

Universitatea ” Lucian Blaga ” – Sibiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă ”Andrei Şaguna”

Rezumat al lucrării de doctorat

” Curente culturale și teologice în modernism și postmodernism.

Drama ateismului lui Ivan Karamazov ”

Lucrare de Doctorat sub Îndrumarea:

Arhid. Prof. Dr. Ioan. I. Ică Jr.

Candidat:

Tatu Cristian Daniel

Sibiu 2014

Cuprins

Introducere	p. 1
I. Fenomenul secularizării. Cadrul social-istoric și cadrul teologic.....	p.10
1. Fenomenul secularizării. Cadrul social-istoric.	p.10
1.1. Conceptualizare și aspecte social-istorice ale fenomenului secularizării	p.10
1.2. Manifestări ale secularizării culturale	p.21
1.3. Modernitatea seculară și tradiția religioasă creștină.....	p.44
a. Societatea seculară și elementul religios.....	p.44
b. Societatea post-seculară și viața religioasă.....	p.52
2. Fenomenul secularizării. cadrul teologic.....	p.61
2.1. Absența lui Dumnezeu sau moartea lui Dumnezeu ca mod de existență a lui Dumnezeu.....	p.61
a. Teologia modernă în orizontul cunoașterii: absența lui Dumnezeu și moartea lui Dumnezeu.....	p.64
b. Premise istorice ale absenței lui Dumnezeu.....	p.69
c. Agnosticismul gândirii moderne.....	p.77
d. Modele de gândire: existențialismul și pozitivismul.....	p.78
2.2 Căutători de Dumnezeu. Cum este Dumnezeu.....	p.79
a. Karl Barth (1886-1968): Dumnezeu cel opus în mod absolut sau în întregime celălalt.....	p.79
b. Friedrich Gogarten (1881-1967) : Creștin și Secular.....	p.89
c. Rudolf Bultmann (1884-1976): Realitatea lui Dumnezeu în programul demitologizării.....	p.95
d. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945): Eliminarea lui Dumnezeu ca ipoteză lucrătoare sau omul ajuns la maturitate.....	p.103
e. Gerhard Ebeling (1912-2001): Realitatea lui Dumnezeu în cuvântul eveniment.	p.115
f. Paul Tillich (1886-1965): Dumnezeu în întregime celălalt sau Dumnezeu cu existență proprie.....	p.124

g. Wolfhart Pannenberg (1928): Dumnezeu, puterea viitorului sau non-disponibilitate a puterii experiate și întâlnite.....p. 133

2.3. Teologia morții lui Dumnezeu: imposibilitatea gândirii lui Dumnezeu și renunțarea la transcendență.....p.138

a. Paul van Buren: Dumnezeu, o realitate ce nu poate fi verificată.....p.149

b. Thomas J. Altizer: Chenoza totală a lui Dumnezeu.....p.157

c. Dorothee Sölle: Dumnezeu mijlocit.....p.162

d. Concluzii ale Teologiei Morții lui Dumnezeu.....p.169

II. Teologia în postmodernism sau teologia postmetafizică.....p.175

1. Redescoperirea sensului teologic în postmodernism.....p.175

2. Deconstrucția în teologie.....p.198

a. Dorință a imposibilului și metodă împotriva idolatriei conceptuale.....p.198

b. Salvarea numelui lui Dumnezeu: Jean-Luc Marion și Jacques Derrida.....p.219

3. Fenomenologie și Teologie.....p.226

4. Jean-Luc Marion: Constrângerile metafizicii și un Dumnezeu al excesului.....p.246

5. Dumnezeu după metafizică.....p.267

III. Dostoievski: Universul religios moral. O Fenomenologie a credinței.....p.294

1. De la copilăria creștină la dedublare și ideal.....p.294

2. Experiența din Siberia.....p.296

3. Călătoria în Apusul Europei.....p.298

4. Orientarea literar-spirituală.....p.300

5. Dostoievski și Rusia.....p.304

a. Poporul.....p.307

b. Societatea.....p.310

c. Hristos. Sau negarea lui.....p.311

d. Opoziția față de Europa.....p.314

6. Dostoievski și Evanghelia lui Hristos.....p.322

7. Nihilismul în Rusia, ” Nihilismul a apărut pentru că noi toți suntem nihilști ”p.326

8. Dumnezeu Omul și Omul Dumnezeu sau Dumnezeu și Omul.....	p.337
9. Ivan și Marele Inchizitor.....	p.343
10. Omul cel nou al lui Dostoievski.....	p.355
11. Responsabilitatea morală și dragostea față de toți.....	p.361
12. Ideea nemuririi în gândirea lui Dostoievski.....	p.367
13. Dostoievski, pentru o credință a Postmodernismului.....	p.370
Concluzii.....	p.376

Cuvinte cheie: secularizare, absența lui Dumnezeu, teologia morții lui Dumnezeu, postmodernism, fenomenologie și teologie, deconstrucție, teologie metafizică, Dumnezeu al excesului, idolatrie conceptuală.

Rezumat

Lucrarea de doctorat intitulată ” *Curențe Culturale și Teologice în Modernism și Postmodernism. Drama Ateismului lui Ivan Karamazov* ” încearcă o analiză și o observație a realității lui Dumnezeu în spațiul cultural și teologic. Mai exact, ea încearcă să surprindă anumite schimbări și transformări pe care le-a suferit credința în Dumnezeu sau relația omului cu Dumnezeu în Modernism și Postmodernism. Secularizarea a fost și este fenomenul complex și mult discutat atât în cadrul teologic cât și în celelalte domenii ale cunoașterii umaniste. S-a vorbit despre o diluare a credinței în Dumnezeu, s-a profetizat despre o dispariție a religiosului din viața omului și s-a constatat că ceea ce fenomenul secularizării anunța, s-a dovedit a fi un calcul și o observație greșită. Omul nu a renunțat la Dumnezeu, nu a renunțat la modul de viață creștin și mai mult, atât în spațiul privat cât și în cel public el și-a mărturisit credința în Dumnezeu cu toate valorile ei teologice.

Lucrarea cuprinde din 3 teme mari. Prima face referire la un scurt istoric al fenomenului secularizării cu manifestările ei în cadrul social și cultural, apoi tratează despre secularizare în cadrul teologic ca și absența a lui Dumnezeu sau moarte a lui Dumnezeu în viziunea unor teologi protestanți preocupați de realitatea lui

Dumnezeu, a doua temă subliniază transformările care au loc în postmodernism în cadrul teologiei, respectiv, recuperarea sensului teologic, și a treia temă vrea să surprindă o fenomenologie a credinței în gândirea și opera religioasă a lui Dostoievski.

Separarea Bisericii de Stat, independența omului în raport cu Dumnezeu, înlocuirea lui Dumnezeu cu omul, centralitatea omului în cadrul culturii, separarea dintre teologie și cultură (a culturii de propria ei temelie), reevaluarea valorilor vieții umane sunt doar câteva dintre definițiile care încearcă să cuprindă complexitatea fenomenului secularizării. Definițiile sunt multe pentru că au existat multe cauze ale acestui fenomen. Sociologia, psihologia, antropologia, istoria și filozofia religiei, politicul, economicul, fiecare văd și înțeleg secularizarea conform principiilor lor. Teologia însă consideră fenomenul secularizării un fenomen mult mai complex și atrage atenția asupra consecințelor dezaastroase care-l privesc pe om. Ieșirea omului din comuniunea cu Dumnezeu, uitarea propriului său chip sau propriei sale origini are drept rezultat moartea. Teologia a avut și ea rolul ei în secularizarea culturii și societății. În loc să-i mijlocească omului calea către Dumnezeu, îl scoate pe acesta din sfera harului dumnezeiesc și odată cu el, creația întreagă încânt Dumnezeu și lumea apar ca două realități autonome și chiar opuse una alteia. Astfel că, secularizarea nu a fost doar un fenomen exterior produs în relațiile dintre societate și cultură ci ea a avut și o origine internă, poate chiar adevărata origine și cauză a secularizării.

Secularizarea și ateismul se orientaseră împotriva mărturisirii de credință atunci când divinitatea nu a mai fost un Dumnezeu personal, iubitor, cu care omul putea să intre în comuniune ci apărea ca un Mare Metafizic, distant, incapabil să-și manifeste grija față de om. Teologia nu fusese suficient de capabilă să vorbească despre relevanța lui Dumnezeu, manifesta o înțelegere greșită a lui Dumnezeu.

Subminarea posibilității revelației lui Dumnezeu în această lume a fost un examen pentru teologie. Subiecte ca: posibilitatea revelării lui Dumnezeu, posibilitatea discursului teologic, realitatea actului liturgic ca întâlnire cu divinul, împărtășirea omului de harul dumnezeiesc au fost puse sub semnul întrebării. Secularizarea a fost pentru teologie și o ocazie de a renunța la falsa sacralizare și parțializare. Acesta a fost și efectul pozitiv al secularizării în cadrul teologiei. Deconstrucția a fost cea care și-a spus cuvântul în cazul falsei sacralizări și a parțializării.

Mulți dintre teologii din Apus au acceptat ideile seculare în reflecțiile lor. Lucrări ca *End of Religion*, *Death of God Theology*, *Absence of God*, *Atheist Belief in God*, sunt lucrări ce marchează ateismul ca și orizont natural al noului sistem teologic. Trebuie subliniat că secularizarea nu s-a manifestat în teologie într-un sens sceptic despre existența lui Dumnezeu ci a pretins că Dumnezeu nu poate fi din lumea aceasta a ființelor ci dintr-o lume imposibil de exprimat. Fără să nege realitatea sau existența lui Dumnezeu, secularizarea l-a separat și mai mult pe om de Dumnezeu. Concluzia secularizării este că orice afirmație

despre Dumnezeu rămâne una omenească fără vreo referință adevărată despre realitatea pe care o exprimă. Dumnezeu nu e din lumea noastră și prin urmare nu putem face afirmații despre El. Aceasta a condus la criza credinței încât Dumnezeu a ajuns să fie irelevant sau mort. Schimbările din teologie au făcut ca subiectul central al teologiei să fie absența lui Dumnezeu și să se vorbească despre o experiență a absenței lui Dumnezeu: experiența absenței lui Dumnezeu ca simbol al absenței adevăratului Dumnezeu. Teologia Apuseana a fost nevoită să se lupte împotriva absenței lui Dumnezeu însă în cele din urmă a ajuns tot la o absență a lui Dumnezeu echivalentă cu moartea. Timpul modern este amprentat de absența lui Dumnezeu în sensul că oamenii nu mai văd lucrarea lui Dumnezeu în lume și nici nu mai înțeleg conținutul ideii sau realității lui Dumnezeu.

În general, teologia a împrumutat din filozofie și apoi s-a lovit de aporiile ei astfel încât aporia și agnosticismul au devenit rezultatul discuțiilor despre Dumnezeu. Astfel este agravată posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu. Demn de remarcat este că teologii apuseni, mai ales cei protestanți, au încercat să apere legitimitatea afirmațiilor despre Dumnezeu și să îndepărteze din cadrul teologiei absența lui Dumnezeu ca realitate teologică. Mulți dintre ei au conștientizat poziția teologiei în acest cadru secular provocată să ofere un răspuns cu privire la existența lui Dumnezeu în această lume. A fost foarte dificil pentru teologie să vorbească despre realitatea lui Dumnezeu într-un moment când ea era ruptă de propriile rădăcini. Aceasta a fost practic una dintre cauzele secularizării în teologie dar și cauza pentru care ea nu s-a mai putut exprima cu ușurință despre subiectul ei. Subiectul ei devenea pierdut, chiar o iluzie, o proiecție umană așa cum îl considera pe Dumnezeu, Feuerbach. Mulți teologi au încercat o analiză a situației și o rezolvare a acestei dileme încât unii l-au separat și mai mult pe Dumnezeu de om iar alții l-au antropomorfizat. Deși s-a ajuns la rezultate nedorite în plan teologic, se poate constata că de fapt, secularizarea chiar și pe plan teologic nu a însemnat o încetare a discuțiilor despre Dumnezeu, o anihilare a lui. Omul a avut în continuare nevoie de Dumnezeu chiar în această lume tehnicizată. Secularizarea a pretins însă teologiei un alt punct de plecare în discuțiile și afirmațiile despre Dumnezeu. A fost mai degrabă o mișcare anti-teistă decât ateistă.

1. Fenomenul Secularizării în cadrul social-istoric. În lumea apuseană în ultimul timp au avut loc schimbări notabile în relația dintre cultură și religie, în mod special în relațiile referitoare la Bisericile creștine. Independența lumii culturale față de creștinism, și înainte de toate față de Biserică a fost înțeleasă ca o expresie a afirmării umane în raport cu afirmațiile clericale care au dominat.

Prin secularizare s-a înțeles *pierderea poziției centrale* ca și expresie a căderii de la Dumnezeuul biblic iar după alții ar fi vorba despre o învechire a Creștinismului sub forma eclezială. În urma logicii interne a dezvoltării sistemelor din societate, religia și-a pierdut relevanța cu privire la unitatea societății, cu toate că ea rămâne în continuare parte a sistemului din societate. Richard Fenster, într-o istorie a *secularizării*

conștiinței și gândirii istorice, în cadrul unui congres la Berlin, a tradus secularizarea cu sensul unei eliberări a gândirii istorice de sub legăturile imaginii unei lumi biblice și teologice. H. Berker spunea în anul 1932 că prin secularizare s-ar înțelege procesul de *dezvrăjire* a lumii care s-a realizat în istoria civilizației moderne în mod special prin știință și tehnică. Mai târziu în anul 1953, Karl Löwith în lucrarea *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* a descris filozofia modernă ca rezultat al unei secularizări a teologiei istoriei. Prin urmare, conceptul de secularizare s-a dovedit că exprimă o realitate destul de complexă și a fost de nenumărate ori criticat pentru presupusa realitate la care face referire.

Reforma a grăbit procesul secularizării când a confruntat omul în mod nemijlocit cu Cuvântul lui Dumnezeu în scrierile scripturistice iar păcătoșenia radicală a omului nu a permis ca Dumnezeu să mai fie experimentat în existența umană. Singură, credința este acces la Dumnezeu. În afara credinței, în orizontul înțelegerii raționale nu se poate vorbi despre Dumnezeu. Separarea dintre Dumnezeu și lume este împlinită. Așa a înțeles Ernst Troeltsch în Protestantism fundamentul religios-metafizic al secularizării.

Istoria a fost interpretată pe etape până la dispariția lui Dumnezeu din schema gândirii. Religia fusese interpretată ca stare a neștiinței, care o dată cu progresul științei ea a fost îndepărtată din plan, nemaifiind socotită un domeniu al culturii. Karl Jaspers în a lui filozofie a istoriei, nu vorbește despre Hristos ca centru al istoriei ci de o axă a istoriei către care se îndreaptă întreaga omenire. Omul este motorul acestui progres, el se află în centrul culturii. Revoluția industrială a înlocuit și ea fericirea spirituală cu cea materială. De la *fericiți cei curați cu inima* au făcut un transfer către o altă fericire, cea materială sub deviza *devenim fericiți în siguranță*. Revoluția industrială pune din ce în ce mai mult accent pe viața materială. Revoluția industrială și tehnică, modernitatea în America nu au avut de luptat cu un trecut cultural, de rupere de sub autoritatea Bisericii. Separarea dintre Stat și Biserică în America a avut încă de la început la bază modul de organizare al Bisericii.

