

EROS ^{vs} AGAPE

Anders Theodor Samuel Nygren (1890, Göteborg–1978, Lund) și-a încheiat studiile de teologie în 1912, după care a fost, câțiva ani, pastor evanghelic luteran. Din 1921 a început să predea filozofia religiei la Universitatea din Lund, iar după doctoratul în teologie (1923) a devenit profesor de teologie sistematică la aceeași universitate, concentrându-se pe etica teologică. S-a implicat în dezbateră internațională despre creștinism și nazism în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. În 1947 a fost numit președinte al Federației Luterane Mondiale, iar în 1949, episcop de Lund. După pensionare (1958) și-a continuat cercetările și a predat câțiva ani la universități americane.

Principala sa lucrare este cea de față, *Eros și agape. Prefaceri ale iubirii creștine*, publicată în 1930 (partea I) și 1936 (partea a II-a), în limba suedeză și, în același timp, în limba germană, în traducerea soției sale, Irmgard. Au apărut apoi traduceri în daneză, engleză, franceză, spaniolă, italiană și chineză. De-a lungul timpului, chiar și la cincizeci de ani de la prima apariție, au fost publicate numeroase reeditări ale originalului, precum și ale unora dintre traduceri.

Traducătorul, Wilhelm Tauwinkl (n. 1969, București), a studiat teologie, asistență socială și filologie clasică și a obținut titlul de doctor în teologie dogmatică la Lugano (Elveția). În prezent este conferențiar universitar la Facultatea de Teologie Romano-Catolică a Universității din București.

ANDERS NYGREN
EROS ȘI AGAPE
Prefaceri ale iubirii creștine

Traducere din germană de
Wilhelm Tauwinkl

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

CUVÂNT ÎNAINTE LA PRIMA EDIȚIE

Întrebarea la care încearcă să răspundă lucrarea de față este una dintre cele mai centrale și, în același timp, una dintre cele mai neglijate probleme ale teologiei. Iubirea, *agape*, e cea care-i conferă comuniunii creștine cu Dumnezeu amprenta specifică. Iubirea, *agape*, determină și etosul vieții creștine. Problema ideii creștine de iubire este mai profundă decât lasă să se înțeleagă împărțirea tradițională a sarcinilor teologiei sistematice între disciplinele dogmaticii și eticii; de aceea, cum se întâmplă adesea în asemenea cazuri, amândouă au tratat-o ca niște mame vitrege.

Atenția noastră se îndreaptă, în primul rând, asupra prefacerilor pe care le-a suferit ideea creștină de iubire la întâlnirea ei cu concepția antică despre iubire, pe care am putea-o descrie cu ajutorul expresiei platonice *eros*. În prima parte a volumului de față vor fi zugrăvite în specificul lor și comparate cele două motive fundamentale, *eros* și *agape*, iubirea platonice și iubirea creștină. Partea a doua prezintă disputa dintre cele două motive, începând din vremea creștinismului primar și până la Reformă. Dacă volumul se încheie cu prezentarea Reformei, aceasta nu înseamnă că după Reformă ideea creștină de iubire nu ar mai fi avut o istorie demnă de a fi prezentată sau că problema „*eros* și *agape*” s-ar fi rezolvat odată cu Reforma. Se întâmplă însă ca după Reformă dezvoltarea ideii de iubire să fi continuat pe direcții diferite. De aceea, e problematic dacă această evoluție poate fi integrată în vreun fel în schema „*eros* și *agape*”, sau ar trebui mai bine să i se dedice o prezentare separată. Pare oportun ca Reforma, care este deja punctul final firesc al disputei continue dintre *eros* și *agape*, să constituie și încheierea cercetării de față.

Un lucru să mai adăugăm: dacă cineva nu e interesat de introducerea cu caracter abstract, poate s-o lase deoparte și să înceapă direct cu partea întâi. Introducerea nu trebuie privită în mod „pedagogic”, ci ca o expunere a principiilor. Ea încearcă o clasificare sistematică a problemei, dar prezentarea care urmează poate fi înțeleasă și fără ea.

Anders Nygren
Lund, februarie 1930

În Cuvântul înainte la prima ediție a acestei lucrări se afirma că problema iubirii creștine, *agape*, e una dintre problemele cele mai centrale, și totuși *cele mai neglijate*. Acum, când lucrarea apare în cea de-a doua ediție, situația este, în multe privințe, alta. Se găsesc diverse cercetări asupra semnificației iubirii creștine. Chiar dacă în continuare domnește o mare neclaritate de principiu și a mai rămas mult de făcut, nu se mai poate spune cu îndreptățire că această sarcină ar fi neglijată.

În asemenea împrejurări, ar putea părea evident ca noua ediție să beneficieze de discutarea temei din ultimii ani. Dat fiind însă că nicăieri n-am găsit vreun motiv de a revizui în mod obiectiv opiniile exprimate în prima ediție, mi se pare cel mai corect și mai adecvat să păstrez forma inițială a lucrării și în această nouă ediție. De aceea, să menționăm aici numai câteva dintre cele mai importante noi contribuții în domeniu: H. Preisker, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte*, 1930; L. Grünhut, *Eros und Agape. Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung*, 1931; M. Fuerth, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens*, 1933; B. Rosenmöller, *Von den Grundformen christlicher Liebe* (WiWei 3, 1936, pp. 6 sqq., 81 sqq.); E. Brunner, *Eros und Liebe*, 1937; G. van der Leeuw, *Vriendschap met God*, 1938; J. Burnaby, *Amor Dei*, 1938; M.C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love: A Study in Eros and Agape*, 1945; V. Ioannidis, Ἡ καινὴ ἐντολὴ τῆς ἀγάπης καὶ ὁ ὕμνος αὐτῆς ὑπὸ τοῦ ἁπ. Παύλου ἐν 1 Κορ. 13, 1950; V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, 1951; A. Ceresa-Gestaldo, Ἀγάπη nei documenti anteriori al Nuovo Testamento, 1951; *Idem*, Ἀγάπη nei documenti estranei all'influsso biblico, 1953; M. Paeslack, „Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter φιλεῖν «Lieben», φιλία «Liebe», «Freundschaft», φίλος «Freund» in der Septuaginta und im Neuen Testament unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zu ἀγαπᾶν, ἀγάπη, ἀγαπητός“ (ThViat 5, 1954, pp. 51–142).

