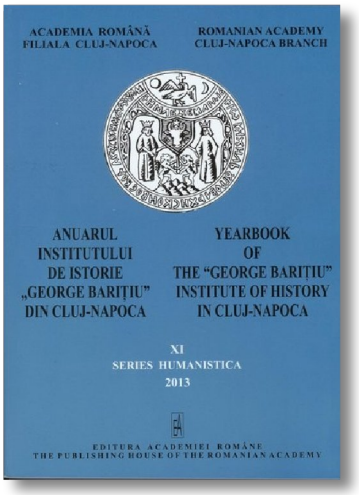

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca Series *Humanistica*

humanistica.ro

Omul de vocație și chiasma arhitectonică

Virgil Ciomoș

How to cite this article:
Ciomoș, Virgil (2013) *Omul de vocație și chiasma arhitectonică*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 11, pp. 193–201. DOI: 10.5281/zenodo.22966299

© 2013: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

OMUL DE VOCAȚIE ŞI CHIASMA ARHITECTONICĂ

Virgil Ciomoş

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 naşterea capitalismului şi re-definirea – modernă – a principiilor eticii creştine (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) creştini –, ci mai ales disponibilitatea de a răspunde unui apel, unei voci anume, escatologice, precum cea a unui Dumnezeu, care ne dislocă cumva din însăşi aşezarea noastră temporală cotidiană. În acest context, pro-fesiunea presupune – în mod obligatoriu şi înainte de toate – con-fesiunea, iar, prin analogie, puterea

[1] Vezi M. Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 2007.

temporală modernă se vădeşte a fi fost – pentru început cel puţin – una teologico-politică[2]. Căci, aşa cum avea să sublinieze, mai târziu, Emmanuel Lévinas (fenomenolog, desigur, dar şi talmudist de excepţie), orice responsabilitate temporală (orizontală) – fie ea proprie unei profesiuni şi chiar unui profesionalism anume – presupune, înainte de toate, disponibilitatea de a răspunde unui apel escatologic (vertical)[3]. Suntem responsabili numai în măsura în care înţelegem să răspundem la această din urmă chemare, care precede mereu răspunsul însuşi şi, 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 Autorităţi *impersonale*. Căci, pentru a avea o chemare, trebuie mai întâi să fi fost chemat. Omul de vocaţie nu-şi localizează vocaţia în propria lui subiectivitate (ca un fel de „proprietate" a lui), ci într-o altă instanţă, inter-, pentru că, mai întâi, trans-subiectivă. Paradoxal, profesiunea nu e un drept, ci o datorie. Afirmaţia „Am o vocaţie anume" trebuie, în consecinţă, interpretată ca: „Răspund exigenţelor unei anume Voci."

În orice vocaţie determinată, trebuie să fim atenţi la ecoul – încă remanent, deşi 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 acţiune terestră, Cerul însuşi este deja implicat. În mod analog, prin *protesto*, nu trebuie să înţelegem doar simplul „protest" – precum acela, mai cunoscut, al protestanţilor înşişi, îndreptat împotriva abuzurilor Bisericii catolice –, ci mai degrabă faptul (deja amintit) de a mărturisi – lat. *pro* – şi, ca atare, de a „testa" – lat. *testo* – credinţa noastră secundă (*la foi*, în limba franceză) – *pro-testo*. Prin urmare, a protesta (şi, în ocurenţă, protestantismul însuşi) nu înseamnă a fi pur şi simplu contra, a cârti la nesfârşit, ci a mărturisi şi, deci, *a proba* mai bine decât ceilalţi – decât catolicii, în contextul nostru precis – împlinirea unor Valori universale (şi, în consecinţă, catolice!)[4]. Efectul Reformei n-a fost o simplă separare spaţială (geografică) de catolicism, cât mai ales un alt fel de a actualiza – în prezentul cotidian – Valorile eterne şi, ca atare, catolice (universale) ale creştinismului. În acest sens, protestanţii 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 şi, la limită, revoluţia nu intenţionează să schimbe doar puterea personală: ele restaurează, de fapt, o autoritate impersonală, mereu uzurpată.

