

DISCURSUL ABSOLUT AL TEOLOGIEI

NICOLAE TURCAN

Abstract.

This article first defines the absolute discourse, then discusses its possibility in theology, as well as the relationships between language, thought, and reality as they derive from the spirituality and life of the Eastern Church. Theology must face several problems -including the paradox of transcendence, the violence of metaphysics, onto-theology, and the duplicity of language itself -, but the Revelation of the Absolute itself legitimizes the theological discourse. By using both affirmations and negations, theology reveals an iconic structure of discourse that opens itself towards life and spirituality. The conclusion is that, in the absolute discourse of theology, words, even inefable ones, are insufficient without life.

Keywords: *Eastern Orthodox Theology, Religious Experience, Spiritual Life, Diacritical Language, Christian Dogmas, Apophaticism*

Discursul absolut

Există un discurs despre absolut care nu este religios.¹ El spune ceva despre noi și despre enigmatică noastră înclinație de a absolutiza, mai înainte de a se preocupa de teme de limită ca transcendența și abisul, totul și nimicul, moartea și dragostea etc. Investite cu o valoare care amintește patosul religios, aceste teme – împreună cu altele mai banale – pot ține locul

¹ Textul de față a apărut inițial în engleză, ca Nicolae TURCAN, „The Absolute Discourse of Theology”, *Diakrisis Yearbook of Theology and Philosophy* 5 (2022), pp. 61–80, <https://doi.org/10.24193/diakrisis.2022.4>. În română a apărut fragmentat în două reviste de cultură: Nicolae TURCAN, „Discursul absolut”, *Apostrof* XXXIII, nr. 8 (387) (2022), pp. 20-21; Nicolae Turcan, „Discursul absolut al teologiei (I)”, *Tribuna*, nr. 476 (2022), pp. 13-15; Nicolae TURCAN, „Discursul absolut al teologiei (II)”, *Tribuna*, nr. 477 (2022), p. 13; Nicolae TURCAN, „Discursul absolut al teologiei (III)”, *Tribuna*, nr. 478 (2022), pp. 18-19. Oferim în continuare varianta completă în limba română.

sacralului și al lui Dumnezeu, potrivit ideii lui Mircea Eliade că omul contemporan camuflează sacralul în atitudini profane².

Când devine religios, discursul despre absolut intră într-o altă logică. El trebuie să spună deopotrivă diferența și asemănarea dintre Dumnezeu și creație. Utilizând cuvinte cu referenți mondani pentru a exprima inefabilul, acest discurs apelează la deplasări diverse (stilistice, semantice, sintactice, pragmatice etc.) în încercarea de a spune totuși ceva cu sens despre ceea ce nu se poate vorbi. Cuvintele încearcă să redea mai mult decât un supliment de același ordin cu cel al referenților și sensurilor non-absolute; ele se rostesc mai degrabă în jurul unui *meta* sau *supra*, în direcția unui dincolo de un alt ordin. Pentru că nicio dialectică nu suprimă ceea ce rămâne în afara orizontului expresiei și experienței lingvistice, punerea în limbaj a acestei diferențe este improprie și insuficientă. Poezia donației absolutului prin cuvinte, oricât de reușită, nu va putea închide ceea ce nu ajunge cu adevărat la text, ci doar se anunță în el.

Să numim *discurs absolut* acest discurs orientat către un referent absent, către o depășire, înspre un dincolo de limită sau către Dumnezeu. Să concedem că, folosindu-ne de limbaj, noi aducem aceste limite în vizibilul limbii doar *ca limite*, fără a exprima exhaustiv acel *dincolo* al misterului, fie că e doar un mister al idolatriei capabile să transforme limbajul însuși sau pe cel care-l rostește într-un absolut, fie că e misterul de nepătruns al lui Dumnezeu. Și să mai înțelegem că exact ceea ce nu se lasă spus prin cuvinte poate avea o relevanță capitală pentru sensul a ceea ce se poate spune³ și, totodată, pentru ființa și devenirea noastră umană.

Discursul absolut dezvăluie, așadar, mai multe forme ale misterului: misterul care suntem noi înșine (redus uneori la un mister al inconștientului), misterul lumii în care ne aflăm și, nu mai puțin, misterul lui Dumnezeu, pe care lumea și cuvintele noastre nu-L pot cuprinde. În acest ultim caz, discursul absolut ia forma *teologiei*: folosindu-se de un limbaj al tainei, teologia îl spune destinal pe om, pe măsură ce vorbește despre Dumnezeu și lume, în calitate de creație a Sa. Limbaj insuficient și kenotic, ce se lasă rostit de om și de Dumnezeu deopotrivă, acest limbaj al teologiei este o fereastră pe chipul tainei, prin care se întrevede ceea ce se află în afara cuvintelor și chiar în afara gândirii. În opoziție cu afirmația lui Derrida că „Nu există nimic în afara textului”⁴, în acest caz, ceea ce este cu adevărat deci-

² Mircea ELIADE, *Sacral și profanul*, trad. de Brândușa Prelipceanu, ed. a 3-a, Humanitas, București, 2005, pp. 152-161.

³ Wittgenstein a sesizat importanța inefabilului pentru ceea ce se poate spune, atunci când scria: „Ceea ce nu poate fi spus (ceea ce îmi apare misterios și nu sunt în stare să exprim) oferă poate fundalul ce conferă înțeles acelor lucruri pe care le pot exprima”. Ludwig WITTGENSTEIN, *Însemnări postume 1914-1951*, trad. de Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2005, p. 44.

⁴ Jacques DERRIDA, *Despre gramatologie*, (Pasaje), trad. de Bogdan Ghiu, Tact, Cluj-Napoca, 2008, p. 174.

siv rămâne dincolo de textul intermediar. *Ceea ce se anunță prin text nu se dă doar ca text*. Orice îndrăgostit care nu este derridean este de acord cu această frază. Să conchidem deci că, intrând în mișcarea de revelare a Absolutului, discursul absolut al teologiei nu este Absolutul însuși, ci doar icoana ce indică înspre El.

Patru probleme

Există câteva probleme majore pe care discursul absolut le pune. Cea dintâi se referă la paradoxul transcendenței: dacă o cunoaștere este exprimabilă prin limbaj, cum se poate cunoaște și exprima transcendența, fără a o anihila prin însăși această cunoaștere și fără a o diminua prin însăși această spunere? Problema pare a avea soluție mulțumitoare doar în context teologic. Paradoxul transcendenței este depășit de alegerea Absolutului însuși de a se revela. Altfel, un Mare Anonim care instituie o cenzură transcendentă pentru a nu fi periclitat de încercarea de cunoaștere a omului rămâne de necunoscut. Dacă însă Dumnezeu nu poate fi periclitat – tocmai pentru că, în termenii argumentului ontologic, este o ființă atotperfectă – înseamnă că limbajul descrie ceea ce se poate descrie, fără a anula ceea ce nu poate spune – indescriptibilul, inefabilul, incognoscibilul. De altfel, tradiția creștină a afirmat unanim infinitatea lui Dumnezeu și, de aici, incognoscibilitatea Sa, chiar dacă în moduri diferite: Apusul creștin a accentuat imposibilitatea de parcurgere a infinitului de către cunoașterea umană, în vreme ce Răsăritul, distingând între natura divină și energiile necreate, a susținut incognoscibilitatea deplină a naturii divine. Dar nici într-un caz, nici în celălalt nu s-a căzut în agnosticism: concomitent cu necunoașterea a fost exprimată posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu pe baza revelației Sale – chiar dacă pentru această cunoaștere insuficiența condițiilor de posibilitate transcendente ale omului a fost complinită de lucrarea harului divin, ca un fel de transcendental dobândit ca dar. Teologia negativă a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul a întâlnit teologia afirmativă a gândirii dogmatice. Prin urmare, în această cunoaștere a transcendenței, limbajul descrie fără să epuizeze, fără să închidă, fără cunoaștere deplină; limbajul predă ștafeta experienței supraconceptuale, cuvintele devin tăcere, iar teologia devine mistică. Atunci când neagă, negațiile teologiei apofatice nu sunt cele ale aneantizării, nici cele ale nemi(cni)cirii, ci sunt negațiile iconice, care trimit mai departe, către non-locul în care limbajul nu se mai aude și unde numai tăcerea mai înțelege ceva. Când teologia afirmă, afirmațiile îmbracă forma antinomiei dogmatice tocmai pentru a trimite către inefabil. În cele din urmă, se poate vorbi despre o experiență de un alt ordin decât limbajul, experiență pregătită până la un punct atât de diacritica limbajului afirmativ, cât și de nega-

