

Zusammenfassung

Jesu Rede vom Reich Gottes deckt die Wirklichkeit auf, die sein Eintreten für den Menschen bestimmt und sich damit als tragende Voraussetzung seines jeweiligen konkreten Verhaltens darstellt. Das heißt: Seine einzelnen Aktionen stehen nicht einfach situationsabhängig nebeneinander, vielmehr erweisen sie auf einen gemeinsamen Sinnzusammenhang. Die Jesus zugestandene Glaubwürdigkeit bezieht sich deshalb nicht nur auf die überzeugende Menschlichkeit seines jeweiligen Verhaltens, sondern zugleich auch auf die darin vorausgesetzte Wirklichkeit. Gerade die Tatsache, daß in seinem konkreten Verhalten die reale Möglichkeit einer erfüllenden Wirklichkeit sichtbar wird, führt zu der Überzeugung, daß seine Voraussetzung wahr ist. Indem der Jesus, der dem Mitmenschen helfend und von Zwängen befreiend zur Seite tritt, von der Basileia spricht, bietet er diesem an, sich selbst ebenfalls an ihr auszurichten. Diese Aspekte werden in bezug auf die Barmherzigkeit Gottes erörtert, der den Menschen durch seinen Sohn Jesus Christus Liebe und Gerechtigkeit bietet.

DUMNEZEU FĂRĂ DUMNEZEU

Probabil că omul nu are o altă rațiune de a fi decât aceea de a se gândi la Dumnezeu (E. Cioran)

Trăim la sfârșitul acestui mileniu o criză profundă de natură spirituală care comportă multe contradicții și paradoxuri. Specialiștii în domeniul spiritual, religios, spun că este vorba de o criză a semnificațiilor: semnele nu mai spun nimic. În consecință, Dumnezeu ca termen nu mai trimite la nici un fel de realitate: Dumnezeu nu se referă la *Dumnezeu* - Persoană sau Eveniment. Avem de a face cu un Dumnezeu fără *Dumnezeu*. Caracterizând actuala stare de lucruri, necredinciosul Emil Cioran afirma într-o convorbire cu F. J. Raddatz din 1986 că *totul a încetat să mai existe și însuși cuvântul "sens" nu mai are nici un sens - nici măcar nu se mai pune problema*.¹ Din punct de vedere filozofic, actuala criză se datorează și pierderii interesului pentru metafizică. De fapt, numai o lectură de tip metafizic poate exprima în mod adecvat realitatea la care se referă cuvântul Dumnezeu, pe când în lipsa ei se cade în nihilism și ateism, așa cum se întâmplă cu mulți dintre filozofii contemporani.

De la bun început trebuie spus că întrebarea în legătură cu Dumnezeu constituie problema de fond a filozofiei. Începuturile cercetării filozofice se caracterizează prin reflecția asupra divinului. În privința aceasta, iată ce spune Aristotel: *Într-adevăr, toate lucrurile sau sunt principiu sau rezultă din principiu, dar infinitul nu are principiu, pentru că atunci ar exista o limită a infinitului. Tot așa infinitul este negenerat și indestructibil, ca fiind un principiu. Într-adevăr, în mod necesar, ceea ce este generat are un*

¹ E. CIORAN, *Oceanograf al ororii*, Convorbire cu Fritz J. Raddatz, în: Id., *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București 1993, p. 161.

sfârșit și există un sfârșit la orice distrugere. De aceea, cum spunem, infinitul nu are principiu, ci el este, după cât se pare, principiu al altor lucruri pe care le conține pe toate și le guvernează pe toate, așa cum susțin aceia care spun că nu există alte cauze în afară de infinit, ca de pildă, Inteligența și Armonia. Ei mai susțin că infinitul este divinitate, pentru că este fără de moarte și imperisabil, cum spun Anaximandru și cei mai mulți fiziologi.²

Convingerea că cercetarea în legătură cu realitatea originară care întemeiază totul se identifică, așa cum este cazul la naturaliști, cu cercetarea asupra divinului străbate întreaga filozofie greacă și faptul acesta devine destul de clar în lucrările lui Aristotel, unde investigația asupra divinului este momentul esențial și definitoriu al reflecției filozofice. De aceea, metafizica, cea mai înaltă știință filozofică, având ca obiect realitatea meta-empirică originară, poate fi numită pe bună dreptate cu numele de teologie.

Această conotație teologică a filozofiei s-a păstrat în toată perioada gândirii patristice și medievale, chiar și atunci când știința divinului părea că se exprimă mai mult prin tăcere decât printr-o definiție pozitivă a obiectului său specific.³ De asemenea, gândirea modernă a văzut în teologia filozofică dimensiunea autentică a filozofării, în ciuda puternicului accent antropologic care străbate această perioadă începând cu Renașterea. Orice analiză referitoare la om, lume și destinul lor trebuie să fie precedată de o reflecție asupra lui Dumnezeu care fundamentează totul. Perspectiva aceasta o întâlnim de exemplu în cazul lui Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant sau Hegel.