[2] Ipoteza teologico-politică privitoare la originile instituţiilor moderne a fost formulată, între alţii, de Hegel şi 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* şi *Cuvântul* sunt cel mai atent observate – astăzi încă! – în țările protestante. Drept consecință şi în măsura în care şi-au mărturisit credința lor (secundă) în Autoritate, protestanții s-au expus, inevitabil, morții. Din acest motiv, interesul nostru pentru paulinul *klesis*, pentru vocația creştină, aşadar, devine încă mai mare dacă ne reamintim că termenul prin care apare desemnată Biserica însăşi (fie ea cea catolică) este un derivat al lui *klesis*, şi 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 şi, prin urmare, au împărtăşit vocația de a răspunde, împreună, apelului unei Autorități impersonale. Originalitatea raporturilor moderne dintre timp şi eternitate – care trebuie privite împreună, în limitele unei vocații complet articulate – se regăseşte, astfel, în aceea a raporturilor dintre puterea seculară şi cea confesională. De unde şi 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 naturaleţea cu care politicienii americani invocă – uneori în exces – natura teologică-politică a puterii şi, mai ales, a misiunii lor seculare.

Diferența dintre vocea primară (cea comună, redusă uneori la simpla flecăreală) şi vocea secundă (cea etică sau, dacă vreți, escatologică) rezidă în faptul – destul de straniu – că aceasta din urmă survine dinlăuntru sau, mai precis, din „afara" lăuntrului nostru[5]. De aceea, atunci când cineva aude vocea Autorității, nu va mai exclama pur şi simplu „Dumnezeule!", ci „Dumnezeul *meu*!"[6]. E tocmai Vocea care – trecând prin noi înşine – ne divizează şi, ca atare, ne pliază înlăuntrul nostru cel mai intim, cel mai adânc. Până să ne obişnuim cu strania ei exterioritate („interioară"), până să inter-ceptăm, adică, pe Însuşi Locutorul (Verbul) ei apropriat – 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 Însuşi – şi persoana creată – omul – se converteşte – la nivelul umanului – în diferența (creată) dintre personal şi impersonal[7]. Nu ştim cum anume i-a putut fi dată Legea lui Moise de către YAHVE însuşi. Nu putem, adică, pretinde să fim cu toții asemeni proorocului Legii, care, pentru a putea comunica cu semenii săi, a trebuit să-şi 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*) şi 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 creştinism.

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

totuşi, să cerem ca ea să fie trans-personală, adică anonimă[8]. Precum *Justiţia*, care, pentru a fi imparţială, trebuie să fie legată (simbolic) la ochi. Transcendentul infinit se exprimă – ca diferenţă finită –, în chiar interiorul imanentului, ca un imanent indeterminat. O contribuţie esenţială a survenirii vocaţiei moderne, căci exterioritatea cea mai radicală – aceea a Transcendenţei –, survine acum ca un fel de interioritate radicală în „interiorul" interiorităţii însăşi. În alţi termeni, afectarea imanentului de către Transcendent produce divizarea imanentului însuşi (într-unul, determinat, şi altul, indeterminat). În consecinţă, impersonalul uman (Libertatea, Egalitatea, Fraternitatea etc.) devine un fel de analog al Personalului divin. E ceva extraordinar în această fenomenologie (în chiasmă) a vocaţiei creştine: Increatul (care constituie o determinaţie divină) îşi găseşte – la nivelul creatului însuşi! – câte un analog (un „vehicul") pe potrivă, un indeterminat *sui generis*, declinat (deşi s-ar putea spune, tot atât de bine, şi „conjugat") în funcţie de diferitele sale forme categoriale drept: cel fără-de-calitate, cel fără-de-cantitate, cel fără-de-relaţie, respectiv, cel fără-de-modalitate[9]. Căci in-de-terminatul acestei fenomenologii secunde (care irumpe din interiorul fenomenului însuşi) trebuie înţeles ca o urmă a ceea ce n-a fost, nu este şi nu va fi niciodată terminat – Transcendenţa însăşi.