țiile teologiei apofatice. Experiența lui Dumnezeu se dă deopotrivă ca necunoaștere și cunoaștere. Bogăția Revelației instituie posibilitatea unei hermeneutici infinite, după cum afirma Jean-Luc Marion;⁵ dar aceasta nu anulează diferența de natură dintre Dumnezeu și om, dintre necreat și creat, la fel cum nu anulează nici incognoscibilitatea ființei lui Dumnezeu. Atunci când vorbește despre ambele dimensiuni, cunoaștere și necunoaștere, tradiția creștină nu dă glas la două tradiții spirituale, ci vorbește despre una singură, paradoxală, în care Dumnezeu transcendent alege să se reveleze din dragoste pentru creația Sa, făcând posibilă, așadar, depășirea paradoxului transcendenței.

O a doua problemă este cea privitoare la violența metafizicii. Nietzsche acuza metafizica de voință de putere, iar Marx semnală legătura dintre metafizică și dominație. Pe urmele lui Heidegger, care propunea o destrucție a metafizicii, filosofia postmodernă a căutat, cu Derrida, să deconstruiască metafizica și, cu Vattimo, să înlocuiască gândirea *forte* cu o gândire slabă, relativistă și subiectivistă. Aplicată la teologie, ideea că violența metafizicii este vizibilă și în violența limbajului se transformă într-o acuzație cu atât mai gravă. Ascunde discursul religios intenții dominatoare atunci când vorbește despre adevăr, libertate, Dumnezeu?

Se poate răspunde și cu da, și cu nu. Violența *modernă* a conceptelor față de realitățile reprezentate nu articulează imposibilitatea de a reinterpretă aceste concepte în afara metafizicii prezenței și a violenței sale. O asemenea hermeneutică mizează pe un limbaj non-obiectualizant, iconic⁶, care nu are pretenția de a rosti absolutul fără rest și de a-l închide în concepte, ci doar de a-l indica. Pretenția de a deține adevărul și de a-l impune celorlalți este legitimă doar în interiorul marilor sisteme metafizice, doar acolo unde ontologia trasează liniile totalității, adică în absența eticii – pe care Levinas o considera filosofia primă tocmai pentru a ieși de sub dominația metafizicii. A gândi însă metanarațiunea iudeo-creștină ca un sistem ontologic defectiv de etică este pur și simplu o eroare. În al doilea rând, gândirea slabă, propusă de Gianni Vattimo, nu este singura soluție la violența metafizicii și nici cea mai adecvată, mai ales atunci când consideră relativismul religios drept soluție. De-a lungul timpului, depășirea violenței metafizicii s-a făcut în teologie în numele păcii și iubirii, ca virtuți cerute de Evanghelii. Iar dacă este vorba despre violența religiei, aceasta aparține de fapt celor care, declarându-se oameni religioși, trădează imposibila chemare creștină a iubirii universale. A considera că soluția ar fi lichidarea reli-

⁵ Jean-Luc MARION, *Givenness & Hermeneutics*, trad. Jean Pierre Lafouge, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 2013, pp. 56-62.

⁶ Este ceea ce propune James K. A. SMITH, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, Routledge, London; New York, 2002, p. 79.

giei înseși, ori a celor care își argumentează propria violență în mod teologic este cel puțin o naivitate, cu atât vizibilă după ce sistemele totalitare non-metafizice, care au însângerat secolul XX, au demonstrat că violența rămâne și după uciderea zeilor.

O a treia problemă, legată de cea anterioară, este cea onto-teologică, semnalată de Martin Heidegger: nu cumva conceptele folosite de discursul absolut al metafizicii închid în ele însele divinul, idolatrizându-l prin chiar această închidere?⁷ Ce garanții avem că numele lui Dumnezeu – precum cel de *causa sui* ori cel de *ființă* – nu devin zei conceptuali, prin care Dumnezeu însuși este pierdut, în măsura în care este redus la un concept al rațiunii? Cum ar putea evita discursul absolut – fie el metafizic, fie religios – acest pericol al identificării lui Dumnezeu cu marile concepte ale tradiției metafizice? În măsura în care onto-teologia s-ar rezuma la concepte pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, după cum o definea Kant și o descria Heidegger, atunci ar fi experiența, înțeleasă ca experiență supra-conceptuală, o soluție?

În critica onto-teologică la adresa metafizicii se formulează deopotrivă critica la adresa limbajului care consideră că poate lua locul experienței, cu atât mai mult cu cât este vorba despre Dumnezeu. Tocmai prin metaforă și paradox, limbajul își dezvăluie „dimensiunea intersubiectivă”⁸ și scopul extra-lingvistic: acela de a chema și de a conduce, până la un punct, către întâlnirea inter-personală. Desigur că nu este vorba numai despre o spunere și o ascultare a spunerii; ceea ce se întâmplă este o angajare etică a omului care, în cazul dragostei, ia forma renunțării la sine și a sacrificiului.

Rolul discursului absolut al teologiei, ca gândire diacritică, este de a elibera absolutul de idolatriile rațiunii. O filosofie care confundă Absolutul divin cu diferitele forme mundane ale sale – majoritatea de ordinul excesului și limitei – este o filosofie non-religioasă. Chiar gândită doar în termenii orizontalității, chiar fără un referent transcendent, absolutizarea e prezentă în logica lumii. Iar absolutizarea este forma falsă a absolutului, cea care și-a pierdut raporturile cu Dumnezeu; ea este un alt idol, în fond, care trimite la cel care-l construiește, uneori, paradoxal, tocmai prin deconstrucție. Dumnezeu este mister, taină incomprehensibilă, fără ca misterul să devină nici idol, nici o formă a nimicului. Misterul nu ține locul lui Dumnezeu, fiindcă în experiența mistică a creștinismului se vorbește de manifestarea și întâlnirea Dumnezeului personal, nu a misterului fără divin, nici a nimicului, nici a negației ca negație.

⁷ Pentru constituirea onto-teologică a metafizicii occidentale, a se Martin HEIDEGGER, *Identity and Difference*, trad. Joan Stambaugh, University of Chicago Press, Chicago, 2002, p. 60 sqq.

⁸ Coșeriu distinge între dimensiunea obiectivă a limbajului, aceea de a fi orientat către obiect, și cea intersubiectivă. Eugeniu COȘERIU, *Istoria filozofiei limbajului: de la începuturi până la Rousseau*, trad. de Eugen Munteanu și Mădălina Ungureanu, Humanitas, București, 2011, p. 43.

O a patra problemă este cea privitoare la ambiguitatea limbajului. Gândit ca neutru, limbajul are avantajul de a putea reda idei foarte diferite, dar în contexte religioase și etice are dezavantajul de a exprima *orice* poziție, teistă sau ateistă, etică sau nonetică. Or, această versatilitate devine problematică prin ambiguitatea pe care o propune: aserțiunile pot exprima atât adevărul, cât și neadevărul, ele pot falsifica și minți. Ce ieșire există din această duplicitate funciară, în așa fel încât să fie posibilă diferențierea dintre adevăr și neadevăr?

