

Rană și dor în relația omului cu Dumnezeu

Nicoleta Mihoc¹

ABSTRACT • This study intends to explore the relationship between man and divinity from a metaphysical perspective, following the ascending road of the human soul towards God and, afterwards, from a theological descending perspective by analysing the role of divine grace in restoring the wounded relationship. The concepts of *wound* and *wistfulness*, extracted from the lexical field of emotions, are analysed more as generating existential seeking and a self-analysis of the spirit that perceives its own itinerary towards meaning, going beyond the absurd born out of the sentiment of human capabilities ever so limited when striving to reach the intangible and to comprehend the incomprehensible. We bring into discussion the feminine language of love in relation to the absolute alterity. We analyse concrete forms of social charity.

KEYWORDS • love, wound, wistfulness, relationship, alterity, feminine language, social charity

Introducere

Ce este iubirea? Dar mai ales... unde este legitim să căutăm un răspuns la această întrebare? care sunt formele sale? Există un singur tip de iubire sau mai multe? Câte forme de iubire poate cuprinde inima umană? Dar inima divină cuprinde aceeași iubire ca cea umană sau Dumnezeu simte diferit? Este iubirea divină emoțională? Există posibilitatea ca omul să rănească iubirea lui

¹ Absolventă a Universității din București, Facultatea de Teologie Romano-Catolică • nicoletamihoc4@gmail.com

Dumnezeu? Dar Dumnezeu este capabil să rănească iubirea omului? Ce fel de iubire pretinde inima rănită a omului din partea lui Dumnezeu?

Vom încerca, în cele ce urmează, să găsim răspunsuri pentru unele dintre întrebările de mai sus, iar dacă acest lucru va fi cu neputință, vom încerca să înțelegem dacă mintea umană este suficient de înzestrată pentru a găsi cel puțin câteva indicii raționale cu privire la *esența iubirii*.

Răspunsul la întrebarea „Ce este iubirea?” ar putea părea simplu, însă riscăm să oferim, în grabă, un răspuns mai degrabă simplist. Toți vorbesc despre iubire, toți experimentează iubirea sau suferă din cauza lipsei de iubire, prin urmare ar trebui să fie un subiect ușor de abordat. În realitate, însă, aceasta este cea mai dificilă întrebare pe care ar putea s-o cugete ființa umană, întrucât nu este vorba despre o problemă existențială singulară, ci despre un cumul de probleme existențiale incluse în interogația originară. Este imposibil, de exemplu, să reflectezi la iubirea lui Dumnezeu, fără a-ți pune problema existenței răului în lume sau a așa-zisei „permisivități” a lui Dumnezeu în ceea ce privește suferința umană. Iar cu cât reflecția devine mai profundă și mai conștientă, cu atât aspectele contradictorii se adâncesc. De ce permite Dumnezeu ca un om bun să sufere, dacă atributele Sale includ bunătatea și atotputernicia? Nu ar putea să oprească suferința dacă ar dori? Iar dacă poate, de ce nu dorește? Sunt dorințele lui Dumnezeu expresii ale Binelui?

Metodologie

Vom reflecta în cele ce urmează asupra esenței iubirii, acordând o atenție deosebită acelor momente din procesul iubirii în care apar crize puternice, care pun la îndoială ceea ce înainte părea de necontestat. Se vor explora conceptele de „eros” și „agape”, dintr-o perspectivă metafizică, inițial, urmărind modul în care omul poate aspira către forma cea mai înaltă de iubire, după care se va inversa procesul pentru a observa cum Dumnezeu vine în întâmpinarea omului, prin Harul Său, perspectiva devenind una teologică. Argumentele se vor ghida pe structura unei deconstrucții a identității ființei

umane, ca persoană, ulterior ca individ sexuat, iar în cele din urmă se va dezvolta tema rolului de gen în cadrul relației omului cu Dumnezeu și mai exact ca individualitate concretă integrată într-o comunitate creștină.

Rană în relația omului cu Dumnezeu

Prima problemă pe care o vom dezbate este cea a „răni” în relația omului cu Dumnezeu. Dacă privim relația omului cu divinitatea din punct de vedere moral, putem afirma că Dumnezeu, datorită atributului dreptății care îi este propriu, răsplătește binele și pedepsește răul. Nu vom contesta pedepsirea răului, întrucât se poate spune că in justiția omului o atrage. Însă, ne vom îndrepta atenția către răul permis în viața omului drept. Vom lua un exemplu clasic și anume cel din Cartea lui Iob. Cum putem înțelege Cartea lui Iob? Se pare că, la baza întâmplărilor, a existat o înțelegere, o negociere între Dumnezeu și diavol, în urma căreia Dumnezeu permite celui Rău prin excelență să-i facă rău slujitorului său : „I-a zis Domnul lui Satana: «Ai băgat de seamă că nu există nimeni ca slujitorul meu Iob: neprihănit și drept, se teme de Dumnezeu și se ferește de rău» Satana i-a răspuns Domnului și i-a zis: «Oare degeaba se teme Iob de Dumnezeu? Oare nu l-ai protejat pe el, casa lui și tot ce este al lui de jur împrejur? Ai binecuvântat lucrarea mâinilor sale și turmele lui se răspândesc în țară. Însă întinde-ți mâna și atinge-te de tot ce are! Oare nu te va ,binecuvânta’ în față?» Domnul i-a zis lui Satana: «Iată, tot ceea ce are el este în mâna ta!» Și Satana a ieșit dinaintea Domnului”. (Iob 1, 8-12).

Oricine citește acest text biblic rămâne cu gustul dulce al similarității cu propria istorie (cine nu a experimentat absurdul în relația sa personală cu Dumnezeu este pasibil de bănuiala că nu ar fi trăit niciodată o relație personală cu El), dar și cu gustul amar al aparentului *sadism divin*, conform expresiei utilizate de către Lewis.

