

# WOLFHART PANNENBERG: DUMNEZEUL FILOZOFILOR

Autor: Andrei Poganu | 10 februarie 2022



*Un articol de Wolfhart Pannenberg pentru First Things*

*Articol original: God of the Philosophers*

Într-o prelegere ținută la Universitatea din Regensburg pe data de 12 Septembrie 2006 care a stârnit multe dezbateri, Papa Benedict sublinia importanța filozofiei elene în dezvoltarea teologiei creștine timpurii. Este vorba de acel dialog profund cu filozofia care este într-adevăr de cea mai mare importanță pentru teologia creștină. Și care este fondat nu doar pe învățătura despre Logosul universal din Evanghelia după Ioan, după cum sublinia și Papa Benedict, ci și în gândirea Apostolului Pavel. Este adevărat că Pavel avea păreri aspre cu privire la „înțelepciunea lumească,” care respingea mesajul răstignirii și învierii Fiului lui Dumnezeu. Dar mai considera și că prin exercițiul rațiunii, oamenii ajung la cunoașterea Dumnezeului unic, acel Dumnezeu care este creatorul lumii și care s-a revelat în Iisus Hristos după cum au proclamat apostolii (vezi Romani 1 și 2, și Faptele 17).

Filozofia greacă se afla în căutarea adevăratei naturi a divinului, fapt care a condus la concluzia că trebuie să existe un singur Dumnezeu. Însă, Dumnezeul Poporului lui Israel, care era de asemenea Dumnezeul lui Iisus și al primilor creștini, era privit de greci ca o zeitățe străină a unui popor străin. Prin urmare, El nu le putea porunci grecilor supunerea și loialitatea. Era astfel necesar să se argumenteze că Dumnezeul lui Israel este, în fapt, și acel Dumnezeu unic al filozofilor. Această dezbatere era esențială pentru plauzibilitatea în climatul elen, atât a iudaismului, cât și a creștinismului.

Pentru teologia creștină, argumentul privind identitatea Dumnezeului unic nu a fost doar un caz de adaptare culturală, care în funcție de timp și situație ar putea fi succedată și înlocuită de alte forme de „inculturalizare” (n. tr.: inculturarea se referă la adaptarea învățăturii Bisericii la alte culturi, preponderent necreștine, și influența pe care aceste culturi o au asupra evoluției învățăturii). Afirmția că Dumnezeul lui Israel și

Dumnezeul filozofilor este unul și același - o afirmație care presupune încorporarea în teologie a argumentului filozofic privind Dumnezeu unic - este o parte constitutivă, inalienabilă a credinței creștine.

Acest fapt nu este restrâns doar la perspectiva romano-catolică. În marele său catehism, Martin Luther spune că Dumnezeu Tatăl este, după cuvintele lui Iisus, singurul Dumnezeu adevărat „deoarece nimeni altul nu ar fi putut crea cerul și pământul”. Prin aceasta, el se află în complet acord cu gânditorii creștini timpurii și cu modul în care aceștia utilizează gândirea teologico-filozofică. Cu siguranță, Luther a fost critic cu privire la rolul predominant ocupat de Aristotel în teologia scolastică, așa cum o vedea el, însă nu a respins întreaga tradiție a integrării filozofiei grecești în teologie. El nu a respins, de exemplu, platonismul, care, după cum știm, a fost principala influență în teologia creștină, până în secolul XIII și din nou în modernitatea timpurie începând cu Renașterea. Luther nu a fost singurul care se întreba dacă metafizica aristotelică, mediată de gânditori musulmani precum Averroes, putea fi reconciliată cu înțelegerea creștină a Dumnezeului creator. Acea întrebare a fost extrem de disputată până la Albert cel Mare și Toma din Aquino, dar și după moartea lui Toma în 1274.