Există criterii care pot garanta adevărul atunci când acesta este formulat și cel mai cunoscut este cel al corespondenței dintre propoziții și realitate. Însă aceste criterii funcționează doar pentru referenți empirici sau, cum spunea Wittgenstein, doar pentru propozițiile cu sens. Pentru propozițiile „nonsens” ale poeziei, artei, metafizicii și teologiei, care își au legitimitatea și importanța lor pentru ființa umană, aceste criterii nu sunt valide. În climat teologic, rămâne un criteriu care ține strict de credință, deci insuficient în afara ei: adevărul se dă pornind de la proveniența și sursa textului; dacă este text revelat, adevărul este *revelat*. Așadar, acceptând că textul trebuie citit deodată cu credința că Dumnezeu este autorul, adevărul cuvintelor se dezvăluie în semnificația lor lingvistică și deopotrivă în chemarea lor supralingvistică.

Toate aceste răspunsuri au în comun o anumită înțelegere a raportului dintre limbaj și experiență: în fiecare caz, cuvintele trimit dincolo de ele, având o funcție iconică, înspre o experiență inefabilă, de natură poetică, intersubiectivă, mistică etc. În cazul teologiei această experiență poate fi exprimată chiar mai ușor decât în cazurile mundane: conform tradiției teologiei mistice, este evenimentul întâlnirii Celui imposibil de numit așa cum numim lucrurile și realitățile acestei lumi. În rest, a gândi și a vorbi în absența realității poate însemna un exercițiu de transmitere a unei tradiții sau chiar a unui adevăr, dar este insuficient. Fenomenologic, s-ar putea spune chiar că discursul absolut se exprimă ca insuficiență ce se cere umplută de trăiri diferite decât cea a cuvintelor. Întrucât ne privește mai mult decât orice alt limbaj, prin exprimarea limitelor și dorințelor noastre, a abisurilor și înălțimilor care ne locuiesc real sau imaginar, discursul absolut se cere dublat de o experiență pe măsura lui, sinonimă vieții. Care anume este această experiență ține de măsura și alegerile fiecăruia, de locul unde se situează între existență și *teosistență*.

De ce cuvintele?

Revelație și cuvinte. Cuvintele utilizate în discursul absolut au o relevanță indiscutabilă. Pe de o parte, dacă absolutul ne scapă într-o trans-

cendență inaccesibilă, acești semnificanți lingvistici sunt aparent tot ceea ce ne mai rămâne. Firește, raportul obiectivant, non-personal, dintre o transcendență radicală și cuvintele care încearcă să o spună nu reprezintă singura figură posibilă. Fiindcă atunci când transcendența este un Dumnezeu personal, modelul se schimbă: Dumnezeu se revelează El însuși pe măsură ce rostește cuvintele chemării⁹. Dar și în acest al doilea caz, cuvintele au, de asemenea, o importanță de netăgăduit.

Sfânta Scriptură afirmă despre cuvintele lui Dumnezeu că țin atât de regimul *puterii*, cât și de cel al *adevărului*. Puterea e vizibilă în aducerea de către Dumnezeu, de la neființă la ființă, doar prin cuvânt, a întregii realități văzute și nevăzute. De asemenea, Cuvântul lui Hristos uimea, pentru că „era cu putere” (Lc 4, 32), o putere ce stătea în proveniența lui divină și în promisiunile înfrângerii suferinței și morții, în nădejdea anunțată a dobândirii libertății și adevărului. Altfel, dacă se rupe legătura dintre cuvânt și putere, „împărăția lui Dumnezeu nu stă în cuvânt, ci în putere” (1 Co 4, 20). (Să remarcăm în trecere că această „putere” creatoare a cuvintelor lui Dumnezeu nu este totuna cu conceptul marxist de dominație).

Sensul prim al adevărului cuvintelor Scripturii trece prin acceptarea provenienței lor divine:¹⁰ cuvintele sunt ale Tatălui, ale Fiului – El însuși Cuvânt arhi-originar – și sunt inspirate de Duhul Sfânt. Cuvinte ale unui Dumnezeu despre care ni se spune că „este iubire” (1 In 4, 8), ele rostesc apelul care trebuie interpretat, ascultat, transformat în viață.

Există nenumărate contexte scripturistice în care se subliniază importanța cuvintelor și originea lor dumnezeiască. Dumnezeu vorbește în cuvintele oamenilor, însă cuvintele Lui sunt „vrednice de crezare și adevărate” (Ap 21, 5). Sunt cuvinte *profetice*, care se împlinesc, puse de Dumnezeu în gura oamenilor (Ir 1, 9), cuvinte al căror sens este o neconținută chemare la credință, ajutând la *dobândirea credinței*: „Prin urmare, credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos” (Rm 10, 17). Totodată, ele sunt cuvinte care trebuie *ascultate*: „Iar cine nu va asculta cuvintele Mele, pe care Proorocul Acela le va grăi în numele Meu, aceluia îi voi cere socoteală” (Dt 18, 19). Sunt porunci și învățături care devin *legământ*, având deci o dublă structură, religioasă și etică:¹¹ „Și a mai zis Domnul către Moise: «Scrie-ți cuvintele acestea, căci pe cuvintele acestea închei Eu legământ cu tine și cu

⁹ Pentru o interpretare a depășirii transcendenței radicale prin apelul la Revelație, a se vedea Nicolae TURCAN, „Transcendence and Revelation: from Phenomenology to Theology”, *Dialogo* 2, nr. 2 (March 2016), <https://doi.org/10.18638/dialogo.2015.2.2.8>.

¹⁰ Michel HENRY, „Cuvânt și religie: Cuvântul lui Dumnezeu”, în Jean-Louis CHRÉTIEN *et al.*, *Fenomenologie și teologie*, trad. de Nicolae Ionel, Polirom, Iași, 1996.

¹¹ Giorgio Agamben numește „sacramentul limbajului” această implicare etică a vorbitorului în cuvântul său. Vezi Giorgio AGAMBEN Agamben, *Sacramentul limbajului. Arheologia jurământului*, trad. de Alex Cistelean, TACT, Cluj-Napoca, 2011, p. 83.

Israel!»” (Iș 34, 27); „Și a scris Moise pe table cuvintele legământului: cele zece porunci” (Iș 34, 28). Funcția etică a cuvintelor, chiar umane, le transformă în *criteriu de judecată*: „Căci din cuvintele tale vei fi găsit drept, și din cuvintele tale vei fi osândit” (Mt 12, 37). Nu în ultimul rând, cuvintele lui Dumnezeu sunt *cuvintele vieții veșnice*: „Simon Petru I-a răspuns: Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții celei veșnice” (In 6, 68). Rostite de Dumnezeu, aceste cuvinte sunt *etern*e: „Iar cuvântul Domnului rămâne în veac. Și acesta este cuvântul, care vi s-a binevestit” (1 Ptr 1, 25); „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece” (Mt 24, 35). Prin urmare, această relevanță a cuvintelor privește în mod esențial raporturile omului cu Dumnezeu.

Cel dintâi. Într-un pasaj celebru, Wittgenstein afirma că „despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă”¹², însă Revelația și Întruparea cer contrariul. Dumnezeu a vorbit – „fost-a cuvântul Domnului către Avram” (Fc 15, 1) –, Hristos-Cuvântul a vorbit, prin urmare omul nu poate să tacă, chiar când înțelege rolul pe care tăcerea îl ocupă în vorbirea sa, la limită chiar atunci când vorbește despre tăcere. Este la fel de legitim să vorbim despre tăcere, în limbajul nostru discursiv și predicativ, cât și să tăcem despre Cuvânt, în contemplația de la capătul rugăciunii curate¹³, acolo unde cuvintele rămân în urmă. Tăcerea își are rolul ei, deschizând către taina incomprehensibilă și inefabilă, însă nu anulează legitimitatea cuvintelor. Cuvintele și tăcerea au funcții diferite și complementare, iar discursul absolut al teologiei se întemeiază pe prioritatea discursului absolut al lui Dumnezeu. Condițiile de posibilitate ale vorbirii noastre despre Dumnezeu sunt date de Revelația însăși.

