

Ovidiu Cristian NEDU*

**PROIECTUL UNEI RELIGII NATURAL-SECULARE, LA
FRIEDRICH SCHLEIERMACHER ȘI DIETRICH BONHOEFFER**

**THE PROJECT OF A NATURAL AND SECULAR RELIGION, AT
FRIEDRICH SCHLEIERMACHER ȘI DIETRICH BONHOEFFER**

- Abstract -

Under the influence of the rationalist and humanist tendencies of the Enlightenment, Schleiermacher attempted the construction of a new kind of spirituality, based not on a revelation received from above but on the natural human experience. Religious affections are considered a natural human experience present, to various degrees, even in the most ordinary states, such as the sensorial interaction with the Universe. Piety is different from knowledge and action and consists in the direct feeling of the intimate connection of the individual being to the Whole, to the Universe. Religious intuition points to the utter dependence of every finite being on the Infinite. Not only human experiences and culture, but the entire Cosmos naturally evolves towards the unity revealed in religion. Religion becomes a human affair, a chapter of anthropology. It is not different from any other humanistic science, being based not on a „God” but on the human experience of that „God” which, in the theology of Friedrich Schleiermacher, coalesces with the Whole, with the Totality.

At its climax, religion will be entirely dissolved in human culture, at a point where humanity will fully appropriate the unitary perspective of religion. Secularity is the ultimate destiny of religion, which tends to lose its separate identity through a total pervasion in the immanence.

Keywords: Friedrich Schleiermacher; Dietrich Bonhoeffer; liberal theology; natural religion; humanism; secularism.

* Muzeul de Istorie „Paul Păltănea” Galați (ovidiusunya@yahoo.co.in).

Danubius, XLI, Galați, 2023, pp. 337-366.

I. Friedrich Schleiermacher și provocarea secular-iluministă

Considerat părintele teologiei liberale, Friedrich Schleiermacher este primul gânditor care încearcă să elaboreze un sistem al doctrinei creștine ce pornește „de jos”, ce este fundamentat în experiența umană. Un astfel de demers, de elaborare a unei religiozități fundamentate în uman, nu este întrutotul nou, Renașterea și, mai ales, Iluminismul cunoscând destul de multe asemenea încercări. Sistemele religioase astfel rezultate erau în general religii filosofice, destul de diferite de creștinism; Schleiermacher este primul autor care încearcă să reconstruiască creștinismul pe temeuri fenomenologice, raționaliste, scientiste, care încearcă recuperarea experienței religioase creștine într-un context destul de ostil ei și reformularea ei astfel încât să fie adusă la nivelul noilor standarde raționalist-umaniste. Gândirea lui inaugurează o nouă epocă în teologia creștină, care începe să își caute fundamentele „jos”, la nivelul experienței umane; el a încercat să fundamenteze doctrina creștină ca pe orice altă știință umanistă, căutându-i principiile și validarea în natura umană și nu în vreo revelație extra-ordinară.

Liberalismul lui Schleiermacher constă în dezicerea de autoritatea scripturară și ecleziastică, în „eliberarea” de acestea, și în abordarea religiei pornind „de jos”, de la experiența umană. Într-un context care îmbină raționalismul iluminist cu romantismul, el pune bazele unui umanism creștin în care omul își descoperă adevărata sa natură, religioasă în fond, în lumina modelului christic. Schleiermacher redescoperă rolul central al omului în religie, responsabilitatea individuală, atât în planul elaborării doctrinei cât și în plan soteriologic. În plan epistemic, abordarea liberală a presupus ajustări radicale atât ale conținutului doctrinar cât și ale nivelului de certitudine; au rămas doar acele doctrine care își găseau o contraparte sau validare la nivelul experienței umane iar certitudinea absolută a teologiei revelate a fost înlocuită de verosimilitate, de probabilitate, la fel ca în cazul oricărei alte științe umaniste.

II.Reconstrucția religiei în context romantic-iluminist

II.1. Criza religiei în perioada iluministă și post-iluministă

Începând cu Renașterea, civilizația europeană intră într-un proces de trezire a raționalității critic-scientiste, care va culmina în sec. XVIII cu Iluminismul. Religia a fost în mare măsură afectată de această nouă stare a lucrurilor, în principal deoarece creștinismul, datorită conservatorismului său în plan doctrinar și moral, a intrat într-un conflict fățiș atât cu perspectiva științifică asupra lumii cât și cu noile deschideri morale. Perspectiva științifică asupra Universului își găsea tot mai multe dovezi și tot mai mulți adepți, compromițând cosmologia biblică tradițională; nici în domeniul moralei lucrurile nu stăteau prea bine întrucât, în mare măsură ca urmare a imixtiunii bisericii în treburile statului, morala biblică tradițională era compromisă de înșiși aceia care o propovăduiau.¹

Mai mult decât atât, unii filosofi, cum ar fi Kant, au susținut că religia nu este doar *de facto* falsă, ci chiar că ar fi principial imposibilă, prin însuși obiectivul pe care și-l propune și care presupune transcenderea experienței empirice. Dezbărată de orice relevanță cognitivă, coborâtă din registrul și așa nefericit al falsului la cel încă și mai compromițător al absurdului, religia este menținută în sistemul lui Kant doar sub forma unei strategii deghizate puse în slujba moralității.²

Iluminismul reușise deja să impună naturalismul și scientismul ca perspective aproape unanim acceptate în mediile educate. Inteligibilitatea și regularitatea naturii nu prea mai lăsau loc intervențiilor supra-naturale ale religiei tradiționale. Tot ceea ce se întâmpla în lume, toate evenimentele atestate într-un mod credibil erau explicate, măcar într-o anumită măsură, pe baza regularităților naturale. Domeniul regularității naturale reușise să înglobeze întregul domeniu al factualului; chiar dacă nu se reușea în mod

¹ Schleiermacher insistă mult asupra disocierii dintre religie și moralitate și, pe acest temei, propune cu multă fermitate separația bisericii de puterea seculară.

² Arthur Cushman McGiffert, *Modern Ideas of God*, „The Harvard Theological Review”, Vol. 1, Nr. 1, Ian. 1908, pp. 10,16. Influența modului în care Kant a tratat religia asupra lui Schleiermacher, în Louis Dupré, *Toward a Revaluation of Schleiermacher's „Philosophy of Religion”*, „The Journal of Religion”, Vol. 44, Nr. 2, Aprilie 1964, pp. 99-100.

efectiv găsirea unei explicații exhaustive pentru orice fapt, exista măcar convingerea că, în principiu, aceasta era de găsit.³

Această perspectivă compromitea în mod serios viziunea tradițională a creștinismului, bazată pe dihotomia dintre natural și spiritual, în care spiritualul se insera în lume în calitate de element supra-natural și astfel se sustrăgea explicațiilor naturaliste. Spiritualul supra-natural se înfățișa omului în calitate de revelație, de „har”, apariția și modurile sale de manifestare sa fiind în bună măsură iraționale.

Conflictul dintre perspectiva teologică tradițională și scientismul și naturalismul iluminist se manifesta sub două aspecte: unul metafizic-cosmologic, în care spiritualul supra-natural contrazicea perspectiva naturalistă, și unul antropologic-epistemic, în care revelația gratuită contravenea scientismului, iar credința la fel de gratuită prin care se accepta revelația nu era pe potriva standardului raționalist iluminist.

II.2. Imanentizarea și scientizarea religiei

Demersul lui Schleiermacher nu constă în a apăra pretențiile dogmatice și morale ale creștinismului în fața provocărilor științei și a noilor perspective morale ale vremii, demers care probabil ar fi avut puține șanse de izbândă.⁴ El încearcă să înfățișeze spiritualul ca pe un element integrat naturii, reglementat prin legi naturale. În felul acesta, perspectiva naturalist-scientistă este extinsă astfel încât să înglobeze și un alt nivel și anume cel al totalității: naturalul, considerat la nivel unitar-holist, devine realitatea „spirituală”.

³ Inteligibilitatea scientistă a Universului ca teză fundamentală a iluminismului discutată pe larg în Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialectica luminilor*, Polirom, 2012 (trad. de Andrei Corbea) și în Peter Dear, *Inteligibilitatea naturii*, Herald, 2013 (trad. de Alexandru Anghel).

⁴ Mediul academic critic-raționalist în care s-a format Schleiermacher, la Halle, în Gregory A. Thornbury, *A Revelation of the Inward: Schleiermacher's Theology and the Hermeneutics of Interiority*, „Southern Baptist Journal of Theology”, Vol. III, Nr.1, 1999, p. 9. Tendințele naturalist-umaniste ale secolelor XVII-XVIII și modul în care acestea sunt preluate de Schleiermacher, în Terry H. Foreman, *Schleiermacher's „Natural History of Religion”: Science and the Interpretation of Culture in the „Speeches”*, „The Journal of Religion”, Vol. 58, Nr. 2, Aprilie 1978, pp. 91-92. Contextul iluminist-scientist al lui Schleiermacher, în Walter E. Wyman Jr., *Rethinking the Christian Doctrine of Sin: Friedrich Schleiermacher and Hick's „Irenaean Type”*, „The Journal of Religion”, Vol. 74, Nr. 2, Aprilie 1994, p. 199.

Imanentizarea spiritualului are drept corelat epistemic „scientizarea” religiei. Religia încetează a mai reprezenta „revelație divină” (*notitia dei*) recepționată de om în mod pasiv, de deasupra sa, în fața căreia rațiunea umană nu poate decât să abdice într-un act de supunere necondiționată și devine o știință naturală, fundamentată în imanent, de elaborarea căreia omul este pe de-a-ntregul responsabil. Măsura ultimă a religiei, standardul acesteia, nu îl mai reprezintă o eventuală revelație, ci experiența umană; la fel ca orice altă știință, religia își găsește validarea în experiența umană. Responsabilitatea epistemică a constituirii doctrinelor și practicilor religioase îi revine în totalitate omului și experienței sale firești.

