

religia

philosophia christiana

# (Răs)timpul credinței

Nicolae Turcan

Analiza timpului pe care Heidegger o face în *Ființă și timp* are meritul de a evidenția temporalitatea originară a *Dasein*-ului și importanța pe care viitorul, ca unul dintre modurile în care această temporalitate se temporalizează, o deține față de celelalte extaze temporale, trecutul și prezentul. *Dasein*-ul este, într-un fel, propriul său viitor, prin starea de hotărâre anticipatoare, iar timpul nu are o curgere gramaticală – trecut, prezent, viitor –, ci are ca nucleu tocmai viitorul de la care își poate dobândi autenticitatea. Să remarcăm că orizontul morții reprezintă termenul limită în raport cu care autenticitatea *Dasein*-ului poate fi dobândită. Această limitare – dincolo de care fenomenologia „ca știință riguroasă” nu se poate hazarda, fără a-și pierde tocmai rigurozitatea, rămâne la Heidegger posibilitatea maximă care nu necesită niciun fel de actualizare, dar fără de care integralitatea *Dasein*-ului nu poate fi gândită. Ne propunem ca, pornind de la această deschidere existențială, să analizăm felul în care timpul își definește curgerea pentru omul credinței creștine.

O primă observație ar fi aceea că orizontul morții își schimbă sensul pentru persoana care are credință: nemiareprezentând limita prin excelență până la care poate fi gândită integralitatea proprie, ci doar punctul de trecere către viața adevărată, el rămâne, într-un fel, doar reperul prin excelență, fără a deveni punctul terminus. Posibilitatea heideggeriană a morții își pierde astfel din puritatea ei tocmai prin faptul că, moartea fiind depășită prin credința unei vieți care-i urmează, ea poate fi „actualizată”. Deși ghilimelele folosite mărturisesc imposibilitatea unei actualizări reale a morții – nu poți să mori și să rămâi în timp pentru a gândi apoi despre moarte –, credința în înfrângerea morții de către Dumnezeu-om o scoate din orizontul purei posibilități (drept mărturie ne stau exercițiile de mortificare ale asceților, meditația asupra morții, suferințele insurmontabile etc.). Într-un fel straniu, moartea devine astfel actuală în orizontul timpului, chiar dacă niciodată *in mod deplin*.

Faptul că orizontul până la care omul își poate gândi propria integralitate se modifică, făcând un salt dincolo de moarte, timpul își schimbă și el modalitățile existențiale. Dacă ne gândim la viitor, importanța lui rămâne covârșitoare, el determinând direcția fundamentală a prezentului. Cu toate acestea omul nu se epuizează în jocul propriu cu hotărârea anticipatoare, iar alegerile lui nu îi împlinesc „imperativul ontologic” (Mihai Șora) în așa fel încât autenticitatea proprie să se edifice doar în raport cu posibilitățile sinelui propriu. Tot acest joc heideggerian eroic – în care se pot descifra urmele mitului romantic al genului – este depășit de deschiderea pe care moartea însăși o reprezintă și de lumina credinței în înviere. Autenticitatea omului nu se mai epuizează prin actualizarea posibilităților proprii, ci prin viețuirea întru Dumnezeu. Uneori această viețuire cere eforturi majore, care pot merge până la sacrificarea potențialităților celor mai autentice ale persoanei umane: în limbaj heideggerian am putea spune că *Dasein*-ul nu mai devine nici autentic, nici inautentic, pentru că el depășește, prin Dumnezeu care-i stă alături, simplul joc al sinelui cu sine. Viitorul, în acest caz, (ad)vine dinspre înviere, iar nu dinspre moarte, iar angoasa e înlocuită de bucurie. Temporalitatea viitorului se dezvăluie astfel ca eternitate și este captivată de aceasta: viitorul, timpul care mai rămâne până la moarte, nu mai poate fi gândit în absența eternității care-i urmează. Nefiind doar o eternitate goală, nici o pură abolire a timpului, eternitatea străjuită de înviere este dragoste a lui Dumnezeu pentru creația sa. Cel ce crede se va