De asemenea, acea tradiție timpurie augustiniană a teologiei scolastice nu era nicidecum mai puțin devotată dialogului cu gândirea filozofică decât cea aristotelică. Mai mult, în teologia protestantă de mai târziu, sub influența lui Philip Melanchthon, persoana cea mai apropiată de Luther, sistemul metafizic aristotelic a fost reintegrat în teologie, unde a avut un loc important până în secolul XVIII. Nici dezvoltarea filozofiei moderne nu a dus la abandonarea sintezei dintre gândirea filozofică și cea teologică - cel puțin nu în toate cazurile. Schelling și Hegel, de exemplu, au fost susținători de seamă ai unității substanțiale dintre credință și rațiune.

Apelul către o „de-elenizare” a teologiei creștine, pe care Papa Benedict îl critică atât de aspru, a apărut mai întâi în teologia protestantă pe la finalul secolului XIX, ca parte a unei mișcări mai largi care se împotriva metafizicii. Metafizica a fost descrisă ca un balast filozofic al trecutului, de care trebuie să ne debarasăm pentru a face loc „științei pozitive”. De-elenizarea creștinismului a început odată cu Albrecht Ritschl (1822-1889) și cu școala lui de gândire, care mai târziu a fost puternic susținută de istoricul Adolf von Harnack (1851-1930).

Privit în perspectivă, însă, programul de-elenizării gândirii creștine nu a fost un curent de durată în teologia protestantă modernă. Poate că Aristotel a avut o soartă mai puțin fericită, dar tradiția platonico-augustiniană a rămas solidă. Iar în privința întrebării mai largi cu privire la relația dintre rațiune și credință, legăturile teologice și filozofice nu au fost așa ușor abandonate după impactul cu cartezianismul. Am putea să ne gândim, de pildă, la empirismul britanic în linia lui John Locke, la idealismul german și toate formele pe care le-a luat, la proiectele americane orientate către dezvoltarea unei teologii

evoluționiste, la experimentalismul lui William James și la școala de teologie procesuală asociată cu filozofia lui Alfred North Whitehead.

Iar în ce privește metafizica însăși, ideea că ar fi fost respinsă de gândirea modernă a devenit curând foarte disputată. Când se presupune, mai exact, că s-ar fi sfârșit metafizica? Auguste Comte (1798-1857), cel care a folosit pentru prima dată termenul de sociologie, a declarat cu încredere că metafizica a pierit odată cu dezvoltarea științelor naturii. Wilhelm Dilthey (1833-1911), pe de altă parte, susținea că înțelegerea modernă a istoriei a ucis metafizica. O conștientizare a contingentelor istorice și a relativității propriului nostru mod de gândire, susțineau el și mulți alții, invalidau afirmațiile metafizice și apelul lor la un adevăr absolut și definitiv. Majoritatea atacurilor împotriva gândirii metafizice aveau în comun faptul că respingeau teologia rațională.

Mai apropiat de perioada noastră, Martin Heidegger a proclamat, de asemenea, sfârșitul metafizicii, argumentând că acest lucru s-a întâmplat nu prin dezvoltarea științei moderne și nici prin apariția conștiinței istorice moderne, ci prin propria sa critică la adresa ecuației dintre actul ființării și existența ființelor individuale. În toată istoria filozofiei, după Heidegger, ființa în sine, adică însuși actul de a fi, a fost atribuit sau confundat cu o ființă particulară, mai precis cu

ființa supremă. Odată cu Heidegger, această greșeală a fost corectată. Până și Nietzsche, din punctul lui de vedere, trebuie privit ca un gânditor metafizician. Este adevărat, Nietzsche era un ateu, însă credea în continuare într-o ființare supremă, mai exact voința de putere. Dificultatea sau chiar ironia poziției lui Heidegger este că în tradiția aristotelică adevăratul subiect al metafizicii era tocmai *ființa ca atare* și nu ființa supremă. De fapt, Heidegger a exclus teologia filozofică, dar nu și metafizica. Nimic nu poate fi mai metafizic decât doctrina heideggerienă a ființei.