Acest demers de scientizare a religiei combate majoritatea construcțiilor religioase tradiționale, cel puțin în ceea ce privește componenta lor cosmologică. Încercând să explicitizeze totalitatea atât de greu accesibilă înțelegerii umane, adeseori religia a trebuit să facă apel la metaforic, la prezentarea unor evenimente sau practici „magice”, de neînțeles pe cale rațională, prin care se sugerau anumite realități religioase. Abordarea scientistă a lui Schleiermacher se dezice de toate aceste explicitări magico-metaforice, încercând construirea unui nou tip de religie, fundamentată în experiență și elaborată pe baza unor principii raționale. Ceea ce încearcă Schleiermacher este să aplice aceleași proceduri și principii la care s-a făcut apel pentru elaborarea științei naturale pe baza experienței empirice pentru elaborarea scientist-rațională a religiei pe baza experienței spirituale naturale.

Spiritualul-totalitate reprezintă principiul suprem, principiul ultim al naturalului, și, prin aceasta, este pe de-a-ntregul imanentizat. Menirea spirituală a omului nu constă în evadarea din universul fizic către un alt nivel „spiritual”, ci în extinderea perspectivei, de la condiția de ființă individuală aservită egoului la cea de participant la totalitate, la o realitate de ordin superior. Prin aceasta, se reușește abolirea distincției dintre natural și supra-natural; vechea distincție categorială dintre planul material și planul spiritual este înlocuită de o diferență de grad, de amploare, de diferența dintre o perspectivă limitată la ego și una universală, holistă. Totodată, această diferențiere înlocuiește vechiul dualism lume-Dumnezeu. Divinul încetează a

mai fi o ființă sau un registru transcendent și devine totalitatea organică. Întregul Univers reprezintă un organism divin.⁵

Perspectiva holistă reprezintă mai mult decât o simplă extindere a orizontului; Schleiermacher consideră că Universul este un organism caracterizat de un sens și o direcție de evoluție. Holismul lui Schleiermacher se deosebește de holismul fizicalist-mecanicist (care vede întregul ca pe un simplu conglomerat de părți ce interacționează în mod contingent, doar datorită proximității spațiale și doar în virtutea unor legi mecanice) prin afirmarea existenței unui sens al întregului. Elementele Universului participă la întreg nu doar ca urmare a unei contiguități spațiale accidentale; în natura lor ultimă, ele reprezintă sub-organisme ale organismului absolut care este Universul. Întregul nu înseamnă rezultatul accidental al interacțiunii părților, ci principiul, rațiunea de existență a părților.⁶ Prin echivalarea mecanismului fizic ce constituie Universul cu divinul se reușește o sinteză între perspectiva determinist-scientistă a Iluminismului și ideea de divinitate a teologiei tradiționale. Ca întreg organic, a cărui funcționare este reglementată de legile naturii, divinul nu mai reprezintă un element *supra*-natural care doar se coboară în mod intruziv la nivelul naturii; divinul și natura sunt în consonanță, legile și regularitățile naturii reprezentând aspecte ale divinului. Divinitatea nu se mai sustrage mecanismului naturii, nu mai controlează acest sistem din exterior, ci îl înglobează în natura sa, neînfirmându-l, ci instituindu-l.

Devenind un element al naturii, spiritualul este totodată înglobat în natura umană. Prin aceasta, Schleiermacher se dispensează de nevoia de a mai face apel la revelație – un alt obiect predilect al criticii iluministe. Omului îi este inerentă o componentă religioasă și, pe baza acestui element natural, se

⁵ Distincția dintre supra-naturalismul teologiei tradiționale și naturalismul liberal, în Millard J. Erickson, *Teologie Creștină*, trad. de Elena Jorj, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2004, pp. 267-269. Naturalismul și opoziția față de supra-natural la Schleiermacher, în Stanley J. Grenz, Roger E. Olson, *Theology of the XX-th Century*, Inter-Varsity Press, 1992, pp. 42-43,48. O comparație între panteismul-monismul lui Schleiermacher și dualismul lume-Dumnezeu al teologiei tradiționale, ca puncte de plecare în teologie, în McGiffert, *op. cit.*, pp. 366-367.

⁶ Naturalismul religios al lui Schleiermacher ca o cale de mijloc între religia tradițională și secularism, în Andrew Dole, „Schleiermacher and Religious Naturalism”, în Brent W.

constituie religia. Experiența religioasă încetează a mai reprezenta un „salt al credinței” către un misterios registru transcendent și devine cultivarea trăirii naturale a armoniei cu întregul, experimentarea apartenenței la întreg. Religia încetează a mai deschide ființa către un domeniu supra-natural, încetează a mai reprezenta o expansiune „pe verticală” a individului; în religie, omul se deschide „pe orizontală”, către îmbrățișarea totalității.⁷

Demersul de scientizare a religiei, în special în ceea ce privește aplicarea sa la creștinism, religie care adeseori a accentuat asupra caracterului său revelațional, reprezintă etapa ultimă a unui demers mai larg de înțelegere a realității drept un mecanism determinist natural, care își are punctul de plecare nu în investigarea realităților umane, ci în cercetarea mediului înconjurător. Abordarea științistă a realității, inițiată sistematic în Antichitate, a început cu natura înconjurătoare și abia ulterior a trecut la om. Ba chiar, investigația științistă a naturii umane a început cu trupul omului și, gradual, a avansat către structurile sale cele mai profunde. Dacă astronomia și fizica erau deja constituite și chiar ajunseseră la elaborări impresionante încă din Antichitate, psihologia și sociologia au trebuit să aștepte secolul XIX pentru a lua naștere, printre cei care și-au adus aportul la constituirea psihologiei numărându-se și Schleiermacher.⁸

Viața umană, cel puțin în ceea ce privește aspectele sale cele mai personale, cum ar fi gândirea, a fost considerată până destul de recent ca

Sockness, Wilhelm Grab (eds.), *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue*, De Gruyter, Berlin, 2010, pp. 21-22.

⁷ Distincția dintre „credință” care transcende umanul și experiența religioasă, conform teologiei tradiționale (perspectiva lui Emil Brunner), în McGiffert, *op. cit.*, pp. 373-375. Brunner reduce umanismul creștin al lui Schleiermacher la următoarele elemente definitorii: empirism, misticism, subiectivism și progres (Ibidem, p. 367) și totodată îi reproșează acestuia că, deși folosește terminologia creștină, doctrina sa nu poate fi considerată creștinism (Ibidem, p. 364). Principalele două acuzații care i se aduc teologiei lui Schleiermacher de către teologii tradiționali: o abordare „mistică” și abolirea dualismului lume-Dumnezeu, în Christine Helmer, *Mysticism and Metaphysics: Schleiermacher and a Historical-Theological Trajectory*, „The Journal of Religion”, Vol. 83, Nr. 4, Octombrie 2003, pp. 517, 525-527.

⁸ Elaborarea științelor pornind de la studiul naturii și avansul lor ulterior spre studierea omului, conform lui Bertrand Russell, în Bertrand Russell, *Religie și știință*, trad. Monica Medeleanu, colecția Mathesis, Ed. Herald, București, 2012, p. 57. Studiul științific al omului și scientizarea antropologiei, conform lui Bertrand Russell, în Ibidem, pp. 103-105, 86-110.

sustrăgându-se legilor naturii și ca fiind guvernată de o misterioasă și de nereglementat „voință personală” sau „libertate umană”.⁹ Nu mai devreme de 1912, E. Durkheim făcea o interesantă remarcă:

„Dacă principiul determinismului este astăzi solid ancorat în fizică și în științele naturale, în științele sociale abia de un secol a început să fie introdus, iar autoritatea sa este contestată încă. Numai un număr redus de oameni au înțeles suficient de bine ideea că societățile sunt supuse unor legi necesare și că ele constituie un regn natural. ... În ceea ce privește socialul, avem încă o mentalitate de oameni primitivi.”¹⁰

Încercând scientizarea religiei, Schleiermacher duce abordarea naturalist-deterministă a Iluminismului până la limitele sale ultime; demersul lui Schleiermacher reprezintă mai degrabă o provocare și o inițiere decât o elaborare, abia în sec. XX autori cum ar fi Jung punând bazele unor explicitări scientiste ale religiei, atât la nivel individual cât și la nivel colectiv, de rasă sau regn. Realitățile religioase încetează a mai fi receptate „cu cutremur”, ca date implacabile și incompreensibile ale divinității, și sunt considerate deopotrivă cu fenomenele naturale, încercându-se înțelegerea dinamicii și evoluției lor pe baza unor legi specifice.

Surprinzător, primitivismul și simplitatea empirică a modului în care omul preistoric considera fenomenele naturale, ca date implacabile, de neînțeles pentru mintea sa și imposibil de controlat, pot fi regăsite și astăzi în modul în care, cel mai adesea, omul contemporan consideră realitățile religioase. Resemnarea și fatalismul în fața unor situații considerate ca ținând în mod implacabil de neînțeleasa „voie divină” reprezintă încă o atitudine frecventă în fața realităților religioase, demersurile de înțelegere a evoluției lor fiind încă într-un stadiu incipient.

II.3. Contextul cultural romantic al lui Schleiermacher

Schleiermacher consideră religia ca un domeniu aparte al experienței umane, constituit dintr-un tip specific de „trăire”, de „sentiment” (*gefühl*). Găsind acest nou temei, el separă religia de cognitiv și de moralitate și, prin

⁹ Psihologia și fiziologia ca alternative la „liberul arbitru”, conform lui Bertrand Russell, în *Ibidem*, pp. 156-157.

