DE CE DUMNEZEU?

Autor: Andrei Poganu | 30 aprilie 2022

A vorbi astăzi despre Dumnezeu este aproape un bilet garantat către obscuritate. Referirea la acel factor determinant al vieții și realității înconjurătoare este adesea tratată ca o speculație medievală. Treptat acest cuvânt, „Dumnezeu”, a devenit gol, tocit sau chiar ilegitim pentru discursul rațional. Însăși existența lui Dumnezeu are nevoie de noi justificări pentru a fi acceptabilă. Spun „noi” pentru că rațiunea a avut întotdeauna nevoie de justificări pentru credințele precum existența lui Dumnezeu, provocarea este însă cu atât mai mare cu cât justificările trebuie să răspundă la cerințele vremurilor.

Discuția aceasta se adresează celor care nu pot fi liniștiți cu ideea că „doar credem”; că preluăm orbește o idee despre o ființă absolut perfectă și ne trăim viețile în acord cu ceea ce acea ființă dictează. Dacă vrem ca ceea ce facem să aibă sens, trebuie să înțelegem ceva din acea credință. Cu alte cuvinte, trebuie să știm de ce atunci când spunem, „cred în Dumnezeu”, spunem ceva cu sens. Trebuie să știm că această propoziție este mai mult decât un act de încredere orbească, un salt în necunoscut sau o plasă de siguranță psihologică. Cu alte cuvinte, că este un răspuns la o problemă reală.

De regulă, întrebarea privind existența lui Dumnezeu primește două răspunsuri, ambele monosilabice, ambele nesatisfăcătoare: da sau nu. Miza acestei discuții este de a trece dincolo de răspunsuri monosilabice. Chestiunea pe care o tratăm aici nu vizează răspunsuri clare sau compensații psihologice, ci: 1) relevanța acestei întrebări; și 2) formularea acestei întrebări în așa fel încât căutarea unui răspuns să devină posibilă.

Evidențele

Dintre cele două monosilabe, mai interesantă este cea negativă, uneori acompaniată de un comentariu de tipul: nu pot *testa* intervenția divină; dacă aș primi o confirmare, aș crede. Evident, termenul „crede” aici este incorect folosit. Dacă vorbim despre evidențe, poate că „a ști” sau „a cunoaște” ar fi mult mai potrivit. Indiferent, însă, de nuanța semantică și tăria epistemică a termenilor, prima întrebare pe care trebuie să ne-o

punem este: și ce? Și ce dacă ne-ar da un semn? Mie, ție, nouă sau altora. Ce relevanță are asta pentru a ajunge la acea concluzie unică la care dezbateri milenare au căutat un răspuns – dacă există sau nu o ființă atotputernică, atotștiutoare, atotprezentă și a cărei natură este iubirea însăși?

Ca să reformulez, înainte de a ne întreba dacă există evidențe, trebuie să ne întrebăm: sunt evidențele – orice evidențe – un argument pentru a întemeia *această* credință? Dacă da, ce tip de evidențe ar fi necesare și care sunt condițiile pe baza cărora le selectăm? Dacă nu, ce ne facem?

Există, după câte se pare, o problemă de circularitate în încercarea de a găsi orice formă de evidență pentru existența lui Dumnezeu. Când ne gândim la conceptul de evidență, ne referim în genere la o noțiune de „fapt”; la o dovadă; la ceva observabil empiric care să confirme ceea ce susținem – în cazul acesta, că Dumnezeu există. Ne putem întreba: cum identifici o evidență pentru ceva inobservabil? S-ar spune că doar prin asumarea existenței lui Dumnezeu și colectarea unor date care să confirme acea idee. Dumnezeu Se revelează doar odată ce credem în El. Tocmai aici rezidă circularitatea. Pentru a spune că un fenomen x este o dovadă a existenței lui Dumnezeu trebuie să asumăm în prealabil că Dumnezeu există. Altfel, tot ceea ce observăm este fenomenul x. În același timp, dacă spunem că Dumnezeu este cel care explică x și alte fenomene asemănătoare, trebuie să ne întrebăm unde tragem linia între intervenția divină și simpla contingență.