Un alt cuvânt exprimat în cultura Europei a fost și capitalismul. Acesta s-a dezvoltat cel mai bine în Europa Apuseană. Calvinismul a privit pozitiv implicațiile economiei monetare în orașe. A fost cea dintâi comunitate religioasă care a salutat în doctrina ei valoarea economiei. Morala socială a calvinismului a fost întemeiată pe baza practică a acțiunilor comerciale ale patronilor. Înșelăciunea era tratată foarte aspru în etică cu texte din Vechiul Testament. A încurajat cultura creditului și a impozitului. Munca a căpătat valori sacramentale mai ales în cazul puritanilor.

Revoluția franceză a jucat și ea un rol deosebit în procesul secularizării Europei. Din punct de vedere cultural ea a avut drept scop decreștinarea societății fapt realizat printr-o serie de idei filozofice produse de cultura vremii. Decreștinarea a însemnat încercarea de a supune Creștinismul prin legislație și forță. Decreștinarea a avut diferite forme: anti-clericalismul agresiv, interzicerea oricărei practici creștine, private

sau publice, au fost închise multe biserici, un calendar revoluționar avea să-l înlocuiască pe cel creștin, fundamentarea noului cult religios, cel al Rațiunii și cel al Ființei Supreme. Atitudinea revoluției franceze față de Creștinism a fost la rândul ei influențată de filozofii vremii. Voltaire și Rousseau pot fi considerați mentorii spirituali ai decreștinării moderate, cel dintâi publicând *Constituția Civilă a Clerului*, iar cel de-al doilea a exercitat o influență puternică particulară asupra lui Robespierre. Deoarece Dumnezeu creștin nu mai era adevăratul Dumnezeu, Creștinismul nu mai putea fi adevărata religie; ci numai dușmanul adevăratei religii. Crucea, moaștele doar vulgarizau adevărata religie și vorbeau doar de o religie bolnavă. În mod ironic, în anul 1733, un preot romano-catolic, Jean Meslier, a lăsat ca și testament după moartea lui una dintre cele mai bune lucrări de ateism care fusese scrisă vreodată, menționa Albert Mathiez în lucrarea *La Révolution et l'église*, unde era denunțată Biserica ca o fraudă perpetuată de propaganda politică și religioasă.

În lumea apuseană conștiința unui mod propriu de formare, lumesc și secular, a fost legat încă din Evul Mediu cu noile reînvieri ale moștenirii antice. În secolul al XVII-lea, întoarcerea la lumea antică a dobândit o nouă funcție deoarece o astfel de întoarcere nu a mai avut la bază o cultură creștină ci natura umană ca exemplu pentru o nouă ordine culturală. Nu este vorba despre o caracteristică a unei sfere seculare în legătură cu creștinismul și prin creștinism creată, ci este vorba despre o nouă întemeiere a unei noi ordini culturale întemeiată absolut pe om. Din punct de vedere al filozofiei antropologice, secularizarea a apărut pentru că oamenii nu s-au mai ocupat cu problemele care le-ar fi putut aduce un sens în viață. O viață plină de sens nu era oferită decât de religie: ea iniția oamenii să-și găsească propria cale de a exprima ceea ce ei experiau ca plin de sens. Lumea inteligentă de astăzi nu mai are în vedere prea mult teologia vechilor Părinți.

Gândirea umanistă considera religia o piedică în vederea desăvârșirii umane. Mai târziu, umanismul modern s-a caracterizat prin aroganță, revoltă împotriva lui Dumnezeu, de răpire a divinității. Umaniștii se văd pe ei înșiși mari arbitri ai existenței omenești iar cultura modernă devine obsedată de autonomia persoanei umane și de pretențiile afirmate de oameni pentru buna existență. Principala dificultate a umanismului a fost incapacitatea lui de a-L găsi pe Dumnezeu în univers. Noua situație ceruse să se vorbească despre Dumnezeu într-un mod diferit de modul de până atunci. Criticismul față de modul tradițional de a vorbi despre Dumnezeu și care a fost susținut chiar în cadrul Bisericilor, atât Protestante cât și Catolice, a apărut pe de-o parte din cele mai adânci valori pe care aceste Biserici au vrut să și le însușească, iar pe de altă parte, din sfera rațională și seculară a înțelegerii în cadrul căreia oamenii își căutau un sens al vieții. Rezultatul a fost că era din ce în ce mai dificil să se vorbească despre Dumnezeu dar în același timp și cu Dumnezeu. Creștinismul liberal care îmbrățișase o astfel de orientare se lepădase de Hristos al Bisericii în favoarea unui Iisus istoric al Evangheliilor sinoptice. Hristos al Bisericii nu era decât o simplă creație a lui Pavel considerat adevăratul fondator al Bisericii. Critica în căutarea lui Iisus cel istoric,

deci cel adevărat, care a existat în istorie, a renunțat la ceea ce era spus în Evangheliile despre divinitatea lui Iisus Hristos, căutând doar pe Iisus cel uman cu învățătura lui fără moartea pe cruce și fără învierea din morți. Secularizarea a devenit astfel, o expresie a nesiguranței fundamentale a omului în lumea nouă pe care el însuși a creat-o. Toate genurile de mișcări spirituale care apar sunt provocate mai ales acolo unde secularizarea s-a produs în mod complet. Pentru o restaurare a imaginii Creștinismului s-a făcut simțită o reinterpretare a lui dar și a modului de a vorbi despre Dumnezeu. Aflată într-un spațiu al pluralizării, religia nu a mai reușit să ofere un drum de ieșire din această stare deoarece ea însăși e pluralizată, afirmațiile despre adevăr sunt ele însele relativizate în cadrul pluralizării. Transmiterea adevărului religios din acest motiv și-a pierdut plauzibilitatea iar problemele individului care în trecut erau rezolvate prin religie, în mod special cele legate de suferință, rămân mai departe și chiar se înnoiesc și de ce nu, ele se intensifică. De aceea, secularizarea a mai fost înțeleasă și ca uitare a experienței deplinătății. Dar omul modern nu a renunțat la această deplinătate ci și-a însușit-o din afara religiei citind poezie sau admirând o lucrare de artă, ceea ce este mult mai apropiat omului contemporan. Conform lui Berger, deficitul unei culturi seculare este pierderea unei orientări tradiționale atât în cultura publică cât și în viața privată. În culturile de mai înainte, orientarea era dată prin religie. Pierderea sensului orientării ca și consecință a dizolvării legăturii dintre cultura publică și o formă determinată a religiei a adus individului mari libertăți dar și o stare de conflicte culturale. Credința creștină pare să nu mai aibă succes așa cum a avut înainte, împărăția lui Dumnezeu nu mai este trăită prin împărăția culturală ca și formă a ei concretă, ca simbol. Contractul civilizator și cultural a ajuns în alte mâini.

Societatea post-seculară. La începutul secolului al XXI-lea ceea ce părea învins se întoarce înapoi. Ceea ce se considera învechit, apare din nou în discuție. Toate domeniile culturii și societății poartă amprenta unei astfel de dialectici. Religia este și ea implicată. Prognoza unei dispariții complete a religiei condiționată de modernitate s-a dovedit în mare ca neadevărată. Subpoziția că progresul economic și tehnic și emanciparea politică de religie în forma unei separări dintre Biserică și Stat la fel ca și schimbarea stilului de viață pe principii și acțiuni morale va face religia să dispară, s-a dovedit falsă, la fel și în Statele Unite ale Americii.

Prin societate post-seculară se înțelege acum societatea unde religia în cadrul societății moderne oferă o persistență neașteptată. Influența Bisericilor creștine asupra societății și a formelor religioase pune sub semnul întrebării tezele secularizării. Religia se întoarce ca actor pe scena publică civil-socială. În realitate, multe promisiuni ale progresului sunt împlinite și nu puține părți ale religiei golite de conținut. Și totuși, religia a supraviețuit. Ea s-a afirmat încă după procese de raționalizare și valuri de demitologizare. Modernismul nu mai poate fi sigur de secularizarea religiei, de pierderea conținutului religios. Că modernul s-a separat de religie a devenit în mod clar o iluzie de care el însuși s-a separat. Demitologizarea însăși s-a dovedit a fi un mit. Semnele timpului arată că s-a produs o reînnoire politică și socială a religiei asociată cu criza ideologiilor raționaliste care în modernitate serveau drept bază a ateismului. Chiar filozofia

contemporană a devenit permeabilă la substanța tradițiilor religioase. Astăzi, filozofii vorbesc din ce în ce mai mult și fără prea mare justificare despre îngeri, mântuire și diferite figuri religioase iar în filozofie termenii religioși se fac din nou prezenți. Afirmății ca *Bring God back into the secular public square* sau *Legea lui Dumnezeu este deasupra tuturor legilor oamenilor* s-au făcut tot mai prezente în viața publică. Atacul s-a îndreptat împotriva statului secular, iar America este un exemplu.

Nu trebuie să se uite că secularizarea a însemnat și un atac important cel puțin asupra unei forme a teismului, asupra opiniei că ar exista peste această lume văzută o existență inteligibilă, atotputernică, numită Dumnezeu. Pe parcursul secularizării și de la a-teismul pe care-l poartă, se exprimă în primul rând și eliberarea omului de un astfel de Dumnezeu imaginat. Secularizarea și ateismul se întorc într-o oarecare măsură împotriva credinței creștine mai ales când aceasta pare să fie legată de o formă a teismului care sub cuvântul *Dumnezeu* înțelege un Mare metafizic.

2. Fenomenul secularizării în cadrul teologic.

Absența lui Dumnezeu sau Moartea lui Dumnezeu ca Mod de Existență a lui Dumnezeu. Procesul sau fenomenul secularizării privește în primul rând posibilitatea credinței în Dumnezeu, fiind cuprinsă aici înțelegerea cosmo-teocentrică a lumii. Pentru credința creștină tradițională dar în același timp pentru teologia creștină tradițională procesul secularizării a fost un examen. A provocat teologia și a forțat-o să se apere, să demonstreze posibilitatea revelării lui Dumnezeu în această lume. Secularizarea a fost un întreg proces și nu doar un fenomen care s-a concretizat în cadrul teologic printr-o analiză critică și printr-o subminare a posibilității revelării lui Dumnezeu în această lume, a posibilităților discursului teologic, a validării actului liturgic ca și realitate întemeiată încheiat cu o întâlnire cu divinul, a împărtășirii omului de harul dumnezeiesc. Pe lângă faptul că procesul secularizării a ” demitologizat ” chiar și pe Dumnezeu, în sensul unei expulzări totale într-o altă lume diferită de a noastră, a oferit teologiei ocazia de a renunța chiar la o *falsă sacralizare și parțializare* atât în domeniul discursului teologic cât și al practicii liturgice. Din acest motiv se poate spune că procesul secularizării a avut și un rol pozitiv în re-gândirea și re-afirmarea adevărului teologic, a ajutat la o nuanțare mai clară a posibilității întâlnirii divinului cu umanul, realitate pe care gândirea modernă a negat-o. Întruparea reală a lui Iisus Hristos, unirea maximă dintre Dumnezeu și om a fost punctul critic pentru gândirea seculară dominată de imposibilitatea intervenției divine în lumea noastră. Rațiunea și analiza critică au fost motorul secularizării și perspectiva asupra acestei lumi.

Nu trebuie crezut că secularizarea a avut o singură direcție, a negării realității lui Dumnezeu ca realitate transcendentă, fiind vorba aici despre ateism (scepticism) ci a pretins teologiei că Dumnezeu nu poate fi din lumea aceasta a ființelor, ci este cu totul dintr-o cu totul altă lume imposibil de exprimat. Din acest motiv, fenomenul secularizării a fost foarte greu de definit sau caracterizat. Dar un lucru este cert: pe lângă

faptul că a provocat teologia la un răspuns referitor la prezența lui Dumnezeu în această lume, secularizarea, fără să nege existența reală a lui Dumnezeu, l-a separat și mai mult pe Dumnezeu de om, Dumnezeu fiind imposibil de exprimat ca realitate, cum este El și ce vrea El cu lumea aceasta, tocmai pentru că El nu e din lumea noastră. Astfel că, orice exprimare despre Dumnezeu nu rămâne decât una omenească și care nu se referă la Dumnezeu ci tot la om, ea caracterizează omul și nu pe Dumnezeu.

Schimbările care s-au desfășurat în cadrul teologiei au dus credința în existența lui Dumnezeu în starea de criză încât subiectul central al teologiei a fost absența lui Dumnezeu. Absența lui Dumnezeu în discursul despre Dumnezeu pare să caracterizeze situația teologică modernă. Ceea ce s-a afirmat despre Dumnezeu până atunci nu mai era sigur încât vechea imagine despre Dumnezeu părea să se fi distrus. Se pare că schimbarea social-culturală dar și orizontul de înțelegere a ajuns la afirmația ”*morții lui Dumnezeu*”. Sau această moarte a lui Dumnezeu înțeleasă ateistic și universală a devenit o interpretare ideologică a noului orizont de înțelegere. Moartea lui Dumnezeu ca absența a lui Dumnezeu. Realitatea lui Dumnezeu era problema centrală a teologiei. Experiența absenței lui Dumnezeu a mai fost văzută și ca un indiciu că omul însuși și-a construit o imagine falsă despre Dumnezeu care acum în confruntare cu realitatea lumii nu poate rezista și prin urmare pentru beneficiul adevăratului Dumnezeu trebuie subminată. Experiența absenței lui Dumnezeu ca simbol al absenței adevăratului Dumnezeu.

Teologia s-a găsit în situația când trebuia să vorbească omului despre lucrarea lui Dumnezeu în lume dar în același timp s-a aflat în opoziție cu gândirea că acest mediu disponibil al limbajului nu numai că nu corespondea acțiunii ci stătea împotriva. Teologia a încercat să scape de această *absență a lui Dumnezeu* în discursul despre Dumnezeu pe de-o parte, dar pe de altă parte a vrut să prelucreze în mod special și să implice din nou această absență a lui Dumnezeu sub direcții teologice diferite. Scopul ei a fost și să nu se retragă într-un ghetou teologic și nici să excludă formele de gândire filozofice și premisele teologice căci atunci ar fi pus sub semnul întrebării afirmațiile despre Dumnezeu. Tema *absenței lui Dumnezeu* a aparținut în mod special teologiei protestante în timp ce teologia romano-catolică încerca să iasă din propriul ei ghetou, scolasticismul. Totuși, teologia în căutările ei în această perioadă a rămas la un nivel de înțelegere filozofic. Pentru unii teologi, Dumnezeu s-a retras radical în transcendență (Barth și Gogarten) și din acest motiv Dumnezeu trebuia să apară în fața omului drept *Absentul* iar pentru alții Dumnezeu a coborât aproape total în existența umană, (Bultmann, Braun). O altă categorie de teologi au legat numele lui Dumnezeu de viitor încât El nu mai era contemporan, fără legătură cu prezentul, (Moltmann, Pannenberg). Teologii protestanți s-au încumetat să vorbească despre realitatea lui Dumnezeu ca absentă însă afirmațiile lor teologice sub presiunea criticii filozofice și printr-un nou orizont de înțelegere au fost conduse într-un colț - *în teologia morții lui Dumnezeu*- ca necesitate. Astfel că, teologia prin preluarea formelor de gândire

filozofică a produs din nou limite în dezbaterile afirmațiilor despre Dumnezeu. Lupta împotriva absenței lui Dumnezeu a dat naștere la o altă absență a lui Dumnezeu echivalentă cu moartea lui Dumnezeu.