Dat fiind că multe dintre aceste lucrări s-au ocupat în detaliu de prezentarea mea – în primul rând cele ale lui Burnaby, D'Arcy și Warnach, amintite mai înainte –, ar fi fost dorit să le preiau, pentru a le prelucra în continuare. Am renunțat însă, fiindcă astfel prezentarea mea s-ar fi încărcat prea mult cu probleme secundare. Se mai adaugă și faptul că obiecțiile ridicate de autorii pomeniți față de prezentarea mea sunt întemeiate pe anumite premise extrabiblice, filozofice. Warnach dă expresie unei observații îndreptățite atunci când

scrie într-o notă, la p. 265: „Situația adesea neplăcută a teologiei, și mai ales a exegezei, ar putea foarte bine să aibă ca motiv faptul că aceasta și-a preluat conceptele mai ales din sisteme străine ei, chiar profane, în loc să și le dobândească din izvoarele infailibile ale Revelației, care-i stau doar ei la dispoziție... De aceea, una dintre cele mai urgente îndatoriri ale prezentului este eliberarea gândirii teologice din această robie «a Babilonului» și încurcătură a limbilor“. Ciudat e numai că această notă se află în capitolul „*Agape* și ființă“, în care Warnach încearcă să integreze ideea de *agape* într-o metafizică ontologică a ființei, cu totul străină ei.

Scopul principal al prezentării mele este tocmai de a elibera *agape* a Noului Testament dintr-o asemenea robie a Babilonului, făcând-o să apară în înțelesul său propriu.

Anders Nygren
Lund, noiembrie 1954

PARTEA ÎNTÂI

CELE DOUĂ MOTIVE
FUNDAMENTALE

„Chiar dacă limba germană e atât de săracă, încât spune, în ambele cazuri, *Liebe* («iubire»), totuși cele două concepte nu au nimic de-a face unul cu altul.“

U. v. Wilamowitz-Moellendorff

INTRODUCERE

ÎNSEMNĂTATEA FUNDAMENTALĂ
A PROBLEMEI

I. NATURA PROBLEMEI

I. DUBLUL SCOP AL CERCETĂRII

Cercetarea de față trebuie să servească unui dublu scop: ea dorește să contribuie la înțelegerea *sensului ideii creștine de iubire* și să pună în lumină *prefacerile* pe care le-a suferit aceasta în decursul istoriei.

Pe bună dreptate, ne-am putea aștepta ca teologia să fi acordat deja o atenție deosebită acestor probleme. Desigur, e clar ca lumina zilei că, din punct de vedere religios și etic, ideea de iubire ocupă un loc central, ca să nu spunem *locul* central în creștinism. Dar e suficient să aruncăm o privire asupra atitudinii pe care a avut-o teologia, în decursul ultimelor decenii, față de problema sensului și prefacerilor ideii creștine de iubire, ca să constatăm că această sarcină a fost foarte neglijată. Istoria dogmelor a dedicat o muncă exhaustivă și anevoioasă clarificării unor detalii cu totul periferice, dar pentru problema centrală a iubirii creștine a mai rămas, de cele mai multe ori, doar foarte puțin de spus – ca și cum sensul și structura ideii creștine de iubire ar fi, fără alte explicații, clare, neechivoce și îndeajuns de bine definite prin simplul fapt că se spune „iubire“ ca și cum ideea de iubire ar fi avut, în decursul timpului, mereu aceeași semnificație. Același lucru e valabil și pentru etica creștină și istoria acesteia. Și aici, multe detalii au fost analizate cu precizie. Aflăm despre modificările, de cele mai multe ori cu totul ne semnificative, pe care le-au suferit conceptele și aprecierile etice curente prin intermediul anumitor gânditori. Dar despre iubire, noua concepție etică de bază a creștinismului, care a adus o schimbare atât de revoluționară a întregului mod de prezentare a eticii, încât istoria domeniului nu i-a aflat pereche – pe bună dreptate a descris-o Nietzsche drept o desăvârșită „reevaluare a tuturor valorilor antice“ –, despre această nouă concepție și destinul ei în istoria creștinismului auzim doar foarte puțin în prezentările tradiționale ale istoriei eticii.

Cât de mult a fost neglijată problema sensului și prefacerilor ideii creștine de iubire în teologie o arată, de pildă, tratarea acesteia în dicționarul *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (ed. a II-a, 1929). Un cititor care, în cadrul

lemei *Liebe* („Iubire“), ar dori să se orienteze în privința sensului iubirii creștine găsește aici, pe lângă unele explicații exegetice, și o încercare de prezentare sistematică a problemei – dar în ce mod? Lipsește orice pătrundere mai adâncă în semnificația ideii creștine de iubire. Aceasta este privită drept ceva de la sine înțeles, iar expunerea ajunge, în principal, să dea o mână de ajutor iubirii creștine printr-un supliment de respect de sine întemeiat pe iubirea de sine.¹ Dacă însă cititorul se întrebă ce s-a întâmplat cu iubirea creștină în evoluția ulterioară a creștinismului, această problemă rămâne, în întregime, fără răspuns. Nici o vorbă nu arată că între ideea creștină de iubire din creștinismul primar și cea din prezent se află o istorie plină de conținut, bogată în conflicte și plină de transformări.²

O expunere completă a prefacerilor ideii creștine de iubire ar însemna, în fond, descrierea întregii istorii interne a creștinismului. Fiecare epocă s-a luptat cu problema iubirii creștine, fiecare nouă perioadă i-a furnizat istoriei acesteia propria contribuție caracteristică. De fapt, aceste strădanii n-au putut întotdeauna să dezvăluie noi fațete ale ideii creștine de iubire, dar cel puțin au contribuit la clarificarea structurii și naturii spirituale ale diferitelor perioade. E unul din aspectele cele mai interesante ale istoriei ideii creștine de iubire faptul că din ea se poate citi atât de limpede specificul diverselor epoci.