Presupoziția din spatele acestei circularități este o idee recurentă în filozofia științei, anume că „faptele” sunt încărcate teoretic. Nu putem identifica un „fapt pur”, ci ceea ce numim „fapt” este întotdeauna explicat prin intermediul unei teorii. Altfel nu ne spune nimic despre nimic. În cazul nostru, acea teorie este existența și intervenția activă a lui Dumnezeu. Întrebarea s-ar muta, așadar, la o chestionare a validității ipotezei existenței lui Dumnezeu *ca ipoteză.*

Ipoteza Dumnezeu

Până acum, argumentul a fost următorul: Dumenzeu există (ipoteză); x este o dovadă a existenței lui Dumnezeu (evidență); prin urmare, Dumnezeu există (concluzie). Argumentul nu ne duce nicăieri, dar să vedem cum stau lucrurile mai departe.

O versiune mai tare a argumentului ar susține că există anumite fenomene care pot fi explicate *numai* prin intermediul lui Dumnezeu, precum minunile. Cu alte cuvinte, fenomenul x implică necesarmente existența lui Dumnezeu. Dar un astfel de demers trebuie să fie pregătit să discrediteze orice altă explicație posibilă a fenomenului x. Implicația, după cum spuneam, este una strictă: *numai* Dumnezeu poate explica fenomenul x. Să ne întrebăm, deci: este ipoteza existenței lui Dumnezeu falsificabilă? Există cazuri în care evenimentul x nu este rezultatul intervenției lui Dumnezeu? Evident. Evenimentul x putea fi rezultatul purei contingențe sau a unei regularități sau a

unei decizii umane arbitrare sau chiar al erorii. Întrebarea este însă ce distinge propoziția a) „x este rezultatul intervenției lui Dumnezeu” de propoziția b) „x este rezultatul unei contingențe”.

Discutând despre relația dintre om și divinitate, un prieten apropiat îmi spunea la un moment dat că semnele de la Dumnezeu sunt vizibile la tot pasul. L-am întrebat: ce tip de semne, de unde știe că sunt de la Dumnezeu? Prietenul meu mi-a relatat ce i se întâmplase cu câteva luni în urmă: mergând pe stradă cu gândul la Dumnezeu și la oportunitățile pe care i le oferă pentru a-și ajuta semenii și rugându-se să primească mai multe astfel de oportunități, a întâmpinat un om care avea nevoie de ajutor pentru a trece strada. Prietenul meu, cu un caracter moral ireproșabil, și-a ajutat semenul să treacă strada și a mulțumit lui Dumnezeu pentru această oportunitate.

Azi l-aș întreba dacă încă mai crede că acel eveniment era într-adevăr o ocazie oferită de Dumnezeu. Probabil că răspunsul ar fi același. Dar ne-am putea întreba dacă răspunsul ar fi același pentru *orice* eveniment similar. Sau ca să reformulez, ne-am putea întreba ce evenimente *nu* ar fi o astfel de „ocazie”. Unde tragem linia? Este plauzibil ca „ocazia” prietenului meu să fi fost doar o simplă… întâmplare? Dacă toate evenimentele similare pot fi interpretate într-o cheie teologică, mai este ipoteza teologică falsificablă? Mai este existența lui Dumnezeu o ipoteză validă? Probabil că nu. În același timp, am putea fi de acord că nu toate evenimentele trebuie interpretate într-o cheie teologică. Nu Dumnezeu a pus semafoare la intersecții sau linii albe la trecerile de pietoni, nu Dumnezeu a dat muncitorilor ocazia de a instala acele semafoare, ci piața muncii. Ne întoarcem, așadar, de unde am pornit și ne întrebăm: ce distinge „ocaziile divine” de cele simple? De unde știm că despre Dumnezeu este vorba?

Mai rămâne, bineînțeles, opțiunea de *a alege* explicația teologică mai degrabă decât oricare alta. Cred însă că simpla noastră abilitate de a lua decizii și de a alege să credem în A mai degrabă decât în B este o eroare. Nu doar pentru că e arbitrar, ci pentru că reduce credința în Dumnezeu la o decizie arbitrară. Antropomorfizează însuși procesul de obținere și întemeiere a acelei credințe reducându-l la condiția noastră de agenți decizionali.