¹⁰ Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, trad. de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Polirom, Iași, 1995, pp. 36-37.

aceasta, o face imună la provocările scientist-moderniste ale epocii. Dimensiunea religioasă este de găsit ca atare în experiența imediată, nereprezentând un tip specific de atitudine cognitivă (cum ar fi, de exemplu, o reprezentare asupra Universului care l-ar lua în calcul și pe Dumnezeu) sau adoptarea unui sistem moral.

Fundamentând religiosul într-o capacitate aparte a individualității umane, Schleiermacher s-a simțit liber să atace el însuși multe din elementele cognitive care, de regulă, erau asociate spiritului religios creștin. Dogme cum ar fi cea a autorității scripturale, a jertfei ispășitoare, întreaga christologie calcedoniană, interpretarea ontologică a Trinității (care, de altfel, reprezintă interpretarea canonică în majoritatea cultelor creștine), escatologia sunt respinse de Schleiermacher fără ca, prin aceasta, el să considere că propune un nou tip de experiență religioasă. Fundamentată în „trăire”, în „sentiment”, religia este prea puțin influențată de revizuirile dogmatice, fie că este vorba de cele aduse de Schleiermacher sau de cele iluministe, menținându-și statutul de experiență validă a ființei umane chiar și în noul context cognitiv iluminist.

Abordarea lui Schleiermacher este în mare măsură tributară contextului romantic căruia i-a aparținut el. Respingerea raționalității ca element fundamental al omului și accentul pus asupra componentei emoționale, asupra experienței imediate, pre-reflexive, insistența asupra particularului, în detrimentul generalului, considerarea ființei umane ca parte a unui întreg mai larg înglobând în special natura - toate aceste concepții specifice romantismului se regăsesc în teologia lui Schleiermacher.¹¹ Romantismul impune esteticul ca o categorie mai importantă decât cea a cognitivului și, în strânsă legătură cu acest mod de a vedea lucrurile, consideră sentimentul, simțirea directă, mai importante decât cunoașterea.¹² În teologia lui

¹¹ Prezentări ale romantismului lui Schleiermacher în opoziție cu raționalismul renescentist, în James M. Brandt, *All Things New. Reform of Church and Society in Schleiermacher's Christian Ethics*, Columbia Series in Reformed Theology, Louisville, 2001, p. 20; Edmond Cramausse, *La Philosophie Religieuse de Schleiermacher*, Imprimerie Cooperative Ouvriere, Montpellier, 1908, pp. 59-62.

¹² Opoziția față de intelectualism a romantismului, în Frank Thilly, „The Romantic Philosophers – Fichte, Schelling and Schleiermacher”, în Kuno Francke & William Guild Howard (eds.), *The German Classics of the Nineteenth and Twentieth Centuries*, vol. V, German Publication Society, New-York, 1913, p. 4.

Schleiermacher, aceste tendințe ale romantismului se regăsesc sub forma propovăduirii simțirii, trăirii, experimentării armoniei Universului, ca elemente definitorii ale religiei, în detrimentul vechiului ideal care propunea corectitudine doctrinară.¹³

În bună măsură, Schleiermacher a tratat religiosul în același mod în care romanticii tratau arta, esteticul. Comprehensiunea directă, intuitivă, liberă de reflecție, a frumosului, a armoniei artistice, își găsește un corespondent în teologia lui Schleiermacher în comprehensiunea divinului, a armoniei universale; deschiderea către natură a romanticilor își găsește un echivalent în deschiderea față de Univers, față de divinitate.

Această comuniune cu natura, cu Universul, cu divinul, realizându-se la nivelul trăirii directe, a sentimentului, se sustrage universalității conceptului, dogmei; în consecință, teologia lui Schleiermacher va accentua asupra diversității și caracterului particular al experiențelor religioase, particularitate care merge până la nivel de individ.¹⁴ Christocentrismul teologiei tradiționale este înlocuit de trăirea spontană, în modalități specifice fiecărui individ în parte, a dependenței pe care, în mod natural, orice om o simte față de divin.

Opoziția pe care Schleiermacher, dintr-o perspectivă romantică, o manifestă față de considerarea religiei ca ținând de domeniul cognitiv sau moral al experienței umane face referire nu doar la teologia creștină tradițională, ci și la teologiile raționaliste mai recent apărute, cum ar fi anumite forme de deism, cărora li se impută accentul pus pe explicația metafizică și pe moralitatea rece, formală, care nu ar avea nimic din trăirea vie a dependenței de divin – elementul definitoriu al religiei.¹⁵ Iluminismul s-a opus autorității scripturale și ecleziastice, denunțând elementele mitologice

¹³ McGiffert, *op. cit.*, p. 11. Romantismul ca reacție la raționalismul rece al Renașterii și implicațiile acestei abordări asupra religiei, în Grenz&Olson, *op. cit.*, p. 41. Fundamentarea religiei în trăirea subiectivă drept consecință a abordării de tip romantic a lui Schleiermacher, în Brandt, *op.cit.*, p. 20.

¹⁴ Particularitatea intuiției, simțirii religioase, versus generalitatea conceptului, în Dalia T. Nassar, *Immediacy and Mediation in Schleiermacher's „Reden Über Die Religion”*, „The Review of Metaphysics”, Vol. 59, Nr. 4, Iunie 2006, p. 822; Robert Munro, *Schleiermacher. Personal and Speculative*, Alexander Gardner, Paisley, 1903, p. 199.

¹⁵ Friedrich Schleiermacher, *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers*, trad. John Oman, Paul, Trench, Trubner & Co, Londra, 1893, p. 214 (de aici înainte, prescurtat *On Religion*). Modul în care Schleiermacher se raportează la deism, în Cramaussel, *op. cit.*, pp. 50-52.

și caracterul pre-științific al cosmologiei și religiozității biblice, însă a înlocuit dogmatismul creștin cu o nouă știință și o nouă metafizică care, în ciuda gradului lor mult mai ridicat de acuratețe empirică și de coerență logică, s-au menținut tot la nivelul gândirii sterile din punct de vedere religios.

III. Naturalizarea religiei

III.1. Naturalizarea religiei

Experiența religioasă este fundamentată într-o capacitate naturală a omului, diferită de capacitatea cognitivă sau de simțul moral. Spiritualitatea nu începe „de sus”, prin primirea unei revelații de către om, ci începe „de jos”, se constituie pe baza unor capacități prezente în mod natural în ființa umană.¹⁶ Teologia lui Schleiermacher reprezintă o formă de umanism, fiind într-o anumită consonanță cu tendințele antroposofice care se vor manifesta câteva decenii mai târziu în întreaga lume. Spiritualul este înglobat în uman, nefiind ceva exterior omului, care doar printr-un act special al divinității s-ar coborî la nivelul lumii.¹⁷ Prin însăși constituția sa, omul este o ființă religioasă și, pentru a-și trezi această latură, el trebuie să caute în sine și nu în afară.¹⁸

¹⁶ Obiecțiile lui Hegel și ale altor autori față de fundamentarea religiei într-o trăire subiectivă, față de reducerea religiei la un „punct de vedere subiectiv”, în Thomas H. Curran, *Doctrine and speculation in Schleiermacher's Glaubenslehre*, de Gruyter, Berlin - New York, 1994, p. 276; Dupré, *op. cit.*, p. 100; Emilio Brito, *Le sentiment religieux selon Schleiermacher*, „Nouvelle Revue Theologique”, tom 114/2, 1992, p. 204; Michael Horton, *The Christian Faith. A Systematic Theology for Pilgrims On the Way*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2011, p. 122. Replica lui Schleiermacher la obiecțiile ridicate cu privire la caracterul natural al religiei, în Wessel Stoker, *Are Human Beings Religious by Nature? Schleiermacher's Generic View of Religion and the Contemporary Pluralistic, Secular Culture*, „Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology”, vol. 61, nr.1, 2000, p. 64.

¹⁷ Teologia antropologică a lui Schleiermacher și imposibilitatea de a trasa demarcații clare între teologie și antropologie, în Thornbury, *op. cit.*, pp. 17-18.

¹⁸ Nevoia și înclinația naturală către religie, în Hans Schwarz, *Theology in a Global Context. The Last Two Hundred Years*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005, p. 10. Caracterul natural al trăirii religioase, în Andrew Dole, „Schleiermacher and Religious Naturalism”, în Brent W. Sockness, Wilhelm Grab (eds.), *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue*, De Gruyter, Berlin 2010, p. 20; Franklin I. Gamwell, „Schleiermacher and Transcendental Philosophy”, în Brent W. Sockness, Wilhelm Grab

Schleiermacher aduce în prim planul religiei omul și religiozitatea sa naturală, spre deosebire de religiile tradiționale, care înclinau mai degrabă spre o abordare cosmologic-metafizic. Întrucât amploarea cadrului cosmologic-metafizic depășea cu mult limitele fenomenologiei umane, adeseori s-a făcut apel la o imagistică metaforică, încărcată de „magic”, prin care se încerca explicitarea acelor realități situate mult deasupra capacității cognitive umane. Mutând punctul de interes de la explicitarea cosmic-metafizică la analiza fenomenologică a religiozității umane, aducând domeniul religios atât de aproape de om, Schleiermacher se poate folosi în demersul său de o metodă scientist-rațională; religiozitatea umană nu mai depășește limitele experienței umane și astfel, la fel cum s-a întâmplat și cu experiența empirică, ea se poate constitui într-o veritabilă știință. Perspectiva fenomenologic-scientistă poate substitui perspectiva „magică” tradițională, reușindu-se astfel o deplină scientizare a religiei.

