

Rüdiger
SAFRANSKI

Dumnezeu (totuși nu) e mort

Abstract

Dans un monde où les gens semblent avoir oublié Dieu, l'auteur de cet article nous attire l'attention sur le fait que la religion reste au centre des conflits tels que ceux de l'Islame.

Mots-clé: Dieu, religion, conflit entre les religions

Societățile modern-occidentale l-au desființat pe Dumnezeu sau l-au uitat pur și simplu. Dar iată că dintr-o dată el este din nou prezent. Conflictul cultural cu Islamul dă naștere unei noi dezbateri religioase: coliziunea dintre culturile „reci” și cele „calde”.

Să începem cu situațiile obișnuite. De ce? Pentru că acolo ne-o permitem, după cum bine știm, în permanență - credința. Fără credință nu am putea trăi. În societatea modernă dominată de știință și informații, fiecare din noi trăiește - în ce privește cunoașterea - la mâna a doua, poate chiar a treia. Cu privire la majoritatea lucrurilor care depășesc domeniul nostru de competență sau pe cel al vieții obișnuite, nu ne rămâne decât să credem în știința altora. În mai toate situațiile imaginabile suntem condamnați să fim părtași prin credință la cunoaștere. De vreme ce fiecare dintre noi nu este specialist decât într-un anumit domeniu (fiind un „simplu laic” în ce privește restul, care este *imens*), odată cu societatea cunoașterii specializate crește și comunitatea credinței. Cu cât avem mai multă cunoaștere, cu atât avem și mai multă

credință - în cunoașterea altora. Acest tip de credință are fără îndoială un mare viitor.

În această societate a științei există domenii în care se crede cu o fervoare aproape mistică. Atunci când înțelepții domeniului economic apar la TV ca niște șamani ieșind din culise și încep să profetească, nu prea ne rămâne mare lucru de făcut decât să credem în aceste prognoze de moment emise pe post. Dar tot astfel credem și în psihanaliză, în Big Bang, în haosul din natură, în catastrofa climatică ce ne paște, în entropie și în moartea termică a universului, în gene egoiste și multe alte asemenea lucruri.

S-ar putea răspunde că aici nu e vorba decât de diferite versiuni ale probabilității, în care nu trebuie să crezi orbește și care din această pricină au destul de puțin de a face cu credința în sens religios. Și totuși, ne apropiem în acest fel de domeniul religios, pentru că aici deja e vorba despre încredere sau teamă cu privire la subiecte care multă vreme au trecut drept prin excelență religioase. Cine crede în Big Bang, nu ia drept probabilă o simplă ipoteză științifică, ci crede în ea cu tărie, ca în creația divină a lumii. În ipoteza legată de entropie și moartea termică a universului, la fel, poți crede ca în Apocalipsă.

Dar mai există un sens în care trăim zi de zi prin intermediul credinței. Omul este „animalul care poate promite”, a spus cândva Nietzsche. Unul promite, celălalt îl crede. Credința este în joc de ambele părți, căci și cel care promite trebuie să creadă în sine însuși, mai exact: în sinea sa viitoare, cea care trebuie să respecte o anumită promisiune. Fac o promisiune, pentru că am încredere în mine însumi, iar tu mă crezi pentru că îți promit un lucru sau altul. Acest tip de credință circulă în mod curent printre oameni și este tot atât de vital ca și aerul pe care îl respirăm. E o credință căreia, în numele capacității noastre de supraviețuire, trebuie să îi dorim un viitor. Omul trăiește, antropologic vorbind, pe credit.

Puterea civilizatoare a științelor nu ne poate amăgi însă, spre a ne face să credem că atitudinea de care dăm dovadă în viață e de natură științifică; dimpotrivă, aceasta

constă dintr-un *mixtum compositum* în care morala, religia și sentimentul - ca percepție nemijlocită a vieții - își au locul lor. Fiecare își găsește la un moment dat, a spus cândva marele sociolog Max Weber, propriul său *daimon*, cel care „ține firul vieții sale”. Pentru o conviețuire pașnică însă în societate, e necesar ca acești daimoni să nu se transforme în tirani. Societatea pluralist-democratică este pentru moment destul de bine asigurată împotriva acestui pericol. Chiar și „adevărurile” religioase au deprins între timp modestia și au învățat să suporte umilința faptului de a fi tratate drept simple „părerii” sau „opinii” pe piața liberă. O enciclică papală intră în emulație liberă cu manualele de *self-help* americane, iar Biblia concurează cu scrierile esoterice. Am intrat, că ne place sau nu, în epoca unui politeism secularizat. În societatea pluralistă există mulți zei, o seamă de orientări axiologice și o mulțime de convingeri de tip religios sau semireligios. Dumnezeu unic ce garanta cândva coeziunea spirituală a societății occidentale a explodat într-o serie de divinități domestice. Marile biserici se golesc, dar oferta cu privire la religia asumată ca *hobby* particular crește.