Am putea să ne întrebăm mai departe de unde avem noțiunea de Dumnezeu. Poate că am obținut această noțiune printr-un proces de abstractizare – cu toate că derivarea unui obiect calitativ diferit (perfecțiunea), din premise, să zicem, finite și imperfecte, este problematică. Am putea spune de asemenea, că însuși faptul că știm ce este „imperfecțiunea”, cum arată ea în lumea înconjurătoare, sugerează faptul că avem un concept înnăscut despre perfecțiune. Și asta este dubitabil, căci niciun copil nu se naște predicând cuvântul despre Dumnezeu până la urmă. Sau am putea spune că este o idee a intelectului, dincolo de posibilitățile de comprehensiune ale rațiunii; o noțiune speculativă înnăscută a cărei analiză conduce mintea umană la contradicții. Ea nu există

în sine, nu are un conținut analizabil, ci este doar o formă, un set de caracteristici generale care sfârșesc întotdeauna în antinomii.

Indiferent, s-ar părea că toate încercările de a ajunge la ideea de Dumnezeu sunt fie o eroare deductivă, fie o circularitate. Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem acum este dacă circularitatea este într-adevăr o problemă. Nivelul modal al termenului Dumnezeu pare să implice existența sa. Nu ne putem gândi la „Dumnezeu" fără a ni-L imagina ca existând, după cum au argumentat filozofii de la Anselm la Plantinga. Argumentul modal nu este însă inatacabil. Existența „necesară" despre care se discută în aceste argumente este ceea ce în filozofia limbajului și în metafizică se numește „de dicto", adică cu referire la *termen* (ceea ce este spus), și nu „de re", adică cu referire la obiect. Asupra faptului că Dumnezeu există ca termen sau concept cred că putem cădea cu toții de acord, problema este însă de a depăși contextul semantic și de ne referi la existența „reală".

Ceea ce decurge în primă instanță din argumentele de mai sus este incoerența vădită a unor poziții de tipul: „Nu știu, dar caut să cercetez dacă este adevărat sau nu" sau: „Nu știu, dar cred". Prima este incoerentă nu pentru că ar fi greșit în vreun fel să cercetezi, ci pentru că ar trebui să ne întrebăm ce înseamnă să cercetezi *această* chestiune. Pe de altă parte, dacă cercetarea ia forma de mai sus, anume cumularea de fapte interpretate sub cheia justificării existenței lui Dumnezeu, iar concluzia decurge doar dacă asumăm în prealabil existența lui Dumnezeu, atunci nu este vorba de nicio cercetare, ci de auto-amăgire.

Reformularea problemei

Ce am considerat până acum nu ne-a dus prea departe. Poate că acest lucru se datorează faptului că am pus problema greșit. Întrebarea simplă, „Există Dumnezeu?", este întrebarea greșită. Trebuie să putem răspunde prin afirmativ sau negativ la o întrebare pentru ca aceasta să aibă sens. Iar acel răspuns trebuie să fie justificat. Făcând abstracție de teoria verificaționistă a pozitivismului logic, trebuie să acceptăm faptul că o întrebare cu sens este o întrebare la care un răspuns este *posibil și asertabil*. Una din principalele probleme întâmpinate aici este că nu putem oferi nicio „evidență factuală" pentru justificarea răspunsului la problema existenței lui Dumezeu. Poate însă că am plasat greșit problema. Poate că răspunsul nu se află în domeniul factual al realității, ci în cel normativ.

Până acum am fost prinși în coarnele următoarei dileme: pe de-o parte, dacă Dumnezeu ne-ar vorbi, nu L-am putea auzi. Nu am putea ști că Dumnezeu este Cel care ne vorbește. Pe de altă parte, dacă nu ne-ar vorbi, dacă nu S-ar arăta în niciun fel, de unde am ști că există?

Este greu de întrevăzut un mod prin care să ieșim din această dilemă. Dar poate că un

răspuns mai elaborat ar presupune să facem un pas în spate și să ne întrebăm: de ce punem astfel de întrebări? De ce ne gândim fix la Dumnezeu ca la acel factor explicativ care conferă un *sens* vieții umane? *Unde* anume are sens întrebarea privind existența lui Dumnezeu? Ce explică ea? O încercare de răspuns se întrevede atunci când ne îndreptăm atenția către problemele mai strâns conectate de întrebările privind *propria noastră existență*.