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

3. DE LA PUTEREA PERSONALĂ LA AUTORITATEA IMPERSONALĂ

Iată raţiunea pentru care nu putem întemeia *Autoritatea Bisericii* pe nişte relaţii (medievale) pur exterioare, de dependenţă faţă de puterea – personală şi, prin urmare, determinată – a cuiva anume, fie el un distins şi onorabil personaj. Cum s-ar traduce, aşadar, 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 discreţionară asupra *Lui*. În consecinţă şi prin analogie cu cele de mai sus, clericii nu pot fi decât „miniştri" ai *Duhului*, adică slujbaşii *Lui*[10]. Duhul (increat) e mereu „impersonal", mai precis

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

[9] Regăsim aici celebra diferenţă kantiană dintre caracterul determinat al conceptelor pure ale intelectului şi caracterul indeterminat al conştiinţei de sine, care este şi originea lor (cf. *Critica raţiunii pure*, capitolul despre *Deducţia transcendentală a conceptelor pure ale intelectului*).

[10] Sensul originar al latinescului *ministerium* – din care derivă şi românescul „ministru" – înseamnă, contrar aşteptărilor, „slujire" şi 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 Scrima[11]: 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 Fiu, 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 vădește 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 (şi în acest context precis), *secularizarea* nu priveşte atât raportul dintre interiorul primar (Biserica spaţiului privat) şi exteriorul primar (Statul spaţiului public), cât pe acela dintre timp – Statul cotidian (în fapt, Biserica istorică, în măsura în care, aşa cum am văzut, se identifică cu însăşi comunitatea vie a celor care au asumat vocaţia Autorităţii şi istoria ei) şi eternitate (Biserica escatologică). Sensul iniţial al termenului de „secularizare" este, de altfel, unul pur crono-logic şi nicidecum topo-logic (care ar sugera doar o simplă separaţie spaţială, fie ea instituţională) 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 eternităţi create, fără de sfârşit. În consecinţă, separaţia modernă dintre Biserică şi Stat reprezintă, din nou, o chestiune de temporalizare şi, în consecinţă, de actualizare: cărei puteri (create sau increate?) i se oferă, de fapt, drept „vehicul" fiecare dintre aceste două instanţe? Ce actualizăm noi – prin puterea executivă (cea a Statului) – atunci când o facem în Numele Autorităţii? E suficient, oare, să invocăm pur şi simplu – adică „în eternitate" – Libertatea, Egalitatea şi Fraternitatea pentru a fi siguri de instituirea lor automată în timp? Cât din aceste Valori universale – adică eterne – poate fi instituit în şi prin chiar instituţiile noastre temporale? Cum anume se instituie instituţiile însele?

Răspunsurile la toate aceste întrebări depind de clarificarea modului în care creştinismul a redefinit simultaneitatea – în fiecare clipă! – dintre exercitarea unei profesiuni temporale şi proferarea confesiunii sale escatologice, implicite. Această simultaneitate este în măsură să arunce o lumină în plus asupra conceptului modern de cetăţean (cel universal, adică, încă o dată: cel „catolic"), concept derivat din acela, teologic, de cetăţean al Ierusalimului ceresc. Dacă creştinul nu este din această lume (cum se înţelege, prea adeseori şi eronat, vocaţia lui) trebuie, oare, să fugă de ea, aşa cum s-a crezut o bună vreme[13]? Dar, atunci, cum ar mai putea avea el o profesiune? Iar dacă vocaţia lui s-ar limita la o simplă profesiune, cum ar mai putea răspunde, atunci, chemării lui Dumnezeu? Simultaneitatea dintre aceste două sensuri ale vocaţiei creştine – cel temporal, respectiv, cel escatologic (divizare implicată în însăşi Persoana lui Hristos Iisus, în acelaşi timp creată şi increată) – presupune, în mod paradoxal, un fel de a fugi de lume fără a o părăsi, totuşi, câtuşi de puţin sau, invers, un fel de a intra în lume fără a o locui, totuşi, câtuşi de puţin. Vocaţia cetăţenească modernă ţine, cumva, de însăşi 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 şi, în mod implicit, al unei topici primare: nu poţi fi, în acelaşi timp, în două locuri diferite.