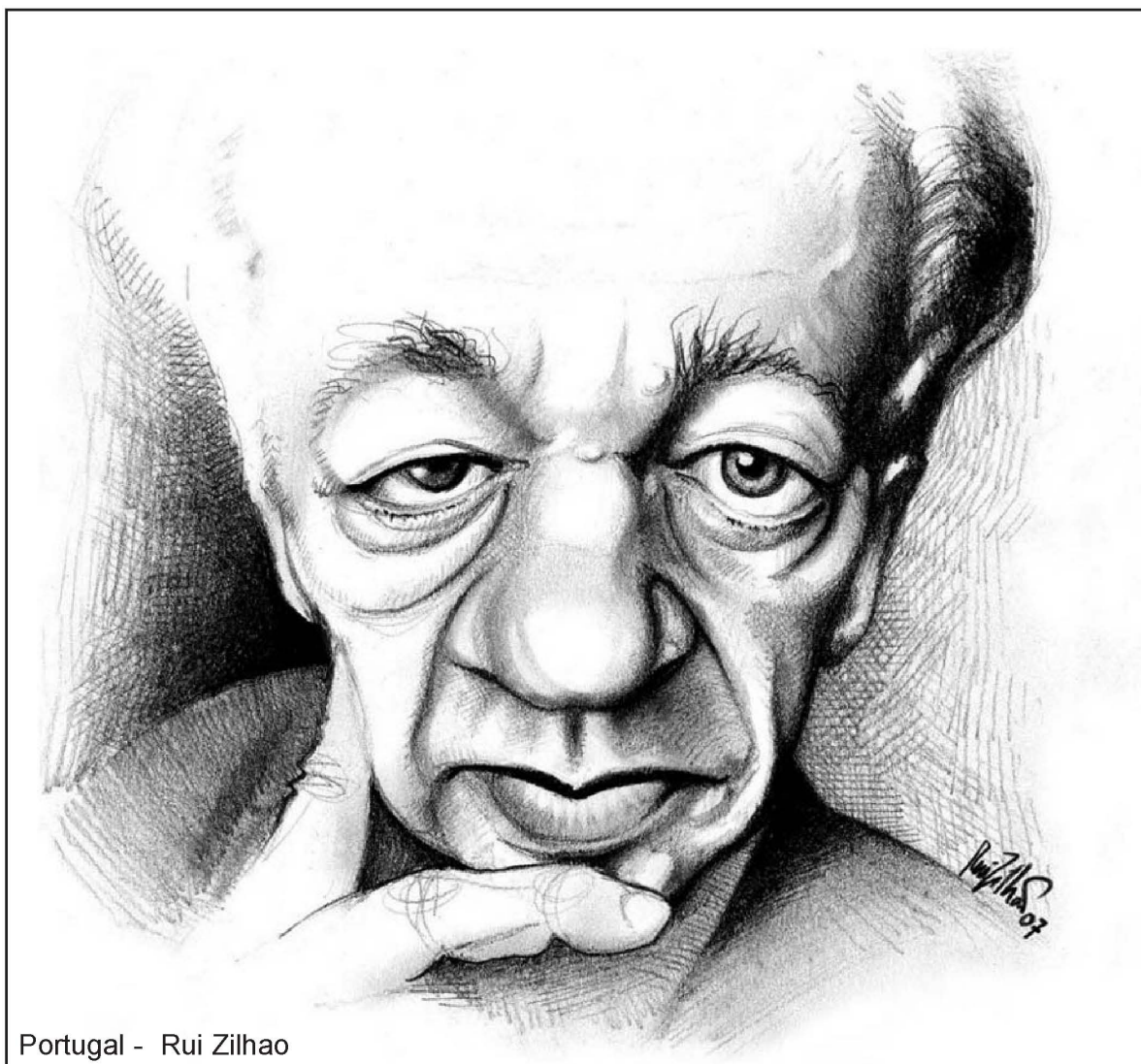
Acolo însă unde bisericile sunt active în mod public, o fac de regulă prin purtători de opinie finanțați cu bani publici și care administrează tezaurul spiritual al societății. Când astăzi marile biserici se luptă pentru acceptare la nivel social – bunăoară prin intermediul agențiilor de publicitate – se poate naște întrebarea: în ce măsură mai avem de a face aici cu religia.

