

# Imaginația profetică

Walter Brueggemann

Traducere de Gheorghe Fedorovici  
Prefață de Marcel V. Măcelaru



2024

## **\_metamorfoze**

Colecție coordonată de Marcel V. Măcelaru și Teofil Stanciu.

Walter Brueggemann, *Prophetic Imagination*. Copyright © 2018 Fortress Press Original edition published by 1517 Media of Minneapolis, Minnesota.

Copyright © 2025, Editura Decenu.eu, pentru prezenta ediție. Orice reproducere, totală sau parțială, a acestei lucrări este permisă numai cu acordul scris al editurii.

Textele biblice au fost preluate din Biblia, Ediția Dumitru Cornilescu revizuită (EDCR) © 2019, 2022 Societatea Biblică Interconfesională (SBIR) / British and Foreign Bible Society (BFBS); și Biblia Dumitru Cornilescu 2024 (EDC 100) © 2024 Societatea Biblică Interconfesională (SBIR) / British and Foreign Bible Society (BFBS).

### **Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**BRUEGGEMANN, WALTER**

**Imaginația profetică** / Walter Brueggemann ; trad. de Gheorghe Fedorovici ; pref. de Marcel V. Măcelaru. - Sânmartin : DECENU.EU, 2024

Conține bibliografie

Index

ISBN 978-630-6658-10-7

I. Fedorovici, Gheorghe (trad.)

II. Măcelaru, Marcel V (pref.)

2

Redactor: Daniel Fărcaș

Corectura: Teofil Stanciu

Tehnoredactare: Gabi Giușan

Copertă și concepție grafică: Gabi Giușan

Imaginea de pe copertă: *Profetul Isaia* (detaliu), ulei pe pânză, Școala Italiană, sec. al XVIII-lea

Editura Decenu.eu

Oradea, Aleea Godju, nr. 2

Web: [libraria.decenu.eu](http://libraria.decenu.eu)

Tel./WhatsApp: 0720.770.282

Email: [libraria@decenu.eu](mailto:libraria@decenu.eu)

Tipar executat de Print Expert, Oradea

## Cuprins

Abrevieri	xi
O notă despre ediția dedicată celei de-a patruzecoa aniversări	xiii
Prefață la ediția în limba română	xv
Cuvânt înainte	xix
Prefață la a doua ediție (revizuită)	xxvii
Prefață la prima ediție	xliii
I. Comunitatea alternativă a lui Moise	1
II. Conștiința regală. Opoziția față de contracultură	23
III. Critica profetică și îmbrățișarea patosului	45
IV. Însuflețirea profetică și apariția uimirii	69
V. Critica și patosul lui Isus din Nazaret	93
VI. Însuflețire și uimire la Isus din Nazaret	117
VII. O notă despre practica slujirii	133
Un post-scriptum despre problema practicii În retrospectivă ( <i>Imaginația profetică</i> la patruzeci de ani)	139
Bibliografie selectivă	153
Index scriptural	155

## Prefață la a doua ediție (revizuită)

Apariția *Imaginației profetice* în 1978 a marcat prima mea publicație, în care mi-am găsit, mai mult sau mai puțin, propria mea voce ca învățător în biserică. S-au schimbat multe pentru mine de atunci, însă ideea de bază pe care am formulat-o în această carte rămâne validă, pentru mine, și continuă să-mi jaloneze întreaga activitate curentă. Există într-adevăr continuități precise între ceea ce am spus la vremea aceea și ceea ce aș spune acum.

### I

Totodată, de atunci au avut loc și unele schimbări majore. Menționez trei dintre acestea. În primul rând, schimbările petrecute de atunci până astăzi în metoda și abordarea studiului critic al Bibliei sunt imense. În 1978 sau în anii imediat anteriori perioadei în care scriam, studiul Scripturii era pe deplin definit de critica istorică, chiar dacă începeau să se manifeste primele semne ale unor noi abordări. Pentru studiul textelor profetice, această dedicare față de critica istorică însemna înțelegerea personalităților profetice în contextul lor istoric ipotetic, după care urma extrapolarea de la acel text-în-context la tematici generale. Desprinsă din această metodă, întrebuițarea practică a textelor profetice în „slujirea profetică” însemna mai degrabă, de cele mai multe ori, întâlnirea directă, combativă cu puterea oficială în felul în care Amos părea că l-a înfruntat pe Amația (Amos 7:10-17). O asemenea abordare, care, privită retrospectiv, pare destul de simplistă, a susținut și autorizat totuși slujiri îndrăznețe și curajoase.