Karl Barth spunea că „Dumnezeu poate fi cunoscut doar prin Dumnezeu". Teza lui și a multor alți teologi protestanți (Pannenberg, Bultmann, Tillich, Ebeling, pentru a numi câțiva) este că răspunsul divin la problema existenței omului, și implicit, la problema existenței divinității este *anterior* întrebării omului. Iar răspunsul divin este în primul rând dat de Întrupare. Sensul în care Wolfhart Pannenberg vedea Întruparea nu era doar cel de *evidență empirică*, ci de poziționare într-un context escatologic – într-un plan în care istoria are un final și, implicit, un criteriu normativ de evaluare a vieții. Din acest punct de vedere, problema divinității pare să fie mai apropiată de întrebările existențiale decât de cele științifice.

Ce ne indică acești teologi este că trebuie să reformulăm problema, nu sub forma de întrebare – „Există Dumnezeu?" –, ci sub formă de răspuns – un răspuns la problema existenței umane: „De ce existăm în această formă limitată, dar liberă?" Iar acest răspuns este deja prefigurat în însăși condiția umană. Circularitatea ar părea, așadar, să fie oarecum auto-indusă în sensul în care noi, ca oameni, încercăm să chestionăm un răspuns preexistent. La fel ca și în cazul chestionării realității, ne întrebăm dacă ceea ce vedem, simțim și gândim există cu adevărat, însă întreg conținutul cunoașterii noastre este deja preexistent. Poate că realitatea nu există în forma în care *noi* o cunoaștem, dar *ceva* trebuie să existe. Ceea ce decurge de aici este că toate întrebările umane – Există Dumnezeu? Care este sensul existenței umane? De ce există toate acestea? De ce suntem constrânși la o existență finită? – au ca punct de pornire însuși răspunsul divin: Revelația ca și condiție a omului. În absența răspunsului, în absența Revelației sau al contextului escatologic nu ar exista aceste întrebări. Pentru Bultmann, aceste întrebări sunt o consecință a faptului că Dumnezeu, prin întruparea Sa, ne-a pus într-o stare de nesiguranță, în care ne întrebăm cu privire la propria noastră condiție[1]. Problema centrală este pentru el confuzia dintre întrebare și răspuns sau, mai exact, a confunda răspunsul divin cu o întrebare – în special, întrebarea de la care porneam, „Există Dumnezeu?".

Conceptualizând existența și intervenția divină ca răspuns la problema existenței umane, evităm circularitatea de mai sus. Dacă ne gândim la divinitate, nu ca la un obiect care trebuie descoperit, ci ca la un răspuns care ne este posibil și, după unii teologi, implicit în condiția umană, problema existenței lui Dumnezeu începe să aibă sens. Ea răspunde la ceva. Pentru a sublinia ideea aceasta, trebuie să ne gândim la motivul pentru care existența lui Dumnezeu este diferită de existența unui obiect oarecare, să

zicem, a unui creion. Dacă întrebarea pe care o punem este „Există Dumnezeu?”, forțând un răspuns monosilabic, întrebarea este irelevantă. Da, există! Bun, și? La fel de bine ar putea exista orice altă ființă cosmică. Problema este unde și cum anume este ființa umană conectată de o astfel de ființă. Ce aspect al omului cere un răspuns la această întrebare și de ce?

Răspuns și întrebare

Într-un articol din 1946, *Points of Contact and Conflict*[2], Bultmann spunea că punctul de contact între om și Dumnezeu este tocmai întrebarea omului privind propria sa existență care îi apare omului ca un conflict fundamental. Există o primă tensiune între „răspuns” și „întrebările umane”, anume, înțelegerea noțiunii de Dumnezeu personal, omnipotent și omniprezent; și o a doua, anume, faptul că ordinea lucrurilor ne permite să răspundem la întrebare fără să recurgem la Dumnezeu. Prin urmare, ceea ce trebuie să ne întrebăm este: de ce este divinitatea răspunsul la întrebarea privind existența umană? De ce este Dumnezeu conectat de întrebările omului privind propria sa existență? Dacă rămânem la nivelul asumării lui Dumnezeu și a colectării de date care să confirme acea ipoteză, rămânem la nivelul în care constatăm o tendință specific umană de a păși dincolo de natură în încercarea de a explica de ce există natura. Aici ne aduce teologia naturală. Dar această cale argumentativă nu ne spune mai multe decât că omul are o minte speculativă.

