

Etica și escatologia biblice



PHILIPPE NEMO

(n. 1949) – filosof și istoric al ideilor politice. Este, de asemenea, interesat de problemele educației. Philippe Nemo a fost elev al Scolii Normale Superioare (Saint-Cloud) și doctor în Litere și Științe Umane. Este profesor de științe sociale și politice la ESCP-EAP (începând cu 1982) și Maître de Conférences la HEC (începând cu 1982). Este directorul Centrului de Cercetări în Filosofie Economică (CREPHE) al ESCP-EAP. A ținut cursuri la Universitatea din Tours (1978-1982), a fost Maître de Conférences la Institutul Auguste Comte (1981-1982), conferențiar la Școala Practică de Studii Înalte (1980-1982). Este realizatorul unei emisiuni radiofonice de filosofie, literatură și istoria religiilor la postul France Culture („L'Autres Scène ou les Vivants et les dieux“, din 1975 pînă în 1982). Philippe Nemo este autorul unui

studiu despre cartea lui Iov (*Job et l'excès du mal*) care a provocat comentariile lui Emmanuel Lévinas în *Transcendence et Mal*. Philippe Nemo este principalul specialist francez în Friedrich August Hayek, căruia i-a și consacrat un studiu (*La Société de droit selon F.A. Hayek*, PUF 1988). A lucrat apoi la o voluminoasă istorie a ideilor politice (*Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et Moyen Âge*, 1998, operă laureată de către Academia de Științe Morale și Politice, și *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, 2002-2003). Despre educație, Philippe Nemo a scris numeroase articole care s-au materializat în mai multe volume, printre care și *Pourquoi ont-ils tué Jules Ferry?*, apărut în 1991 la Grasset, *Ce este Occidentul?* (*Qu'est-ce que l'Occident?*) apărut în 2004 la PUF, tradus în peste nouă limbi. În prezent, lucrează la o istorie a conceptului de „republică“.

În mod sigur, nici o civilizație nonoccidentală nu pare să-și fi dorit progresul¹. Lumea greco-romană, cu toate că a adus, *de facto*, în istoria civilizațiilor niște schimbări importante pe care noi am fost tentați să le descriem mai sus, nu și-a dorit deloc, în mod deliberat, o schimbare de acest gen, și nici nu a gândit progresul indefinit ca pe ceva care trebuie să constituie cursul normal al umanității². Prin urmare, dacă se admite că civilizația occidentală integrează această dimensiune a progresului, trebuie să presupunem că ea o datorează contribuției unui factor nou.

Eu fac ipoteza că acest factor este *iudeo-creștinismul*. Mi se pare că tocmai morala iudeo-creștină a iubirii sau a compasiunii este cea care, inducând o sensibilitate inedită suferinței umane, un spirit – fără echivalent în istoria anterioară cunoscută – *de rebeliune împotriva ideii de normalitate a răului*, a dat primul impuls dinamicii progresului istoric³.

1. Etica biblică

Eu am spus că morala biblică este, esențialmente, o morală a *compasiunii*; că ea conduce la o percepție mai acută ca niciodată pînă atunci a suferinței umane; că ea incită, prin urmare, la considerarea drept anormale și insuportabile a faptelor rele pe care omenirea le judeca, pînă în acel moment, în ordinea eternă a lucrurilor.

Lucrul acesta se vede cu claritate la profeti, cerînd regilor pe care tot ei îi preamăresc, dincolo de elementarul *mishpat* – dreptatea clasică constînd în „a da fiecăruia ce i se cuvine“ –, o dreptate nouă, o *tsedaqa*⁴, ce constă într-o compasiune arzătoare pentru săraci, care nu se poate mulțumi cu readucerea lucrurilor în starea în care o violență a cauzat o dezordine în orînduirea socială, ci vrea să schimbe această orînduire însăși și să creeze deliberat o stare socială mai bună. Lucrul acesta se vede și în *Psalmi*, unde persoana, victimă a multîmilor persecutoare sau a relelor naturale, protestează împotriva acestora cu vehemență și apelează imperios la ajutorul lui Dumnezeu, ajutor pe care îl crede nu numai posibil și legitim, dar în legătură cu care el este convins, în adîncul inimii sale, că Dumnezeu nu poate să nu i-l dea (cf. Psalmul 51, *Miserere*, Psalmul 70, „Grăbește, Dumnezeule, de mă izbăvește!“⁵ sau Psalmul 130, *De profundis*).

