

OMUL DE VOCAȚIE ȘI CHIASMA ARHITECTONICĂ

Virgil Ciomoș

Academia Română, Filiala Cluj,
Institutul de Istorie „George Barițiu”
Departamentul de Cercetări Socio-Umane

Abstract. Starting especially from the contributions of Max Weber, the author restores the political and theological affiliation of the concept of vocation, and dwells on the importance of the operation through which represents as the analogue of transcendence compared to the subject – otherness and therefore, radical exteriority – has to be always internalized. He shows how this internalized transcendence is converted into indeterminacy, thus resulting the splitting of the subject under two unlike possible basis for the difference between power and authority. In the context are also redefined the meaning of the concept of secularization time as well as architectonic chiasm amongst “the top” and “the bottom”, which sheds a new light on modern political system of representativeness.

Keywords: vocation, otherness, introspection, power, authority, impropriation, chiasm.

1. PRESUPOZIȚIILE TEOLOGICO-POLITICE ALE MODERNITĂȚII

Într-o carte devenită celebră, sociologul german Max Weber demonstra legătura strânsă dintre nașterea capitalismului și re-definirea – modernă – a principiilor eticii creștine (mai precis, a celei protestante)¹. După el, omul timpurilor noi e animat de o vocație anume, de o profesiune pe care Sfântul Pavel o numise deja prin grecescul *klesis*. Or, sensul curent al acestui termen presupune nu numai simpla practicare a unei profesiuni temporale – fiecare dintre noi încercăm, de bine de rău, să exersăm una, fără ca, prin aceasta, să fim (în mod automat) creștini –, ci mai ales disponibilitatea de a răspunde unui apel, unei voci anume, escatologice, precum cea a unui Dumnezeu, care ne dislocă cumva din însăși așezarea noastră temporală cotidiană. În acest context, pro-fesiunea presupune – în mod obligatoriu și înainte de toate – con-fesiunea, iar, prin analogie, puterea

¹ Vezi M. Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București, Edit. Humanitas, 2007.

temporală modernă se vădește a fi fost – pentru început cel puțin – una teologico-politică². Căci, așa cum avea să sublinieze, mai târziu, Emmanuel Lévinas (fenomenolog, desigur, dar și talmudist de excepție), orice responsabilitate temporală (orizontală) – fie ea proprie unei profesii și chiar unui profesionalism anume – presupune, înainte de toate, disponibilitatea de a răspunde unui apel escatologic (vertical)³. Suntem responsabili numai în măsura în care înțelegem să răspundem la această din urmă chemare, care precede mereu răspunsul însuși și, ca atare, responsabilitatea, mai precis, capacitatea noastră de a răspunde. Mai precis încă, responsabilitatea mai înseamnă, în contextul nostru, capacitatea *personală* de a răspunde la apelul unei Autorități *impersonale*. Căci, pentru a avea o chemare, trebuie mai întâi să fi fost chemat. Omul de vocație nu-și localizează vocația în propria lui subiectivitate (ca un fel de „proprietate” a lui), ci într-o altă instanță, inter-, pentru că, mai întâi, trans-subiectivă. Paradoxal, profesiunea nu e un drept, ci o datorie. Afirmția „Am o vocație anume” trebuie, în consecință, interpretată ca: „Răspund exigențelor unei anume Voci.”

