile de mai sus. Îi asociază una sau alta, ori pe toate împreună.

Pe unii din cei care citesc aceste rânduri s-ar putea întâmpla să-i surprindă că, alături de iubire și iertare, am pus și numele Magdalenei. L-am pus din



două motive interdependente. Primul ar fi că această punere îmi permite să afirm, încă o dată, că lipsa Evei din textul celor patru evanghelii nu-i întâmplătoare. Ea face parte din punctele mari ale detașării lui Isus de opiniile Dumnezeului-tată. Și e vorba de o detașare esențială, de una care ține de chiar portretul doctrinar și esențial al celor doi. Al doilea motiv este că invocarea Magdalenei îmi permite să afirm, încă o dată, că, potrivit viziunii lui Isus, imaginea femeii ca femeie trebuie scoasă de sub presiunile păcatului originar, că toată gama raporturilor dintre femeie și bărbat, bărbat și femeie trebuie pusă pe alte coordonate de gândire.

În zona acestor raporturi, Isus a negat și a inovat cel mai mult. Or, și negarea, și inovarea sunt legate de atitudinea lui față de cele două femei – Eva și Magdalena.

Din păcate, tot portretul spiritual al Isusului din Evanghelii a fost serios alterat de evoluțiile ulterioare ale gândirii creștine. În câteva din paginile de mai sus, am scris destul despre rolurile pe care le-a avut Sf. Pavel în toată această alterare. Nu mai reiau. Rezum doar aceste roluri din perspectivă celor „înscrise” de evangheliști pe chiar chipul lui Isus. Din aceste

înscrieri, după cele propovăduite de Sfântul Pavel a rămas neafectată întruparea în figură omenească. Bunătatea, iubirea și iertarea au rămas, dar cu literă mică. Isus a fost și este bun, dar nu prea cine știe ce, a iertat și a iubit, dar nu prea cine știe cât. A fost eliminată complet Maria Magdalena. A fost redescoperită Eva. Tot ceea ce a propovăduit Isus pe teme ale relaxării vieții sexuale a fost anulat dintr-o singură trăsătură de condei. Singura caracteristică a Dumnezeului Isus rămasă cu litere mari a fost aceea de „Dumnezeu al tuturor,” al tuturor neamurilor.

Am pus sub semnul regretului schimbările pe care Pavel le-a făcut în chipul lui Isus din Evangheliile deoarece cred că ar fi fost mai bine pentru creștinism dacă ele nu existau. Mă gândesc că dacă ideile iertării și ale iubirii dușmanilor ar fi rămas așa cum au fost ele propovăduite, poate că dușmăniile dintre iudei și creștini să nu fi devenit atât de dure. Poate că nici cruciadele n-ar fi avut loc. Dacă s-ar fi luat în serios atitudinea lui Isus față de Maria Magdalena, poate că alta ar fi fost atitudinea creștinismului față de femeie și față de păcatul preacurvirii. Poate că inchiziția n-ar fi inventat atâtea „vrăjitoare” și atâtea arderi pe rug. Poate că nu s-ar fi ajuns la poruncile de asceză

sexuală, de virginitate și de celibat. Fără aceste porunci, poate că multe drame de viață individuală și colectivă să fi fost evitate. Celibatul este o crimă la adresa năzuințelor fiecăruia spre fericire. Frânarea instituțională a unei vieți sexuale normale poate că este una din sursele unor întinse fenomene de pedofilie de la orele de catehizare, de homosexualitate, de lesbianism, de masturbare (de prin chilii și mănăstiri).

Dar să lăsăm creștinismul cu păcatele pe care singur și le-a făcut. Să și le ispășească așa cum fiecare om își ispășește păcatele sale.

Să revenim la tema opozițiilor, tema care să ne conducă firesc spre ceea ce am sugerat prin chiar subtitlul de pe coperta cărții.

Pentru a putea ajunge la așa ceva, să reafirmăm că cei doi, Socrate și Isus, au fost și sunt personalități mari, personalități simbol pentru liniile de viață spirituală la care s-au angajat. Socrate – simbol al filozofiei și filozofării, iar Isus – al religiei denumite creștinism. În această calitate, cei doi patronează cu mare și legitimă autoritate, cel puțin următoarele tipuri de opoziții culturale și/sau spirituale:

### 3.1. Opozițiile filozofie și religie

Aceste opoziții au fost, cât de cât, conturate atunci când am adus în discuție opinia lui Hegel despre raporturile de „dușmănie” dintre filozofie și religie și despre modul acestuia de a „îndulci” această dușmănie. Tot Hegel este acela care lasă aproape neatinsă această dușmănie când scrie că filozofia și religia își prezintă diferit concepția despre Absolut și Infinit. Ideea absolută hegeliană nu conduce și nu poate conduce la niciun Dumnezeu, la niciun Iehova, Isus sau Alah. La așa ceva nu poate conduce nici Haosul (Anaxagora), nici Lumea ideilor (Platon), nici Materia și forma (Aristotel), nici Marea monadă (Leibnitz), nici Lucrul în sine (Kant), nici Eul (Fichte), nici Marele Anonim (Blaga), nici Daseinul (Heidegger), nici Marele Tot (D. D. Roșca), nici Pentru sinele (Sartre) etc.

„Dumnezeul” filozofiei și/sau filozofilor, adică realitatea fundamentală, realitatea care dă seama de tot ce a fost, este și va fi, ni se prezintă ca o construcție rațională, menită să ne spună în manieră filozofică ce, cum și de unde lumea este așa cum este. „Dumnezeii” filozofiei nu sunt în cer și nu ne patronează gesturile conduitei. Ei nu au de-a face cu

ideea de păcat, nu ne promet și nici nu ne amenință, nu ne încalcă demnitatea. Dimpotrivă, ne-o protejează. Ei nu îndeamnă la post și rugăciune, ci la cunoaștere și acțiune. În domeniul moralității, „Dumnezeul” filozofilor îl lasă pe om să-și decidă și să-și judece singur conduitele.

