



Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Litere
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iassy, Faculty of Letters

Eugenio Coseriu: *Orationis fundamenta*. Rugăciunea ca text

“*Orationis fundamenta*”. *The prayer as text*

In this conference, Eugenio Coseriu analyses the characteristics of the prayer as a specific type of linguistic discourse. But this discourse is dependant upon extra-linguistic requirements regarding the elements of the prayer: speaker, listener, context, assertiveness. The prayer is a part of a universe of discourse and religion itself is one of the four fields of human knowledge (alongside those of current experience, science, fantasy). Coseriu discusses the concept of ideal prayer, which he considers legitimate in the universe of discourse of religion. In doing that, he analyses the two versions of the *Pater noster* in the Gospel, the one in Luke and Matthew, concluding that Matthew's version is probably older and, in any case, closer to the pattern of the „ideal prayer”.

Keywords: prayer, text linguistics, universe of discourse, fields of knowledge, theology as metadiscourse

Institution's address: B-dul Carol, nr. 11, Iași, România, tel.: + 40-232-201.052, fax: + 40-232-201.152;
e-mail: admlit@uiac, web: <http://letters.uaic.ro>

Personal e-mail: an_drad@yahoo.com

Prezentul text este traducerea ultimei conferințe susținute de lingvistul Eugenio Coseriu – Orationis fundamenta. La preghiera come testo –, în limba italiană, cu prilejul Congresului Internațional „Orationes Millennium” (24-30 iunie 2000, Aquila, Italia), publicată ulterior în Giuseppe de Gennaro (ed.), I Quattro Universi di Discorso. Atti del Congresso Internazionale Orationis Millennium, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002, p. 24-47. Prelegerea, structurată ca o demonstrație de o precizie matematică, reprezintă o inovație în bibliografia europeană dedicată rugăciunii, tratând această specie a genului orațiilor religioase din punctul de vedere al lingvisticii textuale și ca „univers al discursului”. Totodată, ea reprezintă o summa a gândirii coserieni, care, în acest ultim text scris de maestrul însuși, se autorevizuiește și își conturează, cu o deosebită claritate, fundamentele. (A. G.)

Excelență, iubite părinte De Gennaro, stimată discipolă și colegă Maria Grossman, dragi ascultători, participanți ai congresului și invitați.

Tema care mi-a fost încredințată a fost gândită ca o problemă de teologie sau de științele religiei; dar eu, nefiind nici teolog, nici istoric al religiilor, o voi dezvolta, cu permisiunea dumneavoastră, ca lingvist. Voi examina așadar rugăciunea din perspectivă lingvistică: din punctul de vedere al lingvisticii textuale, al propriei mele lingvistici textuale, și, prin urmare, din perspectiva filosofiei limbajului, pe care aceasta se bazează. Iată și motivația titlului pe care l-am ales pentru această destul de dificilă expunere, cu care părintele De Gennaro mi-a făcut onoarea de a mă însărcina: *Rugăciunea ca text*.

1.1. De fapt, rugăciunea este, în primul rând, *discurs* sau *text*; este, mai precis, un text cu o natură particulară. În toate religiile cunoscute, rugăciunea reprezintă un monolog (eventual colectiv sau coral) înțeles ca dialog: implică un *eu* și un *noi* din sfera umanului, care se adresează unui *Tu* divin, ce ascultă și acționează, chiar dacă nu răspunde în limbajul oamenilor. Sau, folosind cuvintele lingvistei elvețiene Ricarda Liver, autoare a unei cărți excelente, asupra căreia vom reveni: „Rugăciunea este o expresie explicită a raporturilor dintre om și Dumnezeu. Ea oglindește, în formele diverse pe care le ia, felul în care omul își reprezintă ființa și modurile de a acționa ale divinității. Rugăciunea are sens doar când Cel căruia I se adresează este conceput ca o ființă care ajută și e dispusă să accepte dialogul cu omul. Acest dialog este însă asimetric: din partea omului constă în cuvinte, din partea Divinității, în acțiuni”.



Eugenio Coșeriu

Din păcate, în cea mai mare parte a bibliografiei tradiționale pe această temă (mă refer, desigur, la bibliografia cunoscută mie) nu se pornește de la natura textuală, proprie rugăciunii, și, de aceea, nu se ajunge la o caracterizare adecvată a modului autonom de înțelegere pe care aceasta îl implică, nici a concepției despre lume pe care o pune în lumină rugăciunea. Astfel, cartea „clasică” a lui Friedrich Heiler, *Rugăciunea*¹, în loc să ofere o cercetare științifică asupra rugăciunii și a formelor ei istorice, reprezintă un nesfârșit imn închinat acesteia. Și articolul „Rugăciune” din Enciclopedia Italiană (de altfel, unul foarte bine documentat) informează, fără îndoială, în mod mulțumitor despre diferitele tipuri de rugăciune, despre rugăciune în diverse religii, despre formele ei elementare și dezvoltate, dar nu se ocupă și de rugăciune ca text, ceea ce face ca distincțiile propuse să fie insuficiente și discutabile. În plus, prin atitudinea „imnică” pe care o adoptă, F. Heiler ajunge să afirme că în rugăciune se manifestă în mod suprem nonraționalitatea religiei. Noi ne propunem în schimb să caracterizăm cu sobrietate rugăciunea din punct de vedere lingvistic, ca un tip de text, plecând de la convingerea raționalității religiei: nu a așa numitei „religii raționale” sau a „religiei în limitele rațiunii”, ci a religiei pur și simplu.

1.2. Analiza rugăciunii din punct de vedere lingvistic

și ca *text* implică încă de la început două delimitări. În primul rând, vom exclude rugăciunea mută, lipsită de formă lingvistică (dar, firește, nu și rugăciunea mentală exprimată într-un limbaj interiorizat). În al doilea rând, nu vom vorbi din punctul de vedere al lingvisticii limbilor, ceea ce poate fi făcut numai pentru limbile determinate istoric (și prin referire la anume faze ale dezvoltării lor istorice), și nici despre rugăciune în general, în orice limbă. De altfel, o atare cercetare a întreprins Ricarda Liver în cartea deja amintită², în care studiază cu o competență exemplară sintaxa și stilistica rugăciunilor poetice în latină și în italiană din Evul Mediu, mai exact faptele de limbă latină și italiană, nu structurile textuale ca atare. Noi, în schimb, ne propunem să examinăm rugăciunea ca text, independent de limba în care este exprimată (și de religia căreia îi corespunde), pentru a-i stabili caracteristicile ideale. De aceea trebuie să operăm câteva distincții; mai ales pentru a defini cu exactitate despre ce anume vorbim.

1.3. La nivelul textului, distincția absolut necesară scopurilor noastre este aceea dintre „rugăciune” și „imn” (imn de laudă a Divinității). În limba italiană însă, este necesară și o distincție la nivel lingvistic, între *preghiera* („rugăciune”) ca discurs cu caracter religios și *preghiera* ca cerere, rugămintă. În fapt, în italiana actuală se folosește același termen *preghiera* pentru discursul adresat divinității, ca și pentru actul lingvistic curent al cererii, mai mult sau mai puțin umile. În alte limbi se distinge net între cele două accepții: e vorba despre două înțelesuri diferite. Astfel, pentru prima accepție a termenului, avem: în germană, *Gebet*; în engleză, *prayer*; în spaniolă, *plegaria*; în română, *rugăciune*; în vreme ce pentru a doua accepție întâlnim: *Bitte*, *request*, *pedido o ruego*, *rugămintă*. Pentru acest al doilea sens vom folosi și noi în continuare termenul de *richiesta* („cerere”) și nu *preghiera*.