O experiență asemănătoare este descrisă de către C. S. Lewis și anume experiența morții soției sale, aceasta semănând izbitor de bine cu drama lui Iob. În definitiv, acești doi oameni, unul din *illo tempore*, celălalt aparținând

unei perioade recente, se întreabă același lucru: de ce Dumnezeu îți oferă ceea ce îți dorești în colțul cel mai intim al inimii tale, pentru ca apoi să te priveze de darul Său? „Soarta (sau ce-o fi) se desfată să dăruiască, pentru ca mai apoi, să-și retragă darul”.² Moartea soției a însemnat pentru Lewis și o moarte a credinței sale sau cel puțin... o comă. Ajunge într-un punct în care moartea, ca realitate, își schimbă pentru el semnificația, afirmând că atunci când încearcă să se roage pentru soția decedată, se simte „copleșit de nedumerire și iubire.”³ Afirmă:

„Am un sentiment îngrozitor de irealitate, de vorbire în gol despre o non-entitate. E evident de ce mi se întâmplă asta în cazul ei. Nu poți să știi niciodată cât anume crezi ceva până când adevărul sau falsitatea acelui ceva nu devine pentru tine o chestiune de viață și de moarte. (...) Dacă cei morți sunt în afara timpului, sau sunt în afara timpului nostru, există vreo diferență, atunci când vorbim despre ei, între a fost, este și va fi?”⁴.

Iar odată ce reflecția a intrat pe acest teren al metafizicii, indiscutabil se va pune și problema substanței: „Oameni cumsecade mi-au spus că «ea e cu Dumnezeu». Într-un sens, nu mă îndoiesc că așa e. Ea este, precum Dumnezeu, incomprehensibilă și inimaginabilă”.⁵ Prin urmare, atunci când un om iubește, iubirea îi solicită toate facultățile, punându-i în mișcare rațiunea, emoțiile și chiar reacțiile corpului, prin somatizare. Suscitată de emoții puternice, grave, rațiunea reflectă asupra realității trăite de ființa iubită dincolo de moarte, dar păstrând ca și câmp lexical, terminologia specifică unui muritor, cu experiențele sale imediate, percepute cu ajutorul simțurilor. Întrebarea care a rămas, însă, neformulată de autor, este următoarea: Soția sa, decedată, îl mai iubește, de dincolo de moarte? Și dacă răspunsul este afirmativ, ce formă are iubirea femeii decedate, ce valențe a căpătat iubirea în cadrul veșniciei?

Dorința de a găsi un răspuns la astfel de întrebări echivalează cu tentativa copilului din povestirea Sf. Augustin și anume aceea de a aduna toată apa

² C. S. Lewis, *De ce, Doamne? O radiografie a suferinței* (Humanitas, București 2020) 41.

³ Ibidem, p. 45.

⁴ Ibidem, p. 46.

⁵ Ibidem, p. 47.

oceanului într-o gaură făcută cu mânuțele sale în nisip. Această pretenție, este desigur, nejustificată, din prisma finitudinii rațiunii umane, însă nu trebuie totuși să abandonăm căutarea la mijlocul drumului, din acest motiv. Putem avansa în larg atât cât ne permit limitele noastre umane, pentru că avem nevoie de o anumită claritate pe parcursul drumului nostru de credință, iar credința și iubirea sunt valuri formate de impetuositatea aceluiași vânt. Nu putem crede în Dumnezeu fără a-L iubi și nu putem să-L iubim fără a crede în El. Sigur, credința noastră în Dumnezeu este limpede atât timp cât El reprezintă ajutorul nostru în necazuri, forța supremă a Binelui din lume, Adevărul absolut căutat de rațiunea noastră, iar această limpezime ne stimulează să simțim că Îl iubim. Când, însă, ajungem să-L iubim cu patos, trăind iubirea ca pe un act al vieții noastre, prin disciplină constantă în discernerea binelui de rău, așteptând o reciprocitate din partea Lui, manifestată printr-o protecție particulară, iar El, în schimb, pare să permită suferința în viața noastră, inima noastră umană se simte rănită precum inima lui Iob, precum inima lui Lewis și începe să pună în dubiu iubirea Sa, ba chiar și existența Sa. Atunci ne întrebăm: Isus, Fiul lui Dumnezeu, s-a simțit rănit de către Tatăl Său pentru că ar fi permis actul răstignirii din partea oamenilor?

M. I. Rupnik explică fundamentul iubirii lui Cristos ca pe o iubire liberă, „agapică, dezinteresată și capabilă de a-l iubi și pe cel care o respinge (...) capabilă de a rămâne fidelă în relație chiar și cu proprii ucigași”⁶, deoarece „nu depinde de acceptarea celui alt”.⁷ Prin urmare, iubirea presupune libertate sau mai exact o recunoaștere plină de respect a libertății celui alt. Cristos ne-a iubit astfel: lăsându-ne libertatea de a răspunde sau nu iubirii Sale. În acel moment specific al istoriei, noi, umanitatea, L-am respins, iar El a ales să ne iubească în continuare. Dar cu ce forță făcea acest lucru? Dumnezeu – Tatăl, atotputernic fiind, de ce nu a oprit omul din a-i face rău Fiului Său? Cum este posibil ca Isus să nu se fi simțit rănit de lipsa de acțiune a Tatălui Său? Poate că acesta este momentul să aducem în discuție natura duală a lui Cristos și

⁶ Marko Ivan Rupnik, *Dall'esperienza alla sapienza – Profezia della vita religiosa* (Ed. Lipa, Roma, 1998), p. 39.

⁷ Ibidem, p. 39.

anume de Dumnezeu și om în același timp. Isus participa la atotputernicia Sf. Treimi. Nimic nu l-ar fi putut împiedica să Se salveze pe Sine dacă ar fi dorit. Așa cum nimic nu l-ar fi putut împiedica pe Tatăl să-și salveze Fiul dacă ar fi dorit. Deci, nici Fiul și nici Tatăl nu au dorit o salvare de natura celei gândite de către om. Dar ce a dorit Dumnezeu cu adevărat, care era dorința și planul salvific al Sfintei Treimi în acel moment istoric? Cristos, Dumnezeu fiind, nu a făcut nimic altceva decât să manifeste natura esenței Sale divine. Și care este această natură? Iubirea liberă. Cristos a fost, pe Cruce, imagine a Trinității, exprimând prin actul său de acceptare a răstignirii, natura sa de iubire liberă. Iar Planul salvific al Trinității era acela de a include în această natură liberă a Iubirii și omul, adică să facă omul similar Sieși. Ce înseamnă, de fapt, a fi similar lui Dumnezeu? Dacă El este iubire, omul este asemănător Lui atunci când își trăiește natura relațională.