Lucrul acesta se vede mai clar ca nicăieri în altă parte în *Predica de pe Munte* (Matei, 5-7). Morala propovăduită în acest text constă în a te simți și a te vrea responsabil de toate suferințele omenesti, chiar și de acelea pe care nu le-ai

provocat; ea afirmă drepturile unei *mizericordii* ce trebuie să meargă dincolo de orice *justiție*. Iubirea evanghelică nu constă, ca și dreptatea, în a-și achita datoriile definite în mod limitativ; ea constă în a face mereu mai mult bine aproapei tău.

Dacă dreptatea, așa cum este ea definită de antici, de la Aristotel la Cicero, este o egalitate de termeni finiți⁶, atunci mizericordia este o inegalitate și, în acest sens, o nedreptate, deoarece ea cere, în schimbul bunurilor pămîntesti finite, niște bunuri infinite sau, mai exact, deoarece ea nu este, în nici un sens al termenului, un troc: ea este o relație esențialmente disimetrică. Este adevărat că *Predica de pe Munte* este precedată de *Beatitudinile*, care, în numele „Împărăției lui Dumnezeu“, anunță o recompensă ce va fi, de asemenea, infinită și propovăduiesc, prin urmare, o nouă formă de dreptate. Această dreptate superioară însă, constînd în ceea ce am putea numi o ecuație între doi termeni infiniti – infinitul iubirii și oricărei gestii umane. În acest sens, ea rupe cu toată tradiția morală și juridică moștenită de la Antichitatea păgînă.

Emmanuel Lévinas⁷ (care exprimă punctul de vedere al iudaismului, dar estimează că etica evanghelică nu a făcut decît să dezvolte, în acest aspect, etica Vechiului Testament⁸) a arătat că în aceasta rezidă adevăratul sens al noțiunii biblice de „păcat originar“. Păcatul originar nu semnifică o oarecare greșală colectivă care i-ar atinge pe indivizi oarecum dinafară, din simplul motiv că sînt membrii unei familii umane, care, personal, nu ar fi comis nici un rău. El semnifică faptul că noi sîntem cu toții, în mod real și individual, păcătoși în măsura în care nu achităm pînă la infinit datoria care ne revine de pe vremea cînd ne-au fost revelate Tora sau comandamentele evanghelice. Această situație este „originară“ în sensul că conștiința noastră morală ne pune în situația de a percepe această datorie ca pe una care ne aparține înainte ca noi să fi putut contracta ceva în mod deliberat. Noi nu am decis nimic, nu am promis nimic, nu ni s-a dat nimic și totuși noi admitem că trebuie să purtăm pe umerii noștri povara nenorocirilor lumii și să facem din lupta împotriva răului, indiferent de ființa umană pe care acesta îl afectează, sensul vietii noastre⁹. Atîta timp cît există o suferință pe lume și chiar și atunci cînd nu sîntem deloc *cauza* acesteia, noi trebuie să ne simțim, într-un anumit grad, *responsabili* de existența ei.

Lévinas a arătat, într-un chip magnific, cum această acceptare a unei datorii contractate și niciodată achitabile este chiar ceea ce constituie *umanitatea* omului. Umanul – într-un sens

radical diferit, prin urmare, de acela pe care îl promovează umanismul latin – se inaugurează, după Lévinas, prin „responsabilitatea pentru celălalt“. Fără această responsabilitate, omul este o „substanță“, un pur *conatus essendi* aiudoma pietrei sau stelelor (și această substanță amorală poate da naștere sau poate lăsa să apară Auschwitzul). Doar etica biblică smulge omul din acest statut de inumanitate și de insignifianță. Omul este „altceva decît ființă“, viața sa nu are un sens uman decît în măsura în care el se simte responsabil de celălalt, și chiar „responsabil de responsabilitatea celuiilalt“, talmăcire levinasiană a formulei evanghelice „a-ți iubi dușmanul“¹⁰. Această libertate și această responsabilitate va fi refuzată de Supraomul nietzschean, figură a păgînismului și a ateismului modern, și va fi regăsită de Dostoievski, care o face să proclame din nou, prin fratele starțetului Zosima din *Frații Karamazov* – Lévinas citează adeseori această frază –, „Fiecare dintre noi este vinovat în fața tuturor pentru toți și pentru toate, și eu mai mult decît ceilalți.“¹¹