Mai mulți teologi au fost de acord că *absența lui Dumnezeu* caracteriza situația teologică. Heinz Zahrnt se exprima astfel : ” Întotdeauna când discuția este despre Dumnezeu, trebuie să se țină seama de faptul că situația teologică este în mod hotărâtor determinată de afirmația *morții lui Dumnezeu*. Caracterul provocator și absurd al afirmațiilor despre *moartea lui Dumnezeu* a readus în prim plan *absența lui Dumnezeu*-*Abwesenheit Gottes* unde această afirmație trebuie înțeleasă atât ca *ascundere a lui Dumnezeu* adică *non-experiență a lui Dumnezeu* dar și ca *absență a lui Dumnezeu* în sensul îngust de *experiență a non-existenței lui Dumnezeu*. ” În acest sens complex se poate constata că destinul omului pare să fie ” *un Dumnezeu ascuns* ”-*Abwesenheit Gottes*. Un alt teolog, John A. T. Robinson în lucrarea ” *Honest to God* ” – ” *Gott ist anders* ” abordează și el această problemă a absenței lui Dumnezeu. El era convins că din punct de vedere al omului modern trebuia refuzat teismul obișnuit de până atunci și în același timp cele mai importante concepte teologice (Dumnezeu, supra-natural, religie) ar fi trebuit să dispară tocmai pentru că în acest fel distanța dintre supra-naturalismul ” ortodox ” și omul din societatea seculară să fie biruită. În lucrarea lui, Robinson se opune lui Paul Tillich, Rudolf Bultmann și lui Dietrich Bonhoeffer care vorbesc despre o nouă transcendență și o nouă înțelegere a lui Dumnezeu pentru omul modern. Studiul lui asupra posibilității experienței lui Dumnezeu și a înțelegerii Lui prezintă necesitatea creării unei esențe divine (a lui Dumnezeu din afara lumii) pentru viitorul teologiei care să ofere un sens și o semnificație credinței creștine. O astfel de schimbare în înțelegerea lui Dumnezeu a ridicat multe întrebări încât s-a presupus că imaginile valide de până atunci despre Dumnezeu au ajuns la sfârșit. Alții au recunoscut că acesta este un indiciu al experienței *absenței lui Dumnezeu*.

Modul de înțelegere tradițional al teologiei s-a pierdut în urma confruntării ei cu celelalte domenii. Pentru G. Bergman, teologia s-a confruntat nu numai cu ateismul ideologic și teoretic cu variantele lui antropologice și materialiste sau cu ateismul practic caracterizat de indiferentism, secularism, pragmatism, sau cu anti-teismul care-l vrea pe Dumnezeu mort astfel încât omul să trăiască cu un Dumnezeu mort, ci s-a confruntat și cu existențialismul radical și teologic pentru care nu există niciun Dumnezeu personal. Atât pentru teologi cât și pentru cei interesați de realitatea lui Dumnezeu *ateismul* pare să fi devenit spațiul vieții și al înțelegerii realității lui Dumnezeu. Teologia apuseană acceptase din plin această variantă în discursul despre Dumnezeu. Pentru Ernst Bloch, ”numai un ateu poate fi un bun creștin, și numai un creștin poate fi un bun ateu” Prin teologie, spectrul ateismului s-a dovedit a fi mai larg. Spargerea vechilor imagini și descrieri ale lui Dumnezeu au condus la existența unui *ateism creștin* și la posibilitatea *unui mod ateistic de a crede în Dumnezeu*. Acesta este și motivul pentru care teologia s-a concentrat mai mult asupra realității sau irealității lui Dumnezeu, pe lucrarea sau non-lucrarea lui Dumnezeu în această lume. *Absența lui Dumnezeu*

a însemnat pentru unii consecința necesară în orizontul de înțelegere contemporan de a vorbi despre Dumnezeu. *Absența lui Dumnezeu* a fost un mod sau o variantă de a vorbi despre *existența lui Dumnezeu*.

” *Moartea lui Dumnezeu* ” ca variantă de exprimare despre Dumnezeu a devenit pentru unii chiar legitimă. Pentru teologul evanghelic H. Thielicke, situația se prezintă astfel : ” Fie a existat un Dumnezeu care este responsabil pentru moarte, fie nu a existat niciodată, așa că modul de a vorbi despre El nu înseamnă decât moartea unei iluzii. Sau această moarte a lui Dumnezeu înseamnă numai că El a murit față de noi și prin asta se afirmă moartea experienței lui Dumnezeu, erodarea unei certitudini de până atunci existente și cu asta s-a ajuns la o revizuire a imaginii lui Dumnezeu de până atunci recunoscute. Atunci nu Dumnezeu este mort ci numai o formă determinată a credinței noastre sau a modului nostru de gândire despre Dumnezeu. Atunci moartea lui Dumnezeu înseamnă ceva simbolic în sensul că un anumit gen de trăire-experiere a lui Dumnezeu și-a găsit sfârșitul. *Moartea lui Dumnezeu* a fost interpretată doar ca un rezultat în istorie în domeniul teologiei. O astfel de interpretare a fost preferată în sensul că creștinismul nu are de-a face cu teismul (teologia) de până atunci și că trebuie să găsească noi căi sau modalități prin care să fie descoperit creștinismul (adevărat) care pare atât de radical și opus față de ceea ce era prezentat ca și teologie creștină până atunci.

Dar pentru că Dumnezeu a fost redus la un concept nu mai putea fi înțeles ca Dumnezeu și din acest motiv el apare ” *mort* ” sub forma unui gen de exprimare omenesc. Omul modern a fost atins de Evanghelia-Vestea morții lui Dumnezeu și-și dă seama că nu este suficientă antiteza, *Dumnezeu trăiește*, pentru că această simplă afirmație nu-l aduce pe Dumnezeu mai aproape.

Au existat premise care au condus la o astfel de situație în teologie începând cu problemele filozofice și dezvoltările din secolele al XVIII-lea, al XIX-lea și al XX-lea. Filozofia a exercitat influența ei asupra teologiei de două ori: a pătruns în orizontul de înțelegere și modul de reflecție al teologiei în multe privințe iar pe de altă parte, teologia s-a amestecat în așa-zisa filozofie și a participat la aporiile ei. Teologia și-a cauzat propriile ei aporii tocmai în confruntările cu critica filozofică de care a încercat să scape. Problema absenței lui Dumnezeu a avut propria ei istorie filozofică. Este greu de determinat un punct de plecare pentru o astfel de gândire. Realitatea a fost că experiența absenței lui Dumnezeu a fost împărtășită istoriei omenești de ceva timp. Pentru prima dată această reducere poate fi observată în gândirea lui Descartes. Acest ” *eu sunt* ” al lui Descartes este punctul de plecare în reflecțiile despre Dumnezeu și lume și ambele realități (Dumnezeu și lumea) pot fi verificate de la această bază comună. Acesta este începutul ” *metafizicii subiectivității* ” care implică în același timp respingerea originii transcendente a lumii. Un alt caz care a condus la absența lui Dumnezeu a fost și critica cunoașterii fundamentale a lui Kant. Critica cunoașterii în gândirea filozofică a acestuia a avut o influență catastrofală asupra fundamentelor tradiționale cu privire la

existența lui Dumnezeu care au fost zdruncinate în ceea ce privește validitatea și logica lor. În reflecțiile cunoașterii critice Kant a fost pus în fața problemei fundamentale, dacă omul s-ar afla în posibilitatea de a dobândi pe Dumnezeu cu propria lui cunoaștere. Această întrebare primește un răspuns hotărâtor, Nu. În gândirea lui Descartes și Kant se află premisele filozofice ale tuturor evenimentelor spirituale din zilele noastre. Practic, atât filozofia cât și teologia în problema realității și existenței lui Dumnezeu au ajuns să-și piardă subiectul, deși vechile cuvinte sunt încă în uz. Filozofia nu se mai poate exprima despre subiectul ei central-metafizic adică Dumnezeu, cu toate că vechile probleme și întrebări metafizice despre Dumnezeu, libertate și nemurire sunt încă impuse în filozofie. Agnosticismul ca aporie pare de neevitat. Aporia și Agnosticismul sunt rezultatul filozofărilor din câmpul metafizicii.

Căutătorii de Dumnezeu.

1. Karl Barth (1886-1968). Își puna problema dacă în contextul teologic în care activa, teologia neo-protestantă vorbește despre un Dumnezeu adevărat și viu. Era îngrijorat dacă nu cumva omul își crease o imagine a lui Dumnezeu după propriul său chip sau dacă nu cumva teologia care pornise de la om nu era tocmai o blasfemie la adresa lui Dumnezeu. El nu a găsit în metoda istorico-critică aplicată asupra Scripturii și Creștinismului niciun ajutor pentru o discuție responsabilă despre Dumnezeu. Nu omul, ci Dumnezeu trebuie să fie punctul de plecare în teologie. Strădaniile lui susțineau ca teologia și mărturisirea evangheliei să fie scoase de pe drumul final pe care se angajaseră. Teologia avea nevoie de un punct de plecare legitim. Barth era de părere că omul trebuia să renunțe la o credință în Dumnezeu întemeiată pe argumente naturale, omenești - din punctul său de vedere relative și care duceau în eroare - istorice, psihologice, filozofice și alte argumente profan-științifice. Potrivit lui, teologia protestantă a secolului al XX-lea își alesese un punct de plecare fals în reflecțiile teologice. Teologia lui Karl Barth a fost scrisă cu un scop și orientată împotriva unei situații. Secularizarea se afla în strânsă legătură pentru el cu conceptul de religie. Secularizarea tindea către ateism, împotriva posibilității revelării lui Dumnezeu în lume dar și către reducerea lui Dumnezeu la simple concepte umane, goale de orice conținut divin. Practic, teologia era secularizată sau secularizarea cu modalitățile ei de analiză critică (sceptică) pătrunsese în spațiul teologiei. Religia este dorința umană de a avea la dispoziția ei pe Dumnezeu, umplând transcendența cu o imagine a lui Dumnezeu dezvoltată de om. De aceea, spune Barth că religia este necredință. Astfel gândit, nu poate exista o bază pentru antropologia teologică în constituția religioasă actuală a ființei umane cu ajutorul căruia omul să treacă dincolo de el, la misterul realității-un mister care poate fi numit Dumnezeu. Critica teologică a lui Barth e îndreptată către religie ca produs al omului, direcția oferită de Feuerbach, dar el face și o încercare apologetică, credința creștină și revelația dumnezeiască sunt traduse în opoziție cu religia înțeleasă ca și produs al omului. Henri Bouillard caracteriza teologia lui Karl Barth ca ” *revelația unui Dumnezeu cu totul altul decât în celelalte religii.* ”

Karl Barth era concentrat pe o explicație și anume, să facă posibilă o revelație a lui Dumnezeu în această lume. În discursul său teologic, el moștenește concepția protestantă despre căderea radicală a omului de la comuniunea cu Dumnezeu. Acest lucru îl obligă pe Karl Barth să nu mai recunoască nicio posibilitate a unui dialog dintre Dumnezeu și om, sau a unei relații dintre cei doi parteneri. El refuză tot ceea ce se numește ” *natürliche Theologie* ” , adică refuză o revelație naturală a lui Dumnezeu, pe de-o parte, așa cum spune ” *Dumnezeu este în întregime ceva nou diferit de lume, iar pe de altă parte, ” din natură, din istorie, sau din existența umană Dumnezeu nu poate ajunge la noi. ”* Există o singură legătură, de sus în jos și nicidecum de jos în sus. Dumnezeu rămâne Dumnezeu și lumea rămâne lume. Într-un mod nemaivăzut până atunci Barth separă lumea și pe Dumnezeu unul de altul. Dumnezeu este acolo, el este *în întregime celălalt*, și în cu totul alt loc, el apare absent. Ceea ce oferă însă Barth este mai degrabă o ” groapă ” între Dumnezeu și om suficient de adâncă. Din partea omului nu există niciun acces față Dumnezeu. Dumnezeu rămâne Dumnezeu și nu există niciun punct de tranziție între om și Dumnezeu, cer și pământ, creator și creat. De la om către Dumnezeu nu există nicio variantă de ajungere. Pentru om, Dumnezeu este de neatins și neajuns, toate podurile sunt ” rupte ”. Există numai distanță și îndepărtare. ” *Dumnezeu nu este identic cu ceea ce numim noi Dumnezeu, cu ceea ce presupune omul. Atât de îngrozitoare sunt distanța și îndepărtarea dintre Dumnezeu și om, atât de fundamentală este deosebirea, atât de în totalitate celălalt este Dumnezeu, încât nu mai rămâne nicio alternativă decât absența lui.* ” Barth recunoaște în această absență fundamentală a lui Dumnezeu singura prezență posibilă a lui Dumnezeu în lume. Pentru Barth ” revelația e un eveniment, un act : ceva care se întâmplă, ceva pe care Dumnezeu îl face iar noi suntem implicați. Exprimarea conținutului revelației este identificată și are legătură cu termeni ai sferei umane. Dacă identificăm revelația cu un set de texte, cu o persoană particulară umană, cu o serie de acte istorice, cu o învățătură spirituală sau etică sau oricare alt fenomen, atunci o localizăm din cadrul sferei din care este, a istoriei sau din istorie. Astfel, în mod inevitabil trebuie să-l scoatem pe Dumnezeu în afara oricărei considerații, întrucât Dumnezeu nu este al istoriei în acest sens și nu poate fi localizat cu acești termeni pe care noi îi aplicăm lui Dumnezeu. Dacă aceasta se întâmplă, atunci producerea ei va fi una în care Dumnezeu își asumă obiecte, evenimente, cuvinte, idei și alte entități lumești și împărtășește asupra lor capacitatea pe care ele nu o posedă. Nu trebuie să confundăm revelația cu ceea ce știm sau credem la acest nivel. Cu toate că Barth oferă atenție revelației lui Dumnezeu în Iisus Hristos, totuși hristologia lui poartă urmele unei distanțe nesfârșite între Dumnezeu și lume. Dumnezeu ca subiect absolut rămâne ascuns în revelația lui. El nu poate deveni obiect al credinței-cunoașterii care să poată fi exprimată în propoziții. Teologia lui Barth a păstrat noțiunea de transcendență aproape totală a lui Dumnezeu încât l-a împiedicat să vorbească despre o prezență concretă și obiectivă a lui Dumnezeu în cadrul sferei umane. Teologia lui Barth a parcurs un drum, de la o teologie secularizată, care-l proiecta pe Dumnezeu în această lume, până la excluderea lui Dumnezeu din această lume, trecând dincolo de afirmațiile teologice despre întrupare pe care le avea chiar Biserica primară. Cunoașterea lui Dumnezeu,

revelația lui rămân acte totuși imposibile pentru această lume. Și pentru că Dumnezeu este *în întregime Celălalt* atunci îi este imposibil omului să vorbească despre el. Pentru ca Dumnezeu să fie Dumnezeu trebuie să rămână în întregime celălalt, Absentul.