Dar, cum spuneam, distincția pe care trebuie să insistăm în demersul nostru e cea referitoare la tipurile de text. De fapt, atât în limbajul curent, cât și în discursul scris sau în lucrările științifice, se folosește termenul *rugăciune* (și, de asemenea, *preghiera*, *Gebet*, *prayer*, *plegaria*) într-un sens prea amplu, care include și imnul și, câteodată, chiar simpla *invocație*. Ricarda Liver observă cu justețe că „nucleul” rugăciunii (*Gebet*) este, „de cele mai multe ori” (*meist*), cererea (*Bitte*). Dar imediat după aceea adaugă că următorul „conținut principal” (*der zweite Hauptinhalt*) este imnul de laudă închinat Divinității, și că primul element nu există aproape niciodată singur, putând chiar lipsi, în vreme ce cel de-al doilea poate exista singur și nu lipsește niciodată. Aici e o vizibilă contradicție: căci, chiar dacă în unele texte poate lipsi tocmai acea componentă care în altele constituie „nucleul”, e evident că vorbim despre două tipuri de texte diferite: *rugăciunea* propriu-zisă și *imnul*, tipuri care pot fi considerate drept specii

ale genului „orațiilor religioase” (în latină ecleziastică târzie: *oratio*). De aceea, în cele ce urmează, vom numi *rugăciune* doar orația religioasă care conține o cerere (sau mai multe), mai exact, doar „rugăciunea de cerere”. E adevărat că rugăciunea, din motive pe care le vom expune ulterior, are nevoie de elemente pe care, dacă îmi este permis neologismul, le-aș numi „imnice” (în germană: *hymnisch*), elemente de imn, în vreme ce imnul nu are nevoie de elemente ale cererii pentru a fi „imn”: se poate adresa o laudă Divinității și fără a-i cere nimic. Dar acest lucru nu anulează distincția anterioară; ba chiar o confirmă. În aceeași linie, o serie de texte antice prezentate de obicei ca „rugăciuni” trebuie să fie considerate „imnuri”. De exemplu, celebra „Laudă către Iștar” (Venera războinică a babilonienilor) este un imn, nu o rugăciune. Și tot imn, iar nu rugăciune propriu-zisă, este așa numitul *Tatăl Nostru* iudaic transmis de Talmud, *kaddișul*, care prezintă câteva analogii cu *Tatăl Nostru* creștin (dar numai în ceea ce privește elementele „imnice” ale acestuia). Este, în schimb, o rugăciune propriu-zisă orația hitită a lui Gassulljawija³: G. e bolnavă și se roagă pentru sănătatea ei, oferind drept sacrificiu o vacă și o oaie (care o reprezintă).

Ambele specii de orații religioase, rugăciunea și imnul, trebuie diferențiate cu și mai multă fermitate de simpla invocare a Domnului, a numelui Său sau a unei divinități. Invocația poate, de altfel, să fie o expresie „imnică” religioasă sau chiar o formulă de salut care conservă încă ceva din religiozitatea sa etimologică, ca expresia din Germania meridională, *Grüß Gott!*, sau expresia românească *Doamne-ajută* (formulă cu care țărani români îl salută pe cel care e implicat într-o muncă serioasă, continuă, mai mult sau mai puțin grea și la care se răspunde cu *Dă, Doamne*), ori spaniolul *Hasta mañana, si Dios quiere* și portughezul *Até amanhã, se Deus quiser*. Dar invocația poate fi și o exclamație tradițională, care nu mai actualizează un conținut religios (ca în germană, *O, Gott! o in Gottes Namen [nein]!*; în italiană, *Dio Buono! o perdio, per Dio*; în română, admirativul *Doamne*, ca de exemplu în exclamația *Doamne, ce bun e!* etc.), ba chiar un deochi, o imprecăție sau un blestem, adică exact contrariul oricărei manifestări a religiozității.

1.4. Odată făcute aceste distincții, putem defini rugăciunea ca „unitate textuală aparținând câmpului religios, în care un subiect uman (individual sau colectiv) cere, direct sau indirect, ceva unei Divinități, unei ființe supraumane percepute ca având caracteristici supraumane sau omnipotență, cu convingerea că această ființă poate (și este dispusă) să îi dea ceea ce îi cere”. Trebuie precizat, însă, că această definiție nu surprinde esența ideală și universală a rugăciunii, ci doar modalitățile ei istorice de a fi, în câmpul oricărei religii recunoscute ca atare, chiar și în cazul unor religii care, fără a fi cu totul „false”, au unele

deficiențe. O definiție adecvată a esenței universale a rugăciunii se referă în schimb, întotdeauna, la modul de a fi ideal al obiectului definit: ființa (*Sein*) acesteia se identifică astfel cu „ceea ce trebuie să fie” (*Sein Sollen*) ea. Așadar, în cazul nostru, e vorba despre idealul rugăciunii, în câmpul unei religii ideale. În acest sens, definiția potrivită ar fi: „Unitate textuală din câmpul religiei, prin care un subiect uman individual sau colectiv cere, direct sau indirect, ceva lui Dumnezeu atotputernicul, având convingerea că Dumnezeu e dispus să îi îndeplinească cererea”. În realitate, într-o religie ideală există întotdeauna un Dumnezeu unic (de aceea nu mai este nevoie să vorbim de „o divinitate”, „o ființă supraumană” etc.); și acest Dumnezeu e în mod cert bun și, deci, dispus să ne îndeplinească rugăciunile. Se poate renunța chiar și la termenul „omnipotent”, deoarece, în religia ideală, omnipotența este atributul esențial al divinității, fiind implicată în chiar conceptul de „Dumnezeu”. E nimerit, în schimb, să păstrăm precizarea „direct sau indirect”, pentru a nu exclude din discuție rugăciunea de intermediere. În continuare, vom folosi această definiție „adevărată” a rugăciunii și vom considera drept normă rugăciunea curentă din marile religii monoteiste, în special din creștinism.

1.5. Numeroasele implicații ale definiției noastre vor ieși la lumină (chiar dacă nu toate!) ceva mai târziu. Deocamdată, ne vom limita să subliniem un fapt esențial, care ne va ajuta să caracterizăm mai îndeaproape rugăciunea ca fapt lingvistic: adresând o cerere lui Dumnezeu atotputernicul, eventual numit – și, implicit, conceput întotdeauna – drept Creatorul și Stăpânul Universului, rugăciunea relevă un mod particular de a percepe și interpreta lumea și, în același timp, implică și afirmă acel tip particular de intersubiectivitate numită „comuniunea cu Dumnezeu”. Dimpotrivă, imnul poate să implice și să afirme aceeași percepere și interpretare a lumii, dar la dialogul sau la comuniunea cu Dumnezeu se ajunge doar parțial și ocazional, prin intermediul unor invocații precum „*Tată!*”, „*Creatorule!*” sau prin declararea supunerii (care nu așteaptă un răspuns din partea lui Dumnezeu).

2.1. Prin urmare, ceea ce caracterizează rugăciunea din punct de vedere lingvistic este nestrămutata siguranță a subiectului care se roagă, siguranță atât în ceea ce privește obiectivitatea percepției și interpretării lumii și a atributelor divine pe care rugăciunea le implică sau le face explicite, cât și în posibilitatea instituirii unui dialog și a comuniunii cu Dumnezeu. Și asta în ciuda absenței probelor și a argumentelor „științifice” (pe care rugăciunea le ignoră sau trebuie să le ignore) și în ciuda distanței incommensurabile care îl desparte pe subiectul uman, limitat și muritor, de Subiectul divin, absolut și etern. De unde își ia rugăciunea – mai exact,

omul care se roagă – această siguranță? Sau, cu alte cuvinte, care este „statusul” logic al afirmațiilor cuprinse în rugăciune și referitoare la obiectivitatea lumii, a atributelor lui Dumnezeu și a raportului omului cu Dumnezeu? Această chestiune a fost ridicată și discutată cu deosebită competență de Richard Schaeffler, filosof al limbajului și teolog catolic, într-o carte pe care nu mă sfiesc să o calific drept extraordinară⁴.