Creștinismul oficial s-a transformat de regulă dintr-un proiect religios „cald” într-unul „rece”. Ce înțeleg printr-o religie „caldă”? Religie „caldă” o numesc pe aceea care are la bază, într-un fel sau altul, mântuirea, absolvirea din această lume. Ea se adresează acestei lumi, declară însă despre sine că nu e din această lume. Pentru o religie „caldă”, faptul de a fi în lume nu înseamnă altceva decât faptul de a fi plasat în conjunctura nepotrivită. De aceea în inima unei religii calde se găsește ideea de mântuire, eliberarea din această lume. Creștinismul a fost multă vreme tocmai o

astfel de religie „caldă”.

Pavel, adevăratul fondator al creștinismului ca religie în lume, a formulat acest miez de natură soteriologică în felul următor: „Dacă Christos nu ar fi înviat, predica noastră ar fi zadarnică, ca și credința voastră” (1 Cor. 15, 14). Aceste articole de credință legate de sacrificiul divin, moarte și înviere nu aveau substrat simbolic, psihologic sau atenuat în vreun alt fel. Viața cealaltă avea să fie la fel de reală ca cea de aici: doar că într-un alt loc și un alt timp. Acest alt-undeva, alt-cândva, se află în planul lui *dincolo*, dar e la fel de concret ca lucrurile palpabile, aflate în dimensiunea lui *dincoace*. Și dacă planul la care accedem pe lumea aceasta nu este înțeles decât ca ceva provizoriu, ca spațiu de tranzit, atunci și morala avea să capete altă coloratură. De aici înainte nu mai e vorba decât de a rămâne „pur” până la mântuire, până la Apocalipsă. O morală civică, menită să asigure supraviețuirea societății dincolo de imediat, pe termen lung, nu este necesară. O etică specifică acestui spațiu de tranzit există bunăoară în *Predica de pe munte*. Într-o lume caracterizată de lupta pentru afirmare și supraviețuire – și e cam singura cu care avem de a face – cine se înarmează cu această predică nu are pe termen lung nicio șansă de supraviețuire. Dar asta nici nu intră în preocupările unei religii „calde”. O religie „caldă” nu este, prin natura ei, un mod de a realiza o nouă ordine socială: „Împărăția mea nu este din lumea aceasta.”

Cu această dimensiune „caldă” a creștinismului, de factură extatică și apocaliptică, s-a cam terminat. Din creștinism a luat naștere proiectul „rece” al religiei civile, larg răspândite. Protecție spirituală din flanc la surmontarea problemelor lumii interioare, mai cu seamă în ce privește morala, destinul și problema sensului. Religia „rece” se descurcă, bine-mersi, și fără transcendență. E orientată spre iminent, fiind pragmatică, caritabilă, retorică. Lumea credinței este atât de psihologizată și de sociologizată, încât de acolo rezultă un amestec de etică socială, gândire a puterii instituționale, psihoterapie, tehnici de meditație, serviciu muzeal, management cul-



Portugal - Rui Zilhao

tural și asistență socială. Speranțele și mântuirea ca atare s-au îngrămădit astfel, acolo unde încă mai există, de pe scena exterioară pe cea interioară.

Această interiorizare, psihologizare și terapeutizare ține de istoria „răcirii” religiei și se manifestă în contextul aceluia fenomen occidental de profunzime al „disocierii sferelor valorice” (Max Weber); sferele religiei, științei și politicii s-au diferențiat. Încă din zorii epocii moderne s-a impus, nu fără dificultate, acel „sistem bicameral” al culturii, pe care Nietzsche îl descria astfel: o cultură superioară, spune el, trebuie să ofere omului „simultan două zone cerebrale distincte, una pentru a simți știința, cealaltă - neștiința: una lângă cealaltă, fără amestec,

disociate una de cealaltă; e o condiție *sine qua non* a sănătății noastre interioare. Într-una din zone se află izvorul forței, în cealaltă regulatorul: cu iluzii, prejudecăți și pasiuni trebuie încins focul, iar cu ajutorul științei cunoscătoare trebuie să venim în întâmpinarea efectelor periculoase și pernicioase ale unei supraîncălziri”.