2. Dietrich Bonhoeffer: Omul matur – eliminarea lui Dumnezeu ca ipoteza lucrătoare.

Bonhoeffer era fiul unui profesor de psihiatrie iar atmosfera culturală de la el de acasă care a avut o influență asupra lui era seculară și umanistă. Tatăl și frații lui erau agnostici. A fost un bun cunoscător al filozofiei istoriei și al literaturii ruse, al ideilor lui Nietzsche, Berdiaev și Soloviev. Ca o surpriză pentru familia lui, el s-a îndreptat către teologie. În teologia lui Bonhoeffer există două concepte de nedespărțit: ” a-religios ” și ” maturitate ”. Conceptul sau ideea de ” maturitate ” în cazul lui Bonhoeffer se referă la existența non-religioasă a omului. Dumnezeu cel înțeles religios, adică ” esența cea mai înaltă, puternică, bună ”, sau Dumnezeu ca ” ipoteză de lucru ” nu mai este necesar. Omul reușește să trăiască fără acest Dumnezeu al ideii tradiționale metafizice. El reușește să trăiască fără religie. Ceea ce înțelege Bonhoeffer sub conceptul de religie, este nimic altceva decât *completarea realității prin Dumnezeu*, cel postulat de Biserică și practicat de creștini ca și de păgâni. Omul s-a eliberat pe sine de orice formă de tutelaj. El nu mai are nevoie de Dumnezeu ca ultimă ipoteză în politică, știință și filozofie. Omul a demonstrat că fiecare problemă morală, științifică sau filozofică poate fi rezolvată fără recurs la Dumnezeu. Religia este în retragere. Dumnezeul religiei este pentru Bonhoeffer doar un idol și din acest motiv el opune Dumnezeul creștin Dumnezeului religiei. Maturizarea lumii sau autonomia ei pe care rațiunea umană a făcut-o posibilă a însemnat eliminarea lui Dumnezeu ca o ipoteză lucrătoare. Bonhoeffer privește orice întoarcere la ipoteza lucrătoare din afara lumii pentru explicarea ei ca un act de disperare, un salt mortal înapoi în Evul Mediu. În cazul lui Barth, respingerea religiei are drept scop întărirea realității lui Dumnezeu și a revelației Sale iar în cazul lui Bonhoeffer respingerea religiei este un rezultat al asumării fără compromis a secularizării. Respingerea religiei înseamnă în gândirea lui Bonhoeffer respingerea unui Dumnezeu imaginat rezultat din întrebarea individuală despre salvarea sufletului. El îndeamnă apologetica creștină să elimine absența lui Dumnezeu cu costul maturității omului modern. Dumnezeu care a fost retras din lume, era în ochii lui acel Dumnezeu *deus ex machina* al omului imatur, non-autonom din timpurile trecute. Bonhoeffer gândește teologic și oferă absenței lui Dumnezeu o înțelegere teologică. Prin expresia ” *ca și cum Dumnezeu nu ar fi* ” Bonhoeffer înțelege absența lui Dumnezeu care devine presupuziție a lumii mature: ” *Dumnezeu Însuși ne obligă să recunoaștem. Ajungerea noastră la maturitate ne conduce pe noi la o recunoaștere a situației noastre înaintea lui Dumnezeu.... Dumnezeu care ne-a trimis să trăim în lume fără ipoteza lucrătoare a lui Dumnezeu este Dumnezeu înaintea căruia noi stăm. Înaintea lui Dumnezeu și cu Dumnezeu noi trăim fără Dumnezeu.* ” Absența lui Dumnezeu primește în cazul lui Bonhoeffer o conotație hristologică. Ea este pusă în legătură cu moartea pe cruce a lui Iisus Hristos ce determină statutul istoric și analiza istorică a omului:

” Dumnezeu a permis ca el să fie împins în afara lumii pe cruce. El este slab și lipsit de putere în lume și acesta este modul și singura modalitate în care el este cu noi și ne poate ajuta. Textul de la Matei (8, 17) explică clar că Hristos ne poate ajuta nu în virtutea omnipotenței ci a virtuții suferinței și a slăbiciunii.” Așa explică Bonhoeffer absența lui Dumnezeu în lume, prin această hristologie care determină statutul istoric al omului în lume. Răstignirea este cea care-l convinge pe om că trebuie să trăiască în lume ca și cum Dumnezeu nu ar fi și o astfel de interpretare este o înțelegere non-religioasă a lui Dumnezeu. Evenimentul morții lui Iisus Hristos este evenimentul prin care Dumnezeu permite să fie împins afară din lume. Acest eveniment forțează omul să trăiască teologic ” *ca și cum Dumnezeu nu ar fi* ” și ne forțează pe noi în mod teologic să recunoaștem că trebuie să trăim în acest fel dacă vrem să fim sinceri nu doar față de lume ci și față de Dumnezeu. Poziția față de religie și pierderea religiozității a lui Bonhoeffer rezultă dintr-o analiză a unei practici iudaice: ” Libertatea față de tăierea împrejur înseamnă în același timp libertatea față de religie. Renunțând la religie lumea a dat la o parte concepția falsă despre Dumnezeu și a deschis o nouă cale de a-l vedea pe Dumnezeu în această lume care câștigă putere și spațiu în lume prin slăbiciunea lui. Acesta este punctul de plecare pentru o interpretare non-religioasă. Experiența lui Dumnezeu se găsește numai acolo unde puterile omenești cad. Dumnezeu însuși devine *deus ex machina* , devine dispensabil și folosit când omul vrea să-și lărgească granițele.” Pentru Bonhoeffer cele două realități, interpretarea non-religioasă și pierderea religiozității se află în strânsă legătură una cu alta. Scopul lui este de a pune capăt realității fără Dumnezeu. Pentru Bonhoeffer nu există o astfel de completare a realității lumii socotită *prelungire a lumii*, adică *deus ex machina*. Omul trebuie să trăiască și să acționeze *etsi deus non daretur, ca și cum Dumnezeu nu ar fi*. Bonhoeffer ia în serios și în mod sincer realitatea existenței lui Dumnezeu. Fără îndoială că modalitatea vieții, *fără Dumnezeu-ohne Gott* nu reprezintă o situație pe care el vrea să o elimine ci această constatare, *fără Dumnezeu*, vrea să o transforme într-o afirmație creștină. Bonhoeffer pleacă de la Evanghelie și de la Hristos și încearcă să transforme *Abwesenheit Gottes in Anwesenheit-absența lui Dumnezeu în prezență* sau vorbește despre *Anwesenheit Gottes in Abwesenheit-prezența lui Dumnezeu în absență*. Pentru Bonhoeffer absența lui Dumnezeu nu este rezultatul unui om care în fața pierderii lui Dumnezeu în lume capitulează ci ea este o consecință teologică în sensul cel mai adânc. *Religionslosigkeit* – pierderea religiozității apare în reflecția lui Bonhoeffer ca și stopare a realității fără Dumnezeu care într-un sens creștin nu înseamnă izolare față de Evanghelie. Bonhoeffer pe de-o parte nu pretinde ca Dumnezeu să fie gândit fără lume iar pe de altă parte, lumea să fie gândită fără Dumnezeu. Este un paradox pe care-l rezolva astfel: ” a nu gândi pe Dumnezeu fără lume ” se referă la Dumnezeu care se lasă împins în afara lumii și așa se relaționează el cu lumea. A se lăsa împins în afara lumii, a părăsi lumea, a pleca este cu totul altceva decât o lipsă a relației. Aceasta este cea mai intensivă relație. Relația stabilită prin plecare nu trebuie înțeleasă negativ. Ea implică chiar o intensificare.

Pentru Bonhoeffer omul religios este un idolatru așa cum susținea și Barth, dar cel fără Dumnezeu nu. Dumnezeuul religiei este ca un *Deus ex machina* pe care omul îl invocă când are nevoie de el. Dacă Dumnezeu este conceput în afara limitelor umane, religia devine un spațiu special al vieții pentru a relaționa cu ceea ce este în afara limitelor, sau un loc special pentru Dumnezeu. Dar e un spațiu greșit. În cazul lui Bonhoeffer, credinciosul știe unde este Dumnezeu. Când omul stă înaintea suferinței și a lipsei de putere a lumii, el se află înaintea lui Dumnezeu. Aici se poate vorbi lumește-profan despre Dumnezeu spre deosebire de discursul religios care trimite omul la puterea lui Dumnezeu. Starea nereligioasă (pierderea religiei), procesul maturizării își asumă crucea suferinței și lipsa de putere a lumii înaintea lui Dumnezeu ca și cum Dumnezeu nu ar exista. La Bonhoeffer găsim o dialectică a absenței și a prezenței lui Dumnezeu. Dumnezeu care este absent, care nu poate fi folosit ca ipoteză lucrătoare, nu este Dumnezeu-l fals, Dumnezeu-l religiei. Acesta este adevăratul Dumnezeu, cel al bibliei. Falsul Dumnezeu al religiei, *deus ex machina*, este prezent când omul vrea, el vine când este chemat. Adevăratul Dumnezeu nu este așa: este cel care nu a venit în grădina Ghetsimani la Hristos, sau când era pe cruce să-l mântuiască de dificultăți. Adevăratul Dumnezeu este prezent prin cruce; prin suferința și lipsa lui de putere în lume este capabil să ofere ajutor. Interpretarea non-religioasă a lui Bonhoeffer cere menținerea absenței lui Dumnezeu în prezența lui. Aceasta este o interpretare serioasă pretinsă din existența crucii și numită de Bonhoeffer, ” *o stopare a vieții fără Dumnezeu* ”. Teologia lui Bonhoeffer conduce într-adevăr la o absență a lui Dumnezeu care mai târziu a fost prezentă în teologia morții lui Dumnezeu. Atât Bonhoeffer cât și Barth identifică Dumnezeuul religiei cu Dumnezeuul idealului metafizic și consideră amândoi metafizica idealistă ca expresia cea mai consistentă a filozofiei în general. Mai departe, amândoi consideră că Dumnezeuul religiei și Dumnezeuul filozofiei sunt cea mai înaltă manifestare a păcătoșeniei umane, de revoltă a omului de a deveni Dumnezeu. În viziunea lui Bonhoeffer, marele merit al lui Barth este critica față de religie. Dar el consideră că această critică nu a fost dusă până la capăt. Pentru Barth, religia este un semn esențial permanent al omului căzut în timp ce pentru Bonhoeffer religia apare ca un fenomen istoric al culturii apusene care urmează să dispară pentru că lumea a ajuns la maturitate.

3. Friedrich Gogarten (1887-1967): Creștin și Secular. Friedrich Gogarten ca și alți teologi a preluat chemarea lui Barth. În acest context trebuie așezată lucrarea lui teologică. Atins de aceleași întrebări, mișcat de aceleași gânduri, a încercat să găsească o cale proprie în a vorbi despre Dumnezeu. El mărturisea : ” *Noi toți suntem atât de adânc în omenesc mișcați încât l-am pierdut pe Dumnezeu. Pe El l-am pierdut. Da, cu adevărat l-am pierdut. Nu mai există niciun gând în noi care să ajungă la Dumnezeu. Ele nu depășesc cercul uman. Nici măcar unul.* ” Gogarten a simțit această stare a absenței lui Dumnezeu. În acest sens el afirmă : ” *Încă nu putem să-l gândim pe Dumnezeu dar noi cunoaștem mai clar ceea ce El nu este, ceea ce El nu poate fi. Omul nu se mai poate înșela iar noi putem să nu ne mai înșelăm și să acceptăm ceea ce e*

omenește în loc de divin.” Pentru Gogarten secularizarea înseamnă și *desacralizarea lumii*, zeitățile din lume au fost îndepărtate, lumea a încetat să mai fie divinizată. Creștinismul a fost cel care a desacralizat lumea, deoarece credința creștină a restaurat relația omului cu lumea. Omul a ajuns la maturitate, conf. textului Galateni (4, 1) și i s-a dat acum puterea de a decide singur ce este folositor și nefolositor. Un al doilea sens al secularizării se referă la separarea dintre *credință și lucrările omului*, respectiv, *faptele lui*. Omul a ajuns la maturitate ca fiu al lui Dumnezeu și stă înaintea lui Dumnezeu ca persoană care este responsabilă pentru ea însăși și pentru lume. El este definit de cunoașterea proprie și de grija proprie și de responsabilitatea pentru viața lui. Astfel, lucrările omului, faptele lui din știință, artă, politică sau viața familială sunt conduse în mod exclusiv de rațiune. Credința este direcționată exclusiv către ființa ascunsă a lui Dumnezeu iar faptele (lucrările) sunt direcționate exclusiv către lume. Ele nu pot afecta credința și nici credința faptele omului. În acest sens, întreaga activitate a omului devine o problemă a responsabilității umane. Viața lui devine *seculară*. Pentru Gogarten, secularizarea lumii care a cunoscut un progres ar fi o consecință legitimă a credinței creștine. Credința creștină este cauza proprie a secularizării. De aceea nu este de dorit ca în numele credinței să fie cercetată. Mai mult, trebuie ca ea să fie promovată în sensul credinței. Un al treilea sens al secularizării este *propria realizare și propria formare a omului prin cultură*. Pentru că faptele lui sunt orientate exclusiv către rațiune, scoase din contextul credinței, ele nu mai suntacompaniate de acea deschidere către taina lumii. Omul acum operează independent de taina divină.