O soluţie va fi, totuşi, 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 vocaţia monastică.

„divizate" între timp şi eternitate[14]. Într-adevăr, sintagma „a avea loc" sugerează două sensuri diferite şi complementare. Primul, cel pur topo-logic (orizontal), vrea să ne spună că fiecare lucru are un loc anume, propriu. Al doilea, cel pur crono-logic (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 şi simplu să fiu în acest loc" trebuie, deci, înţeles ca „Ceva a avut loc pentru ca eu să fiu aici". Din fericire, în limba română, „întâmplarea" nu ţine doar de o dispoziţie spaţială 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 loc[15]. Ea nu ţine, spre exemplu, de spaţialitatea (distanţa) unui text, ci de felul în care textul însuşi a fost şi mai poate fi temporalizat (adică actualizat). Încă o dată, tema secularizării are de-a face mai degrabă cu o actualizare verticală decât cu o spaţializare orizontală. Miracolul pe care îl presimţim atunci când comentăm un text antic, bunăoară, nu rezidă în faptul de a fi putut intra într-o lume demult apusă – una pur imaginară (spaţială), muzeală, ci în credinţa (secundă) că am putea-o reînvia, adică reactualiza (dimpreună cu noi înşine!). Dacă ţinem ca spaţiul să fie implicat aici, va trebui atunci să vorbim, mai degrabă, de o „înspaţiere", şi anume, de calitatea acestui din urmă termen de a fi un sinonim al actualizării. Actualizarea (verticală) nu mai are loc aici într-un spaţiu prealabil, „absolut" (orizontal), definit ca simplu receptacol. Spaţiul însuşi se vădeşte a fi relativ şi, în consecinţă, creat doar în şi pe măsura împlinirii acestei actualizări. Din această cauză, în fenomenologia contemporană, nu se mai vorbeşte despre spaţializare şi despre temporalizare, ci, la fel ca în fizica relativistă, de spaţializare-temporalizare[16].

5. CHIASMA ARHITECTONICĂ DINTRE TIMP ŞI ETERNITATE

Dar cum putem noi actualiza ceva de ordinul timpului, rămânând, simultan, sub semnul eternităţii? Nu cumva temporalizarea însăşi constituie un fel de actualizare a eternităţii, dimpreună cu realizabilul şi, 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, fraţilor: timpul (*ho kairos*) s-a contractat (*synestalmenos estin*). Ceea ce ne rămâne [de făcut] de-acum înainte este ca cei care au femei să fie ca şi cum nu (*hos me*) ar avea, cei care plâng, ca şi cum nu (*hos me*) ar plânge, cei care au parte de bucurie, ca şi cum nu (*hos me*) ar avea-o, cei care cumpără, ca şi cum nu (*hos me*) ar

[14] Vezi, în acest sens, şi V. Ciomoş, *Être(s) de passage*, Bucarest, Zeta Books, 2008, cap. 2.3. *Sécularisation et état d'exception. Le chiasme historial de l'Europe*.

[15] Ea reia sensul unei distincţii metodologice centrale în fenomenologie, aceea (consacrată mai ales prin Heidegger) dintre *was* şi *wie*, care coincide în act cu conversia întrebării asupra substanţei 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 şi 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 insistăm[17]) constituie, totuşi, cea mai cuprinzătoare „definiție" a vocației creştine, a lui *klesis* adică şi, în consecință, a însăşi 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 şi politologi (precum mai sus pomenitul Max Weber, dar şi pe Jacob Taubes[18]), pe filosofi (Heidegger[19], Badiou[20], Agamben[21]) etc. etc.