Religii „reci” sunt cele care au acceptat nu doar la suprafață, ci și în profunzime acest joc alternativ între supraîncălzire și răcire, care au devenit raționale și se lasă „răcite” la temperatura a ceea ce este util societății. Într-un cuvânt: care sunt *din* și vor să fie doar *pentru* această lume.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul religiei „calde”: adevărul acesteia vrea să

cuprindă întreaga viață și, în consecință, să o transforme; aici nu există o disociere a sferelor de valori. Pentru o astfel de religie, e vorba de întreg, iar ea încearcă să-l cuprindă deplin și pe om. Își dorește să îl conducă spre limanul mântuirii, să îl mântuiască din această lume. Ea lasă liberă legătura ce ține lumea laolaltă și o desface uneori cu totul, fie pe calea blândă a misticii, fie la modul terorist și distructiv.

Între timp am realizat că, dacă vrem să vedem o asemenea religie „caldă” în acțiune, trebuie să întoarcem privirea către fundamentalismul islamic. Aici iese în evidență, așa cum era cândva în cazul creștinismului, latura lui extatică și apocaliptică. Cei care s-au năpustit în zbor în turnurile gemene din New York erau cu siguranță apocaliptici - un comando al înălțării la cer, la propriu. Disprețuiau cultura occidentală, decadentă și păgână, așa cum și creștinii i-au disprețuit cândva pe barbari. De data aceasta însă noi, cei care aparținem culturii occidentale secularizate, suntem păgânii. Atacul de la 11 septembrie 2001 a fost – pe lângă multe altele – un proces vindicativ făcut de către niște apocaliptici unei civilizații, în ochii lor, nihiliste și decadente.

În timpul „guvernării” talibane din Afganistan, un jurnalist german a relatat discuția avută cu „ministrul de externe” taliban care, la întrebarea de ce regimul nu întreprinde nimic pentru a repune pe picioare o țară distrusă, a răspuns prin intermediul unei metafore. Dacă dv., a spus el, călătoriți cu avionul și vă prăbușiți într-un ținut neprimitor, dar supraviețuiți și aveți certitudinea că într-un interval scurt de timp veți fi salvat și dus acasă, evident că nu o să vă apucați să construiți tot felul de facilități în locul acela. Aceasta, a spus ministrul lor de externe, este starea în care se găsește Talibanul: nu peste mult timp vor merge în Împărăția Cerului. Din acest motiv, pur și simplu nu merită să încerci să schimbi ceva cu privire la suferința și imperfecțiunile lumii acesteia. E vorba tocmai de acea conștiință a spațiului de tranzit, de sală de așteptare, care ar trebui să ne fie încă familiară din faza „caldă” a creștinismului.

Aceasta este versiunea barbară a hotă-

rării întru transcendență. Evident că pentru acest sentiment de spațiu de tranzit sau sală de așteptare există și o formă de exprimare, respectiv acțiune, de tip blând, nonviolent, specifică lumii interioare: să ne gândim doar la *Predica de pe munte*, pe care am amintit-o deja, cu a sa etică a conservării purității.

Să ne oprim o clipă la variantele „reci” ale fenomenului religios. Acestea sunt legitimate de simpla existență a experiențelor religioase, ca și de nevoia de exprimare corespunzătoare acestora. Cum definim însă experiența religioasă? Poate că prin sentimentul apartenenței la o comunitate ce conferă *sens* și care ne depășește ca indivizi, o comunitate definită prin ritualuri, instituții și simboluri specifice; e vorba de o experiență autentică a relațiilor, de depășirea contingentului, de orientare în viață. Omul vrea să se simtă acasă nu doar în sens material, ci și în sens sufletesc-spiritual. Acest dor după o împlinire la nivelul unui sens atotcuprinzător e probabil decisivă. Ea poate fi satisfăcută în diferite moduri. Dar – și acesta este aspectul important – această căutare a sensului și a sentimentului apartenenței pot fi dobândite și prin metode perverse.