Totuși, expunerea de față nu se dorește a fi o istorie completă și detaliată a ideii creștine de iubire. Interesul nostru nu se concentrează atât asupra *specificului diverselor epoci*, cât mai degrabă asupra *specificului concepției creștine despre iubire*. În cercetarea noastră ne vom îndrepta atenția înainte de toate asupra momentelor în care această concepție iese la lumină în mod pregnant,

1. RGG², vol. III, 1929, coll. 1641–1643. Ideea fundamentală privind construirea iubirii creștine pe baza respectului de sine este expusă din trei puncte de vedere: 1. se discută întrebarea „dacă, în genere, iubirea poate fi poruncită și obținută intenționat, prin constrângere“. Deosebit de periculoasă ar fi porunca iubirii dacă „este adresată copiilor și adolescenților... înainte ca aceștia să dobândească un fond de respect de sine și încredere în Dumnezeu și în oameni“; 2. se susține că iubirea „nu este, în nici un caz, rădăcina, fundamentul și nici izvorul vreunei moralități creștine“; acest fundament ar fi mai curând iubirea de sine ce se sprijină pe respectul de sine, iar iubirea creștină ar fi, iarăși, „etajul cel mai de sus al zidirii caracterului creștin“; 3. se scoate în evidență semnificația pe care ar avea-o critica lui Nietzsche față de „morală de sclavi“ a creștinismului, „ca ocrotitoare în lupta pentru o iubire de aproapele incoloră, unită cu un puternic respect de sine, cu simțul onoarei și al dreptății“. – Este tot ce aflăm din acest articol despre semnificația ideii creștine de iubire!

2. Cât de puțin simț există pentru locurile în care se află marile și hotărâtoarele breșe etice o arată, de exemplu, tratarea istoriei eticii în *Handbuch der Philosophie*. Ideea creștină de iubire prezintă două astfel de breșe: în creștinismul primar și în timpul Reformei. În amintita expunere a Istoriei eticii, creștinismul primar e menționat doar ca premisă pentru sistemele etice medievale, iar Luther este expedit, foarte pe scurt, printre fenomenele de disoluție de la sfârșitul Evului Mediu.

ca în creștinismul primar și în timpul Reformei, sau în care e nevoită să se impună într-o luptă adesea inegală cu concepții despre iubire de altă orientare. Astfel, cele două obiective pe care ni le-am propus se vor completa reciproc. Numai dacă înțelegem semnificația ideii creștine de iubire putem înțelege și ce înseamnă în realitate transformările acesteia. Pe de altă parte, prin faptul că luăm aminte la prefacerile ideii creștine de iubire îi înțelegem mai profund semnificația fundamentală; prin observarea modului în care ideea creștină de iubire se delimitează de concepții despre iubire altfel orientate, ne croim drumul spre analiza sensului și structurii acesteia.

2. DOUĂ MOTIVE* FUNDAMENTALE ÎN OPOZIȚIE

Printre concepțiile care au așezat calea ideii creștine de iubire, ideile de *agape*, silind-o să intre în conflict cu ele (fie că acest conflict s-a desfășurat ca luptă pe viață și pe moarte sau sub semnul echilibrării și al compromisului), în prim-plan se află hotărât *una singură*: acea concepție despre iubire ce și-a aflat expresia clasică în ideea platonice de *eros*. Atunci când ideea creștină de *agape* s-a manifestat pentru prima oară, ea se afla în fața unei stări de spirit etico-religioase fundamentale cu totul altfel orientate, în întregime marcată de ideea de *eros* în sensul cel mai larg al cuvântului. Întâlnirea creștinismului cu această tendință religioasă fundamentală a lumii antice poate fi descrisă drept moment decisiv. *Agape* este „reevaluarea tuturor valorilor antice”; dar, pe de altă parte, după această întâlnire era inevitabil ca *agape* să preia din ce în ce mai mult aceste valori sau chiar ea să fie preluată în schema antică a valorilor, ceea ce, desigur, a însemnat în același timp că ideea de *agape* a pierdut ceva din sensul ei original. Astfel a apărut problema care s-a impus mai târziu, în diferite contexte și în cele mai diverse forme, în întreaga istorie a creștinismului: problema „*eros* și *agape*”.

Nu trebuie să ne îndeletnicim îndelung cu problema „*eros* și *agape*” ca să descoperim că este de un gen cu totul aparte. Asta devine limpede dacă avem în vedere două lucruri: 1. *eros* și *agape* sunt două fenomene care, la început, nu au absolut nimic de-a face unul cu altul; 2. *eros* și *agape* sunt legate împreună și se întrepătrund atât de mult de-a lungul timpului, încât cu greu putem vorbi despre unul fără a-l lua în considerare pe celălalt. De aceea, orice încercare de diferențiere de principiu între *eros* și *agape* are ceva oarecum arbitrar și agresiv în sine.