Religia este astfel transformată într-un capitol al antropologiei; facultatea religioasă și experiența religioasă constituie elemente firești ale naturii umane, care nu pot scăpa din vedere niciunei investigații antropologice. Întrucât supranaturalul, divinul, pătrunde în mod firesc naturalul, umanul, este cu puțință ca, investigând omenescul, să găsim și relațiile sale cu divinul. Teologia devine astfel parte a antropologiei, religia devine o știință umanistă, știința despre modul în care se raportează, se reconectează (*relegere*) umanul la totalitate, la divin. Experiența religioasă nu se produce ca rezultat al unei revelații supranaturale pe care omul ar primi-o din afara sa, ci reprezintă o manifestare a propriei sale naturi, asemenea oricărui alt produs uman.¹⁹

Religia își are temeiul într-o capacitate specială a omului, în ceea ce contemporanul lui Schleiermacher, Max Müller, a denumit „facultatea de aprehensiune a Infinitului”.²⁰ Experiența corespunzătoare acestei facultăți este considerată de Schleiermacher drept un tip de „trăire”, de „sentiment” (*gefühl*); în general, Schleiermacher opune experiențele de acest tip gândirii

(eds.), *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue*, De Gruyter, Berlin, 2010, p. 141.

¹⁹ Similaritatea dintre religie și orice alt produs uman, în Andrew C. Dole, *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*, Oxford University Press, 2010, p. 69.

²⁰ James H. Leuba, *Introduction to a Psychological Study of Religion*, „The Monist”, Vol. 11, Nr. 2, Ianuarie 1901, p. 203.

reflexive, deliberative, raționalizante. *Gefühl* desemnează așadar un tip imediat de experiență, o experiență pre-reflexivă și, prin aceasta, ireductibilă la reflecție. Caracterul ireductibil al experienței religioase este mult accentuat de Schleiermacher tocmai pentru a o disocia pe aceasta de cogniție și de moralitate, religia constituind un registru aparte al experienței, „comprehensibil doar prin sine însuși”²¹. Ba chiar, se atrage atenția asupra dificultății de a indica prin semne de orice tip în ce anume constă această experiență, care nu ar fi accesibilă altfel decât în mod direct.²²

Un indiciu al existenței acestor disponibilități naturale în ființa umană este experiența comună a neîmplinirii de sine, pe care o are orice om atât timp cât încă nu își cultivă propria spiritualitate. Imposibilitatea găsirii împlinirii în cele lumești vădește existența unei facultăți umane care tinde să îl ridice pe om mai presus de sine însuși, să îl deschidă nu doar către lumea familiară terestră, ci, dincolo de aceasta, către întregul Univers. Neliniștea și neîmplinirea aferente vieții profane se explică tocmai prin ignorarea acestei facultăți și a tendințelor sale, situația fiind tipologic similară cu cea în care orice altă structură umană, biologică sau psihică, și nevoile induse de ea sunt ignorate, lăsate nesatisfăcute.²³

În acord cu direcția agnostic-failibilistă pe care adeseori se înscrie teologia sa, Schleiermacher nu doar că nu se aventurează în a formula vreo ipoteză referitoare la originea predispoziției religioase naturale din om, nu emite nicio teorie de genul „nostalgiei originilor”, dar chiar își exprimă explicit rezervele cu privire la posibilitatea de a elabora o astfel de explicație.

„În ceea ce privește modalitățile în care aceste trăiri au fost dezvoltate pentru întâia oară de către oameni, istoria nu ne oferă date concludive. Avem

²¹ *On Religion*, p. 238; Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H.R. Mackintosh, J.S. Stewart, traducere B.A. Gerrish, T.&T. Clark, 1999, §3, pp. 8-11 (de aici înainte, prescurtat *The Christian Faith*).

²² *On Religion*, p. 26.

²³ *On Religion*, pp. 124-125. Nevoia naturală de „mântuire” și capacitatea naturală de a cultiva religia, în Paul T. Nimmo, *The Mediation of Redemption in Schleiermacher's Glaubenslehre*, „International Journal of Systematic Theology”, Vol. 5, Nr. 2, Iulie 2003, p. 188; A. D. Smith, *Schleiermacher and Otto on religion: a reappraisal*, „Religious Studies”, vol. 44, 2008, p. 304; Robert Williams, *Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness*, „The Journal of Religion”, Vol. 53, Nr. 4, Octombrie 1973, pp. 431-434.

anumite indicii în această privință, însă ele nu pot conduce la formularea unei doctrine, în sensul obișnuit al cuvântului.”²⁴

În calitatea sa de știință naturală, religia este mai degrabă descriptivă decât prescriptivă. Religia relevă, în formulări discursive, experiența de racordare la totalitate a ființei umane, descrie experiența directă a armonizării cu Universul. În acest sens, ea este similară fizicii sau eticii; fizica descrie modul în care se realizează armonizarea sistemelor materiale într-un unic întreg, etica relevă principiile de armonizare a indivizilor umani la nivelul societății și al istoriei, iar religia arată modul în care se racordează la mediul său. Chiar dacă atât fizica cât și etica sau religia pot deriva enunțuri imperative pe baza conținutului lor indicativ, în mod fundamental, toate aceste științe sunt deopotrivă de tip descriptiv. Nici măcar religia nu se sustrage acestui statut, nereprezentând, cum se întâmplă în teologia tradițională, un imperativ comunicat omului din afara sa, care nu ar conține nimic descriptiv întrucât natura umană nu ar îngloba nimic religios în sine, și care ar fi strict prescriptiv, stipulând racordarea supranaturală a omului la un domeniu care altminteri îi este cu totul străin.²⁵ Religia descrie ceea ce există *de facto* în om și, pe baza acestei descrieri, eventual poate emite și enunțuri imperative sub forma unor afirmații condiționale care arată în ce situații este favorizată manifestarea experienței religioase.

III.2. Religia ca experiență naturală a dependenței absolute față de totalitate

Experiența religioasă spre care ființa umană are o predispoziție naturală este denumită de Schleiermacher „pietate” (*frömmigkeit*) și constă din „simțirea”, intuirea, experimentarea directă (*gefühl*) a unității a tot ceea ce există, a dependenței oricărei naturi finite față de totalitate.²⁶ Deseori

²⁴ *The Christian Faith*, §61, pp. 247-248.

²⁵ Continuitatea dintre fizică și științele umane, în Andrew C. Dole, *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*, Oxford University Press, 2010, p. 64.

²⁶ Explicitări ale sensului termenilor „sentiment”, „intuiție”, în Andrew Bowie, „Introduction” la Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, ediție și traducere Andrew Bowie, Cambridge University Press, 1998, pp. xii-xv; Brito, *op. cit.*, p. 187; Erik Borgman, Laurens ten Kate, Bart Philipsen, *A Triptych on Schleiermacher's On Religion*, „Literature & Theology”, Vol. 21, Nr. 4, Decembrie 2007, pp. 395-396; Foreman, *op. cit.*, p. 97; Brandt, *op. cit.*, p. 21; Cramaussel, *op. cit.*, p. 74. O

Schleiermacher vorbește despre pietate în termeni de „sentiment al dependenței absolute” (*Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit*) față de Univers, de totalitate, de divinitate:²⁷

„Orice conștiință religioasă individuală, inclusiv cea creștină, presupune și, prin urmare, conține în sine însăși sentimentul imediat al dependenței absolute, ca unic mod în care ființa individuală a fiecăruia și ființa infinită a lui Dumnezeu pot fi una în conștiința individuală.”²⁸

„Sentimentul dependenței absolute este implicat în orice trăire religioasă creștină în măsura în care în aceasta, datorită stimulilor săi co-determinanți, individul devine conștient de faptul că există în cadrul unui sistem universal al naturii, adică în măsura în care el este conștient de sine însuși ca parte a lumii.”²⁹

„Elementul comun din toate diversele forme de exprimare a pietății, prin care acestea, în ansamblul lor, sunt distinse de toate celelalte tipuri de simțire, sau, cu alte cuvinte, caracterul definitiv al pietății este conștiința dependenței totale sau, altfel spus, conștiința relației noastre cu Dumnezeu.”³⁰

În sine, pietatea nu reprezintă o experiență de natură cognitivă, ci una aparte, de un tip special, ireductibilă la alte trăiri umane.³¹

analiză a semanticii termenului *gefühl*, în Louis Roy, *Consciousness According to Schleiermacher*, „The Journal of Religion”, Vol. 77, Nr. 2, Aprilie 1997, pp. 217-220. Caracterul pre-reflexiv al „intuiției” și distincția dintre formele reflexive și cele pre-reflexive ale conștiinței la Schleiermacher, în Roy, *op. cit.*, pp. 221-223; Dupré, *op. cit.*, p. 103.

²⁷ Conștiința apartenenței la un întreg mai larg ca parte constitutivă a conștiinței de sine, în Matthias Gockel, *Barth & Schleiermacher on the Doctrine of Election. A Systematic-Theological Comparison*, Oxford University Press, 2006, pp. 46-48; Cramausel, *op. cit.*, pp. 194-198. Relaționarea intrinsecă a omului cu mediul și imposibilitatea existenței sale în mod autonom, în Stoker, *op. cit.*, p. 55.

²⁸ *The Christian Faith*, §32, p.131.

²⁹ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith in Outline*, trad. D.M. Baillie, W.F. Henderson, Edinburgh, 1922, §34, p.15; Ovidiu Cristian Nedu, *Friedrich Schleiermacher. Teologia creștină liberală*, Editura Herald, București, 2014, §34, p. 225.

³⁰ *The Christian Faith*, §4, p.12.