În orice vocație determinată, trebuie să fim atenți la ecoul – încă remanent, deși cel mai adesea uitat – al unei Voci (secunde), cea care ne cheamă la profesiune. Responsabilitatea noastră temporală constituie doar modul orizontal (direct) prin care se înscrie (indirect) răspunsul nostru vertical la chemarea escatologică. În orice acțiune terestră, Cerul însuși este deja implicat. În mod analog, prin *protesto*, nu trebuie să înțelegem doar simplul „protest” – precum acela, mai cunoscut, al protestanților înșiși, îndreptat împotriva abuzurilor Bisericii catolice –, ci mai degrabă faptul (deja amintit) de a mărturisi – lat. *pro* – și, ca atare, de a „testa” – lat. *testo* – credința noastră secundă (*la foi*, în limba franceză) – *pro-testo*. Prin urmare, a protesta (și, în ocurență, protestantismul însuși) nu înseamnă a fi pur și simplu contra, a cârți la nesfârșit, ci a mărturisi și, deci, *a proba* mai bine decât ceilalți – decât catolicii, în contextul nostru precis – împlinirea unor Valori universale (și, în consecință, catolice!)⁴. Efectul Reformei n-a fost o simplă separare spațială (geografică) de catolicism, cât mai ales un alt fel de a actualiza – în prezentul cotidian – Valorile eterne și, ca atare, catolice (universale) ale creștinismului. În acest sens, protestanții au vrut să fie, în mod sincer, mai catolici decât papa! N-a fost vorba de a contesta Autoritatea în sine, ci doar puterea (coruptă a) Sfântului Scaun. Reforma și, la limită, revoluția nu intenționează să schimbe doar puterea personală: ele restaurează, de fapt, o autoritate impersonală, mereu uzurpată.

² Ipoteza teologico-politică privitoare la originile instituțiilor moderne a fost formulată, între alții, de Hegel și a fost apoi consacrată prin studiile lui Carl Schmitt, un post-hegelian celebru în filosofia dreptului.

³ Em. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, coll. „Biblio essais”, 1990.

⁴ În filosofie, *ho katholou* desemnează, deja la Aristotel, „universalul”.

2. VOCAȚIA – O EXTERIORITATE INTERIOARĂ

E un fapt notoriu că *Legea* și *Cuvântul* sunt cel mai atent observate – astăzi încă! – în țările protestante. Drept consecință și în măsura în care și-au mărturisit credința lor (secundă) în Autoritate, protestanții s-au expus, inevitabil, morții. Din acest motiv, interesul nostru pentru paulinul *klesis*, pentru vocația creștină, așadar, devine încă mai mare dacă ne reamintim că termenul prin care apare desemnată Biserica însăși (fie ea cea catolică) este un derivat al lui *klesis*, și anume, *ek-klesia*. În această nouă perspectivă, Biserica nu mai constituie o simplă instituție printre celelalte (separată – sau nu – de Stat), cât mai ales comunitatea celor care au asumat în mod personal și, prin urmare, au împărtășit vocația de a răspunde, împreună, apelului unei Autorități impersonale. Originalitatea raporturilor moderne dintre timp și eternitate – care trebuie privite împreună, în limitele unei vocații complet articulate – se regăsește, astfel, în aceea a raporturilor dintre puterea seculară și cea confesională. De unde și situația juridică particulară a unor regiuni care cad sub autoritatea unor state catolice – precum cele din nord-estul Franței – cărora li se aplică prevederile Concordatului sau naturalețea cu care politicienii americani invocă – uneori în exces – natura teologică-politică a puterii și, mai ales, a misiunii lor seculare.

Diferența dintre vocea primară (cea comună, redusă uneori la simpla flecăreală) și vocea secundă (cea etică sau, dacă vrei, escatologică) rezidă în faptul – destul de straniu – că aceasta din urmă survine dinlăuntru sau, mai precis, din „afară” lăuntrului nostru⁵. De aceea, atunci când cineva aude vocea Autorității, nu va mai exclama pur și simplu „Dumnezeule!”, ci „Dumnezeul meu!”⁶. E tocmai Vocea care – trecând prin noi înșine – ne divizează și, ca atare, ne pliază înlăuntru nostru cel mai intim, cel mai adânc. Până să ne obișnuim cu strania ei exterioritate („interioară”), până să inter-ceptăm, adică, pe Însuși Locutorul (Verbul) ei apropiat – care e Persoana divină –, ne vom mulțumi s-o percepem drept... „impersonală”. E un alt fel de a spune că diferența radicală dintre Persoana increată – Dumnezeu Însuși – și persoana creată – omul – se convertește – la nivelul umanului – în diferența (creată) dintre personal și impersonal⁷. Nu știm cum anume i-a putut fi dată Legea lui Moise de către YAHVE însuși. Nu putem, adică, pretinde să fim cu toții asemeni proorocului Legii, care, pentru a putea comunica cu semenii săi, a trebuit să-și acopere fața, prea strălucitoare pentru cei din urmă. Putem,