„Nu am fi capabili de uniune reciprocă la nivelul cel mai profund până ce eul interior din fiecare dintre noi nu va fi suficient de treaz pentru a se putea confrunta cu spiritul intim al celuilalt”.⁸

Iar expresia cea mai desăvârșită a alterității este chiar Dumnezeu, acel *tu* fără de care omul nu se poate împlini. Atunci când ne întâlnim în profunzime cu noi înșine, în trăirea solitudinii noastre, îl întâlnim, de fapt, pe Dumnezeu. Iar când îl întâlnim pe El, se întâmplă Iubirea, descoperindu-ne natura de ființe relaționale. „Deoarece «eul» nostru intim este imaginea perfectă a lui Dumnezeu, atunci când acest «eu» se trezește, găsește în sine prezența Celui după imaginea căruia este creat”.⁹ Deci suntem chemați la întâlnire: cu noi înșine, cu Dumnezeu, cu celălalt. Această perspectivă se poate extinde și asupra istoriei lui Iob, precum și asupra istoriei lui Lewis. Aceștia, prin suferința lor, prin pierderea a ceea ce aveau mai de preț, au fost introduși în orbita iubirii libere, fiind stimulată în sufletul lor o creștere a capacității de a iubi în mod liber, fără nicio motivație. În momentul cel mai tragic al existenței

⁸ Thomas Merton, *La contemplazione cristiana* (Ed. Quiqajon, Comunita din Bose, 2001, Magnano), p. 39.

⁹ Ibidem, p. 32.

lor, când credeau că Dumnezeu este absent, că și-a retras binecuvântarea, El, de fapt, opera în inima lor o actualizare, imperfectă încă, a *imago Dei*.

În consecință, Dumnezeu nu abandonează omul răului, ci continuă să fie prezent în viața lui, în istoria lui, în drumul lui către purificarea inimii. În definitiv, Dumnezeu a dorit întotdeauna ca omul să participe la Frumusețea Sa, care este un cumul al tuturor celorlalte atribute divine și care se reflectă în om la nivel axiologic, penetrând valorile din inima sa. Așa cum afirmă Marko I. Rupnik, *frumusețea este iubirea încarnată*:

„Lumea materială, cosmică, aparținând complet principiului agapic, prin urmare personalizat, se transformă în frumusețe. Frumusețea este, de fapt, iubirea realizată, încarnată. Iubirea nu este reflexul vreunei idei absolute. Este transfigurarea creației după principiul real, existent și activ al Iubirii. Frumusețea este confirmarea realității create după un principiu personal”.¹⁰

Pentru a parcurge acest drum către Frumusețe, către asemănarea cu chipul lui Dumnezeu, omul trece prin experiența iubirii. Această experiență presupune parcurgerea drumului pascal, care cumulează o moarte a unei mentalități și o naștere a unei noi perspective, posibile în prezența unei iubiri puternice.¹¹ Parcurgerea acestui drum pascal îi asigură omului cucerirea acelei libertăți interioare pe care o avea Isus pe cruce. Și anume, ce presupune această dinamică a morții și a învierii? Să mori pentru ce? Să renaști pentru ce? Tot Rupnik afirmă că pentru a-L gusta pe Dumnezeu, omul are nevoie de iertarea Sa, astfel încât să devină capabil de a gusta bucuria iubirii divine, exprimate prin iertare.¹² De aici se poate trasa cu claritate care este fundamentul relației dintre Dumnezeu și om și cum reușește Dumnezeu să pătrundă într-o relație rănită, chemând la Sine omul care s-a îndepărtat prin intermediul păcatului:

¹⁰ M. I. Rupnik, *De la experiență la înțelepciune – Profeție a vieții religioase* (Ed. Lipa, Roma, 1998), p. 43.

¹¹ Ibidem, p. 59.

¹² Ibidem, p. 84.

„A avea o experiență sigură cu Dumnezeu care este tocmai aceea a iertării, înseamnă a atinge pentru totdeauna gustul iubirii care penetrează și gândul și sentimentul. Acesta este începutul înțelepciunii”.¹³

Iar această iertare de fond, care reprezintă o bază a refacerii relației dintre Dumnezeu și om, se transformă, în timp, într-o memorie a iertării care devine fundamentul poveștii de dragoste dintre Dumnezeu și om.¹⁴

„Iată începutul înțelepciunii: a fixa bine gustul iubirii, gustul lucrurilor lui Dumnezeu, a avea un gust spiritual atât de bine fixat în memorie încât devine o dovadă infailibilă de discernământ și ajută la crearea unei memorii care se deschide în mod real către *anamnesis*, deoarece contemplă lucrurile care în mod cert rămân, fiind introduse de către Cristos în iubirea divină. O *anamnesis* a iubirii constituie o orientare către ceea ce se contemplă”.¹⁵

Am analizat până acum care este sensul așa-ziselor „răni” provocate de Iubirea lui Dumnezeu. El ne iubește ca ființe libere și dorește ca libertatea noastră să crească în perfecțiune, prin distanțarea de starea de păcat. Tomáš Špidlík afirmă că alegerea binelui și a răului este întotdeauna liberă, însă pentru omul care a ajuns la starea de *apatheia*, adică de negare a pasiunii, alegerea binelui este naturală și are ca efect bucuria inimii.¹⁶

Dor în relația omului cu Dumnezeu

În cele ce urmează vom aborda iubirea din perspectiva dorului, ca realitate care precede iubirea, însoțind-o ulterior pe tot drumul său. Erosul în prima etapă a sa, ca emoție fragilă, în timp se erodează. Iubirea a doi îndrăgostiți, simțită ca euforie în faza sa inițială, își pierde, treptat, forța emoțională. Sau cum se exprimă Andrei Pleșu:

„Într-o a doua instanță, urmează dez-vrăjirea, momentul lucidității, masivitatea civică a bunului simț. Vertiginosul afect original se adumbrește, «se așază», își pierde palpitul.

¹³ Ibidem, p. 84.

¹⁴ Ibidem, p.85

¹⁵ M. I. Rupnik, *De la experiență la înțelepciune – Profeție a vieții religioase* (Ed. Lipa, Roma, 1998), p. 85.