³¹ *On Religion*, p. 277; *The Christian Faith*, §3, pp. 8-11. Religia ca trăire, ca intuiție pre-reflexivă; distincția dintre religie și cunoaștere și acțiune, în Robert Merrihew Adams, *Philosophical Themes in Schleiermacher's Christology*, „Philosophia”, Vol. 39, Nr. 3, 2011, p. 453; Brito, *op. cit.*, pp. 192-193; John H. Smith, *Living Religion as Vanishing Mediator: Schleiermacher, Early Romanticism, and Idealism*, „The German Quarterly”, vol. 84, nr.2, 2011, p. 143; Thornbury, *op. cit.*, p. 21; Dupré, *op. cit.*, p. 101. Caracterul non-cognitiv al

„Considerată doar în sine însăși, pietatea, care stă la baza tuturor comunităților ecleziastice, nu constă nici în cunoaștere, nici în acțiune, ci dintr-o formă de simțire, dintr-o stare a conștiinței de sine imediate.”³²

Unitatea experienței poate constitui și obiectul raționamentului discursiv însă, în experiența pietății, această unitate este intuită și nu dedusă pe cale rațională. Chiar dacă spiritului raționalist acest tip de comprehensiune a unității i-ar putea apărea inferior față de înțelegerea rațională a aceluiași aspect, realizarea intuitivă a unității Universului are avantajul certitudinii caracteristice datului fenomenologic direct. În ciuda lipsei de claritate și a caracterului adesea estompat al pietății, obiectul acestei experiențe este, în mod direct, unitatea fundamentală a experienței. Pietatea nu înfățișează subiectului ce o experimentează o imagine determinată a structurii Universului, ci doar oferă intuiția unității și armoniei sale. În această calitate de dat intuitiv, unitatea și armonia sunt absolut certe, comparativ cu comprehensiunea lor pe cale deductiv-rațională, care poate avea cel mult un grad ridicat de probabilitate. Ființa umană dispune de această capacitate religioasă aparte, deosebită de cogniție și de simțul moral, prin care intuieste, în moduri nedeterminate, unitatea experienței.

Conținutul experienței pietății este unitatea fundamentală a tot ceea ce există, intuiția faptului că individualitatea umană participă la totalitate, la universal, și că această deschidere către universal nu este doar o trăsătură accidentală, ci elementul său esențial. Este vorba despre mult mai mult decât constatarea unui fapt spațial sau a unei interacțiuni fizice; pietatea constă în deplina asumare a unității universale, dintr-o „predare”, dintr-o subsumare desăvârșită a propriei individualități către totalitate.³³ Individul are o trăire vie a universalului, își găsește rațiunea de a fi nu în individualitate, ci în participarea la totalitate.³⁴ Racordarea la întreg reprezintă astfel o

experienței religioase, în Cornel West, *Schleiermacher's Hermeneutics and the Myth of the Given*, „Union Seminary Quarterly Review”, Vol. XXXIV, Nr. 2, 1979, p. 74.

³² *The Christian Faith*, §3, p.5.

³³ *On Religion*, p.58. Abordarea existențialistă și nu ontologică a dependenței absolute, la Schleiermacher, în John Thiel, *Schleiermacher's Doctrines of Creation and Preservation: Some Epistemological Considerations*, „Heythrop”, Vol. XXII, Nr. 1, Ianuarie 1981, p. 38.

³⁴ *On Religion*, p. 59. Religia ca receptivitate în fața Universului, ca experimentare a dependenței de totalitate, în Roy, *op. cit.*, pp. 227-229; John P. Crossley Jr., *The Religious Ethics Implicit in Schleiermacher's Doctrine of Creation*, „Journal of Religious Ethics”, vol.

caracteristică intrinsecă a naturii umane, care își găsește expresie în diverse modalități, cum ar fi interacțiunea senzorială cu Universul, experiența socială, experiențele de tip „mistic” în care omul se simte una cu natura sau Cosmosul.

În experiența religioasă se produce o inversare a punctului de referință în raport cu alte tipuri de investigație ce au drept obiect universalul, cum ar fi, de exemplu, metafizica. Într-o abordare metafizică, omul este luat drept punct de referință și se încearcă o explicitare a Universului pe baza categoriilor cu care operează rațiunea umană; în schimb, în experiența religioasă, se pleacă de la intuiția Universului iar omul, asemenea oricărei alte entități finite, se vede pe sine ca participând la totalitate.³⁵ Tocmai în acest sens experiența religioasă exprimă dependența absolută a omului față de Univers³⁶, revelează Infinitul în finit.³⁷

Uneori, Schleiermacher descrie experiența religioasă în termeni aproape mistici; astfel, el vorbește despre „dizolvarea sufletului în sentimentul imediat al Infinitului și al Eternului”³⁸, despre „lumina și focul din sufletul predat Universului”³⁹, despre „întoarcerea în Totalitate”⁴⁰.

Poziția lui Schleiermacher anticipează teologia procesului și teologiile ecologice ale secolului XX, care vor elabora tema Universului ca organism unitar, la a cărui teleologie omul trebuie să se racordeze.⁴¹

34, Nr. 4, 2006, pp. 586-593; Thilly, *op. cit.*, p. 16; Edmund H. Hollands, *Schleiermacher's Development of Subjective Consciousness*, „The Philosophical Review”, Vol. 15, Nr. 3, Mai 1906, p. 302; Brito, *op. cit.*, pp. 192-197; Williams, *op. cit.*, pp. 431-434; Nassar, *op. cit.*, pp. 808-809, 824-825.

³⁵ Intuiția Universului, a totalității, ca dat fundamental al experienței religioase, care o distinge de metafizică, unde omul și rațiunea sa sunt punctele de plecare, în Schwarz, *op. cit.*, p. 10.

³⁶ *On Religion*, p. 277; Leuba, *op. cit.*, p. 219.

³⁷ *On Religion*, p. 36; Anthony C. Thiselton, *The Holy Spirit – in Biblical Teaching, through the Centuries, and Today*, Eerdmans, Grand Rapids, 2013, p. 296.

³⁸ *On Religion*, p. 16.

³⁹ *On Religion*, p. 18.

⁴⁰ *On Religion*, p. 42. O descriere cu tentă mistică a intuiției religioase, în Borman, Kate & Philipsen, *op. cit.*, p. 399.

⁴¹ Armonia cosmică, „loialitatea față de lume” ca esență a propovăduirii religioase, în teologia procesului, în Ovidiu Nedu, „A.N. Whitehead și teologia procesualistă”, studiu introductiv la A.N. Whitehead, *Religia în formare*, Editura Herald, București, 2010, pp. 44-49. Implicațiile ecologice ale dependenței totale a ființei umane față de Univers, ale apartenenței omului la Univers, în teologia procesului, în Ibidem, pp. 39-40.

III.3. Umanismul ca religie fundamentală

Caracterul natural al experienței religioase face ca identitatea religioasă ultimă să fie cea de „om”, calificările confesionale fiind ulterioare și depinzând în special de considerente culturale. Prin însăși constituția sa, omul este o ființă religioasă și astfel simpla condiție de om presupune deja o anumită religiozitate. Ba chiar, ceea ce face contextualizarea confesională nu este atât să extindă această experiență naturală, cât să opereze delimitări și determinări culturale ale religiozității naturale. Religia fundamentală, ultimă, este, în cel mai simplu mod cu putință, religia umanului, la modul general, umanismul pe care religiile istorice doar îl contextualizează cultural.

Apartenența confesională nu reprezintă o condiție pentru existența experienței religioase ci, din contră, constituie consecința acestei experiențe. Religia confesională nu este creatoare a experienței religioase, ci reprezintă reflecție asupra acestei experiențe, determinare culturală a sa; religiile istorice nu sunt cele ce creează experiența religioasă, ci doar cele ce o codifică în simboluri culturale. Religiile confesionale sunt ulterioare experienței religioase naturale, condiția religioasă cea mai primară fiind cea de „om”; spiritualitatea nu începe cu religia confesională, ci cu manifestarea spontană a naturii umane.

Condiția religioasă de „om” este proprie fiecărei ființe umane și astfel nu există indivizi umani nereligioși. Non-apartenența confesională implică existența religiozității doar în formele sale naturale, pre-reflexive și pre-culturale.

Spre deosebire de teologia protestantă tradițională, în ale cărei medii Schleiermacher nu doar că s-a format dar a și profesat, și care accentua asupra păcătoșeniei insurmontabile a naturii umane, care l-ar condamna pe om la profan în absența unei intervenții speciale venite din partea divinității, Schleiermacher pare destul de încrezător în capacitatea omului de a-și cultiva propria spiritualitate. Prin aceasta, el se disociază de abordarea pesimistă tradițională, care găsea mântuirea doar în intervenția dinspre exterior a unui Salvator.⁴²

⁴² Antropologia optimistă, care naturalizează religia, a teologiei liberale, în Erickson, *op. cit.*, pp. 268-269.

Schleiermacher pune caracterul mult prea profan și nespirtual al societății în care trăia mai degrabă pe seama culturii decât pe seama naturii umane. Culturii i se impută faptul că, prin tendințele sale formaliste, raționalizante, moralizatoare, ar inhiba cultivarea naturală a trăirilor religioase la care este predispusă firea umană.⁴³ Fiind încorporată în natura umană, spiritualitatea își găsește adeseori formele sale cele mai autentice nu în oamenii maturi, ci în copii, adică în aceia care sunt în cea mai mică măsură expuși la influențele pervertitoare ale culturii. Mirarea, curiozitatea și bucuria pe care le stârnește într-un copil miraculosul, transgresiunea limitelor normalității și familiarității terestre sunt interpretate de Schleiermacher ca atitudini spirituale, de deschidere către universalul nealterat de limitele pământescului.