⁵ Înaintea lui Lévinas, mai există alți doi filosofi pentru care etica precede din principiu ontologia: Spinoza (autorul celebrei *Etici*) și Wittgenstein (al cărui nu mai puțin celebru *Tractatus logico-philosophicus* fusese, de asemenea, inspirat de o viziune etică).

⁶ Această interiorizare a exteriorității radicale marchează trecerea de la iudaismul clasic la creștinism.

⁷ E un alt fel de a spune că ființa umană (în accepția ei occidentală), situată cumva la limita dintre creat și increat, este divizată în funcție de un criteriu analog cu cel presupus de antinomia dintre acești din urmă termeni, mai precis, după antinomia dintre personal și impersonal, divizare pe care psihanaliza o va traduce, mai târziu, prin antinomia dintre conștient și inconștient.

totuși, să cerem ca ea să fie trans-personală, adică anonimă⁸. Precum *Justiția*, care, pentru a fi imparțială, trebuie să fie legată (simbolic) la ochi. Transcendentul infinit se exprimă – ca diferență finită –, în chiar interiorul imanentului, ca un imanent indeterminat. O contribuție esențială a survenirii vocației moderne, căci exterioritatea cea mai radicală – aceea a Transcendenței –, survine acum ca un fel de interioritate radicală în „interiorul” interiorității însăși. În alți termeni, afectarea imanentului de către Transcendent produce divizarea imanentului însuși (într-unul, determinat, și altul, indeterminat). În consecință, impersonalul uman (Libertatea, Egalitatea, Fraternitatea etc.) devine un fel de analog al Personalului divin. E ceva extraordinar în această fenomenologie (în chiasmă) a vocației creștine: Increatul (care constituie o determinație divină) își găsește – la nivelul creatului însuși! – câte un analog (un „vehicul”) pe potrivă, un indeterminat *sui generis*, declinat (deși s-ar putea spune, tot atât de bine, și „conjugat”) în funcție de diferitele sale forme categoriale drept: cel fără-de-calitate, cel fără-de-cantitate, cel fără-de-relație, respectiv, cel fără-de-modalitate⁹. Căci in-de-terminatul acestei fenomenologii secunde (care irumpe din interiorul fenomenului însuși) trebuie înțeles ca o urmă a ceea ce n-a fost, nu este și nu va fi niciodată terminat – Transcendența însăși.

Într-adevăr, pentru cei din această lume, vechi prieteni, dar și viitori apostoli ai Cuvântului lui Dumnezeu, „determinațiile” Înviatului au fost (pentru ei) atât de șterse, adică de anonime – Iisus, Cel înviat, e confundat cu grădinarul, cu pescarul sau cu călătorul (în drum spre Emmaus) – încât Hristosul însuși a putut trece neobservat: „A văzut pe Iisus stând, dar nu știa că e Iisus” (*Ioan*, 20, 14). Indeterminatul asigură cel mai bun camuflaj... Căci el nu mai relevă de excepțional, ci de excepție. O excepție (desigur indeterminată) devenită acum regulă.