2.2. Schaeffler își propune să combată teza pozitivismului logic și a așa numitei „filosofii analitice”, după care aserțiunile conținute sau implicate în rugăciune (și, în general, propozițiile asertive ale religiei, ca de exemplu afirmațiile despre natura divină și raportul omului cu Dumnezeu), neputând fi „sau adevărate, sau false”, adică nefiind „verificabile” empiric sau științific, sunt pur și simplu „lipsite de sens” (sau „lipsite de semnificat”), cum spun pozitivistii care, în acord cu G. Frege, identifică semnificații cu obiectele desemnate. Schaeffler admite, bineînțeles, că cererea – nucleu al rugăciunii – nefiind o aserțiune, nu este, prin urmare, nici adevărată, nici falsă (chiar dacă, firește, nu este „goală de sens”). De altfel, se știe că Aristotel distingea deja între enunțurile asertive (sau predicative: care afirmă sau neagă ceva în legătură cu altceva), aparținând logosului apophantikos (logosul care afirmă sau neagă), și alte tipuri de enunțuri care, nefiind formulate ca aserțiuni, nu sunt nici adevărate, nici false. Pentru acest ultim caz, Aristotel dădea ca exemplu chiar cererea sau suplica (εὐχή), care, deși semnifică ceva, nu este prin ea însăși nici adevărată, nici falsă: εὐχή λόγος μὴ / ἀλλ’ οὐτ’ ἀληθὴς οὔτε ψευδής⁵. Dar rugăciunea conține și enunțuri care sunt în mod evident niște aserțiuni; și, pe de altă parte, cererile însele implică destul de des aserțiunea. Dacă, de exemplu, se cere sănătate, se subînțelege că Dumnezeu o poate da; dacă se cere iertarea păcatelor, se subînțelege că suntem vinovați în fața lui Dumnezeu și că Dumnezeu ne poate ierta. O soluție posibilă ar fi să admitem, ca în teoria actelor verbale a lui Austin, că și enunțurile care se prezintă ca afirmații (și, desigur, afirmațiile implicite din actul cererii) ar putea fi acte verbale de altă natură, care sunt doar „travestite” în aserțiuni. Spre exemplu, *Tu (Dumnezeule) ești atotputernic*, din punct de vedere formal o afirmație, poate să fie doar un „encomion” interesat: un fel de „captatio benevolentiae”. Dar, ca filosof creștin (și serios), Schaeffler respinge și această soluție, pentru că rugăciunea conține și aserțiuni care în niciun caz nu pot fi interpretate ca acte verbale cu alte funcții, „travestite”; și acest lucru e valabil și pentru afirmațiile implicite din actul cererii, deoarece ar fi absurd și contradictoriu să îi cerem lui Dumnezeu sănătate, spre exemplu, fără a avea certitudinea că ne-o poate da. De aceea (dar și pentru a demonstra verificabilitatea enunțurilor religioase în sensul dorit de pozitivisti,

chiar dacă nu și în câmpul aceleiași logici), vom alege o altă cale. Dezvoltând câteva idei ale lui Moritz Cohen, binecunoscutul filosof neokantian al Școlii de la Marburg, ca și unele idei din filosofia „formelor simbolice” a lui Ernst Cassirer, discipol și continuator al aceleiași școli, se ajunge, pe baza unui raționament riguros și complex care nu poate fi redat aici, la următoarea concluzie teoretică. Limbajul, în rugăciune – și limbajul religios, în general –, are o funcție „transcendentală”, în sensul că reprezintă condiția anterioară a experienței religioase și a modului de concepere și interpretare a lumii intrinsec acesteia (în special, categoriile cauzalității și ale substanței), așa cum limbajul științelor fizico-naturale are o funcție analoagă față de lumea care e obiectul acestor științe. Ca și limbajul științelor fizico-naturale, limbajul religiei este un „joc lingvistic” – un *Sprachspiel*, în sensul lui L. Wittgenstein. El reprezintă un sistem de reguli pentru uzul lingvistic, cu o gramatică și o semantică proprie: este un sistem „autonom”, dar nu și „autarhic”, care își manifestă obiectivitatea și intersubiectivitatea proprie în câmpul religiei, obiectivitate și intersubiectivitate net diferite de cele ce caracterizează câmpul științelor. Iar această concluzie teoretică impune o dublă concluzie, să o numim „pragmatică” (concluzie referitoare la modul nostru de a opera cu limbajul rugăciunii): rugăciunea are o logică a sa, care nu este cea a științelor „pozitive”; de aceea e o greșală să îi aplicăm regulile acestora, așa cum greșit ar fi să aplicăm logica religiei enunțurilor din domeniul științelor naturale. Afirmațiile conținute sau implicate de rugăciune nu sunt, așadar, „verificabile” din punct de vedere științific, ci doar prin raportare la câmpul religiei și la tipul de obiectivitate propriu acestui univers. Ele sunt verificate de teologie, care poate prezenta explicit logica intuitivă a rugăciunii, devenind un fel de „metalimbaj” față de limbajul rugăciunii.

2.3. Nu putem să nu fim pe deplin de acord cu această dublă concluzie „pragmatică”. De fapt, rugăciunea, ca tip de text particular în câmpul religiei, ca „dialog” cu Divinitatea, are logica sa proprie; de aceea nu i se poate aplica nicidecum logica din domeniul științelor fizico-naturale. Catalogarea aserțiunilor religiei drept „lipsite de sens” doar pentru că nu se supun logicii științelor „pozitive” reprezintă, din acest punct de vedere, o absurditate (așa cum absurd ar fi să i se ceară poeziei să urmeze regulile filosofiei).

Mai puțin de acord suntem, în schimb, cu concluzia teoretică, ce trebuie adâncită; și chiar mai puțin cu unele puncte ale raționamentului lui Schaeffler, care, după părerea noastră, reprezintă niște concesii superflue și, mai ales, riscante.

2.4.1. Astfel, Schaeffler e adesea prea generos cu pozitivistii. Vrea să-i învingă cu propriile lor arme și de

aceea acceptă provizoriu conceptele și instrumentele lor de lucru, chiar dacă o face doar pentru a demonstra că, în ultimă instanță, aceste instrumente sunt adecvate doar în câmpul științelor fizico-naturale și, chiar în acest câmp, nu în fiecare caz sau în orice sens. (Astfel, ipotezele nedecarate explicit drept ipoteze scapă adesea regulilor de adevăr formulate de pozitivisti: să ne amintim, de exemplu, de neinspirata teorie a Eterului.)

Desigur, un paralogism proclamat cu ostentație și siguranță poate intimidă. Dar nu trebuie să ne lăsăm intimidați. Dimpotrivă: înainte de a accepta, chiar dacă doar provizoriu, modul lor de a pune problema, trebuie să clarificăm și să denunțăm paralogismele pozitivistilor, fără a le învinui de rea-credință sofistică. Astfel, raportarea adevărului aserțiunilor la existența entităților despre care se afirmă ceva (și la un anume fel de existență) este, evident, circulară și deci paralogistică: ea se reduce la o opțiune inițială arbitrară. De fapt, înainte de toate, se optează tacit pentru a recunoaște ca unică realitate (sau ca unică realitate despre care se poate vorbi în mod rațional și în termeni de „adevăr”) realitatea fizico-naturală; se concepe și se definește existența doar prin referire la această realitate și apoi se declară goale de sens afirmațiile care nu se referă la entități (sau obiecte) „existente” în câmpul acestei „realități”. Pentru a fi mai clari: (1) optăm să admitem ca unică realitate lumea fizico-naturală; (2) definim existența ca prezență, verificabilă empiric sau științific, a unui tip de entități (sau „obiecte”) în această lume fizico-naturală; (3) considerăm deci că „adevărate” sau „false” (corespondente sau non-corespondente cu „realitatea”) pot fi doar aserțiunile referitoare la aceste entități („obiecte”), existente în sensul precizat anterior; (4) aserțiunile care nu fac referire la aceste entități nu pot să fie nici adevărate, nici false și sunt, astfel, „goale de sens” (sau „lipsite de semnificat”). Dacă, apoi, ne întrebăm în sensul contrar: „De ce 4?” se răspunde: „Pentru că 3?”; și apoi: „De ce 3?” – „Pentru că 2?”; „De ce 2?” – „Pentru că 1?”, adică: „Pentru că așa am decis noi în mod arbitrar încă de la început”. Și, pentru a păstra această concepție a realității și a adevărului (*adequatio intellectus et rei*), pozitivistii sunt dispuși chiar să lase deoparte caracterul pur formal al logicii și să pretindă că și logica se referă la realitate, chiar dacă la un nivel „mai abstract”, și că recunoașterea acestui fapt e perfect rațională și „dictată de bunul-simț” etc. (a se vedea, de exemplu, puțin convingătoarele divagații ale lui B. Russell⁶ pe această temă). Se înțelege, această presupusă „raționalitate” ar trebui să privească în primul rând entitățile din lumea fanteziei și entitățile și evenimentele la care ne referim în rugăciune (și, în general, cele din câmpul religiei). De aceea, afirmațiile referitoare la asemenea entități sau evenimente fiind „goale de sens” în câmpul lumii fizico-naturale și al experienței care îi corespunde, trebuie să fie „traduse” în termeni acceptabili pentru

aceasta: „Grecii antici credeau că...”, „Creștinii cred că...” etc. Se observă că aceste „traduceri”, judecând după logica de mai sus, ar trebui să fie și ele considerate „goale de sens”, deoarece ceea ce cred creștinii – toți creștinii – nu e verificabil empiric; iar ceea ce credeau grecii antici e cu atât mai greu de probat.

