

Noi interpretări ale persoanei în teologia contemporană

Lect. Dr. Vasile CRISTESCU

Problema destinației omului s-a impus în istoria gândirii umane ca o problemă centrală. Ea privește în mod deosebit dimensiunea personală din om așa cum aveau să afirme în secolul trecut reprezentanții antropologiei filosofice.

Din punct de vedere teologic, Wolfhart Pannenberg a oferit în prezent un răspuns temeinic la această problemă. Caracteristic pentru antropologia creștină dezvoltată de Pannenberg este că ea îl vede pe om în deschiderea și relația lui cu Dumnezeu. Prin acest aspect, gândirea creștină oferă o perspectivă diferită față de gândirea filosofică. Pannenberg a urmărit această perspectivă în studiile sale despre om ca persoană și destinația lui. Punctul de plecare al reflecțiilor sale îl constituie ideea de individualitate scoasă în evidență, după Pannenberg, în cuvintele Mântuitorului despre iubirea nelimitată cu care Dumnezeu îl caută pe om (Luca 15, 7). Valoarea nelimitată acordată fiecăruia de către iubirea divină este legată în creștinism de ideea de intangibilitate, care exprimă realitatea chipului lui Dumnezeu din om de care vorbește cartea Facerii (9, 6).

Pentru prima dată în istorie, creștinismul a prezentat în adevărata ei lumină ideea de nemurire a sufletului prezentă și în platonism, respingând însă învățătura platonicească despre reîncarnare și legând nemurirea sufletului de unicitatea vieții trupesti. „De aceea nu a fost un simplu compromis între idei eterogene faptul că gândirea creștină începând cu sfârșitul celui de-al doilea secol a înțeles nădejdea în înviere ca expresie a destinației întregului om spre nemurire”¹.

Legarea ideii de nemurire de omul individual a contribuit după Pannenberg la formarea ideii moderne de subiect. Definiția lui Boethius (*persona rationalis naturae individua substantia*) ar duce mai departe – după același teolog – întregul drum al gândirii despre persoană începând cu perioada greacă până la conceptul filosofic de subiect. În plus, formula „individua substantia” ar acoperi transformările profunde în înțelegerea individualității: „Prin legătura noțiunilor de individ și substanță ea acoperă mai departe deosebirea dintre persoană și natură care a fost rezultatul unor dispute anevoioase în discuțiile trinitare și hristologice din Biserica primară”².

¹ W. Pannenberg, *Grundfragen Systematischer Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1980, p. 81.

² Idem, p. 82. Cu privire la acest aspect vezi Vasile Cristescu, *Problema persoanei la Boethius și Richard de Saint-Victor*, în „Teologie și Viață”, nr. 5-8/2002; Același, *Antropologia în perspectivă teologică*, Editura Junimea, Iași 1999.

Încercarea lui Hegel de revizuire a conceptului de subiect și interpretarea ei dată de Pannenberg

Hegel a încercat mai târziu să depășească acest mod de gândire prin intenția de dizolvare a substanței în subiect. Încercarea aceasta a condus, după Pannenberg, în perioada modernă la accentuarea subiectului, a caracterului său absolut: „Tot ceea ce este dat, este pentru omul modern numai material pentru activitatea subiectului. Prin aceasta orice autoritate și ordine stabilă care și-ar subordona subiectul este înțeleasă ca rănire a libertății subiectului. Orice ordine a vieții comune primește legitimitatea ei numai când asigură și mărește spațiul liber pentru autodeterminarea indivizilor, al spațiului în care subiectul nu este legat de nici un conținut substanțial dat înaintea lui”³.

Ideea aceasta a unei subiectivități puternice a fost legată în perioada modernă de experiența înstrăinării subiectului, căci orice barieră în calea autodeterminării acestuia trebuie să-i fi apărut subiectului absolut ca încâtușare prin care este înlănțuit de puteri străine, în loc ca în el să poată fi recunoscute contururile unei ordini în care viața sa să-și găsească siguranța: „Chiar dispoziția sa după bunul plac ajunge pentru subiect goală și fadă, deoarece conținutul ei ar putea foarte bine să fie un altul”⁴.