La vremea aceea însă, studiul Scripturii aștepta, în genere, articularea metodelor care operau la un nivel mai înalt sau mai profund

decât critica istorică convențională. Mai precis, critica social-științifică, uimitor introdusă în studiile Vechiului Testament de Norman Gottwald, în 1979 – anul subsecvent apariției cărții mele –, a deschis calea pentru receptarea textelor ca afirmații ideologice care evocă și sunt evocate de forme specifice de acțiune și politică socială, de legitimare socială și de critică socială<sup>1</sup>. Robert Wilson ne-a ajutat să vedem că profeții nu sunt voci solitare, opuse cercurilor conducătoare, ci sunt de fapt voci reprezentative care dau expresie socială unor grupuri care pot fi importante prin angajarea lor socială<sup>2</sup>. Efectul unui astfel de studiu constă în situarea textelor profetice într-un mod mai dens în interacțiunea dintre forțele sociale care se află în conflict pentru caracterizarea corectă a realității sociale. Astfel, textele sunt aduse mai aproape de procesele sociale în care sunt prinse și la care textele însele au contribuit.

În mod similar, studiul critic al Vechiului Testament în 1978 aștepta încă apariția criticii retorice și a aprecierii arătată de ea puterii generative, constitutive a imaginației. În 1978, Phyllis Tribble a publicat *God and the Rhetoric of Sexuality*, un ferm punct de plecare în studiul Vechiului Testament în privința modurilor în care discursul public (așadar textul) generează lumi alternative<sup>3</sup>. În parte datorită criticii retorice, în parte datorită contribuției cruciale a lui Paul Ricœur la problematica imaginației, a devenit evident că textele – în special textele biblice – sunt acte de imaginație care oferă și propun „lumi alternative”, care există datorită actului de rostire și în acest act<sup>4</sup>. De la acea timpurie publicare a cărții lui Tribble, s-a produs o explozie a literaturii despre imaginația teologică unde se recunoștea, în opoziție cu viziunile clasice dominante,

---

<sup>1</sup> Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B.C.*, Maryknoll, Orbis, 1979.

<sup>2</sup> Robert R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.

<sup>3</sup> Phyllis Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, OBT, Philadelphia, Fortress Press, 1978. O carte scrisă de Tribble și apărută mai recent, *Rhetorical Criticism. Context, Method, and the Book of Jonah*, GBS, Minneapolis, Fortress Press, 1994, prezintă metoda într-o manieră mai programatică.

<sup>4</sup> Paul Ricœur a făcut distincția celebră între „lumea din spatele textului”, „lumea din interiorul textului” și „lumea din fața textului”.

că imaginația este într-adevăr o cale legitimă de cunoaștere<sup>5</sup>. O consecință a acestei noi înțelegeri este că textele biblice, în special textele profetice, pot fi văzute ca scenarii poetice ale realității sociale alternative, care pot duce la confruntarea directă cu „lumile ipotetice, asumate necritic” (vechea presupuziție liberală). Textul canonic, văzut ca normă pentru comunitatea intergenerațională, poate servi, de asemenea, la hrănirea și susținerea unei ascultări care nu este neapărat una conflictuală, ci acționează pur și simplu din interiorul unei lumi percepute în mod diferit, primite în mod diferit, realizate în mod diferit (imaginație/ascultare). În acest fel, o concentrare asupra retoricii ca imaginație generativă le-a permis textelor profetice să fie auzite și rostite din nou ca propuneri ale realității opuse realității dominante care, în mod caracteristic, se bucură de o autoritate instituțională, hegemonică, dar care este în mod specific necritică față de sine.