Gândirea contemporană urmează alte căi decât cele ale tradiției filozofice precedente. În concret, după dispariția ființei ca fundament sau temei, dispare și preocuparea pentru adevăr, semnificație, iar neîncrederea în posibilitatea și validitatea unei teologii

² ARISTOTEL, *Fizica*, III, 203 b.

³ PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL, *De divinis nominibus*, I, 2 (Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București 1996, pp.135-136).

filozofice crește tot mai mult. Această situație nouă a dat naștere unei crize de identitate în filozofie, care a dus la concentrarea reflecției în mod exclusiv asupra unor anumite sectoare ale realului fenomenic sau asupra unor chestiuni legate doar de metoda cunoașterii.

În momentul de față, asistăm la mai multe încercări de a depăși acest moment de criză prin readucerea filozofiei la limanul misiunii sale din totdeauna.⁴

În conferința de față, încerc să problematizez certitudinea neverificată a nihilismului existențial contemporan, și anume că nu mai există nici o certitudine, că sensul nu mai are sens, că Dumnezeu este un termen sau un concept lipsit de conținut, *un partener de dialog pentru miezul de noapte*, cum spunea Cioran, pentru care singura certitudine este singurătatea absolută, Nimicul.⁵ Scopul problematizării este acela de a ajunge la un răspuns solid, la un adevăr care să elimine dubiile pe de o parte, iar pe de alta să vedem dacă situația noastră umană comportă într-adevăr excluderea lui Dumnezeu.

1: Originea conceptului de teologie în gândirea greacă

Noțiunea greacă de *teologia* s-a născut într-un cadru filozofic. Primul care a folosit cuvântul *teologia* și a creat acest concept a fost Platon. Cuvintele derivate din *teologia* se întâlnesc frecvent în scrierile lui Aristotel și ale discipolilor săi.

Platon folosește termenul *teologia* în dialogul *Republica*, mai exact atunci când pune în discuție legitimitatea discursului mitic folosit de poeți pentru a vorbi despre cele privitoare la divinitate. În plus, chestiunea se referă și la *cum este Dumnezeu*.⁶ Lucrul acesta este teologie, dar întrucât este practică de poeți, ea nu poartă încă semnul unei adevărate teologii filozofice. În momentul în care cel care filozofează se întreabă dacă poeții vorbesc în mod adecvat

⁴ Cf. W. WEISCHEDER, *Il Dio dei filosofi* (1971), vol. I-II, Melangolo, Genova 1988; G. PENZO - R. GIBELLINI (ed.), *Dio nella filosofia del novecento*, Queriniana, Brescia 1993.

⁵ E. CIORAN, *Oceanograf al ororii*, cit., p. 160.

⁶ PLATON, *Republica*, 379 a.

despre Dumnezeu, atunci filozofia devine teologie filozofică. În sensul acesta, gândirea lui Platon este în întregime teologică.

În lucrările lui Aristotel, discursul despre Dumnezeu comportă două modalități distincte: una filozofică și alta mitico-poetică. Astfel, *teologia* înseamnă, ca și în gândirea platoniană, vorbirea poetico-mitică despre Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de alta înseamnă, ca în gândirea de tip aristotelic, un discurs filozofic despre Dumnezeu. De fapt, Aristotel face deosebirea între *cei din vechime*, adică primii care au făcut teologie, și cei care sunt filozofi în adevăratul sens al cuvântului, cum ar fi Talet și alții care au venit după el.⁷ Din prima categorie fac parte Homer, Hesiod și alții pentru care noaptea este originea a toate. Pe urmele lui Talet, Aristotel se îndepărtează de doctrinele acestor *teologi*, ca de *ceva inventat în felurile mitului*.⁸

În schimb, altfel stau lucrurile când este vorba de *filozofia primă* sau de *metafizică*, cum se va numi mai târziu. Caracterul teologic pe care Aristotel îl atribuie metafizicii reprezintă prima formulare explicită a conceptului filozofic de teologie. În noțiunea aristotelică de *teologike* se fixează în mod definitiv ceea ce teologia poate semnifica în sens filozofic: divinul - obiectul teologiei - este înțeles ca *etern, imobil și separat (de ceea ce este)*.⁹

În cursul istoriei, conceptul de teologie filozofică a suferit multiple variații semantice. Însă ceea ce ni se pare semnificativ este faptul că provine din gândirea greacă, gândire care a conferit teologiei un caracter bine definit. Acest caracter se poate vedea atunci când se analizează semnificația originară a termenului *teologia* și a celor două elemente lexicale din care este alcătuit: *theos* și *logos*.

Lăsând deoparte al doilea element - *logos* -, deoarece merită o analiză separată, ne oprim la primul, adică la termenul *theos*, ca obiect al teologiei. În cazul lui, asistăm la o mulțime de semnificații

⁷ ARISTOTEL, *Metafizica* 983 b 28 ss.