În mod ironic, s-ar putea ca nu teologia filozofică să fie lipsită de sens, ci ideea de *ființă ca atare*. Această idee a ființei ar cere o interpretare a conceptelor generale ca realități, și nu drept creații ale minții în procesul de ordonare a conținutului experimental. În tradiția aristotelică, conceptul de ființă este pur și simplu cel mai general dintre concepte. De la William Ockham în secolul XIV și odată cu dezvoltările filozofiei empiriste moderne, conceptele universale nu mai sunt înțelese ca realități. După cum argumenta chiar Kant în *Critica Rațiunii Pure* (1781), funcția inițială a termenului „ființă” este de găsit în judecățile noastre cu privire la *ce este* și *ce nu*. Doar într-o ipostaziere a ființei, mai întâi la Parmenide și mai apoi la Platon, ființa era gândită ca adevărată sau absolută.

În teologia filozofică ce a urmat după Descartes și mai ales după Kant, conceptul de ființă și-a pierdut importanța pe care o avea în filozofia medievală. „Demonstrațiile” filozofice tradiționale ale existenței lui Dumnezeu ca și cauză primă a universului, deci ca ființă primă, au fost înlocuite treptat de ideea unui Dumnezeu ca presupuziție a

subiectivității umane și a funcțiilor sale intelectuale și etice. Ideea de Dumnezeu ca și cauză primă nu a fost abandonată, dar a fost abordată din altă perspectivă. În reabilitarea hegeliană a demonstrației existenței lui Dumnezeu, ca răspuns la critica lui Kant, argumentul a fost recompus, afirmând posibilitatea ridicării minții umane dincolo de limitele realității finite și până la ideea infinitului.

Din această perspectivă, ideea de infinit este condiția anterioară logic perceperii finitului. Ființele finite sunt concepute, după cum a argumentat Descartes în *Meditații* (1641), ca delimitate de infinit, care din acest motiv este anterior oricărui lucru finit, inclusiv subiectului uman însuși. Ridicarea dincolo de ideea de finit și până la infinit aparține esențialmente naturii intelectului uman. Acest fapt are o evidență istorică prin religii și este exprimat teoretic în argumentele raționale pentru existența lui Dumnezeu.

Discursurile lui Schleiermacher din 1799 dezvoltă această linie argumentativă cu privire la religie. Religia exprimă simțul uman al infinitului ca și condiție necesară conceperii oricărui lucru finit. De asemenea, la Hegel, ideea infinitului înlocuiește conceptul ființei sau al ființei supreme din teologia filozofică medievală. Această nouă abordare a filozofiei teologice nu se detașează însă de conceperea lui Dumnezeu ca și cauză primă a universului, creatorul a tot ceea ce este. Ce s-a schimbat este modul în care ajungem la acea concepție.

În ultimele decade ale secolului XIX și începutul secolului XX, teologia filozofică a întâmpinat multe greutăți. Climatul intelectual s-a împotrivit metafizicii, iar teologii protestanți s-au orientat către sarcina de-elenizării gândirii creștine. Marele *Nu!* al lui Karl Barth față de teologia naturală și înlocuirea ei cu o teologie pură, neo-ortodoxă a revelației, a avut un impact enorm. Și nu ar trebui să subestimăm nici rolul lui Rudolf Bultmann și al programului său de demitologizare, ațintit asupra epurării teologiei creștine de ceea ce considera el a fi import filozofic.

Între timp, după lupta împotriva modernității inițiată de Pius al X-lea, neo-scolasticismul a dominat teologia romano-catolică până la Conciliul Vatican II. Puțini teologi catolici, Karl Rahner fiind unul dintre ei, au adoptat o abordare modernă a teologiei filozofice în ce privește conceperea lui Dumnezeu din perspectiva subiectivității umane. Dintre protestanți, William Temple în Anglia și foarte influentul Paul Tillich, mai întâi în Germania și mai apoi în America, au dezvoltat teologii filozofice ca o alternativă la Barth. Adoptând abordarea modernă a subiectivității umane, Tillich propunea ideea de Dumnezeu ca *ființa însăși*, nu ca o ființă și nici ca ființa supremă, ci ca ființarea însăși. Astfel, propunerea lui Tillich se apropia de cea a lui Heidegger.