3. DE LA PUTEREA PERSONALĂ LA AUTORITATEA IMPERSONALĂ

Iată rațiunea pentru care nu putem întemeia *Autoritatea Bisericii* pe niște relații (medievale) pur exterioare, de dependență față de puterea – personală și, prin urmare, determinată – a cuiva anume, fie el un distins și onorabil personaj. Cum s-ar traduce, așadar, toate astea într-un limbaj teologic? La nivel uman, *Duhul Sfânt* nu poate fi „personal” (în sens „primar”, pentru a nu spune, de-a dreptul, „primitiv”). Niciun om nu poate exercita o putere discreționară asupra *Lui*. În consecință și prin analogie cu cele de mai sus, clericii nu pot fi decât „miniștri” ai *Duhului*, adică slujbașii *Lui*¹⁰. Duhul (increat) e mereu „impersonal”, mai precis

⁸ Primul matematician care pare să fi tradus infinitatea (fie ea cea divină) printr-o mulțime (de fapt, printr-o varietate) fără nicio proprietate determinată a fost Georg Cantor.

⁹ Regăsim aici celebra diferență kantiană dintre caracterul determinat al conceptelor pure ale intelectului și caracterul indeterminat al conștiinței de sine, care este și originea lor (cf. *Critica rațiunii pure*, capitolul despre *Deducția transcendențială a conceptelor pure ale intelectului*).

¹⁰ Sensul original al latinescului *ministerium* – din care derivă și românescul „ministru” – înseamnă, contrar așteptărilor, „slujire” și nicidecum „stăpânire”, cum s-ar putea crede.

(și la nivelul ființei umane create), inter- și trans-personal. El este trecerea însăși (Tradiția), Duh al comunității. Așa cum spunea André Scrima¹¹: Tatăl s-a putut revela prin Fiul, care este Chipul Lui. Duhul, însă, nu mai are o altă Persoană pentru a se revela pe Sine Însuși. Tocmai de aceea, am adăuga noi, El se dedublează, înscriindu-se ca trecere, ca pasaj (printr-un anume „trans”), precum acela al inter-subiectivității, de pildă. Hegel redescoperise acest adevăr: dacă Duhul este Cel care asigură comunitatea dintre Tată și Fiul, atunci El nu se poate întrupa decât în și printr-o comunitate anume (cea a sfinților, mai preciza el)¹². Nu te poți mântui de unul singur... Principiul modern al secularizării presupune nu atât simpla separare instituțională (pur spațială) între cele două instanțe – cea eternă: Biserica, respectiv, cea temporală: Statul – cât o anume falie (o separație) survenită în chiar interiorul Bisericii (comunitate ireductibilă, în fond, la statutul de simplă „instituție privată” – oximoron patent!) și, implicit, în modul modern de a o re-defini. Cu ale cuvinte, revoluția modernă s-a produs, înainte de toate, în chiar interiorul „divizat” al Bisericii creștine.

Noul mod de divizare (propriu, în egală măsură, atât creștinului, cât și Bisericii sale) între ceea ce este temporal (iar nu pur și simplu exterior) și ceea ce este etern (iar nu pur și simplu interior) constituie, cum se vede, rodul Re-nașterii moderne – și, ca atare, unei anume Învieri (*Ré-surrection*, în limba franceză) – proprii creștinismului însuși și, în mod implicit, textului său evanghelic (celui paulin, în special). Căci, se vedește acum că sensul său nu se găsește într-o țară sfântă, îndepărtată – așa cum au crezut o vreme cruciații medievali, fascinați de Mormântul Hristosului (gol, în fond, pur spațial) – și nici într-un text sfânt, la fel de îndepărtat (și la fel de gol, căci pur temporal), după cum nici în spațiul nostru proxim – fie el unul de cult – sau în prezentul nostru proxim, fie el unul al interpretării, ci în Locul și Prezentul escatologic al Învierii: „De ce căutați pe Cel viu între cei morți? Nu este aici, ci S-a sculat” (*Luca*, 24, 5-6). Duhul „spațial” al comunității verticale dintre subiecți se convertește, astfel, în Duhul temporal al comunității – la fel de verticale – dintre trecut și prezent. Trebuie să ne „sculăm” nu pentru a ne deplasa pe orizontala spațiului sau pe cea a timpului, ci pentru a urca pe verticala care ne conduce spre Origine, într-un fel de Ispas *sui generis*. Cu toate astea, astăzi încă, Ierusalimul pământesc (cel primar) nu încetează să constituie mărul discordiei pentru nenumărate și diverse revendicări teritoriale, pretins „escatologice”. Într-un fel anume, am fost și rămânem niște simpli coloniști pe acest pământ. Iisus Hristos Însuși insistase asupra acestui subiect: „Împărăția mea nu e din această lume!” (*Ioan*, 18, 36). Jurisdicția Lui nu este una „spațială” – în sensul primar al cuvântului –, ci una temporală – în sensul secund al cuvântului (mai precis, în cel pur escatologic).