Prin urmare, putem vorbi despre Dumnezeu pentru că El a vorbit cel dintâi.¹⁴ „Inițiativa dialogului o are în cuvânt Dumnezeu.”¹⁵ Prologul Evangheliei după Ioan spune: „La început a fost Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era cuvântul” (In 1, 1). Hristos-*Logosul* ne-a vorbit primul și cuvintele Lui exprimă, după o interpretare patristică, paradigmele după care a fost creată lumea. Atunci când vorbește, Cuvântul instituie o diferență între El și ființările pe care, rostindu-le, le aduce la existență. Este diferența dintre creat și necreat, o diferență ontologică insurmontabilă, pe care cuvintele o exprimă și credința creștină o celebrează.

¹² Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Humanitas, București, 2001, T 7.

¹³ Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, ed. a 2-a, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 147.

¹⁴ Această precedentă a cuvintelor este similară celei a iubirii. Vezi J. K. A. SMITH, *Speech and theology*, p. 155.

¹⁵ D. STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 147.

Făcând posibilă o comuniune între Dumnezeu și oameni, cuvintele fac parte din viață și dau glas unei transcendențe care, în absența lor, ar rămâne de neînțeles. Nefiind menite doar unor discursuri teoretice, denotative, cuvintele lui Dumnezeu adresate oamenilor sunt eficace, performative, deschizând, pentru cei care cred în ele, drumul vieții celei adevărate. Logosul este viață, acesta e mesajul Evangheliei după Ioan, și nu contează aici dacă Logosul-Hristos și logosul filosofiei grecești sunt asemănătoare, cum credeau apologeții primelor veacuri¹⁶, sau diferite, cum afirma Heidegger¹⁷, ci doar că logosul întâlnește viața¹⁸ și că scopul cuvintelor este tocmai această viață adevărată, dumnezeiască, în comuniune cu Dumnezeu.

Omul este chemat să răspundă cuvintelor lui Dumnezeu prin viața și dragostea lui și, nu mai puțin, prin cuvintele lui analoage – ca adevăr și dreptate – cuvintelor divine: „Dacă vorbește cineva, cuvintele lui să fie ca ale lui Dumnezeu; dacă slujește cineva, slujba lui să fie ca din puterea pe care o dă Dumnezeu, pentru ca întru toate Dumnezeu să se slăvească prin Iisus Hristos, Căruia Îi este slava și stăpânirea în vecii vecilor. Amin” (1 Ptr 4, 11). După același model dumnezeiesc, cuvintele noastre se întorc înspre Cuvânt, traversând prin dialog, într-o anumită măsură, abisul dintre creat și necreat. Omul vorbește despre/cu Dumnezeu din ceea ce a primit, adică din Revelație și din lucrarea harului, chiar dacă în discursul lui se aud și propriile cuvinte. Ideea lui Heidegger că „suntem *un* dialog”¹⁹ exprimă atât *unitatea* realizată prin dialog, cât și importanța pe care acesta îl deține pentru *Dasein*-ul uman; un dialog care cuprinde nu doar cuvintele, ci și natura.²⁰ Prin urmare, discursului absolut al lui Dumnezeu, omul îi răspunde cu propriul lui discurs absolut, un răspuns ce angajează mai mult decât rostirea: schimbarea de sine, pătimirea, îndumnezeirea. Când devine rugăciune, discursul absolut este purtat de dorința de a stabili o legătură care depășește cuvintele, căutând comuniunea de viață și de dragoste cu Cel iubit. Cuvintele construiesc în felul lor, drumul de întoarcere, dar puterea lor de a da viață – viața lui Dumnezeu – vine de dincolo de icoanele lor.

¹⁶ Sf. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia a doua în favoarea creștinilor. Către Senatul roman*, în *Apologeti de limbă greacă* (PSB 2), trad. de Olimp Căciulă, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 2, 13.

¹⁷ Martin HEIDEGGER, *Introducere în metafizică*, (Paradigme), trad. Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Humanitas, București, 1999, pp. 180–181.

¹⁸ Michel HENRY, *Cuvintele lui Hristos*, trad. de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2005, p. 90.

¹⁹ Martin HEIDEGGER, *Originea operei de artă*, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 1995, p. 228.

²⁰ Olivier CLÉMENT, „Cel mai mare teolog ortodox din secolul XX”, în Ioanichie BĂLAN (ed.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, p. 136.

Limbajul diacritic

Teologia, stiluri multiple. Teologia vorbește despre Dumnezeu rugându-se: „Teolog este cel ce se roagă și cel ce se roagă este teolog”.²¹ Limbajul despre Dumnezeu nu poate fi doar reprezentational, deoarece Dumnezeu nu stă ca un referent empiric și nu e niciodată epuizat de descrierile făcute. S-ar putea oare afirma atunci că limbajul este „constructiv”, „ficcionalist”, cu un rol oarecum creator, *poietic*, creându-L pe Dumnezeu de jos în sus, dinspre condițiile noastre transcendente? Vom răspunde negativ la această întrebare. În ambiția de a cuprinde de necuprinsul, limbajul teologic ar trebui înțeles în chip iconic drept limbaj care trimite neîncetat dincolo de el, deși nu într-o pură arbitraritate. Prin trimiterile propuse, limbajul teologic creează mai degrabă schița unei posibile întâlniri, locul de așteptare, condițiile *recunoașterii* divinului în aceeași măsură cu cele ale cunoașterii sale. Paradoxul teologiei este că, pe de o parte, ea este deopotrivă *discernământ* – pentru că distinge cu precizie adevărul de non-adevăr, pornind de la Revelație și de la viața Bisericii – și, pe de altă parte, *inefabilitate*, fiindcă recunoaște că nu poate exprima misterul existenței și iubirii dumnezeiești decât parțial, atât cât e cu putință, rămânând ca experiența de limbaj să fie îmbogățită de trăirea lui Dumnezeu.

Limbajul religios exprimă mai mult decât fapte și referințe, fiind un limbaj polifonic și divers,²² de la narațiune până la imn, trecând prin epistolă, profeție, comandament etic, fragment de înțelepciune etc. În pofida multiplicității genurilor, discursul despre Dumnezeu este chemat să devină discurs de laudă, doxologie, rugăciune. Diferite epoci au privilegiat diferite tipuri de discursuri mai mult sau mai puțin adecvate gândirii religioase. În opinia noastră, tipul de limbaj devine o problemă doar în măsura în care vrea să ocupe prim-planul și să se considere unicul autorizat să dea sens teologiei. Or teologia acceptă discursuri multiple²³, asemenea Scripturii. Problema nu este că un discurs ar fi mai adecvat decât altul, fiindcă rolurile sunt împărțite și complementare, eventual într-o ierarhie a importanței care poate merge de la proză și narațiune la rugăciune; periclitantă este mai degrabă pretenția dominante a discursului filosofic de a fi capabil să exprime *totalul*, în numele rațiunii. Nu este neinteligibil ca adevărul și falsi-

²¹ EVAGRIE PONTICUL, „Cuvânt despre rugăciune”, în, ed. și trad. de Dumitru Stăniloae *Filocalia*, vol. 1, ed. a 4-a, Harisma, București, 1993, p. § 60. De asemenea, despre importanța rugăciunii pentru întemeierea religiosului, Jean-Louis Chrétien scria: „Cu rugăciunea apare și dispăre religiosul”. Jean-Louis CHRÉTIEN, „Cuvântul rănit”, în *Fenomenologie și teologie*, trad. de Nicolae Ionel, Polirom, Iași, 1996, p. 37.

