

# Omul ca imagine a lui Dumnezeu

## Analogia existenței

Csaba Tódor

### 1. Introducere

În această cercetare, voi investiga natura umană. Abordarea acestei teme a fost influențată atât de un motiv direct, cât și de unul indirect. Motivul direct este reprezentat de contextul epidemiologic recent, în timp ce motivul indirect derivă din viața noastră bisericească în general, și mai ales din dimensiunea noastră teologică și liturgică. Am observat că întrebările și preocupările ridicate de mulți dintre noi nu sunt doar subiecte pentru discuții informale, ci necesită o analiză mai detaliată. Când folosesc termenul „noi”, mă refer la membrii laici și clerici ai Bisericii, care și-au exprimat diverse opinii și perspective în diferite contexte. Mai mult decât exprimarea acestor opinii, cred că este crucial să demarăm o investigație teologică specializată asupra naturii umane, ca punct de plecare pentru cercetări și analize ulterioare. Sper ca acest studiu și posibilă continuare a sa să devină subiecte ale investigațiilor teologice, cu privire la criza în care bisericile sunt expuse în zilele noastre. Dacă această cercetare este realizată corespunzător, sperăm că va arunca o nouă lumină asupra aspectelor practice ale vieții bisericești actuale.

Motivul direct pentru abordarea naturii umane a derivat din restricțiile impuse ca urmare a răspândirii virusului COVID-19, care au condus la o izolare semnificativă în viața noastră individuală și comunitară. Această izolare a redus semnificativ caracterul comunitar al vieții bisericești. Interesul pentru comunitate și Biserică nu a apărut însă doar în timpul pandemiei, ci mult înainte de aceasta. Prin urmare, trebuie să examinăm cât mai curând schimbările fundamentale ale misiunii, rolului și relației Bisericii cu omul. Ce poate oferi Biserica în această situație? Cum ne uităm la omul care s-a distanțat de Biserică și nu mai participă la viața comunității? Cum poate clericul să se conecteze cu enoriașii? Cum poate fi interpretat omul în această izolare? Ce a dus la acest lucru?

Pe de altă parte, reformarea vieții noastre liturgice a fost pusă recent pe ordinea de zi prin (re)formarea comisiei liturgice, așa cum ea a fost numită. Nu am intenția de a detalia istoricul acestei chestiuni și nici de a discuta despre precedentele acestei întrebări curente. Pentru a analiza și interpreta viața socială și liturgică a Bisericii, cred că este necesară o cercetare teologică care vizează structura fundamentală a naturii și a relației umane. Trebuie să examinăm ce poate oferi Biserica credincioșilor în acest moment de izolare și, de asemenea, ce pot oferi credincioșii Bisericii. Aceste întrebări sunt interconectate și au la bază natura umană. Răspunsul la această problemă complicată nu poate fi același ca în perioada izolării comuniste. Punctul de plecare al abordării acestei probleme este omul. Din perspectiva cercetării teologice, poziția de bază este că întrebările ridicate de Biserică au o legitimitate teologică. Suntem o Biserică pentru a gândi și a planifica orice reîmprospătare întemeiată pe o bază teologică și în spirit bisericesc. Prin urmare, este necesar și important să ne aliniem cu studiile care au demarat recent cu privire la această temă și să încercăm să formulăm un cadru teologic și o direcție pentru reîmprospătarea vieții Bisericii noastre.

## 2. Libertatea, ca natură creată

În discuțiile despre natura umană, încerc să interpretez și să aplic teologic conceptul *teologia entis*, respectiv *analogia existenței* a lui Anselm.<sup>1</sup> Unul dintre principalele noastre puncte de cercetare teologică este omul. Omul a fost descris în studiile apărute în ultimul timp ca fiind o creatură înzestrată cu capacitatea și posibilitatea de a se dezvolta, ca fiind un individ și o comunitate creatoare în același timp.<sup>2</sup> Omul religios trăiește în lume încercând să o modeleze, să o transforme și să o îmbunătățească. Lumea reacționează și îl ajută pe om să devină ceea ce este. Lumea este contextul și instrumentul devenirii naturii umane.

Libertatea este unul dintre conceptele fundamentale care definesc ființa umană. Atunci când vorbim despre libertate, nu ne referim doar la o trăsătură a omului, ci la un element fundamental al existenței umane. Omul nu este o ființă supusă sau sclavă; el este, în schimb, o ființă liberă care trăiește în lume. Folosind limbajul religios, omul poate fi văzut ca un copil al lumii, dar și ca un moștenitor

---

<sup>1</sup> Erich Przywara, *Analogia Entis: Metaphysik*. München: Josef Kosel, 1932.

<sup>2</sup> János Erdő, *Az ember és a világ szolgálatában*. In: *Keresztény Magvető* 78 (1972), 189.

al acesteia.<sup>3</sup> Omului nu i se poate reduce niciodată statutul la cel de instrument în lume; el rămâne întotdeauna un scop în sine. Libertatea umană nu înseamnă doar independență, ci mai presus de orice, implică angajament. Libertatea ca element al existenței umane este libertatea de a acționa și de a deveni ceva.