În realitate, „adevărul” logic al unei predicății nu se află în nicio relație definită cu existența în sens pozitivist, acesta depinzând de tipul de judecată care se emite. De fapt, orice judecată analitică (care afirmă o proprietate a unei entități) e adevărată sau falsă independent de existența entității la care se referă. Astfel, *unicornul este un animal fabulos* este o propoziție adevărată, chiar dacă nu îi atribuie (sau tocmai pentru că nu o face) o existență „reală” unicornului. Pe de altă parte, deja Aristotel observa că numele ca atare, chiar dacă are valoare semnificativă, nu implică existența entităților pe care le desemnează, observația funcționând nu doar pentru nume precum *τραγέλαφος* (numele unui animal fabulos), dar și pentru nume precum *ἄνθρωπος*, „om”. Dar, pentru a vorbi despre entități și pentru a le afirma diferite caracteristici conținute în semnificații (sau pentru a le afirma existența ori inexistența), trebuie să ne reprezentăm entitățile respective ca entități: adică realizări concrete ale unor ansambluri de caracteristici. Astfel, chiar și B. Russell arată că știe cum ar trebui să fie un unicorn atunci când explică cum nu sunt unicornii din heraldică sau din literatură⁸. Și cine spune „Am întâlnit un unicorn” probabil minte (dacă se referă la experiența curentă) sau construiește o imagine poetică, înțelegând însă să vorbească chiar de o entitate „obiectivă” unicorn, și nu de un alt lucru, orice ne-ar spune B. Russell, care pare să nu cunoască conceptul de „obiect intențional”.

Pe de altă parte, dacă e adevărat (și nu doar pentru pozitivisti!) că existența, nefiind o proprietate, ci o relație de analogie sau de identitate între o entitate („obiect”) mentală și o „entitate” a realității, nu poate fi dedusă, ci doar observată concret, e de asemenea adevărat că nonexistența nu poate fi demonstrată „logic”, nici afirmată cu absolută siguranță, cu excepția cazului în care e vorba de un ansamblu de caracteristici contradictorii (precum „cercul pătrat”). Mai mult, a afirma nonexistența unei entități X, necontradictorie în ea însăși, este o asumție rațională de „improbabilități”, o prejudecată justificată de experiența curentă: în realitate, nu știm că unicornii nu există; știm doar că până acum nu am întâlnit niciunul în lumea noastră naturală.

În al treilea rând – și acesta e lucrul cel mai important –, existența care în rugăciune (și în religie în general) se atribuie divinității nu este existența unei entități particulare, a unei entități de care ne putem „lovi” în lumea noastră naturală. De asemenea, dacă cineva ridică obiecția că Dumnezeu nu există în acest fel, că nu se poate vedea, nici atinge, i se poate

răspunde firesc: „Aveți dreptate. Dar nu uitați că nu suntem noi, nici religia creștină, ci dumneavoastră și ceilalți pozitivisti cei care cereți ca și Dumnezeu să aibă o astfel de existență”. Și, dacă asta nu e de ajuns, se poate răspunde cum a răspuns marele scriitor român-francez Eugène Ionesco într-un interviu dat Televiziunii Franceze cu câteva luni înainte de a muri; un răspuns care merită reamintit iar și iar, deoarece are semnificații cu adevărat profunde și nu e deloc un paradox. Reporterul, știind că Ionesco era foarte religios, l-a întrebat: „Dar dumneavoastră credeți cu adevărat în existența lui Dumnezeu? Credeți că Dumnezeu există?”. La care Ionesco a răspuns: „Non, Dieu n'existe pas. Dieu est”. Adică: Dumnezeu nu are existența relativă și particulară a unei entități din lumea naturală, nici nu există în sensul etimologic al acestui termen (*ex-sistere*, „a sta în afară”); Dumnezeu *este*, ca existență absolută, ubicuă și eternă.

2.4.2. Și recursul la conceptul de „formă simbolică” al lui Cassirer, oricât ar fi de prudent sau critic, e discutabil; sau, cel puțin, nu e lipsit de riscuri. În fond, pentru Cassirer, religia e doar una dintre formele culturii, alături de mit și nu foarte clar separată de acesta. Filosoful vorbește adesea de „religie și mit”, „mit și religie” ca de două forme gemene, două dimensiuni ale unuia și aceluiași fenomen cultural.

E adevărat că mitologia, ca și religia (ca și științele fizico-naturale, până la urmă), provine din dorința omului de a-și explica cumva universul, de a-l gândi în funcție de anumite principii și de a-l face, astfel, inteligibil (sau mai inteligibil). Dar nu e același lucru intuirea Divinității (cunoașterea lui Dumnezeu și recunoașterea Lui drept Creator și motor al Universului) cu raportarea diverselor fenomene naturale la ființe umane și supraumane deopotrivă, cu identificarea în fiecare râu sau copac a unei nimfe sau a unui faun, cu explicarea printr-o „metamorfoză” a originii fiecărei specii etc. E adevărat și că, în religiile primitive, religiozitatea și mitologia sunt îngemănate aproape inextricabil: de fiecare „zeu” (și există atâtea!) se leagă un mit sau o serie de mituri. Totuși, e vorba de fenomene radical diferite. În realitate, mitologia nu aparține câmpului religiei: aparține câmpului fanteziei; și, în acest sens, este o „artă” care, considerată în ea însăși (adică doar din punct de vedere estetic: ca o creație fantastică), poate fi chiar grandioasă. Dar este o artă care nu se mulțumește să fie artă, nu vrea să rămână în câmpul fanteziei și vrea, în schimb, să fie explicația unor fapte naturale sau istorice, adică „știință”, chiar dacă una fantastică și imediată: știință fără cercetare și lipsită de o metodă științifică. De cele mai multe ori, mitologia rămâne doar interpretarea unor fapte și obiecte naturale (aparținând unei lumi a „necesității” și cauzalității) ca obiecte culturale (aparținând unei lumi a „libertății” și a finalității) și reprezintă, de aceea, doar un mod (dar poate modul cel

mai frecvent) prin care spiritul uman se înșală în aspirația sa către „esența lucrurilor”. Mitologia se aseamănă cu religia doar pentru faptul că pune „obiectele” naturale și faptele istorice pe seama intenției unor subiecți supraumani și supranaturali. Dar, atenție, nu face acest lucru în virtutea unei finalități unice și transcendente – așa cum se întâmplă în cazul religiei –, finalitate intuită de credință și care nu suprimă, ci conține și justifică cauzalitatea naturală și determinarea istorică. Mitologia operează cu o serie nelimitată de finalități particulare care se substituie unei serii de cauzalități, de asemenea particulare. Așadar (ca să fim mai neți): mitologia e artă conceptualizată, care, tocmai de aceea, nu mai e artă; e știință fără cercetare și fără metodă; este religie fără credință.

De aceea, în toate religiile mature și demne de acest nume, mitologia este văzută ca o eroare și elementele mitologice – care, din rațiuni istorice, există și în religia ebraică sau cea islamică și chiar în religia creștină – sunt, rând pe rând, eliminate de teologie; sunt interpretate ca metafore sau se mențin în virtutea funcției lor didactice (provizorii): conduc religiozitatea infantilă sau ingenuă spre religia propriu-zisă.