²² Paul Ricoeur sublinia această polifonie a Scripturii în Paul RICŒUR, „Experiență și limbaj în discursul religios”, în *Fenomenologie și teologie*, trad. de Nicolae Ionel, Polirom, Iași, 1996, pp. 26-36.

²³ Vezi Jean-Yves LACOSTE, *Prezență și parusie*, trad. de Sorin Ovidiu Podar, Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2012, pp. 151-170.

tatea unui discurs absolut să se decidă în altă parte, în partea Absolutului – și evident, nu este vorba despre adevărul care se decide la nivelul enunțului²⁴, ci de cel religios, existențial.

Discursul absolut este, după cum am spus, și discurs al lui Dumnezeu însuși, ale cărui cuvinte au ajuns până la noi și constituie o tradiție considerată sfântă de cei care îi aparțin. Prin urmare, judecarea discursului absolut al omului se poate face în funcție de acordul hermeneutic cu această tradiție care continuă Revelația biblică. Veridicitatea cuvintelor *despre* Dumnezeu se poate decide prin apelul la Tradiția Bisericii, la contextul „jocului de limbaj”²⁵ specific vieții spirituale, la existența credinței adevărate și la vrednicia celui ce rostește, vrednicie care implică inevitabil o experiență, o etică, o ascetică, o liturgică. E timpul să regăsim mișcarea ce străbate toate discursurile teologiei, aceea care, deși trece de la unul la celălalt, nu îl invalidează cu adevărat pe cel de dinainte, nu îl aruncă în nimicnicie, nici nu îl sintetizează pentru a-l recupera dialectic altundeva, ci îl îmbogățește în acest du-te-vino al experienței religioase exprimate prin cuvinte.

Există un limbaj cu rol diacritic, ce exprimă adevărurile de credință definitorii pentru membrii unei comunități, limbaj având funcția de a discerne între adevăr și neadevăr, potrivit acordului cu ortodoxia tradiției. Acesta este limbajul antinomic al dogmelor. Totodată, există însă și Realitatea de dincolo de dogme, pe care ele încearcă, prin cuvinte, să o exprime, atât cât este cu putință.

Dogmele: precizie și adevăr. Scriitura, spunea Derrida, reprezintă „elementul oricărei *revelații*”²⁶. Pentru discursul absolut al teologiei – fie scris, fie oral – separarea dintre adevăr și neadevăr pe care cuvintele o traversează are o importanță definitivă. Semnificația unei propoziții religioase ar putea fi adevărată, însă este neverificabilă după criteriile cunoașterii științifice; gradul său de plauzibilitate va fi testat în condițiile unei lumi viitoare. Deocamdată, dincoace de eshaton, Tradiția Bisericii ține loc de criteriu.

Dogmele principale ale credinței creștine au fost formulate de către Sinoadele Ecumenice în cel mai adecvat limbaj posibil. Evident, dogma este atât limbajul, cât și înțelesul pe care limbajul îl transmite; este deopotrivă semnificant și semnificat. Semnificantul (cuvântul) își are relevanța lui – de exemplu, filosofia elenistă a oferit termeni pentru formulările dogmatice –, dar expresia nu epuizează adevărul. Există o înțelegere pe care

²⁴ PLATON, *Sofistul*, în *Opere*, vol. VI, trad. de Sorin Vieru et al., Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, 261-262c.

²⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *Cercetări filosofice*, trad. de Mircea Dumitru et al., Humanitas, București, 2004, § 7.

²⁶ Jacques DERRIDA, *Credință și Cunoaștere. Veacul și iertarea*, trad. de Emilian Cioc, Paralela 45, Pitești, 2004, p. 10.

experiența o aduce în plus la modul infinit față de formulare. Fiind repere pentru o experiență a adevărului de credință, paradoxurile dogmatice mărturisesc că teologia este de fapt o „teologie mistică”.²⁷ Dogmele încearcă să comunice misterul pe care-l exprimă parțial, ele sunt „antinomii transfigurate de misterul pe care vor să-l reprezinte”.²⁸

Limbajul folosit în dogme, deși legat de contextul istoric și filosofic în care a apărut, deține o anumită precizie în exprimarea adevărului de credință și, prin aceasta, a devenit normativ pentru Biserică. Este o trăsătură menită nu să închidă gândirea odată pentru totdeauna, pentru că gândirea poate glosa prin hermeneutici complementare și multiple, ci să cheme la viață, la experiență, ba chiar să facă posibilă experiența mistică pentru generațiile ce vor veni. Dacă acceptăm că niciun adevăr dogmatic nu se epuizează la nivelul formulării prin concepte și fără apelul la experiență – am oferit aici chiar definiția kantiană a onto-teologiei²⁹ –, atunci nicio dogmă nu poate fi considerată marcă onto-teologică. Având rădăcinile în Revelație, dogma vizează viața, iar adevărul, chiar formulat, are nevoie de sintezele și acordul experienței personale cu cele comunitare ale tradiției duhovnicești a Bisericii.

Întrebarea constructivistă poate reveni: dacă dogmele sunt atât de necesare și limbajul lor a devenit normativ, nu este experiența un *rezultat* al acestora? Răspunsul este din nou negativ, fiindcă dogmele jalonează o experiență, o certifică într-o anumită măsură ca nefiind o experiență non-creștină, de exemplu, de tipul experienței sacrului impersonal. Dogmele au pe lângă prestigiul lor epistemologic și o funcție *diacritică* pentru spiritualitate, ajutând la discernerea între spiritualități diferite; ele sunt atât *cunoaștere* a adevărului, cât și *recunoaștere* a lui. Nu toate experiențele religioase sunt divine, chiar dacă pot fi fenomene excepționale, ale limitei și misterului, „fenomene saturate”, în limbajul lui Jean-Luc Marion, pentru care intuiția este mai bogată decât conceptul.³⁰

Multiplul stilurilor și discursurilor teologice – de la cel predicativ, până la cel al rugăciunii – nu impune o multiplicitate de sensuri contradictorii care să arunce teologia în relativism și să intre în conflict cu dogmele. Discernământul dogmelor ține de Tradiție, al cărei scop este transmiterea credinței *originare* în Hristos, așa cum a fost păstrată de Biserică

²⁷ Vladimir Lossky a subliniat magistral această legătură dintre teologie și mistică în Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf, Paris, 2005.

²⁸ Lucian BLAGA, *Eonul dogmatic*, Humanitas, București, 1993 (1931), p. 47.

²⁹ Immanuel KANT, *Critica rațiunii pure*, trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ed. a 3-a, Univers Enciclopedic Gold, București, 2009, p. 499.

³⁰ Raportat la categoriile kantiene, fenomenul saturat este „nevizibil după cantitate, insuportabil după calitate, absolut după relație și de neprivit după modalitate”. Jean-Luc MARION, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, trad. de Maria Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003, p. 323.

încă de la început. Limbajul diacritic al dogmelor cere o înțelegere și, totodată, o viață. Prin faptul că trimite la viață și nu se declară autosuficient, discursul diacritic al dogmelor este kenotic. Atunci când afirmă ceva despre Dumnezeu, dogma nu intenționează să epuizeze ceea ce se poate spune, ci doar să marcheze adevărul Revelației. Cuvintele teologiei învață și urmează kenoza Cuvântului însuși, fără a slăbi nici adevărul și nici chemarea pe care cuvântul le rostește.³¹

Tradiția Bisericii este, prin urmare, normativă. Înțelegând nu doar transmiterea unor învățături și moduri de viață, ci și continuitatea lucrării Duhului Sfânt în Biserică, Tradiția este o tradiție a vieții și a mărturiei. „Formulele hristologice sunt pline de sens doar pentru cei care L-au întâlnit pe Hristos cel Viu”³², scria Părintele Georges Florovsky. Ca hermeneutică adecvată Revelației, deci neredusă doar la abilitatea interpretativă a omului, hermeneutica textului sfânt presupune atât dialogul cu Referentul spre care trimite textul, cât și transformarea morală și religioasă a omului, vizibilă în *metanoia* (schimbarea minții, pocăință). Este o hermeneutică în care interpretul cere harul Duhului Sfânt pentru a înțelege, deci este mai mult decât o lucrare filologică, istorico-critică sau filosofică. Transcendentalul, condițiile de posibilitate pentru o hermeneutică, este un transcendental dobândit, harul Duhului Sfânt. „Nu textul ne dă acces la adevăr, ci Adevărul ne dă acces la El însuși”³³, după cum afirma Michel Henry.