⁸ ARISTOTEL, *Metafizica* 1000 a 18 ss.

⁹ ARISTOTEL, *Metafizica* 1026 a 10 ss.

care nu puteau să fie toate la un loc prezente în conceptul primordial grec de Dumnezeu și de divin. În mod deosebit întâlnirea dintre credința creștină și gândirea greacă a dus la o modificare însemnată a noțiunii filozofice de divinitate. În consecință, semnificația termenului *theos* poate fi definită ținând cont de istoria sa.¹⁰ Să reținem că termenul Dumnezeu nu constituie la început decât indicația unui loc gol. Apariția lui *Dumnezeu* în cuvântul Dumnezeu trebuie căutată în istorie, iar istoria lui *Dumnezeu* în istoria omenirii este istoria religiei sau istoria religiilor.¹¹

Așadar, la început Dumnezeu indica un loc gol. Minteă umană nu putea trece de una singură dincolo de valoarea cuvântului Dumnezeu ca semn pentru o altă realitate.

2. Dumnezeu în istoria religiilor

Istoricii religiilor, reconstituind anumite structuri religioase ale religiei indo-europene și folosindu-ne de indicațiile sumare dar importante aduse de vocabularul religios, au recunoscut rădăcina indo-europeană *deiwo*s (cer) în termenii care desemnează noțiunea de zeu (lat. *Deus*, skr. *Deva*, iran. *Div*, lit. *diewas*, vechi-germ. *Tivar*) și în numele principalelor zei: Dyaus, Zeus, Jupiter. În felul acesta, au descoperit că *ideea de zeu este solidară cu sacralitatea celestă, adică de lumină și de transcendență (înălțime), și, prin extensie, cu ideea de suveranitate și de creativitate, în sensul său imediat: cosmogonie și paternitate. Cerul (zeul) este prin excelență Tatăl: cf. indianul Dyauspitar, grecul Zeus Pater, illirianul Daipatures, latinul Jupiter, scitul Zeus-Papaios, traco-frigianul Zeus-Pappos*.¹² Cât privește vocabula greacă *theos*, aceasta nu se înscrie în aceeași serie, deoarece derivă dintr-o rădăcină ce desemnează

¹⁰ W. WEISCHEDEL, *Dio dei filosofi*, vol. I, cit., pp. 37-39.

¹¹ W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia, I, 1972, pp. 282-329; Id., *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 215-250. 327-338.

¹² M. ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase* (1975), vol. I, Editura Științifică, București 1991, p. 191.

sufletul, spiritul mortului; de exemplu, lituanianul *dwesiu* (a respira), paleoslavul *duš* (respirație), *duša* (suflet). Unii istorici ai religiilor sunt de părere că termenul *theos*, (zeu), se dezvoltă pornind de la ideea de morți divinizați.¹³

Excursus: Conștiința morții

Din Sfânta Scriptură aflăm că moartea este un eșec, un defect al creației. Moartea este o ruptură.¹⁴ Dar până unde?

Ruptura totală este contrazisă de permanența celui mort în amintirea celor vii. Așadar, viața se prelungește. Statutul morților depinde de grijile celor vii. Asigurarea supraviețuirii liniștite a morților, dincolo, în universul umbrelor, a fost cea mai bună școală a solidarității. Această solidaritate comportă mai multe dimensiuni.

Solidaritatea de tip egiptean. Sufletul va fi cântărit. Nomazii introduc perspectiva cerebrală și igiena arderii trupurilor. Incinerarea este o înmormântare în cer. Este suficient să urmărești fumul, punctul din cer în care el se îndreaptă. Fiecare noapte înstelată îți dă posibilitatea să vorbești cu morții tăi.

Solidaritatea de tip indian. *Samsara* se teme de vid, de căderea nedefinită în gaura neagră, în *neant*. Dar teama aceasta se termină în contrarul ei. Omul înțelege că nu va muri. Nu poate să moară. Lucrul acesta i-l spune viața din pădurea tropicală. Moartea este doar o iluzie a unei plecări. Moartea este explozie de viață: trunchiul arborelui mort și cadavrul părăsit sunt o dovadă tangibilă. Deci, omul nu poate uita, faptele lui nu-l vor părăsi niciodată, de exemplu, crima comisă îl va urmări pentru totdeauna. *India* a descoperit *interdicția morții*. Cel care a trăit este condamnat la chinul unei *Vieți veșnice*. Pe parcursul mai multor vieți, prin renaștere, *samsara*, trebuie să folosești până la ultimul firicel de cenușă *Karma* faptelor, gândurilor, greșelilor tale; nu avem aici un sfârșit, deoarece fiecare viață a acumulat mai multe deșeuri decât a

¹³ Idem, nota 3, p. 191.