2.4.3. Mult mai riscantă, ba chiar inacceptabilă într-o discuție despre funcția de cunoaștere a limbajului în rugăciune și în religie, este utilizarea conceptului hibrid și superficial de *Sprachspiel* al lui L. Wittgenstein. Este adevărat că Schaeffler încearcă să îi aducă unele îmbunătățiri; dar acestea nu îl fac mai acceptabil pentru că, în fond, e vorba de un concept de nefolositor. În realitate, Wittgenstein a refuzat toată viața sa să înțeleagă natura conceptuală a semnificatului, încercând să-l reducă, mai întâi (ca și Frege), la obiectele desemnate și, apoi, la un ambiguu „uz lingvistic” (al cuvintelor materiale!), fără să-și dea seama că, și cu acest îndemn – ca și cu acela, mai celebru, „urmăriți uzul [limbii]. Limitați-vă să urmăriți uzul” – rămânea în stadiul desemnării ca atare, fără să se apropie deloc de semnificat ca fapt originar de cunoaștere și încurcându-se astfel într-o serie de paralogisme. Și în cazul unui nume precum *Dumnezeu*, Wittgenstein nu ar fi putut vedea altceva decât o serie de „uzuri” lingvistice, mai mult sau mai puțin disparate, vag unificate de convenții sociale tacite (și presupuse) și ținute laolaltă nu de un semnificat unitar, ci de o asemănare neprecizată ulterior: de un ambiguu „aer de familie”.

De aici derivă și dificultățile lui Schaeffler de a caracteriza lingvistic rugăciunea. Schaeffler ar fi vrut să găsească în rugăciune o „limbă”, un sistem lingvistic cu o gramatică și o semantică proprii (astfel, *Dumnezeu* ar fi un cuvânt care aparține exclusiv limbii rugăciunii și a religiei; pentru limba științei – în acest caz, a filosofiei –, acesta ar fi un *Fremdwort*, un „cuvânt străin” care trebuie să fie „tradus”; de exemplu, prin *Ființă*, *Ființă Absolută*, *Entitate supremă*, *Cauză primă*, *Spirit*, *Subiect*

absolut, Motor imobil etc.). Dar, în realitate, nu îi reușeste decât să demonstreze că rugăciunea (în anumite limbi și în anumite epoci, adică în anumite tradiții istorice) dezvoltă anumite preferințe stilistice (nu neapărat „gramaticale”); că termenul *Dumnezeu* în rugăciune (ca și în limbajul curent!) prezintă, în limbile noastre și în acord cu tradițiile noastre, o semantică în conformitate cu ceea ce desemnează în religiile noastre monoteiste și că filozofia ajunge, cu mijloacele sale, la un concept analog sau identic cu conceptul intuitiv de *Dumnezeu*. Pe de altă parte, Schaeffler observă că limbajul rugăciunii (și al religiei, în general), este, într-un fel, „universal”, dar nu reușește să arate care ar fi sensul acestei „universalități”, din moment ce un *Sprachspiel* înțeles ca sistem de reguli gramaticale și semantice specifice este „particular” din două puncte de vedere (particular din punct de vedere istoric, ca formă a unei limbi, și particular față de câmpul obiectului la care se referă). În al treilea rând, Schaeffler știe foarte bine că limbajul ca atare nu determină (nu „creează”) entitățile pe care le desemnează și nici modul de existență propriu acestora, chiar dacă devine, după desemnarea originară, condiția experimentării acestor entități drept entități care manifestă un mod determinat de a fi; și este, se înțelege, departe de a considera conceptul de *Dumnezeu* un fapt pur lingvistic. Dar, rămânând prins în contradicțiile implicite conceptului de *Sprachspiel* (și influențat de „forma simbolică” a lui Cassirer!), Schaeffler lasă adesea să se înțeleagă că limbajul ar determina esența entităților pe care le desemnează; astfel, în mai multe rânduri vorbește despre „constituirea obiectului prin intermediul limbajului”. Și toate acestea alterează claritatea (și chiar temeiul) concluziei sale teoretice care, așa cum am anticipat, deși adevărată în fond, are nevoie de precizări suplimentare.

3.1.1. Conceptul de „univers al discursului” a fost introdus de George Boole pentru a da seamă despre condițiile de adevăr ale aserțiunilor care nu aparțin câmpului științelor (în special, discursurile despre lumi imaginare), fiind adoptat în filozofia limbajului de un fenomenolog american ca W. M. Urban⁹ și reelaborat din punctul de vedere al teoriei lingvistice de mine însumi într-un eseu scris – în spaniolă – în îndepărtatul an 1955¹⁰, reluat apoi în diversele ediții ale cărții mele *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Vă cer așadar permisiunea să citez *in extenso* din acest eseu:

Prin *univers al discursului* înțelegem sistemul universal de semnificații cărui îi aparține un discurs (sau un enunț) și care îi determină validitatea și sensul. Literatura, mitologia, științele, matematica, universul empiric, ca „teme” sau „lumi de referință” ale vorbirii, constituie „universuri ale discursului”. O formulare precum: *reducția obiectului la subiect* are sens în filozofie, dar nu are niciun sens în gramatică; niște expresii

precum: *călătoria lui Ulise și călătoria lui Columb, așa cum o povestește Parmenide și așa cum o povestește Hamlet* aparțin unor universuri ale discursului diferite. Umorul se bazează de multe ori pe confuzia intenționată a universurilor discursului, în cadrul aceluiași enunț [...]. Conceptul de „univers al discursului” a fost criticat în special de logica pozitivistă, cu argumentul că nu există o „altă lume” în afara lumii naturale, care poate fi cunoscută empiric [aici mă refeream la criticile unor B. Russel și L. S. Stebbing]. Este cert că nu există decât o singură lume; dar criticii amintiți, departe de a invalida conceptul de „univers al discursului”, demonstrează o radicală neînțelegere a problemei. Nu e vorba de alte „universuri”, de alte „lumi materiale”, ci de alte „universuri ale discursului”, de alte „sisteme de semnificații”. Aceeași pretenție de a „traduce”, de exemplu, aserțiunile mitologiei [a se vedea 2.4.1.], aducându-le în acord cu modul de a vorbi despre lumea empirică și istorică („grecii credeau că...” etc.), arată în mod cert că avem de-a face cu „universuri ale discursului” diferite. În realitate, enunțurile aparținând universurilor de discurs non-empirice nu sunt lipsite de sens și nici nu au nevoie de „traducere”. Valoarea de adevăr a unei afirmații referitoare la „Ulise” nu se verifică în istoria grecilor, ci în *Odisea* și în tradiția corespunzătoare, unde *Ulise era soțul Penelopei* este o propoziție adevărată, în vreme ce *Ulise era soțul Elenei* este falsă; iar afirmațiile despre „centauri” sunt verificabile în cadrul mitologiei, unde propoziția *centaurul era sacrificarea a o sută de tauri* este falsă, în timp ce *centaurul era o ființă jumătate om și jumătate cal* este o propoziție adevărată.

3.1.2. Astăzi, după mai bine de patruzeci de ani și după o nouă reflectare asupra subiectului, aș adăuga acestei caracterizări câteva precizări și chiar câteva modificări, în parte esențiale.

3.2.1. Aș preciza în primul rând că „universurile discursului”, în sensul în care le concep eu, sunt *universuri de cunoaștere* care corespund modurilor fundamentale ale cunoașterii umane. Nu e vorba așadar de universuri ale expresiei lingvistice pure, ci de universuri în care limbajul apare de fiecare dată ca manifestare a unui mod autonom de cunoaștere (ca distingere a unor moduri de a fi și atribuire a lor unor anume entități) și, mai ales, ca având o funcție „transcendentală” și, în acest sens, fondatoare în relație cu universul cunoscut. Limbajul, așa cum am precizat deja, nu creează entitățile, „lucrurile” naturale sau obiective cărora le atribuie un anume fel de a fi; nu creează, de exemplu, *copacii* și *râurile* ca atare. Și, se înțelege, nu creează, în sensul propriu al termenului, nici esența care le este atribuită „lucrurilor”. Însă recunoaște și delimitează modalitățile de a fi din interiorul „lucrurilor”, delimitând speciile sau, cu un termen recent, „clasele” de entități (clase, care, desigur, din punct de vedere obiectiv, pot să conțină un singur

element sau chiar să fie goale). Astfel, limbajul ca mod de cunoaștere recunoaște și delimitează *copacii* ca fiind *copaci* (și nu doar ca plante în general sau ca *pini, fagi, stejari* etc.) și *fluviile* ca fiind *fluvi* (diferite de *pâraie*, de exemplu). Și, mai ales, toate acestea sunt valabile și pentru lumea fanteziei, pentru lumile fantastice create de om, unde însuși actul propriu-zis al creației se manifestă prin intermediul limbajului, fără a fi doar creație lingvistică.