Am văzut că limbajul dogmatic, ca limbaj iconic, este deopotrivă paradoxal și adecvat. Dogmele sunt antinomice, folosind formula „și..., și...”, acceptând, sub puterea Revelației, adevăruri care schimbă logica într-o *teo*-logică. Un asemenea mod de gândire, care se naște la Primul Sinod Ecumenic de la Niceea, din 325, înseamnă intrarea antinomiei în gândirea europeană sau, în termenii lui Constantin Noica, „nașterea Europei”³⁴ ca mod de gândire diferit de cel al Antichității. Este acesta un alt logos, decât cel grec, așa cum sugera Michel Henry? Prezența paradoxului dogmatic nu anulează, de fapt, modul în care gândirea funcționează în mod obișnuit, deci logica greacă este îmbogățită de o altă logică, antinomică, al cărei scop este acela de a exprima credința. Chiar dacă paradoxul apare oriunde apare viața, pentru că viața

³¹ Gianni Vattimo propune o interpretare a kenozei ca o kenoză continuă a lui Dumnezeu în istorie. Potrivit acestei interpretări postmoderne, Dumnezeu se smerește într-atât încât acceptă secularizarea ca o împlinire a creștinismului care poate renunța la morală, Biserică, adevăr, dar nu la caritate. O critică a acestei viziuni postmoderne este oferită în Nicolae TURCAN, *Postmodernism și teologie apofatică. O apologie în fața gândirii slabe*, Limes, Florești, Cluj, 2014.

³² Georges FLOROVSKY, *Biserica, Scriptura, Tradiția: trupul viu al lui Hristos*, trad. Florin Caragiu, Platytera, București, 2005, p. 417.

³³ Michel HENRY, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, trad. de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2000, p. 47.

³⁴ Constantin NOICA, *Despre demnitatea Europei*, ed. a 2-a, Humanitas, București, 2012, p. 62.

debordează logica, el nu suspendă decât temporar logica și nu e aplicabil întregii realități. S-ar putea afirma principiul: „la realități diferite, logici diferite”. Revelația s-a explicat pe sine cu ajutorul antinomiei dogmatice, a logicii lui „și..., și...”, prin care principiul non-contradicției a fost încălcat. Iată câteva exemple: și Tatăl este Dumnezeu, și Fiul este Dumnezeu; Hristos este și Dumnezeu adevărat, și om adevărat; Hristos are și voință divină, și voință umană – și lista ar putea continua. Dogmele se bucură de aprecierea unanimă a teologiei Bisericii pentru că precizia lor este mulțumitoare pentru a da expresie tainei și pentru a păstra, prin formulare, deschiderea către plenitudinea de viață la care este chemat omul.

Depășiri, trimiteri, negații

Realitatea și experiența cuvintelor. Există mai multe depășiri pe care cuvântul însuși le propune și cea dintâi este cea a referinței sau a realității despre care cuvintele vorbesc prin intermediul conceptelor. Este implicată aici tripartiția aristotelică între limbă, gândire și realitate.³⁵ O experiență a cuvintelor care descriu realitatea, așadar o experiență de limbaj, oricât de poetică, nu se situează la același nivel cu experiența întâlnirii realității înseși, adevăr cu atât mai evident cu cât nu se referă doar la fenomene obiectuale și empirice. Așadar, întrebarea nu este dacă limbajul spune ceva despre realitate – fiindcă evident o face –, ci dacă limbajul este capabil să recreeze o experiență a realității, să fie o experiență identică celei a trăirii acelei realități. Or, răspunsul scurt este că el nu reușește niciodată *fără rest*. Desigur, trebuie acceptată funcția *poietică* a limbii: cuvintele produc experiență, pot deveni experiență. Dar această experiență de limbaj este diferită de experiența realității originare. Experiența *poietică* se desfășoară în spațiul *analogiei*, atunci când spune ceva despre experiența originară, ori în cel al *diferenței*, atunci când creează o experiență nouă, pornind de la cuvinte, experiență ce se îndepărtează de cea originară.

etică, ascetică, limbaj. Pe lângă experiența realității exterioare, trebuie să luăm în considerare și o experiență a afectării de sine, interioară, care apare ca o nouă depășire a cuvintelor de către experiență. Limbajul este depășit de angajarea etică și ascetică, de punerea în cauză a propriului sine pornit în aventura întâlnirii lui Dumnezeu. Levinas a adus o critică radicală la adresa ontologiei prin afirmarea eticii ca filosofie primă. A-l suspecta pe Același concomitent cu a-l afirma pe Celălalt dă naștere unei filosofii a alterității care întâlnește gândirea religioasă și limbajul Scripturii.

³⁵ ARISTOTEL, *Categorii. Despre interpretare*, trad. Constantin Noica, Humanitas, București, 2005, 20v-21r, pp. 197-198.

Or, etica presupune ca experiență interioară o ascetică, o renunțare la sine în favoarea celuilalt, o capacitate de sacrificiu.

Sfântul Grigore de Nazianz afirma că teologia nu înseamnă doar cuvintele, ci și pătimirea pentru Dumnezeu.³⁶ Or cunoașterea nu se rezumă la limbaj, nici la expresie, ci la asumarea, în propriul trup, în propria suferință, a adevărului Celui care a suferit pentru noi. Este o asumare ascetică prin care analogia limbajului este dublată de analogia suferinței. Schimbarea de accent este enormă: nu putem vorbi despre limbaj, atunci când limbajul vorbește despre suferință.

Depășirea cuvintelor de către experiență este cu atât mai vizibilă în teologia apofatică. Negarea conceptelor prin care teologia catafatică îl descrie pe Dumnezeu nu are ca scop dezvăluirea nimicului, ci a Celui mai presus de orice nume și cuvânt. Înțeleasă mai mult decât o celebrare a misterului ca mister, teologia apofatică vorbește despre experiența inefabilă și supra-discursivă a întâlnirii Dumnezeului personal.³⁷ În teologia apofatică, nu transcendentalul uman produce experiența, ci aceasta devine posibilă doar prin lucrarea harului.³⁸

Între experiența propriu-zisă a *unio mystica* și descrierea sa prin limbaj diferența este uriașă. Mulți autori din tradiția creștină afirmă inefabilitatea experienței mistice și incapacitatea cuvintelor de a o descrie adecvat. De exemplu, prin afirmarea tezei incognoscibilității ființei divine, tradiția patristică greacă neagă *pentru totdeauna* capacitatea de a cunoaște și, în replică, de a descrie în vreun anume fel pe Dumnezeu în ființa Lui;³⁹ în același timp însă este afirmată posibilitatea unei cunoașteri și experiențe reale a lui Dumnezeu, prin energiile Sale necreate.

Limbajul spune experiența mistică în mod insuficient și în această diferență se dă întreaga neputință a sa de a produce o experiență similară, la fel cum tot aici se dă imposibilitatea experienței de a fi exprimată pe deplin de către discursul absolut. Între experiență și limbaj este un du-te-vino, într-o reciprocă, indefinită și inegală întemeiere, o pendulare în care este prins și cel care gândește, crede și se roagă. Aceasta dezvăluie și o depășire esenți-

³⁶ Sf. GRIGORE DE NAZIANZ, *Cele 5 cuvântări teologice*, trad. de Dumitru Stăniloae, Anastasia, București, 1993, 12-13.