¹⁴ P. CHAUNU, *Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris 1990, pp. 60-62.

reușit să le elimine. Gautama Buddha crede că, prin asceză, un fel de smerenie marcată de mândrie, poate găsi ieșirea tangențială din această stradă fără de sfârșit. Este vorba de nirvâna, această stare care reprezintă punctul cel mai înalt al unei reflecții filozofice pur omenești. Nirvâna este recompensa cea mai frumoasă a gesturilor ascetice pur omenești, adică gesturi în fața unui Dumnezeu immanent, care tinde și realizează dorința prin iubirea destinului. Prin urmare, nirvâna este înlocuirea dorinței de veșnicie, căsătoria permisă cu Dumnezeul obscur pe care îl urmează rațiunea umană, nu se separă de *cosmos*, a cărei ființă reflectată se confundă cu Ființa supremă, ființa în sine, care nu poate să vină la noi decât din Altă Parte, de la un Altul complet altfel.

Solidaritatea de tip grecesc. Nemurirea sufletului la Platon nu are sens decât dacă este pusă în paralel cu ceva Înainte și cu ceva După. De aceea religiile misterice sunt atât de aproape de migrația sufletelor din *samsara*, o credință comună la *indoeuropeni*, popoare de stepă care au vagabondat multă vreme până când s-au fixat în spațiul agricol al Mării Mediterane.

Solidaritatea de tip creștin. Revelația Cuvântului lui Dumnezeu denunță certitudinile false, mediocre, insuficiente și spune că iubirea lui Dumnezeu nu poate fi concentrată într-o singură clipă. În fine, Revelația spune că în Cristos, oamenii vor fi înviați *cu*, umpluți de viață *cu*, transformați prin puterea învierii *sale*.¹⁵ Învierea morților va fi recolta de grâu, pe care Tatăl l-a semănat în lume.¹⁶ Tatăl va termina lucrarea de înglobare a mulțimii oamenilor în nașterea Fiului și va revela că Isus Cristos, în *filiațiunea sa*, este învierea morților. Sf. Paul va spune că deja acum noi suntem membrele unui singur trup, Cristos,¹⁷ și participăm la Spiritul său,¹⁸ care este nașterea divină. Deci învierea din morți înseamnă naștere divină.¹⁹

¹⁵ Fp 3, 10.21.

¹⁶ In 12, 24.

¹⁷ Ef 5, 30; Cf. 1 Cor 12, 27.

¹⁸ 2 Cor 5, 5.

¹⁹ F-X. DURWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, Cerf, Paris 1993 (3 ed.), pp. 100-103.

După alți specialiști în istoria religiilor, ideea de (dumne)zeu s-a ivit din ideea de sacru.²⁰ Experiența sacrului, revelând ființa, sensul și adevărul într-o lume necunoscută, haotică și amenințătoare, a netezit calea gândirii sistematice.²¹ De fapt, dialectica sacrului a precedat toate mișcările dialectice descoperite după aceea de spiritul uman. Prin urmare, văzând *ceea ce s-a întâmplat*, deci cronologic, putem spune că *la început a fost sacrul*, apoi a urmat o cădere - în păcat, în cosmos, în istorie etc. -, o ruptură însoțită de *conștiința morții* și în aceste timpuri de pe urmă a venit *Dumnezeu* care a pus capăt fricii de moarte.

Raporturile dintre ființele făcute din puterea sacrului și ființele făcute din lut și vânt sunt raporturi prin esența lor inegale. O dualitate, o opoziție între cuvinte exprimă esența acestui raport. Antichitatea păgână, aceea pe care a (in)format-o creștinismul și din care am ieșit și noi, a reținut cuvintele nemuritor și muritor. Moartea este cel mai bun simbol al fragilității a ceea ce nu are sau participă la ființa veritabilă, ființa durabilă, adevărată - astăzi se spune ființa *în sine* -, muritorii sunt de partea ierbii, a vântului, nemuritorii locuiesc în Parnas și în Olimp, ei sunt durabili, ca marmura sau granitul din care se confecționează chipul lor.

În istoria omenirii se poate observa un moment în care se face trecerea de la grupuri, triburi, clanuri la imperii. În plan religios, momentul este observabil prin personalizarea hierofaniilor.

Dar tot în acest moment, apare prima generație de filozofi: presocraticii, ionienii din secolul al VI-lea înainte erei noastre, contemporani, dar în puține lucruri, cu Gautama Buddha și Zarathustra. Acești filozofi au continuat reflecția asupra sacrului. Astfel, pentru ei, zeii personalizați, legați de un loc, de un sanctuar, protectori ai unui clan, ai unei cetăți, ai unei activități, toți acești zei participă la sacru. Ei sunt o manifestare a sacrului și nimic altceva; ei spun *ființa*, denumirea profană a sacrului; acești zei sunt o formă a *ființei adevărate*, durabile, reale care ne înconjoară, aceste ființe pe care

²⁰ P. CHAUNU, *Dieu*, cit., pp. 63-69.