### 3.2. Opozițiile rațiune-credință

Și despre unele momente ale acestor opoziții a fost vorba în cele mai de sus. În cele de față voi încerca să reiau câteva gânduri și să încerc câteva accente. Chiar cu riscul unei ușoare redundanțe, voi încerca să reafirm că opozițiile acum în discuție se instituie și se „lucrează” în interiorul mecanismelor psihologice și logice prin care cele două sfere de viață spirituală – filozofie și religie – se produc și se legitimează. În producerea ideilor filozofice intervin, în manifestarea lor cea mai clară, mecanismele noțiunii, judecării și raționării. Aici totul se face pe căile argumentării și exercitării spiritului critic. Ideile se șlefuiesc în interiorul unor deschise și susținute lupte de opinii. Aici se dă bătălia pentru adevăr. Pentru un adevăr filozofic, iar nu științific, dar totuși adevăr. În căutările gândirii filozofice se pornește

întotdeauna de la serioase fragmente sau momente de realitate și se ajunge la concepte și la enunțuri care, neîndoielnic, au interesante acoperiri în realitate, în realitatea ontică, ori cognitivă, ori socio-umană.

Ideile și sentimentele religioase se produc pe alte căi și în alte zone ale subiectivității noastre. Se produc pe căile imaginării. Se produc în zonele în care se „produce” toată creația poveștilor frumoase. Aici lucrează din plin fantezia. În cazul fanteziei literare se creează interesante personaje de poveste. În cazul celei religioase se nasc existențe inexistente, se produc „hierofanii”, după cum ar zice M. Eliade. Niciun zeu și niciun Dumnezeu nu are o existență ontică cât de cât aievea. Zeii și Dumnezeii nu există decât în noi și prin noi, în mentalul nostru.

Orice religie își produce obiectul venerării prin jocuri ale imaginației care se impun apoi prin mecanisme ale credinței.

Dumnezeii religiilor devin produse de poveste. Ce frumoase sunt poveștile mitologiei grecești! Ce frumoasă este povestea nașterii lui Isus! Sfântul Spirit, Maria virgină, ieslea, craii, îngerii etc. O naștere ca aceea din Evanghелиii sigur nu a fost. Ea a ajuns să fie numai în și prin procesul prin care noi,

mai sus, l-am numit ca fiind îndumnezeirea lui Isus. Isus s-a născut așa cum zice religia că s-a născut numai și numai dacă poți crede într-o asemenea naștere. Altfel....

### 3.3. Opoziția om și Dumnezeu

În prelungirea celor scrise despre rațiune și credință putem ajunge destul de ușor la cele care-l separă pe om de Dumnezeu și pe Dumnezeu de om.

Pe vremea lui Socrate și în climatul spiritual al acelor vremuri, conflictele omului cu Dumnezeu nu existau pentru că încă nu era Dumnezeu. Erau doar zeități. Rolurile acestora erau departe de rolurile pe care și le-a asumat Dumnezeul unic. În gândirea marilor greci, nu era deloc la ordinea zilei depășirea politeismului prin vreo formă oarecare de monoteism. Era la ordinea zilei încercarea de a depăși mitologicul prin produse ale filozoficului. Concepte precum „haos” (Anaxagora), „omul, măsura lucrurilor” (Parmenide), „atom” (Democrit), „focul” (Heraclit), „lumea ideilor”(Platon), „materie și formă” (Aristotel) aveau toate, textual sau subtextual, rolul de a-i înlocui pe zei în explicarea nu numai a cosmosului natural, ci și a celui socio-uman. În acest proces al

demitologizării, Socrate s-a angajat nu numai prin filozofia lui, ci și prin moartea sa.

Dacă-i lăsăm pe zei și ne întoarcem la Dumnezeu, se cade să precizez că va fi vorba despre Dumnezeu, în sensul cel mai larg al termenului, în sensul sub care circulă în toate cele trei religii monoteiste – iudaism, creștinism și islamism. Toate acestea „lucrează” cu una și aceeași idee de Dumnezeu. „Lucrează” cu credința într-un Dumnezeu ontic, într-unul existent dincolo de lume și pe deasupra acesteia, dincolo de om și pe deasupra acestuia. Este vorba despre acea idee de Dumnezeu, idee potrivit căreia acesta a făcut toate cele care au fost, sunt și vor fi în cer și pe pământ, cel care dă seama de toți pașii vieții noastre. Ne urmărește conduita în așa fel încât undeva, într-un final, să ne poată judeca și, eventual, pedepsi. Cu așa ceva își motivează toate cele trei religii toate demersurile lor.

Relațiile omului cu Dumnezeul-tată au fost teribil de armonioase, după cum ne lasă textul biblic să înțelegem, până la primul păcat, păcatul cel mare. Până la ușurința cu care Eva s-a lăsat ispășită de șarpe și a mușcat din măr. După acest păcat, au urmat toate lanțurile de păcate pe care le-au făcut și le vor mai



face urmașii lui Adam și ai Evei. Neascultarea poruncilor celui despre care se spune că ne-a creat este miezul opozițiilor dintre noi și Cel de Sus. Pentru a fi oameni, noi nu putem să nu păcătuim. Fără ceva păcate, mai mici sau mai mari, omul nu este om. Fără păcat pot fi îngerii, poate fi Dumnezeu, dar nu bietul om. Păcatul este înscris în chiar țesătura vieții noastre. El ne-a separat de Dumnezeu, ne-a pus în raporturi de opoziție. Tot păcatul este și cel care ne leagă de Dumnezeu, ne unește cu el. Tot el îl leagă pe Dumnezeu de noi. Fără păcatele noastre, Dumnezeu își pierde tot rostul. Dumnezeu există și este ceea ce se zice că este, prin păcatele noastre. E. Kant avea dreptate atunci când considera că Dumnezeu a fost inventat, în primul și în primul rând, din motive de moralitate. Aceasta îi dă o rațiune de a fi. Altfel...

Dincolo de fenomenul păcat, un alt fenomen socio-uman care se interpune între noi și Dumnezeu este fenomenul înstrăinării. De fapt, nu doar se interpune, el ne desparte și ne pune în opoziție chiar mai subtil și mai mult decât păcatul.