Trebuie subliniat faptul că miza acestei întrebări vizează însăși posibilitatea discursului teologic. Ceea ce am făcut până acum a fost să atacăm primul corn al dilemei de mai sus. Dacă ceea ce este pus aici în discuție vizează însăși condiția umană, cu greu am putea spune că nu „am auzit” divinitatea – ar trebui să revenim la ideea barthiană că însăși existența omului implică întrebarea privind existența lui Dumnezeu. Teologia (cel puțin cea protestantă) își validează discursul cu privire la Dumnezeu explicându-l ca un răspuns la problema existenței umane și a realității ca întreg[3]. Dacă această relație cade, odată cu ea cade și posibilitatea teologiei de a răspunde la vreo problemă.

Ceea ce voia Bultmann să sublinieze este că întrebarea corectă ar fi: de ce are ființa umană acea tendință speculativă? Un răspuns teologic ar viza tocmai faptul că această caracteristică antropologică este cel mai bine clarificată ca dovadă a naturii religioase a omului. Conform lui Bultmann, nu am putea răspunde la această întrebare decât invocând existența lui Dumnezeu ca și Creator al omului. Relația dintre om ca ființă creată – „căzută”, după jargonul teologic – și Dumnezeu ca și Creator dă o explicație pentru tendința naturală a omului de a-și depăși condiția. Starea de finitudine și contrastarea ei cu noțiunile de infinitate, perfecțiune și universalitate reprezintă o reminiscență a relației dintre om și Dumnezeu – această stare este, să spunem, condiția de posibilitate ca omul să redescopere divinitatea.

Existență și nihilism

Chiar dacă filozofia existențialistă – de care a fost influențat atât Bultmann cât și Barth – are multe deficiențe, există un punct valoros care merită subliniat: faptul că una din trăsăturile specifice ale omului este tendința de a cerceta dincolo de propria sa condiție – sau ceea ce Max Scheler numea „deschidere față de lume”. Dar această tendință se confruntă întotdeauna cu limitele naturale ale omului: cu faptul că mintea are abilități limitate de înțelegere. În fața acestei constatări există o strategie standard în teologia creștină, anume, suspendarea judecăților cu privire la Divinitate. Ce este dincolo de posibilitățile noastre de înțelegere trebuie lăsat credinței sau unui „salt al credinței”. Cred că această direcție este greșită. Este cel mult o înțelegere deficitară distorsionată a „ignoranței docte” a lui Cusanus.

Problema existențială la care se refereau Scheler și Bultmann este următoarea: chestionând realitatea, și cercetând dincolo de aspectele ei de suprafață, omul se întreabă cu privire la motivul propriei sale existențe și propriul său *sens*. Această „deschidere” îl poartă către o căutare a unui principiu metafizic ultim. Putem distinge câteva atitudini față de acest tip de întrebări: a) putem respinge întrebarea, spunând că nu are sens; b) putem spune că și în cazul în care înțelegem întrebarea, nu există un răspuns; c) putem admite că dacă ar exista un răspuns, nu l-am putea cunoaște; și d) putem spune că întrebarea are sens, iar răspunsul este măcar unul *posibil*.

Primele două atitudini trădează o formă de nihilism, mai precis ideea că în ultimă instanță ne putem îndoi de orice teză și orice întrebare. Scepticismul dus până la capăt sfârșește în nihilism. Conform lui Pannenberg și Weischedel, demersul nihilist nu este realmente un demers de cercetare. Orice încercare de a cerceta sau de a pune întrebări presupune măcar *intenția* de a ajunge la un răspuns posibil. Faptul că există posibilitatea unui răspuns este ceea ce permite unei întrebări să aibă sens. Chiar dacă demersul nu este niciodată satisfăcut de *un anumit* răspuns, acest proces de cercetare nu se oprește niciodată la conștiința nihilistă că nu există nici măcar posibilitatea unuia – cel puțin în cazul în care ne ocupăm de chestiuni importante. A trăi într-o stare de chestionare absolută, fără anticiparea vreunui răspuns este posibil doar pentru cei care au încetat să se mai preocupe de problemele centrale ale vieții[4]. În acest context, spunea Barth, „Doar ca răspuns la întrebarea existențială a omului poate Dumnezeu să fie Acela de la care «provocarea cercetării» începe[5]”. Doar dacă Dumnezeu este răspunsul prefigurat de cercetarea noastră cu privire la propria existență, cercetarea are sens.