³⁷ A se vedea Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre teologia mistică*, în *Opere complete*, trad. de Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996.

³⁸ Aceasta poate fi interpretată ca o depășire a metafizicii care s-a produs când gândirea creștină a preluat limbajul filosofiei grecești, fără a deveni ea însăși o filosofie. Vezi Nicolae TURCAN, „Postmetaphysical Philosophy and Apophatic Theology. From Jean-Luc Marion to the Paradoxical Status of Thought in Vladimir Lossky's Theology”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 58, nr. 2 (2013).

³⁹ Marion numea o asemenea afirmație „certitudine negativă”, vezi Jean-Luc MARION, *Certitudini negative*, trad. de Maria-Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2013.

ală pentru discursul absolut: prin plusul de cunoaștere, chiar inexprimabilă, experiența mistică depășește limbajul.

Concepte iconice. Numim *iconice* acele concepte care nu obiectivează, nu reifică inefabilul, ci doar trimit către acesta, printr-o structură comună indicelui, simbolului religios și icoanei.⁴⁰ Icoana, spre deosebire de indice și simbol, se evidențiază printr-o asemănare cu ceea ce arată, adică printr-un fel de non-arbitraritate. Din punct de vedere religios, icoana se definește prin diferența sa față de idol. Jean-Luc Marion descrie această diferență ca pe o distanță pe care icoana o manifestă în raport cu prototipul reprezentat în ea. Idolul întoarce privirea către privitor, într-o auto-idolatrie, în timp ce icoana trimite privirea mai departe, către prototipul vizibil în ea.

Dacă gândim limbajul religios ca fiind iconic, atunci se poate spune că el reprezintă un spațiu de trecere, cu alte cuvinte un fel de non-loc.⁴¹ Depozitată în limbaj, o experiență religioasă nu *rămâne* aici decât cu scopul de deveni altceva decât limbaj – o experiență similară celei descrise. Demnitatea limbajului ca non-loc de trecere nu îi vine, așadar, din localizarea sa, ci din iconicitatea sa. Forța a ceea ce vine de dincolo de el și care se revelează, parțial, prin el se resimte ca o chemare. Limbajul absolut al teologiei este profund intențional: importanța lui e dată de ceea ce indică, mai mult decât ceea ce poate descrie în mod adecvat.

Afirmatii și negații. Lucian Blaga susținea că gândirea dogmatică și teologia apofatică sunt diferite. În gândirea dogmatică, conceptele sunt *afirmate*, dar prin antinomii care depășesc logica, pe când, în apofatism, conceptele sunt *negate*, dar gândirea rămâne în cadrele logicii.⁴² Teologia Bisericii nu a gândit această diferență ca fiind insurmontabilă, ci mai degrabă complementară.

Întrebarea care se ridică este următoarea: ce au în comun, pe de o parte, structura afirmativă și paradoxală a dogmei, de forma „și..., și...”, cu, pe de altă parte, teologia apofatică, a negațiilor, de forma „nici..., nici...”? Din punct de vedere logic, atunci când au de-a face cu poziții contradictorii, ambele sunt antinomii: cele dintâi încalcă principiul non-contradicției, cele din urmă încalcă principiul terțului exclus. Din punctul de vedere al experienței religioase, afirmațiile dogmatice sunt antinomice pentru că

⁴⁰ Este tripartiția propusă de Charles S. Pierce pentru a descrie relația dintre semn și obiectul său. Charles S. Pierce, *Philosophical Writings of Peirce*, ed. Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, pp. 102-103. Deși pornim de la această trihotomie, vom folosi pentru înțelegerea structurii iconice considerațiile specifice teologiei. De asemenea, din punct de vedere filosofic, ne vom baza și pe fenomenologia lui Jean-Luc Marion care propune, în acord cu tradiția Bisericii, o distincție fundamentală între icoană și idol.

⁴¹ Foucault vorbea despre „nelocul limbajului”. Michel FOUCAULT, *Cuvintele și lucrurile*, trad. de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, RAO, București, 2008, p. 41.

⁴² L. BLAGA, *Eonul dogmatic*, pp. 79-84.

încearcă să exprime un mister, o realitate inefabilă. Însă teologia apofatică, prin negațiile ei la adresa conceptelor vizează, de fapt, aceeași realitate care scapă gândirii, același mister inefabil al unui Dumnezeu ireductibil la limbaj. Prin urmare, din perspectiva unei fenomenologii a depășirii, putem răspunde că afirmațiile dogmatice și negațiile apofatice au în comun structura intențională a depășirii către o experiență de un alt ordin decât cea de limbaj. Atât antinomiile dogmatice, cât și negațiile teologiei apofatice exprimă taina incomensurabilă a Dumnezeului celui viu pe care cuvintele nu-L pot exprima cu adevărat.

Exagerând, s-ar putea spune că, în timp ce afirmațiile antinomice sunt modul în care Dumnezeu ne vorbește, fiind capătul dinspre lume al Revelației divine, negațiile apofatice sunt drumul de întoarcere al omului către Dumnezeul inefabil. De fapt, dacă structura trimiterii le este comună, se poate spune mai corect că ambele trimit către experiența mistică. Harul lui Dumnezeu lucrează atât în exercițiul uman al negațiilor, cât și în antinomiile dogmatice și adevărurile de credință revelate în istorie. Există o împreună-lucrare în ambele situații. Cât lucrează omul și cât lucrează Dumnezeu ține de adevărul unei dinamici care depinde de mai mulți factori, de pildă de vârsta spirituală a omului sau de pronia lui Dumnezeu. Ceea ce contează pentru discursul absolut este că aceasta cale nu mai este limbaj, ci depășire a limbajului, scopul fiind experiența directă a întâlnirii Celui mai presus de cuvinte. Afirmațiile de credință și negațiile teologiei apofatice nu se opun de fapt unele altora, după cum afirma și Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul.⁴³ Discursul absolut al omului se transcende pe el însuși pe măsură ce se rostește și în această transcendere, care caută o experiență mai presus de cuvinte, lucrează harul atotbinevoitor al Transcendenței înseși.

Experiență și cuvinte. În concluzie, există mai multe momente în înțelegerea discursului absolut al Revelației și, prin extindere, al teologiei. *Momentul hermeneutic* presupune înțelegerea semnificațiilor cuvintelor și comandamentelor Sfintei Scripturi, ale expresiilor și chemărilor, pe scurt, ale *kerygmei* apostolice, ca proclamare a adevărului de credință și chemare a omului la deplinătatea vieții. *Momentul credinței* înseamnă a crede în adevărul acestor cuvinte, în proveniența lor dumnezeiască, în excepționalitatea și imposibilul lor pentru noi, dar posibil pentru Dumnezeu – „căci la Dumnezeu toate sunt cu putință” (Mc 10, 27). Am putea vorbi apoi de *momentul etic* și, totodată, *ascetic*, în care omul răspunde cuvintelor chemării prin propria slujire – de la Liturghie și rugăciune până la slujirea aproapelui –, angajând neîncetat, indiferent de grad, asceza și renunțarea la sine. Nu în ultimul rând, s-ar putea vorbi despre *momentul bucu-*

⁴³ Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre teologia mistică*, I, § 1, p. 247.

riei, al trăirii prezenței tainice a lui Dumnezeu prin lucrarea harului Său necunoscut lumii, „pe Care lumea nu poate să-l primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște” (In 14, 17). Acest moment este însoțit de vederea a două extreme: pe de o parte, vederea nimicniciei proprii, potrivit căreia omul este cu puțin mai mult decât nimic, pământ menit să se întoarcă în pământ, praf și cenușă; pe de altă parte, vederea măreției chemării: omul este, prin lucrarea harului lui Dumnezeu, destinat îndumnezeirii și comuniunii cu Creatorul său. Nicio dialectică nu suprimă pe niciuna dintre cele două extreme, căci smerenia se adâncește odată cu lucrarea îndumnezeirii.