Înstrăinarea este un fenomen socio-uman cu foarte întinse forme de manifestare, ea însoțește orice gest al activității noastre. În tot ce facem există și un

moment al negativului. Înstrăinarea este modul nostru de a ne mișca împotriva noastră. În și prin ea, ne afirmăm, negându-ne, și ne negăm, afirmându-ne.

De o asemenea mișcare contradictorie nu sunt scutite nici creațiile noastre religioase, nici inventarea de zei și/sau Dumnezei. Deși există de când lumea, de când omul a ajuns în stare să populeze lumea cu fel de fel de forțe supranaturale, înstrăinarea religioasă a fost descoperită și teoretizată filozofic foarte târziu. În această descoperire merite deosebite are filozoful german Ludwig Feuerbach. Acesta a avut curajul să teoretizeze pe larg faptul că nu suntem făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, cum se zice în Biblie, ci Dumnezeu este făcut după chipul și asemănarea noastră.

Pentru Feuerbach, în plămădirea și postularea ideii de Dumnezeu, omul a avut în atenție principalele lui note sau caracteristici – cunoaștere, iubire, creație. Le-a ridicat la rangul de absolut și, prin subtile mecanisme mentale, le-a atribuit lui Dumnezeu. Așa se face că acesta a devenit atotcreator, atotcunoscător și atotiubitor. Cu aceste atribute, Dumnezeul monoteismului a fost așezat în ceruri. Așezat acolo de

unde poate conduce toate treburile lumii. Poate urmări ușor chiar și pașii conduitei noastre.

Dar, mai scrie Feuerbach, Dumnezeu creștin, ca orice alt Dumnezeu, de altfel, ne produce un deosebit sentiment de înstrăinare. În fața Dumnezeului mare, noi devenim teribil de mici. În fața celui atotputernic, noi ne privim ca fiind foarte neputincioși. Cu cât îl ridicăm pe Cel de Sus mai sus, cu atât noi trebuie să rămânem mai jos, să rămânem la picioarele lui. Raportându-ne la Dumnezeu pe care ni l-am conceput, ne reducem atributele fundamentale, până la a nu mai rămâne aproape nimic din ele. Dumnezeu ne ia și libertatea prin a ne face dependenți de libertatea lui, ne ia demnitatea pentru că ne pune să îngenunchem în fața lui. În și prin înstrăinare suntem vânduți aproape cu totul Dumnezeului din noi și de deasupra noastră. Chiar dacă a mai rămas ceva din noi, au rămas doar palide frânturi de cunoaștere, de iubire și de creație.

Înstrăinarea pe care o culegem din modul nostru de a fi în fața lui Dumnezeu, este, așa cum am mai spus, teribil de subtilă și de adâncă. În eliminarea ei, în recâștigarea libertății și demnității pierdute, nu avem altă cale decât aceea pe care ne-o oferă

filozofia, filozofia comună și cea sistematică, deopotrivă. Cunoașterea științifică singură nu ne poate dezînstrăina de adâncimile înstrăinării religioase. Datele sau rezultatele acesteia, oricât de importante și de necesare ar fi, trebuie asimilate filozofic. Oricât am lărgi și adânci orizonturile cunoașterii științifice, dincolo de aceste orizonturi, rămâne un spațiu infinit, spațiu în care religia își poate face toate jocurile. Confruntarea rațională cu absolutul și infinitul o poate realiza numai filozofia, numai generalizările și extrapolările ei. Numai prin explorare filozofică, cunoașterea științifică își poate etala rolurile ei dezînstrăinante. De altfel, printre marile roluri ale filozofiei se află și rolul ei în a ne scoate din mâinile înstrăinării religioase.

Rolurile mari ale cunoașterii filozofice sunt, până la urmă, cele legate de redarea demnității și libertății pierdute prin înstrăinare. Filozofia trebuie să ne ajute să ne ridicăm din genunchi și din rugăciune, să ne ajute să fim ceea ce suntem de fapt, prin propria evoluție naturală și socio-culturală. Să ne ajute să fim oameni și să trăim omenește. Să ne ajute să trăim frumos și să murim senin. Să trăim și să murim precum Socrate.

### 3.4. Opoziția cer și pământ

În literatura filozofică, la drept vorbind, nu se prea scrie despre opozițiile de mai sus. Ca regulă, filozofia cunoaște o singură împărăție, împărăția pământului, care este și împărăția omului. Ea nu promite nimic în ceruri și nici pe sub pământ.

Când face așa ceva, ea pur și simplu împrumută câte ceva din arsenalul gândirii religioase. Ea îi vizează doar pe oameni. Îi îndeamnă la o viață plină de toate nevoile, de plăcerile și de fericirile vieții. Îndeamnă spre raționalitate și înțelepciune, spre o sfântă măsură a lucrurilor. Încearcă să-i învețe pe oameni cum să-și armonizeze mai bine raporturile dintre adevăr și valori, dintre valori și interese.

Cele zise despre filozofie în genere i se potrivesc ca o mânășă și lui Socrate. El a avut de-a face doar cu probleme ale omului și ale vieții lui terestre. Pe vremea lui se bucurau de mare trecere doar zeii cetății. Cu aceștia, însă, după cum am mai scris în cele de mai sus, Socrate nu se împăca prea bine. El a pus mare preț pe „zeul” său, pe daimonul personal. Socrate nu și-a făcut o mare problemă nici din existența a ceva bun ori a ceva rău după moarte. Așa cum notează, pe bună dreptate, K. Jaspers, el lasă

această problemă să rămână „deschisă”. Și tare deschisă e până astăzi.