Gogarten încearcă să schimbe relația pe care o are omul cu lumea pornind de la un principiu reformatoric, al justificării. Omul nu mai stă singur înaintea lui Dumnezeu ca justificat ci el este mutat între Dumnezeu și lume, așa cum arată Gogarten în lucrarea *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. În această poziție își câștigă omul relația lui corectă cu Dumnezeu și cu lumea. Gogarten observase pericolul care există în această relație: Dumnezeu nu mai era Dumnezeu iar lumea nu mai era lume, locurile se schimbaseră. Acest pericol încearcă Gogarten să-l îndepărteze prin principiul justificării unde dezvoltă aspectul despre creație. Justificarea omului înaintea lui Dumnezeu înseamnă recunoașterea lumii ca și creație a lui Dumnezeu. Ele sunt legate una de alta: omul își primește mântuirea de la Dumnezeu numai când el își acceptă relația corectă cu lumea și o vede pe ea drept creația lui Dumnezeu. Conform lui Gogarten, justificarea omului înaintea lui Dumnezeu nu trebuie separată de această recunoaștere, altfel s-ar afla pe un drum greșit. Gogarten asociază învățătura despre justificare cu cea a filiației. În urma justificării, omul devine fiul matur încât el deduce de aici secularizarea lumii. În această filiație este cuprinsă și noua relație fundamentală atât cu Dumnezeu cât și cu lumea. Prin filiație, omul îl recunoaște pe Dumnezeu ca Tată iar omul este recunoscut ca fiu. Numai așa stă omul corect între Dumnezeu și lume: el este din nou ceea ce a vrut voința lui Dumnezeu. Pentru Gogarten relația cunoscută o pervertire: puterile lumesti erau văzute drept divine. În locul creatorului pătrunsese creația. Acesta a fost păcatul strămoșesc al omului când prin această inversare Dumnezeu cel real

era absent. Gogarten folosește textul din epistola I Corinteni (6, 12) care devine pentru el principiu hermeneutic. El vede în cuvintele Sf. Apostol Pavel cele mai puternice cuvinte care au fost vreodată spuse. ” *Toate-i sunt permise omului* ” își are validitatea din libertatea filiației față de Dumnezeu. Textul exprimă libertatea față de lume și de puterile care au penetrat-o. Prin acest *totul este permis* este cuprins și acel Nu față de o înțelegere sacrală a lumii. Lumea este profană (totul este atribuit folosirii raționale a omului) până în ultimile ei domenii. Acest caracter profan nu lasă deschis granițele domeniului sacru și nici acțiunii religioase și sfințitoare sau unor alte instituții. Secularizarea are un sens pozitiv care s-a afirmat împotriva unei cinstiri religioase a lumii și a făcut lumea profană. Secularizarea a eliberat omul de ispita păcatului, de ispita cinstirii creației în locul Creatorului. Deoarece lumea nu mai este divinizată ci structurată și dominată de autonomia rațiunii omenești, ea nu mai este mitică ci istorică (*geschichtlich*). Secularizarea este o dezvoltare autentică a creștinismului în sensul eliberării omului de legile firii investite cu un sens religios. Urmare a acestei separări în cazul lui Gogarten este că Dumnezeu este în întregime opus lumii, ne-lumesc. Dumnezeu stă opus lumii; este opus ei într-un mod total. Gogarten este de părere că omul nu-l poate experimenta pe Dumnezeu în această lume. Gogarten refuză o manifestare a lui Dumnezeu revelat în realitatea lumii. Dumnezeu nu are de-a face cu realitatea lumii acesteia. Pentru el există pericolul că lumea va fi cinstită religios, divinizată; Dumnezeu credinței creștine, Creatorul cerului și al pământului este altfel decât această lume, supra-lumesc, sau mai mult, separat de lume, nu are lumea în constituția lui. Prin această separare lumea este emancipată într-o așa măsură încât apare *absența lui Dumnezeu*. Gogarten vrea să elimine secularismul și absența lui Dumnezeu dar în cele din urmă ajunge în apropierea unui dochetism teologic care cel puțin implică *absența lui Dumnezeu*.

4. Rudolf Bultmann (1884-1976). Realitatea lui Dumnezeu în programul demitologizării. Rudolf Bultmann reprezintă unul dintre teologii care au anunțat un război de neclintit absenței lui Dumnezeu. Întreaga lui lucrare s-a grupat în jurul problemei realizării revelației și din acest motiv s-a dedicat temei revelației. Scopul lui a fost să ofere posibilitatea unei întâlniri între realitatea lui Dumnezeu și realitatea umană. Dumnezeu era și pentru el un Absent. Teologia lui urmărea să slujească lui Dumnezeu și revelației Sale și nu străduințelor religioase ale omului; trebuia să ajungă la Dumnezeu. După cum rezultă din *Glauben und Verstehen*, Bultmann urmărește să orienteze revelația lui Dumnezeu din Evanghelia creștină către om exact în modul în care omul astăzi gândește și înțelege. Întreaga sa teologie a vrut să pună capăt absenței lui Dumnezeu. Către acest scop au fost orientate străduințele sale: programul demitologizării, metoda hermeneutică și interpretarea existențialistă a Evangheliei creștine. Dacă înțelegerea lumii este penetrată de știință și tehnică, atunci pentru Bultmann lumea biblică este mitologică. Omul modern nu ar fi putut avea acces la mântuire tocmai datorită elementelor mitologice ale apocalipsei iudaice și mitului gnostic al mântuirii. Din acest motiv Evanghelia trebuia demitologizată. Cu alte cuvinte, omul modern nu mai este

astăzi de acord cu intervenția divinității în lumea umană sau că forțe supra-naturale ar interveni în lumea noastră. Bultmann nu reușește să învingă această absență din teologie. Motivul pentru un astfel de rezultat este dat de interpretarea Noului Testament cu ajutorul categoriilor existențialiste ale lui Heidegger din tinerețe. Pentru Heidegger *existențial* însemna că realitatea lui Dumnezeu de la bun început nu era posibilă în acest sistem de gândire. Rezultatul unei astfel de aplicații a făcut ca omul să fie privit exclusiv în cadrul acestei lumi. În sensul lui Heidegger este exclusă o realizare printr-o referință existențială la transcendent și la un Dumnezeu care activează în lume. Înțelegerea credinței poate fi dezvoltată numai antropologic-teologic înaintea înțelegerii existenței naturale. Despre Dumnezeu se poate vorbi numai cu referință la om, ca și caracteristică a lui, întrebând despre Dumnezeu. În măsura în care omul admite că el nu poate cunoaște pe Dumnezeu ci numai despre sine, întrebând despre Dumnezeu i se poate revela lui Dumnezeu în credință ca ” *în întregime celălalt* ”. Se poate spune de aici că Dumnezeu este în totalitate altceva decât omul, o esență metafizică sau în cele din urmă Iraționalul. Când omul este întrebat cum este posibilă o discuție despre Dumnezeu el poate să răspundă: numai ca o discuție despre noi doi. ” *Despre Dumnezeu vorbește teologia în măsura în care ea vorbește despre om, cum stă el înaintea lui Dumnezeu, cum vorbește el despre Dumnezeu din credință.* ” Aceasta înseamnă că în afara legăturii cu propria existență, omul nu poate vorbi despre Dumnezeu. Sau în legătură cu eul omului se vorbește despre Dumnezeu. Teologia nu poate fi dizolvată în antropologie. Dar dacă omul vrea să vorbească despre Dumnezeu, trebuie să vorbească deschis despre sine.

Revelația în Hristos ca eveniment întâmplat în istorie își pierde din dimensiuni și este mutată în evenimentul credinței omului, ca proprie înțelegere a omului. Demitologizarea a însemnat eliminarea realității transcendente. Un alt rezultat al metodei aplicată de Bultmann a fost separarea lui Iisus cel istoric de cel al kerigmei ceea ce a dus la o de-istorizare a întrupării lui Hristos și a Revelației. Asta a însemnat că Dumnezeu nu a venit la oameni cu adevărat. Realitățile biblice își pierd realitatea istorică încât revelația și lucrarea lui Dumnezeu sunt lăsate sub sloganul mitologiei. W. Knevels concluzionează că teologia bultmanniană nu este o știință, nicio filozofie originală ci pur și simplu o filozofie în sensul unei antropologii care are drept rezultat absența lui Dumnezeu. K. Bockmühl este de părere că expunerea lui Bultmann închide lumea față de orice lucrare a lui Dumnezeu asupra lumii acesteia. Despre Dumnezeu se poate vorbi numai din cercetarea eului ca experiență.

5. Gerhard Ebeling: Realitatea lui Dumnezeu în Cuvântul Eveniment. Datorită pericolului dizolvării lui Dumnezeu în realitatea lumii și în același timp a transcendenței dar și a pierderii imanenței lui Dumnezeu în realitatea lumii, Ebeling oferă o nouă înțelegere lui Dumnezeu în Cuvântul-Eveniment, (*Wortgeschehen*). Eforturile lui sunt împotriva absenței lui Dumnezeu în discursul teologic cauzate de un limbaj învechit al trecutului în care teologia este înrădăcinată. El nu este de acord cu o împărțire a întregii realități în

transcendent și immanent, natural și supranatural, ci el vrea să-L exprime pe Dumnezeu într-o singură realitate unde să fie cuprinsă și lumea. Lupta împotriva unui limbaj corupt și în același timp, pentru o discuție adevărată despre Dumnezeu a fost întotdeauna în teologia lui Ebeling o luptă împotriva absenței lui Dumnezeu din discursul teologic. Ebeling s-a orientat împotriva acestei tăceri despre Dumnezeu care înseamnă absența lui Dumnezeu. El a observat că discuția despre Dumnezeu (discursul teologic) a devenit una greoaie sau chiar imposibilă. Ea nu se mai exprimă prin realități corespunzătoare lui Dumnezeu și de foarte mulți e considerată o ideologie contradictorie sau chiar păstrată departe de propria viață. Pe de altă parte, în baza principiului verificării, discuția despre Dumnezeu este condamnată la inautenticitate.

Gerhard Ebeling vorbește despre experiența lui Dumnezeu în această lume și despre posibilitatea afirmațiilor despre Dumnezeu. O astfel de gândire falsă, care-l păstrează pe Dumnezeu ca o parte (bucată) a realității, care-l ordonează și-l supune legilor ei, această amestecare a lui Dumnezeu cu un dumnezeu gândit lumește, stă la baza ateismului de astăzi. Dar acestui ateism i se opune deosebirea radicală creștină dintre Dumnezeu și lume. Un Dumnezeu deosebit de lume, un Dumnezeu corect gândit în mod obiectiv, este totuși încă o bucată din lume, l-ar numi omul supra-lumesc, realitatea opusă. Dacă este El în mod radical separat de realitatea gândită în toate felurile, atunci îi este refuzat lui orice realitate. Pentru a mijloci o experiență a lui Dumnezeu în lume și a se discuta lumește despre Dumnezeu, Ebeling pornește de la Iisus din Nazaret. În Iisus ajunge Dumnezeu la oameni într-un mod lumesc și prin Iisus poate fi înțeles Dumnezeu lumește. Cine vorbește despre o cunoaștere a lui Dumnezeu generală înaintea cunoașterii lui Dumnezeu în Iisus cel Răstignit, după Ebeling, a părăsit baza unei discuții lumești despre Dumnezeu. Numai în Evenimentul Iisus omul are cuvântul lumesc al lui Dumnezeu și experimentează ce vine de la Dumnezeu. Iisus ca Eveniment este singura realitate pentru fiecare om în care Dumnezeu poate fi exprimat în limbaj omenesc. Conform lui Ebeling, omul modern poate să-l întâlnească pe Iisus Hristos și anume prin Iisus cel exprimat prin cuvânt. Întâlnirea cu Iisus este tradusă prin Cuvântul-Eveniment iar acesta joacă un rol hotărâtor pentru discursul lumesc despre Dumnezeu. Experiența lumească a lui Dumnezeu și discursul lumesc despre Dumnezeu nu sunt împiedicate de faptul că Iisus cu faptele sale se află în trecut ci ele devin posibile prin faptul că Iisus este prezent în Cuvântul-Eveniment. Astfel găsește Ebeling soluția și posibilitatea unei afirmații lumești despre Dumnezeu. O discuție lumească despre Dumnezeu este adevărată dacă realitatea divină și cea lumească ajung în discuție ca și cuvânt-eveniment, (cuvântul produce evenimentul). Cuvântul este ceea ce Dumnezeu și lumea pun în legătură unul cu altul. Pentru Ebeling, întreaga realitate este un *eveniment al vorbirii*, un *eveniment al Cuvântului*. În cuvânt și în vorbire se întâlnesc Dumnezeu, omul și lumea; modalitatea de întâlnire se află exact în cuvânt (Cuvânt). Pentru că Dumnezeu și lumea se întâlnesc împreună în cuvântul-eveniment atunci această venire împreună (întâlnire) este un eveniment: evenimentul lui Dumnezeu și evenimentul lumii. Numai atunci discuția despre Dumnezeu este reală (adevărată) când

Dumnezeu ca eveniment în lume vine în cuvânt. Dăruirea lui Dumnezeu este existența lui istorică. Întâlnirea dintre Dumnezeu, om și lume este un eveniment și de aceea, istorie. Cuvântul este chiar realitate. El cuprinde toate evenimentele lumești și în ultimul rând întreaga realitate umană cu toate referințele care-i sunt omului posibile. Ceea ce în Iisus din Nazaret este exprimat este cuvântul, ceea ce Dumnezeu ca Dumnezeu revalat lasă să fie prezent. Discursul omenesc despre Dumnezeu din Evanghelie constă mai exact în faptul că prin Iisus omul este exprimat Dumnezeu în limbaj omenesc. Ebeling nu pornește de la divinitatea lui Dumnezeu ci de la aparițiile omenești ale lui Iisus și astfel el vede permanent asigurat discursul despre Dumnezeu în mod lumesc și prin asta, accesibil omului.

6. Paul Tillich (1886-1965) – Dumnezeu cu existență proprie, în întregime Celălalt sau Dumnezeu, adâncul existenței. Întreaga sa activitate teologică a fost o luptă împotriva absenței lui Dumnezeu în realitatea lumii noastre. Paul Tillich a încercat într-un mod nou să stabilească o nouă relație între cele două realități, Dumnezeu și om, să medieze o nouă experiență a realității lui Dumnezeu în realitatea lumii fără ca realitatea lui Dumnezeu să devină una străină. Tillich a acuzat Biserica tocmai în baza acestei înțelegeri a adevărului: ea s-a fortificat tocmai în spatele unor formule și terminologii vechi pentru a păstra moștenirea biblică. Potrivit lui Tillich, Biserica a contribuit la absența lui Dumnezeu deoarece cu o terminologie veche s-a îndepărtat de situația istorică prezentă încât ea se face vinovată de situația mizeră. Tillich critică și modul Bisericii de a predica; cuvântul ei fără sens este auzit dar nu se simte nimic. Tillich s-a străduit în reflecția lui după conținuturile centrale, *Dumnezeu, Hristos, revelație*, conținuturi care păreau să fi dispărut din predica teologiei Bisericii. El s-a concentrat asupra unei metode, numită a *corelației* pe care el însuși a aplicat-o în propria teologie pentru a arăta despre ce este vorba în teologie. Metoda corelării propuse de Tillich propune o corespondență între simbolurile religioase și ce este simbolizat. Corelația are semnificația ei pentru domeniul cunoașterii iar în cadrul acestei corelații un rol deosebit îl are raportul întrebare-răspuns. Metoda corelării lui Tillich este orientată numai către o singură întrebare, și anume, despre ultimul sens și despre temelia purtătoare a existenței umane. La această întrebare, Dumnezeu în revelația lui este răspunsul ultim și absolut. Numai între întrebările fundamentale ale omului și revelația lui Dumnezeu există o astfel de corelație. Simbolurile Evangheliei creștine urmează întotdeauna ca răspunsuri la întrebările existențiale provenite din analiza situației omenești. Printr-o astfel de corelație întrebare-răspuns, Tillich îl aduce pe Dumnezeu în limbajul teologic. Dependența reciprocă dintre întrebări și răspunsuri este crucială pentru ca teologia să fie cu adevărat teologie și pentru ca Dumnezeu și Evanghelia lui să poată fi cu adevărat mijlocite. Metoda corelației prezintă (expune) Evanghelia creștină ca și răspuns la întrebările existențiale.