Pannenberg observă că forma unei astfel de subiectivități goale corespunde subiectivității romantice deja criticate de Hegel. Filosofia hegeliană a subiectului s-a străduit să dea un răspuns orgoliului eului romantic prin legătura sa cu conținuturile substanțiale date înaintea lui⁵. Deși a scos în evidență poziția absolută a subiectului prin dizolvarea substanței în subiect, Hegel nu a reușit să depășească subiectivitatea romantică. Ea a marcat în perioada următoare pecetea modernității⁶.

Hegel a înțeles că „ateismul moral” al societății moderne este urmarea ridicării subiectului peste toate conținuturile sale substanțiale. Dar el a crezut că poate să oprească această cădere prin revizuirea noțiunii de subiect, afirmând că subiectul este în primul rând *altul sinelui său în sine-însuși (erst im anderen seiner selbst bei sich selbst)*⁷. Pannenberg arată că prin această afirmație, Hegel nu a depășit noțiunea de subiect, „ci a văzut fundamentându-se chiar prin ea caracterul absolut al subiectului, și anume al subiectului în special, deci și a subiectului creat, pe care el voia să-l dizolve”⁸. De aceea urmașii săi au găsit în teza hegeliană despre subiectivitatea absolutului numai reflectarea și idealul subiectului creat. După Pannenberg, Hegel nu a depășit rezultatul subiectivismului romantic, ci l-a întărit și mai mult⁹.

³ W. Pannenberg, *op. cit.*, p. 84.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 85.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

Concepția aceasta despre subiectul care se impune a condus la aporii atât cu privire la „eu” cât și cu privire la „sine”. Cu privire la „eu”, arată Pannenberg, poate fi observat că eul care se impune nu poate fi identic cu eul care impune aceasta: „Eul care se impune și eul impus rămân totdeauna deosebiți”¹⁰. În plus, trebuie ca alt subiect să fie independent de acesta în originea sa. Atunci se pune întrebarea cum poate fi *subiectul în sine însuși într-un astfel de altul*: „Ca cel care este în altul, subiectul trebuie să fie diferit de eul care este vis-à-vis de celălalt”¹¹. Pentru Pannenberg, formula hegeliană a subiectului se descompune pe de o parte în analiza unui subiect romantic care se învârtă în jurul lui însuși, iar pe de altă parte, într-un subiect care este funcția unei istorii ce depășește subiectivitatea sa¹².

Unitatea eului ca subiectivitate

Pannenberg afirmă că identitatea eului și cu aceasta subiectivitatea omului, iau naștere mai întâi prin integrarea momentelor eului în unitatea sinelui. În acest sens trebuie deosebite personalitatea și subiectivitatea omului, încât subiectivitatea să-și aibă fundamentul în personalitate, însă să nu fie identică cu ea. Prin aceasta se ajunge după Pannenberg la o continuitate și identitate a omului pe care Kant a încercat să o denumească ca formă a „eului stabil și permanent”¹³.

Această identitate a eului este aceeași cu existența subiectului, deoarece folosirea conceptului de subiect cu privire la om are ca scop unitatea și stabilitatea eului în schimbarea timpului. După cum arată Pannenberg, unitatea aceasta a eului ca subiect este necesară acțiunii omului: „Numai acolo unde există un subiect identic cu sine însuși, conceptul de acțiune își poate găsi întrebuintare”¹⁴. Aceasta deoarece acțiunea este mereu legată de scop sau de viitor și de aceea subiectul trebuie să rămână dincolo de distanța temporală, identic cu sine însuși în urmărirea constantă a scopului său. Subiectivitatea uită însă în activitatea ei foarte repede condițiile proprii constituției și anume că acțiunea proprie poate să facă disponibilă și să cuprindă numai o parte a vieții trăite.

Pentru Pannenberg ideea de subiectivitate poate fi păstrată numai în forma în care nu mai are valoare absolută pentru noi: „Subiectivitatea absolută face parte din trecut”¹⁵. Pannenberg afirmă că teologia are misiunea să contribuie la reconstruirea subiectivității. Teologia trebuie să se împotrivescă subiectivității absolute pentru a păstra prioritatea lui Dumnezeu față de om.