Construct sau realitate transcendentă?

Mai rămân câteva probleme majore de disutat. Prima dintre ele este, dacă principiul pe care se fondează existența umană este un construct, un act creativ al omului, sau o entitate transcendentă.

Presupoziția că acest fundament ar fi însăși abilitatea umană de a crea, de a construi modele metafizice sau existențiale pare să trădeze o superficialitate ontologică. Dacă

cercetarea privind temeiul existenței umane este însuși omul și abilitățile sale creative, acest lucru presupune o circularitate similară cu cea pe care o observam atunci când încercam să răspundem la întrebarea simplă, „Există Dumnezeu?”. Tot ce decurge de aici este că răspunsul nu este valid și problema este interpretată greșit. Doar dacă demersul de cercetare asumă posibilitatea unui răspuns *distinct* de omul care pune întrebarea, este răspunsul oferit realmente semnificativ. Condiția ca acel răspuns să fie distinct de realitatea finită este ca acel temei să aibă statutul de realitate ontologică.

Existență și normativitate

Aș vrea să fac o paranteză și să punctez următorul lucru. Pare aproape absurd pentru mintea științifică modernă, dar întrebarea cu care ne ocupăm atunci când problematizăm existența umană (și chiar mai departe, existența lumii) vizează întrebarea, „De ce?”, și nu „Cum?”. Critica adusă de Hume cauzalității indica faptul că noțiunea de relație necesară între două evenimente nu poate fi găsită în domeniul factual. Știința, de la Newton încoace este eminamente descriptivă, ea conturează o imagine despre *modul* în care arată și funcționează lumea, despre legile și regularitățile fenomenelor înconjurătoare, răspunzând, așadar, la întrebarea „Cum?”. Richard Feynman explica într-o discuție despre repulsie și atracție magnetică că întrebarea „De ce?” este extrem de problematică, în primul rând din cauza vocabularului limitat pe care îl avem pentru a explica aceste fenomene. Putem explica fenomenul atracției și repulsiei magnetice prin referirea la forțele electrice de atracție și repulsie, însă relația dintre forțele electrice și cele magnetice rămâne încă un domeniu relativ necunoscut. Putem explica fenomenul redând *modul* în care atracția și repulsia funcționează, însă chestionarea *motivului* pentru care ele funcționează este problematică – și mai departe, în situația în care recurgem la alte forțe pentru a explica acest fenomen, problematizarea motivului pentru care *acele* forțe și toate celelalte forțe care permit apariția acelui fenomen există și funcționează așa cum știm este extrem de dificilă. Evoluția ne oferă un răspuns cu privire la *modul* în care omul a ajuns în stadiul în care se află. Mutațiile produse în cursul a zeci de milioane de ani ne-au conturat existența biologică. Dacă mergem suficient de departe cu întrebarea: „De ce?” ajungem la o contingență autoevidentă. Dincolo de acea contingență, întrebarile: „De ce?” și „Cum?” nu mai pot primi un răspuns pentru că nu mai avem un cadru conceptual prin care să putem judeca dacă ceea ce spunem este adevărat sau nu.

Direcția pe care o indic a fost deschisă pentru prima dată – din câte știu – de Leibniz, care pornește de la constatarea că nu putem da un răspuns la problemele privind existența lumii *ca întreg* prin referirea la domeniul factual, al faptelor lumii naturale, sau prin constatarea unor fenomene. În Leibniz se produce o schimbare a cadrului de referință: dacă nu putem explica *rațiunea* pentru care lumea există printr-un cadru științific, atunci ar trebui să recurgem la un cadru normativ.