²¹ M. ELIADE, *Nostalgiea originilor* (1969), Humanitas, București 1994, p. 7.

noi le venerăm, le cinstim, cărora le aparținem, aceste ființe sunt fragmente ca și noi, fragmente, elemente ale Ființei totale, ale ființei veșnice, inutilizabile, de neschimbat, cosmosul, totalitatea a ceea ce este, care posedă *ființa în sine*. Ceea ce noi am cinstit în sacru este singura Realitate adevărată, Realitatea Ultimă căreia îi aparținem, lumea în care noi suntem, mai bine spus, noi: bucată de Hyle, de materie, in-formată, plămădită, fără încetare făcută și refăcută în formele sale pe care o inteligență de nevăzut a *cosmosului*, cealaltă față a cosmosului, demiurgul, o face și o reface neîncetat. Urmează de aici că nimic nu este adevărat în totalitate, nimic nu este fals în totalitate, viața și moartea sunt două fețe care se schimbă veșnic. Chiar dacă Aristotel este încă departe, el participă la această intuiție a Ionienilor.

Să mai spunem că, ajutat doar de simțuri și rațiune, omul nu a reușit să treacă dincolo de Ionieni. Dar de unde au pornit și unde au ajuns aceștia?

Xenofan (secolul al VI - V-lea î.d.Cr.) este deschizătorul de drumuri. Platon în *Sofistul* spune că Ființa totală este Tatăl eleaților. Pentru Xenofan, *Unul este ceea ce se numește Tot*. Aristotel spune în legătură cu Totul, adică Universul, că are *o singură și unică natură*. De asemenea, pentru Aristotel, ființa care este unul, mereu în aceeași stare, rămâne, subzistă, nu se mișcă, nici nu se transformă. Schimbarea nu este decât o schimbare aparentă, moartea este o aparență ca și viața, Totul, care este numit zeu, este *veșnic, inutilizabil, asemenea cu el însuși în toate, și limitat și sferic* și în toate părțile sale capabil de senzații; statutul hierofaniilor, acești zei mai vechi, este salvat, deoarece părinții filozofiei grecești aveau simțul tranziției.

Dacă pentru Xenofan totul este calm, liniștit, adormit, pentru Heraclit, o jumătate de secol mai târziu, totul este zgomot, ruină și război. Focul este elementul fundamental, totul se face și se desface. Totul care are ființa în sine este mișcare, *panta rhei*, mânia și zgomot. În marele Zeu multiplu și contradictoriu al lui Heraclit se petrec atât de multe lucruri că în cele din urmă nu se mai întâmplă

nimic. Zeul imanent al Greciei filozofice antice nu are istorie, o lasă pe seama oamenilor.²²

Părintele fondator al ateismului modern este Parmenide (prima jumătate a secolului al V-lea, î.d.Cr.), care este mai brutal și mai simplu. El pornește de la supoziția că universul fizic, ceea ce ne înconjoară, ceea ce noi vedem este Ființa considerată în mod absolut. Ea nu este născută, nu are un arbore genealogic, nu se poate distruge, nu este perisabilă, mobilă, nu are sfârșit în timp. Parmenide urăște timpul. Despre ființa în discuție nu se poate spune că era în trecut, nici că va fi în viitor, deoarece acum este în întregime, în același timp, simultan.²³ Am pornit de la pietrele înălțate și am rămas tot aici; lumea lui Parmenide are consistența unui bloc de granit. Păgânismul desăvârșit afirmă că lumea este divină și are un suflet.

Acest Dumnezeu, fără îndoială, nu este Dumnezeul care ni se revelează ca Tată prin întruparea lui Isus Cristos. În legătură cu întruparea, din perspectiva istoriei religiilor, putem spune că ea este ultima și cea mai perfectă hierofanie: *Dumnezeu s-a întrupat în chip desăvârșit într-o ființă umană, concretă și istorică - adică activă într-o temporalitate istorică distinct circumscrisă și ireversibilă - fără să se închidă prin aceasta în trupul ei (căci Fiul este consubstanțial cu Tatăl). S-ar putea spune chiar că această kenosis a lui Isus Cristos nu constituie numai încununarea tuturor hierofaniilor săvârșite de la începutul timpurilor, ci le și justifică totodată, adică le demonstrează validitatea. Dacă se acceptă posibilitatea întrupării Absolutului într-o persoană istorică, se recunoaște în același timp validitatea dialecticii universale a sacrului; cu alte cuvinte, se vedește că nenumăratele generații precreștine nu au fost victimele unei iluzii, când au proclamat prezența sacrului, i.e. a divinului, în obiectele și ritmurile cosmice.*²⁴

²² C. TRESMONTANT, *Les Métaphysiques principales*, OEIL, 1990, p. 14.

²³ *Ibidem*, p. 21.

²⁴ M. ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase* (1978), vol. II, Editura Științifică, București 1991, p. 373.

Dumnezeu ca semn pentru o anumită realitate, prin Isus Cristos, hierofania supremă, devine realitatea indicată, adică *Dumnezeu*. Limbajul adecvat pentru a indica o astfel de realitate este limbajul simbolic. Totuși, vorbirea noastră curentă este plină de cuvântul Dumnezeu. Ce înseamnă cuvântul Dumnezeu astăzi?