¹⁰ *Ibidem*, p. 87.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, in der Reihe: Philosophische Bibliothek*, Bd. 37a, Hamburg, 1956, p. 124 A.

¹⁴ Pannenberg, *Die Theologie und die Frage nach der Subjektivität*, în: *StZ*, 202 (1984), p. 815.

¹⁵ *Ibidem*, p. 806.

Constituția teonomă a subiectivității

Întrebarea care se pune pentru Pannenberg este următoarea: prin ce se constituie subiectivitatea și cui se datorează subiectul? Pannenberg afirmă că condițiile existenței subiectului stau în personalitatea omului, care este legată strâns de problema existenței sinelui, a identității sale și a lui Dumnezeu ca fundament ultim. Omul există numai în legătura sa cu Dumnezeu Cel veșnic de la Care primește viața și trăiește plin de speranță: „Cu toate că este mereu încă pe drum către sine-însuși, omul se face prezent ca om deosebit. Chiar în acest fel el este persoană”¹⁶.

Deoarece persoana omului este fundamentată în ultimul rând pe legătura cu Dumnezeu, subiectivitatea este fundamentată teonom, după cum arată Pannenberg, în așa fel încât este cuprinsă și autonomia subiectului. După părerea sa, tradiția creștină deschide posibilitatea anulării caracterului absolut al subiectului „într-o înțelegere profundă a persoanei” încât să rămână păstrat „dreptul la adevăr” al experienței moderne a subiectivității creatoare. Gândirea creștină contribuie astfel la o mai clară înțelegere a persoanei umane: „Astfel existența personală a omului este reprezentată ca un reflex al destinației sale spre comuniunea cu Dumnezeu și nu ca expresie a unei subiectivități pe care ar avea-o mereu omul pentru el-însuși”¹⁷. Prin aceasta subiectivitatea este anulată în ființa personală ca un moment al persoanei.

Cu privire la deosebirea dintre persoană și subiect, Pannenberg afirmă că aceasta nu servește în ultimul rând păstrării deschise a problemei fundamentării subiectivității. Omul devine subiect de-a lungul unei dezvoltări în care crește spre conștiința propriei sale identități. Omul este însă persoană de la început. Afirmatia aceasta depășește „existența empirică deja prezentă” a realității umane, deoarece în privința existenței personale este vorba de destinația omului spre „întregul existenței sinelui său”. Acest întreg este în el deja prezent în măsura în care omul este persoană.

Relația dintre subiectivitatea și personalitatea omului

Caracteristicile ce disting conceptul de persoană de cel de subiect sunt folosite de Pannenberg pentru o definiție mai precisă a persoanei. Pannenberg pleacă de la o distincție fundamentală dintre eu și sine. Pentru el, eul nu păstrează un caracter fix precum subiectul, deoarece conștiința este supusă unei transformări neîncetate în procesul de formare a identității omului. Eul primește continuitate și identitate mai întâi în oglinda conștiinței dezvoltate a individului, de la sinele său ca de la întregul stărilor și calităților sale.

¹⁶ *Ibidem*, p. 813.

¹⁷ *Idem*, *Grundfragen*, p. 88.

În primele faze de dezvoltare a copilului trebuie distins sinele său propriu de mama sa. Aceasta are loc în legătură cu dezvoltarea percepției obiectelor și se încheie cu formarea limbii: „Abia după aceea pot urma ordonarea și deosebirea cuvântului indice «eu» pentru imaginea propriului sine”¹⁸. Pannenberg afirmă că în privința eului nu este vorba de totalitatea nemijlocită a propriei ființe, precum în cazul sinelui. Pentru a întări această afirmație, el pune în discuție problema identității omului.

Pannenberg arată că unii reprezentanți ai filosofiei moderne și ai psihologiei văd eul nu ca o realitate împlinită de la început, ci ca rezultat al unui proces de formare. Strâns legată de această idee este concepția despre unitatea eului cu sinele. Unitatea aceasta denumită de G. H. Mead ca una dată în memorie¹⁹, este la el neclară, arată Pannenberg, deoarece noțiunea de „eu” a lui Mead oscilează între funcții deosebite, cum ar fi între subiectul ce se gândește pe sine și acțiune, între vorbitorul „sinelui” din trecut și instanța reacției la sine (me).