La întrebarea „De ce x?”, răspunsul trebuie să fie unul de tipul „Pentru că x are valoare”. Răspunsurile cauzale de tipul „x există pentru că y” se termină fie într-un regres la infinit, fie printr-o decizie arbitrară. Acesta este, în esență, principiul optimalității al lui Leibniz, reformulat sub ideea de „cea mai bună dintre lumile posibile”. Iar optimalitatea lui Leibniz este autosuficientă atât timp cât lumea este creația lui Dumnezeu. Optimalitatea în acest sens este doar un alt mod pentru a spune că lumea este *în mod inerent* normativă. Cu acest teren al normativității, întrețesut în arhitectura realității înconjurătoare, se ocupă teologia.

În continuarea acestei idei ar mai trebui menționat că orice întrebare umană pornește de la realitatea în care se află[6]. Este o iluzie să credem că ne gândim la probleme *in abstracto*, fără contact cu realitatea. Toate răspunsurile prefigurate în întrebarea privind existența umană trebuie să fie filtrate prin experiența realității. Acest lucru face parte din însuși procesul de „falsificare” a unui răspuns. Pannenberg spunea că o doctrină filozofică a lui Dumenzeu care conclude din problematica existenței umane și a finitudinii în genere un răspuns deja implicat în condiția umană descoperă acele răspunsuri care au emers din experiența istorică a realității vizând existența umană. Această doctrină descoperă răspunsurile religioase care au precedat întotdeauna considerațiile filozofice, primele care relevă un nou răspuns specific la problematica existenței[7]. Acest lucru se datorează tocmai faptului că religiile au de-a face cu experiența acelei forțe care menține întreaga realitate și care explică problema existenței umane – cu normativitatea inerentă a lumii despre care vorbea Leibniz.

Pentru Pannenberg, factorul determinant aici este *contextul escatologic*. Întruparea, Răstignirea și Învierea joacă aici rolul nu de evidențe empirice – sau, nu numai –, ci de poziționare a condiției umane într-un context în care viața are o finalitate escatologică. Vorbind despre sens, spuneam mai sus că ideea de auto-afirmare nu este suficientă pentru a identifica un principiu care oferă un răspuns la problema condiției umane, tocmai pentru că oprește cercetarea umană la propria sa condiție. Răspunsul trebuie să implice ceva dincolo de realitatea imediată. Și mai spuneam că acest răspuns este unul *posibil*. Cu alte cuvinte, are un grad de incertitudine. Teza lui Pannenberg este că la astfel de întrebări nu se poate răspunde în mod absolut decât la finalul istoriei, la A Doua Venire sau la Apocalipsă. Atunci, aspectele vieții și lumii vor fi pe deplin iluminate. Iar acest final escatologic a fost deja prefigurat în Întruparea hristică. Faptul că Învierea plasează ființa umană într-un context în care viața și istoria au o finalitate și vor fi evaluate conform acțiunilor întreprinse în cadrul lor este ceea ce conferă un sens existenței.

De ce Dumnezeul creștin și nu un altul?

Considerațiile de până acum ne-au adus în punctul în care putem accepta ideea de Dumezeu ca o explicație posibilă la problema existenței umane și sensului său. Doar

dacă punem problema în felul acesta, întrebarea privind existența umană are sens. Dar ar mai trebui să clarificăm de ce tocmai Dumnezeul creștin poate fi o explicație a existenței și sensului ei.

Factorul care distinge Dumnezeul biblic de alte zeități ale religiilor Estului antic este gradul în care divinitatea este înțeleasă ca Persoană. Deja când folosim termenul, „Dumnezeu", Îi atribuim statutul de Persoană. Bineînțeles, ideea de Dumnezeu ca Persoană a fost – și este contestată –, iar criticul principal al acestei idei a fost Fichte. Critica lui vizează antropomorfizarea divinității. Pentru Fichte, conceptul de persoană implică limitările și caracteristicile specifice finitudinii umane. Prin urmare, atribuirea calității de persoană unei divinități s-ar putea face doar renunțând la atributele: omnipotent, omniprezent, omniscient ș.a.