¹⁶ Tomáš Špidlík, *L'arte di purificare il cuore* (Ed. Lipa, Roma, 2014), p. 28-29.

«Veșnicia» devine negociabilă. Pur și simplu nu se confirmă. Ajuns în papuci, domesticit în rutină, erosul cunoaște calmul amărui al relativității. Ideea unei întâlniri «destinale», pregătită *laboris in divinis*, încă de la facerea lumii, se transformă într-o metaforă adolescentină, de un romantism duios. (...) Cerul devine tavan. Ceea ce nu înseamnă că, dincolo de tavanul curent, cerul încetează să mai existe”.¹⁷

Prin urmare, setea care chema un îndrăgostit către celălalt, descoperă că iubirea nu este izvor sau cel puțin nu un izvor care să sature setea în mod ireversibil. Iubirea umană nu poate sătura, ci doar face trimitere la iubirea divină, așa cum un râu face trimitere la sursa din care izvorăște. Și atunci, înseamnă că erosul este un eșec, în cele din urmă? Erosul este, totuși, cel care ne dă cele mai multe indicii despre natura noastră divină. Dar ce se întâmplă cu erosul când îi moare forța emoțională? Este necesar ca ființa umană să se resemneze și să accedă spre o formă de iubire mai puțin emoțională? Sau este destinată repetării obsesive a unor forme de eros? Erosul nu își pierde autenticitatea cu trecerea timpului, ci doar se metamorfozează într-o nouă sete: setea de iubire umană devine sete de iubire divină. Deși iubirea în sine este aducătoare de bucurie, nu îi lipsește latura dramatică, aceasta constând într-un dor metafizic. Folosind cuvintele Sfântului Augustin: „Ne-ai făcut pentru Tine, Doamne. Și neliniștit este sufletul meu până nu-și va afla odihna întru Tine”.¹⁸

Prin urmare, drama umană constă într-o alegere în planul iubirii: fie va rețra la nesfârșit o formă superficială a Erosului, intrând într-un ciclu din care nu mai poate ieși, fie se va produce o metamorfoză a iubirii, prin intermediul căreia omul se recunoaște pe sine limitat și intuiește existența unei surse de iubire nelimitate, care nu poate fi de natură umană. Astfel, în cazul celei de-a doua alegeri, omul își transcende condiția, intrând în orbita iubirii divine, care îl atrage cu forță nesfârșită, dar care nu îl satură pe deplin în acest stadiu al existenței pământești. Omul tânjește după Dumnezeu, simte un dor de Divin, care ar putea fi numit *dor metafizic*, întrucât nu are ca obiect o entitate din lumea empirică, ci se raportează la un obiect care transcende condiția umană. Acest dor metafizic nu este o alegere conștientă, existând în orice ființă

¹⁷ Andrei Pleșu, *Despre frumusețea uitată a vieții* (Humanitas, București, 2016), pp. 58–59.

¹⁸ Sf. Augustin, *Confesiuni*, I,1

umană, fără nici un criteriu de selecție și fără excepție. Este o durere spirituală cvasipermanentă, de care nu ne putem debarasa. Suntem cu toții conștienți de existența sa? Adesea, acest dor este acoperit de nenumărate neajunsuri și suferințe umane și nu îl putem identifica deoarece suntem ocupați cu lupta pentru supraviețuire. Și desigur, este necesar să avem o conștiință formată în valorile creștine pentru a-i putea oferi această cheie de lectură. Ateul va simți și el acest dor, dar neavând speranța potolirii sale prin iubirea divină, îl numește *neant*, rămânând fără răspuns și cu senzația aruncării în gol. Dar există posibilitatea de a domoli acest dor, de a-i estompa intensitatea durerii? Ființa umană va fi nefericită dacă își va lăsa erosul să se piardă într-o perpetuă cerere a iubirii – emoție. Este specific iubirii să și dăruiască. De aceea, viața capătă sens și bucurie doar atunci când omul, acceptând acest dor de Dumnezeu ca pe o punte de legătură spre El, ca pe un sigiliu al Eternității pe inima umană, se va consuma pe sine dăruindu-se. Și cum se petrece această dăruire ? Natura însăși a iubirii este dorința binelui celuilalt, așa cum explică Toma de Aquino : „Astfel, a iubi pe cineva înseamnă, în mod propriu, a-i vrea binele”.¹⁹

S-ar putea crede că acest suspin al iubirii îi corespunde doar omului, în căutarea sa de sens, de Dumnezeu. Dumnezeu, însă, caută omul cu aceeași sete și dedicare, cu aceeași pasiune sau poate cu mult mai mari, depășind nivelul uman de înțelegere. Suspînul lui Dumnezeu pentru om s-a făcut manifest în chipul cel mai explicit pe cruce, când El, care putea să preia controlul, S-a lăsat stăpânit de puterea infamă a omului. Ce zeu a mai fost vreodată gândit de imaginația omului, ca având aceste caracteristici – de atotputernicie în forma slăbiciunii? Tocmai aici se revelează autenticitatea lui Dumnezeu și dovada existenței Sale – în faptul că mintea umană nu L-ar fi putut gândi. El, atotputernic, se lasă stăpânit de suspînul iubirii față de propria-i creatură.

¹⁹ Toma din Aquino, *Summa Theologica* (Ed. Polirom, Iași, 2009, lămuriri preliminiare și coord. Trad.: Alexander Baumgarten; pref. de Adriano Oliva), p. 232.