A doua schimbare pe care o văd față de 1978 ține de propria mea perspectivă schimbată. Dedicăția cărții către „surorile din slujire” împreună cu citarea lui José Porfirio Miranda la pagina 89 indică faptul că, la acea vreme, de-abia începeam (ca cei mai mulți dintre noi) să integrez în practica mea interpretativă perspectivele care sunt asociate cu forme variate ale teologiei eliberării. Atenția mea susținută față de o hermeneutică a eliberării s-a intensificat de atunci, pentru mine. Criticile periodice ale hermeneuticilor eliberării sunt, desigur, bine cunoscute; în general, însă, acele critici mi se par eronate și propuse de critici care au luxul distanței sociale față de rănilor usturătoare ale realității sociale. Când problemele eliberării și exploatării sunt privite la firul ierbii, atunci apropierea strânsă între textele biblice de tip profetic și problemele de justiție socială, interes social și critică socială

---

<sup>5</sup> Printre cele mai importante discuții recente despre această problemă se numără lucrarea lui Garrett Green, *Theology, Hermeneutics, and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000). Problema-cheie în imaginație este măsura în care imaginația reflectă un dat și măsura în care este generatoare de un nou dat. Green este precaut în această privință, dar în cea mai recentă carte a sa pare să se miște întrucâtva într-o direcție mai constructivistă.

îmi par dincolo de orice discuție. Mai mult, complicitatea bisericii din Statele Unite cu forța dezlănțuită a globalizării și consumerismului comercial transformă „conștiința profetică” în ceva palpabil pentru noi, orice ar spune vreo critică a acestei metode. În orice caz, consider că liniile de argumentare pe care le-am expus sunt, la drept vorbind, mai importante acum decât erau pe când le așterneam în scris, tocmai din cauză că puterea hegemonică a „conștiinței regale” este pur și simplu totalizatoare în acțiunea ei printre noi. Astfel, propria mea convingere despre această problemă este intensificată pe măsură ce reflectez la credința mea în acel context în care mă descopăr chemat.

A treia schimbare pe care o identific țin de descentralizarea comunității bisericești în expresia ei „majoritară”, care a devenit mai lipsită de privilegii față de vremea când lucram la această carte. Se speculează mult și există o serioasă nemulțumire față de cauzele acestei marginalizări și au fost identificați numeroși vinovați. Dar cea mai probabilă „explicație” se referă la forța profundă și persistentă a secularizării. Oricare ar fi cauza unei asemenea marginalizări a Bisericii ca instituție, efectul cu greu ar putea fi pus la îndoială. Consecința acestei realități sociale care ne preocupă este că vechiul model conflictual de tipul „profet versus putere instituită”, care era o replică a principiului Vechiului Testament de tipul „profet versus rege”, este din ce în ce mai greu de realizat și lipsit de un puternic efect social. Un model confruntativ presupune că „vocea profetică” are suficientă influență, fie socială, fie morală, pentru a fi ascultată. În prezent, vechii „poziții profetice” a unor astfel de biserici îi lipsește destul de mult această autoritate, astfel încât vechea abordare confruntativă se reduce în mare măsură la o postură ineficientă. Dacă ținem cont de noua realitate socială, al cărei caracter nu cred poate fi pus la îndoială, atunci presupun că orice este „profetic” trebuie să fie mai inventiv, mai nuanțat și poate mai ironic.

Din acest motiv, este important să vedem că textele profetice care descriu marile confruntări nu trebuie reproduse și reactualizate în mod direct. Mai degrabă, ele ar trebui văzute ca materiale care ar putea susține vocea potențial profetică, oferind înțelepciune și curaj, dar care apoi solicită un mare efort de imaginație în scopul determinării modului

în care este posibilă deplasarea de la acest gen de texte la cazul particular. Această mișcare, solicitată de contextul contemporan, constă în abordarea textului profetic ca text, și nu ca „personalitate”, o tendință urmată de vechiul model de confruntare. Prin urmare, accentul pe care-l pun eu pe imaginație s-a dovedit foarte corect, căci ceea ce este necesar acum este ca o voce profetică relativ lipsită de putere să găsească neapărat mijloace imaginative înrădăcinate în text, dar care se mișcă liber și temerar de la text către circumstanța concretă. Văzută în acel mod contextual, „imaginația profetică” cere mai mult decât vechea confruntare liberală, dacă ceea ce se caută nu este postura, ci generarea unei schimbări în perspectiva socială și în politica socială.