Lucru, de altfel, imposibil fără o sfișiere fundamentală. Omul este o ființă neliniștită, un *irrequietum cor*, cum spune Sfîntul Augustin. Aceasta pentru că lupta împotriva răului nu constă atît în a găsi soluții noi pentru problemele ce se pun, cît în a vedea niște probleme și niște anomalii acolo unde nu se vedea decît natura veșnică a lucrurilor. Cel mai mare merit în această luptă este, prin urmare, atribuit nu celor care rezolvă problemele, dar celor care le creează, oricît de antipatice ar fi ele pentru conformismele timpului. De fapt, a crea probleme este tocmai ceea ce fac profetii biblice, acești oameni afectați, inspirați de o exigență morală absolută. Cînd aceste probleme vor fi rezolvate, probleme noi vor fi semnalate de alte ființe devenite și ele, printr-o iubire ce nu-și limitează exigențele, intolerante la suferința celuiilalt, și așa mai departe atîta timp cît va exista răul pe lume. Astfel, rana produsă de iubire se lărgește într-o cascadă de transformări istorice.

Să notăm că această atitudine morală este fundamental diferită de aceea pe care o formalizau aproximativ în același moment istoric înțelepții lumii greco-romane, de la Aristotel la Cicero sau Seneca. Pentru această tradiție, omul este, mai presus de orice, o esență. Destinul său este de a deveni, de fapt, în întregime Forma de care, născîndu-se, dispune în mod potențial. Or Forma omului este finită. Tot așa cum corpul posedă patru membre și nici unul în plus, sufletul, al putea spune, are patru virtuți cardinale și niciuna mai mult. Sufletul nu are altă perspectivă decît de a desfășura forma exactă a acestor virtuți (sau, pentru a traduce mai bine cuvîntul grec *arete*, a acestor excelențe umane), nimic altceva și nimic mai bun. În particular, dreptatea este, esențialmente, măsură și limită: ea constă, după cum spun *Digestele*, în „a da fiecăruia ceea ce îi aparține“, iar aceasta prilejuiește efectuarea unor calcule exacte prin care se definește, în mod restrictiv, datoria. A merge pe o altă cale este un viciu. Infinitul, *apeiron*, este, pentru Platon, o neființă. A vrea să depășești Forma este o atitudine pe care grecii o condamnă ca lipsă de măsură, *hybris*. Lumea are, mai general, o natură esențialmente fixă; atunci cînd se bănuiește că natura fizică sau societatea ar putea prezenta, orice-ar fi, anumite evoluții, această idee este înlăturată, schimbările constatate interpretîndu-se ca niște faze simple ale ciclurilor cosmice despre care se presupune că revin fără sfișit (cf. mai sus). Prin urmare, răul nu va dispărea niciodată de pe lume, și este o nebunie să vrei să combați un destin înscris în structurile obiective ale *kosmosului*.

Atunci cînd stoicul grec Seneca îl îndeamnă pe tînărul Neron¹² la clementă, el are grijă să-i interzică în mod explicit *iertarea*, întrucît clementa, spune el, este o modalitate a justiției, pe cînd iertarea ar nimici-o pe aceasta din urmă. Mizericordia, precum o indică denumirea sa latină, este o mizerie, o slăbiciune, o descompunere a Formei. Seneca nu este pe punctul de a admite și nici măcar de a imagina că un Dumnezeu poate să plîngă, precum a plîns Iisus la moartea lui Lazăr (Ioan 11, 33-38).

Dimpotrivă, Biblia introduce pozitivitatea și chiar infinitul în descompunerea însăși: „Doamne, tu nu disprețuiești o inimă zdrobită și mîhnită“ (Psalmi 51, 19).

2. Escatologia biblică

Iată de ce Biblia, rupînd cu seninătatea moralei păgîne, rupe și cu timpul ciclic al Eternei Reîntoarceri. Ea va inaugura un timp, dacă nu tocmai *linear*, cel puțin *orientat spre viitor*, care va putea și va trebui să aducă Noul, un timp începînd de la o Creație și orientat spre un „sfișit al timpurilor“, în care, după cum spune Apocalipsa, „toate lucrurile se vor face din nou“.