În al doilea rând, trebuie să precizez că, atunci când afirmam că *nu există decât o singură lume*, nu intenționam să reduc „lumile” la care se referă limbajul, „temele de referință” ale acestuia, la lumea empirică – așa zisa lume „reală” a pozitivistilor. Intenționam doar să sugerez unitatea ideală a acestor „lumi”, să afirm că aceste „lumi” constituie, în fond, o lume unică și unitară, chiar dacă neomogenă. Dacă e de preferat, aceste „lumi” diferite pot fi numite și „câmpuri de cunoaștere”; în acest caz, lumea la modul ideal unică pe care acestea o constituie poate fi numită „universul vital al omului”.

3.2.2. Ajungând la modificările pe care le-am anunțat, în special două dintre ele mi se par astăzi esențiale. În primul rând, astăzi aș delimita doar patru universuri ale discursului, pentru că tocmai patru sunt modurile fundamentale ale cunoașterii umane: (a) universul *experienței curente*; (b) universul *științei* (și al tehnicii cu fundamente științifice); (c) universul *fanteziei* (și deci al artei); și (d) universul *credinței*.

Consider, astfel, că știința constituie un singur univers de discurs (chiar dacă există diferențe interne în interiorul acestuia, în funcție de tipurile de științe), deoarece corespunde unui unic mod de cunoaștere și se subordonează unui criteriu ideal unic: acela de „a spune lucrurile exact așa cum sunt” în ele însele (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν λέγειν), independent de subiectul empiric care le observă, le interpretează sau face experimente cu ele, adică independent de atitudinile, opiniile sau prejudecățile pre-științifice ale acestui subiect. Cât despre mitologie, aceasta nu constituie un univers de discurs unic și autonom: aici e vorba, după cum am observat deja (vezi 2.4.2), de un fenomen hibrid, care aparține de drept universului fanteziei, dar care, în același timp, aspiră să fie o explicație a faptelor și a evenimentelor naturale și istorice, adică o știință, și în religiile primitive invadează chiar și universul de discurs al credinței.

Pe de altă parte, astăzi aș face o diferențiere netă între universul de discurs și „lumea cunoscută” și aș admite existența a doar trei „lumi” (sau „câmpuri de cunoaștere”): (a) *lumea necesității și a cauzalității* (în sensul kantian), adică lumea experienței sensibile curente, „câmp de cunoaștere” propriu științei empirice; (b) *lumea libertății și a finalității* (tot în sens kantian), adică lumea creațiilor umanității sau cea a culturii în general (incluzând aici și științele, și instituțiile publice din

cadru religiei, și ceremoniile cultice) – lume din care lumea fanteziei și a artei reprezintă doar o parte, chiar dacă cea mai clar conturată; și (c) *lumea credinței*. Nu există, de fapt, o suprapunere între universul de discurs și o „lume” cunoscută; universurile de discurs fac referire la modalități ale cunoașterii; „lumile”, în schimb, corespund unor „obiecte” ale cunoașterii. E adevărat că știința empirică face referire, în fond, la aceleași lucruri și deci la aceeași „lume” ca și experiența sensibilă curentă, chiar dacă la un alt nivel de cunoaștere (în care știința poate să accepte „faptele” experienței curente ca fiind cunoscute în mod adecvat; dar poate și să le modifice, să le interpreteze în alt fel și să le descopere alte „cauze”, descoperind „fapte” ignorate de experiența curentă etc.). Dar știința, și deci universul de discurs care îi corespunde, are în vedere, ca știință culturală, tot universul creațiilor umane (incluzând știința însăși) și limbajul; iar ca teologie și știință a religiilor privește și universul propriu credinței.

È adevărat așadar că – așa cum afirmă cu temei Schaeffler – manifestarea primară și cea mai frecventă a credinței, rugăciunea, ca și teologia, vorbesc despre aceleași „fapte”; numai că nu vorbesc la același nivel al conștiinței și deci nici în câmpul aceluiași univers al discursului.

Pe de altă parte, lumea credinței nu este propriu-zis „o altă lume”, radical diferită de lumea „reală” sau de lume pur și simplă. În realitate, reprezintă aceeași lume (încărcată, în plus, cu misterele credinței), raportată în ultimă instanță la voința divină și concepută ca fiind creată și susținută constant de Dumnezeu. De aceea, când în universul de discurs al credinței se spune că Dumnezeu este „cauza primă” a Universului, nu se neagă nicidecum cauzele imediate ale fenomenelor naturale și nici principiul cauzalității care, în câmpul științei umane, explică (face inteligibil) universul necesității. De fapt, nu e vorba de „cauze” înțelese la același nivel rațional și categorial. Pentru credința autentică, ce nu se confundă cu modurile de cunoaștere deficiente sau obscure, e vorba mai ales de a-l considera pe Dumnezeu o „cauză primă a cauzalității”, mai exact de a-i atribui voinței divine chiar fenomenul cauzalității, care guvernează universul necesității, cu toate „legile naturale” care derivă de aici. În acest sens s-ar putea interpreta și zicerea populară conform căreia „nu se mișcă nici frunza dacă Dumnezeu nu vrea”, afirmație care nu spune că Dumnezeu ar fi cauza imediată a mișcării fiecărei frunze, ci că voința divină este, în ultimă instanță, cauza originară a tuturor cauzelor. Același raționament se aplică, *mutatis mutandis*, și în lumea fanteziei și a tuturor creațiilor umane, în lumea libertății, ea însăși reconectată, în ultimă instanță, la voința divină. În acest caz, Dumnezeu este considerat „cauza primă” a libertății omului și a finalităților care guvernează lumea culturii. Pentru că Dumnezeu l-a creat pe om „după înfățișarea Sa” (e vorba totuși de asemănare, nu de

identitate), așadar ca o ființă cu posibilități nelimitate, și, în același timp, dotat cu creativitate, capabil să acumuleze și să transmită înțelepciune, să modifice lumea naturală prin intermediul tehnicii și în acord cu necesitățile lui biologice și de a crea lumi culturale.

Omul e capabil și să îl cunoască pe Dumnezeu, sau, cel puțin, să aspire la a-L cunoaște.

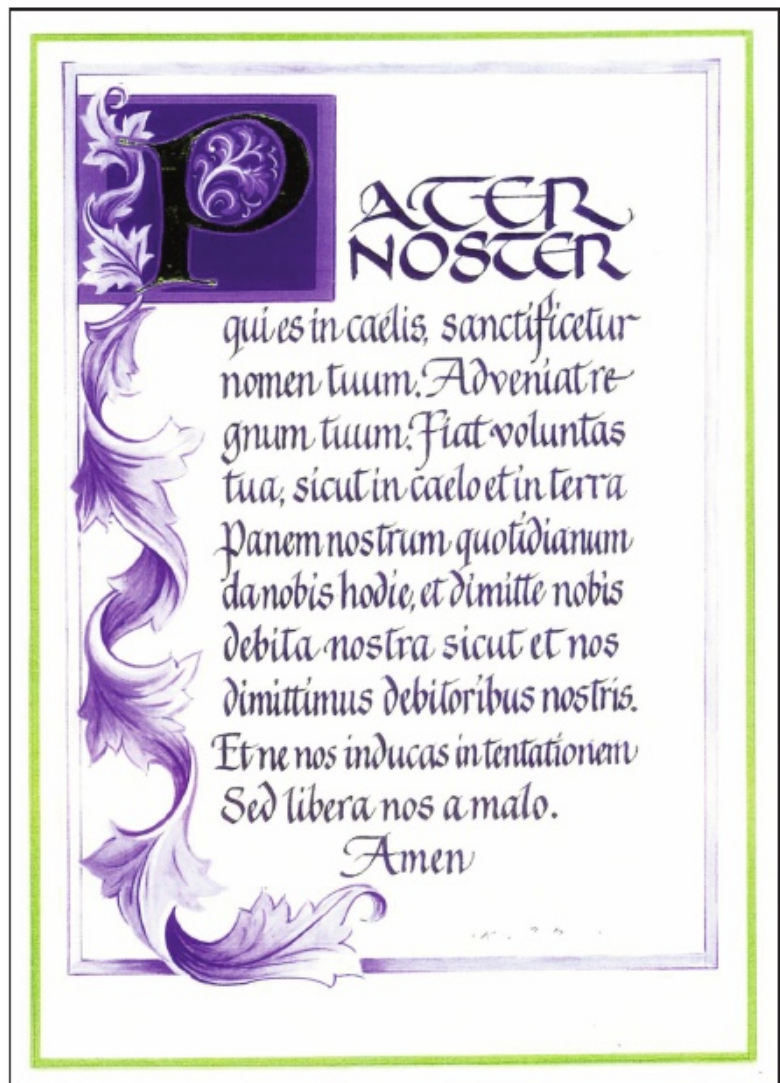
4.1. Filozofia limbajului și lingvistica textului nu pot, e cert, să califice universul de discurs al credinței ca univers al cunoașterii, așa cum nu pot să califice experiența curentă, cunoașterea științifică sau cunoașterea fantastică. Și nici nu trebuie să o facă. Dar cele două discipline amintite pot și trebuie să țină seama de aceste universuri ale cunoașterii, să ia act de ele în măsura în care acestea din urmă, fondând tipuri autonome de obiectivitate, determină *sensul* discursurilor care le corespund și valoarea de adevăr a aserțiunilor implicit sau explicit conținute de acestea.