În cazul lui Isus, lucrurile stau altfel. În cele propovăduite de el, tema opozițiilor dintre cele două împărății – a cerului și a pământului, aria omului și cea a lui Dumnezeu – devine o temă centrală. Isus își vede și își rezumă misiunea sa pe pământ în a-i anunța pe oameni că vine „Împărăția cerurilor”, cum zice Marcu, ori „Împărăția lui Dumnezeu”, cum scriu ceilalți trei. În numele venirii acestei împărății, Isus îi îndeamnă pe oameni să-și adune „comori în cer”, și nu pe pământ. „Nu vă strângeți comori pe pământ, unde le mănâncă moliile și rugina și unde le sapă și le fură hoții, ci strângeți-vă comori în cer....”(Matei, 6.19) Cât privește grija pentru cele pământești, același Isus îi îndeamnă pe oameni să se lase pe mâna Celui de Sus, „că el va avea grijă de noi așa cum are de păsările cerului”. (Matei, 6.26)

Toate aceste îndemnuri, făcute în numele „împărăției lui Dumnezeu”, îl pun pe Isus și pe Dumnezeul pe care-l propovăduiește într-o lumină foarte proastă. Îl fac să fie un Dumnezeu mai preocupat de sine și de tatăl său decât de oameni, mai preocupat de împărăția sa și a Tatălui său decât de

împărăția oamenilor. A-i îndemna pe oameni să se lase doar pe mâna tatălui ceresc, așa cum se lasă păsările, este un îndemn teribil de demobilizator. Un îndemn care-i ia omului principalele lui surse de fericire terestră, fericirea cunoașterii și a acțiunii.

Toată insistența lui Isus pe tema venirii împărăției lui Dumnezeu este o insistență falsă. Împărăția lui Dumnezeu este și rămâne o împărăție himerică. Ne-o spun chiar unii mari teologi. Ne-o spun toți cei care văd în împărăția lui Dumnezeu un ceva „escatologic”, un ceva care nu se va înscrie nicicând și niciunde în istoria vreunei mișcări reale. Ea este, pur și simplu, o speranță și o promisiune deșartă. Dacă ne conducem după Apocalipsă, atunci împărăția lui Dumnezeu va fi cândva și undeva, dincolo de istoria cosmosului și a omului actual.

În raport cu toate cele zise de Isus despre împărăția cerului, Dumnezeul lui Moise pare a fi un Dumnezeu mai acceptabil, mai bun, mai aplecat asupra problemelor pământești. Dumnezeul lui Moise e mai apropiat de oameni și de nevoile lor cotidiene. El nu le promite la fiecare pas nici raiul și nici nu-i amenință la fiecare pas cu flăcările iadului. Cu atât mai puțin vreo înălțare la cer, înălțare pe undeva prin

preajma sa. Cu condiția respectării poruncilor lui, Dumnezeuul iudeilor le promitea acestora „o țară a făgăduinței”, o țară așezată într-un spațiu geografic concret, o țară în care le va face „să curgă lapte și miere”. „Să păzești poruncile Domnului Dumnezeuului tău, ca să umbli în căile lui și să te temi de El. Căci Domnul Dumnezeuul tău are să te ducă într-o țară bună, țară cu pâraie de apă, cu izvoare și lacuri, care țâșnesc din văi și munți, țară cu grâu, cu orz, cu vii, cu smochini și cu rodii, țară cu măslini și cu miere; țară unde vei mânca pâine din belșug, unde nu vei duce lipsă de nimic; țară ale cărei pietre sunt cu fier și din ai cărei munți vei scoate aramă”. (Deut. 8. 6-9) Cu aceeași condiție, Domnul le va trimite „binecuvântări”. „Vei fi binecuvântat în cetate și vei fi binecuvântat la câmp. Rodul pântecelui tău, rodul pământului tău, rodul turmelor tale, fătul vacilor și al oilor tale vor fi binecuvântate. Vei fi binecuvântat la venirea ta și vei fi binecuvântat la plecarea ta”. (Deut. 28. 3-6)

Dacă fiii poporului ales nu vor respecta poruncile Dumnezeuului, atunci asupra vieții lor terestre se vor trimite și se vor aplica „pedepse” și „blestemuri”. Lista acestora este mult mai lungă decât



cea a binecuvântărilor, dar vizează și ele doar laturi ale vieții terestre și ale vieții de acum. Foarte puține aluzii la vreo viață de apoi!

„Domnul va trimite peste tine ciurma, până te va nimici în țara pe care o vei lua în stăpânire. Domnul te va lovi cu lingoare, cu friguri, cu obrinteală, cu căldură arzătoare, cu secetă, cu rugină în grâu și cu tăciune, cari te vor urmări până vei pieri... Domnul te va lovi cu nebunie, cu orbire, cu rătăcire a minții și vei bâjbâi pe întuneric ziua în amiaza mare. Vei avea logodnică și altul se va culca cu ea; vei zidi casă și n-o vei locui, vei sădi vie și nu vei mânca din ea” etc. (Deut. 28-21-30)

Toate binecuvântările și toate blestemele vizează doar momente ale împărăției pământului. Nicăieri nu-i vorba de „comori în cer” sau de vreo „împărăție a cerului”.

Potrivit Vechiului Testament, cerul nu e decât „lăcașul” lui Dumnezeu. Lăcașul unui Dumnezeu cam singuratic, al unuia care n-a adus pe nimeni pe lângă el. Nu l-a înălțat la el nici măcar pe Moise. Și pe el l-a lăsat printre muritori. Dumnezeuul iudeilor nu are sfinți; e înconjurat doar de câțiva îngeri. Sinagogile nu au icoane, iar calendarul iudeu nu e suprapopulat cu

nu știi câte zeci de nume. La el se ajunge mai direct și el ajunge mai simplu la oameni.

Având în minte un Dumnezeu care e mai aplecat spre cele pământești decât spre cele cerești, iudeul ca iudeu, fie el unul de rând sau unul mai rabin, nutrește convingerea că face parte din rândurile poporului ales și că Domnul Dumnezeuul lor le va purta de grijă și pe mai departe, așa cum le-a purtat de-a lungul întregii lor istorii. Nutrește convingerea că Cel de Sus și Atotputernic nu-i va neglija și că le va binecuvânta în continuare toți pașii mișcării lor prin desigurul confruntărilor contemporane.

### 3.5. Opozițiile trup și suflet, viață de acum și viață de apoi

Despre aceste două tipuri de opoziții se poate vorbi și se poate scrie numai împreună. Ele sunt prea bine și prea organic legate. Modul soluționării uneia din opoziții trimite imediat la cealaltă. Admiterea că sufletul poate fi și un ceva desprins de trup conduce, obligatoriu, la ideea admiterii unei vieți de apoi. Și invers, crezând în viața de apoi, nu poți să nu accepți că trupul e doar lăcașul în care sufletul este întemnițat.