3. *Dumnezeu în limbajul și cultura de azi*

Într-o meditație despre cuvântul Dumnezeu, K. Rahner notează printre altele că în limbajul nostru de azi, acest cuvânt “nu spune nimic sau nu mai spune nimic *despre* Dumnezeu. Dacă a fost așa din totdeauna și în trecutul mai îndepărtat al termenului, aceasta este o altă chestiune. În orice caz, astăzi, termenul *Dumnezeu* a asumat o valoare de nume propriu. Trebuie să aflăm dintr-o altă sursă ce anume sau pe cine indică. Este un lucru la care de cele mai multe ori nu ne gândim și nu ne surprinde, dar așa este. Dacă - după cum se întâmplă pretutindeni în istoria religiilor - l-am numi pe Dumnezeu cu numele de *tată, domn ceresc* sau altele asemenea, atunci astfel de cuvinte ar spune ceva despre ceea ce intenționează să exprime și ar face-o în virtutea cuvintelor, în virtutea originii lor din experiența pe care o facem în altă parte și din uzanța lor profană. În schimb aici, într-un prim moment, cuvântul pare că se uită la noi cu o față care s-a întunecat. Nu spune nimic *despre* ceea ce intenționează să arate și nici nu poate să îndeplinească pur și simplu rolul de indicator ce trimite către ceva întâlnit în mod direct în afara cuvântului și care de aceea nu trebuie să spună nimic în privința aceasta, așa cum se întâmplă atunci când spunem *arbore, masă ori soare*. Totuși, însăpăimântătoarea lipsă de contur în cazul acestui cuvânt - care ar trebui înainte de toate să provoace întrebarea ce intenționează să spună - este în mod clar în conformitate cu ceea ce vrea să spună, indiferent de faptul dacă a fost posibil să fi fost așa *fără față* încă de la început sau ceva mai încoace. Așadar putem să lăsăm deoparte chestiunea dacă istoria sa derivă dintr-o altă formă a cuvântului; în orice caz forma sa actuală oglindește ceea ce intenționează să exprime: *Inefabilul, Anonimul,*

acela care nu se inserează în lumea numită ca unul din momentele sale; *Tăcutul*, acela care este mereu prezent și care totuși poate să nu fie văzut, auzit și - deoarece spune totul într-un singur cuvânt - poate să nu fie respectat fiind absurdul, ceea ce propriu-zis nu mai are nici un cuvânt, fiindcă orice cuvânt primește o limită, un sunet propriu și deci un sens comprehensibil numai în interiorul unui câmp de cuvinte. Astfel cuvântul *Dumnezeu* ajuns fără față, cuvânt adică ce prin sine nu mai trimite la nici o experiență determinată, este totuși în măsură să ne vorbească despre Dumnezeu chiar așa cum trebuie, întrucât este ultimul cuvânt care precede tăcerea în care, după dispariția tuturor elementelor ce pot fi numite, găsim totul întemeietor întrucât întemeiază”.²⁵

Din textul lui K. Rahner desprindem două concluzii: 1) Cuvântul *Dumnezeu* există înaintea noastră și poate fi întâlnit în măsura în care omul gândește și vorbește; numele de Dumnezeu nu a fost introdus în limbaj de către filozofie, ca de exemplu *Unul*, *Binele*, *Absolutul*. Dumnezeu exista deja înainte de a se naște filozofia (secolele al VI-lea și al V-lea î.Cr. în coloniile grecești); 2) Termenul *Dumnezeu* ca atare nu spune nimic despre conținutul și subiectul pe care intenționează să-l indice, prin urmare derivațiile etimologice nu au o mare importanță în cazul de față.

Dar limbajul este important, dacă luăm în calcul uzanța acestuia. Astfel, în legătură cu termenul *Dumnezeu* observăm astăzi următoarele feluri de a fi folosit: oamenii vorbesc *despre* Dumnezeu sau *lui* Dumnezeu; în limba noastră *Dumnezeu* este folosit în forma *personală* la masculin, dar și la feminin (ca zeiță). De asemenea, întâlnim atât forma de *singular* cât și cea de *plural* (mai ales în înjurături). *Numele* este folosit ca apelativ dar și ca *termen generic*.²⁶ Un lucru deosebit trebuie subliniat în ceea ce privește limba greacă din perioada de dinaintea filozofiei, când cuvântul θεός nu

era folosit ca subiect, ci ca *predicat*. În privința aceasta, K. Kerény face următoarele observații: “Dacă se ține cont de ceea ce am spus în privința legăturii dintre greci și cult, faptul că termenul *theos* nu se întâlnește în cult va apărea cu toată importanța sa extraordinară. Un mare cunoscător și cultivator al limbii grecești constată că în gramatica veche grecească nu există vocativul, și anume cazul de invocare, al cuvântului *theos*. Numai în ultima perioadă, la scriitorii evrei și creștini, apare forma de vocativ, necesară în cult și în rugăciune. Chiar și nominativul *theos*, folosit ca invocație, este tardiv ...