La întrebarea despre existența omului, Tillich ajunge printr-un *șoc metafizic* obținut în urma experienței unei non-existențe posibile. Dovada existenței lui Dumnezeu într-un sens tradițional al teologiei și filozofiei religiei care vrea să deducă necondiționatul din sfera condiționatului, conduce nemijlocit la pierderea lui

Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu numai de la Dumnezeu poate fi cunoscut, ele operează în mod fundamental o teologie a absenței lui Dumnezeu. Tillich este ocupat și de terminologia sau conceptele aplicate lui Dumnezeu. El respinge terminologia care nu poate să-l exprime pe Dumnezeu și care în ultimul rând conduce la negarea lui Dumnezeu. ” *Existența lui Dumnezeu este o existență proprie* ” este nu numai afirmația fundamentală despre Dumnezeu ci și afirmația de luptă împotriva discuției (discursului) fals despre Dumnezeu. Dumnezeu ca existență proprie este pentru noi Realitatea în care noi îl putem întâlni în măsura în care El ni se adresează ca Necondiționatul. Cu înțelegerea lui Dumnezeu ca *existență proprie* Tillich vrea să-i ia absenței lui Dumnezeu orice posibilitate. Cu afirmația fundamentală că *existența lui Dumnezeu este existență proprie* vrea Tillich să păstreze transcendența lui Dumnezeu. Numai atunci când Dumnezeu este *existență proprie* poate să ne fie Realitatea care ni se adresează și ca existență proprie transcende toate cele ce există; atunci exact ca existență proprie El există lângă altele și peste altele ce există. *Existența lui Dumnezeu și existența proprie* în înțelegerea lui Dumnezeu, după Tillich, par să fie identice. Pentru că El este *existență proprie* în realitate (a noastră) este absent. Structura tuturor celor ce există este fundamentată în Dumnezeu ca *existență proprie* și de aici Tillich găsește justificarea de a face afirmații despre Dumnezeu. Pentru Tillich, teismul teologic este *rădăcina cea mai adâncă a ateismului* pentru că prin el Dumnezeu este ordonat ca o existență între altele și ca o parte a realității întregi. Acest teism teologic a cauzat absența lui Dumnezeu în zilele noastre pentru că el este esența Ateismului. Posibilitatea înfrângerii teismului este dată numai de experiența credinței absolute . În consecință, Biserica ar trebui să se despartă de acest teism, să afirme absența lui și în final să găsească un loc lui Dumnezeu peste Dumnezeul teismului fără să renunțe la simbolurile concrete ale acestui Dumnezeu. Numai atunci Biserica se va afla în poziție să ofere curaj și să pună sfârșit lipsei de sens și dezamăgirii din prezent. Astfel, credința absolută a lui Tillich este o credință în Dumnezeu care depășește Dumnezeul teismului. Pe de-o parte, strădaniile lui Tillich, metodice și sistematice, sunt orientate împotriva absenței lui Dumnezeu în discursul despre Dumnezeu, pe de altă parte el înnoiește această absență a lui Dumnezeu. Motivul absenței lui Dumnezeu se află în Dumnezeu însuși.

Teologia ” Morții lui Dumnezeu ” : Imposibilitatea Gândirii lui Dumnezeu și Renunțare la Transcendență. Prin Hegel a avut loc transferul afirmației ” morții lui Dumnezeu ” din teologie în filozofie purtând conexiunile hristologice moștenite din tradiția apuseană și afirmația devine o filozofie speculativă. Din filozofie afirmația capătă o formă filozofică anti-teologică. Contradicția filozofiei moderne constă în faptul că este o negație a teologiei din punct de vedere al teologiei sau negarea teologiei care este din nou teologie; aceasta caracterizează filozofia hegeliană. Pentru Hegel întruparea era o golire a Spiritului, adevărul teologiei avea să fie păstrat ca adevăr ceea ce-l irita pe Feuerbach.” Ateismul, negarea teologiei, este din nou negat. Aceasta înseamnă că teologia este restaurată prin filozofie. Dumnezeu este Dumnezeu numai prin faptul că El învinge și neagă materia. Aceasta este negația lui Dumnezeu. Și în cele din urmă

noi suntem înapoi de unde am plecat-în mâinile teologiei Creștine. Secretul dialecticii lui Hegel este că ea neagă teologia prin filozofie cu scopul de a nega filozofia prin teologie.” Dumnezeu fusese din nou construit din negația lui ca să ajungă la adevăratul Dumnezeu. Cu alte cuvinte, trebuia crezut în Dumnezeu în mod ateistic. Feuerbach cere să se renunțe la credință și că omul trebuie să fie recunoscut ca dumnezeul adevărat. Secretul teologiei este antropologia. Hegel încercase să restituie erei moderne un concept ateistic despre Dumnezeu în timp ce Feuerbach pretindea o dizolvare a teologiei în antropologie. Cu acest criticism Feuerbach a făcut pasul decisiv în a separa discuția despre moartea lui Dumnezeu de sensul ei în care ea apăruse în înțelegerea eronată a morții lui Iisus Hristos pe cruce. Dacă în teologia luterană moartea lui Dumnezeu se referea chiar la o afectare a naturii divine iar în filozofia hegeliană exprimă o restaurare a lui Dumnezeu prin negație ca și ateism creștin, fără o anulare a lui Dumnezeu ca realitate, ” moartea lui Dumnezeu ” prezentă în filozofia ateistă avea să însemne moartea unui sistem mai mult sau mai puțin teologic. Astfel că acest conținut al expresiei ” morții lui Dumnezeu ” e dat de moștenirea filozofică și religioasă din ultimele trei secole din gândirea apuseană. Proclamarea nietzscheană a fost în primul rând un anunț al morții metafizicii. Ceea ce a murit este realitatea unei ordini a existenței, alta decât propria percepție și însușire subiectivă. Martin Buber, sintetizând impactul lui Nietzsche, notează că moartea lui Dumnezeu înseamnă numai că omul a devenit incapabil de a înțelege o realitate absolut independentă de el și incapabil de a avea o relație cu ea, incapabil de a o reprezenta în imagini. Cu ” moartea lui Dumnezeu ” fundamentul metafizic și teologic nu mai pot reprezenta un suport al eticii. Omul crede în propriile sale puteri și acționează responsabil, este în cele din urmă un om (matur). Așa se face că tema ” morții lui Dumnezeu ” a primit uneori un sens ” teologic ” ca restaurare a teologiei, adică ateism creștin, iar alteori a primit un sens ateistic, ca moarte a unui sistem de gândire sau cultural.

Transferul acesta al ” morții lui Dumnezeu ” în filozofie prin Hegel și apoi reintoarcerea ei în teologie a ridicat problema definirii *esenței divine*. Nu existența lui Dumnezeu devenea o problemă prin această expresie întunecată ci esența lui. Conceptul tradițional de esență divină nu permitea niciun contact cu Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este afirmat să fie esență care este absolut de dincolo, realitatea ultimă de dincolo de toate realitățile, atunci apare necesitatea de a concepe ceva care este dincolo de toate realitățile care înseamnă imposibilitatea chiar a gândirii a ceva definit, esența divină. Imposibilitatea este o realitate istorică pentru Nietzsche. Incapacitatea conceptualizării sau a reflecției despre esența lui Dumnezeu a condus la proclamarea morții lui Dumnezeu ca cel mai mare eveniment al istoriei moderne. Sarcina care a rezultat din această criză pentru teologie a apărut sub expresia ” renunțării la Dumnezeul filozofilor ” ca cea mai perfectă ființă de deasupra noastră. Nietzsche proclamă moartea lui Dumnezeu în baza imposibilității conceptualizării lui, ego-ul decide asupra existenței divine și prin urmare *trebuie să terminăm cu acest Dumnezeu*. Dar pentru Nietzsche moartea lui Dumnezeu ca și marele eveniment din istorie înseamnă

redeschiderea orizontului pentru infinitatea lui Dumnezeu. Încercarea de a-l gândi pe Dumnezeu în legătură cu perisabilitatea a făcut conceptul metafizic de Dumnezeu să devină el însuși perisabil și în cele din urmă să dispară. Dumnezeu este mort. Nimeni nu a reușit să gândească pe Dumnezeu și perisabilitatea împreună fără a pune deoparte conceptul conceput metafizic de Dumnezeu. Perisabilitatea l-a dezintegrat pe Dumnezeu. Concluzia expresiei ” Dumnezeu a murit ” ca și reflecție finală a teo-ontologiei constă în imposibilitatea gândirii lui Dumnezeu pentru că el nu poate fi gândit în contextul acestei lumi și a perisabilității ei. Expresia însăși nu poate fi gândită ca rezultat. Discuția despre ” moartea lui Dumnezeu ” vorbește despre moarte numai ca imagine. Este expresia unei idei care nu mai poate fi gândită ca Dumnezeu. Dumnezeul gândit metafizic pare să fie mai degrabă dezintegrat de propria lui perfecțiune, de existența lui gândită de subiectul uman conform căruia Dumnezeu nu poate exista ca om sau mai exact nu poate exista în mod uman. Existența lui Dumnezeu pe care i-a acordat-o omul a devenit o amenințare pentru el. Teza incompatibilității dintre realitatea lui Dumnezeu și perisabilitate a condus la ateism (nu este vorba despre negarea realității lui Dumnezeu).

Teologia ” morții lui Dumnezeu ” este semnul unei crize fundamentale teologice și se află în legătură cauzatoare și cu critica onto-teologiei prin Heidegger. Ea este deja cuprinsă în structura acestei metafizici sau cu alte cuvinte, ea deține mișcarea către ” moartea lui Dumnezeu ”. Metafizica vorbește despre cea mai înaltă Ființă care poartă întreaga existență. Doar așa se poate vorbi despre o bază care transcende toate existențele. În spate însă s-a aflat intenția omului de a deține întreaga realitate. La această criză a mai contribuit și gândirea kantiană că nicio cunoaștere nu poate depăși limitele lumii acesteia observabile, fără însă să fie uitată Reforma care a accentuat excesiv păcătoșenia omului încât acesta nu mai era capabil a se împărtăși de vreo cunoaștere a lui Dumnezeu. Metafizica, ca și expresie a voinței pentru explicarea realității, este voința care ia locul lui Dumnezeu. După esența ei, metafizica este într-un oarecare sens o revoltă a omului împotriva lui Dumnezeu. Omul vrea să domine această realitate a lui Dumnezeu, să comande asupra ei, să o transforme în obiect și materie sub dominația lui. Prin faptul că omul autonom îl face pe Dumnezeu cea mai înaltă ființă, l-a degradat ca fiind realitatea ultimă și care poate fi avut numai din afară. De aici se poate deduce că moartea acestui Dumnezeu înseamnă sfârșitul idolatriei. În această privință este un eveniment pozitiv ca și sfârșit al Dumnezeului filozofilor încât este dată adevărata posibilitate de experiență a celor sfinte. În realitate, teologii ” morții lui Dumnezeu ” au în centru un refuz al Dumnezeului metafizicii dar și o cinstire a lui Iisus Hristos. Criticile lor se bazează în primul rând pe necesitatea unei eliberări a credinței creștine de propria ei derivare din diferitele sisteme metafizice. A fost recomandat de mai mulți teologi ca Dumnezeu să nu mai fie privit ca *cealaltă Ființă* sau *cea mai înaltă Ființă dintre toate* întrucât acest Dumnezeu nu poate fi apărat. Atât episcopul Robinson cât și Paul Tillich au considerat îndreptățit atacul ateismului împotriva unui astfel de Dumnezeu. Feuerbach, Nietzsche și J. Huxley erau mai degrabă

anti-teiști decât atești având în vedere că ei căutau eliberarea omului de o astfel de proiecție a lui Dumnezeu. Acesta era Dumnezeul pe care ei voiau să-l elimine. Profesorul Langdon Gilkey de la Universitatea din Chicago considera teologia ” morții lui Dumnezeu ” o respingere a teologiei de până atunci dominante și a discursului teologic clasic. Această teologie, potrivit lui, prezenta starea și punctul de vedere al unei teologii secularizate din cadrul teologiei creștine într-un timp al disperării spirituale. Ea mai reprezintă în același timp într-un limbaj teologic și simbolic mintea urbană a omului modern.