Personal, mă alătur acelei linii filozofice în care se afirmă că numai dacă este trupul este și sufletul și numai dacă este sufletul este și trupul. Atunci când nu mai e trupul în bună sau relativ bună stare de funcționare se termină, la propriu, și cu toate cele ale sufletului. S-ar putea crede în nemurirea sufletului și într-o presupusă viață de apoi numai și numai dacă se poate crede că am putea trăi fără să ne bată inima și că am putea gândi fără să ne funcționeze creierul. Trăim prin bătăile inimii și gândim cu ajutorul mecanismelor neuronale ale creierului.

Ca expresie de inspirație religioasă, „sufletul” nu-i altceva decât ceea ce psihologii numesc gândire, iar filozofii conștiință și conștiință de sine. În acest sens s-ar putea zice că sufletul nu este altceva decât informația de care avem nevoie pentru a fi oameni și pentru a trăi omenește. În calitate de informație, sufletul este mijlocul specific uman de viațuire și supraviețuire. Or, informația ca informație, ca altceva decât substanța și energia, nu poate exista niciunde și nicicând fără dependențe de suporturi substanțial-energetice și fără dependențe de sistemele substanțial-energetice prin care și pentru care există. Informația pe care noi ne-o producem și ne-o punem

să „lucreze” specific este principalul nostru „instrument” antientropic. Formele informației specific umane – idei, sentimente, voințe – ne permit să rezistăm în fața presiunilor entropiei. Fără informația din noi, fără informația produsă de simțuri și de mecanismele gândirii, n-am putea fi ceea ce suntem nici sub raport biologic și nici sub cel social. Trăim în și prin informația pe care noi ne-o producem. Trăim prin ceea ce procesează creierul nostru. Produsele acestor procesări, – produse ale cunoașterii, ale atitudinii și ale acțiunii – nu se autonomizează, nu devin o lume a lor, o lume suficientă sieși. O lume în sine și pentru sine. Când se stinge creierul nostru, se stinge și tot universul spiritualității noastre. Sufletul moare împreună cu moartea creierului. Și aceasta, repet, în virtutea faptului că nu putem trăi fără bătăile inimii și nu putem gândi fără creier.

Data fiind această sfântă realitate, îmi vine să afirm foarte apăsător că orice educație ateistă trebuie să înceapă și să se încheie în și prin demontarea credinței în nemurirea sufletului. Demontarea acestei credințe duce imediat și destul de firesc la demontarea

întregului arsenal al gândirii religioase – Dumnezeu, biserică, preoți, păcat, rugăciune, îngenunchere etc.

Căderea acestui arsenal ar însemna pași mari și pași buni spre reinstituirea demnității umane, demnitate destul de pierdută pe căile înstrăinării și/sau înstrăinărilor religioase.

Modul de înțelegere și de teoretizare a raporturilor trup și suflet, viață de acum și viață de apoi se prelungește firesc în câteva stări și mișcări atitudinale, iar mai departe în mișcări de reală conduită. Ar putea fi vorba cel puțin de următoarele alternative de viață: A trăi în picioare sau a trăi în genunchi. A fi demn sau a fi sclav. A trăi pentru a-ți afirma posibilitățile sau pentru a le înăbuși. A trăi ca un om sau a trăi ca un sfânt. A-ți trăi viața sau a ți-o vinde. A fi liber de Dumnezeu sau a fi mereu cu frica judecății lui etc.

Toate aceste posibile și reale alternative de viață sunt legate nu numai de modul teoretizării opozițiilor trup și suflet, viață de aici și viață de apoi. Ele se leagă strâns de toată rețeaua de unități și de opoziții comentate mai sus. Se leagă, de pildă, de ceea ce am denumit filozofie și religie, rațiune și

credință... Și chiar de ceea ce am denumit Socrate și Isus...

Dacă opozițiile semnalate mai sus se leagă atât de bine de numele celor doi, atunci, la final de capitol și la final de carte, am putea îndrăzni câteva fraze cu rol de veritabile concluzii. Fraze care să rezume și să puncteze momentele mai mari și mai semnificative ale tuturor celor scrise sub titlul Socrate și Isus.

1. Socrate și Isus sunt două personalități culturale de mare influență în cultura europeană. De o vreme bună, influența lor a trecut mult dincolo de granițele acestei culturi și a atins dimensiuni planetare.

2. În procesul nașterii ideilor și stărilor lor de spirit, cei doi n-au interferat. Nu s-au influențat.

3. Socrate a fost prin excelență un produs al climatului filozofic al Greciei antice. El s-a născut din nevoile depășirii uneia din limitele mari ale filozofiei de până la el și anume prea aplecarea acesteia pe teme ale filozofiei naturii. Socrate a inițiat filozofarea pe teme ale omului și ale vieții acestuia.

4. Isus a fost produsul unei alte spiritualități. Este vorba de frământările spiritualității iudaice din ultimele decenii ale anilor de până la Cristos și ale

primului secol de după Cristos. Deși Socrate era de multă vreme pe lume și era destul de bine așezat în dialogurile lui Platon, ideile lui n-au ajuns la Isus.

5. Dacă în procesul facerii ideilor lor, cei doi nu s-au influențat, atunci toate cele care s-au scris și se scriu despre asemănările sau apropierile dintre ei sunt făcute ulterior și exterior. Sunt făcute pe căile a ceea ce Hegel numea „reflexie exterioară”.

6. Asemănările dintre cei doi sunt destul de exterioare. Ele sunt de suprafață, sunt de genul: niciunul n-a scris nimic, amândoi au fost condamnați la moarte, amândoi s-au interesat de om și aspectele vieții lui morale etc.

7. Deosebiriile au fost și sunt mai de conținut și mai adânci. Dacă ne gândim ceva mai bine, vom putea ușor constata că, de fapt, Socrate a trăit, a gândit și a murit pentru a se depăși mitologicul și mitologia pe căi preponderent filozofice. Împreună cu toată filozofia vremurilor lui, el conta pe o rupere filozofică de zei și de zeițe.