Pentru Pannenberg greutatea principală în înțelegerea unității eului și a sinelui la Mead constă în aceea că eul nu trebuie să fie mijlocit prin legături sociale, în timp ce sinele este în sensul adevărat al cuvântului esența imaginii altuia despre mine. Împotriva concepției lui Mead, Pannenberg afirmă că eul este totdeauna mijlocit prin legături sociale cu sinele. Numai în acest fel trebuie să fie înțeleasă după părerea sa unitatea dintre eu și sine.

Pentru Pannenberg nu eul este cel care se impune, așa cum afirma filosofia subiectului (Fichte), ci „sinele integrează eul și îi conferă prin aceasta identitate”²⁰. Procesul de formare a identității pornește de la „sinea sinelui”²¹. Din această sine a sinelui pe care o câștigăm prin istoria formării identității noastre se înțelege unitatea și continuitatea eului. Ea nu trebuie căutată dincolo de eu, ci în viitorul lui, în istoria lui. Pentru Pannenberg sinele nu este altceva decât destinația ultimă a omului în tensiunea dintre „eul” său contingent și „sinele” său. Categoria persoanei este pentru Pannenberg soluția antropologică a acestei tensiuni.

O nouă destinație a noțiunii de persoană după Pannenberg

Prin răsturnarea modului de înțelegere a raportului dintre eu și sine, Pannenberg a pus baza necesară revizuirii noțiunii de persoană: „Persoana nu poate fi identică nici cu eul în deosebirea sa față de sine, nici cu sinele în deosebirea sa față de eu”²². Persoana nu poate fi identică cu simpla realitate a unei conștiințe a eului, deoarece prin cuvântul persoană trebuie înțeles mai mult decât eul punctual în apariția sa. Cuvântul „persoană” se referă așadar la întreaga viață a unui individ: „Un eu suntem mereu. Persoană vom deveni, deși suntem aceasta mereu”²³.

¹⁸ Idem, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1962, p. 214.

¹⁹ G. H. Mead, *Self and Society*, Chicago 1934.

²⁰ Pannenberg, *Grundfragen*, p. 91.

²¹ Idem, *Anthropologie*, p. 215.

²² Idem, *Grundfragen*, p. 91.

²³ *Ibidem*.

Persoana se referă la „misterul ce depășește prezența eului”, a totalității neîmplinite „a istoriei unice a vieții” lui în drumul spre „destinația ei specială” (a persoanei). După Pannenberg, oamenii sunt încă pe drumul către ei înșiși, către totalitatea existenței lor. Ei sunt însă deja persoane, deși nu în același fel în care sunt un eu. Omul nu există numai ca „eu” despărțit de întreaga sa destinație. El nu există nici numai ca „sine” în sensul unui ideal al eului închipuit și irealizabil.

Omul își găsește echilibrul său numai când se împlinește concret ca persoană și anume ca anticipare prezentă a destinației sale ce trebuie împlinită în viitor. Sinele nu-i rămâne îndepărtat, inaccesibil, ca viitor ipotetic, ci el îl anticipă în mod real în prezentul său și se împlinește ca persoană: „Persoana este prezența sinelui în momentul eului, în solicitarea eului nostru prin sinele nostru adevărat și în conștiința anticipată a identității noastre”²⁴.

Persoana este eul ca „chip” (față) prin care este anunțat misterul istoriei neîmplinite încă a unui individ în drum spre sine însuși, spre destinația sa. Din acest punct de vedere poate fi depășit, după Pannenberg, contrastul dintre noțiunea de „persoană absolută”, limitată la individul existent numai pentru sine, și cea „relațională”, orientată spre dependența eului de tu și de lume. Baza acestei depășiri o oferă noțiunea de „sine” care este mijlocit pe de o parte de „sfera socială structurată dialogic”, dovedindu-se astfel constituit prin „excentricitatea simbiotică a individului”.

Semnificativă pentru raportul persoanei cu contextul ei social este structura temporală a întregirii ei. Din această definiție rezultă că, pentru Pannenberg, persoana are o structură proleptică.