Lucrurile nu stau întru totul așa. Pannenberg a tratat îndelung această problemă, iar critica principală adusă lui Fichte este următoarea: presupunem că știm și putem descrie precis ce este *o persoană*; nu un om, un animal rațional, un individ sau oricare altă noțiune descriptivă despre ființa umană, ci presupunem că putem desluși clar conceptul de *persoană*. Teza lui este că acest concept nu este specific omului decât în măsura în care asumăm că Dumnezeu este o Persoană (sau mai degrabă trei Persoane) și „l-a făcut pe om după chipul și asemănarea Sa". Sau ca să reformulez, însuși statutul de persoană este ceea ce impune omului starea despre care vorbea Bultmann, „de nesiguranță și întrebare" cu privire la propria sa existență. Noțiunea de persoană este la fel de impenetrabilă și necunoscută ca Dumnezeu, și a intrat în vocabularul comun prin experiența religioasă, și nu invers. Prin urmare, a vorbi despre un Dumnezeu personal nu este contradictoriu. Este chiar adecvat.

Este drept că religiile antice acordau un grad mai mare sau mai mic de personalitate divinității. În același timp, putem observa și o diferență în calitatea și semnificația personalității atribuite divinităților din religiile antice. Multe figuri ale acestor religii păstrează caracteristici naturale sau antropomorfe. Dumnezeul biblic are însă niște caracteristici specifice, pe lângă atribute precum: iubirea și iertarea absolută, precum și relaționarea efectivă cu fiecare om în parte.

Concluzie

Părerea mea este că cu cât încercăm mai tare să găsim evidențe, dovezi empirice sau fapte pentru a răspunde la problema existenței lui Dumnezeu, cu atât ne îndepărtăm mai mult de miza problemei. Teologia naturală ocupă un loc central printre disciplinele teologice, dar este doar un domeniu al cercetării aplicate care trebuie susținut de un fundament mult mai puțin evident simțurilor noastre naturale. Probabil că unul din motivele pentru care teologia ocupă azi un loc atât de marginal este faptul că nu și-a putut stabili locul în rândul științelor. Poate că o problemă și mai interesantă ar fi să ne întrebăm cum ar arăta o știință teologică. Unde am plasa-o? Tind să cred că încercările

de a ne apropia de teologie cu o minte științifică riguroasă sunt utile până la un punct. Dar cred, mai presus de orice, că teologia, dacă are să fie o știință, va fi mult mai apropiată de un domeniu a cărui legitimitate „științifică” este încă extrem de problematică, anume, domeniul teoriei normative.

După cum spuneam la începutul acestui articol, scopul acestor considerații nu este de a trasa vreo concluzie, ci de a pune cititorul în fața ideii că problematizarea sensului existenței noastre și a divinității are o miză. Nu ne putem debarasa de aceste întrebări decât detașându-ne de ceea ce este realmente semnificativ pentru condiția umană. Și nu în ultimul rând, scopul acestui text a fost și de a sugera că modul în care chestionăm aceste probleme este mai important decât răspunsul pe care îl dăm. O întrebare formulată și adresată corect ne spune mai multe decât un răspuns îngrămădit în monosilabe.

NOTE

1. Vezi Bultmann, „Points of Contact and Conflict”, în Bultmann, *Essays: Philosophical and Theological*, London, SCM Press LTD, 1946, pp. 133-150. ↑
2. Bultmann, „Points of Contact and Conflict”, în Bultmann, *Essays: Philosophical and Theological*, London, SCM Press LTD, 1946, pp. 133-150. ↑
3. Pannenberg, „The Question of God”, în *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, nr 12, 1967, p. 298. ↑
4. Pannenberg, „The Question of God”, în *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, nr 12, 1967, p.298. ↑
5. Wilhelm Weischedel, „Philosophical Theology in the Shadow of Nihilism”, în *Evanghelische Theologie*, nr. 22, 1962, pp. 233-249. Apud. Pannenberg, „The Question of God”, în *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, nr 12, 1967, p. 304. ↑
6. Vezi Pannenberg, „The Question of God”, în *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, nr 12, 1967, p.308. ↑
7. *Idem*, p. 308-309. ↑

Imagine: Caspar David Friedrich – „Two Men by the Sea” (1817); Sursa: WikiArt