Un alt mare filolog, cunoscător al limbii grecești, a făcut o a doua constatare importantă: *theos* este un predicat. În greacă este, da, posibil ... să faci o referință în legătură cu *theos*. Însă se pare că la început nu se spunea nimic despre *theos*, dar că *theos* era predicat despre ceva. Nu era vorba despre o extravaganță lingvistică. Dimpotrivă, este o caracteristică a limbii grecești să spună despre un eveniment: Acesta este *theos!*”.²⁷

Kerény dă un exemplu de acest eveniment *Dumnezeu* cu o expresie a Elenei luată din tragedia cu același nume a lui Euripide: “O zei! Deoarece este Dumnezeu, când sunt cunoscuți cei dragi”; și cu o altă expresie care a ajuns până la noi în latină cu ajutorul lui Pliniu cel Bătrân: “Deus est mortali iuvare mortalem” (Este Dumnezeu pentru om să ajute pe un alt om). Apoi adaugă: “Cele două fraze ar putea să dea impresia unei sublimări tardive și rafinate a conținutului de *theos*. Dar nu conținutul ci forma lor ne face să înțelegem de ce *theos* nu poate avea un vocativ al său: deoarece aceasta este o caracteristică primitivă a limbii grecești și nu o caracteristică intrată ulterior într-o moment secundar. Da, un eveniment divin este salutat la nominativ cu *Ecce deus! Theos!*, și nu apostrofat cu vocativul ... Cu *ecce deus* - cum va fi tradus în latină *theos* pus în mod absolut, ca o expresie de sine stătătoare - irumpe ceva, pentru a indicarea căreia

²⁵ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede* (1976), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, pp. 73-74.

²⁶ H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo* (1985), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, pp. 110-111.

²⁷ K. KERENY, *Antworten der Griechen*, în: H.J. SCHULTZ (ed.), *Ma chi è questo Dio?*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1972 (2 ed.), pp. 143-144, cit. de H. WALDENFELS, *op. cit.*, p. 111.

filozofia greacă are termenul derivat *theïon*, *divinul*, însă nu un *divin* care ar fi doar o atenuare a lui *Dumnezeu*. Irumpe evenimentul divin: se întâmplă *theos*, în timp, în lumea aceasta, și este tot în acest eveniment. Dacă ștergem marginile lingvistice și deci marginile diferitelor câmpuri, expresia înseamnă: *se întâmplă Dumnezeu*.²⁸

Aici Dumnezeu înseamnă ceea ce se ivește și strălucește prin tot și în tot și, în același timp, înseamnă experiența libertății. În Grecia, cea mai înaltă formă fenomenală a sa este *Dumnezeul zeilor*, Zeus.²⁹ Ajunși aici, merită să comparăm aceste observații despre uzanța greacă originală a termenului θεός cu rezultatul cercetărilor lui K. Rahner în legătură cu semnificația cuvântului ó θεός în Noul Testament - probabil cu excepția a șase locuri în care θεός se referă la Isus Cristos.³⁰ Conform analizelor lui Rahner, Theos în Noul Testament este Dumnezeu Tatăl, prima persoană a Sfintei Treimi. În sensul acesta Dumnezeu este sub profil teologic nu un termen esențial, ci un termen personal. Așadar, modul original creștin de a vorbi despre Dumnezeu este un discurs care se adresează lui Dumnezeu numindu-l Tată.³¹

Concluzie

Formularea "Dumnezeu fără *Dumnezeu*" o întâlnim și în scrierile marilor mistici creștini. De exemplu, sfântul Augustin îl considera pe Dumnezeu *intimior meo, et superior summo meo*; Angelus Silesius spunea cu mult curaj că *Ich bin wie Gott und Gott wie ich*, iar Meister Eckhart afirma că *sufletul nu-l vrea pe Dumnezeu după cum este Dumnezeu ci ca Tată*. Prin aceste expresii, se afirmă o unitate de relație după care prezența-absență a lui Dumnezeu face în așa fel ca omul să spună: *nec tecum nec sine te*.

²⁸ Idem, pp. 144-145.

²⁹ Idem, pp. 148-151.

³⁰ Cf. In 1, 1.18; 20, 28; Rom 9, 5s; Tit 2, 13; 1 In 5, 20.

³¹ K. RAHNER, *Saggi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1965, pp. 467-585.