Specificitatea de gen a limbajului de iubire dintre om și divinitate

Am explorat până acum care este limbajul care unește omul în relația sa cu Dumnezeu și anume rana de iubire, care deschide omului ușa către o formă de iubire superioară – iubirea liberă și dorul metafizic care unește irevocabil dorința umană de obiectul iubirii sale – Dumnezeu. Vom explora în cele ce urmează specificitatea de gen a acestui limbaj. Giorgia Salatiello afirmă că fundamentala caracteristică distinctivă a persoanei, în raport cu celelalte ființe, este „aceea de fi orientată către infinit, într-o continuă și niciodată perfectă transcendere a limitei”.²⁰ În dimensiunea acestui *patrimoniu comun al umanității*, așa cum se exprimă autoarea mai sus menționată, se poate realiza ulterior o distincție a identității feminine și a identității masculine. Atunci când omul se roagă lui Dumnezeu, se roagă în integralitatea ființei sale, ca bărbat sau ca femeie. Dacă există un limbaj care ne unește cu Dumnezeu, acesta nu este doar specific uman, ci integrat în identitatea sexuată a omului, prin urmare – limbaj masculin sau limbaj feminin. Adresarea către Dumnezeu prin intermediul limbajului, are desigur, la bază, o identitate umană, care reunește persoanele sub aceeași vocație, sub aceeași deschidere către o relaționare cu Transcendentul. Însă acest mod de adresare nu poate rămâne generalizat, ci se individualizează în funcție de gen. Putem afirma, așadar, că limbajul care favorizează relația, profunzimea interacțiunii cu alteritatea este specific feminin, fără a-i nega bărbatului această capacitate, el fiind totuși orientat către *asertivitate, relaționare riguroasă și abstractă*, conform lui Edith Stein. Există, deci, o actualizare a vocației umane prin deschiderea către Transcendent, iar această deschidere are caracter sexuat, individualizat fiecărui gen. Conform lui Lacroix există un mod feminin de a trăi agape și un mod masculin²¹, fără ca acestea să fie diferite în mod radical, permițând fiecăruia să se deschidă către Dumnezeu și aproapele „cu toată

²⁰ Giorgia Salatiello, *La differenza sessuale. Un itinerario di riflessione* (Ed. Aracne, Ariccia, 2014), p. 20.

²¹ X. Lacroix, *L'alterità uomo-donna* (Magnano, 1996), p. 9 în Giorgia Salatiello, *La differenza sessuale. Un itinerario di riflessione* (Ed. Aracne, Ariccia, 2014).

bogăția identității sexuale personale”²². Prin urmare, identitatea feminină este caracterizată prin deschiderea către celălalt, iar acest lucru nu înseamnă nicidecum că identitatea masculină nu presupune relaționare, ci este vorba despre două forme complementare de relaționare, ținând cont de premisa că ceea ce caracterizează orice dimensiune a existenței este „*capacitatea fundamental umană de a trăi pentru altul și datorită altuia*”²³.

Perspectiva lui Edith Stein asupra feminității aduce în vedere faptul că „Modul de a gândi al femeii și interesele sale sunt orientate către ceea ce este viu și personal și către obiectul considerat ca un tot. A proteja, a păzi, a tutela, a hrăni și a crește: acestea sunt nevoile sale intime, cu adevărat maternelle”.²⁴ Conform gândirii lui Edith Stein, femeii îi este specifică grija, protejarea și conservarea integralității ființei, fără a rupe, prin modul său de a acționa, obiectul de subiect.

În raport cu Dumnezeu, femeia se relaționează prin natura identității sale, care, pe lângă nevoia de a proteja (aceasta exprimându-se mai ales din prisma maternității sale), simte și nevoia de a fi protejată. Atunci când o femeie iubește un bărbat, iubește grija pe care acesta o are față de ea, iubește modul în care se simte protejată de către acesta. Orientându-și iubirea naturală către Dumnezeu, femeia iubește, în același mod care îi este caracteristic, iubește să se simtă protejată de către El, să se simtă obiect al grijii Sale.

Să reluăm acum, considerațiile efectuate la începutul acestei prezentări, cu privire la *rană*. Ce se întâmplă cu femeia care experimentează abandonul lui Dumnezeu? Ce simte ea când, în ciuda intențiilor și a acțiunilor sale în acord cu principiile etice ale credinței, se simte expusă în fața răului, a nedreptății, a prejudecăților, a bolii, a pierderii celor dragi? Ei bine, femeia nu poate să simtă, în acest caz decât lipsa acelei protecții care era tocmai liantul principal al relației sale cu Dumnezeu. Ori, fiind privată de principala motivație a iubirii

²² Giorgia Salatiello, *La differenza sessuale. Un itinerario di riflessione* (Ed. Aracne, Ariccia, 2014), p. 103.

²³ Congregația pentru Doctrina Credinței, *Scrisoare către Episcopii Bisericii Catolice despre colaborarea bărbatului și a femeii în Biserică și în lume* (2004), n. 14 în Giorgia Salatiello, *La differenza sessuale. Un itinerario di riflessione* (Ed. Aracne, Ariccia, 2014).

²⁴ Edith Stein, *La donna* (Ed. Città Nuova, Roma, 2001), p. 52.

sale... inima sa intră într-un blocaj emoțional. Se simțea protejată de orice rău sub protecția Dumnezeului său, iar dintr-o dată, s-a simțit în totalitate expusă fatalității. Ei bine, iubirea naturală a femeii atinge aici limitele sale. Din acest punct încolo, va purta în sine o iubire rănită, care va aștepta noi și noi dovezi din partea lui Dumnezeu că, în realitate, nu și-ar fi retras protecția. Chiar dacă i se vor da aceste dovezi, totuși, inima sa nu va mai fi capabilă să le perceapă. Ce anume mai poate salva credința femeii într-un Dumnezeu capabil să o protejeze? Limitele sale, conturate pe nevoile sale specific feminine și-au spus cuvântul. Singura posibilitate de salvare nu mai poate fi mâna sa întinsă, ci mâna lui Dumnezeu. Din acest punct iubirea naturală, limitată, mai poate găsi noi modalități de metamorfozare doar sub spectrul harului divin. Acțiunea directă, misterioasă a lui Dumnezeu asupra răni deschise a femeii, este singura șansă ca această rană să se vindece. Iar după ce se va vindeca, femeia nu va ști să se dăruiască cu măsură Celui care a salvat-o, ci se va arunca în oceanul iubirii divine cu tot patosul specific entuziasmului feminin. Iar El îi va oferi scânteii, prin Harul Său, dar îi va lăsa inima însetată de El, până la întâlnirea finală, din Paradis. Acum este momentul în care, în inima femeii se va naște un nou abis – dorul metafizic, dorul de un Transcendent pe care femeia creștină îl va numi Dumnezeu. Așa cum afirma Edith Stein: „Doar puterea harului poate cu adevărat să dezrădăcineze și să renoveze în profunzime natura decăzută și nu doar să o îmbrace din exterior”.²⁵

Dorul acesta metafizic, cum am ales să îl numim, conduce inima femeii și a bărbatului deopotrivă, către sentimentele cele mai poetice. În acest punct, iubirea devine suspin, poezie, rugăciune:

„Această ființă infimă a mea s-ar scufunda în întuneric și în micimea sa inconștientă, fără durerea nostalgiei, fără conștiința resemnării, dacă lumina spiritului nu s-ar putea împinge dincolo de propriile limite, în spațiul fără limite pe care Tu, tăcere infinită, îl umpli. Unde să mă îndrept, prin urmare, pentru a-Ți scăpa, dacă curajul finitudinii mele, în același mod ca dorul nostalgic de infinit, nu face decât să Te confeseze pe Tine?”²⁶

²⁵ Edith Stein, *La donna* (Ed. Città Nuova, Roma, 2001), p. 56.