Eul și sinele în gândirea modernă

Întrebarea care se pune este următoarea: cum s-a orientat Pannenberg în concepția sa despre structura proleptică a persoanei? În *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Pannenberg analizează diferitele direcții ale concepțiilor moderne despre structura ființei personale a omului. Unul din reprezentanții unei astfel de concepții, G. H. Mead vede reflecția proprie ca rezultat al unui proces în devenire, ceea ce înseamnă că reflecția proprie este un produs al relațiilor cu alte ființe umane.

Cum poate însă un individ să se privească din punctul de vedere al altora? Mead afirmă că aceasta este posibil prin înțelegerea gesturilor și în mod deosebit a exprimărilor cu voce tare. La auzirea acestor expresii omul experimentează reacțiile celorlalți la expresiile sale. În plus, sinele său câștigă în continuitate și unitate în măsura în care el se înțelege din punctul de vedere al unei grupe.

Eul este dimpotrivă originea spontană a comportamentului său. Omul devine conștient de eu ca de o „instanță” în el ce reacționează la realitatea înconjurătoare și totodată la sinele său. Sinele ca reflecție a evaluării atitudinii sociale nu constituie pentru sine-însuși personalitatea. Există totodată reacția eului modificată

²⁴ *Ibidem*, p. 92.

prin atitudini sociale. Conștiința unității eului și a sinelui este constituită pentru Mead prin amintire.

Pannenberg arată că interpretarea psihologică a sinelui la Mead conduce la întrebarea în ce măsură acest sine poate fi identic cu eul implicat deschis în realitatea conștiinței de sine. După Pannenberg este greu de înțeles identitatea aceasta la Mead, deoarece sinele poate fi social condiționat, nu însă și eul: „Prin concepția tradițională a eului ca subiect, Mead a subestimat faptul că eul ca origine creatoare a atitudinii individuale există continuu în el însuși”²⁵.

Cu privire la identitate și continuitate, Pannenberg afirmă că eul este dimpotrivă marcat de legăturile cu mediul înconjurător, deoarece continuitatea și identitatea îi revine mai întâi sinelui. Prin aceasta dispare opoziția apărută la Mead între eu și sine. În locul acesteia apare o deosebire și ordine ce permit mai înainte de toate descrierea procesului de formare a identității: „Destinația socială a individului o primește atât sinele cât și eul său”²⁶.

Persoana ca relație

Natura persoanei constă în comuniunea ei cu alte persoane. După Pannenberg comuniunea aceasta are loc pe baza recunoașterii deosebirii dintre persoane. Omul concret se împlinește ca persoană sau ca „anticipare a sinelui în eu” în măsura în care se deosebește nu numai de ceilalți, ci în mod fundamental și de Dumnezeu: „Omul se deosebește mult de Dumnezeu, deoarece nu el își creează sinele său, ci primește existența în procesul formării identității sale”²⁷. De aceea pentru a se găsi pe sine, omul rămâne dependent de realitatea lui Dumnezeu, ca deosebită de el. El poate să-și găsească sinele său numai atunci când se deosebește de Dumnezeu: „Cu cât este mai adâncă și mai clară deosebirea omului de Dumnezeu, cu atât este mai adâncă și mai strânsă legătura cu Dumnezeu și cu propriul sine”²⁸.

Trecerea aceasta antropologică de la deschiderea omului spre lume la deschiderea spre Dumnezeu își găsește confirmarea în experiența deosebirii omului de Dumnezeu și totodată a unirii cu El, ce este proprie persoanei umane. Dimensiunea personală a omului este stabilită pe acest drum către destinația ei: „Dignitatea proprie a persoanei este fundamentată în misterul istoriei ei încă neîmplinite prin care ea este în drum spre destinația ei”²⁹. Pe acest drum omul este legat de Dumnezeu ca origine a libertății sale.

Atât în cazul omului cât și în legătura cu Dumnezeu, persoana înseamnă relație, raport și corelație. Înțelegerea aceasta a persoanei s-a răspândit repede în secolul trecut prin influența deosebită a personalismului dialogic atât asupra

²⁵ Idem, *Anthropologie*, p. 216.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Idem, *Grundfragen*, p. 144.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 93.

filosofiei cât și a teologiei. La Pannenberg înțelegerea aceasta este strâns legată de semnificația constitutivă a sinelui pentru existența personală a omului și pentru caracterul social condiționat.