4.2. În cazul universului de cunoaștere al credinței, acesta determină obiectivitatea lumii credinței, în sensul pe care am încercat să-l stabilim și să-l interpretăm. În același timp, prin intermediul asumării Creației, instituie un dublu raport de intersubiectivitate: un raport asimetric de intersubiectivitate între om și Dumnezeu (comuniune cu Dumnezeu) și, prin aceasta, un raport de fiecare dată simetric de intersubiectivitate (solidaritate) între toate ființele umane. În acest sens, credința apare nu ca ceva fondat, ci ca fondatoare. Ceea ce caracterizează fundamentele ei – spre deosebire de experiența sensibilă curentă (care poate fi modificată sau substituită de cunoașterea științifică) și de alte moduri minore de cunoaștere – este absolută ei certitudine. Credința autentică (πίστις) nu este niciodată δόξα („opinie, credință cu un fundament foarte slab”). În ceea ce privește certitudinea, credința ca mod de cunoaștere își găsește locul la nivelul ἐπιστήμη și, într-un anume sens, chiar la un nivel mai înalt, deoarece nu emite (și nu admite) ipoteze care să fie verificate.

4.3. Cu acestea am caracterizat, cred, și rugăciunea ca unitate textuală, cel puțin în trăsăturile sale de bază. E lesne de observat că am considerat drept caracteristici ale universului de cunoaștere al credinței

aceleași date pe care, fără să recurgem la conceptul de univers al discursului, le-am identificat drept caracteristici ale rugăciunii (vezi 1.4 și 2.1): aceeași obiectivitate, aceeași dublă intersubiectivitate, aceeași siguranță a subiectului uman față de primele două. Rugăciunea devine astfel modul cel mai caracteristic și tipic, modul prin excelență al realizării universului de cunoaștere al credinței în discursuri concrete.

Toate acestea – am afirmat-o în repetate rânduri – se aplică credinței ideale și deci rugăciunii în formele sale ideale. În formele primitive, incipiente sau, oricum, mai puțin „perfecte” ale religiei, și prin urmare în rugăciunile care le corespund, obiectivitatea se reduce la postularea unei pluralități de zei ce au creat părți diferite ale universului sau postularea unui zeu suprem între mai mulți zei; intersubiectivitatea raportului om-Dumnezeu se reduce (sau poate fi redusă din când în când) la comuniunea sau la familiaritatea cu un anumit zeu; iar intersubiectivitatea umană fondată pe credință poate fi redusă la solidaritatea din interiorul unei comunități determinate.



5. Caracteristicile rugăciunii despre care am vorbit până acum se circumscriu conceptului însuși de rugăciune. Dar rugăciunea ideală se supune și altor condiții, în special de natură etică, care derivă și din caracteristicile esențiale ale rugăciunii înseși. În acest punct trebuie să introducem în discuție o ultimă distincție: distincția dintre actul de a se ruga, modul de realizare al rugăciunii ca discurs concret (în spaniolă: *rezar*) și rugăciunea ca text mai mult sau mai puțin fix, cu un conținut determinat.

5.1. Condiția esențială a actului rugăciunii a fost stabilită de Hristos însuși (Matei 6, 5-6): rugăciunea trebuie să fie făcută fără ostentație. Rugăciunea este un dialog cu Dumnezeu, nu un spectacol public: te rogi pentru a ajunge la și a afirma comuniunea ta cu Dumnezeu, nu pentru ca să fii văzut și admirat (*non eritis sicut hipocritae* etc.). Pentru că actul rugăciunii poate fi și mut, adică fără cuvinte: Dumnezeu te aude oricum. Se poate adăuga că trebuie să te rogi având pe deplin conștiința importanței actului care se împlinește cu maximă sinceritate și cu credință.

5.2. Altele sunt condițiile etice ale rugăciunii ca text. Referitor la această chestiune, Hristos se limitează să indice o sigură condiție (Matei 6, 7-8): rugăciunea nu trebuie să fie prolixă (*nolite multum loqui, sicut ethnici* etc.); iar pentru restul condițiilor oferă un model de rugăciune, care însă duce spre cu totul alte precepte. Se poate adăuga că, în ceea ce îl privește pe Dumnezeu, rugăciunea trebuie să conțină, cumva, recunoașterea omnipotenței și a absolutei Sale bunătăți (de aici derivă elementele de „imn”), ca de exemplu, în cererile ce I se fac, recunoașterea naturii raportului dintre om și Dumnezeu și, așadar, a absolutei libertăți de inițiativă și decizie a divinității. A cere ceva Ființei supreme nu presupune niciodată reclamarea unui drept și rugăciunea nu poate niciodată să fie un acord între egali, un contract de *do ut des* (dacă îmi dai acest lucru, eu îți dau un alt lucru). În cele din urmă, cererile nu pot fi reprobabile din punct de vedere etic. Fără îndoială, este justificat să se ceară sănătate sau bunăstare personală, dar e mult mai bine să te rogi în numele întregii comunități umane; și nu e deloc justificată cererea unor lucruri imorale sau răul aproapelui, cum se întâmplă în blestemele conținute în anticele *tabellae defixionum*.

5.3.1. Pentru mine, modelul suprem și absolut al rugăciunii ideale este *Tatăl nostru*. Această rugăciune propusă, așa cum se știe, de Hristos însuși, reprezintă poate mai bine decât orice alt fragment din Evanghелиii un moment crucial pentru istoria spirituală a umanității: momentul în care un Dumnezeu acceptat deja ca unic – și deci, vir tual, ca al tuturor –, dar pe de altă parte considerat încă zeul propriu al unui popor, devine în mod explicit Dumnezeul întregii umanități: al evreilor și al non-evreilor. Această rugăciune e modelul absolut de rugăciune mai ales prin versiunea (cea mai completă) păstrată în Evaghelia lui Matei (6, 9-13) și mai puțin prin versiunea mai redusă, transmisă de Luca (11, 2-5).

Știu foarte bine că majoritatea exegeților consideră versiunea mai prolixă a lui Luca ca fiind mai aproape de textul original. Astfel, H. Haag (în *Bibel-Lexikon*, 1968) ajunge chiar să reconstituie, pe baza lui Luca, ceea ce consideră a fi „die wahrscheinliche aramäische Urform des *Vaterunsers*”. Textul transmis de Matei ar fi, în schimb, o versiune amplificată ulterior. Este acesta un sănătos și rațional criteriu filologic: într-adevăr, destul de frecvent cea mai scurtă versiune a unui text este și cea mai veche. Însă acest criteriu „cantitativ” nu se aplică în fiecare caz sau în mod absolut: el nu mai funcționează dacă se pot aduce argumente solide de altă natură, care să îl combată. De aceea, chiar nefiind un specialist în exegeza biblică și neotestamentară și privind cele două texte doar din punctul de vedere al coerenței textuale și al condițiilor rugăciunii ideale, îmi permit să sugerez că versiunea lui Matei este mai fidelă textului original.