## II

Întrucât am sugerat o echivalență între „conștiința regală” și „falsa conștiință”, trebuie să recunosc o critică constantă a poziției mele, formulată de prietenul meu J.J.M. Roberts și de studenții lui. Reproșul persistent la adresa acelei abordări se referă la faptul că am fost mult prea sever cu monarhia din Vechiul Testament și că am tratat tema regalității cu prea multă asprime și indiferență. Este posibil. Dar mi se pare că este important să identific două motive cu privire la nuanța extrem de diferită pe care fiecare dintre noi o aduce în discuție. În primul rând, am încercat să elaborez o critică socială temeinică în raport cu ideologia care există în textele regale. Și anume, am proiectat asupra textului propria mea hermeneutică a suspiciunii. Mi se pare că acest lucru este firesc atunci când ținem cont de rezultatul domniei lui Solomon, care sfârșește în interacțiunea dintre *idolatrie* (1 Împărați 11:1–13) și *o critică a politicii economice cu privire la muncă* (1 Împărați 12:1–19). Combinația dintre idolatrie și politica economică sugerează o suspiciune față de monarhie, în text. În al doilea rând, este evident că monarhia era epuizată și că orice lectură a Vechiului Testament arată limpede judecata continuă care afirmă că monarhia este încheiată din cauza neascultării de Tora. Mi se pare greu de crezut că cineva ar putea vedea neascultarea de Tora ca ceva separat de realitățile practi-



cii sociale. De aceea, consider că orice apărare temeinică a monarhiei în Vechiul Testament așa cum a fost practică, de fapt, trebuie să nesocotească orice analiză socială și trebuie să avanseze cu o anumită doză de ignoranță. În al treilea rând, cred că impulsul pentru apărarea monarhiei este necesar în vederea aprecierii venirii lui Isus Hristos ca împlinire a liniei regale. Altfel spus, consider că apărarea monarhiei are o motivație teologică, una care mi se pare că este îndepărtată de tipul de analiză pe care îl desfășor. Nu intenționez să le reproșez criticilor mei decât lucrurile care nu corespund unei judecăți academice legitime, iar în cele din urmă, este posibil să nu fi ajuns la aceleași concluzii cu privire la ceea ce spun textele. Îmi imaginez că niciuna dintre judecățile noastre, fie a mea, fie a altora, nu este obiectivă sau dezinteresată. Sper că este corect să încerc să afirm ce cred despre natura dezacordului și să privesc propria mea judecată asupra acestor chestiuni ca pe una cât se poate de provizorie.

### III

Relația strânsă dintre „profetic” și „imaginație” s-a dovedit a fi una extrem de importantă. Cu toate acestea, trebuie să admit că selectarea acestei expresii pentru cartea de față a fost pe deplin întâmplătoare, alegerea titlului venind târziu în cursul procesului de publicare. Este vorba însă despre o întâmplare fericită, deoarece credința profetică aflată într-o atitudine confruntativă unidimensională, dar lipsită de imaginație, nu are nimic de oferit. În legătură că formula din titlu, sunt bucuros să observ că, în 1982, la puțin timp după publicarea cărții, F. Asals și-a finalizat studiul despre opera lui Flannery O'Connor în lucrarea *Flannery O'Connor. The Imagination of Extremity*<sup>6</sup>. Chiar mai mult decât atât, al șaselea capitol al cărții lui este intitulat „The Prophetic Imagination”<sup>7</sup>. Sigur că este nepotrivit să asociem scriitura mea de atunci sau din prezent cu arta violentă a lui Flannery O'Connor.

---

<sup>6</sup> Frederick Asals, *Flannery O'Connor. The Imagination of Extremity*, Athens, University of Georgia Press, 1982.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 198-233.

Sunt convins însă că adăugarea lui „profetic” la „imaginație” duce inevitabil spre o direcție artistică în care adevărul este spus într-un mod și din perspective care îl protejează în fața încercării puterii interpretative hegemonice de a-l coopta sau domestici cu ușurință. Despre opera lui O'Connor, Asals susține că:

După cum a descoperit O'Connor, imaginația poate realiza mult mai mult; poate deveni canalul conștiinței profetice... Pentru O'Connor, ca și pentru Aquinat, imaginația este cea care, avându-și rădăcinile adânc înfipte în subconștientul omenesc, reprezintă legătura dintre adâncurile sinelui și marginile nevăzute ale universului, imaginația este cea care poate revela omului finit destinul apocaliptic... imaginația, pentru ea, este o forță tot atât de periculoasă precum oricare dintre forțele numite de Freud, căci ceea ce dezvăluie în acele apoteoze cutremurătoare, atunci când ea le eliberează, sunt viziunile nedorite care devastează viețile protagoniștilor acestei scriitoare<sup>8</sup>.

...În calitate de păzitoare instituțională a Cuvântului profetic, Biserica a fost arareori primitoare față de vocea solitară care strigă: „Așa vorbește Domnul”<sup>9</sup>.