În liberalismul clasic, libertatea și responsabilitatea sunt doi piloni centrali care definesc umanitatea. Omul, creat prin intermediul libertății și responsabilității, intră în relație cu semenii săi și cu lumea înconjurătoare. Această definiție se referă la realitatea umană și la condiția sa existențială, dar nu poate fi completă fără interpretarea relației omului cu Dumnezeu. Omul nu există izolat, ci în comuniune cu alte ființe create. Existențialiștii susțin că omul nu doar există în lumea creată, ci și posedă caracteristici specifice. Omul ca ființă creată se raportează la existență prin așa-numitele sale calități fizice, dar și prin trăsăturile sale spirituale și fizice, prin care se leagă de existență și de Creatorul său, Dumnezeu.<sup>4</sup> Unitatea dintre aceste caracteristici presupune că trebuie să recunoaștem că rațiunea reprezintă un element fundamental al naturii umane. Rațiunea este o parte a esenței lui Dumnezeu în om, și prin intermediul ei, Dumnezeu facilitează ridicarea omului.<sup>5</sup>

Pe de altă parte, responsabilitatea față de sine implică procesul de descoperire a Sinelui, lucrul asupra dezvoltării personale și dezvoltarea propriilor abilități pentru a deveni „el însuși”, un „om” în adevăratul sens al cuvântului. Ideea responsabilității sinelui se leagă mai degrabă de tradiția liberală clasică, ca valoare centrală a individului liber, prin care omul devine o realitate existențială, o individualitate, prin intermediul procesului său personal de dezvoltare. Responsabilitatea sa față de aproapele implică necesitatea de a fi (și) cu și pentru un alt om, pentru a atinge adevărata existență. Relația cu și pentru celălalt este fundamentată pe iubire, respect și dedicare. Iubirea reprezintă fundamentul slujirii și al unei vieți dedicate celorlalți.

Suntem în stare să rămânem noi înșine? Să ne „pierdem” simbolic, să ne sacrificăm pentru binele celuilalt, punându-l pe acesta înaintea noastră? Augustin susține că descoperirea luminii divine se transformă în practicarea legii frățești, care este iubirea. „Dacă amândoi constatăm că ceea ce spui tu este adevărat și, de

---

<sup>3</sup> Erdő, Az ember, 190.

<sup>4</sup> Elek Rezi, Hiszek az emberben. In: *Keresztény Magvető* 98 (1992), 7.

<sup>5</sup> Rezi, Hiszek, 8.

asemenea, tot amândoi constatăm că și ce spun eu este adevărat, te întreb atunci, ce anume ne face să recunoaștem această coincidență?”<sup>6</sup> Dragostea reconstruiește personalitatea cu o creativitate care deseori este neglijată în lumea modernă. Astfel, dragostea devine o sursă de energie care alimentează viața în căutarea perfecțiunii. Responsabilitatea față de lume presupune să slujim lumii și să ne implicăm activ în crearea unui mediu mai bun. Prin folosirea corectă a libertății, omul decide până unde și cu ce rezultate avansează în procesul său de dezvoltare.<sup>7</sup> Dragostea slujirii este un rezultat al alegerii conștiente, un angajament care se bazează pe voința liberă și care se realizează în acțiuni concrete. Această dragoste a slujirii se întemeiază pe voința liberă, în măsura în care presupune încrederea în om, privit nu doar ca o creatură a lui Dumnezeu, ci ca un copil al Său.<sup>8</sup>

### 3. *Imago Dei* ca analogie

Consider că nu putem să ne concentrăm doar pe natura omului atunci când discutăm despre preocuparea pentru el. Aceste observații trebuie să fie aprofundate în ceea ce privește omul. Preocuparea pentru om trebuie să fie în strânsă legătură cu înțelegerea noastră despre Dumnezeu. O modalitate de a face acest lucru este să ne concentrăm pe imaginea lui Dumnezeu. Conform lui Elek Rezi, omul ca imagine a lui Dumnezeu are două sensuri. Această expresie subliniază în primul rând faptul că omul este reprezentantul lui Dumnezeu față de celelalte creații. El este menit să îndeplinească voința divină în lume. Al doilea sens este că imaginea lui Dumnezeu implică o relație apropiată cu Dumnezeu, asemănătoare relației dintre un tată și un copil. În esență, aceasta poate fi considerată o analogie între Dumnezeu și om. Dumnezeu ne-a binecuvântat cu anumite daruri speciale pentru a trăi această relație și pentru a deveni mai asemănători cu El. Scopul nostru fundamental este să menținem și să dezvoltăm această relație cu Dumnezeu. Prin interpretarea acestor concepte, relația tată-copil a dus la asocierile dintre imaginea lui Dumnezeu și calitatea de copil al lui Dumnezeu. Cred că înțelegerea imaginii lui Dumnezeu trebuie să includă interpretarea relației tată-copil ca fiind o analogie.