Isus a glăsuț și a murit pentru altceva. A glăsuț și a murit pentru prelungirea religiei iudaice într-o altă religie, creștinismul. Isus a rămas fidel depășirii religioase a mitologicului. El a propovăduit

în prelungirea monoteismului. El a adus și n-a adus cu sine un alt Dumnezeu. A adus un altul în raport cu Dumnezeul lui Moise, dar un același în raport cu Dumnezeul unic al oricărui monoteism. Or, Dumnezeu ca Dumnezeu nu este nimic altceva decât un zeu, un zeu care nu mai admite alți zei, un zeu care-i rezumă în sine pe toți ceilalți, un zeu mai înalt, mai elaborat. Un zeu pe care oamenii l-au mutat din Olimp în Ceruri, l-au mutat mai sus și mai departe. L-au mutat în așa fel încât ei să se raporteze la el cu și mai multe și mai puternice sentimente de înstrăinare.

8. Raporturile dintre învățătura filozofică a lui Socrate și învățătura religioasă a lui Isus nu sunt de simplu paralelism. Sunt multe idei de nuanță socratică care se mișcă în întâmpinarea unor idei ale lui Isus, după cum sunt destul de multe idei cristice care se întâlnesc cu idei ale lui Socrate. În numele unor asemenea întâlniri am scris în cele de mai sus destul de mult despre momente ale interferenței.

9. Raporturile în cauză nu sunt și nu pot fi nici de curată complementaritate. Nu pot fi gândite așa cum ne sugerează unele reguli ale postmodernismului. Mai ales regula că fiecare sferă de viață spirituală își are adevărurile, valorile și rosturile ei. Ni se sugerează



că ceea ce nu poate face Socrate și filozofia lui trebuie să facă Isus și religia lui. În acest mod de a gândi se realizează un fel de întoarcere la teoria „dublului adevăr”. Or, adevărul ca adevăr nu este dublu. El este întotdeauna doar unul. Că din zeci de motive noi nu-l putem identifica și afirma este o altă problemă. Nu este zonă a concepției despre lume în care filozofia să nu-și poată onora, în felul ei, rosturile. Nu-i adevărat că, pe lângă filozofie, ar fi nevoie și de religie. Că acestea s-ar putea completa. În principiu, raționalitatea filozofică nu lasă goluri pe care să le ocupe religia.

10. Dintr-o perspectivă mai largă și mai de fond, aș îndrăzni să avansez părerea că raporturile dintre Socrate și Isus, dintre ceea ce ei personifică sau simbolizează, au fost, sunt și vor fi de ordinul polarității. O polaritate dinamică, una în care aceste raporturi devin opoziții, excluderi, conflicte. Devin, după cum bine zicea Hegel, „dușmănoase”. În fond și în esență, ceea ce este Socrate și ceea ce personifică el se mișcă împotriva lui Isus și a ceea ce personifică el. Ceea ce a fost, este și va fi Isus se mișcă și se va mișca împotriva lui Socrate. Socrate și Isus au fost, sunt și vor fi, personalități culturale polare, polare.

Ființa culturală a niciunuia nu poate fi turnată în ființa celuilalt. Expresii de genul Socrate – Isusul filozofiei antice grecești sau Isus – Socrate al gândirii religioase nu sunt decât metaforizări. Ele n-au avut și nu pot avea nicio semnificație sau valoare conceptuală.

## Capitolul IV

### Gânduri de final

Cu cele scrise despre polaritate aş putea considera că intențiile puse în scrierea acestei cărți au fost împlinite. Că ne-am onorat, atât cât am putut, nu numai titlul, dar și subtitlul cărții. Aş putea zice că deja am pus punct.

Și totuși, și totuși. Simt nevoia de a mai amâna punerea punctului, simt nevoia unor gânduri de final. Fără ele, intențiile cu care am pornit la scrierea cărții n-ar fi duse până la capăt. Iată gândurile:

1. În cele scrise despre Socrate și despre Isus nu este și nu poate fi vorba de portrete cât de cât complete. M-am referit la biografia ideatică a celor doi numai și numai din perspectiva celor care aveau cât de cât o anumită relevanță comparativă. Cine vrea să știe mai multe despre cei doi, va trebui să apeleze la literatură suplimentară. Este destulă.

2. Din cele scrise despre Isus, s-ar putea desprinde impresia că părtinesc în favoarea creștinismului. Până la un anumit punct, o asemenea impresie s-ar putea să fie justificată. Nu vreau, însă, să se creadă că l-aș considera pe Dumnezeu-Isus ca

fiind în general Dumnezeu cel bun, iar creștinismul, o religie de preferat. N-am vrut și nici nu vreau să fac niciun fel de pledoarie creștinismului. Ca religie, acesta are toate păcatele pe care le are orice religie.

Din punct de vedere strict filozofic, toți Dumnezeii sunt la fel; nici unul nu-i mai bun decât altul. Toți s-au înălțat pe câte un munte de sacralizări, de produse ale imaginării. Prin acte de credință, aceste produse au devenit mari realități subiective, realități pline pline de adeziune, de credibilitate și de angajare. Pentru o minte plină de credință, o idee religioasă este mai adevărată decât orice fel de adevăr, mai reală decât orice fel de realitate. Pentru o asemenea minte, credința bate rațiunea, subiectivitatea bate realitatea. Realitatea luată în sensul cel mai propriu al termenului. Odată așezați în zonele spiritualității individuale și/sau colective, Dumnezeii, oricare ar fi ei, sunt menținuți „în viață” prin zeci și zeci de motive economice, sociale și culturale. Printre aceste motive, propaganda religioasă deține rolul fundamental. Până la urmă, „viața” unei religii este prin excelență un produs educațional.