a. Paul van Buren – Dumnezeu-o realitate ce nu poate fi verificată. Paul van Buren este unul dintre teologii americani care a încercat să interpreteze Evanghelia într-un mod secular. Van Buren nu este preocupat de a face Evanghelia accesibilă celor din afară ci el caută sensul secular al Evangheliei pentru omul secular care se află în Biserică. Dacă pentru Bonhoeffer termenul de *secular* are sensul de maturitate, (omul a ajuns la maturitate și nu mai are nevoie de Dumnezeu ca ipoteză, de religie, respectiv, cult unde Dumnezeu să fie angajat pentru om) pentru van Buren *secularizarea* se referă la o metodă de interpretare a Evangheliei pentru a o face accesibilă omului modern. Van Buren, la fel ca și alți teologi americani de natură radicală, pledează pentru o interpretare non-religioasă. El nu vrea să se folosească de formulările tradiționale ale credinței pentru salvarea credinței ci ca și om secular van Buren vrea să posede o înțelegere a credinței. Bonhoeffer lansase o chemare iar van Buren încerca să ofere un răspuns plecând de la o analiză a limbajului credinței. În același timp, van Buren urmărește și o înțelegere a cuvântului *Dumnezeu* pe care-l supune unor condiții exclusiv seculare (elimină cuvântul Dumnezeu din sistemul teologic) dar reușește și să redeschidă problema lui Dumnezeu ca și sarcină fundamentală a teologiei într-o epocă seculară. Elimină orice semnificație a cuvântului Dumnezeu și se orientează către hristologie ca și normă finală a vieții etice. Cuvântul Dumnezeu moare moartea a mii de calificări, este un cuvânt mort care nu are niciun sens. Diferitele poziții afirmate până acum nu au contribuit cu nimic la înțelegerea realității lui Dumnezeu sau a conținutului cuvântului *Dumnezeu*. El dorește să-i redescopere omului modern conținutul limbajului teologic care-i vorbește omului despre prezența și realitatea lui Dumnezeu. Van Buren este convins că prin această metodă a analizei limbajului luată din filozofie poate să ajungă la o nouă reconstrucție a kerigmei și hristologiei. Scopul lui este de a face credința creștină relevantă creștinului secular cu o educație empirică. El reduce credința creștină doar la ceea ce este verificabil empiric. Ceea ce este comun tuturor încercărilor de analiză a limbajului religios este că sensul cuvântului *Dumnezeu* este gol. Dumnezeu ajunge să primească caracterul unui cod. Numitorul comun al analizelor de limbaj este acesta: toate sunt de acord că Dumnezeu este un cod sau o cifră. Vechile interpretări mai ales cu privire la cuvântul *Dumnezeu* nu par să mai fie păstrate iar creștinii de astăzi nu știu de unde să înceapă cu cuvântul *Dumnezeu* pentru ca ei să-l înțeleagă, tocmai din aceleași motive, ale unui teism modificat. Astăzi, strigătul lui Nietzsche este din ce în ce mai mult înțeles. Van Buren merge mai departe și pentru el nu doar Dumnezeu este ” mort ” în contextul

unui teism modificat ci chiar și cuvântul *Dumnezeu* este ” mort ”. Se poate observa cum van Buren încearcă să se oprească la realitățile empirice, istorice și omenești; el se concentrează asupra povestirilor despre Iisus din Nazaret. Evanghelia privește pe Iisus din Nazaret al cărui nume a fost luat în mărturisirile de credință ca și poziție cheie încă din timpurile vechi. De aici se deduce că teologia este preocupată de acest om care a trăit și murit în Palestina. La această istorie concretă trebuie să facă referință analiza limbajului Evangheliei. Van Buren remarcă la Evanghelii și la referințele despre Iisus din Nazaret cel mai mult libertatea lui – ” o libertate care nu este limitată de grija pentru viitor sau de o afirmație egoistă a sa, o libertate pe care o manifestă Iisus în raport cu tradiția religioasă unde el s-a născut dar și față de gândirea teologică iudaică. În această libertate Iisus recunoaște existența lui Dumnezeu care era acolo, a trăit în totalitate pentru oameni și a renunțat la sine până la moartea pe cruce. Era o libertate nouă, nemaiauzită și neimaginată până atunci și care a atins și pe ceilalți oameni. În același timp oamenii au primit-o pentru că au trăit în ea adâncul unei iubiri pe care n-au mai cunoscut-o. Această libertate nu rămâne fără urmare, ea corupe și eliberează și cheamă oamenii la viața cea nouă. După părerea lui van Buren numele lui Dumnezeu poate fi evitat pentru că în multe privințe el este ambivalent și duce în eroare. El este doar un nume propriu care caracterizează o esență divină. Expresii ca *transcendență*, *existență*, *absolut*, evită greutățile în loc să le corecteze. Van Buren elimină și semnificația cuvântului *Tată* . Invitația Evangheliștilor către oameni a fost să nu mai privească către *Tatăl* și să tacă, Ioan (14, 9-10). Pentru că independent de Iisus nu putem găsi niciun *Tată* iar *Tatăl* numai în Iisus poate fi găsit. Van Buren echivalează pe Iisus cu *Tatăl* și respinge orice ascultare a oamenilor și a lui Iisus față de *Tatăl*. Întrebarea despre Dumnezeu primește răspunsul folositor în forma istoriei acestui om.

” Pentru că noi putem avea modelul nostru în mod exclusiv din domeniul experienței umane care nu pretinde formulări transempirice, nu întâlnim greutăți pentru a folosi un cuvânt înlocuitor pentru cuvântul *Dumnezeu* care să aibă un conținut secular și empiric. Cuvinte ca dragoste, libertate, pot ajuta la o înțelegere seculară a Evangheliei. Ceea ce trebuie să se facă este de a acorda credibilitate secularismului care să ofere un limbaj propriu sub folosirea persoanei I singular. ” După analiza lui van Buren, cuvântul *Dumnezeu* pentru omul secular este mort deoarece el nu rezistă unei verificări empirice. Ca și consecință, Dumnezeu însuși este mort deși nu se poate vorbi nici despre Dumnezeu și nici despre moartea lui într-un mod plin de sens. Pentru van Buren orice discurs despre Dumnezeu nu mai are niciun sens. Nu este vorba doar de faptul că cuvântul *Dumnezeu* este eliminat ci și de realitatea exprimată prin el. Van Buren rămâne în mod exclusiv la existența ce poate fi probată a lui Iisus Hristos și la libertatea de a trăi pentru alții, mărturisită de apostoli. Așa apare încercarea de a vorbi despre Iisus Hristos fără Dumnezeu. Este constatat că în reflecțiile lui van Buren se poate vorbi nu numai de ” moartea lui Dumnezeu ” ci și de totala absență a lui Dumnezeu în discuția despre Dumnezeu.”

b. Thomas J. J. Altizer: Chenoza totală a lui Dumnezeu. O altă variantă a *absenței lui Dumnezeu* este teologia *morții lui Dumnezeu* expusă de Thomas Altizer care a vrut să ofere o teologie originală. Thomas Altizer propune o mărturisire creștină a morții lui Dumnezeu și în același timp un răspuns la adevărata absență a lui Dumnezeu. El nu echivalează moartea lui Dumnezeu cu incapacitatea omului modern de a crede în Dumnezeu și nici nu vede această moarte a lui Dumnezeu ca o pierdere a lui Dumnezeu din cadrul culturii care încearcă să evite să vorbească despre prezența lui Dumnezeu. Moartea lui Dumnezeu nu presupune în viziunea lui nici tăcerea și nici incapacitatea unui limbaj sau a unor afirmații despre Dumnezeu. În cazul lui nu este vorba despre un atac asupra metafizicii sau religiei unde Dumnezeu este considerat ”mort.” Religia apare pentru el numai ca o realitate străină și se manifestă înaintea omului numai ca realitate diferită de el. Afirmația ”Dumnezeu este mort” este pusă de Altizer în legătură cu întruparea. Aici se află fundamentul pentru care proclamarea morții lui Dumnezeu provine din credința creștină. Moartea lui Dumnezeu rezultă exact din mărturisirea creștină față de întruparea adevărată a Cuvântului care s-a produs în timp. Cel care s-a întrupat este Duhul iar chenoza îl privește pe el; Duhul a acceptat forma trupească. De la această chenoza totală se ajunge la moartea lui Dumnezeu ca prezență reală a lui Hristos în lume. Altizer face deosebire între evenimentul morții lui Dumnezeu în Hristos și cel întâmplat în cadrul istoriei noastre. Duhul se golește pe sine într-un proces neîntrerupt al întrupării; întruparea este o metamorfoză a lui Dumnezeu care nu și-a atins sfârșitul; moartea lui Dumnezeu se întâmplă peste tot acolo unde el este prezent în lume prin lucrarea sa în timp ce el își neagă originea.

Întruparea înseamnă suspendarea transcendenței sau procesul devenirii în imanență. Cultul religiilor propune o întoarcere către experiența originară a sacrului, o întoarcere către origini pentru a repara căderea în păcat. În viziunea lui Altizer, este susținută o întrupare continuă, o mișcare permanentă a Duhului în trup. Creștinismul merge numai înainte. Acea teologie care înțelege întruparea într-un mod suficient de radical și păstrează acest proces neîntrerupt nu mai poate vorbi despre Dumnezeu în mod real, crede Altizer. După o astfel de înțelegere a întrupării nu mai există vreo posibilitate să-i mai fie atribuit cuvântului *Dumnezeu* caracterul veșniciei, al schimbării, pasivității și nemișcării. Dumnezeu se află în această mișcare iar vechile forme sunt suspendate și date la o parte. Întruparea chenotică cunoaște numai mișcarea înainte și nu mișcarea către începutul originar, către veșnicie. Întruparea și chenoza se traduc printr-o negare a transcendenței lui Dumnezeu. Prin venirea lui în lume, Dumnezeu este negat în mod dialectic iar în moartea pe cruce moare Dumnezeul Vechiului Testament. Dumnezeu se anihilează pe sine ca un străin transcendent în momentul când Iisus a părăsit cerul și a venit pe pământ și a purtat crucea pe Golgota. Altizer reproșează teologiei tradiționale refuzul unei întrupări radicale. Dumnezeul unei teologii tradiționale apare ca fiind neschimbabil și impasibil. Altizer consideră că prin golirea lui Dumnezeu în profan, în lume și în istorie nu mai este păstrată o lume separată de Dumnezeu ci Dumnezeu însuși ajunge la aceeași unitate cu lumea în procesul

orientat către viitor; afirmarea radicală a profanului este singura cale de a accelera venirea unei stări mai înalte unde profanul și sacrul vor coincide într-o nouă sinteză. Dumnezeu s-a golit pe sine în acest om istoric printr-o întrupare totală. Ceea ce rămâne este numai istorie, temporalitate, proces. Tocmai acest eveniment istoric în care noi am pășit înseamnă pentru Altizer *moartea lui Dumnezeu*. Trebuie observat la Altizer că moartea lui Dumnezeu se întâmplă de două ori: O data cu moartea pe cruce a lui Iisus, Dumnezeu însuși moare definitiv față de forma transcendentală originală, moartea lui a început cu întruparea lui Cuvântului; o a doua oară, când prin ea se înțelege moartea teologiei tradiționale ce prezintă un Dumnezeu transcendent dar incapabil să fie exprimat, o formă goală și lipsită de viață.

3. Dorothee Sölle: Dumnezeu mijlocit . Un alt reprezentant al acestui trend teologic a fost și Dorothee Sölle care a pus problema unei discuții serioase despre Dumnezeu. Reflecțiile ei au avut drept scop de a se exprima împotriva unei discuții goale despre Dumnezeu și a non-afirmațiilor despre Dumnezeu dar și împotriva unui Dumnezeu care lipsea din discursul teologic. Influențată și de Hegel, Dorothee Sölle speră să ajungă la o teologie care nu se mai află la vârsta pubertății ci este devenită matură încât poate să-l mijlocească pe Dumnezeu unei lumi fără Dumnezeu. Hegel este cel care a împins-o pe Dorothee Sölle să pretindă o teologie matură și tot de la el a împrumutat ideea ” morții lui Dumnezeu ”. Astfel că, pierderea unei conștiințe religioase și a lui Dumnezeu din diferitele sisteme teologice o traduce ca pe un sfârșit a unei faze copilărești a teologiei. Față de această durere nesfârșită a lui Hegel despre pierderea vecinătății lui Dumnezeu se leagă Dorothee Sölle: ” această durere destăinuie în același timp adevărul morții lui Dumnezeu.... Nu ne mai cheamă nicio voce din norii cerului; dar durerea despre voci, viziuni și profeții care lipsesc este oarbă și surdă față de Dumnezeu care nu mai poate fi citit ușor în ziare, afișele de film și statistici așa cum era tufișul care ardea, chiar dacă mijlocit.” Ea urmărește o reconciliere între poziția teistică religioasă, *Dumnezeu este* (care după Iluminism nu mai e posibilă) și poziția ateistă-religioasă, *Dumnezeu este mort*, (în interpretarea speculativ-istorică) : *Dumnezeu va fi*. Dar această reconciliere include mai exact și absența Dumnezeului nemijlocit (acces direct la Dumnezeu) și absența Dumnezeului mijlocit istoric în lumea fără Dumnezeu. Ea este de părere că teologia are drept sarcină de a lăsa necondiționatul să fie citit în condiționat și astfel să fie lăsat un acces condiționat la Dumnezeu. Pentru ea, Necondiționatul este mijlocit (mediat) în istorie dar nu ca o devenire a transcendenței în imanență (modul tradițional de gândire) ci amândouă păstrează fiecare parte în mod deplin (iarăși modul tradițional de gândire). Un astfel de Dumnezeu mijlocit în istorie nu mai poate apărea omului ca și marea Ființă, ca existență supra-lumească.

Dorothee Sölle acordă o atenție deosebită reflecției despre chenoză, Filipeni (2, 5- 11). A fi una împreună cu Tatăl nu poate fi înțeleasă ca și natură ci numai în sens existențial, ca și existență a lui Dumnezeu. Premisa gândirii despre substanțialitate este distrusă. Nimeni nu se poate goli unei naturi. Ceea ce rămâne pentru Dorothee Sölle este mijlocirea totală a lui Dumnezeu. Termenul pe care-l folosește joacă un rol

important în reflecțiile ei, *Stellvertretung* . Ea pune acest termen în legătură cu pierderea nemijlocirii lui Dumnezeu: ” Referitor la substituirea lui Hristos, ceea ce Nietzsche numea *moartea lui Dumnezeu* ... în realitate este vorba despre moartea nemijlocirii sale, moartea unei forme nemijlocite, dizolvarea unei expuneri a lui Dumnezeu. De aceea, Hristos nu a făcut o urgență în a contrazice sensul cuvântului lui Nietzsche despre moartea lui Dumnezeu în sensul unei conștiințe naive despre Dumnezeu. ” Moartea lui Dumnezeu ” ca și realitate teologică sau mai exact această absență a lui Dumnezeu apare pentru ea ca imposibilitate a unui teism nemijlocit (direct), ca imposibilitate a unei conștiințe religioase nemijlocite care părăsește poziția metafizică și caracterizată de sfârșitul religiei acolo unde Dumnezeu ca ipoteză de lucru morală, politică, științifică nu mai este necesară. Prin nemijlocirea naivă a unui teism natural al teologiei de până acum Dorothee Sölle observă lipsa unei dimensiuni hristologice hotărâtoare care numai în baza unei conștiințe a morții lui Dumnezeu poate fi din nou readusă în prim plan și în același timp în conștiință. De aceea, Hristos joacă rolul de Substitutor sau Reprezentant al lui Dumnezeu.