...Departate de a nega trupul și simțurile, ascetismul din lucrările ei de ficțiune mai târzii le afirmă în mod consecvent, eliberându-le din falsa conștiință a protagoniștilor ei, pentru a le permite să experimenteze realitatea. Însă, pentru mintea profetică, realitatea este întotdeauna dublă: „Această lume, care a încetat să mai fie o umbră a ideilor dintr-o sferă superioară, este reală, dar nu absolută; realitatea lumii ține de compatibilitatea ei cu Dumnezeu”<sup>10</sup>. Pentru gândirea sacramentală a lui O'Connor, lumea naturală este cea care devine vehicul pentru cea supranaturală, iar recuperarea concretă a simțurilor de

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 221, cu un citat definitoriu din Abraham Heschel, *The Prophets*, New York, Harper & Row, 1962, p. 10.

către personajele ei devine mijlocul deschiderii imaginației lor pentru a o recepta<sup>11</sup>.

Suferința este fundamentală pentru conștiința profetică. „Profetul este pregătit pentru durere. Unul dintre efectele prezenței lui constă în intensificarea capacității oamenilor de a suferi, ruperea vălului întins între viață și durere”<sup>12</sup>. ...Acest imperativ ascetic urmărit de O’Connor este parte a acelei conștiințe profetice...<sup>13</sup>

Ca autoare de ficțiune, Flannery O’Connor nu a avut pur și simplu niciun interes – și nici imaginația necesară – pentru „un creștinism acceptabil social”<sup>14</sup>.

Concretă, pasională și imaginativă, profetică în forma ei, adresarea profetică este cu toate acestea „un cuvânt ascuțit”, care transmite o viziune „concepută să șocheze, mai degrabă decât să edifice”<sup>15</sup>.

Moderația este o înșelare: doar extremiștii sunt în contact cu realitatea<sup>16</sup>.

După cum scrisul lui O’Connor este dens, tot așa sunt și aluziile din analiza lui Asals, iar eu nu le voi explica aici. Este suficient să observăm, mai întâi, că O’Connor apelează în mare măsură la Abraham Heschel, care este fundamental și pentru opera mea. În al doilea rând, este important să vedem că ceea ce înțelege ea prin profetic este adevărul inexplicabil și care se află dincolo de posibilitățile normale ale personajelor ei. Astfel, îndrăznesc să afirm că profeticul trebuie să fie imaginativ, întrucât este în modul cel mai serios dincolo de ceea ce este obișnuit și rezonabil.

Analiza lui Asals arată limpede că O’Connor manifestă o preocupare față de „falsa conștiință”, pe care am numit-o „conștiință regală”,

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 226, citându-l pe Heschel, p. 179.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 228, cu un citat din Heschel, p. 7.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p.233.

puterea definitorie a suferinței pentru receptarea adevărului, care arată că instituțiile dominante și convențiile sociale sunt profund neprimitoare față de această imaginație. Este inevitabil ca rostirea și acțiunea profetice să devină absurde, dar este o absurditate care ar putea fi tocmai adevărul însuși al imaginației supuse.

#### IV

Întrucât această carte urmărește să servească practicii Bisericii, îmi rezerv libertatea de a face câteva reflecții despre „mediul natural” al vocilor profetice. În mod evident, Dumnezeu poate „ridica profeți” și poate autoriza vocile și acțiunile profetice, în deplinătatea libertății lui Dumnezeu, oriunde, oricând și în orice circumstanțe. Totuși, dacă ne propunem să gândim această chestiune din perspectiva omului, nu va fi surprinzător să descoperim că unele medii sociale sunt mai primitoare față de profeți decât altele, fiind mult mai probabil locul apariției acestora. Eu înțeleg, urmând conceptului lui Wilson de „profeți periferici”, că profeții există „natural” în subcomunitățile aflate în tensiune cu acea comunitate dominantă în cadrul oricărei politici economice<sup>17</sup>.

Sub-comunitatea care poate genera profeție va participa în viața publică a comunității dominante; dar va participa dintr-o anumită perspectivă și cu o anumită intenție. O asemenea comunitate este foarte probabil să fie una în care

- ◆ există o *memorie lungă și accesibilă* care cufundă generația prezentă adânc într-un trecut identificabil, depozitat în cântec și povestire;
- ◆ există o *percepție a durerii* conservată și exprimată, care este deținută și recitată ca un fapt social real, mărturisită limpede într-un mod public și care este înțeleasă ca fiind insuportabilă pe termen lung;

---

<sup>17</sup> Wilson, *Prophecy and Society*, p. 69–83 și *passim*.