²⁶ Karl Rahner, *Tu sei il silenzio* (Ed. Queriniana, Brescia, 2013), p. 9.

Aici există amplu spațiu de desfășurare pentru experiențele mistice (ca acțiune venită din partea lui Dumnezeu asupra făpturii), pentru exprimările artistice (ca acțiune a omului de manifestare a misterului) și nu în ultimul rând, pentru exprimarea carității, ca un combustibil care alimentează focul. Iar femeia este prin excelență capabilă, conform lui Edith Stein, să-și îndrepte atenția către cei orfani sau părăsiți, oferind îngrijire și exercitând acele îndatoriri care sunt potrivite particularităților sale feminine – asistența, educația, compasiunea, grija, în toate acestea fiind „necesară aceeași atitudine a inimii care este specifică unei soții și unei mame”.²⁷

Modul în care o femeie își exprimă compasiunea depinde în mod special de nevoile pe care le întâlnește în societate și de propriile înclinații și talente. Astfel, ea se poate dedica copiilor orfani, bătrânilor, celor părăsiți. De asemenea, ea se poate dedica unor activități profesionale care îi solicită potențialul artistic sau cunoștințele științifice.²⁸ Deși nu se poate afirma că profesiile sunt categorisite în funcție de gen, există totuși, conform lui Edith Stein, anumite modalități prin care femeile își îndeplinesc rolul profesional din prisma specificității feminine. Femeile își pot exprima capacitatea de a educa, grija, asistența și compasiunea în rolul de infirmieră/medic, profesoară/educatoare sau directoare, precum și în roluri care presupun cunoașterea științelor psihologice, însă de asemenea, posturi în traducere/editare, acestea din urmă solicitând abilitatea de a îndeplini un serviciu.²⁹ Așa cum Maria, la nunta din Cana, a observat lipsurile datorită atenției sale particulare către binele celorlalți, în general femeii îi este specifică această atitudine de atenție la nevoile celorlalți.³⁰

Una dintre modalitățile de exprimare a identității sale particulare în societate, este, pentru femeie, aceea de a se implica din punct de vedere social. Așa cum a făcut Madeleine Delbrel, într-o perioadă în care credința în Dumnezeu era în pericol, din cauza ideologiei marxiste care își extindea

²⁷ Edith Stein, *La donna* (Ed. Città Nuova, Roma, 2001), p. 57.

²⁸ Ibidem, p. 56.

²⁹ Ibidem, p. 57.

³⁰ Ibidem, p. 58-59.

rădăcinile în societate. Madeleine Delbrel dorește să se facă distincție între iubirea naturală, umană și cea pe care a trăit-o Fiul lui Dumnezeu pe pământ, specificând că nu iubirea noastră suntem datori să o oferim, ci acea iubire care vine de la Dumnezeu și care este Dumnezeu. O astfel de iubire este descrisă în Fericirile de pe munte. De asemenea, dorește să afirme necesitatea trăirii iubirii în orice condiție, în raport cu orice gen de nevoie, mai ales nevoia de adevăr a unei lumi „care îl abandonează pe Dumnezeu”.³¹ Madeleine vorbește despre necesitatea formării continue a credinței noastre, din care trebuie să provină forța evanghelizării, iar această formare continuă a credinței nu poate fi una strict teoretică, ci una care să presupună relația vie cu Dumnezeu, o relație care se metamorfozează în mod constant, care învață să accepte rana și dorul, o relație de iubire capabilă de opere de caritate concrete, dar capabilă și de poezia inimii, prin care sensibilitatea umană își direcționează emoțiile în raport cu Cel care a creat-o. Iată ce afirma Madeleine despre iubire:

„Este Dumnezeu cel pe care noi îl iubim. Iar iubirea lui Dumnezeu este prima poruncă. Dar cea de-a doua îi este similară: doar prin intermediul celorlalți noi putem să îi oferim lui Dumnezeu înapoi iubirea pe care ne-o dăruiește. Pericolul este ca cea de-a doua poruncă să devină prima. Dar avem un test de verificare: a iubi pe fiecare om, a-L iubi pe Cristos, a-L iubi pe Dumnezeu în fiecare om fără preferințe, fără categorii, fără excepții”.³²

De asemenea, Madelaine dorește să afirme necesitatea trăirii iubirii în orice condiție, în raport cu orice gen de nevoie și mai ales în raport cu orice fel de persoană care ar putea deveni într-un anumit moment aproapele nostru, fie că acesta este merituos, fie că este ateu, necredincios, indiferent, fiind necesar un câmp vizual extins pentru a putea iubi cu genialitate.³³ Madeleine susține că într-un ambient ateu evanghelizarea este o necesitate, contrariul acestei misiuni creștine fiind *demisia creștină*.³⁴ Astfel, face apel la

³¹ Madelaine Delbrel, *La gioia di credere* (Ed. Gribaudi, Milano, 2004), p. 190.

³² Madelaine Delbrel, *La gioia di credere* (Ed. Gribaudi, Milano, 2004), p. 57.

³³ Ibidem, p. 190.

³⁴ Ibidem, p. 192.

responsabilitatea creștinilor, pe care o numește „un fel de necesitate organică”³⁵.