Or este extrem de important ca în reflecția de față primul punct, așadar lipsa unei relații, la început, între *eros* și *agape*, să fie subliniat cu putere. Pe

* Termenul „motiv” este folosit cu sensul de idee sau temă fundamentală, ca în cazul unei opere literare sau artistice (n. tr.).

bună dreptate a denunțat cu asprime Wilamowitz-Moellendorff, în ampla sa lucrare despre Platon, confuzia uzuală dintre *eros*-ul lui Platon și *agape* din Noul Testament. Pavel era la curent cu *eros*-ul tot atât de puțin pe cât era Platon cu *agape*.¹ De fapt, nu încapă nici o îndoială că *eros* și *agape* aparțineau, la început, unor lumi spirituale cu totul diferite. Între *eros* și *agape* este o prăpastie ce nu permite trecerea nemijlocită. Ele nu reprezintă aceleași valori și, de aceea, nu pot fi folosite una în locul celeilalte în nici o împrejurare.

La prima vedere, această constatare îngreunează și mai mult cercetarea. *Eros* și *agape*, care ar trebui puse în contrast una cu cealaltă, par acum să fie pur și simplu mărimi incomensurabile, de vreme ce aparent lipsește punctul de referință necesar cercetării. Și totuși, e de importanță capitală să ne fie clar de la început că nu putem conta pe o corespondență *directă* ca atare între *eros* și *agape*. Abia astfel dobândim o perspectivă clară asupra situației reale a problemei.

Există două influențe anume care au deformat perspectiva. Mai întâi, tradiția lungă de mai bine de o mie de ani potrivit căreia *eros* și *agape* țin una de alta și sunt strâns legate. Nu e nevoie să demonstrăm în detaliu ce forță unificatoare exercită o asemenea tradiție. Aproape peste tot în istoria ideii creștine de iubire găsim *eros*-ul și *agape* în cea mai strânsă legătură; de aceea, nu-i ușor să ne sustragem impresiei că această legătură ar fi și întemeiată obiectiv și necesară. Dar la asta se mai adaugă o forță nu mai puțin constrângătoare: puterea limbajului asupra gândirii. Noi redăm atât noțiunea de *eros*, cât și noțiunea de *agape* prin unul și același cuvânt, „iubire“. Ce-ar putea fi mai firesc decât să admitem că, în ambele cazuri, avem de a face cu unul și același fenomen real sau, în orice caz, cu fenomene strâns înrudite? Oricare ar fi raportul dintre *eros* și *agape*, par să aibă esențialul în comun: amândouă sunt „iubire“.² Din acest punct de vedere, ele ar fi doar versiuni diferite ale unui și aceluiași lucru. De această reprezentare greșită ne eliberăm dacă ținem seama că *eros* și *agape* nu aveau la început absolut nimic de-a face una cu alta. Or atunci legătura dintre ele nu mai este de la sine înțeleasă, ci devine o problemă.

1. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* I, 1919, p. 384: „Un scurt și apăsat cuvânt de avertizare trebuie rostit aici împotriva confuziei – nu întotdeauna inofensivă astăzi – prin care *eros*-ul lui Platon este pus laolaltă cu cea *agape* căreia Pavel i-a dedicat așa-numitul imn al iubirii din 1 Cor. 13... Unul ignora *eros*-ul, celălalt – *agape*; ar fi putut învăța unul de la altul, dar, fiind ce erau, n-ar fi făcut-o“. Cf. și *ibid.*, II, 1919, p. 71: „...o eroare asemănătoare – așa cum fac teologii – apare atunci când aceștia pun laolaltă *ἔρως* și *ἄγως*“.

2. Este evidentă dificultatea ce se naște aplicând cuvântul „iubire“ la două fenomene atât de diferite cum sunt *eros* și *agape*. J. Rehmke, în lucrarea sa *Grundlegung der Ethik als Wissenschaft*, 1925, deosebește între două noțiuni diferite de „iubire“. Din lipsă de denumiri potrivite, le numește „iubire¹“ și „iubire²“. Chiar dacă diferența pe care o are în vedere nu se suprapune ca atare cu diferența dintre *eros* și *agape*, avem totuși exprimată dificultatea terminologică cu care ne confruntăm aici.

Putem contrapune *eros*-ul și *agape* pornind de la trei puncte de vedere diferite: fie privim relația dintre ele din perspectiva *limbajului*; fie le privim ca pe *două forme istorice izolate*, care se cuvin comparate; fie le vedem ca pe două abordări general spirituale diferite, *două motive fundamentale etico-religioase diferite*.

Nu-i poate scăpa nimănui faptul că în Noul Testament, atunci când e vorba de iubire, e folosită pe scară largă o expresie proprie, și anume cuvântul *agape*, evitându-se în schimb, în mod consecvent, cuvântul *eros*. Acest lucru e atât de frapant, încât cu greu s-ar putea datora simplei întâmplări și de aceea îndeamnă la cercetări mai amănunțite. Ce anume face ca unul dintre cuvinte să fie potrivit, iar celălalt, nepotrivit pentru a exprima conținutul de idei al creștinismului în privința acestui punct? Această întrebare ne-ar putea conduce spre originea și înțelesul originar ale acestor două cuvinte, iar apoi spre ce anume i-a conferit fiecăruia nuanța de semnificație specifică. Totuși, pentru cercetarea noastră de față, nu există nici un motiv să pornim pe această cale, de altfel foarte nesigură. Noi folosim *eros* și *agape* nu cu semnificația lor lexicală generală, ci ținând seama de conținuturile de sens specifice cu care le-au înzestrat mințile creatoare. În privința noțiunii de *eros*, ne vom gândi în primul rând la Platon; referitor la noțiunea de *agape*, de pildă la Pavel. Dar din simplul înțeles general al cuvântului nu putem deduce niciodată ce a făcut Platon din *eros*, sau Pavel din *agape*. Asta trebuie să citim în scrierile lor, adesea sub o formă deosebit de plastică.