3. Religiile mari, ca mari fenomene culturale, până la un punct, se justifică, se motivează. Se

motivează psihologic, sociologic și moral. Mai ales moral. Kant a avut și mai are și astăzi dreptate atunci când a scris că, la modul rațional, ideea de Dumnezeu nu se poate susține. Că ea este o idee profund antinomică. Dar, ne-a mai învățat același Kant că ideea de Dumnezeu unic și toate cele care se mișcă în jurul ei se pot motiva rațional, doar după regulile rațiunii practice, adică morale. Nevoia de moralitate poate da sens ideii de Dumnezeu, poate da sens recurgerii la instanțe superioare omului și apoi chiar superioare naturii. Poate justifica tot șirul sacralităților pe care omul și le-a produs de-a lungul istoriei sale. Dar o asemenea motivare poate intra în joc doar pentru acele minți care încă nu și-au găsit „daimonul” personal, cum ar zice Socrate, sau „imperativul categoric,” cum ar zice Kant. N-au ajuns încă la acea conștiință morală care să-și impună din sine și prin sine regulile moralității. Religia este sau poate deveni necesară în toate acele cazuri în care, pentru a face binele și a nu face răul, e nevoie de surse și garanții exterioare.

4. Dacă, totuși, oamenii ajung să creadă, măcar de ar face-o în niște limite ale normalului. Să creadă în Cel de Sus, să se ducă la biserică, să se roage, să

îngenuncheze etc., dar să nu se cadă în bigotism. Să nu se târască în coate și în genunchi în jurul mănăstirilor, să nu se bată pentru apă chioară și pe care să o ia drept apă sfințită. Să nu se depersonalizeze, să rămână cât de cât niște oameni normali. Să aibă, pe cât posibil, o conduită religioasă socialmente suportabilă. A umbla după icoane care plâng și care vindecă este semnul unei profunde depersonalizări. A umbla după moaște de tot felul mi se pare a fi mare sărăcie culturală. O mare sărăcie pentru acest început de mileniu trei.

5. Al cincilea punct vizează sentimentul cu care m-am angajat la scrierea acestei cărți. De la început am explicat cum și de ce m-am apropiat de tematica ei. Acum, este cazul să recunosc că am scris în primul rând pentru mine, pentru un anume fel de a-mi descărca sufletul. Când am băgat de seamă că țara s-a împânzit de biserici, că viața noastră spirituală e năpădită de atâta literatură religioasă, de atâta propagandă la televizor etc., m-am gândit că toate acestea ar necesita o anume replică. Am scris pentru a-mi turna necazul, pentru a-mi exprima protestul față de dezmățul de religiozitate de prin jur. Ce-i prea mult

nu poate fi sănătos. Prea mult Dumnezeu, prea multă religie, prea multe biserici ne îndobitocesc.

Să creadă toți cei care nu pot să nu creadă, cei care nu au curajul ateismului. Să creadă, dar să nu-și vândă libertatea de a gândi și de a acționa. Să nu-și piardă demnitatea. Să creadă stând în picioare. Să nu uite de Sisif, dar nici de prometeicul din ei.

6. Multe din ideile cărții nu sunt luat de niciunde pentru că nu le-am găsit în altă parte. În ce-l privește pe Socrate, de pildă, n-am preluat de la nimeni ideea că atitudinea lui față de moarte a fost și ea un motiv de bază în alegerea de către Platon ca purtător de cuvânt pentru propriile lui gânduri filozofice. N-am găsit pe niciunde nici afirmația că Daimonul ar fi, „în nuce”, un fel de imperativ categoric kantian.

În ce-l privește pe Isus, în toate cele citite n-am dat, de pildă, peste faptul că Eva nu-i pomenită prin Evanghelii, peste ideea că Isus ar fi produsul unei hierofanii, al unei îndumnezeiri a unui om. Niciunde n-am găsit atât de limpede conturate deosebiriile, ba poate chiar opozițiile, dintre Dumnezeul lui Moise și Dumnezeul lui Isus sau Isus cu Dumnezeu. În nicio carte nu m-am întâlnit cu ideea că ar putea exista așa

mari deosebiri între „chipul” lui Isus din lumea conștiinței comune, adică a credinciosului de rând, și lumea conștiinței sistematice, adică aceea care există prin cărțile bisericii. De niciunde n-am luat și nu puteam lua cele zise despre folclorul religios și despre modul lui de a se interpune între cuvântul lui Isus și cel din Evanghelii.

După cum se poate ușor observa, cartea e scrisă de pe pozițiile unui ateism asumat, iar nu deghizat, cum se mai întâmplă pe alocuri. Cartea nu lasă niciun spațiu de mișcare „dublului adevăr”.

Din perspectiva raportării la literatura citită, se poate afirma că mi-am onorat destul de bine promisiunea de a scrie nu numai altfel, nu numai în stilul meu , dar și de a scrie altceva. Pentru toate cele care în carte sunt altceva, altceva decât la alții, cartea are un destul de pronunțat caracter neredundant semantic. Redundanța pragmatică prea depinde de cititor, așa că despre acesta nu se poate spune nimic. Oricum, îmi exprim convingerea că citirea cărții se va face cu un notabil folos. Și aceasta, fie în sensul întăririi unor convingeri, fie în cel al zdruncinării lor.

7. Și acum, gândul gândurilor și mesajul mesajelor: Să-l prețuim pe Socrate. Să-i ascultăm



îndemnurile. Să iubim filozofia și filozofarea așa cum le-a iubit el. Să nu renunțăm la ele, vorba lui, „chiar dacă pentru aceasta ar trebui să murim de câteva ori.”

## Note

1. Giovanni Papini, *Viața lui Isus*. Trad. A. Marcu, Editura Cartea Românească, București 1928, p. 11
2. *Idem*, p. 12
3. *Ibidem*
4. *Idem*, p. 14
5. *Idem*, p. 20
6. *Idem*, p. 297
7. Joseph Ratzinger – Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret*, RAO, 2010, p. 178
8. *Idem*, p. 151-152
9. *Idem*, p. 15
10. *Idem*, p. 11
11. *Idem*, p. 237
12. Karl Jaspers, *Oameni de însemnătate crucială – Socrate, Budha, Confucius, Isus*, Ed. Paideia, București, 1996, p. 184
13. Frédéric Lenoir, *Socrate, Isus și Budha. Trei modele de viață*, Ed. Paralela 43, Pitești, 2010, p. 11
14. *Idem*, p. 12