---

<sup>6</sup> Sfântul Augustin, *Confesiuni* (tr. Eugen Munteanu). București: Humanitas, 2018, 643.

<sup>7</sup> Erdő, *Az ember*, 191.

<sup>8</sup> Rezi, *Hiszek*, 11.

#### 4. Existență – identitate

În secolul al XX-lea, dialogul dintre catolici și protestanți a reinterpretat concep-  
tul analogiei ca *analogia entis*.<sup>9</sup> Ce a determinat această reconsiderare? Se pare că  
a fost legată de nevoia de reînnoire a Bisericii în prima parte a secolului al XX-lea.  
Așadar, ce reprezenta această *analogia entis* și de ce a devenit o problemă atât de  
controversată pentru teologie?<sup>10</sup> Termenul *analogia* a fost folosit pentru prima  
dată de greci, în special în matematică, și ulterior a fost adoptat de filozofi precum  
Platon și Aristotel pentru a înțelege și explica relațiile care nu pot fi reduse la nu-  
mere, adică modul în care același termen poate să se refere la lucruri care nu sunt  
identice, dar nici total diferite, ci sunt într-o relație analogică. Această utilizare a  
analogiei nu contrazice modul în care folosim limbajul în viața de zi cu zi. Ea re-  
fectă mai degrabă modul cum oamenii învață limba. Un copil învață să folo-  
sească același cuvânt în sensuri diferite, dar în corelație unul cu celălalt. De exem-  
plu, raportul între cuvintele „muzică și dans” poate dobândi în alte contexte un  
sens analogic. Viziunea florilor și a copacilor dansând în vânt formează o analogie  
cu dansul la muzică.

Această formă de analogie se poate aplica pentru a înțelege relația dintre  
Tată și Fiul în contextul în care Fiul este Dumnezeu și, de asemenea, pentru a  
înțelege relația dintre Creator și creatură prin intermediul conceptului de analogie.  
În acest sens, analogia nu se referă (doar) la sinonimie. De exemplu, concep-  
tul de Creator nu este (doar) un sinonim al lumii create, la fel cum înțelegerea  
Fiului ca fiind Dumnezeu nu este (doar) analogă cu conceptul de Dumnezeu. În  
plus, în această etapă, se poate deschide o discuție tentantă care explorează legă-  
turile dintre idealismul german și diverse teorii utilitariste, care trebuie conștien-  
tificate și evitate în cercetarea teologică. Analogia nu se aplică doar la situații sim-  
ple, ci poate fi folosită și pentru a înțelege relațiile complexe, cum ar fi cele în care  
oamenii de știință folosesc experiența lor în lumea naturală pentru a înțelege re-  
lația dintre vânt și valuri sau pentru a face ipoteze despre modul în care lumina  
și sunetul se deplasează și reacționează ca valuri sau unde.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Oliver Davis, Von Balthasar and the Dialogue with Karl Barth. In: *New Blackfriars* 70 (1988), 48–49.

<sup>10</sup> Erich Przywara, *His Theology and His World*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002; Davis, Von Balthasar, 55–60.

<sup>11</sup> T. Edward Oakes, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*. In: *Erich Przywara and the Analogy of Being*. San Francisco: Ignatius Press, 1951, 15–44.

Teologii au folosit analogia ca parte a mărturiei biblice, deoarece în Evangheliile înțelegerea lui Isus despre Dumnezeu se baza pe relația „Tatălui” și „Fiului”.<sup>12</sup> Conceptul a devenit o provocare pentru teologie atunci când analogia a fost aplicată conceptului de existență.<sup>13</sup> Cu *analogia entis*, Aristotel, împreună cu Platon, încearcă să depășească prăpastia dintre existență și non-existență. Pentru a face acest lucru, au sugerat gradarea existenței, fie între realitate și aparență (la Platon), fie între acțiune și potențialitate (la Aristotel). Mai târziu, influența lui Plotinus a dus la dezvoltarea doctrinei neoplatoniste a unui lanț vast de existență, în care nivelurile existenței se întindeau de la atomi până la cele mai joase forme de existență.<sup>14</sup> Această învățătură nu s-a răspândit doar în lumea antică, ci a prezentat și o provocare specială pentru teologia creștină. Pe măsură ce teologia creștină vorbea despre un Dumnezeu care s-a dezvăluit în Vechiul Testament prin cuvintele „Eu sunt Cel ce sunt”, a sugerat implicit o întrebare despre existență în totalitate. Prin *creatio ex nihilo*, ordinea creată nu ar trebui înțeleasă ca o rază divină – în care un lanț vast de existență cu niveluri diferite, de la atomi la cele mai joase forme de existență, este absent – ci ca fiind creată prin cuvântul creativ al lui Dumnezeu.<sup>15</sup>

## 5. Ființare și existență

Într-o lume creată, atributele umane sunt date, dar nu sunt identice cu cele derivate din natura sa. Atributele umane, în esența lor, nu provin din trăsăturile individuale, ci de la Dumnezeu. Aceasta este o distincție crucială. Acesta este punctul în care antropologia tradițională a secolului al XX-lea poate fi interpretată ontologic. Nu ne limităm doar la a privi și a înțelege natura umană. În schimb, natura și atributele umane pot fi integrate în analogie cu chipul lui Dumnezeu. Analogia atributelor – ca rezultat al creației divine – nu este un produs al voinței umane. Aici se poate observa o prăbușire a teologizării liberale a secolului al XX-lea, care

---

<sup>12</sup> Davis, Von Balthasar, 49.