Putem spune că în această direcție merge tradiția mistică occidentală, exprimată în mod minunat de Sfânta Tereza de Avila, Sfântul Ioan al Crucii, Nicolaus Cusanus sau Sfântul Ignățiu de Loyola și atâția alții, care-l definesc pe Dumnezeu ca *cerc și circumferință*, în același timp *pretutindeni și nicăieri*.³² Omniprezența lui Dumnezeu are ca modalitate de a fi ceea ce s-ar putea numi absența universală. Regula interioară a acestui raport de necesitate dintre omniprezența și absența universală a lui Dumnezeu este *libertatea* pe care Meister Eckhart o consideră comună pentru Dumnezeu și om și o definește prin termenul *Abgeschiedenheit*, detașarea în sens pozitiv, adică actul desăvârșit al odihnei în sine, actul de a fi una cu sine. Pentru Eckhart, *Abgeschiedenheit* este cea mai mare virtute, mai mare decât iubirea, umilința sau milostivirea. Ca expresie *ontologică* ea se aplică atât lui Dumnezeu cât și omului și este un alt nume pentru adevăr, un adevăr și pentru unul și pentru altul *relativ*, deoarece adevărul ține de domeniul relației.³³

În fine, expresia "Dumnezeu fără *Dumnezeu*" ne trimite cu gândul la evenimentul sacru al Sfintei Scripturi care prin esența sa nu poate fi tematizat în întregime. *Dumnezeu - eveniment* prin natura sa rămâne dincolo, este transcendent.³⁴ Această dimensiune a transcendenței la care trimite termenul Dumnezeu nu permite ca vestirea biblică să fie cuprinsă în totalitate de o cultură anume. *Dumnezeu-eveniment* este în mod intim meta-cultural și meta-istoric; adevărul despre acest Dumnezeu este de natură relațională, personală.

Pr. Wilhelm DANCĂ

³² N. CUSANUS, *De docta ignorantia*, II, 12.

³³ P.-J. LABARRIERE, *Dieu sans Dieu*, în: J. DORE / CH. THEOBALD (ed.), *Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Cerf-Assas Editions 1993, Paris, pp. 915-925.

³⁴ G. PENZO, *Introduzione*, în: G. PENZO-R. GIBELLINI (ed.), *Dio nella filosofia del novecento*, cit., p. 15.

Riassunto

Stiamo vivendo alla fine di questo millennio una crisi profonda di natura spirituale che comporta molte contradizioni e paradossi. Gli studiosi delle scienze spirituali, religiose, sostengono che si tratta di una crisi dei significati: i segni non dicono più niente. Di conseguenza, Dio come parola non rimanda ad alcun tipo di realtà: Dio no fa riferimento a *Dio* - Persona oppure Evento. Ci troviamo di fronte ad un Dio senza *Dio*. Dal punto di vista filosofico, l'attuale crisi è dovuta anche alla perdita dell'interesse per la metafisica. Infatti, solo una lettura di tipo metafisico può scoprire un modo adeguato di parlare di Dio con l'espressione Dio senza *Dio*, mentre nella sua assenza si cade nel nichilismo e nell'ateismo, come succede per molti filosofi contemporanei.

CHIPUL MAIESTUOS AL TATĂLUI ÎN LITURGIE

Regula generală transmisă de cea mai veche tradiție liturgică este ca rugăciunea să fie îndreptată către Tatăl prin Isus Cristos. Regula formulată categoric de Sf. Augustin la Conciliul din Hippona (393 d.C.) la care a luat parte ca simplu preot: *Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio* (Mansi III 884). Această tradiție se întemeiază pe îndemnul apostolului Pavel: *Cuvântul lui Cristos să locuiască din belșug în voi în toată înțelepciunea. Învățați-vă și sfătuiți-vă unii pe alții cu psalmi, cu cântări de laudă și cu cântări duhovnicești, cântând lui Dumnezeu cu mulțumire în inima voastră. Și orice faceți cu cuvântul sau cu fapta, să faceți totul în numele Domnului Isus, mulțumind prin el lui Dumnezeu Tatăl (Col 3,16-17)*. Regula tradițională se reflectă perfect în doxologiile liturgice precum doxologia: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*, devenită în contextul disputelor ariane: *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*. Sau doxologia cu care se încheie canonul (anafora) roman: *Prin Cristos, cu Cristos și în Cristos, ție, Dumnezeule, Tată atotputernic, în unire cu Duhul Sfânt, toată cinstea și mărirea, în toți vecii vecilor*. E bine de amintit că mai înainte ca doxologiile scurte cu care se încheie rugăciunile mai lungi să devină piese de sine stătătoare, toate rugăciunile liturgice, în special anaforele, urmau ordinea trinitară a doxologiei; era invocat Tatăl, apoi Fiul, apoi Duhul Sfânt. Conciliul al II-lea din Vatican consfințește această tradiție bimilenară când afirmă în Constituția Liturgică: *Biserica...se roagă Domnului (Isus) și prin el aduce cult Tatălui veșnic (SC,7)*.

Limbajul cu care omul se adresează lui Dumnezeu Tatăl este determinat de imaginea pe care omul și-o face despre Dumnezeu Tatăl. Iar această imagine poate cunoaște o infinitate de nuanțe: de la bunătatea absolută, de la Dumnezeul Tată bonom, îngăduitor până la slăbiciune, care închide ochii la toate șotiile copiilor săi, le satisface toate mofturile și capriciile, și îi lasă să-i sară în gât, până