Astfel ajungem la comparația dintre *eros* și *agape* în cea de-a doua dintre semnificațiile amintite mai înainte. Două abordări istoric izolate – *eros* așa cum apare la Platon și *agape* așa cum apare, de exemplu, la Pavel – trebuie comparate. Aici întrevădem imediat o dificultate: constanta lipsă de relație dintre *eros* și *agape* nu-i va pune oare piedici de netrecut unei asemenea comparații? O asemenea comparație nu e oare, de fapt, fără sens, dacă Pavel ignora *eros*-ul, iar Platon, *agape*? *Eros*-ul lui Platon și *agape* a lui Pavel nu sunt, ca să spunem așa, echivalente, nu sunt răspunsuri la aceeași întrebare. Atunci de ce să le comparăm, la urma urmei? O comparație între fenomene apărute din premise atât de diferite nu este oare arbitrară, iar în arbitriul ei, lipsită de sens? Ne-am putea întreba, pe bună dreptate, dacă nu cumva răspunsul corect la întrebarea privind raportul dintre *eros* și *agape* ar trebui să sune astfel: între ele nu există nici un fel de raport.

Cu totul alta e situația dacă vom contrapune *eros* și *agape* în cel de-al treilea înțeles. Există o atitudine de viață, demonstrabilă cu dovezi cât se poate de concrete, care poartă amprenta *eros*-ului, și o altă atitudine de viață, tot atât de concret demonstrabilă, ce poartă amprenta *agape*. Iar aceste două atitudini nu merg alături ca linii paralele, ci între ele există neîncetat o confruntare în curs. În orice punct din istoria vieții spiritului putem constata că există un raport între ele, mai ales că fiecare tinde să-i imprime *întregii* vieți a spiritului propria amprentă. Când vorbim de *eros* și *agape*, le luăm cu acest înțeles, așadar ca

motive fundamentale generale. Trebuie să le depistăm rădăcinile și să le determinăm caracteristicile. În acest scop, desigur, putem extrage material din toate formele istorice particulare în care au apărut; dar nu vor fi niciodată comparate ca atare aceste forme, ci comparația va avea în vedere *eros* și *agape* ca motive fundamentale.

3. MOTIV FUNDAMENTAL ȘI CERCETARE A ACESTUIA

Odată cu expresia „motiv fundamental“, am introdus un concept care cere o precizare ulterioară. Înainte de toate, avem două întrebări ce trebuie clarificate. În primul rând: la ce ne referim când descriem ceva drept „motiv fundamental“? În al doilea rând: cu ce drept spunem că *agape* este un motiv fundamental creștin? Ideea de *agape* ni se înfățișează alături de o serie de alte idei creștine caracteristice. De ce-i atribuim ideii de iubire poziția deosebită și importanța fundamentală exprimate prin conceptul de motiv fundamental? Înainte de a da un răspuns precis la aceste întrebări, vom propune, ca pregătire și ca orientare generală, câteva observații privind însemnătatea cercetării motivului.

Cel mai important obiectiv al cercetării contemporane în domeniul științelor religioase și al teologiei este cel de a ajunge la o înțelegere lăuntrică a diferitelor forme de religie pornind de la diferitele lor motive fundamentale. Cercetarea în domeniul științelor religioase s-a ocupat multă vreme în principal cu furnizarea unui material comparativ exhaustiv pornind de la diverse complexe religioase. Dar atunci când, pornind de aici, se face un pas mai departe spre comparația concretă, se ajunge pe un teren nesigur. Încă nu avem nici un fel de rezultat dacă doar precizăm că aceeași idee sau aceeași reprezentare apare în cadrul unor complexe religioase diferite. Ideile sau reprezentările pot să fie formal exact aceleași, și totuși să nu însemne același lucru dacă într-un caz e vorba de o idee portantă, iar în altul, de una secundară. Ele nu înseamnă același lucru dacă – așa cum se întâmplă de cele mai multe ori, în mod cu totul firesc – în diferitele complexe religioase se află în medii diferite. Ce înseamnă cu adevărat o anumită idee, o anumită reprezentare sau un anumit simțământ poate reieși numai din contextul natural în care se află acestea. Trebuie să ajungem să înțelegem ce este propriu-zis concepția fundamentală, forța motrice într-o anumită formă de religie, care-i conferă acesteia caracterul aparte și reprezintă temeiul pornind de la care totul, în cadrul acesteia, își dobândește sensul și coloratura specifice. Numim „cercetare a motivului“ acea cercetare care ajunge la o astfel de analiză de structură, fie pe tărâmul religiei, fie în altă parte.

Centrul de greutate al unei asemenea cercetări a motivului înclină – spre deosebire de cercetarea genezei istorice – mai puțin spre contextul istoric și originea genetică a motivelor, cât spre conținutul lor caracteristic de sens și spre amprenta lor specifică. S-ar putea crea impresia că, pe calea cercetării motivului, ne îndepărtăm în mod riscant de empiria cea demnă de încredere. Încercarea de a ajunge la anumite motive fundamentale religioase nu înseamnă oare introducerea unui element de evaluare, adică a unui element subiectiv în cercetare? Dacă, în cazul unei construcții intelectuale, facem deosebirea între ceea ce desemnăm drept concepție de bază și ceea ce nu este concepție de bază, ci cel mult o expresie a acesteia, prin asta stabilim o deosebire care nu pare să rezide în fenomenul însuși, ci e introdusă în el prin reconstituire empatică. Dar un asemenea procedeu nu înclină oare mai mult spre sinteză artificială decât spre analiză științifică, nu este mai curând o întreprindere a intuiției decât o chestiune de cercetare? Iar în cazul cercetării motivului nu suntem oare expuși pericolului de a acționa arbitrar și subiectiv, de care ne păzim dacă rămânem exclusiv la datele nemijlocite și nu facem în nici un fel deosebire între motiv fundamental și motive mai periferice?

Drept răspuns la aceste întrebări, să atragem atenția asupra a două lucruri.