<sup>13</sup> Oakes, *Theology*, 50.

<sup>14</sup> T. Edward Oakes, *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*. New York: Continuum, 1944, 75.

<sup>15</sup> Eric Lionel Mascall, *Existence and Analogy*. London: Libra, 1966, 92–121.

interpreta natura umană ca fiind atributul libertății create, adică ceea ce omul a creat și atras asupra sa din sine.<sup>16</sup>

În secolul al XI-lea și al XII-lea, problema a devenit tot mai acută pentru metafizica creștină odată cu redescoperirea și traducerea textelor lui Aristotel. Realizarea semnificativă a lui Toma d'Aquino a fost reconcilierea conceptului de substanță cu cel de atribut, dar cu o „veritabilă distincție între esență și existență”.<sup>17</sup> Scopul lui d'Aquino era să demonstreze cum capacitatea de acțiune prezentă în indivizi se deosebește de esența lor individuală. Capacitatea de acțiune există în viața individului ca atribut, dar capacitatea de acțiune a existenței individului nu provine de la acel individ, ci de la Dumnezeu. Deși acest lucru este valabil pentru creaturi, în cazul lui Dumnezeu nu se aplică, deoarece esența și capacitatea lui Dumnezeu sunt coființiale (coexistente) și identice. Acest lucru înseamnă că, în cazul lui Dumnezeu, nu există nicio diferență între esența sa și existența sa, acestea fiind una și aceeași.<sup>18</sup>

Pentru a interpreta atributele analogiei Fiului lui Dumnezeu, trebuie să ne întoarcem la Aristotel. Analiza atributelor este legată de analogia unui lucru cu un alt lucru comun. În hermeneutică, acest lucru este cunoscut drept „primul lucru”. În școala medievală, acest „primul lucru” a evoluat într-un „prim lucru ontologic”. În acest context, diverse ființe și dependențe existențiale sunt conectate una la cealaltă. În înțelegerea lui Jünger, „primul lucru” hermeneutic apare ca o origine ontologică, care poate fi înțeleasă ca o „cauză ontologică” în anumite condiții.<sup>19</sup> Această abordare ontologică joacă un rol crucial în utilizarea analogiei atributelor, care are semnificații teologice atât pentru Toma d'Aquino, cât și pentru Kant. Pentru Aquino, Dumnezeu Creator este întotdeauna cea mai înaltă esență și prima cauză a creației. Conceptul de analogie apare la Aquino ca un instrument pentru a răspunde la întrebarea cum poate limbajul uman să vorbească despre Dumnezeu, care este cu totul altceva decât lumea. Pentru Aquino, așa cum a fost pentru Kant și Aristotel, analogia reprezintă un echilibru între monotonie și claritate. Conform perspectivelor lui Aquino, limbajul uman nu poate fi utilizat în

---

<sup>16</sup> James Zeitz, Przywara and von Balthasar on Analogy. In: *The Thomist* 52 (1988), 482.

<sup>17</sup> Henry Blumenthal, *Plotinus. A Guide to Greek Thought*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003, 171–181.

<sup>18</sup> Huber Jedin (ed.), *The History of the Church: The Church in the Industrial Age*. Vol. 9. New York: Crossroad, 1981, 420–480.

<sup>19</sup> Eberhard Jünger, *God as the Mystery of the World*. Edinburgh: T&T Clark, 1983, 288.

mod explicit când se vorbește despre creație și Creator. Dacă cineva încearcă să definească în mod explicit pe Dumnezeu, nu reușește să facă o distincție adecvată între esența lui Dumnezeu și ființa creată.