¹¹ Vezi André Scrima, *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii. Jurnal de Conciliu*, București, Edit. Anastasia, 2004, p. 48.

¹² Cf. *Fenomenologia Spiritului*, capitolul *Religia revelată*.

4. ASUPRA SENSULUI TEMPORAL AL SECULARIZĂRII

Prin urmare (și în acest context precis), *secularizarea* nu privește atât raportul dintre interiorul primar (Biserica spațiului privat) și exteriorul primar (Statul spațiului public), cât pe acela dintre timp – Statul cotidian (în fapt, Biserica istorică, în măsura în care, așa cum am văzut, se identifică cu însăși comunitatea vie a celor care au asumat vocația Autorității și istoria ei) și eternitate (Biserica escatologică). Sensul inițial al termenului de „secularizare” este, de altfel, unul pur crono-logic și nicidecum topo-logic (care ar sugera doar o simplă separație spațială, fie ea instituțională) de vreme ce, în toate limbile neolatine, el provine din latinescul *saecularis*, derivat din *saeculum*, care înseamnă, într-adevăr, „veac”, „secol”, „eon”. „În veacul vecilor” se spunea în limba latină *in saeculum saeculi*, sinonim al unei eternități create, fără de sfârșit. În consecință, separația modernă dintre Biserică și Stat reprezintă, din nou, o chestiune de temporalizare și, în consecință, de actualizare: cărei puteri (create sau increate?) i se oferă, de fapt, drept „vehicul” fiecare dintre aceste două instanțe? Ce actualizăm noi – prin puterea executivă (cea a Statului) – atunci când o facem în Numele Autorității? E suficient, oare, să invocăm pur și simplu – adică „în eternitate” – Libertatea, Egalitatea și Fraternitatea pentru a fi siguri de instituirea lor automată în timp? Cât din aceste Valori universale – adică eterne – poate fi instituit în și prin chiar instituțiile noastre temporale? Cum anume se instituie instituțiile însele?

Răspunsurile la toate aceste întrebări depind de clarificarea modului în care creștinismul a redefinit simultaneitatea – în fiecare clipă! – dintre exercitarea unei profesii temporale și proferarea confesiunii sale escatologice, implicite. Această simultaneitate este în măsură să arunce o lumină în plus asupra conceptului modern de cetățean (cel universal, adică, încă o dată: cel „catolic”), concept derivat din acela, teologic, de cetățean al Ierusalimului ceresc. Dacă creștinul nu este din această lume (cum se înțelege, prea adeseori și eronat, vocația lui) trebuie, oare, să fugă de ea, așa cum s-a crezut o bună vreme¹³? Dar, atunci, cum ar mai putea avea el o profesiune? Iar dacă vocația lui s-ar limita la o simplă profesiune, cum ar mai putea răspunde, atunci, chemării lui Dumnezeu? Simultaneitatea dintre aceste două sensuri ale vocației creștine – cel temporal, respectiv, cel escatologic (divizare implicată în însăși Persoana lui Hristos Iisus, în același timp creată și increată) – presupune, în mod paradoxal, un fel de a fugi de lume fără a o părăsi, totuși, câtuși de puțin sau, invers, un fel de a intra în lume fără a o locui, totuși, câtuși de puțin. Vocația cetățenească modernă ține, cumva, de însăși asumarea acestui paradox. Or, pare destul de evident că o asemenea antinomie – vie – nu poate fi rezolvată dacă ne vom mărgini la nivelul unei secularizări și, în mod implicit, al unei topici primare: nu poți fi, în același timp, în două locuri diferite.