- ◆ există o *practică activă a speranței*, proprie unei comunități conștiente de promisiunile care trebuie împlinite, promisiuni supuse judecății în prezent;
- ◆ există un *mod eficient al discursului*, prețuit de-a lungul generațiilor, receptat ca distinct și care este codificat pe de-a-n-tregul în moduri pe care doar cei inițiați le știu.

Pe scurt, o astfel de sub-comunitate este una în care realitățile imediate, elementare ale existenței umane, trupești, istorice sunt apreciate, onorate și prețuite. Este evident că o asemenea comunitate știe că este poziționată pe termen lung în tensiune față de comunitatea dominantă, care îi răspunde sub-comunității în cel mai bun caz întrucât îi este incomodă și în cel mai rău caz întrucât constituie o întrerupere insuportabilă.

Din această caracterizare, se desprind trei comentarii punctuale:

1. Nu este surprinzător că „personalitățile profetice” remarcabile ale secolului XX au apărut în împrejurări tiranice care nu au fost complet închistate de tehnologia uzurpatoare, în circumstanțe în care sub-comunitățile pot cere pentru ele însele suficient spațiu în care să practice rezistența și alternativa.
2. Imensa putere tehnologică a Statelor Unite face ca formarea și întreținerea sub-comunităților de rezistență și alternativă în Statele Unite să fie extrem de dificile. Mai mult, în ciuda discursului nostru atât de îndrăgit despre „libertatea individuală”, forța omogenității este imensă – în parte, seducătoare, în parte, coercitivă, în parte, ca efect irezistibil al belșugului, în orice caz, deloc ospitalieră cu „diferența”.
3. În timp ce o congregație creștină din lumea prosperă a Statelor Unite nu este deloc paralelă cu sub-comunitățile rezistenței și alternativei din societățile mai evident brutale decât cea americană, biserica înțeleasă ca o sub-comunitate, în Statele Unite, este un model posibil de slujire. Aceasta nu înseamnă promovarea unei retrageri sectare – o acuzație îndreptată

adesea împotriva lui Stanley Hauerwas și Will Willimon – și nici a unei comunități excentrice dedicate protestului nesfârșit, disidenței permanente și „acțiunii sociale” ostile. Mai degrabă, este o sugestie cu privire la o comunitate care a îmbrățișat un discurs special și practici ale memoriei, speranței și suferinței care păstrează disponibilă viața omenească sănătoasă în fața întregii „realități virtuale” pe care o propune în prezent de cultura dominantă. Reflecția asupra credinței biblice va arăta că discursul despre textul biblic oferă moduri de adresare care fac posibilă o asemenea comunitate. Formarea și susținerea unei asemenea comunități presupune o voință comună de implicare în gesturi de rezistență și în acte de speranță profundă. Aceste gesturi și acte presupun în schimb călăuzire pastorală care continuă printr-o concentrare eclezială intențională, deci printr-o sub-comunitate înzestrată cu voință evanghelică pentru angajarea publică.

În lumea noastră contemporană, putem observa profeti-în-fața-persecuției. Nu este ușor, în mediul nostru electronic al consumerismului, să imaginăm discursul profetic și acțiunea profetică, dar un astfel de consumerism este, după toate probabilitățile, cea mai importantă circumstanță a credinței profetice în Statele Unite. După cum știe fiecare sub-comunitate vibrantă, condiția prealabilă decisivă pentru o astfel de sub-comunitate este o convingere că poate fi și va fi diferită datorită scopurilor lui Dumnezeu la care nu renunță. O slăbire în această convingere, la care toți suntem expuși, va produce o conformare disperată, o atmosferă care face ca realitatea profetică să devină foarte improbabilă.

## V

Am fost condus către o înțelegere complet nouă a imaginației teologice de cartea profund tulburătoare și profund liniștitoare a lui William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist. Theology, Politics, and the Body of*

*Christ*<sup>18</sup>. Cartea reprezintă o uimitoare reflecție critică asupra rolului și atitudinii Bisericii Romano-Catolice în Chile, în anii de teroare din perioada regimului Pinochet. Analiza lui Cavanaugh despre natura premeditată a torturii și terorii din acest context duce la impresia că scopul era să facă imposibilă comunitatea umană, să elimine orice posibilitate de opoziție sau alternativă umane și astfel să asigure absolutismul statului.