Iubirea-Agape manifestată sub forma carității sociale

Această responsabilitate de a iubi, de a se îngriji de aproapele, este adusă în discuție în mod constant de Magisteriul Bisericii, încă de la fondarea creștinismului. Cristos a introdus ca semn distinctiv al ucenicilor săi mai ales legea iubirii și a dăruirii de sine altora (Cf. Mt 22, 39; In 13, 34). Ulterior, primii apostoli au preluat această datorie rămasă ca testament de la Maestrul lor:

„Apostolii, cărora înainte de toate le fusese încredințată «rugăciunea» (Euharistia și liturgia) și «slujirea cuvântului», s-au simțit solicitați peste măsură de «slujirea la mese»; prin urmare, au decis să păstreze slujirea principală și să creeze pentru cealaltă misiune, la fel de necesară în Biserică, un grup de șapte persoane. Cu toate acestea, grupul nu trebuia să îndeplinească o simplă slujire tehnică de distribuție: trebuiau să fie bărbați «plini de Duhul Sfânt și de înțelepciune» (cf. Fap 6, 1-6). [...] După instituirea diaconiei ca formă de slujire a aproapelui în mod ordonat și sub formă comunitară, această practică – a slujirii iubirii aproapelui – s-a impregnat în structura fundamentală a Bisericii înseși”³⁶.

Astfel, privind cu inima la nevoile societății, Biserica și-a format o Doctrină Socială, care nu se lasă influențată de diferitele curente sociologice sau de către politică, ci își extrage sensul și misiunea din porunca divină cu privire la iubirea aproapelui, dorind

„să slujească formarea conștiințelor în domeniul politic și să contribuie la sporirea percepției exigențelor adevărate ale dreptății (...) Lucrul acesta înseamnă că edificarea societății și a statului de drept, prin care se dă fiecăruia ceea ce i se cuvine, este o datorie fundamentală, pe care fiecare generație trebuie să o abordeze din nou”³⁷.

Modul de a iubi pe aproapele este mereu nou deoarece aproapele se schimbă odată cu vremurile. Sigur, există nevoi sociale evidente, cărora atât Biserica, cât și statul încearcă să le vină în întâmpinare, însă pe lângă nevoile

³⁵ Ibidem, p. 193.

³⁶ Benedict al XVI – lea, *Deus caritas est*, nr. 21 (Ed. Presa Bună, Iași, 2006), p. 35.

³⁷ Ibidem, nr. 28, p. 43.

celor săraci, ale orfanilor, ale văduvelor, ale celor care trăiesc pe stradă, există nevoi subtile, suferințe care cer o atenție deosebită și o sensibilitate aparte. Din aceste nevoi decurg și datorii, creștine și sociale. Ca membri ai unei societăți care se dorește a fi dreaptă, echitabilă, suntem datori să acționăm cu scopul actualizării dreptății ca intenție și a iubirii ca sentiment. Sentimentele de compasiune și empatie, deși sunt esențiale, sunt insuficiente, în absența actelor concrete care pot deveni o formă de *caritate socială*:

„Datoria imediată de a acționa pentru ordinea de drept în societate este însă proprie credincioșilor laici. În calitate de cetățeni ai statului, ei sunt chemați să participe personal la viața publică. Deci nu pot renunța «la acțiunea multiformă, economică, socială, legislativă, administrativă, culturală, care urmărește promovarea, organizată și prin instituții, a binelui comun» (...). Slujirea carității trebuie să însuflețească întreaga existență a credincioșilor laici și, prin urmare, activitatea lor politică, trăită drept «caritate socială»”³⁸.

Structurile sociale care să vină în întâmpinarea diferitelor nevoi ale cetățenilor sunt esențiale pentru o societate dreaptă, însă este importantă formarea cetățenilor și în mod special a noilor generații către atitudini de disponibilitate și dăruire, care să însuflețească acțiunile caritative. Iar aceasta este principala nevoie a omului – de a învăța să iubească – deoarece, lipsite de umanitate, chiar și acțiunile caritative pot deveni seci și fără sens. „Dezvoltarea unei asemenea angajări reprezintă pentru tineri o școală de viață care educă în spiritul solidarității, disponibilității, în vederea dăruirii nu doar a ceva, ci a dăruirii de sine însuși”³⁹. A face voluntariat este, pentru un tânăr, la fel de important ca formarea pe care o realizează prin studii, căci, în absența formării unei inimi generoase, adevărurile studiate nu prind forma valorilor încarnate și a principiilor însuflețite. Competența profesională care poate determina un asistent social, de exemplu, să îndeplinească o muncă socială de calitate, nu este suficientă dacă acțiunea nu este realizată cu *omenie* și cu *atenția inimii*, conform lui Benedict al XVI –lea. Cu atât mai mult, atenția

³⁸ Benedict al XVI –lea, *Deus caritas est*, nr. 29 (Ed. Presa Bună, Iași, 2006), p. 46.

³⁹ Ibidem, nr. 30, p. 48.

inimii este necesară atunci când iubirea aproapelui nu este ușor de trăit, ci presupune o depășire a prejudecăților și un efort de voință major.

„Persoanele cu neputințe constituie pentru familie un dar și o oportunitate pentru a crește în iubire, în ajutorul reciproc și în unitate (...). Familia care acceptă cu privirea credinței persoanele cu neputințe va putea recunoaște și garanta calitatea și valoarea fiecărei vieți, cu nevoile, drepturile și oportunitățile sale”.⁴⁰

Este vorba aici, așa cum se exprimă papa Francisc, despre *primirea și îngrijirea misterului fragilității*.

Edificatoare este, în acest sens, mărturia dată de Alexandre Jollien, care născându-se cu dizabilități și trăindu-și 17 ani din viață într-un centru de recuperare, a reușit să vadă dincolo de aparențe și să caute sensul vieții sale în modul de a se raporta la ceilalți și în bogăția dată de prietenie.

„Se putea regăsi aceeași simplitate în coabitarea noastră: ne iubeam simplu, fără artificii. Legăturile se legau în mod natural, fiind consolidate de ciudățenia condiției noastre, de realitatea unică a comunității noastre. În fața vicisitudinii anumitor evenimente, gesturile de prietenie pe care le schimbam între noi, ne fereau de descurajare. Amiciția noastră ne unea, ne făcea mai puternici (...). Tandrețea afecțiunii noastre reciproce reușea să ne atenueze puțin singurătatea”.⁴¹

În acest caz, solidaritatea era singura cale de succes și singura ieșire din izolare. Iar Alexandre vorbește și despre rolul celor care i-au îngrijit, despre care nu are cele mai bune cuvinte deoarece exista tendința generală de a-i transforma în obiect de studiu sau în trofeu pentru mărirea stimei de sine. Totuși, a întâlnit și educatori după inima sa și ceea ce îi deosebea de ceilalți era privirea fără prejudecăți. Conform afirmațiilor sale, definiția educatorului ideal este:

„O persoană (...) care scoate la suprafață capacitățile îngropate de diferite obstacole. Acest mod de a proceda presupune o încredere absolută în om, dar și umilință, o umilință care permite să menții distanța, să nu îl judeci pe celălalt, să iei cunoștință că

⁴⁰ Francisc, *Amoris laetitia*, nr. 47 (Ed. Presa Bună, Iași, 2016), p. 30.