E o iluzie să credem că obiectivitatea și corectitudinea empirică ar fi garantate prin faptul că ne ocupăm de datele izolate ale vieții spiritului. Ceea ce obținem astfel nu este altceva decât un atomism intelectual străin de realitate. Dobândim o mulțime de elemente separate, din care se pot construi cele mai diferite forme; în anumite cazuri nu mai putem fi siguri nici chiar că le-am înțeles corect, dat fiind că înțelesul lor depinde de contextul din care provin. Evident că, pentru a cuprinde înțelesul unui fenomen intelectual, nu e suficient să cunoaștem doar elementele acestuia; trebuie să le cunoaștem și contextul. De remarcat că acest context nu este dat într-un mod mai puțin empiric decât elementele înseși. Or, dacă cercetarea motivului are în vedere acest context – prin expresia „motiv fundamental“ înțelegând tocmai ceea ce realizează contextul –, prin asta nu s-a îndepărtat deloc de empirie, ci doar ne îndreaptă privirea dinspre un element empiric spre altul.

Apoi, înțelegem greșit condițiile cercetării motivului dacă credem că aceasta ar lucra esențialmente cu o intuiție neverificabilă și n-ar aplica analiza științifică. Firește, nu se poate nega că pe calea intuiției se poate ajunge la concepția de bază sau la motivul fundamental ale unei forme de religie, și nici că o asemenea intuiție are o valoare inestimabilă pentru cercetarea motivului. Însă pornind numai de la simpla intuiție nu se poate constitui o metodă de cercetare. Dacă, în acest sens, vrem să vorbim de cercetare, ceea ce am dobândit intuitiv trebuie supus analizei și confirmării științifice. Întrebarea la care trebuie să răspundem aici este deci dacă în general putem descoperi, prin analiză științifică, motivul

fundamental sau concepția de bază ale unei forme religioase date. Răspunsul la această întrebare poate fi doar un „da“ clar. Obiectivul cercetării religiei nu e doar inventarierea reprezentărilor reale, a conduitelor etc. care apar într-un curent de pietate. Obiectivul principal trebuie să fie mai curând desprinderea specificului și tipicului acestuia. Dar cu asta am intrat deja pe calea ce urmărește cercetarea motivului în mod conștient și consecvent. De fapt, acesteia nu-i lipsesc mijloacele de a-și îndeplini programul. Nu e nevoie să fundamentăm pe arbitrarul personal ceea ce este considerat motiv fundamental; acesta e accesibil unei examinări obiective. Dacă înlăturăm motivul fundamental dintr-o religie, întregul își pierde coerența. Numai un element despre care putem spune asta poate fi recunoscut pe drept ca motiv fundamental. Astfel avem și regula de bază căreia trebuie să se conformeze cercetarea motivului în analiza sa. Pentru a preveni o posibilă neînțelegere, să subliniem că motivul fundamental sau concepția de bază nu trebuie neapărat să constea într-o idee clar formulată, ci pot fi exprimate tot atât de bine printr-o stare de spirit fundamentală.

Cercetarea motivului, în asemenea împrejurări, nu e mai dezavantajoasă în acest sens decât vreo altă cercetare empirică. Uneori poate oferi chiar rezultate mai certe decât cercetarea istorico-genetică. De unde provine, din punct de vedere istoric, un anumit motiv ideatic, unde își are, în ultimă instanță, rădăcinile și pe ce căi a ajuns într-o anumită concepție religioasă este adesea dificil de stabilit. Aici ipotezele se află deseori în opoziție, fără să putem să hotărâm obiectiv între ele. Dar ce loc și ce însemnătate are motivul în această concepție religioasă se poate vădi totuși destul de limpede. Astfel trimitem, în același timp, la o anumită inegalitate între cele două modalități de cercetare în ce privește felul de a pune problema. Și cercetarea istorico-genetică își îndreaptă atenția asupra motivelor, dar o interesează mai ales migrațiile lor, interdependența istoric demonstrabilă între motive de același fel identificate în locuri diferite. Cercetarea motivului în sensul arătat aici are în vedere în primul rând sensul motivului. Ea poate să constate că același motiv fundamental sau unul de același fel, o stare de spirit fundamentală asemănătoare poate exista și acolo unde nu există o dependență istorică.

5. CERCETAREA MOTIVULUI ȘI EVALUARE

Am delimitat cercetarea motivului de cercetarea istorico-genetică. Încă și mai important este să o delimităm de orice fel de judecată de valoare. Desigur, această delimitare ar trebui să nu fie necesară. Dat fiind că am descris cercetarea motivului drept un gen de analiză științifică, prin aceasta am afirmat deja destul de limpede că nu poate fi vorba de o judecată de valoare. Sarcina științei este să înțeleagă, nu să evalueze. Însă, dat fiind că acest principiu încă n-a câștigat o recunoaștere universală, trebuie afirmat în mod explicit.

CUPRINS

Abrevieri și sigle	7
Cuvânt înainte la prima ediție	13
Cuvânt înainte la a doua ediție	15

Partea întâi

CELE DOUĂ MOTIVE FUNDAMENTALE

Introducere. Însemnătatea fundamentală a problemei	19
I. Natura problemei	19
1. Dublul scop al cercetării	19
2. Două motive fundamentale în opoziție	21
3. Motiv fundamental și cercetare a acestuia	24
4. Cercetarea motivului și cercetarea genezei istorice	25
5. Cercetarea motivului și evaluare	26
II. Locul ideii de <i>agape</i> în creștinism	28
1. Definirea mai exactă a noțiunii de motiv fundamental	28
2. Transformarea întrebărilor etice și religioase fundamentale prin intermediul creștinismului	30
3. <i>Agape</i> , motiv fundamental al creștinismului	32
III. „ <i>Eros</i> -ul ceresc“	33
IV. Motivele fundamentale și conflictul acestora	36
1. <i>Eros</i> și <i>agape</i>	36
2. <i>Eros</i> și <i>caritas</i>	37
3. Demersul cercetării de față	38
Capitolul întâi. Motivul <i>agape</i>	41
I. <i>Agape</i> și comuniunea cu Dumnezeu	41
1. Punctul de plecare al interpretării ideii de <i>agape</i>	41
2. Specificul comuniunii creștine cu Dumnezeu	45