În analiza lui, Cavanaugh ajunge la concluzia că, în timpul primilor ani de brutalitate, biserica și conducerea ei nu au fost atente și au cedat cu totul în fața regimului. După un anumit moment însă, episcopii bisericii au început să înțeleagă faptul că miracolul întemeietor al comunității, Euharistia, constituia un vehicul al autorității lui Dumnezeu și un instrument practic în nașterea comunităților de rezistență împotriva statului. Astfel, din motive teologice profunde, precum și din considerații practice, Euharistia s-a dovedit un antidot eficient, chiar dacă riscant, în fața torturii.

În pasajele finale ale expunerii sale, Cavanaugh reflectă asupra forței imaginației liturgice printr-un apel la romanul lui Lawrence Thornton, *Imagining Argentina*<sup>19</sup>. În acest roman, personajul-cheie, Carlos Rueda, primește „un dar miraculos aparte”, capacitatea de a crea lumi viitoare prin acte ale imaginației anticipatorii. Cavanaugh rezumă:

Ceea ce este uimitor în mod special este că darul lui Carlos este mai mult decât doar darul de a vedea; poveștile sale despre oameni pot schimba, de fapt, realitatea. Bărbați apar în miezul nopții pentru a aduce înapoi bebelușii smulși împreună cu mamele lor. Se deschid treceri în pereții de beton, iar deținuții torturați le străbat către libertate. Imaginația lui Carlos găsește, de fapt, oameni care au dispărut... Confrunțați

---

<sup>18</sup> William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998.

<sup>19</sup> Lawrence Thornton, *Imagining Argentina*, New York, Doubleday, 1987.

cu dovezi ale miraculosului, prietenii lui Carlos rămân cu toate acestea sceptici, convinși că Carlos nu poate opune poveștile tancurilor și nici simpla imaginație elicopterelor. Ei nu pot vedea conflictul, decât în termeni de fantezie versus realitate. Pe de altă parte, Carlos înțelege în mod corect că lupta nu este între imaginație și realitate, ci între două tipuri de imaginație, cea a generalilor și cea a adversarilor lor. Lumea de coșmar a torturii și a dispariției trupurilor este inseparabilă de imaginația generalilor despre ceea ce sunt Argentina și argentinienii. Carlos înțelege că „a fost visat de [generalul] Gusman și de ceilalți, că a trăit în imaginația lor”<sup>20</sup>.

Apoi Cavanaugh citează chiar din roman:

Ei își amintesc de o vreme de dinaintea regimului, dar ei nu își duc imaginațiile dincolo de amintire, deoarece speranța este prea dureroasă. Câtă vreme acceptăm ceea ce bărbații din mașină își imaginează, suntem terminați... Trebuie să credem în puterea imaginației, deoarece aceasta este tot ceea ce avem, iar a noastră este mai puternică decât a lor<sup>21</sup>.

După aceasta, Cavanaugh concluzionează printr-o reflecție asupra romanului:

A ne referi la tortură ca la „imaginația statului”, așa cum am procedat eu, nu înseamnă desigur a nega realitatea torturii, ci a atrage atenția asupra faptului că tortura este parte din drama repartizării corpurilor în anumite roluri în proiectul imaginativ care este statul-națiune. La fel, în *Imagining Argentina*, imaginația lui Carlos produce efecte reale; a scăpa de

---

<sup>20</sup> Cavanaugh, *Torture and Eucharist*, p. 278, cu un citat din Thornton, p. 131.

<sup>21</sup> Lawrence, *Imagining Argentina*, p. 65, citat de Cavanaugh, *Torture and Eucharist*, p. 279.



imaginația statului înseamnă că trupurile sunt libere. Imaginația este definită drept nimic mai puțin decât „cauza măreață a ființei”. Romanul lui Thornton ne oferă o întrezărire a ceea ce înseamnă să susții afirmația stranie potrivit căreia Euharistia este cheia rezistenței creștine la tortură. A participa la evenimentul euharistic înseamnă a trăi în imaginația lui Dumnezeu. Înseamnă a fi cuprins în ceea ce este real în mod real, trupul lui Hristos. Pe măsură ce persoanele umane, cu trup și suflet, sunt încorporate în actualizarea acelui *corpus verum* al lui Hristos, ele rezistă capacității statului de a defini ceea ce este real prin mecanismul torturii<sup>22</sup>.