O soluție va fi, totuși, posibilă dacă vom reformula dificultatea în termenii unei crono-logii, mai precis, în aceia ai unei anume actualizări la rândul ei

¹³ E vorba aici, evident, de vocația monastică.

„divizate” între timp și eternitate¹⁴. Într-adevăr, sintagma „a avea loc” sugerează două sensuri diferite și complementare. Primul, cel pur topo-logic (orizontal), vrea să ne spună că fiecare lucru are un loc anume, propriu. Al doilea, cel pur cronologic (vertical), vrea, dimpotrivă, să precizeze că niciun lucru nu ar avea, de fapt, un loc dacă ceva anume nu ar fi avut (în prealabil) loc, mai precis, dacă ceva anume nu s-ar fi întâmplat. „S-a întâmplat pur și simplu să fiu în acest loc” trebuie, deci, înțeles ca „Ceva a avut loc pentru ca eu să fiu aici”. Din fericire, în limba română, „întâmplarea” nu ține doar de o dispoziție spațială pur... întâmplătoare; ea presupune un eveniment temporal al cărui sens rămâne mereu de descifrat. Hermeneutica unui loc relevă întotdeauna felul în care ceva anume are sau a avut loc¹⁵. Ea nu ține, spre exemplu, de spațialitatea (distanța) unui text, ci de felul în care textul însuși a fost și mai poate fi temporalizat (adică actualizat). Încă o dată, tema secularizării are de-a face mai degrabă cu o actualizare verticală decât cu o spațializare orizontală. Miracolul pe care îl presimțim atunci când comentăm un text antic, bunăoară, nu rezidă în faptul de a fi putut intra într-o lume demult apusă – una pur imaginară (spațială), muzeală, ci în credința (secundă) că am putea-o reînvia, adică reactualiza (dimpotrivă cu noi înșine!). Dacă ținem ca spațiul să fie implicat aici, va trebui atunci să vorbim, mai degrabă, de o „înspațiere”, și anume, de calitatea acestui din urmă termen de a fi un sinonim al actualizării. Actualizarea (verticală) nu mai are loc aici într-un spațiu prealabil, „absolut” (orizontal), definit ca simplu receptacol. Spațiul însuși se vedește a fi relativ și, în consecință, creat doar în și pe măsura împlinirii acestei actualizări. Din această cauză, în fenomenologia contemporană, nu se mai vorbește despre spațializare și despre temporalizare, ci, la fel ca în fizica relativistă, de spațializare-temporalizare¹⁶.

5. CHIASMA ARHITECTONICĂ DINTRE TIMP ȘI ETERNITATE

Dar cum putem noi actualiza ceva de ordinul timpului, rămânând, simultan, sub semnul eternității? Nu cumva temporalizarea însăși constituie un fel de actualizare a eternității, dimpreună cu realizabilul și, mai ales, irealizabilul ei? Să analizăm, mai îndeaproape, răspunsul Sfântului Pavel, adevărată piatră de încercare pentru comentatorii dintotdeauna (nu doar teologi): „Iată ce vă spun, fraților: timpul (*ho kairos*) s-a contractat (*synestalmenos estin*). Ceea ce ne rămâne [de făcut] de-acum înainte este ca cei care au femeii să fie ca și cum nu (*hos me*) ar avea, cei care plâng, ca și cum nu (*hos me*) ar plânge, cei care au parte de bucurie, ca și cum nu (*hos me*) ar avea-o, cei care cumpără, ca și cum nu (*hos me*) ar

¹⁴ Vezi, în acest sens, și V. Ciomoș, *Être(s) de passage*, Bucurest, Zeta Books, 2008, cap. 2.3. *Sécularisation et état d'exception. Le chiasme historial de l'Europe*.