Cu siguranță că această prezentare nu este nici unică, nici exhaustivă; are însă avantajul de a desfășura o cale care nu este doar a cuvintelor. Există, bineînțeles, cuvinte care însoțesc momentele de mai sus, la fel cum există tăceri mai donatoare de sens decât s-ar putea rosti. Discursul absolut, indiferent de forma și treapta pe care apare, dezvăluie structura iconică a cuvintelor folosite, deopotrivă cu *diferența* dintre expresie și experiență. Dar cuvintele dobândesc semnificații din ce în ce mai bogate pe măsură ce experiența le aprinde și le luminează. Experiența mistică poate fi certificată și confirmată de sensul pe care dogmele îl exprimă prin cuvinte; dar ea nu poate fi înlocuită de aceste cuvinte care se nasc din ea. În absența înțelegerii iconice a cuvintelor Revelației și în absența experienței care le legitimează, discursul absolut rămâne, în definitiv, insuficient. Fără trăirea lui Dumnezeu, cuvintele își pierd semnificația lor autentică și pot fi instrumentalizate de *ego*-ul onto-teologic, care se definește tocmai prin refuzul experienței. Ele pot sluji violența și idolatria, ambiguitatea și non-sensul, răul și minciuna. În definitiv, doar experiența mistică și viața duhovnicească dau valoare discursului absolut al teologiei, transformându-i cuvintele și sensurile în icoane lingvistice și conceptuale care arată către Referentul absolut, denumit deopotrivă Cuvânt și Ființă, Viață și Dragoste.

Bibliografie

AGAMBEN, Giorgio, *Sacramentul limbajului. Arheologia jurământului*, traducere de Alex Cistelecan, TACT, Cluj-Napoca, 2011.

ARISTOTEL, *Categorii. Despre interpretare*, traducere de Constantin Noica, Humanitas, București, 2005

BLAGA, Lucian, *Eonul dogmatic*, Humanitas, București, 1993 (1931).

CHRÉTIEN, Jean-Louis, „Cuvântul rănit”, în *Fenomenologie și teologie*, traducere de Nicolae Ionel, Polirom, Iași, 1996, pp. 37–75.

CLÉMENT, Olivier, „Cel mai mare teolog ortodox din secolul XX”, în Ioanichie Bălan (ed.), *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, pp. 132–137.

COȘERIU, Eugeniu, *Istoria filozofiei limbajului: de la începuturi până la Rousseau*, traducere de Eugen Munteanu și Mădălina Ungureanu, Humanitas, București, 2011.

DERRIDA, Jacques, *Credință și Cunoaștere. Veacul și iertarea*, traducere de Emilian Cioc, Paralela 45, Pitești, 2004.

DERRIDA, Jacques, *Despre gramatologie* (Pasaje), traducere de Bogdan Ghiu, Tact, Cluj-Napoca, 2008.

DIONISIE AREOPAGITUL, Sf., *Despre teologia mistică*, în *Opere complete*, traducere de Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, pp. 247-250.

ELIADE, Mircea, *Sacral și profanul*, traducere de Brândușa Prelipceanu, ed. a 3-a, Humanitas, București, 2005.

EVAGRIE PONTICUL, „Cuvânt despre rugăciune”, în, ediție și traducere de Dumitru Stăniloae *Filocalia*, vol. 1, 4, Harisma, București, 1993.

FLOROVSKY, Georges, *Biserica, Scriptura, Tradiția: trupul viu al lui Hristos*, traducere de Florin Caragiu, Platytera, București, 2005.

FOUCAULT, Michel, *Cuvintele și lucrurile*, traducere de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, RAO, București, 2008.

GRIGORE DE NAZIANZ, Sf., *Cele 5 cuvântări teologice*, traducere de Dumitru Stăniloae, Anastasia, București, 1993

HEIDEGGER, Martin, *Identity and Difference*, traducere de Joan Stambaugh, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

HEIDEGGER, Martin, *Introducere în metafizică* (Paradigme), traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Humanitas, București, 1999.

HEIDEGGER, Martin, *Originea operei de artă*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 1995.

HENRY, Michel, „Cuvânt și religie: Cuvântul lui Dumnezeu”, în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion și Paul Ricoeur, *Fenomenologie și teologie*, traducere de Nicolae Ionel, Polirom, Iași, 1996, pp. 127–159.

HENRY, Michel, *Cuvintele lui Hristos*, traducere de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2005.

HENRY, Michel, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, traducere de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2000.

IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, Sf., *Apologia a doua în favoarea creștinilor. Către Senatul roman*, în *Apologeti de limbă greacă* (PSB 2), traducere de Olimp Căciulă, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 75–88.

KANT, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, ed. a 3-a, Univers Enciclopedic Gold, București, 2009.

LACOSTE, Jean-Yves, *Prezență și parusie*, traducere de Sorin Ovidiu Podar, Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2012.

LOSSKY, Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf, Paris, 2005.

MARION, Jean-Luc, *Certitudini negative*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2013.

MARION, Jean-Luc, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, traducere de Maria Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003.

MARION, Jean-Luc, *Givenness & Hermeneutics*, traducere de Jean Pierre Lafouge, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 2013.

NOICA, Constantin, *Despre demnitatea Europei*, ed. a 2-a, Humanitas, București, 2012.

PIERCE, Charles S., *Philosophical Writings of Peirce*, ediție de Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955.

PLATON, *Sofistul*, în *Opere*, vol. VI, traducere de Sorin Vieru, Marian Ciucă, Constantin Noica și Elena Popescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 313–389.

RICŒUR, Paul, „Experiență și limbaj în discursul religios”, în *Fenomenologie și teologie*, traducere de Nicolae Ionel, Polirom, Iași, 1996, pp. 13–36.

SMITH, James K. A., *Speech and theology: language and the logic of Incarnation*, Routledge, London; New York, 2002.

STĂNILOAE, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, ed. a 2-a, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.

TURCAN, Nicolae, „Discursul absolut al teologiei (I)”, *Tribuna*, nr. 476 (2022), pp. 13–15.

TURCAN, Nicolae, „Discursul absolut al teologiei (II)”, *Tribuna*, nr. 477 (2022), p. 13.

TURCAN, Nicolae, „Discursul absolut al teologiei (III)”, *Tribuna*, nr. 478 (2022), pp. 18–19.

TURCAN, Nicolae, „Discursul absolut”, *Apostrof XXXIII*, nr. 8 (387) (2022), pp. 20–21.

TURCAN, Nicolae, „Postmetaphysical Philosophy and Apophatic Theology. From Jean-Luc Marion to the Paradoxical Status of Thought in Vladimir Lossky's Theology”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 58, nr. 2 (2013), pp. 215–226.

TURCAN, Nicolae, „The Absolute Discourse of Theology”, *Diakrisis Yearbook of Theology and Philosophy* 5 (2022), pp. 61–80, <https://doi.org/10.24193/diakrisis.2022.4>.

TURCAN, Nicolae, „Transcendence and Revelation: from Phenomenology to Theology”, *Dialogo* 2, nr. 2 (March 2016), pp. 92–99, <https://doi.org/10.18638/dialogo.2015.2.2.8>.

TURCAN, Nicolae, *Postmodernism și teologie apofatică. O apologie în fața gândirii slabe*, Limes, Florești, Cluj, 2014.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Cercetări filosofice*, traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Însemnări postume 1914–1951*, traducere de Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Humanitas, București, 2001.