Religiile pot perverti, caz în care vorbim despre surrogate de tip religios sau ideologii. Național-socialismul a fost, pe lângă multe alte lucruri, și un asemenea surrogat, o revoltă aseasonată cu motive religioase împotriva insolentei unei modernități secularizate, pluraliste. Carl Friedrich von Weizsäcker a scris imediat după sfârșitul dominației naziste: „Național-socialismul a fost o religie. Dorul credinței, pe care Biserica nu îl mai putea satisface, și forța credinței, care nu o mai lega interior, s-au revărsat în el.”

Cum putem deosebi formele religioase autentice de cele pervertite? O religie autentică educă omul întru venerație în fața universului insondabil, ineputabil. În lumina credinței, lumea devine „mai mare”, pentru că își păstrează misterul, și omul se înțelege pe sine ca parte a acestuia, rămâne incert față de sine. Pentru un surrogat religios în schimb, lumea se micșorează. Susținătorul unei asemenea pseudo-religii nu găsește în

întregul univers nimic altceva decât confirmarea propriei sale opinii, pe care o apără cu ardoarea credinței împotriva restului lumii și a propriilor îndoieli interioare. Fenomenul devine periculos mai cu seamă acolo unde această monomanie trece în plan politic și devine o metodă de „mântuire” prin forță a întregii lumi, dintr-un punct unilateral de vedere.

Ideologiile totalitare ale veacului trecut – național-socialismul și comunismul – s-au dovedit a fi în acest sens religii perverse. Perspectivele lor asupra lumii pretind a fi înțeles exhaustiv adevărata esență a naturii și istoriei. Mai pretind, de asemenea, a cunoaște și misterul ce ține lumea laolaltă, care o face să pulseze în miezul ei interior cel mai intim. Aceste ideologii emit pretenția de a înțelege întregul și înșfacă în ghearele lor omul întreg. Îi oferă acestuia siguranța unei fortărețe cu vizetă și crene-luri. Ele manipulează frica omului în fața unei vieți deschise, în fața pericolului libertății umane, care înseamnă întotdeauna și nesiguranță, solitudine, incertitudini. Vor să îl absolve pe om de dificila sa libertate de a fi un individ, pentru a-l încartirui într-un colectiv de chipuri anonime: acolo poate avea el sentimentul apartenenței – în opoziție conflictuală cu cei care nu aparțin unui asemenea colectiv. Această opoziție are o semnificație elementară: sentimentul unui asemenea tip de apartenență nu este altceva, privit mai atent, decât delimitarea de dușmani și străini. Ideologiile totalitare înțelese ca surogat religios vor să îl elibereze pe om de libertate, care include mereu și sentimentul alienării și al singurătății. Alienarea și solitudinea sunt direct conectate cu experiența unei lipse greu de definit, despre care Georg Büchner spunea prin al său Danton: „S-a făcut o greșală, atunci când am fost concepuți; ne lipsește ceva, nu am niciun nume pentru asta – dar nu vom reuși niciodată scoțându-ne măruntaiele, ce rezolvăm dacă ne despicăm unii altora trupurile?”

Dacă deci vrem să ne gândim la viitorul credinței, va trebui să ne așteptăm la un declin și mai accentuat al marilor biserici. În alte regiuni ale lumii, fundamentalismul

religios ca opoziție a unei culturi „calde” împotriva uneia care s-a răcit va crește (și nu trebuie să excludem nici posibilitatea ca asemenea enclave fundamentaliste să se extindă și în occident); în al treilea rând însă, are să ia proporții ceea ce William James a numit acum mai bine de o sută de ani „voința de a crede”; aceasta va crește în acea formă privată, multiplă, de mici dimensiuni, ca esoterism particular și satisfacere personală a necesităților metafizice, pe de o parte; pe de altă parte însă, această voință pentru credință se va transforma într-o problemă de ordin politic și moral.