5:3:2.- Să examinăm în paralel cele două versiuni:	
MATEI	LUCA
1 Πάτερ ἡμῶν	Πάτερ
2 ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς
3 ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου	ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου
4 ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου	ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου
5 γενηθήτω τὸ θέλημα σου,
6 ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς
7 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον	τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον
8 δός ἡμῖν σήμερον	δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν
9 καὶ ἄφες ἡμῖν	καὶ ἄφες ἡμῖν
10 τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,	τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν,
11 ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν	καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν
12 τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν	παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν
13 καὶ μὴ εἰσενέγκης	καὶ μὴ εἰσενέγκης
14 ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,	ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,
15 ἀλλὰ ῥῶσαι ἡμᾶς
16 ἀπὸ τοῦ πονηροῦ



Coincidențele sunt majoritare (rândurile 3-4, 9, 13-14 și chiar 7-8, în ciuda diferențelor superficiale care pot fi prezente în orice text transmis oral), și acestea singure ajung pentru a confirma că cele două versiuni conduc spre unul și același text original. Dar și diferențele sunt ușor de observat. Mai întâi de toate, diferențele de structură. Versiunea lui Matei dezvoltă, după invocația inițială, o structură perfect simetrică, căpătând astfel (dar nu numai din acest motiv) aspectul unei opere poetice: trei *desiderata* care îl privesc pe Dumnezeu (și care constituie partea „imnică” a rugăciunii), după care urmează trei cereri ale celui care se roagă, a treia dintre acestea fiind doar aparent dublă (de fapt, rândurile 13-14 trebuie interpretate mai degrabă ca: „și nu lăsa ca noi să fim duși în ispită”, pentru că imediat după aceea se face referire la „rău”, imagine a ispititorului, prin antonomază). În versiunea Luca, în schimb, după invocația redusă la cuvântul *Πατερ*, apar doar două *desiderata* referitoare la Dumnezeu (lipsește referirea la voința divină, care trebuie ascultată „precum în cer, așa și pe pământ”), iar cea de-a treia cerere are o structură simplă, fără să mai facă referire la agentul propriu-zis al ispitirii. De asemenea, versiunea Luca prezintă, în cea de-a doua cerere, două incoerențe: prima este una conceptuală; a doua, ideologică. De fapt, i se cere lui Dumnezeu să ierte *păcatele* noastre (*τὰς ἁμαρτίας*), dar imediat după aceea se spune că noi iertăm *datornicilor* (*ὀφειλοντι*) noștri, evident, datoriile lor, nu păcatele lor. Mai gravă

este incoerența ideologică ce se găsește în contradicție cu exigențele etice ale rugăciunii ideale. În versiunea lui Matei, iertarea datornicilor noștri este redată prin intermediul lui *ὡς* („precum, așa cum”), ca un angajament din partea celui ce se roagă; și pe acest angajament se insistă în comentariul de după textul rugăciunii. Versiunea Luca, în schimb, prin folosirea lui *καὶ γάρ*, „pentru că”, aproape că implică cererea unui drept, fapt absolut inadmisibil din punctul de vedere al credinței ideale.

Câteva dintre aceste diferențe sunt explicate de obicei ca provenind din apropierea textului lui Luca de tradiția ebraică sau de textul original aramaic. Astfel, invocația redusă „Tată” ar corespunde tradiției rabinice; și incoerența *τὰς ἁμαρτίας* / *ὀφειλοντι* reflectă ambivalența unui cuvânt aramaic din textul original, care ar putea fi interpretat atât ca „păcat”, cât și ca „datorie” (la fel ca germanul *Schuld*). Dar aceasta nu explică incoerența ideologică provocată de *καὶ γάρ*. Pe de altă parte, e ciudat să se aducă ca argument în favoarea unei mai bune fidelități față de original faptul că există o mai bună fidelitate față de tradiția ebraică, mai ales fiind vorba de un text care se delimitează explicit de această tradiție și inaugurează o nouă perspectivă, universală, pe care o putem numi foarte bine „creștină”. Devine astfel dificil de admis fără obiecții că versiunea lui Luca e mai apropiată de textul original, dacă acesta este considerat identic cu cel propus de Hristos.



Eugenio Coseriu la Tübingen

<http://www.coseriu.de/>

5.3.3. Numeroase argumente susțin, în schimb, mai buna fidelitate a versiunii lui Matei (pe lângă argumentele expuse anterior și referitoare la coerența textuală și ideologică):

a) Luca era mult mai cult decât Matei; de aceea e probabil că a încercat să adapteze tradiția care exista deja în comunitățile creștine primitive la tradiția anterioară ebraică, cu care era familiar. Matei, în schimb, nefiind la fel de erudit, e mai probabil să se fi încrezut mai degrabă în tradiția orală și în propriile sale experiențe.

b) Matei aparținea cercului restrâns al discipolilor foarte apropiați de Iisus. Luca, în schimb, provenea din cercul mai amplu al discipolilor „secundari” și ocazionali. De aceea e mai probabil ca Matei să fi avut amintiri mai clare și, în loc să încerce să ducă tradiția orală înspre cea ebraică, să își fi amintit sau să fi încercat să își amintească cuvintele rostite efectiv de Iisus, chiar dacă el scrie (în aramaică!) după mai bine de treizeci de ani de la aceste evenimente.

c) Versiunea lui Matei apare în Evanghelia lui într-un context perfect adecvat: în contextul în care Iisus critică sever modul în care se roagă „hipocrita” și „ethnici” și propune un mod radical diferit pentru actul rugăciunii. Versiunea lui Luca, în schimb, apare într-un context care pare artificial construit: ca răspuns la întrebarea unui discipol nenumit.

5.4. Totodată, poate că nu este cu totul absurd să punem la îndoială și câteva dovezi extrase din Luca, care ar trimite „cu absolută siguranță” la un text original aramaic (precum exemplul cuvântului aramaic creator de ambiguitate τὰς ἁμαρτίας ὀφείλοντι). De aceea, nu aș vrea să închei înainte de a aminti, în legătură cu acest fapt, o ipoteză pe care am descoperit-o acum mai mulți ani, într-o carte a lui Oscar Wilde și conform căreia Iisus, provenind din „Galileea popoarelor”, regiune plurilingvă, ar fi vorbit corect nu doar aramaica, dar și greaca, și anumite predici (Oscar Wilde se referă în special la *Tatăl nostru*) le-ar fi formulat chiar în greacă. Nu știu ce fundament ar putea avea această temerară conjectură („temerară”, printre altele, pentru că ar implica, în cazul unor fragmente din Evanghelia lui Matei, o traducere din greacă în aramaică și apoi din nou în greacă). Dar este o conjectură seducătoare, ba chiar mai mult: fascinantă. Pentru că, dacă ar corespunde realității istorice și s-ar aplica efectiv în cazul rugăciunii *Tatăl nostru*, ar demonstra că dispunem în greacă, adică într-o limbă mult mai aproape de noi, de o serie încheiată de *ipsisima verba*, de un discurs întreg al lui Hristos și, implicit, de mult mai mult decât ceea ce ne-a fost transmis în aramaică.

Intervine Maria Grossmann:

Pot spune că eu am asistat la lecțiile, seminariile, conferințele domnului profesor Coseriu din 1968, de

când am avut posibilitatea să îl ascult pentru prima oară: aceasta a fost, cu siguranță, una dintre cele mai frumoase prelecțiuni. Vă mulțumim!

Acknowledgement:

Documentarea pentru realizarea traducerii a fost finanțată de Fondul Social European din România, prin Autoritatea de Management pentru Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013 [grant POSDRU / 88 / 1.5 / S / 47646].

Note:

1. F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1918.
2. R. Liver, *Die Nachwirkung der antiken Sakralsprache im christlichen Gebet des lateinischen und italienischen Mittelalters*, Berna 1979.
3. Cfr. J. Tischler, *Das hethitische Gebet der Gassulijawija*, Innsbruck 1981.
4. R. Schaeffler, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989.
5. Aristotel, *De interpretazione*, 17a.
6. B. Russell, *Introduzione alla filosofia matematica*, Milano, 1946, p. 218.
7. Aristotel, *De interpretatione*, 16 a-b.
B. Russell, *Introduzione alla filosofia matematica*, Milano, 1946, loc. cit.
8. W.M. Urban, *Language and Reality*, London, 1939.
9. E. Coseriu, „Determinacion y entorno”, în *Romanistisches Jahrbuch* 7 (1955-56) 29-50.