Deși lucrările lui Dumnezeu sunt reale și pot fi recunoscute de către creatură, surprinderea esenței lui Dumnezeu în întregime nu poate fi realizată de către om. Atât pentru d'Aquino, cât și pentru Kant, principiul analogiei proporționalității a oferit o soluție evidentă la această problemă.<sup>20</sup> În acest sens, problema lui d'Aquino este asemănătoare cu cea folosită de Kant prin analogie. Bazându-se pe Aristotel, amândoi gânditori confundă analogia proporționalității cu analogia atribuțiilor. Pentru d'Aquino și Kant, analogia proporționalității este esențială în toate discuțiile legate de Dumnezeu. Analogia atribuțiilor intervine atunci când două lucruri sunt asociate cu un „prim lucru” în același sens. În discuțiile despre Dumnezeu, se poate face o astfel de asociere prin analogie. d'Aquino folosește exemplul lui Aristotel cu „sănătatea” pentru a ilustra acest punct. Expresia „sănătate” se referă la un prim obiect ontologic, care este Dumnezeu. Pentru d'Aquino, Dumnezeu devine perfecțiunea și cauza existenței – Dumnezeu este primul obiect ontologic și hermeneutic –, deoarece Dumnezeu se exprimă prin creații cu o perfecțiune similară (cu mici diferențe). Aici apare analogia atribuțiilor, care „include” și analogia proporționalității.<sup>21</sup> Principiul analogic este utilizat de d'Aquino, Kant și în mare parte de tradiția teologică clasică pentru a rezolva problema vorbirii despre Dumnezeu și a gândirii despre El. În acest context, cum poate omul să se referă la Dumnezeu fără să-L reducă la o formă umană sau să-L limiteze la dimensiunile lumii noastre?

## 6. Analogia în creația divină

Având în vedere cele de mai sus, să examinăm posibilitățile ulterioare ale definiției de imagine a lui Dumnezeu.<sup>22</sup> Imaginea lui Dumnezeu este, pentru noi, un simbol teologic care exprimă cel mai concis (a) starea umană, (b) scopul vieții umane și (c) caracteristicile de bază ale sistemului de relații interpersonale. În

---

<sup>20</sup> Mascal, *Existence*, 51.

<sup>21</sup> P. Erich Przywara, *Polarity: A German Catholic's Interpretation of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1935.

<sup>22</sup> Szabolcs Czire, Az ember mint Isten képmása. In: *Keresztény Magvető* 110 (2004), 256 (249–258).



primul rând, imaginea lui Dumnezeu este o stare umană, dar nu numai și nu în primul rând o stare existențială. Referirea la imaginea lui Dumnezeu înseamnă, teologic, că omul nu poate fi înțeles cu adevărat dacă este scos din relația cu Dumnezeu.

Fiindcă toți oamenii au primit viața pe pământ din dragostea și binecuvântarea lui Dumnezeu ca imagini ale lui Dumnezeu, toți suntem împărtășiți cu aceeași condiție umană (*conditio humana*). Relația dintre prezența lui Dumnezeu și transcendența Sa nu a fost niciodată înțeleasă, experimentată și exprimată de om decât prin gândirea creatoare a existenței sale. Repet, aici văd prăbușirea teologiei liberal-progresive a secolului al XX-lea. De la Platon și Aristotel, la Descartes și Kant, la Hegel, fiecare a accentuat una sau alta dintre extreme, dar fiecare victorie a dus la colapsul lui Dumnezeu în lumea în care omul a gândit. În căutarea unei soluții, Przywara consideră că se poate menține diferența lui Dumnezeu față de lume, plasându-l pe om într-un fel în care Dumnezeu să fie scopul final.<sup>23</sup> Prin urmare, această viziune se conformează perspectivei noastre, potrivit căreia plasarea lui Dumnezeu ca scop în existența umană poate menține un echilibru și un ritm, necesare atât individului, cât și Bisericii pe calea spre perfecțiune. Deci, mediul pentru perfecționare este lumea creată, dar scopul este Dumnezeu. Acest gând este de extracție augustiniană, adică „teama și iubirea trebuie să meargă împreună”.<sup>24</sup> Aceasta este o abordare polară, o relație în care teologia antropologică a secolului al XXI-lea poate găsi din nou sens. Aceasta este numită de Kenan Osborne teologia relațională, bazată pe gândirea lui Duns Scotus.<sup>25</sup> În viziunea augustiniană, teama se potrivește cu exterioritatea lui Dumnezeu, în timp ce dragostea se potrivește cu interioritatea Sa. Ambele, teama și dragostea, sunt necesare, deoarece respingerea oricăruia dintre poli ar elimina diferența dintre Dumnezeu și creatură și trebuie să se țină împreună într-o tensiune adecvată. În această tensiune, transcendența și imanența lui Dumnezeu nu se disipează una în cealaltă, ci sunt legate una de cealaltă.

Relația cu Dumnezeu nu exclude realizarea unicității (originalității). Unicitatea exprimă, în esență, faptul că umanitatea este realizată de fiecare individ

---

<sup>23</sup> Przywara, *Analogia*, 27–30.

<sup>24</sup> Patrick Sherry, *Spirit and Beauty*. London: SCM Press, 2002, 167.

<sup>25</sup> Allan Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington: Catholic University of America, 1986, 9–29.

într-un mod și într-o măsură diferite, adică imaginea lui Dumnezeu este purtată de fiecare în contextul personalității și realizării sale și, prin urmare, în mod unic și irepetabil. Povestea creației devine cea mai clară și detaliată atunci când vorbim despre scopul imaginării umane: care este rolul omului?