După cum sinele este dat individului mai întâi ca reflectare a atitudinilor și așteptărilor, tot așa și persoana este determinată de relația cu „tu” și lumea înconjurătoare. În caz normal, arată Pannenberg, persoana nu este legată nemijlocit de propriul sine, ci de alte persoane ce sunt unite într-o conștiință comună. Cu toate că sensul cuvântului persoană a fost arătat la început ca „față” și a fost orientat în experiența interpersonală, el a primit o greutate specifică mai întâi în legătura omului cu Dumnezeu.

Raportul eu-tu

În lumina acestor reflecții Pannenberg scoate în evidență raportul *eu-tu* propriu persoanei. Raportul acesta cuprinde, după Pannenberg, orientarea către alt sine și către comuniune: „În *tu* întâlnesc o persoană, îmi devine actual sinele său ascuns într-un individ străin. Acest eveniment poate să-mi devină chemare spre amințirea propriului sine, spre care eu sunt pe cale”³⁰.

Aceasta, arată Pannenberg, poate să aibă loc cu atât mai mult cu cât persoana vrea să ajungă în toate aspectele către Dumnezeul tuturor oamenilor și din acest motiv dorește și comuniunea oamenilor întreolaltă. Sensul destinației umane poate fi găsit numai în comuniune cu ceilalți oameni. După Pannenberg destinația aceasta a omului este comună tuturor, cu toate că drumurile lor sunt deosebite, și de aceea omul își descoperă destinația sa numai în comuniune cu ceilalți, numai în relația sa cu un tu. Cu toate că omul poate să-și împlinească ființa sa numai în comuniune cu ceilalți, trebuie să fie afirmată, după Pannenberg, o diferență a destinației individuale față de respectiva comuniune în care omul trăiește.

Pentru Pannenberg omul nu poate fi pus ca persoană la dispoziția liberă a celorlalți, deoarece persoana sa este fundamentată pe relația sa cu Dumnezeu. Comuniunea cu Dumnezeu fundamentează după Pannenberg identitatea omului, deoarece ea implică realitatea încrederii deschise a omului în Dumnezeu. Persoana reprezintă pentru Pannenberg întregimea omului ce depășește caracterul fragmentar al realității sale prezente.

Ființa extatică a omului și comuniunea interpersonală

Prin depășirea propriei sale realități, omul se descoperă ca ființă extatică. Pentru Pannenberg nu numai viața omului poate avea caracter extatic, ci și viața în general. În acest sens fiecare organism trăiește dincolo de sine, fiind dependent de un mediu înconjurător pentru dezvoltarea vieții sale. Pannenberg atribuie astfel întregii vieți un caracter extatic: „Fiecare ființă vie își împlinește viața sa în timp ce viețuiește în afară de sine, existând în și din mediul înconjurător”³¹.

³⁰ Idem, *Grundfragen*, p. 92.

³¹ Idem, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen, 1993, p. 155.

Împlinirea caracterului extatic la om are loc după Pannenberg în activitatea rațională a acestuia. Prin rațiunea sa omul nu numai că se depășește pe sine, ci se întoarce reflexiv spre sine-însuși. Prin rațiunea sa omul poate să ocupe o poziție dincolo de sinele său: „Rațiunea umană întruchipează o formă întărită a depășirii de sine și prin aceasta a structurii extatice a vieții”³².

Natura extatică a vieții ajunge astfel prin om la un nou nivel care se exprimă printr-o dinamică creatoare. Ea constă după Pannenberg în conștiința umană care este în „altul decât sinele său” fiind structurată cu totul extatic. Conștiința ridică pe om peste starea lui mărginită și realizează propriul său mod extatic.

Structura extatică a experienței proleptice

Pannenberg afirmă că depășirea extatică de sine este determinată de structura temporală. Pentru a reprezenta structura temporală a ființei umane, el folosește conceptul de anticipație. Conform acestuia toate ființele vii sunt orientate prin impulsurile și trebuințele lor spre viitor. Prin această orientare se schimbă starea lor actuală. Omul distinge însă în mod conștient ceea ce va veni de ceea ce e prezent. Pannenberg unește cunoașterea aceasta cu cunoașterea deosebirii omului de ceilalți. După cum omul este capabil să se deosebească pe sine și să rămână deosebit de ceilalți, tot așa este capabil să distingă între prezent și viitor.