¹⁵ Ea reia sensul unei distincții metodologice centrale în fenomenologie, aceea (consacrată mai ales prin Heidegger) dintre *was* și *wie*, care coincide în act cu conversia întrebării asupra substanței în întrebarea asupra modului ei de advenire.

¹⁶ Cf. M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, J. Millon, 1988.

poseda, iar cei care uzează de lume, ca și cum nu (*hos me*) ar folosi-o. Căci trece figura (*to skhema*) acestei lumi” (*I Cor*, 7, 29-31). Acest dificil, de nu chiar straniu pasaj (asupra căruia am mai avut ocazia să insistăm¹⁷) constituie, totuși, cea mai cuprinzătoare „definiție” a vocației creștine, a lui *klesis* adică și, în consecință, a însăși vocației civice moderne. De aceea, în ciuda aparentei sale simplități, el n-a încetat să preocupe – de două milenii încoace – pe teologi (o puzderie, evident), pe sociologi și politologi (precum mai sus pomenitul Max Weber, dar și pe Jacob Taubes¹⁸), pe filosofi (Heidegger¹⁹, Badiou²⁰, Agamben²¹) etc. etc.

Două probleme ne vor preocupa mai cu seamă: cum anume poate timpul – de fapt *ho kairos*, „clipa oportună” – să intre în „contractie”, respectiv, cum anume putem ca, din perspectiva unui „rest” escatologic, să trăim ceva (determinat) în timp – o calitate, de pildă (a uza de ceva anume), o cantitate (a poseda ceva anume), o relație (a fi căsătorit cu o femeie – sau cu un bărbat – anume), o modalitate (a fi fericit sau, dimpotrivă, a fi nefericit într-un fel anume) – fără să ne identificăm, totuși, cu însuși acest ceva temporal și, cel mai adesea, temporar? Din succesiunea textului paulin, rezultă în mod evident că cele două operațiuni – contractarea timpului (într-o clipă: *kairos*), respectiv, noua raportare a creștinului la profesiunea sa temporală – precum aceea de a fi bucuros, căsătorit, proprietar sau beneficiar al unui uzufruct anume – sunt strâns legate. Mai mult, ne avertizează Sfântul Pavel, figura schematică (spațială) a acestei lumi „trece” tocmai datorită mai sus pomenitei contractări a timpului și, implicit, a profesiunilor noastre temporale. Cu alte cuvinte, vocația creștină face ca lumea să intre într-un „pasaj” – într-un fel de Paște, adică – al cărui sens – exprimat prin *hos me*: „ca și cum nu” – revine la o veritabilă răsturnare (printr-un fel de „gaură neagră” ontico-ontologică), la o inversiune a vocației noastre primare (temporale). Hegel avea s-o numească prin *Verkehrung*, Heidegger, prin *Kehre*.

Neobișnuitul acestei noi vocații, secunde, și raporturile ei, în chiasmă, cu cea primară – o răsturnare care, în teologia creștină, se identifică cu conversiunea religioasă însăși – iese la iveală mai ales prin contrast cu tradiția platoniciană (clasică²²) a analogiei dintre realitățile de aici – lucrurile imanente – și cele de dincolo – ideile transcendente. Într-adevăr, participarea lucrurilor la idei creează impresia că ele ar putea reprezenta niște simple copii – fidele – ale propriilor lor modele. Vedem o floare cu simțurile noastre și, în mod simultan, o situăm în raport

¹⁷ Cf V. Ciomoș, *op. cit.*

¹⁸ Cf. *La théologie politique de Paul*, Paris, Seuil, 1999.

¹⁹ Cf. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, în *Gesamtausgabe*, vol. 60, Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

²⁰ Cf. *Sfântul Pavel. Întemeierea universalismului*, Cluj-Napoca, Edit. Tact, 2008.