Ne aflăm într-o situație în care crește convingerea că pentru coeziunea societății și orientării valorice am putea avea nevoie de o religie, dar în același timp știm sau ar trebui să știm că din această intuiție, din această convingere lăuntrică nu decurge nimic religios – ci doar voința pentru credință. Această voință de a crede nu este altceva decât nevoia unei justificări morale ultime. Să luăm bunăoară „valoarea” demnității umane. „Toți oamenii se nasc liberi și egali în ce privește drepturile și demnitatea”, anunță primul articol al *Declarației universale a drepturilor omului*. Dar se naște oare omul înzestrat cu demnitate, la fel cum se naște înzestrat cu membre? Evident că nu. „Demnitatea” este recunoscută, dar prin intermediul cărei instanțe? Răspunsul secularizat este: prin societate. Religia spune însă: prin Dumnezeu. Pe bună dreptate însă omul resimte fundamentarea demnității umane printr-un compromis social drept destul de slabă, pentru că el așază această „demnitate” pe nisipul mișcător al unor asemenea convenții determinate de majorități schimbătoare. În cazul hitlerismului, s-a dovedit că e posibil să câștigi de partea ta majoritățile, pentru un proiect al distrugerii sistematice a demnității umane.

Și iată cum se ajunge la tentativa paradoxală de a ancora această demnitate într-o decizie de tip democratic, pentru a o declara mai apoi totuși drept valoare independentă de această decizie. Legea fundamentală a republicii federale oferă un exemplu al acestui paradox. Acolo, demnitatea umană este numită „intangibilă”: nicio majoritate nu

are dreptul să se atingă de drepturile fundamentale care decurg din „demnitatea” omului. Acest lucru este însă echivalent cu încercarea de a institui un tabu sacru într-o lume complet secularizată. O decizie la nivel social este transformată într-o chestiune care ar trebui în perspectivă să rămână dincolo de acest plan. În acest fel se încearcă a se fundamenta „demnitatea” umană nu doar prin intermediul unei hotărâri a societății, ci prin ceva de natură absolută, prin Dumnezeu sau prin ce a mai rămas din el: o instanță morală a justificării ultime.

Nietzsche este cel care a numit acest tip de justificare morală ultimă drept „halucinație conceptuală”, care nu e valabilă decât dacă crezi în ea. Cine pricepe însă, mai spune Nietzsche, că lucrurile în care crede sunt născocite chiar de el însuși – adică Dumnezeu sau morala –, acela nu va mai putea crede în ele. „Moartea lui Dumnezeu” invocată de Nietzsche înseamnă în consecință mai degrabă că, atunci când încetezi să mai crezi în Dumnezeu, nu îți mai rămâne decât să crezi în om. În acest fel putem face descoperirea surprinzătoare că faptul de a crede în om era mai facil atunci când omul alegea calea ocolită, prin intermediul credinței în Dumnezeu.

De ce? Pentru că omul simte nevoia de a vedea morala, adică decizia cu privire la bine și rău, ancorată într-un fundament care este mai adânc și mai cuprinzător decât ființa sa limitată. O morală pe care ești conștient că ai instituit-o tu însuși nu are aceeași semnificație necondiționată, transcendentă. O scurtă privire în istoria religiilor confirmă această voință pentru transcendența morală. Dumnezeu i-a dat lui Moise tablele legii. Și Mohammed a primit prescripțiile de viață de la Allah. Chiar și în astfel de vremuri secularizate deci, voința pentru o transcendență morală rămâne intactă, pentru că omul încearcă în continuare să înrădăcineze binele și răul într-o entitate de natură trans-umană, fie că indică, precum Rousseau, spre binele inerent din natură ca reper de orientare sau, precum darwinismul social, conferă dreptului celui mai tare o explicație de natură biologică. Cosmosul perfect ordonat, natura,



Dumnezeu sau o rațiune absolută – acestea sunt în linii mari formele prin care se manifestă transcendența morală. Există deci, putem trage această concluzie, un dor nedefinit după transcendență morală, pentru că omul nu se poate încrede în sine pe acest drum: ceea ce am inventat eu însumi nu poate fi de prea mare valoare. De aici, nevoia de sancțiune divină.

Dar să nu ne facem iluzii: Dumnezeul civil-religios devine un efect *placebo*. „Dumnezeu”, a spus cândva Robert Spaemann, „nu poate îndeplini o funcție antropologică, decât atât timp cât nu este înțeles prin aceeași funcție. Pentru Dumnezeul moral și antropologic, iluminismul a însemnat sfârșitul, așa cum un *placebo*, un remediu fictiv, funcționează doar atât timp cât pacientul nu realizează că doar credința lui era cea care determina efectul.”

Despre acest proces, prin care se încearcă resuscitarea religiei datorită efectelor ei dezirabile, marele filosof al religiei Paul Tillich a spus cândva că e ca și cum „ai încerca să scoți mama din prunc sau tatăl din nimic”.