Două probleme ne vor preocupa mai cu seamă: cum anume poate timpul – de fapt *ho kairos*, „clipa oportună" – să intre în „contracție", 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, totuşi, cu însuşi acest ceva temporal şi, 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 creştinului 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 şi, implicit, a profesiunilor noastre temporale. Cu alte cuvinte, vocația creştină face ca lumea să intre într-un „pasaj" – într-un fel de Paşte, adică – al cărui sens – exprimat prin *hos me*: „ca şi 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*.

Neobişnuitul acestei noi vocații, secunde, şi raporturile ei, în chiasmă, cu cea primară – o răsturnare care, în teologia creştină, se identifică cu conversiunea religioasă însăşi – iese la iveală mai ales prin contrast cu tradiția platoniciană (clasică[22]) a analogiei dintre realitățile de aici – lucrurile imanente – şi cele de dincolo – ideile transcendente. Într-adevăr, participarea lucrurilor la idei creează impresia că ele ar putea reprezenta nişte simple cópii – fidele – ale propriilor lor modele. Vedem o floare cu simțurile noastre şi, în mod simultan, o situăm în raport

[17] Cf V. Ciomoş, *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 sa fi inventat tocmai raportul în chiasmă dintre idei şi 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, aşa şi pe pământ!", se spune în rugăciunea domnească. Un *motto* „mobilizator" la care ar putea, probabil, subscrie mai toţi revoluţionarii de profesie. Peste două milenii, Vaihinger avea să interpreteze în acelaşi fel, analogic, filosofia kantiană: trebuie să ne comportăm aici, pe pământ, ca şi cum – *als ob* (gr. *hos*) – faptele noastre ar avea un corespondent în „cerul" ideilor transcendentale (al celor morale, în cazul nostru). „Cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine", aceasta era deviza lui Kant (o ilustrare al celebrului tablou rafaelit consacrat *Şcolii de la Atena*). Or, prin comparaţie cu deviza kantiană – în care cerul înstelat e unul... imanent, iar legea morală din mine e una... transcendentă –, sintagma neotestamentară „precum în cer, aşa şi 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 puţin – nu poate fi în niciun caz vorba de aşa ceva. Mai mult: lucrurile par să fie „aşezate" chiar cu capul în jos! Istoria, ne avertizează (după Hegel) Walter Benjamin, „progresează" întotdeauna pe latura oprimaţilor, a marginalilor[23].

Asta înseamnă că felul nostru – „uman prea uman" – de a institui a fost şi rămâne unul deficitar, că instituirile (şi, deci, instituţiile) noastre ar trebui – şi ele – „cumva" răsturnate. Iar „răsturnarea" însăşi n-ar trebui să se rezume la o simplă schimbare de roluri (adică de putere). În acest caz, re-voluţia n-ar reprezenta decât o simplă reluare – cu alţi actori – a uneia şi aceleiaşi evoluţii. Altfel spus, „revoluţiile" de până acum n-au fost destul de... revoluţionare. Uneori, ele au creat chiar confuzia dintre schimbarea puterii şi restabilirea Autorităţii. De aceea, au sucombat într-o luptă – ternă, de nu chiar sordidă – între (noile) partide. Căci, din nefericire, partidele (o spune însăşi etimologia lor aferentă) sunt mereu... părtinitoare. Or, o instituire şi, prin urmare, o instituţie autentică a puterii presupune nu doar o „pură şi simplă" reprezentare „de jos în sus" – cea care o legitimează în raport cu electoratul –, ci şi una „de sus în jos" – cea care o legitimează în raport cu Autoritatea. Fidelitatea cópiilor noastre – pretinse instituiri umane ale divinului (fie ele bine intenţionate: dar câte crime atroce nu s-au săvârşit în numele bunelor intenţii) – trebuie să treacă prin examenul critic al propriei lor precarităţi. Or, cum remarcam mai sus, asta presupune o răsturnare din temelii a raporturilor – prin tradiţie analogice – dintre esenţă şi fenomen, dintre timp şi eternitate, dintre spaţiu şi ubicuitate, o chiasmă arhitectonică asupra căreia vom reveni.

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