3. Sensul ideii de <i>agape</i>	50
1) <i>Agape</i> este spontană și „fără motivație“	50
2) <i>Agape</i> este neutră față de valoare	51
3) <i>Agape</i> este creatoare	52
4) <i>Agape</i> este întemeietoare de comuniune	53
4. Mărturia parabolilor	54
5. Sensul creștin al poruncii iubirii	61
6. Iubire și judecată.	68
II. <i>Agape</i> a crucii	71
1. Isus și Pavel	71
2. Ideea de <i>agape</i> în desfășurarea vieții religioase a lui Pavel	74
3. <i>Agape</i> ca <i>terminus technicus</i> pentru motivul creștin al iubirii	77
4. <i>Agape</i> și teologia crucii	78
5. Iubirea de Dumnezeu	83
6. Iubirea de aproapele și iubirea de Dumnezeu	85
7. Gnoză și <i>agape</i>	89
III. Dumnezeu este <i>agape</i>	98
1. Cea mai înaltă expresie a motivului <i>agape</i>	98
2. Dualitatea ideii de <i>agape</i> la Ioan	101
1) Metafizica <i>agape</i> -i și iubirea lipsită de motivație.	101
2) Iubirea frățească și particularismul.	103
3) Iubirea de Dumnezeu și iubirea de lume	104
Capitolul al doilea. Motivul <i>eros</i>	107
I. Teoria <i>eros</i> -ului ca soteriologie.	107
1. Religiozitatea <i>eros</i> -ului: precursora a creștinismului sau rivala acestuia?	107
2. Rădăcinile motivului <i>eros</i> în religiozitatea misterioasă	108
II. Ideea platonice de <i>eros</i>	111
1. <i>Eros</i> și dialectică	111
2. Mitul <i>eros</i> -ului	115
3. Sensul ideii de <i>eros</i>	117
1) <i>Eros</i> ca iubire-dorință	118
2) <i>Eros</i> -ul, cale a omului spre divin	118
3) <i>Eros</i> ca iubire egocentrică	120
III. <i>Eros</i> -ul în remodelarea aristotelică și neoplatonică.	122
1. Însemnătatea remodelării motivului <i>eros</i>	122
2. Motivul <i>eros</i> la Aristotel	123
3. Motivul <i>eros</i> în neoplatonism	125
1) Platon și Plotin. „Schema alexandrină a lumii“	125
2) Coborârea și ascensiunea	127
3) Ideea lui Plotin de <i>eros</i> și raportul ei cu <i>eros</i> -ul lui Platon și cu <i>agape</i> în creștinism	131
4) Dumnezeu este <i>eros</i>	133
Capitolul al treilea. Opoziția principială	135
I. Reconsiderarea tuturor valorilor antice	135
1. Sensul general al reconsiderării	135
2. Fundalul istorico-religios al reconsiderării	138

II. Schema opoziției principale	140
III. Manifestarea opoziției în diferitele dimensiuni ale iubirii	143
1. Iubirea lui Dumnezeu	143
2. Iubirea de Dumnezeu	144
3. Iubirea de aproapele	145
4. Iubirea de sine	147
IV. Complexul <i>agape</i> și complexul <i>eros</i>	149
V. Posibilitatea întrepătrunderii motivelor	154

Partea a doua

MOTIVELE FUNDAMENTALE ÎN CONFLICT

Cuvânt înainte	161
Introducere	163
I. Întrepătrunderea motivelor în ideea creștină de iubire	163
II. Elenizarea ideii creștine de iubire	165
III. Sinteză și reformă	167

I

SINTEZA SE PREGĂTEȘTE

Capitolul întâi. <i>Nomos, eros și agape.</i>	
Conflicte în Biserica din Antichitate	173
I. Cele trei tipologii principale	173
II. Tipologia <i>nomos</i> -ului la Părinții apostolici și apologeți	180
1. Influența Vechiului Testament	180
2. „Cele două căi“	183
3. Știrbirea nomistă a motivului <i>agape</i>	186
4. Creștinismul ca „adevărată filozofie“ și ca „lege nouă“	191
5. Cele trei dogme fundamentale ale Bisericii antice	200
III. Tipologia <i>eros</i> -ului la gnostici	211
1. Gnoza și motivul <i>eros</i>	211
2. Calea gnostică a mântuirii	214
3. Transformarea <i>agape</i> -i în <i>eros</i> obștesc	222
4. Gnosticismul și cele trei dogme fundamentale ale Bisericii antice	228
5. Gnostici și apologeți	230
IV. Tipologia <i>agape</i> -i la Marcion	234
1. Redescoperirea ideii de <i>agape</i>	234
2. Reacția împotriva motivului <i>nomos</i>	236
3. Reacția împotriva motivului <i>eros</i>	238
4. Limitele ideii de <i>agape</i>	239
5. Însemnătatea lui Marcion pentru ideea creștină de iubire	245
V. Tipologia <i>nomos</i> -ului la Tertulian	248
1. Rezultatul luptei precedente	248
2. Lupta lui Tertulian pentru cele trei dogme fundamentale	249
3. Lupta lui Tertulian împotriva ideii de <i>agape</i>	254
VI. Tipologia <i>eros</i> -ului în teologia alexandrină	260
1. Caracterul general al teologiei alexandrine	260
2. Credință și gnoză la Clement Alexandrinul	263