În același timp, alți gânditori americani s-au angajat în demersuri teologico-filozofice, pe baza filozofiei procesuale a lui Whitehead. Chiar dacă teologia procesuală este încă prezentă, ea nu a fost niciodată capabilă să depășească dificultățile impuse de gândirea

lui Whitehead, mai precis faptul că Dumnezeu ar fi doar unul din multitudinea de factori prin care se explică lumea experiențială, reală, a omului. Este foarte neclar în ce fel acest Dumnezeu ar putea fi cel biblic, creator al cerului și pământului. Ar mai trebui adăugat însă că acest fapt nu neagă relevanța teologiei procesuale în dialogul dintre religie și știință și în explorarea relației dintre credință și rațiune.

La fel ca în perioada apostolică și în cursul secolelor ce au urmat, problema centrală este aici modul în care ar trebui conceput Dumnezeul unic, Creatorul. Pentru teologia filozofică, contextele culturale diferite necesită argumente diferite. Astăzi, spre exemplu, trebuie să răspundem problemelor ridicate de ateismul modern. Mai mult, este necesar să arătăm modul în care Dumnezeu poate fi conceput ca și Creator unic al universului, al aceluiași univers descris de științele naturii. Asta nu înseamnă neapărat că existența unui Creator poate fi demonstrată prin instrumentele științelor naturale, după cum se credea în filozofia medievală și cea modernă timpurie. Argumentul rațional din filozofie este diferit de cel din știință. Dar o concepție filozofică sau teologică a Dumnezeului Creator trebuie să fie compatibilă cu universul descris de științe.

Să ne amintim și că perspectiva biblică asupra creației implica științele naturii ale vremii, mai precis cosmologia babiloniană. La fel, o perspectivă contemporană asupra creaționismului ar trebui să cuprindă cosmologia modernă și teoriile cu privire la evoluția formelor de viață. A include astfel de resurse științifice în teologia contemporană este o practică care se află în continuitate cu metodele folosite de autorii care au susținut și formulat perspectiva creaționistă după relatările Genezei.

Mai există încă un factor de mare importanță pentru teologia filozofică. O teologie creștină va atribui funcția de creator Dumnezeului trinitar – Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. În teologia creștină nu se poate discuta de un monoteism pre-trinitar al unui Dumnezeu individual. În vremurile acestea în care se poartă dezbateri inter-religioase intense, creștinismul nu poate compromite adevărul faptului că Dumnezeul trinitar nu este doar o adăugire creștină la monoteismul pe care, de altfel, îl împărtășim cu multe alte religii. Perspectiva creștină este aceea că Dumnezeu *este* și trebuie înțeles ca unitate diferențiată. O unitate ne-diferențiată înseamnă unitate ca opus al multiplicității. Unitatea care încetează să mai fie multiplă presupune și este condiționată de această opoziție. Și tocmai pentru că este o unitate condiționată, ea nu poate fi unitatea absolută care este mai presus de și anterioară multiplului. Doar Dumnezeul trinitar, ca unitate diferențiată, este în mod absolut și necondiționat Dumnezeul unic. Decurge de aici că adevăratul monoteism este neapărat trinitar.

În învățăturile lui Iisus, numele Dumnezeului unic este Tatăl. Aceasta nu este doar o metaforă, ci însuși numele lui Dumnezeu. După cum susținea Atanasie, Dumnezeu Tatăl nu poate fi conceput fără Fiul. Astfel, Fiul este corelat etern cu Dumnezeu Tatăl și este identic cu Logosul (Cuvântul) lui Dumnezeu prin care toate au fost create; atât Tatăl, cât

și Fiul fiind uniți în comuniune eternă cu Duhul Sfânt. Această înțelegere trinitară a Dumnezeului unic este una din cele mai importante dezvoltări ale teologiei creștine din ultimul secol, atât Karl Barth, cât și Karl Rahner având un rol semnificativ în înțelegerea semnificației ei. Această conceptualizare a contribuit enorm la înțelegerea noastră cu privire la ce înseamnă să spunem că această credință trinitară este monoteistă.