Dumnezeu este Creator și Necreat, astfel că se află deasupra lumii create, fiind complet diferit de aceasta. Putem spune că Dumnezeu este realitatea care se află dincolo de atributele umane. Omul a primit invitația, prin intermediul darurilor și însușirilor spirituale primite de la Dumnezeu, de a deveni un partener activ al Creatorului în dezvoltarea sa, în propria sa persoană, în comunitate și în întreaga lume creată. Direcția acestei dezvoltări este marcată de perfecționare, care determină și direcția vieții umane. Perfecționarea omului nu este altceva decât realizarea ipostazei divine. Adică, Dumnezeu introdus în existența umană ca immanent este analogia finală a creaturii.

Omul este o ființă socială. Toate creaturile există sub același raport cu Dumnezeu, deoarece în afară de Dumnezeu, orice altceva și oricine altcineva își primesc existența proprie de la Dumnezeu. Problema este că, deși omul poate reflecta asupra propriei persoane și existențe și poate să cunoască acest model, înțelegerea și trăirea sa completă pot fi abordate doar ca o intenție și doar astfel ne putem apropia de ele. Interpretarea lui Szabolcs Czire referitoare la înțelegerea unității, pe care o tratez la o secțiune mai târzie a studiului, poate fi înțeleasă doar ca o continuare a acestei perspective. Przywara susține această realitate prin studierea conștiinței umane, arătând că tradiția filozofică a fost incapabilă să descopere adevărata natură a relației dintre conștiința umană și Dumnezeu. Acest eșec – susține Przywara – a lăsat neîmplinite filozofii religioase, deoarece nu și-au putut atinge scopul.

Așadar, întrebarea se află în acest punct: istoria protestantă a Bisericii descoperă adevărata natură a existenței (sociale) umane și relația sa cu Dumnezeu, analogia sa finală? Misiunea Bisericii este aceea de a arăta acest model lumii. Revenind la rădăcinile problemei: membrii Bisericii Protestante, bazată pe voluntariat, ritualurile non-salvatoare pot atrage lumea și pot îndemna acestea pe propriile lor condiții? În ceea ce privește adevărul esenței umane demonstrat prin relația sa cu Dumnezeu, care merge în direcția sa, poate Biserica Protestantă liberă să fie martor și mărturisitor în societatea postmodernă? Criza actuală a Bisericii, neactualizarea sistemului său instituțional, lipsa motivației preoților

slujitori reprezintă, în opinia mea, atât o problemă teologică și ecleziologică, cât și o problemă instituțională, administrativă sau de disciplină. Acest lucru nu înseamnă că Biserica nu trebuie să funcționeze ca o instituție administrativă la nivel de bază și să-și definească misiunea în secolul XXI prin analize teologice și legături. Biserica trebuie să ajute lumea creată să descopere esența sa adevărată, astfel încât să îndepărteze omenirea de disperare și teamă, menținând echilibrul polilor iubirii și ai păcii, în relația cu Dumnezeu și cu ceilalți.

## 7. Identitatea existențială și contextul bisericesc

Ce înseamnă *analogia entis* în contextul nostru ecleziastic actual? Przywara redefinește conceptul ca o reimaginare a metafizicii lui Toma d'Aquino. d'Aquino utilizează diferențierea între esență și existență pentru a descrie cum fiecare ființă umană există individual și unic, dar în relație cu Dumnezeu. În acest sens, nu putem vorbi doar despre un sistem de relații interpersonale, adică doar omul poartă chipul lui Dumnezeu. Experiența imediată a lui Dumnezeu ca scop este, în general, obiectul teologiei, iar omului îi revine propriul său scop particular. Potrivit lui Szabolcs Czire, această experiență realizabilă a unității ca scop poate fi marcată ca un comportament dual presupus al omului.<sup>26</sup> Există o direcție ascendentă a simultaneității, adică de la Mult la Unu, care este calea înțelepciunii. Cu toate acestea, sursa tuturor formelor și fenomenelor este Unul Dumnezeu, ca o singură realitate. Acesta este izvorul comportamentului moral.

Cealaltă cale este calea iubirii: cel care și-a dat seama că Unul se manifestă în Mulțime, devine vizibil și perceput, se întoarce cu dragoste, compasiune și grijă spre toți ceilalți, spre toți ceilalți membri ai creației. Dragostea, bunătatea – cum am văzut mai devreme – este, în fond, deja dinamica chemării la existență, chemarea în formă: iubirea fără sfârșit a lui Dumnezeu se manifestă în lume, creația fiind cea mai completă oferiție de sine. În concepția lui Czire se exprimă aceeași polaritate, ca și în cazul lui Agustin. Acolo, iubirea este teama, iar aici polaritatea iubirii se află în jurul bunătații sau a tuturor elementelor pozitive ale vieții umane, care permit o interpretare liberă a bunăstării existențiale. Deci, esența este în conectarea vieții umane, subliniind că aceasta nu este doar o conexiune

---

<sup>26</sup> Czire, *Az ember*, 258.

orizontală, ci și o conexiune verticală și transcendentă. Conexiunea orizontală include, bineînțeles, relația omului ca individ cu celălalt ca individ, dar include și relația comunităților cu alte comunități, cum ar fi dialogul dintre Biserici în mișcarea ecumenică a secolului al XX-lea.<sup>27</sup> Nu consider că auto-dăruirea omului trebuie privită ca atare și înțeleasă ca o esență individuală. Adevărata încercare de auto-dăruire se realizează în relația cu Dumnezeu. *Analogia entis* se concretizează în actul de oferire dintre Creator și creație.