Deși această metamorfoză radicală a timpului a fost adeseori descrisă, savanții s-au mulțumit, de obicei, să vadă în ea un dat antropologic mai mult sau mai puțin contingent. Grecii ar fi conceput un timp ciclic; Biblia (dar poate că și mazdeismul), un timp linear. Despre acest fapt, o problemă de „alegere“ culturală (ca să vorbim ca Lévi-Strauss), nu ar fi cazul să discutăm, nu mai mult decît despre gusturi și culori. Din contra, noi credem că metamorfoza biblică a timpului este urmarea *necesară* a revoluției etice a profetilor dusă la deplina sa maturitate de Evanghelie.

Dacă omenirea este neliniștită, dacă ea se simte păcătoasă și, orice s-ar întîmpla, incapabilă de a-și achita pe de-a întregul datoria, timpul pe care ea îl are în fața ei devine un timp al urgenței, timpul care rămîne pentru a lupta împotriva răului, pentru a diminua suferințele umane, pentru a contribui la accelerarea venirii Mesiei și a Împărăției lui Dumnezeu. Or nu ar servi, evident, la nimic să dai acest lucru drept un program de *root out the evil*, de a „extirpa răul din lume“ (pentru a relua formula magnifică a calvinistului englez Christopher Goodman, contemporanul lui John Knox), dacă am gândi că lumea viitoare *nu poate* fi diferită de lumea trecută. Ea trebuie să poată fi diferită, dacă nu, exigența etică nu are sens. Lupta împotriva răului implică distrugerea timpului ciclic al păgînismelor și dezmințirea afirmației Eccliziastului potrivit căreia „nu este nimic nou sub soare“. Din etica biblică se deduce escatologia biblică. Va trebui, de acum înainte, să gîndim lumea ca Istorie, și umanitatea ca primindu-și substanța spirituală de la propria sa istoricitate. Ființa umană nu este umană decît în calitatea ei de ființă istorică, ea nu poate fi *sfiintă* dacă nu este *incarnată într-un timp transformator*. Întreaga gîndire magică dispăre, virtual, dintr-o singură lovitură: mîntuirea nu are loc prin refugiul într-o lume de dincolo, ci prin caritatea în acțiune care trebuie să-și găsească modalitățile în mijlocul lumii reale.

Philippe Nemo, *Ce este Occidentul?*, traducere de Adrian Ciudotaru, Editura Cartier, Colecția „Cartier Istoric“, 2008.

Întrebarea de la care porneste studiul lui Philippe Nemo, *Ce este Occidentul?*, este: prin ce serie de factori a ajuns civilizația occidentală să fie o combinație de „normă a legii, democrație, libertate de gîndire, rațiune critică, știință și economie liberă bazate pe proprietatea privată“? Occidentul a evoluat ca o serie de elemente într-o sinteză mult mai fericită decît părțile ei. Creștinismul, crede Nemo, a pătruns în Occident nu ca o religie, ci ca „un spirit etic de cînd lumea“. Occidentul nu a fost niciodată în plin consens în privința credinței. Credincioșii s-au pomenit din totdeauna într-o lume pe care parte au construit-o, parte au moștenit-o din trecutul clasic. Dacă Occidentul nu ar fi fost de la bun început creștin, probabil nu ar fi devenit niciodată Vestul dinamic și modern de astăzi. Modul în care Philippe Nemo înțelege logica libertății ca fiind nu doar spirituală și politică, ci spirituală, politică și economică în același timp, este un alt atu al cărții.

3. Mesianism, milenarism, utopism

Acest spirit de transformare va purta, în societățile iudeo-creștine, mai multe înfățișări: mesianism apocaliptic, milenarism, utopism, în așteptarea versiunilor secularizate pe care le reprezintă doctrinele moderne ale progresului.