Experiența religioasă a copilului nu este neapărat mai puțin intensă decât cea a misticului, chiar dacă capacitatea rațională infantilă îl va împiedica pe copil să își formuleze propriile experiențe în sisteme discursive bine elaborate, concordante cu reprezentarea științifică asupra lumii. De regulă, cultura umană inhibă dezvoltarea normală a acestei capacități și astfel copilul, pe măsură ce crește, în loc de a-și cultiva această latură a personalității și de a-i permite să se exprime în modalități discursive din ce în ce mai adecvate, mai degrabă o reprimă.⁴⁴ Astfel că rolul practicilor religioase nu ar fi acela de a-i deschide omului noi perspective cât, mai degrabă, acela de a elimina blocajele culturale care împiedică extinderea naturală a orizontului uman către universal, prin aceasta religia fiind mai degrabă terapeutică decât creatoare.

Deși atenuată de efectul represiv al culturii, experiența religioasă nu este niciodată pe de-a-ntregul înăbușită în om, ea subzistând mereu sub forma unei tendințe latente care, sporadic, atunci când contextul îi permite, se și manifestă în trăiri bine conturate. Nașterea și, mai ales, moartea reprezintă cele mai importante ocazii care, în viața oricărui om, trezesc din latență predispoziția religioasă, prin aceea că, smulgând omul din registrul terestru, îl pun față în față cu Infinitul nedefinit, cu Universul în întreaga sa amploare,

⁴³ Schleiermacher nu pare să realizeze că opoziția natură umană-cultură este ea însăși problematică, întrucât cultura reprezintă un produs al naturii umane.

⁴⁴ *On Religion*, pp.91,96,125,215.

care depășește granițele familiarului. Toate aceste tendințe de racordare la Univers și de depășire a zonei familiarului nu reprezintă altceva decât manifestări ale facultății religioase a omului.⁴⁵

IV. Imersiunea religiei în secular

IV.1. Tendința naturală a religiei către imanentizare

Ca principiu ultim al unității și armoniei universale, tendința religioasă este intrinsecă oricărui fenomen, inclusiv oricărui produs al civilizației umane. Perspectiva unitară relevată de religie este înfățișată drept împlinirea, punctul terminus al tuturor demersurilor umane, fie că acestea iau forma sistemelor morale, a sistematizărilor științifice sau a filosofiei. Toate acestea reprezintă încercări ale ființei umane de a-și găsi locul potrivit în Univers, de a se ajusta pe sine în așa fel încât viața sa să ajungă în deplină consonanță cu locul astfel descoperit. Conform lui Schleiermacher, acestea își vor găsi împlinirea cea mai deplină în adoptarea unei perspective unitare de tip religios; civilizația umană, moralitatea, știința și filosofia converg toate către reprezentarea omului ca parte a unui întreg organic cu care trebuie să se armonizeze în cel mai desăvârșit mod cu putință.⁴⁶

Caracterul natural al religiei și faptul că obiectul intuiției religioase este unitatea, armonia la extensiunea sa maximă, fac ca religia să vină în continuarea științelor naturale. Științele naturale investighează diferite aspecte delimitate ale naturii sesizând o armonie și o regularitate limitată, circumscrisă domeniilor specifice ale fiecăreia. Pe măsură ce perspectiva științifică se lărgeste, pe măsură ce domeniile particulare de investigație ajung să fie corelate între ele și începe să se caute o armonie de ordin superior care să le înglobeze pe acestea, știința nu face altceva decât să înainteze către punctul maxim al armoniei și unității, adică armonia universală ce face obiectul experienței religioase. În felul acesta, știința converge în mod natural către religie; făcând apel la o cale analitică, disociativă și mergând pas cu pas, știința naturală se îndreaptă către aceeași

⁴⁵ *On Religion*, pp. 130-131.

⁴⁶ Intuiția religioasă a unității spre care tind, pe o cale mai elaborată, științele și natura umană, în Crossley, *op. cit.*, p. 600; Smith, *op. cit.* 2011, p. 146.

comprehensiune pe care o realizează și religia, însă într-o manieră directă, intuitivă, sintetică. Schleiermacher introduce astfel un element de sacralitate în științele naturale, care nu fac altceva decât să sesizeze aspecte particulare, limitate, ale unei armonii și unități care, în esență, sunt de tip divin. Numai religia ajunge la comprehensiunea acestei armonii, în întreaga sa amploare. Diferența dintre religie și știință nu este însă una categorială, tipologică, ci ține doar de nivelul de investigație specific fiecăreia; știința analizează armonia universală în diferitele domenii limitate, particulare, asupra cărora ea este focalizată, pe când religia vede această armonie la un nivel global.⁴⁷

Progresul științific reprezintă un avans către sesizarea, la un nivel din ce în ce mai profund, a interacțiunii universale; expansiunea științifică nu reprezintă doar o lărgire cumulativă a orizontului, ci, totodată, o înțelegere tot mai deplină a unității organice a Cosmosului. Știința naturală converge astfel către o perspectivă în care omul se va descoperi pe sine ca parte organică a Universului, în care omul nu va mai privi doar în jurul său pentru a descoperi lumea, ci îi va contempla reflexiile în propria sa natură.⁴⁸ Spre aceeași concluzie tinde și filosofia, făcând apel la o cale mai speculativă. În ultimă instanță, filosofia va aboli separația dintre subiectul care caută și obiectul căutării sale, adică lumea, realizând că „lumea exterioară este doar o altă lume interioară”.⁴⁹ Filosoful va deveni conștient că „totul reprezintă o reflexie a propriului său spirit, așa cum spiritul său reprezintă o imagine a tuturor lucrurilor. El se poate căuta pe sine însuși în această imagine fără a se pierde pe sine și fără a fi nevoit să iasă în afara sa. El nu se poate contempla pe sine în mod exhaustiv, întrucât în sine se găsesc toate.”⁵⁰

Facultatea religioasă a omului, predispoziția sa către experimentarea pietății pot conduce ființa umană și la o experimentare directă, intuitivă, a armoniei universale, fără să fie nevoie să se parcurgă toate extrem de complicatele etape intermediare prin care știința se îndreaptă către aceeași

⁴⁷ *On Religion*, p. 39.

⁴⁸ Integrarea nivelului teologic în contextul științei și abordarea „de jos în sus” a științei care ajunge, în final, la religie, conform cu abordări contemporane din filosofia religiei, în John Polkinghorne, *Teologia în contextul științei*, Ed. Curtea Veche, București, 2010, pp. 61-63. Complementaritatea teologie - știință, conform cu abordări contemporane din filosofia religiei, în *Ibidem*, pp. 142-143.

⁴⁹ *On Religion*, p. 141.

⁵⁰ *Ibidem*.

comprehensiune. În felul acesta, omul nu este dependent de știință pentru a-și regăsi condiția sa autentică, el având la dispoziție pentru aceasta facultatea intuiției religioase. Știința vine ca o confirmare, pe cale analitică, a ceea ce este dat în intuiția religioasă.

Întrucât unitatea și armonia intuite în experiența religioasă reprezintă principiul ultim al oricărei forme de existență, religia este prezentă pretutindeni unde este vorba de exprimarea unui sens, a unei finalități. Artă, de exemplu, nu face decât să evoce o armonie care, în ultimă instanță, este de ordin religios. Tot astfel, cultura umană urmărește realizarea, la nivel social, a unei ordini, a unei armonii divine. Morala, reglementarea relațiilor interumane au în vedere instaurarea unei armonii comunitare ce nu este altceva decât un aspect al unei armonii de ordin superior.

IV.2. Apogeul secular al religiei

Ostil față de escatologia tradițională, Schleiermacher se arată totuși optimist în ceea ce privește viitorul umanității, considerând că, prin propriile sale forțe, prin propria sa evoluție, prin cultivarea predispoziției naturale către religie, societatea umană va ajunge la un stadiu în care științele și cultura vor fi marcate de perspectiva unitară religioasă, în care această abordare holistă va deveni într-atât de naturală încât nicio altă instituție decât familia nu va mai fi necesară pentru cultivarea sa.⁵¹ Integrată cu totul în imanent, în atitudinea naturală în fața Universului, religia va înceta să mai existe ca atare; pe deplin dizolvată în natura umană, religia nu va mai necesita vreo instituție aparte pentru a fi cultivată. Religia tinde în mod natural spre integrarea totală în imanent, către secularizarea sa; apogeul religiei se va produce atunci când aceasta își va pierde identitatea specifică la nivelul vieții umane, atunci când va fi pe deplin secularizată. În spirit modernist-iluminist, Schleiermacher pune atingerea acestui stadiu de dezvoltare socială pe seama evoluției tehnologice, care ar urma să elibereze oamenii de povara muncii brute și le va lăsa timp pentru evoluția personală, pentru dezvoltarea spirituală.⁵²

Această abordare optimistă, de factură umanist-progresistă, înlocuiește escatologia tradițională care vedea desăvârșirea omului ca realizându-se

⁵¹ Convergența culturii către religie, în Hollands, *op. cit.*, p. 300.

⁵² *On Religion*, pp. 178-179.

printr-o intervenție extra-ordinară, supra-naturală, a divinității asupra lumii. Și la Schleiermacher desăvârșirea umană presupune dobândirea unei condiții divine iar forța prin care se ajunge la această condiție este tot una divină, însă este vorba de elementul divin prezent în mod natural în om și nu despre o divinitate exterioară care ar opera o intervenție specială asupra lumii.