În plus omul este caracterizat prin formarea unei conștiințe ca punte de legătură între aceste două moduri ale structurii temporale. Continuitatea unei astfel de conștiințe vine din anticipare: „Anticiparea constantă a viitorului îl ferește pe om nu numai de posibila distrugere a continuității prin fiecare schimbare apărută, ci lasă să se prevadă în starea trecută și actuală, nu ceea ce lucrurile sunt încă în sine, ci ceea ce vor deveni sau ar putea deveni”³³.

Prezentul acesta, exprimat în conștiință ca punte de legătură între structurile temporale, are caracter extatic. El este expresia caracterului extatic al vieții. Relația extatică cu lumea este structurată temporal și anume prin anticiparea viitorului. Omul poate exista numai prin anticiparea acestui viitor. După Pannenberg spiritul omului este prezent în mod intensiv în mișcarea extatică și rămâne în conștiința umană ca mediu al prezenței proprii identități. Mișcarea extatică a vieții depășește individul în unitatea lui cu ceilalți. Ca expresie a acțiunii autentice a spiritului uman, unitatea se concretizează în comuniune. Astfel omul ca ființă extatică nu are centrul în sine, ci trebuie să-l găsească în afara sa.

După Pannenberg caracterul extatic al ființei umane depinde de viața conștiinței. Conștiința umană este astfel fundamentul proceselor extatice ale persoanelor prin care este totodată tematizată realitatea înconjurătoare: „Cu cât se dezvoltă mai mult viața conștiinței, cu atât mai mult ființa umană este în conștiința sa

³² Idem, *Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichem Geist*, în Claus Heitmann und Herbert Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg-München, 1974, p. 181.

³³ Pannenberg, *Anthropologie*, p. 510.

în afară de sine și cu atât mai mult este în ea prezentă în mod simultan și interior legătura cu lumea. Conștiința umană formează treapta cea mai înaltă a cunoașterii noastre despre legătura interioară dintre caracterul extatic și interioritate”³⁴.

Persoană și comuniune

Dinamismul extatic al vieții se arată însă nu numai în capacitatea rațională individuală, ci și în aceea că depășește individul spre comuniunea persoanelor. La om realitatea aceasta este exprimată în deschiderea sa deosebită spre lume. Ea constă în faptul că omul poate să se depășească spre altul. În aceasta constă destinația sa ca ființă deschisă către lume. În studiul său „Was ist der Mensch?”, Pannenberg arată că această destinație tinde spre formarea unei lumi unitare sau spre unitatea oamenilor. Vorbirea despre om este justificată numai prin unitatea destinației umane în toți oamenii.

Destinația omului spre această unitate ce depășește sfera individuală primește chip concret prin unirea indivizilor. Pentru Pannenberg destinația aceasta tinde spre depășirea formei obișnuite a vieții comunitare. Că oamenii caută comuniunea arată, după Pannenberg, că toți năzuiesc spre același țel. Cu toate că drumurile indivizilor sunt deosebite și contribuția și rolul lor în cadrul unei grupe sunt multiple, țelul spre care năzuiesc toți este comun tuturor: comuniunea care-i unește.

Năzuința spre comuniune se îndreaptă în ultimul rând spre întreaga omenire. Tendința aceasta se exprimă la om într-o unitate ce depășește individul în imaginea dublă a rațiunii și a iubirii. Chiar dimensiunea personală în om cere după Pannenberg atenția reciprocă: „Eu trebuie să mă păstrez mereu deschis pentru ca celălalt să găsească noi posibilități dincolo de sine și eu sunt dator să-l ajut spre aceasta [...] prin atenția spre posibilitățile sale deosebite [...]. Atenția reciprocă este fundamentul oricărei legături umane adevărate”³⁵.

Împlinirea destinației omului în comuniune

Comuniunea reprezintă mediul în care destinația omului este condusă spre țelul ei propriu. Comuniunea poate fi numită clima în care se descoperă relațiile constitutive persoanei umane. În realitatea comuniunii, relațiile dintre oameni numai atunci pot fi numite relații, când le permit să fie persoane. În acest sens recunoașterea omului ca persoană depinde de destinația sa infinită de care este conștient numai omul. Invers se poate spune că împlinirea destinației omului poate fi realizată numai în comuniune.