Este de asemenea importantă observarea și înțelegerea profundă a rădăcinilor acestei concepții în Vechiul Testament.

Biblia evreiască vorbește despre Dumnezeu unic ca fiind Tatăl; iar regele, succesorul lui David, este numit fiul (n. tr.: Ps. 2:7, 2 Samuel. 7:14. Pentru scriptura iudaică, 2 Regi. 7:14, pentru biblia creștină). De asemenea, întregul popor al lui Israel este numit fiul Său (Osea 11:1). Așadar, ideea de „Fiul al lui Dumnezeu” nu apare pentru prima dată cu Iisus, cu toate că în viziunea Noului Testament, Iisus este manifestarea definitivă a Cuvântului etern, Fiul întrupat al Tatălui. Mai mult, este promis că cei care cred vor intra în relația Tatălui cu Fiul. Natura acestei relații se manifestă în supunerea Fiului față de Tatăl prin îndeplinirea misiunii primite de la Acesta - misiune care a fost mai apoi confirmată de către Dumnezeu Tatăl prin Învierea lui Iisus (Romani. 1:4).

Înțelegerea trinitară a lui Dumnezeu este crucială pentru unitatea creștină a rațiunii și credinței. Fără a compromite transcendența lui Dumnezeu, ea permite creștinilor să afirme prezența lui Dumnezeu în creație și în istoria ei. Această viziune permite, și chiar cere, o interpretare istorică a textelor biblice. Ele sunt înțelese ca exprimări ale unor minți umane, dar în același timp respectă autoritatea divină a Bibliei, fiind înțelese deopotrivă ca mărturii de inspirație divină ale faptelor și cuvintelor lui Dumnezeu. Natura umană a scrierilor biblice ridică posibilitatea ca ele să includă pasaje fantastice sau mitice, o posibilitate sugerată de criterii literare.

Totuși, evenimentele istorisite nu ar trebui catalogate ca legendare doar pentru că sunt neobișnuite. Mărturii ale Învierii lui Iisus, pentru a numi un caz de mare importanță, nu au caracter legendar. Nu există nici măcar o evidență textuală care să sugereze că acestea ar fi legendare. Dacă credința în Dumnezeu, ca și creator și călăuzitor al istoriei nu este exclusă, atunci nu există nici un motiv pentru care exegetul nu ar considera mărturiile biblice ale Învierii ca evenimente reale în istoria umanității. Aici, din nou, credința și rațiunea nu se află în conflict.

Adevăratul conflict al zilelor noastre privește natura rațiunii. O concepție secularistă a raționalității, care este astăzi acceptată la scară largă, pur și simplu neagă posibilitatea unui eveniment istoric precum Învierea lui Iisus, în același mod în care neagă realitatea unui Dumnezeu Creator, a prezenței și lucrării Lui în lumea pe care a creat-o. Dar aceasta nu este o dezbatere cu privire la adevărul unor astfel de afirmații, ci cu privire la însăși natura rațiunii. Chiar dacă, în principiu, nu există nici un conflict între rațiune și credință, creștinismul se află momentan în conflict cu o înțelegere trunchiată a

rațiunii, care în ultimă instanță nici măcar nu este validată de rațiune. Intelectualii creștini trebuie să localizeze mai precis care sunt punctele de conflict cu deformările contemporane ale raționalității și să susțină mai eficient păstrarea și promovarea unei istorii a gândirii, marcate de încrederea în capacitățile și imperativele rațiunii.

*Imagine: Michelangelo - „The Last Judgment” (1536-1541); Sursa: Flickr*

**Acest articol a fost tradus cu acordul publicației *First Things*.**