⁴¹ Alexandre Jollien, *Elogio della debolezza* (Qiqajon, Comunità di Bose, 2001), p. 25.

celălalt va rămâne mereu un individ ireductibil, care nu poate fi în totalitate supus, analizat, înțeles”.⁴²

Însă, înainte de a face apel la ajutorul educatorului, Alexandre se folosește de propria-i slăbiciune ca generatoare de sens:

„Mă sfătuiau să-mi asum modele, să urmez scheme, niciodată să cobor în partea cea mai profundă din mine pentru a găsi un izvor, chiar de ar fi la nivelul cel mai de temut: în angoasa mea”.⁴³

Prin urmare, acceptarea propriei slăbiciuni devine un mod de a trăi împăcat cu sine și de a crea legături cu ceilalți, pentru care devine ocazie de caritate.

Dacă dorim să contextualizăm caritatea la vremurile actuale, este important să privim noile nevoi ale societății. Aproapele nostru din 2021 poate fi o femeie afgană, care a reușit să emigreze din regimul taliban instaurat în statul său, cu speranța unei vieți mai bune printre străini. Străinul are puterea de a-i împlini așteptările sau de a o face să-și regrete propriile așteptări. Străinul este cel invitat să-și găsească în interiorul inimii iubirea care dorește să dăruiască, să înțeleagă, să primească, dar mai ales, să privească fără prejudecăți și să ofere sprijin, așa cum ne amintea papa Francisc:

„Doresc să subliniez că atenția dedicată atât emigranților, cât și persoanelor cu neputințe este un semn al Duhului. De fapt, ambele situații sunt paradigmatic: pun în joc, în special, modul în care se trăiește astăzi logica primirii milostive și a integrării persoanelor fragile”.⁴⁴

Uneori, acest lucru presupune să ieșim din logica meritului, deoarece aproapele care are nevoie nu este întotdeauna merituos conform criteriilor noastre. Emigrantul poate fi depășit de propria-i suferință, iar acest lucru i-ar putea determina atitudini mai degrabă recalcitrante sau este posibil ca un creștin să-și pună problema de a-l ajuta doar pe cel care are aceeași credință, însă de aici vine provocarea papei Francisc de a oferi profundă compasiune

⁴² Alexandre Jollien, *Elogio della debolezza* (Qiqajon, Comunità di Bose, 2001), p. 67.

⁴³ Ibidem, p. 42.

⁴⁴ Francisc, *Amoris laetitia*, nr. 47 (Ed. Presa Bună, Iași, 2016), p. 31.

celui în nevoie: „Iubirea comportă mereu un sentiment de profundă compasiune, care duce la acceptarea celui alt ca parte din această lume și atunci când acționează într-un mod diferit de cel pe care eu l-aș fi dorit”.⁴⁵

Concluzii

Am pornit reflecțiile de la sensul teoretic al iubirii pentru a ajunge la concluzia că iubirea nu este autentică atunci când sentimentele și cuvintele nu sunt susținute de acte concrete, iar în înțelesul său *agapic*, iubirea poate chiar să facă abstracție uneori de sentimentele plăcute pentru a purta de grijă celui aflat în nevoie, chiar și atunci când celălalt nu ne provoacă emotivitatea într-un mod agreabil.

„Cum spunea sfântul Ignățiu de Loyola, «iubirea trebuie să se pună mai mult în fapte decât în cuvinte». În acest mod poate arăta toată rodnicia sa și ne permite să experimentăm fericirea de a da, noblețea și măreția de a ne dăruia în mod supraabundent, numai pentru gustul de a da și de a sluji”.⁴⁶

O societate dreaptă și umanizată nu poate fi construită fără a valorifica iubirea dintre membrii săi, iubire care poate însemna tandrețea dintre doi soți, delicatețea privirii unui medic către bolnavul pe care îl îngrijește, compasiunea unui asistent social către orfanul căruia îi oferă servicii de integrare într-un nou mediu de apartenență sau poate doar privirea amabilă către propriile slăbiciuni generatoare de sens.

De altfel, atunci când respectă porunca iubirii față de aproapele, omul nu face nimic altceva decât să se iubească pe sine, împlinind astfel cuvântul divin de a-l iubi pe celălalt ca pe sine, deoarece omul este creat să-și găsească sensul doar în cadrul unei întâlniri autentice cu alteritatea, așa cum afirma Hans U. von Balthasar: „Omul se realizează pe deplin, ba chiar devine el însuși doar într-o întâlnire; în acel eveniment adevărul apare și se manifestă în mod spontan, liber, gratuit”.⁴⁷ Iar acest mod de a fi este modul minunat în care

⁴⁵ Ibidem, p. 59.

⁴⁶ Ibidem, p. 60.

⁴⁷ Hans U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile* (Ed. Borla, Roma, 2002), p. 35-36.

Dumnezeu, care prin natura sa divină este Trinitate, a gândit omul ca natură relațională:

„Dacă Dumnezeu, alteritate absolută, ar dori să întâlnească omul, locul apariției Sale ar trebui să fie omul, care este mereu celălalt, acel «aproape» care în același timp este și «cel mai departe»; pentru că e adevărat că eu pot să învăț și să știu multe lucruri «despre el» și «de la el» și «prin el», dar nu pot să-l primesc niciodată în toată complexitatea sa”.⁴⁸

Prin urmare, iubirea adevărată față de aproapele este o iubire care îl privește pe cel din fața sa ca pe un mister, respectându-i demnitatea de persoană și chipul lui Dumnezeu care este impregnat în profunzimea ființei sale.

⁴⁸ Ibidem, p. 36.