Mesianismul biblic, cu cele două *climaxuri* ale sale în timpul Exilului și, mai apoi, în timpul persecuției antiohiene, generează o speranță înfrigurată și întretine un climat de rebeliune împotriva ocupanților succesivi ai Palestinei, babilonieni, persani, lagizi, seleucizi și romani. Trebuie să notăm însă că programul acestei „febre” nu este politic decât în prima sa fază. Foarte curând, figura Mesiei se „videază”. Mai întâi – la Mica, la primul Isaia, în unii psalmi –, acesta este un rege davidic clasic, despre care se presupune că va restaura măreția și independența Israelului. La Ezechiel, el devine eroul moral care va converti inimile prin exemplul său și va face, astfel, posibilă o societate fără instituții în care statul se va dizolva. În sfârșit, el ia niște înfățișări din ce în ce mai „kenotice”¹³ care sînt „Slujitorul suferind” al lui Isaia, „Cel străpuns” al lui Zaharia și, în sfârșit, ultima figură, cea a lui Hristos. Acesta din urmă se oferă el însuși holocaustului pentru a dovedi că iubirea este mai puternică decât moartea și captează atenția unui întreg popor de aleși care înțeleg să răspundă puțin câte puțin bunăvestirea ce va schimba lumea. El servește drept exemplu, el nu exercită nici o coerciție. Prin urmare, pe măsură ce se aprofundează această „kenoză” și credincioșii își propun ca unic program lucrarea adevărului și convertirea inimilor, ei așteaptă mereu mai puține lucruri de la puterea lumească luată ca atare. Evreii recuză Roma și întregul stat, creștinii întreprind acțiunea de a converti Roma: diferență minoră, deoarece, în ambele cazuri, statul nu mai este orizontul ultim al așteptării umane. „Știința vieții” nu mai constă, ca la Aristotel, în a fi înscris organic într-o Cetate dreaptă. Dimpotrivă, ea constă în a se mulțumi cu ceea ce este, pe cînd a se înscrie în Cetate este răul însuși.

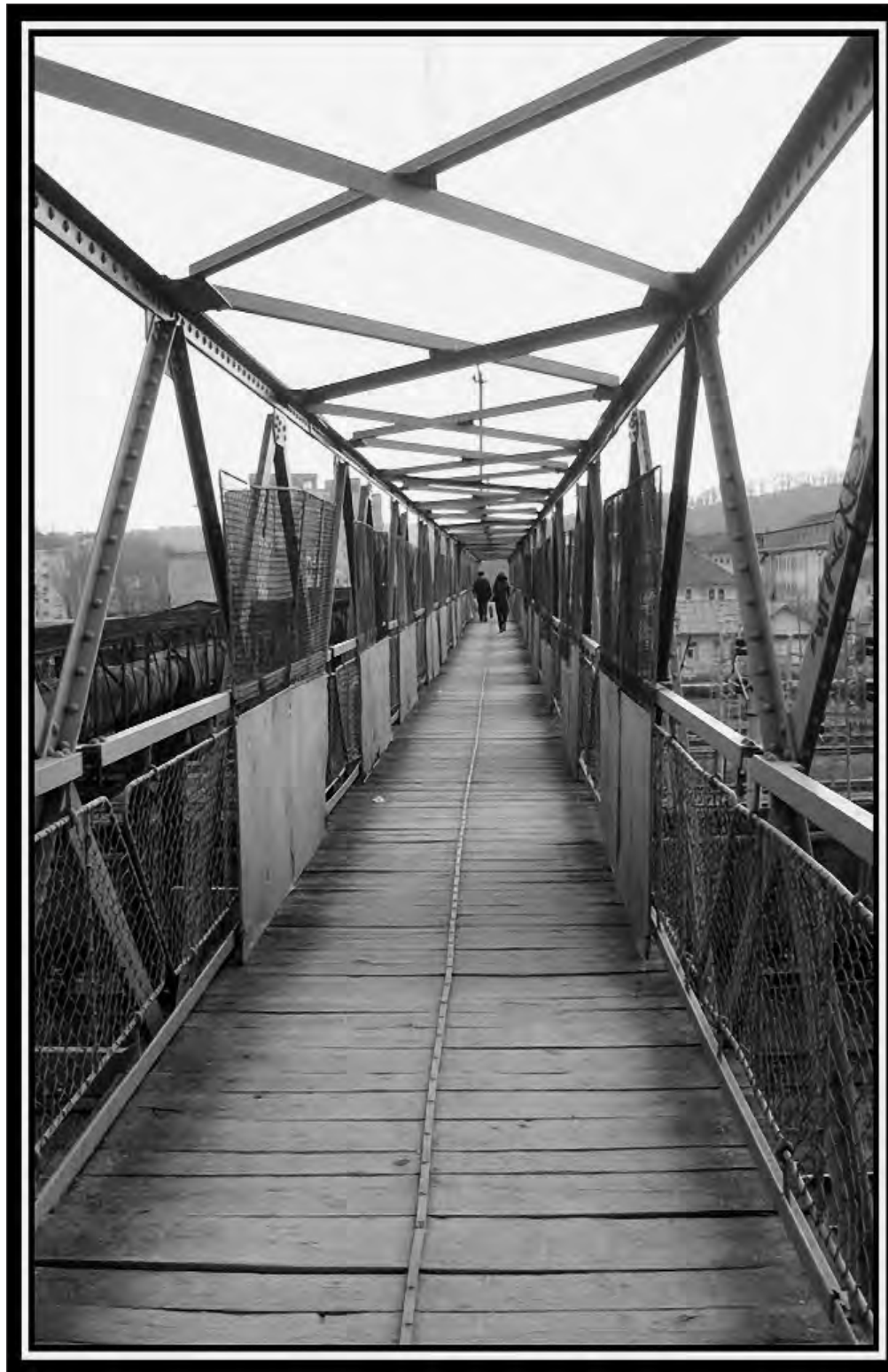
Milenarismul, condamnat, mai întâi, de Biserica constantiniană, a fost mereu prezent, în subterană, în poporul creștin pînă la marea lui resurgență, în Evul Mediu, odată cu joachimismul. De atunci, istoria europeană a fost mînată energic înainte de ceea ce cardinalul Henri de Lubac a numit „posteritatea spirituală a lui Joachim de Flore”¹⁴. Posteritatea aceasta se exprimă fie în milenarismul propriu-zis, încă virulent în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, în special la cei care, latini sau anglo-saxoni, vor să populeze ambele Americi, fie în varianta pe care o reprezintă utopia. Potrivit acesteia din urmă, o lume ideală, chiar radical decalată de lumea reală, este posibilă și trebuie să fie căutată; gîndirea și acțiunea politice nu au sens decît dacă devin instrumente ale căutării sale. Demersul acesta, ilustrat, inițial, de *Utopia* sfîntului Thomas More, se regăsește în aproape toate marile filozofii politice ale Europei moderne și contemporane. Secularizat, demersul întemeiază credința în progres și în posibilitatea de a construi, prin știința și dezvoltarea economică, o lume mai suportabilă.