Cu toate acestea, nu cred că această întreprindere este cu totul lipsită de perspective. Poate că unii dintre dv. își mai amintesc acel film cult al lui Antonioni din anii '70, „Blow up”. Acolo apare la un moment dat următoarea scenă, undeva spre final: protagonistul, un fotograf, ajunge dimineata, după o noapte plină de peripeții, la un teren împrejmuit cu gard. Acolo doi oameni joacă absorbiți tenis. Mai exact, îi vedem făcând gesturile respective, dar nu vedem mingea. Nici fotograful nu vede mingea, pentru că se uită stupefiat din fața grilajului și îi urmărește pe cei doi jucând. Iar noi ca spectatori urmărim la fel acest joc, pentru că la un moment dat camera începe să urmărească traiectoria mingii imaginare. Și irealul devine astfel tot mai real în acea dimineată gri.

Dintr-o dată, începem să auzim mingea, întâi mai încet, acoperită de vânt, apoi tot mai distinct, iar fotograful care stă și se uită din spatele gardului își mișcă capul încoace și încolo în ritmul loviturilor de minge. Iată însă că unul din jucători lovește mingea prea tare. Mingea, pe care încă nu o vede nimeni, zboară peste gard și cade la picioarele fotografului. Jucătorii privesc la el rugători. Acesta ezită, se apleacă șovăind, ridică ceva inexistent de jos și îl aruncă peste gard. Jucătorii îi mulțumesc și încep să joace în continuare.

Despre minge nu se prea poate spune mare lucru, așa cum nici despre Dumnezeu nu se poate spune mai nimic, pentru că nu e prezent. Dar jocul e prezent, și dinamica lui îi transformă pe spectatori, chiar și pe noi, în participanți. Cu alte cuvinte: începeți să jucați și veți vedea cât de reală este mingea. Dacă vreți să știți dinainte dacă mingea există sau nu, nu veți mai începe niciodată. Și astfel, nici jocul nu va exista nicicând. Religia civilă este jocul fără minge. Jucăm „ca și cum” mingea, adică Dumnezeu, ar exista. Dacă jocul „funcționează”, până la

urmă nici nu mai contează prea mult dacă există sau nu o minge.

Acest lucru este valabil și pentru o morală pe care ne-o impunem ca și cum ar fi dată „de sus”, instituită prin autoritatea divină. Mai mult, e valabil și pentru jocul vieții, cu care trebuie să începi, fără să te întrebi prea mult cu privire la sensul lui. Și aici putem spune: sensul va rezulta abia din jocul însuși. Nu mai devreme, nici mai târziu.

Indiferent cum am lua-o, forțele religioase creatoare care se manifestă în istoria umanității și au format atâtea culturi există în noi – astăzi, ca și până acum. Omul este o ființă care poate transgresa, cu alte cuvinte poate ieși din sine însuși; o ființă caracterizată de faptul că nu-și aparține sieși. Pentru această capacitate de transcendență există nenumărate denumiri. Celei mai frumoase i-au dat probabil Schelling și Goethe glas, atunci când au afirmat: omul este natură; dar în om natura își deschide ochii și realizează că este prezentă. Prin om, natura se înalță la conștiința de sine, și prin aceasta ajunge dincolo de sine. De aici crește și uimirea cu privire la faptul că există mai degrabă ființa decât nimicul. Din acest joc al transcenderii cresc cultura și știința, ca și marea răspundere pentru viață în ansamblu, nu doar pentru propriul eu.

Tot din acest spațiu al transcenderii au ieșit la iveală și religiile. Acestea nu sunt decât încercări de a da un chip transcendenței, în baza căreia putem ieși din noi înșine. Rezerva culturală a acestei imagini creștin-occidentale a lui Dumnezeu pare a fi epuizată – locul transcendenței e de aceea într-un anumit sens gol, pentru moment. Lucru care nu e neapărat rău, cu condiția să ne conservăm această capacitate de a transcende, să ne păstrăm deschiderea și să ne ferim de atrofierea la nivelul unei ființe unidimensionale. Sub această rezervă, acest spațiu „gol” al transcendenței împlinește în mod ironic vechea poruncă: să nu îți faci chip cioplit!

„Cicero”, mai 2004,
Traducere din limba germană
de Daniel STUPARU