Cu greu ar mai putea fi spus ceva în legătură cu imaginația în calitate de forță teologică.

Eventual să spunem că, în mod limpede, nevoia de imaginație euharistică în Statele Unite este foarte diferită de cea din contextele abuzive care predominau în Argentina și Chile. Într-adevăr, diferența este atât de mare, încât s-ar putea considera că nu există niciun transfer al puterii imaginației dintr-un context în altul. În timp ce societățile sud-americane îndură tortură și abuz fizic, situația culturală din Statele Unite, saturată de bunuri de consum și propulsată de tehnologia electronică, este una caracterizată de insensibilitate narcotizată față de realitatea umană. Este posibil însă ca tortura și satisfacția consumeristă să îndeplinească aceeași funcție negativă: și anume, negarea unei imaginații vii, comune, care se opune umanității neroade a conformității disperante.

Dacă Euharistia este în mod potențial un act de rezistență și alternativă la tortură, poate că imaginația euharistică poate constitui, de asemenea, o rezistență și alternativă potențiale la îmbuibarea consumeristă. Este evident că, în societatea noastră americană, la fel ca în acele contexte brutale, există două tipuri de imaginație, cea a „generațiilor și adversarilor lor” sau cea a ideologiei consumeriste și a adversa-

---

<sup>22</sup> Cavanaugh, *Torture and Eucharist*, p. 279.

rilor ei. Faptul este că noi, cei din societatea americană, trăim cu prea multă ușurință „în această imaginație”, în condițiile în care imaginația profetică este capabilă să ne dea posibilitatea să trăim în „imaginația lui Dumnezeu”. Bineînțeles, activitatea omenească transformatoare se bazează pe o imaginație transformată. Amortizarea nu este la fel de dureroasă precum tortura, dar, într-un mod foarte asemănător, amortizarea ne privează de aptitudinea pentru umanitate.

Ceea ce tradiția profetică știe este că poate fi diferită și că această diferență poate fi realizată. La sfârșitul acestei ediții a cărții, am oferit o serie de exemple de imaginație profetică realizată. Sunt enumerate persoane, comunități și instituții care au refuzat să trăiască înăuntrul unei imaginații străine, care amortizește, îmbrățișând, în schimb, însăși „imaginația lui Dumnezeu”. Capacitatea pentru o astfel de imaginație alternativă nu este nici puternică, nici înțeleaptă. Dar în mod limpede,

...nebulia lui Dumnezeu este mai înțeleaptă decât oamenii și slăbiciunea lui Dumnezeu este mai tare decât oamenii. De altfel, uitați-vă la chemarea voastră, fraților, căci printre voi nu sunt mulți înțelepți în felul lumii, nici mulți puternici, nici mulți de neam ales! Dimpotrivă, Dumnezeu a ales lucrurile bune ale lumii, ca să le facă de rușine pe cele înțelepte. Dumnezeu a ales lucrurile slabe ale lumii, ca să le facă de rușine pe cele tari. Dumnezeu a ales lucrurile umile ale lumii și lucrurile disprețuite, ba chiar lucrurile care nu sunt, ca să le nimicească pe cele ce sunt. (1 Corinteni 1:25-28)

## VI

Îmi rămâne să-mi exprim mulțumirile în privința acestei a doua ediții a cărții. Impulsul pentru această ediție a venit de la K.C. Hanson, de la Fortress Press. Pe lângă acest impuls, Hanson s-a ocupat de cea mai mare parte a activității pe care a presupus-o noua ediție. El s-a ocupat pe larg de actualizarea conținutului, propunând note suplimentare și pregătind bibliografiile de la sfârșitul cărții. Fără el, nu

aș fi putut finaliza această a doua ediție. Prin urmare, îi sunt profund recunoscător.

În plus, îi sunt ca întotdeauna recunoscător lui Tempie Alexander, care și-a adus contribuția ei caracteristică, atentă și fină. Presupun că este îndreptățit totodată să-i menționez aici pe cititorii care, de-a lungul timpului, au citit, întrebuințat și reacționat la această carte, păstrând-o totodată în circulație. Împreună cu cititorii, am sentimentul că abordez întrebări esențiale despre misiunea care trebuie să ne preocupe acum.

Walter Brueggemann  
Praznicul Cincizecimii, 2000