Impaciența biblică putea, totuși, să se manifeste și s-a manifestat, de fapt, în două moduri diametral opuse (care, în niște forme laicizate, se regăsesc pînă în zilele noastre):

1. O gîndire violentă, ce înțelege să descrie ultimele zile ale omenirii printr-o luptă escatologică în care cei răi vor fi masacrați, un mare crepuscul ce va fi urmat îndată de zorii radioși ai *millenium*-ului. Este gîndirea pe care o vor prelungi, în epoca modernă și contemporană, doctrinele revoluționare de dreapta și de stînga.

2. O gîndire pașnică, ce înțelege să descrie ultimele zile ale omenirii nu prin foc și sînge, ci prin convertirea inimilor și spiritelor, lucrarea adevărului, acțiunea umană responsabilă, raționalitatea sub cele două înfățișări, a Drepțului și a Științei; și care susține că aceasta nu se va face prin mijlocirea unui eveniment punctual, ci printr-un proces gradat și deschis. Această gîndire va fi continuată, în epoca modernă și contemporană, de elaborarea idealurilor democrației liberale.

Este clar că al doilea tip de gîndire este mai fidel spiritului evanghelic. Nu este însă sigur că



această interpretare ar fi biruit-o pe prima dacă nu ar fi survenit – și a survenit anume în Europa – un al patrulea „miracol”.