²¹ Cf. *Timpul care rămâne. Un comentariu al „Epistolei către Romani”*, Cluj-Napoca, Edit. Tact, 2009.

²² Spunem „clasică” pentru că ultimul Platon este cel care pare să fi inventat tocmai raportul în chiasmă dintre idei și lucruri. Întrebarea centrală din *Sofistul*, de pildă, nu mai este „Ce înseamnă ființa fiindului?”, ci, dimpotrivă, „Ce-ar putea să însemne ființa ne-fiindului?”

cu propriul ei model inteligibil, ideea – *to eidos* – de floare, care e tot un fel de „vedere” – etimologia lui (*v*)*eidos* o atestă –, dar una intelectuală. „Precum în cer, așa și pe pământ!”, se spune în rugăciunea domnească. Un *motto* „mobilizator” la care ar putea, probabil, subscrie mai toți revoluționarii de profesie. Peste două milenii, Vaihinger avea să interpreteze în același fel, analogic, filosofia kantiană: trebuie să ne comportăm aici, pe pământ, ca și cum – *als ob* (gr. *hos*) – faptele noastre ar avea un corespondent în „cerul” ideilor transcendente (al celor morale, în cazul nostru). „Cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine”, aceasta era deviza lui Kant (o ilustrare al celebrului tablou rafaelit consacrat *Școlii de la Atena*). Or, prin comparație cu deviza kantiană – în care cerul înstelat e unul... immanent, iar legea morală din mine e una... transcendentă –, sintagma neotestamentară „precum în cer, așa și pe pământ!” nu relevă, de fapt, modul indicativ, ci, dimpotrivă, pe cel... optativ: *dorim* ca pe pământ să fie ca în cer tocmai pentru că – acum, cel puțin – nu poate fi în niciun caz vorba de așa ceva. Mai mult: lucrurile par să fie „așezate” chiar cu capul în jos! Istoria, ne avertizează (după Hegel) Walter Benjamin, „progresează” întotdeauna pe latura oprimaților, a marginalilor²³.

Asta înseamnă că felul nostru – „uman prea uman” – de a institui a fost și rămâne unul deficitar, că instituirile (și, deci, instituțiile) noastre ar trebui – și ele – „cumva” răsturnate. Iar „răsturnarea” însăși n-ar trebui să se rezume la o simplă schimbare de roluri (adică de putere). În acest caz, re-voluția n-ar reprezenta decât o simplă reluare – cu alți actori – a uneia și aceleiași evoluții. Altfel spus, „revoluțiile” de până acum n-au fost destul de... revoluționare. Uneori, ele au creat chiar confuzia dintre schimbarea puterii și restabilirea Autorității. De aceea, au sucombat într-o luptă – ternă, de nu chiar sordidă – între (noile) partide. Căci, din nefericire, partidele (o spune însăși etimologia lor aferentă) sunt mereu... părtinitoare. Or, o instituire și, prin urmare, o instituție autentică a puterii presupune nu doar o „pură și simplă” reprezentare „de jos în sus” – cea care o legitimează în raport cu electoratul –, ci și una „de sus în jos” – cea care o legitimează în raport cu Autoritatea. Fidelitatea copiilor noastre – preținse instituii umane ale divinului (fie ele bine intenționate: dar câte crime atroce nu s-au săvârșit în numele bunelor intenții) – trebuie să treacă prin examenul critic al propriei lor precarități. Or, cum remarcam mai sus, asta presupune o răsturnare din temelii a raporturilor – prin tradiție analogice – dintre esență și fenomen, dintre timp și eternitate, dintre spațiu și ubicuitate, o chiasmă arhitectonică asupra căreia vom reveni.

²³ Cf W. Benjamin, *Ecrits français*, cap. *Sur le concept d'histoire*, Paris, Gallimard, 1991.