Destinația omului năzuiește însă să depășească orice formă a vieții comunitare. În orizontul deschis destinației omului, înăuntrul căruia este posibilă întâlnirea cu alți oameni, vede Pannenberg sensul comuniunii. Orizontul acesta este totodată condiția pentru a putea vorbi de om ca persoană. Pannenberg gândește

³⁴ Idem, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen, 1991, p. 227.

³⁵ Idem, *Was ist der Mensch?*, 3. Aufl., Göttingen, 1962, p. 60.

persoana de la experiența personală a tu-ului. Cealaltă persoană nu este obiectuală, ci ieșită din categoria obiectului, deoarece nu se poate dispune de ea ca tu: „Persoana este tu-ul în măsura în care nu pot dispune de ea, precum dispun de lucrurile ce mă înconjoară”³⁶. De aceea, schema subiect-obiect este cu totul insuficientă pentru a putea descrie experiența și faptul de a nu se putea dispune de o persoană.

Recunoașterea reciprocă ca bază a principiului relațional îl preia pe aproapele într-un rol deosebit în propria sa viață: „Numai în măsura în care aproapele este recunoscut într-un rol deosebit vis-à-vis de mine, pășesc spre el ca persoană în relație”³⁷.

Destinația omului ca persoană este confirmată prin unirea oamenilor în recunoașterea lor reciprocă. Pannenberg subliniază realitatea relației *eu-tu* prin iubirea liberă. Prin iubire eu și tu sunt legați interior și în deschiderea lor reciprocă poate fi găsită comuniunea: „Fiecare caută recunoașterea celorlalți, deoarece numai prin recunoașterea celorlalți omul se știe confirmat în misiunea sa deosebită [...]. Recunoașterea fundamentează comuniunea în diversitate. Ea presupune mereu diversitatea oamenilor. Acolo unde a stăpânit o totală uniformitate nu mai există șansa să se știe recunoscută propria individualitate. În măsura în care indivizii se recunosc unii pe alții în diversitatea lor și în plus creează noi distincții în scopul completării reciproce, se regăsesc nu datorită particularităților lor, ci prin particularitățile lor spre comuniunea ființei umane, împreună spre unitatea destinației umane. În acest fel se împlinește în comuniune chiar individualitatea”³⁸.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 69.

³⁸ *Ibidem*, p. 16.

New interpretations of 'person' in the theology of today

The present essay, 'New interpretations of "person" in the theology of today', written by Lect. Dr. Vasile Cristescu, has as its goal the problem of the destination of the human being and the new approaches toward the understanding of 'person' from a Christian point of view.

The vision of Wolfhart Pannenberg, one of the most prodigious theologians of the XXth century is analysed and all this vision is connected with the revolutionary interpretation of person in philosophy given by Hegel. The human subject reaches new shores of understanding and together with that the entire anthropology is perceived in a different manner. The romantic subjectivity criticized by Hegel and the theological correspondences found by Pannenberg are the main aspect debated in the first part of the study. But in the same time the theology of Pannenberg, confine with modern philosophy, is also inspired from the very modern way of thinking of the Holy Fathers. The unity of the subject as subjectivity goes further until the theonomic constitution of the subjectivity is revealed. The difference between the subject and person, very important for the patristic theology, is again received as an axiom for a theology of the 'personhood' (to use the term of Metropolitan John of Pergam). Toward a refreshed approach of the notion of mystery, Pannenberg gives a new destination to the concept of person. This is seen as a relation with other persons and mainly with the Supreme Being, God as community, Most Holy Trinity. In a similar view to Martin Buber, the 'person' and the 'me- you' report are the bases for the human being theology and for the 'ecstatic being of man' in his interpersonal communion.

The temporal structure of the world is of a main importance for the expression of such an ecstatic structure of humanity. There is a prolepsis, an anticipation, in which the beings are orientated toward the future. In conclusion, the fulfilment of the human destiny consists in communion with God and with the other persons in the world.