Încrederea lui Schleiermacher în progresul natural al religiei către secularizare, în evoluția sa firească către o înglobare deplină în imanent, anticipează o poziție similară – însă mult mai clar elaborată – din secolul XX și anume cea a lui Bonhoeffer. Acesta vorbește despre o etapă din evoluția spirituală a umanității, etapă pe care de altfel o și întrezărea în vremurile de început de secol XX, în care omenirea „ajunsă la maturitate” (*mündigkeit*) își va apropria pe deplin perspectiva religioasă, o va integra în mod desăvârșit în viziunea sa asupra lumii, și astfel se va elibera de nevoia unei instituții și practici religioase aparte.⁵³ Religia va fi pe deplin integrată în natura umană și astfel va dispărea ca „religie”; Bonhoeffer se simte astfel îndreptățit să vorbească despre un iminent „creștinism non-religios”, despre un „creștinism secular”, în care omul își va asuma integral responsabilitatea pentru orice doctrină și trăire religioasă, fără a mai face apel la vreo autoritate externă, cum ar fi revelația sau Dumnezeu.⁵⁴

În domeniul teologiei, rațiunea, care își va fi apropiat pe deplin perspectiva religioasă, va deveni factorul regulator suficient, care va elimina revelația ca fiind superfluă și arhaică. Etica va fi fundamentată pe „regulile vieții”, pe „regulile naturale” care vor substitui arhaicele „porunci ale lui Dumnezeu”. În filosofie, deismul, care vede lumea ca un mecanism funcționând prin sine, va înlocui teismul ce face apel la intervențiile unui mitologic „Dumnezeu”.⁵⁵

Vechea antinomie dintre religios și secular va dispărea prin fuzionarea celor două categorii, printr-o absorbție, disoluție completă a religiosului în

⁵³ „Omenirea ajunsă la maturitate”, în Larry Rasmussen, *The Brothers Bonhoeffer on Science, Morality, and Theology*, „Zygon”, vol. 44, nr.1, 2009, pp. 111-112.

⁵⁴ Peter M. Potter, *Lost in Translation: What Did Bonhoeffer Mean by 'Coming of Age'?*, „Theology of Scotland”, nr.XV, vol. 1, 2008, pp. 44-45.

⁵⁵ Legătura dintre preeminența raționalului și „omenirea ajunsă la maturitate”, în Hans Schmidt, „The Cross of Reality?”, în *World Come of Age*, ed. Ronald Gregor Smith, Fortress Press, Philadelphia, 1967, pp. 236-239; Rodney D. Holder, *Science and Religion in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, „Zygon”, nr.44, vol.1, 2009, p. 121.

secular.⁵⁶ Toate realitățile religioase vor fi complet integrate în secular, vor exista doar ca instanțieri concrete la nivelul imanenței. Religiosul va fi coborât din registrul transcendent, din registrul simbolic, în cel al vieții concrete, al lumescului.⁵⁷ Politicul va lua locul escatologicului, lupta contra nedreptății și a suferinței umane va reprezenta forma „matură” a mitologicele lupte „împotriva păcatului”. Întreaga viață religioasă se va desfășura în registrul concretului; în opinia lui Bonhoeffer, revoluția socială, politică, va deveni principala expresie religioasă a omenirii „ajunsă la maturitate”, el văzând chiar în crucificarea lui Isus de către puterea politică a Romei inaugurarea noului creștinism social-politic. În noul creștinism secular, imaginea revoluționarului substituie imaginea arhaică a mântuitorului.⁵⁸ Adeseori Bonhoeffer sugerează nevoia de a re-privi către Vechiul Testament și către idealul său religios care era reprezentat de restaurarea acestei lumi și nu de speranța spiritualizată a unei condiții escatologice.⁵⁹

IV.3. Noua religiozitate secular ateistă

În opinia lui Dietrich Bonhoeffer, teismul reprezintă ultima reminiscență a unei abordări personalist-antropomorfizatoare mult mai vaste, care personifică și divinizează toate forțele și elementele naturale. O astfel de abordare a Universului este frecvent întâlnită în religiile și cosmologiile preistorice și antice, unde principalele forțe și elemente ale naturii (ploaia, tunetul, pământul, Soarele etc.) erau considerate drept întruchipări ale unor ființe personale de un tip special, considerate drept zeitățile tutelare ale fenomenelor în cauză. Progresele științei naturale au înlocuit abordarea personificatoare asupra forțelor naturii cu una naturalist-fizicalistă; libera

⁵⁶ Relația dintre „omenirea ajunsă la maturitate” și știința seculară, în Barry Harvey, *The Body Politic of Christ: Theology, Social Analysis, and Bonhoeffer's Arcane Discipline*, „Modern Theology”, vol. 13, nr.3, 1997, p. 324; Philip G. Ziegler, *Dietrich Bonhoeffer – an Ethics of God's Apocalypse?*, „Modern Theology”, nr.23, vol.4, 2007, p. 589.

⁵⁷ Spiritualitatea „concretă” propusă de Bonhoeffer, în Lisa E. Dahill, *Probing the Will of God: Bonhoeffer and Discernment*, „Dialog: A Journal of Theology”, vol. 41, nr.1, Spring 2002, p. 44; Imanentizarea conceptelor de „Creație”, „Împărăție a lui Dumnezeu” etc., la Bonhoeffer, în Schmidt, *op. cit.*, pp. 222-225.

⁵⁸ Abordarea social-politică, revoluționară, a noului creștinism secular, în James W. Douglass, *From Bonhoeffer to Gandhi: God as Truth*, „New Blackfriars”, vol. 48, nr. 568, 1967, p. 629.

⁵⁹ Stephen Plant, *Bonhoeffer*, Continuum, Londra – New-York, 2004, p. 133.

voință a zeității tutelare a fost înlocuită cu ansamblul de condiții naturale ce duc la producerea fenomenului în cauză.⁶⁰ „Dumnezeu” funcționa ca un mecanism compensatoriu pentru neajunsurile cunoașterii umane; apelul la Dumnezeu se făcea în situațiile de slăbiciune cognitivă sau de criză existențială ale ființei umane, atunci când aceasta își conștientiza limitările și, sub influența situației limită astfel realizată, recurgea la procedee compensatorii himerice.⁶¹ În fața problemelor insurmontabile ale vieții, în fața sentimentului de culpabilitate sau a morții, omenirea are tendința de a-și pune speranța în intervenția extrinsecă, cu efect mântuitor, a misterioasei entități „Dumnezeu”.

Într-o astfel de abordare, locul lui Dumnezeu era la limitele cunoașterii și duranței umane, acolo unde aceasta își conștientiza propria sa incapacitate sau eșec și, în consecință, încerca să facă apel la intervenții salvatoare de altă natură. Dumnezeu nu era considerat principiu al imanentului familiar, cunoscut, cât, mai degrabă, o himerică soluție la problemele insolubile sau la situațiile de disperare existențială. Ca instrument magic și misterios prin apelul la care orice problemă își putea găsi totuși o rezolvare, Dumnezeu era expulzat la periferia experienței omenești, în zonele în care ea își conștientiza limitele. Frecvența asociere dintre destinul postum al omului și „Dumnezeu”, în majoritatea religiilor, exprimă în mod sugestiv acest rol atribuit divinității. În loc de a vorbi despre necunoscut, gândirea religioasă tradițională se simțea mai confortabilă cu plasarea acestuia sub misterioasa jurisdicție a lui

⁶⁰ Decăderea teismului în lumea occidentală ca urmare a raționalismului și o perspectivă ce pune în opoziție non-teismul occidental cu alte forme de ateism, în Jean Bethke Elshtain, *Bonhoeffer on Modernity: „Sic et Non”*, „Journal of Religious Ethics”, vol. 29, nr.3, 2001, pp. 348-349.

⁶¹ „Dumnezeu” ca reacție compensatorie umană în situații de slăbiciune existențială sau cognitivă, ca „Dumnezeu al golurilor”, în Douglass, *op. cit.*, p. 530; Peter Selby, „Christianity in a world come of age”, în John W. de Gruchy (ed.), *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge University Press, 1999, p. 237; Richard H. Bube, *Man Come Of Age: Bonhoeffer's Response To The God-Of-The-Gaps*, „Journal of the Evangelical Theological Society”, nr.14, vol.4, 1971, p. 208; Rasmussen, *op. cit.*, pp. 110-111. Obiecții față de teoria „Dumnezeului golurilor” și replica lui Bonhoeffer la acestea, la Holder, *op. cit.*, pp. 117-119.

„Dumnezeu”, care devenea astfel un actant lăaturalnic din Univers (*deus ex machina*).⁶²

Pe măsură ce știința a putut găsi reguli și explicații naturale pentru toate fenomenele naturii, explicitarea lor prin apelul la forțe divine personalizate și-a diminuat din importanță, până la abandonarea totală.⁶³ „Dumnezeul golurilor” – adică acea misterioasă entitate personalizată pe seama căreia se punea tot ceea ce mintea umană nu putea explica – și-a diminuat treptat amploarea, pe măsură ce explicațiile naturalist-științifice luau locul explicațiilor mitologic-religioase. În opinia lui D. Bonhoeffer, acest demers de expulzare a lui Dumnezeu din domeniul cunoașterii umane, început în sec. XIII, a fost deja dus la bun sfârșit în ceea ce privește domeniul științelor naturii, progresul științific fiind aici incontestabil și impunându-se la modul general.