## 8. Identitatea ca transcendență a individului

Natura creației (creaturii) ca „esență dincolo de existență” poate fi definită simplu ca faptul că creația, ca entitate, se află într-o relație cu Dumnezeu și mărturisește acest lucru, chiar dacă Dumnezeu este fundamental diferit de ea. Przywara abordează acest aspect atunci când vorbește despre omul care există „analogic” în relație cu Dumnezeu. În viziunea sa, omul are o asemănare cu esența și unitatea ființei, dar chiar și în această „asemănare”, omul nu este identic cu Dumnezeu în esență, deoarece în Dumnezeu esența și unitatea esenței divine sunt identice, în timp ce în creație există o anumită tensiune între esența și unitatea ființei.

Deoarece raportul dintre esență și ființă este numit „esența ființei”, Dumnezeu și creația sunt analogi unul pentru celălalt, și aceasta este ceea ce înțelegem prin *analogia entis*: analogia ființei. Przywara susține că creatura mărturisește despre Dumnezeu prin mișcarea sa continuă îndreptată spre Dumnezeu, care reprezintă fundația și scopul esenței sale. În această mișcare, creatura este în totalitate dependentă de Dumnezeu în fiecare moment, în timp ce Dumnezeu rămâne fundamental diferit de ea. Cu alte cuvinte, așa cum Przywara sugerează, Dumnezeu ca „existență pură” pătrunde atât de profund în creatură încât aceasta devine trecătoare. „Existența pură” are originea sa doar de la El și există numai în El, dar, în același timp, se află deasupra creaturii ca „existent pur”, iar în această dimensiune nu există separare, despărțire sau tensiune. Prin urmare, nu este Dumnezeu cel care este în tensiune cu omul, ci dimpotrivă, omul se află în relația sa cu Dumnezeu, în experiența sa de a se apropia de Dumnezeu, unde tensiunea este justificată.

---

<sup>27</sup> Davis, Von Balthasar, 48.

Această construcție poate părea complicată, dar esența sa este simplă: unitatea finală a creaturii nu se găsește în ea însăși, ci în ceea ce este mai presus de ea. O înțelegere corectă a lui Dumnezeu nu îl va reduce pe Dumnezeu la nivelul creaturii și nu îl va separa pe Dumnezeu de creatură, așa cum se întâmplă în filozofia religioasă modernă sau în unele cazuri în teologia protestantă prin antropomorfizarea conceptului de Dumnezeu. Am utilizat limbajul antropomorfizant pentru a ne ajuta să exprimăm realitatea relației umane cu Dumnezeu, permițându-ne să creăm o reprezentare a acestei relații. În timp ce Israelul nu a acceptat niciodată reprezentarea lui Dumnezeu prin imagini vizuale, a permis utilizarea imaginilor lingvistice. În acest sens, Biblia se referă la numele lui Dumnezeu, la fața, brațele, glasul și mânia Sa. Aceste descrieri sunt folosite pentru a permite oamenilor să-și imagineze cu adevărat prezența și caracterul lui Dumnezeu, astfel încât să se simtă aproape de El, asemenea unui om prezent lângă ei.<sup>28</sup>

Conceptele de experiență a lui Dumnezeu ar trebui să reflecte relația cu Dumnezeu însuși. Experiența lui Dumnezeu devine o posibilitate pentru fiecare individ, iar relația cu El reprezintă desăvârșirea acestei experiențe. Această experiență se exprimă în creatura remarcabilă a lui Dumnezeu. Fiecare creatură, având esența sa imanentă, dar totodată fiind complet transcendentă, devine o mărturie a descoperirii lui Dumnezeu, care se află în relație constantă cu creatura. Analogia dezvăluie că creatura este într-o relație cu același Dumnezeu, care este fundamental diferit de creația Sa. Aceasta confirmă că asemănarea dintre Dumnezeu și creatură există în ciuda multelor diferențe.

În această polaritate între dragoste și frică se manifestă tensiunea menționată anterior, pe care Przywara o numește „tensiunea pașnică”, deoarece omul rămâne constant tulburat, dar este în strânsă legătură cu Dumnezeu, care este cu totul altfel decât el. Această tensiune pașnică reprezintă un dar al lui Dumnezeu pentru lume, în care credința este mereu născută și reînnoită. În acest sens, credința, ca dar al lui Dumnezeu primește o altă interpretare. Credința, ca dar născut în polaritatea frică-dragoste, nu numai că devine aderența ultimă a omului, ci, analogic, face parte din Dumnezeu, care este cu totul diferit.