¹ Dintre sutele de observații făcute de etnologii la acest subiect, aș prefera să citez aici anecdota povestită de Jean de Léry în jurnalul său, un calvinist francez care făcea parte, între 1555 și 1578, din expediția amiralului Villegaignon în Brazilia. Refugiat de câteva luni printre indienii topinambu din golful Rio, el le învățase limba și le câștigase prietenia. Un bătrîn topinambu l-a întrebat de ce francezii veneau la ei cu niște vase grele pentru a încărca lemn din Brazilia. Nu aveau ei oare destul lemn în Europa? Léry a trebuit să explice că și căpitanii acestor expediții, odată reînforși în Franța, își vindeau caricul de lemn tincorial negustorilor și deveneau, în urma acestui fapt, extrem de bogați. Indianul, „care nu era deloc greu de cap”, l-a întrebat atunci la ce puteau să-i servească aceste bogății: oamenii astfel îmbogățiți, mult peste nevoile lor personale imediate, nu sîrșesc prin a muri? Lui Léry, care îi lămură că oamenii bogați de la noi își transmit averea copiilor sau apropiatilor pentru a le permite să se lanseze, la rîndul lor, în noi întreprinderi, topinambul i-a opus acest argument decisiv: vezi tu, noi ne iubim copiii la fel de mult ca și voi, dar noi credem că pămîntul, care ne-a hrănit, îi va hrăni la fel de bine și pe ei și noi nu le dorim nimic mai mult decît ceea ce el ne-a dat nouă înșine. Indianul nu numai că nu aștepta nimic bun de la această schimbare și se păzea să nu facă nimic din ceea ce ar fi putut să o provoace, dar el se temea să nu survină o catastrofă ireparabilă în urma acestei conduite care se distanțează de cutumă. Probabil că avea dreptate, fiind vorba de viitorul poporului topinambu. Și dacă ne referim la viitorul omenirii, din care nu putem pretinde că acest popor nu face parte? (cf. Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, ediție, prezentare și note de Jean-Claude Morisot, Librairie Droz, 1975, pp. 176-178).

² Lumea greco-romană a avut, totuși, un oarecare prezentiment al naturii evolutive a vieții și a istoriei. Fizicienii stoici aveau deplina conștiință a existenței unor evoluții geologice (ei remarcaseră, de exemplu, prezența fosilelor marine în zonele situate deasupra nivelului mării, prezență explicabilă doar prin ipoteza unei transgresiuni a apelor) și au formulat ipoteza transformismului speciilor vii. Pe de altă parte, începînd cu Hesiod, grecii au conștientizat evoluția istorică (ea este evocată la Herodot, la Platon...). Aceste figuri ale schimbării sînt însă gîndite de ei ca faze ale unui proces rămînd esențialmente ciclic, de exemplu, „Marele An” al pitagoreicilor și al stoicilor. În acest cadru,

orice progres este urmat de o regresie asemeni fazelor diferite ale unui proces astronomic. Nu există nimic nou, nici sub și nici deasupra soarelui (despre structura neopitagoreică a timpului, cf. Jérôme Carcopino, *Virgile et le mystère de la IVe Églogue*, Paris, L'Artisan du Livre, 1930). Trebuie citată excepția aparentă a filosofiei epicuriene și lucretiene, pentru care lumea a avut un început, cunoaște o evoluție sau, mai exact, o uzură, și va avea un sfârșit. Această excepție însă confirmă regula, întrucît, pe de o parte, timpul epicurienean, dacă este linear, nu este orientat nici de la *mai puțin spre mai mult*, nici de la *rău spre bine* (progresul științelor și al tehnicilor, reliefat în unele pasaje din cartea a V-a a tratatului *De rerum natura*, este compensat de regresul pe care îl constituie războaiele), iar pe de altă parte și mai ales, există o infinitate de lumi; prin urmare, dacă această lume dispăre (cf. Lucrețiu, *De rerum natura*, V, v. 243-246: „Cînd vād uriașele membre./ Părți ale lumii, ce iarăși se nasc după ce-s nimicite./ Asta mă face să știu că pămîntul ori cerul avut-a/ Un început, dar l-as



teaptă și-o moarte ce fi-va să vină”, Lucrețiu, *Poemul naturii*, trad. de D. Murărasu, Minerva, București, 1981, p. 186), aventura cosmologică va continua aiurea în cicluri eterne. În cazul în care corpurile compuse din atomi sînt trecătoare, atomii sînt eterni, tot așa cum e și mișcarea lor, care nu a avut un început și nu va avea un sfârșit (cf. Epicure, *Lettre à Hérodoté*, 43-45).