Nu aceasta a fost situația și în domeniul religiei sau al filosofiei, focalizate mai degrabă asupra Universului ca ansamblu sau asupra încă puțin înțelesei condiții umane. Totalitatea este mult prea vastă pentru a putea fi elucidată, pentru a i se găsi sensul și direcția de evoluție prin analiză științifică. Din acest registru, „Dumnezeul golurilor” nu s-a retras foarte mult pe parcursul ultimelor două milenii de progres științific. Mai mult decât atât, adeseori însăși încercarea de acoperire rațional-științifică a golurilor a fost dezaprobată, această atitudine ridicând o piedică în plus în fața progresului oricum mai dificil în acest registru. Dezaprobând spiritul revizionist-progresist și plecându-se cu o reverență defetistă în fața „Dumnezeului golurilor”, religia tradițională a menținut pe parcursul a unei foarte lungi perioade de timp o imagine arhaică, mitologică asupra divinității, asupra principiului armoniei universale. Dacă manualele științifice ale Antichității nu mai au nicio relevanță pentru omul modern, cărțile sacre ale aceleiași

⁶² Rolul marginal pe care religia tradițională i-l atribuie lui Dumnezeu, în Holder, *op. cit.*, p. 117; Plant, *op. cit.*, pp. 130-132. Dumnezeu ca „panaceu” explicativ, în Tom Greggs, *Religionless Christianity and the Political Implications of Theological Speech: What Bonhoeffer's Theology Yields to a World of Fundamentalisms*, „International Journal of Systematic Theology”, vol.11, nr.3, 2009, p. 301; Robert O. Smith, *Reclaiming Bonhoeffer After Auschwitz*, „Dialog: A Journal of Theology”, nr.43, vol.3, 2004, p. 214; Douglass, *op. cit.*, p. 530.

⁶³ Scientizarea naturii și abandonarea perspectivei religioase în explicitarea fenomenelor fizice, în Bube, *op. cit.*, pp. 207-208; Plant, *op. cit.*, p. 132.

epoci nu doar că exercită un mare interes, ci adesea sunt luate drept reper normativ. Astfel se explică faptul că, în domeniul religiei, abordările mitologic-arhaice sunt încă influente; știința a depersonalizat diferitele forțe particulare delimitate din Univers, dar forța supremă a Universului, care este obiect al religiei, a continuat să fie reprezentată într-o manieră personificată, întruchipată în misterioasa personalitate a unui „Dumnezeu”.

De asemenea, „Dumnezeul golurilor” și-a găsit un important refugiu și în domeniul vieții umane. În fața problemelor și circumstanțelor existențiale, în fața sentimentului culpabilității, a morții, adeseori omul rămâne perplex, nereușind să găsească explicații sau soluții raționale. În disperare de cauză, se face apel la misterioasa și magica ființă „Dumnezeu”, care continuă să își mențină funcția explicativ-salvatoare himerică în domeniul existențial.⁶⁴

Însă, conform lui Bonhoeffer, în ultimă instanță, omenirea „ajunsă la maturitate” se va dispensa chiar și de conceptul de „Dumnezeu”. În mediile filosofice se sugerase deja, prin L. Feuerbach, posibilitatea elaborării unei etici sau religii care să nu facă apel la „Dumnezeu” ca ipoteză de lucru.⁶⁵ D. Bonhoeffer formulează sugestia elaborării unui „creștinism nereligios”, mai adecvat unei „omeniri ajunse la maturitate”. Acest creștinism secular ar urma să găsească sau măcar să susțină posibilitatea de a găsi explicații științifice chiar și pentru acele domenii în fața cărora mintea umană rămâne încă perplexă, cum ar fi situațiile existențiale critice (culpabilitatea, suferința, moartea). Bonhoeffer consideră că „Dumnezeu” are același statut în religie ca și în știință, adică reprezintă un mecanism compensatoriu imaginar, prin care se încearcă acoperirea golurilor din cunoașterea umană. Progresul iminent al civilizației va conduce ființa umană la o perspectivă în care suferința, greșeala și moartea vor fi percepute ca elemente firești ale ordinii naturale și astfel apelul la intervenția „salvatoare” a unui „Dumnezeu” va deveni superfluă. În spirit științific, „omenirea ajunse la maturitate” se poate dezice de Dumnezeu chiar și în domeniul religiei, explicitarea și redresarea ființei umane urmând să se realizeze prin apelul la filosofia existențialistă și la psihoterapie.⁶⁶

⁶⁴ Plant, *op. cit.*, pp. 130-131; Bube, *op. cit.*, p. 211; Selby, *op. cit.*, p. 235.

⁶⁵ Selby, *op. cit.*, p. 234.

⁶⁶ Selby, *op. cit.*, pp. 233-238; Plant, *op. cit.*, pp. 132-133; Bube, *op. cit.*, pp. 208,211.

Odată cu expulzarea lui „Dumnezeu” chiar și din registrul vieții umane, ce continuă expulzarea sa din domeniul naturii, omenirea se va dispensa cu totul de acest concept și va trăi „*etsi deus non daretur*” („ca și cum nu ar exista niciun Dumnezeu”). Omul își va încorpora în propria natură întreaga sa religiozitate și va deveni cu desăvârșire autonom, chiar și în domeniul religiei. Dumnezeu va fi abandonat în calitatea sa de „ipoteză de lucru”, de actant în Univers (*deus ex machina*), și va fi pe deplin imanentizat. Triumful secularismului nu se va realiza atât printr-o anihilare materialistă a lui Dumnezeu, cât printr-o deplină dizolvare a sa în secular.

„Dumnezeul care este cu noi este Dumnezeul care ne părăsește (Marcu 15:34). Dumnezeul care ne lasă să trăim în lume fără de Dumnezeu este Dumnezeul în fața căruia stăm în permanență. În fața lui Dumnezeu și cu Dumnezeu, trăim fără Dumnezeu.”⁶⁷

Umanitatea „ajunsă la maturitate” va readuce divinul în centrul vieții sale, salvându-l din poziția periferică în care îl plasase teologia tradițională. În loc de a mai reprezenta un simplu instrument compensatoriu pentru situațiile de criză, aplicabil în zonele marginale ale experienței umane, divinul va deveni principiul întregii vieți umane care, pe deplin pătrunsă de divin, își va asuma întreaga responsabilitate pentru toate faptele și teoriile sale.⁶⁸

„Vreau să vorbesc despre Dumnezeu nu la periferie, ci în centru, nu în slăbiciune, ci în putere; ca urmare, Dumnezeu nu e de găsit în moarte și în vină, ci în viața și în bunătatea umană.”⁶⁹

„Trebuie să îl găsim pe Dumnezeu în ceea ce știm, nu în ceea ce nu știm.”⁷⁰

În calitatea sa de principiu al armoniei universale, al evoluției, divinitatea va constitui cauza pentru tot ceea ce există și astfel, în sens științific, nu va

⁶⁷ Bonhoeffer, Scrisoarea din 16 iulie 1944, în Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner for God. Letters and Papers from Prison*, ed. Eberhard Bethge, trad. Reginald H. Fuller, MacMillan, New York, 1959, p. 164 (de aici înainte, prescurtat *Prisoner for God*).

⁶⁸ Recentralizarea divinului, în Plant, *op. cit.*, pp. 130-132; Selby, *op. cit.*, p. 234; Holder, *op. cit.*, p. 117; Schmidt, *op. cit.*, pp. 239-241. Imanentizarea lui Dumnezeu, Dumnezeu ca „Dumnezeu care suferă”, în Rasmussen, *op. cit.*, pp. 111-112.

⁶⁹ Scrisoarea din 30 aprilie 1944, în *Prisoner for God*, p. 124.

⁷⁰ Scrisoarea din 25 mai 1944, în *Prisoner for God*, p. 142.

mai putea fi cauza pentru nimic particular.⁷¹ În noua spiritualitate seculară, divinitatea va înceta să mai existe ca atare și va fi pe de-a-ntregul dizolvată în imanență. Dumnezeuul evoluției naturale va lua locul „Dumnezeului golurilor”, divinul ce rezidă în orice manifestare ca principiu suprem al acesteia îl va înlătura pe „Dumnezeul golurilor” al religiei tradiționale.

Religia ar suferi același proces de desacralizare, de „dezvrăjire”, prin care au trecut, de-a lungul istoriei, și alte domenii ale civilizației umane. Metalurgia, medicina, în etapele lor incipiente, au fost învăluite într-un aer de sacralitate, fiind justificate pe baza unui presupus statut divin al lor. Progresul științei a condus nu doar la o deplină naturalizare a lor ci și la totala imanentizare, banalizare a acestora. De îndată ce misterul care le învăluia a dispărut, ele au devenit componente firești ale culturii umane, dizolvându-se în aceasta, asemenea oricărui alt element al civilizației. Datorită extensiunii maxime a obiectului său de investigație, care este totalitatea, religia s-a putut ține multă vreme departe de naturalizare, s-a putut menține în zona „sacralului”, a extra-ordinarului, a specialului. Progresul cunoașterii omenești a adus totuși, în cele din urmă, și naturalizarea acestui domeniu care astfel și-a pierdut sacralitatea, a fost „dezvrăjit”, a fost dizolvat în cultura umană.

În opinia lui Bonhoeffer, filosofia existențialistă, care caută sensul vieții printr-o analiză rațională a omului, în concretețea sa, și psihoterapia, care îl asistă pe om în vederea unei integrări efective a sensului său în viața sa concretă, vor lua locul teologiei revelaționale tradiționale.⁷²

⁷¹ Jeeves Malcolm, *The Scientific Enterprise and Christian Faith*, Tyndale Press, Londra, 1969, p. 103, apud Bube, *op. cit.*, p. 207. O abordare existențialistă a atributelor lui Dumnezeu, în Carl F.H. Henry, *Dumnezeu, revelație și autoritate*, Editura Cartea Creștină, Oradea, Vol. 5, 2000, pp. 114,131.

⁷² Selby, *op. cit.*, pp. 233-238; Plant, *op. cit.*, pp. 132-133; Bube, *op. cit.*, pp. 208,211.