3. Gnoză și <i>agape</i> la Clement Alexandrinul	268
4. Sinteza religioasă a lui Origen	275
5. Apologia creștinismului la Origen	276
6. Sistemul lui Origen.	284
7. Dumnezeu este <i>eros</i> – Dumnezeu este <i>agape</i>	289
VII. Tipologia <i>agape</i> -i la Irineu.	295
1. Irineu și cele trei dogme fundamentale ale Bisericii antice	295
1) Dumnezeu, Creator al cerului și al pământului	297
2) Întruparea și crucea	300
3) „Învierea cu trupul“	303
2. Limitele ideii de <i>agape</i> la Irineu	307
VIII. Compromisul	311
1. Rezultatul celei de-a doua lupte.	311
2. Metodie din Olimp.	312
3. Atanasie	317
4. Grigore de Nyssa	325
5. Simboluri ale <i>eros</i> -ului la Grigore de Nyssa	333
1) Scara cerului	334
2) Aripile sufletului	335
3) Urcarea muntelui	336
4) Săgeata	337
5) Flacăra	337
6) Lanțul iubirii	338

II

SINTEZA CONTINUĂ

Capitolul al doilea. Sinteza <i>caritas</i> -ului	341
I. Poziția istorico-religioasă a lui Augustin	341
1. Ideea creștină de iubire într-un nou stadiu	341
2. Iubirea ca centru al interpretării creștinismului la Augustin.	343
3. Neoplatonism și creștinism la Augustin	348
II. Problema vitală a lui Augustin: disputa dintre motivul <i>eros</i> și motivul <i>agape</i>	353
1. Motivul <i>eros</i> în dezvoltarea religioasă a lui Augustin	353
2. Motivul <i>agape</i> ca forță fundamentală în concepția lui Augustin	356
3. Disputa dintre <i>eros</i> și <i>agape</i>	358
III. Analiza ideii de <i>caritas</i>	362
1. Iubirea-dorință ca formă de bază a vieții omului	362
2. <i>Caritas</i> și <i>cupiditas</i>	366
3. <i>Fruī</i> și <i>uti</i>	382
4. Urcușul către Dumnezeu	389
5. <i>Caritas</i> și <i>gratia</i> . Urcușul nostru și coborârea lui Dumnezeu	394
6. <i>Amor Dei</i> și <i>amor sui</i>	404
7. Iubirea de aproapele – Iubirea lui Dumnezeu	417
8. Dualitatea ideii de <i>caritas</i> – <i>amor</i> , <i>dilectio</i> și <i>caritas</i>	423
IV. Augustin, Evul Mediu și Reforma	426

Capitolul al treilea. Motivul <i>eros</i> în drum spre Evul Mediu	429
I. De la Plotin la Proclus	429
1. Estomparea motivelor fundamentale	429
2. Remodelarea teoriei <i>eros</i> -ului la Proclus	431
1) Remodelarea „schemei alexandrine a lumii“	433
2) <i>Eros</i> -ul descendent	434
3) Lanțul iubirii	435
4) <i>Ordo salutis</i> a lui Proclus	436
5) <i>Eros</i> , forța de coeziune în existență	438
II. Dionisie Areopagitul	440
1. Poziția lui Pseudo-Dionisie în istoria ideii creștine de iubire	440
2. Ideea fundamentală a lui Pseudo-Dionisie	441
3. Ierarhia cerească și cea bisericească	446
4. <i>Eros</i> -ul este „mai divin“ decât <i>agape</i>	450
III. De la Dionisie la Eriugena	454
1. Scara raiului	454
2. Scara cerului ierarhic-sacramentală și cea practic-ascetică.	458
3. Circuitul naturii	461
Capitolul al patrulea. Teoria iubirii în Evul Mediu.	466
I. Orientare introductivă	466
II. Interpretarea medievală a creștinismului	469
1. Imaginea lumii și tendința ascendentă	469
2. Creștinismul ca religie a lui <i>caritas</i>	474
3. Cele trei scări cerești	476
1) Scara meritului. Merit și har	476
2) Scara analogică a speculației	479
3) Scara anagogică a misticii	485
III. Dezvoltarea teoriei despre <i>caritas</i>	490
1. Augustin, Evul Mediu și Luther	490
2. Problema iubirii altruiste	492
1) Toma d'Aquino	493
2) Bernard de Clairvaux	495
3) Mistica medievală	498
3. Dumnezeu este <i>amor sui</i> – Dumnezeu este <i>amicitia</i>	500
4. <i>Fides caritate formata</i> . Comuniunea cu Dumnezeu la nivelul lui Dumnezeu	503
IV. Noi contribuții la teoria iubirii	506
1. Evlavia curtenească	506
2. Mistica pătimirii	509

III

SINTEZA SE SPULBERĂ

Capitolul al cincilea. Înnoirea motivului <i>eros</i> în Renaștere.	513
I. Renașterea <i>eros</i> -ului	513
II. Zeul-om	517
III. Iubirea divină de sine	522

Capitolul al șaselea. Înnoirea motivului <i>agape</i> în cadrul Reformei	525
I. Revoluția copernicană a lui Luther	525
1. Iubirea teocentrică	525
2. Comuniunea cu Dumnezeu la nivelul nostru	528
II. Problema vitală a lui Luther: disputa dintre motivele <i>eros</i> și <i>agape</i>	533
1. Sinteză și Reformă	533
2. Lupta din mănăstire și <i>contritio</i>	534
3. Jertfa Liturghiei și Sfânta Cină	535
III. Cum a fost destrămată sinteza <i>caritas</i> -ului	539
1. Lupta împotriva „scărilor cerului“	539
2. Lupta împotriva iubirii de sine	546
3. Lupta împotriva lui <i>fides caritate formata</i>	551
IV. Cum este edificată iubirea- <i>agape</i>	556
1. <i>Amor Dei</i> și <i>amor hominis</i>	556
2. Specificul iubirii creștine	559
3. Creștinul ca fâgaș al iubirii revărsate a lui Dumnezeu	565
Încheiere	569
Bibliografie	571
Indice de izvoare	593
Indice de nume	612
Indice analitic	618
Indice de cuvinte grecești	646