³ Se știe că, pentru Nietzsche, morala biblică este responsabilă de faptul că suferința a fost percepută, pentru prima dată în Istorie, ca anormală și, în această calitate, insuportabilă. Prin urmare, Biblia a determinat refuzul „Eternei Reîntoarceri” a vieții pămînteste, cu răul și cu binele său amestecate într-un mod inextricabil, destin pe care umanitatea arhaică l-a acceptat mereu cu seninătate. Cu toate acestea, dacă Nietzsche a văzut în inovația iudaică un element al *regresului* civilizațional, noi credem și avem de gînd să o demonstrăm în cele ce urmează, că ea a fost, dimpotrivă, nervul esențial al *progresului* civilizației.

⁴ Referitor la această distincție, cf. Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, Londra-New-York, Routledge, 1996, pp. 34-45.

⁵ Aici și mai departe, textul biblic este citat în traducerea lui Dumitru Cornilescu (n. tr.).

⁶ Acesta este și cazul dreptății „comutative” (lucrurile schimbate trebuie să aibă o valoare egală), dar și cazul dreptății „distributive” (fiecare trebuie să primească din bunul comun o parte proporțională aportului său). Prima este o egalitate aritmetică (de tipul *adb*), a doua este o egalitate geometrică, adică o egalitate de raporturi, o proporție (de tipul *a/bac/d*).

⁷ Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, Paris, Le Livre de poche, col. „Biblio-Essais”, 1992; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff 1974, Paris, Le Livre de poche, col. „Biblio-Essais”, 1992. De asemenea, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, Livre de poche, col. „Biblio-Essais”, 1994 și, în *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963, Paris, Livre de poche, col. „Biblio-Essais”, 1995, magnifica discuție asupra mesianismului (Éd. Biblio-Essais, pp. 89-139).

⁸ Morala *Predicii de pe Munte* este prezentă deja la profeti, doar că într-o formă ceva mai puțin explicită. Sfatul *Plîngerilor lui Ieremia* 3, 30.

⁹ Aceasta este lectura cărții lui Iov, pe care o propunem în lucrarea noastră *Job et l'excès du mal*, ediție nouă, Paris, Albin Michel, 2001.

¹⁰ Lévinas scrie, prin urmare, că evreii sînt responsabili... de Shoah. Formulă teribilă și paradoxală, dar pe care trebuie să o menținem, explicitînd-o în felul următor: evreii nu au făcut, probabil, tot ceea ce ar fi fost posibil pentru ca germanii să nu devină nazisti. Poate că nu au fost destul de generoși, de prevăzători, nu au combătut suficient lipsurile materiale, nu au discernut mecanismele sociale... Acestei afirmații îi putem, desigur, opune necesitatea lucrurilor, destinul. Este tocmai ceea ce recuză etica biblică. Necesitatea nu este niciodată un „capăt al neacceptării” definitive a moralei (aceasta este teza pe care o va susține Kant în sprijinul ontologiei sale critice: există o necesitate în planul fenomenelor, dar o libertate în planul lucrurilor în sine). Din acest motiv, se poate susține că etica biblică este sursa metafizică principală și elementul mereu amplificator al libertății umane. Această libertate deschide acțiunii umane un șantier cu perspective permanent reînnoite.

¹¹ F. Dostoievski, *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, col. „La Pléiade”, p. 310.

¹² În *De Clementia*.

¹³ *Kenoza* (gr. *Kenosis* – desertare, smerire, umilire) este starea de „desertare” sau de „golire” pe care Fiul lui Dumnezeu o asumă în Întruparea Sa, ca act de ascultare față de Dumnezeu-Tatăl (*Dicționar religios/ www.crestin-ortodox.ro*) (n. tr.).

¹⁴ Cf. Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., Paris, Éd. P. Lethielleux, 1981. Vezi și Jean Delumeau, *Histoire du paradis*, vol. 2: *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995. Să ne reamintim că Joachim de Flore (1140-1202) este un călugăr cistercian care a fondat, la Flore, în sudul Italiei, propria sa congregație eremită. Întemeindu-se pe exegeza celor două Testamente, între care el a arătat „corespondentele”, Joachim de Flore distingea, în Istorie, trei vîrste, aceea a Tatălui sau a Legii (de la Creație pînă la Incarnarea lui Hristos), aceea a Fiului sau a Credinței (de la Incarnarea lui Hristos pînă la propriul său timp) și aceea a Sfîntului Duh (a cărui venire era încă viitoare, dar apropiată), în care o Biserică fără dogme, monahală, ar guverna omenirea: Vîrsta a Treia ar fi, în acest caz, *millenium*-ul.