lupta să o obțină, la fel cum, în orizontul morții, *Dasein*-ul parcurgea drumul de la starea de cădere la autenticitate. Dacă moartea îl întoarce pe *Dasein* către sine însuși, învierea, deși operează pentru început aceeași mișcare, are în același timp o forță de atracție extatică. Întoarcerea către sine se manifestă ca grijă pentru lucrarea poruncilor lui Hristos și pentru dobândirea virtuților, iar aceasta nu de dragul vreunui imperativ etic, ci pentru că Hristos e ascuns în poruncile sale (Sf. Maxim Mărturisitorul). Viitorul perceput ca înviere viitoare ce depășește limita morții devine astfel prezent lucrător.

În același timp, trecutul rămâne la rândul lui celălalt orizont. Omul care crede va găsi în trecutul lui în primul și în primul rând momentul convertirii, punctul de la care toate s-au făcut noi și lumina bucuriei a sfâșiat întunericul vieții obișnuite. Despăcat în două, trecutul își dobândește importanța prin oglindirea pe care o asigură: oare nu reprezintă el, în raport cu ceea ce urmează după convertire, doar o noapte de care omul nici măcar nu avea cunoștință? Oglinda acestei nopți, memorată și rememorată ca adevărata ființă a celui lipsit de Dumnezeu, se constituie în exercițiul ascetic al vederii păcatelor. Cum cel care și-a văzut păcatele este mai mare decât cel care a văzut pe îngeri, după cum afirma un părinte din *Pateric*, trecutul revine în exercițiile prezentului în chipul acestei noi interpretări. Firește că vederea păcatelor proprii, a nimicniciei în care omul se află în absența Celui ce este, nu se limitează doar la trecut. Însă trecutul are această importanță primară care amintește, fără a avea același rol, de trecutul psihanalitic. Însă dacă în psihanaliză trecutul traumatic *uitat* revine fără voia conștiinței sub formă de simptom (compulsia la repetiție), în asceza creștină el reprezintă o sursă de meditație care *nu vrea să uite*, ci să înțeleagă nimicnicia proprie, realitatea ființei goale de Dumnezeu.

Atât viitorul, cât și trecutul curg înspre prezent. Importanța acestuia este capitală: deși e posibil doar datorită celorlalte două, prezentul asumă lucrarea care va duce atât la salvarea de propria biografie, nu întotdeauna exemplară, așadar la vindecarea propriului trecut, cât și la dobândirea viitorului în care se află învierea și viața. În acest sens, expresia „a-și pierde timpul” spune mai mult decât faptul că timpul trece fără să fi realizat ceva: pierderea prezentului înseamnă imposibilitatea de a mai salva trecutul și de a dobândi viitorul; cu alte cuvinte, ceea ce se pierde nu este doar „clipa cea repede”, ci întregul timp, iar odată cu el și veșnicia. Prezentul dispune astfel de posibilități recuperatoare, deși activează fie determinat de alegerile trecutului, fie chemat de proiectele viitorului. Importanța lui rămâne capitală pentru că experiența lui Dumnezeu se deschide în prezent, chiar dacă depășește prezentul – așa cum întâlnim în rugăciunile și încheierile liturgice în acel „acum și pururea și în vecii vecilor”.

Experiența timpului pentru omul credincios nu este una evazionistă, ci marcată de prezența lui Dumnezeu. Mai degrabă decât a-L căuta pe Dumnezeu în timp, deși Cel ce pe toate le umple e de găsit și aici, cel ce crede își trăiește timpul în Dumnezeu. Chemat la viața viitoare când „timp nu va mai fi” (Apocalipsa 10, 6), omul înțelege timpul ca pe un *răstimp* avut pentru dobândirea veșniciei, importanța prezentului fiind, așa cum am arătat, capitală din punctul de vedere al lucrării mântuirii. Altfel spus, deși „viața e în altă parte”, cum zicea Kundera, ea este totodată și aici, de față. ■