## Socrate și Isus

15. Hegel, *Viața lui Isus și alte scrieri*, Ed. Grinta , Cluj-Napoca 2009, p. 81
16. *Idem*, p. 82
17. *Idem* p. 97-98
18. D.D. Roșca, *Viața lui Isus (Introducere). Opere filozofice*, vol. III, Ed. Academiei Române, București 2014, p. 41
19. K. Jaspers, *Op. cit.*, p. 33
20. R. Wenley, *Socrate și Cristos*, Ed. Herald, Buc, 2009, p. 10
21. *Idem*, p. 11
22. *Idem*, p. 13
23. *Idem*, p. 12
24. K. Jaspers, *Op. cit.*, p. 30
25. G. Vlăduțescu, *Cei doi Socrate*, Ed. Paidea, Buc, 1996, p. 22
26. Jean Brun, *Socrate*, Humanitas, București 1996, p. 13-14
27. Paul Johnson, *Socrate – Un om pentru timpurile noastre*, Humanitas, București 2013, p. 14-17
28. Aristotel, *Metafizica*, Ed. Academiei RAR, București 1965, p. 409
29. Josef Toman și Miroslava Tomana, *Socrate*, Ed. Univers, București 1980, p. 18
30. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, Ed. Academiei RPR, București 1963, p. 369-370

31. *Idem*, p. 370-371
32. K. Jaspers, *Op. cit.*, p. 7
33. Joseph Ratzinger, *Op. cit.*, p. 202
34. K. Jaspers, *Op. cit.*, p. 151
35. Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, în Gh. Vlăduțescu, *Cei doi Socrate*, Ed. Paideia, București 1996, p. 118-119
36. Paul Johnson, *Op. cit.*, p. 67
37. *Idem*
38. K. Jaspers, *Op. cit.*, p. 9
39. *Idem*, p. 193
40. Hegel, *Viața lui Isus*, p. 73
41. Nietzsche, *Anticristul*, traducere V. Muscă, Biblioteca Apostrof, 1996, p. 52
42. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, p. 367, 366
43. *Idem*, p. 385
44. *Idem*, p. 388
45. Jean Brun, *Op. cit.*, p. 114
46. F. Lenoir, *Op. cit.*, p. 12
47. Alcibiade, în *Platon*, Opere v. I, Ed. Științifică, Buc. 1974, p. 137
48. Platon, Charmides, în *Opere*, v. I, Ed. Științifică, 1974, București, p. 186
49. *Idem*, p. 189

## Socrate și Isus

50. *Idem*, p. 193
51. *Idem*, p. 209
52. *Idem*, p. 210
53. Platon, *Menon*, în *Opere*, v. II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1976, p. 374
54. *Idem*, p. 377
55. *Idem*, p. 399
56. *Idem*, p. 409
57. *Idem*, p. 412
58. *idem*, p. 414
59. Hegel, *Prelegeri de filozofie a religie*, Ed. Acad. RSR, București 1969, p. 28
60. *Idem*, p. 13
61. *Idem*, p. 21
62. Goethe, *Poezie și Adevăr*, vol. III, Ed. pt. Literatură. București 1967, p. 202
63. S. Kierkegaard, *Frică și cutremur*, Ed. Honterus, Sibiu 2007, p. 47
64. R. Bultmann, *Jesus*, Seuil, Paris, 1968, p. 243
65. *Noul testament*, Matei 5.17
66. K. Jaspers, *Op. cit.*, p. 143
67. *Idem*, p. 138
68. R. Wenley, *Op. cit.*, p. 211

69. *Idem*, p. 213
70. P. Johnson, *Op. cit.*, p. 147-160
71. Platon, *Banchetul*, în *Dialoguri*, Ed. pt. Literatură universală, București 1968, p. 307
72. R. Dawkins, *Himera credinței în Dumnezeu*, Ed. Cartea veche, București 2007, p. 43
73. *Idem*, p. 58
74. *Idem*, p. 254
75. Nietzsche, *Anticristul*, p. 53
76. Michel Onfray, *Prigoana plăcerilor*, Humanitas, București 2012, p. 82
77. I. Kant, *Critica rațiunii practice*, Ed. Științifică, București 1972, p. 26
78. G. Săsărman, *Cunoaștere și credință*, Editura Nemira, 2014, p. 321
79. M. Onfray, *Op. cit.*, p. 64
80. Platon, *Apărarea lui Socrate*, în *Dialoguri socratice*, Humanitas, Buc, 2015, p. 258
81. *Idem*, p. 267
82. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei*, Ed. Academiei RPR, București 1963, p. 408
83. *Idem*, p. 414
84. *Idem*, p. 425

## Socrate și Isus

85. J. Brun, *Op. cit.*, p. 86
86. I. Kant, *Critica rațiunii practice...*, p. 252
87. K. Jaspers, *Op. cit.*, p 113
88. J. Ratzinger, *Op. cit.*, p. 56
89. *Idem*, p. 80
90. *Idem*, p. 58
91. *Idem*
92. *Idem* p. 60
93. *Idem*, p. 61
94. Hegel, *Viața lui Isus*, p. 126
95. J. Ratzinger, *Op. cit.*, p. 66
96. *Idem*, p. 136
97. D.D. Roșca, *Minunea greacă*, în *Opere filozofice*, vol I, Ed. Acad. 2012, p. 130
98. *Idem*, p. 133
99. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, p. 364
100. P. Johnson, *Op. cit.*, p. 120
101. *Idem*, p 136
102. K. Jasper, *Op. cit.*, p 37
103. F. Lenoir, *Op. cit.*, p 34
104. R. Wenley, *Op. cit.*, p. 219

## Cuprins

Cum și de ce? .....	5
Interferențe și diferențe.....	38
2.1. Pe tema scrisului .....	39
2.2. Interesul pentru om .....	52
2.3. Morală și moralitate .....	61
2.4. Iertare și iubire, iubire și iertare .....	76
2.5. Înțelepciune, daimon și Dumnezeu ..	109
2.6. Moarte și nemurire.....	126
De la diferențe la opoziții .....	141
3.1. Opozițiile filozofie și religie .....	164
3.2. Opozițiile rațiune-credință .....	165
3.3. Opoziția om și Dumnezeu.....	167
3.4. Opoziția cer și pământ .....	173
3.5. Opozițiile trup și suflet, viață de acum și viață de apoi.....	178
Gânduri de final.....	187