Întrebarea care se pune este: în ce măsură Biserica liberă Protestantă poate să îmbrace această perspectivă? Conform opiniei mele, ar trebui să o facă.

---

<sup>28</sup> Czire, *Az ember*, 259.

*Analogia entis*, în acest context, nu se referă la „analogie” sau „existență”; cu alte cuvinte, nu se referă la distincții tehnico-scolastice sau de metafizică. *Analogia entis* are implicații semnificative pentru Biserica însăși. Astfel, atunci când dezbaterem natura umană dintr-o perspectivă teologică, trebuie să includem și natura Bisericii. Trebuie să reunim firele diverselor societăți pe care le-am pierdut în timpul și după Primul Război Mondial și să dezvoltăm un nou concept al *analogia entis* având în vedere aceste aspecte. Acest lucru poate furniza Bisericii noastre fundamente filozofice și teologice necesare pentru a integra lumea în adevărul Evangheliei.

## 9. Concluzii

Răspunsul la provocările actuale cu care se confruntă Biserica poate implica elaborarea unei cercetări profunde asupra naturii umane. Această cercetare ar putea implica dezvoltarea unui sistem filozofic-teologic cuprinzător care să îmbine fundamentele metafizicii scolastice cu elemente științifice și psihologice ale gândirii moderne. Acest sistem ar putea furniza Bisericii protestante creștine baza teologică necesară pentru a răspunde cu încredere provocărilor intelectuale, teologice și culturale cu care se confruntă. Prin intermediul unui astfel de sistem, Biserica ar putea să se elibereze de a îneca în prezent și să dezvolte o abordare mai cuprinzătoare a lumii, în care nu se raportează exclusiv la lumea din jurul său.

Atingerea acestui obiectiv necesită o abordare simultană a două direcții: să se concentreze pe Dumnezeu, dar să includă și aspectele orizontale ale lumii. Este important să se aplice un model de tip „polaritate verticală-orizontală” pentru a interpreta în mod contemporan conceptul de *analogia entis*. Sunt conștient de faptul că în secolul XX s-au făcut deja încercări semnificative în această direcție, inclusiv dialogul fructuos dintre teologi precum Karl Barth și Urs von Balthasar. Aceste dialoguri istorice pot oferi inspirație pentru discuțiile teologice actuale. Alături de Barth, ceilalți teologi „dialectici” au adus o contribuție semnificativă și au deschis calea către o posibilă „renaștere a protestantismului”. Dialogurile teologice din secolul trecut reprezintă o sursă de inspirație prețioasă pentru discuțiile teologice contemporane. În aceste dialoguri actuale între protestanți, există

așteptarea ca principiile și viziunile fundamentale ale teologiei care au stat la baza Reformei să fie revitalizate și reevaluate.

Care sunt aceste înțelegeri fundamentale? Căutăm același Dumnezeu transcendent ca și înaintașii noștri de reformă, pentru a corecta greșelile optimismului nostru prea mare față de om. În polaritatea teologică a momentului trebuie să restaurăm echilibrul dintre transcendența lui Dumnezeu și imanența Sa tangibilă omului.

Este crucial să subliniem că Dumnezeu este fundamental diferit de lume și chiar în opoziție cu lumea. Această afirmație nu trebuie să ne facă să uităm că Dumnezeu este, de asemenea, immanent în noi și prezent în creație într-un mod distinct, dar esențial diferit de natura umană. Acesta reprezintă unul dintre poli. Celălalt pol ne amintește că, în momentul în care subliniem imanența lui Dumnezeu, nu trebuie să uităm că Dumnezeu este într-atât de identic cu lumea, încât depășește complet lumea. Acest aspect este de o importanță majoră, deoarece absența acestei concepții despre Dumnezeu, care transcende lumea, a condus teologia într-o direcție fără ieșire, denumită umanism, și a lăsat omul izolat. Prin urmare, este imperativ să restabilim relația dintre creație și Dumnezeu, pentru a evita o transcendere care ar putea anula imanența. Cu alte cuvinte, *analogia entis* se manifestă în polaritatea dintre dragostea lui Dumnezeu, care transcende lumea, și frica omului în fața acestei implicări a lui Dumnezeu în lume.

În contextul vieții, esența creaturii se reflectă doar în direcția scopurilor, deoarece esența creaturii este conferită de Dumnezeu în fiecare clipă. Acest lucru înseamnă că unitatea dintre existență (creatură) și ființă nu poate fi niciodată într-un totu realizată în creație, deoarece esența sa se realizează „dincolo sau deasupra existenței” – demonstrând că esența sa nu poate fi separată de Dumnezeu, deoarece existența creaturii se încheie în Dumnezeu, care este întotdeauna mai mare decât creația și de la care își primește existența. Analogia pare a fi o abordare adecvată pentru a exprima tensiunea perpetuă care ar trebui să existe între transcendența lui Dumnezeu (Dumnezeu deasupra noastră) și imanența lui Dumnezeu (Dumnezeu în noi).