” Moartea lui Dumnezeu ” pentru Dorothee Sölle are această semnificație: ” Dumnezeu trebuie să fie substituit-representat ”. Conceptul de substituire-reprezentare pornește de la premisa că Dumnezeu nu este absent în timpul pe care-l trăim, ” că Dumnezeu acum, în acest timp al lumii nu poate fi experiat actual și nemijlocit ”. Prin conceptul de substituire-reprezentare Dorothee Sölle încearcă să aducă în centru hristologia. Hristologia este pusă în legătură cu absența lui Dumnezeu. Dacă ar fi fost Dumnezeu prezent nemijlocit (direct), atunci Hristos și-ar fi pierdut funcția. Prin substituire-reprezentare Dorothee Sölle încearcă să mențină deschis un acces la Dumnezeu chiar dacă acesta este absent. ” Moartea lui Dumnezeu ” nu are pentru Dorothee Sölle un sens literar ci este exprimat despre Dumnezeu posibilitatea mijlocirii lui, înțelegerea (cunoașterea) mijlocită (indirectă) a lui Dumnezeu. ” Moartea lui Dumnezeu ” este relaționată substituirii-reprezentării. Dorothee Sölle invită credinciosul să experimenteze ambele realități (moartea lui Dumnezeu și pe Hristos ca reprezentant sau substitutor) fără să separe una de alta. După plecarea lui Hristos reprezentarea este făcută prin ” frații și prietenii lui ”. Așa se întâmplă adevărata reprezentare a lui Dumnezeu în istorie. Hristos este prezent peste tot acolo unde un om lucrează sau suferă în locul lui Dumnezeu. Și creștinul este în lume un înainte-mergător așa cum a fost Hristos pentru Dumnezeu. Dragostea reprezintă pe Dumnezeu absent în lume. Dumnezeu însuși s-a mijlocit în frații limitați. Pentru început, Hristos se identifică cu alții. Identificarea cu ceilalți coincide cu identificarea cu Dumnezeu și astfel Dumnezeu este acum implicat și descoperit în istoria noastră. Conform reflecțiilor lui Dorothee Sölle în identitatea omului ca dăruire pentru alții se descoperă identitatea lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este identic cu sine ci mai degrabă cu oamenii și în asta constă de fapt absența lui. Dumnezeu apare absent, el este ascuns în aventura de a deveni lumesc. Existența lumească a lui Dumnezeu este existența lui ascunsă. Se

poate spune că și pentru Dorothee Sölle, Dumnezeu ca ipostază nu mai poate fi cunoscut. Ea a încercat ca prin ateismul creștin să răspundă ateismului.

Concluzii ale Teologiei morții lui Dumnezeu. Toți aceia care vorbesc despre ” moartea lui Dumnezeu ” au lăsat să se înțeleagă că cea mai mare parte a teologiei a dispărut. Ei au dizolvat centrul realității. Cu ceea ce a mai rămas din teologie și cu un Dumnezeu mort nu se mai ajunge nicăieri. Omul nu rămâne decât cu un Iisus istoric: un mare om cu câteva idei bune și mult curaj ca și alți oameni ca el. Dumnezeu nu mai este cel care atinge pe oameni în mod vital și din acest motiv nu el este mort ci omul devine mort. Pentru că Dumnezeu este mort, încetează acea agape și astfel și omul este mort. Maynard Kaufman sugera că ” moartea lui Dumnezeu ” în teologia contemporană se datorează unei adânci boli în reflecția despre hristologie, cu alte cuvinte, s-a înregistrat un colaps în sensul hristologiei. Colapsul din hristologie a constat în faptul că Dumnezeu nu se mai revela în Iisus Hristos pe de-o parte, pe de altă parte, Iisus Hristos nu-l mai revela pe Dumnezeu (Tatăl) ci descoperea numai ce înseamnă să fii uman într-o lume profană. Învățătura și slujirea lui nu-l mai direcționa pe om către Dumnezeu ci mai degrabă către oarecare capacități umane, cum ar fi libertatea, responsabilitatea și existența autentică. Iisus Hristos și Dumnezeu deveniseră două realități incapabil de a fi gândite una cu alta. Mișcarea parcursese un drum de la părăsirea unei experiențe religioase la un colaps în ceea ce-l privește pe Dumnezeu. Omul rămăsese fără un Dumnezeu revelat sau prezent.

Toată această problematică a ” morții lui Dumnezeu ” sau a absenței lui Dumnezeu a avut drept cauză și imposibilitatea discursului despre Dumnezeu sau a discursului teologic unde cuvântul Dumnezeu a devenit un cuvânt neadecvat. Ceea ce oferea cuvântul Dumnezeu era superior gândirii și înțelegerii umane și din acest motiv Dumnezeu nu putea fi definit. Știința nu a mai avut nevoie de el ca referință sau realitate pentru legitimarea afirmațiilor ei. Teologia clasică și metafizica întâlneau această piedică iar teologia radicală care încerca să ofere un nou mod de a privi și a se exprima despre sacru nu reușește să valideze un limbaj teologic. De aceea, sacrul fie devine total imanent pentru a se putea face afirmații despre el, fie este total absent. Astfel, niciuna dintre poziții nu conțin afirmații despre Dumnezeu. Cu alte cuvinte, trăim într-un timp unde nici limbajul omenesc nu mai poate oferi un loc lui Dumnezeu. Din acest motiv teologia s-a găsit într-o poziție din care trebuia să iasă tocmai pentru că subiectul ei era pus sub semnul întrebării. Dumnezeu și realitatea lui trebuia altfel exprimată sau trebuia să găsească un alt punct de plecare. Existând un astfel de mod de a pune problema ieșea în evidență că Revelația și Hristologia erau două capitole separate în teologia clasică: ” Nimeni nu l-a văzut pe Dumnezeu vreodată; Fiul cel Unul – Născut care este în sânul Tatălui, Acela l-a făcut cunoscut. ”- Ioan (1. 18). Iar în altă parte: ” Dumnezeu a vorbit nouă prin Fiul ”- Evrei (1, 2). Acesta era punctul de plecare pentru întreaga teologie iar Dumnezeu care nu putea fi exprimat pentru că nu putea fi gândit se face pe Sine accesibil gândirii. Umanitatea lui Iisus Hristos este extrem de relevantă pentru semnificația cuvântului *Dumnezeu*. Nu este de mirare că Barth acordă o atenție deosebită nu doar

Hristologiei și Revelației; el chiar leagă destul de strâns cele două capitole însă și la el Dumnezeu nu se descoperă pe Sine în Iisus Hristos decât ascuns. Accentul care-l pune pe Revelația lui Dumnezeu în Hristos voia să valideze sau să legitimizeze discursul despre Dumnezeu. Nu este de mirare că unii dintre teologii protestanți critică aroganța contemporană comună față de întreaga tradiție creștină și față de modul tradițional de a-l gândi pe Dumnezeu. Eberhard Jüngel este sigur că cel care face o astfel de întorsătură va găsi noi căi de legitimare a teologiei (discursul despre Dumnezeu). În limbaj teologic, Dumnezeu este experiat numai în baza revelației proprii; ceea ce este revelat prin Iisus Hristos vine de la Dumnezeu. Tradiția apuseană căzuse primejdiei de a-l gândi pe Dumnezeu separat de Iisus Hristos, Dumnezeu Întrupat.

” Moartea lui Dumnezeu ” indică către un stil în teologia și filozofia contemporană care trebuie să fie anti-metafizic și într-un mod serios, moral, care să scoată realitatea existentă din colapsul relativității. Ideea și accentul pus pe un Dumnezeu absolut din gândirea modernă apuseană acceptată din aceeași tradiție apuseană a produs opoziția supremă a lui Dumnezeu față de om. Această idee s-a dovedit a fi foarte sensibilă pentru gândirea modernă și prin urmare a fost exprimată în afirmația întunecată a ” morții lui Dumnezeu ”. ” Teologia morții lui Dumnezeu ” a încercat să învingă această idee (aporie) nu doar prin respingerea acestei idei a absolutului lui Dumnezeu ci chiar pe Însuși Dumnezeu. Metafizica se desăvârșise pe sine ca și filozofie a morții lui Dumnezeu iar o respingere a ateismului nu putea fi făcută decât printr-o înfrângere a teismului care era o presupunere a metafizicii moderne. Nu a fost un accident că lucrarea teologică a teologei Dorothee Sölle, studentă a lui Friedrich Gogarten, a avut drept temă critica teismului încât această critică a fost ridicată la nivelul unei axiome teologice. Karl Barth observase și el că acest criticism al teismului este fundamentat în credința creștină și a înțeles că este obligat să ajungă la o nouă formulare a conceptului despre Dumnezeu. Astfel că afirmația despre ” moartea lui Dumnezeu ” a devenit un partener în dialogul pentru teologie și avea drept scop să simplifice teologia. O implicare serioasă în problemele ridicate de ” moartea lui Dumnezeu ” a dat naștere la pericole pentru discursul teologic. Teologia trebuia să fie angajată mai întâi în critica asupra teismului pentru a evita derapajul și absurditatea ” morții lui Dumnezeu ”. Nu trebuie să se înțeleagă că ar exista o separare între teologii ce propun o absență a lui Dumnezeu și cei care vorbesc despre moartea lui. Și unii și alții păstrează această realitate. Ei au vrut doar să învingă criza din teologie, să apere teologia în fața ateismului, aveau nevoie de o localizare mai exactă a lui Dumnezeu nu dincolo ci aici în viața umană seculară. Refuzul față de religie, și prin asta se înțelege tot ce e legat de actele liturgice ale Bisericii, era lor necesar tocmai pentru a-l localiza pe Dumnezeu aici și nu dincolo.

Toți acești teologi au demonstrat totuși că omul are nevoie de Dumnezeu, au căutat variante de gândire și de exprimare pentru a valida și legitima adevărul teologic. Ei nu au renunțat la ideea de Dumnezeu și din acest motiv s-a afirmat în sociologie că tezele secularizării au fost contrazise. Omul nu renunțase la Dumnezeu așa cum se spera practic de cei care negau existența și realitatea lui Dumnezeu. Era un semn al

crizei în teologie iar acești teologi au încercat să răspundă, nu doar celor interesați de o viață creștină ci și atacurilor din zona celorlalte științe. Secularizarea nu a însemnat că omul a renunțat la realitatea lui Dumnezeu sau a negat existența lui. Ea a împins teologia, mai ales protestantă, să renunțe la imaginea unei lumi supra-naturale de care învățătura tradițională creștină era dependentă. În centrul discuțiilor se afla tocmai imaginea lui Dumnezeu. Dumnezeu era prea distant față de om și se căuta o formulare a prezenței lui în viața umană. Secularizarea nu vrea să renunțe la teologie ci ea pune accent pe afirmațiile existențialiste, pe analizele care privesc adâncul uman capabil să ofere locul întâlnirii omului cu Dumnezeu. Numai în domeniul relațiilor existențialiste mai poate fi descoperit Dumnezeu. Asta înseamnă că teologia este redusă numai la experiența celor omenești: iubire, săvârșirea binelui, viața etică, fără vreo referință la lumea lui Dumnezeu. Moartea lui Dumnezeu a avut în centru o deconstrucție a teologiei clasice, metafizice. Conceptul morții lui Dumnezeu a reprezentat o relocare metonimică a discursului teologic tradițional dar în același timp a condus și la o interogare a aceluia discurs.

II. Teologia în postmodernism sau teologia postmetafizică

Redescoperirea sensului teologic în postmodernism

De mai multe secole, secularismul a definit și construit lumea. Este o lume în care teologicul a fost discreditat sau transformat într-o activitate a timpului liber într-un spațiu privat. Deja însă, încă de la începutul manifestărilor seculare ale modernității s-a văzut teama privind lipsa de fundament ultim. Astăzi, logica secularismului s-a rupt. Printr-o voce simulată digital, a fost proclamată lipsa de valori și lipsa unui sens. Teologia postmodernă nu a acceptat un botez al nihilismului în numele unei teologii negative greșit construite ci ea caută să reconfigureze adevărul teologic unde pentru a se distanța de nihilism propune o indeterminare nu a unui haos impersonal ci a unei ordini armonioase interpersonale și infinite. Teologia filozofică postmodernă s-a oferit să servească vieții credinței așa cum teologia în general aspiră să fie înțeleasă ca și credință căutând înțelegere și nu o proprie securizare. Pentru Graham Ward postmodernismul definește o poziție critică sau tensionată față de modernism înțeles ca și iconoclast.

O primă lucrare care a tratat despre postmodernism a fost cea a lui Jean François Lyotard, *The Postmodern Condition* -1979. S-a luat în discuție dacă postmodernismul ca și condiție poate ajuta teologia să recupereze sau este deja un câștig pentru credința creștină. Încă de la bun început s-a constatat că postmodernismul este o întoarcere de la modernism. Pentru alții, a însemnat că teologia nu mai trebuie să lucreze sub condițiile modernismului. Din acest punct de vedere, una dintre condițiile postmodernismului a fost eliberarea teologiei. Sau mai bine spus, postmodernismul este o condiție teologică. Postmodernismul nu

este ceea ce vine după modernism ci el înseamnă anularea categoriei ” noului ” așteptat de modernism. Transcendentalismul modern a tăiat discursul de rădăcinile lui teologice nu pur și simplu uitându-l pe Dumnezeu ci gândindu-l pe Dumnezeu în așa o manieră încât Dumnezeu nu mai contează. Dar niciodată nu și-a realizat sarcina lui. Pentru postmodernitate, religia nu este pur și simplu o formă primitivă a vieții impusă de politici și etici mai mult raționale. Religia continuă să apară într-o oarecare formă, de obicei o formă a iconomiei jertfelnice. Gânditorii postmodernismului caută acum un spațiu pentru un discurs religios și au trecut la o restaurare a vocii religiosului. *Experiența imposibilului* pe care ” metoda ” o interzicea, depășirea limitelor, reflecția asupra a ceea ce nu putea fi reflectat, restaurarea numelui bun al imposibilului pe care vechiul Iluminism l-a declarat imposibil, apologia imposibilului au devenit realități puse din nou sub studiu și analiză. Lyotard, în lucrarea lui mai sus amintită, definește postmodernismul ca o pierdere a credinței în metadiscursuri: ” condiția postmodernă este una a incredibilității față de metanarațiuni. ” ” Marile narațiuni și-au pierdut credibilitatea ”. Rațiunea postmoderniștilor este bazată pe narațiuni. Rațiunea este întotdeauna situată în narațiuni, tradiții, instituții și practici particulare. Postmodernismul este de acord cu Nietzsche că Dumnezeu – ființa supremă a teismului clasic – a devenit incredibil. Prin *post* de la postmodernism nu se înțelege o *întoarcere înapoi*, o *privire înapoi* care ar vorbi despre o repetare ci acest *post* denotă o procedură a *analizei, anamnezei, anagogiei și anamorfozei*, care elaborează o ” *uitare inițială* ”. *Ca și negație a unei prezențe imediate a sensurilor sau realităților, postmodernismul este o critică a metafizicii prezenței*. De la început, postmodernismul s-a manifestat ca o respingere viguroasă a nemijlocirii carteziene cu tot ceea ce s-a înrudit cu el în baza criticii anti-fundaționaliste. *Postmodernismul este și o critică a onto-teologiei*. Distrugerea acestei ” religii ” a metafizicii sau onto-teologiei a putut fi socotită un partener de încredere al credinței purificate de o întreagă idolatrie.

Între cei care au crezut că după apusul idolilor poate apărea o renaștere a credinței, adevărată și curată este și Jean-Luc Marion. Pentru că sub numele conceptuale ale lui Dumnezeu există numai idoli metafizici, *moartea lui Dumnezeu* se referă în mod exclusiv la *decăderea conceptelor metafizice despre Dumnezeu*. Printr-o distanțare de tot ceea ce înseamnă metafizică, s-a permis apariția unui Dumnezeu liber de onto-teologie. Pe scurt, moartea lui Dumnezeu implică *moartea morții lui Dumnezeu*. Teologia lui postmetafizică el o consideră a fi postmodernă, folosind distincția dintre idol și icoană. Jean Luc Marion în *God without Being*- 1991 observa că ceea ce se întâmplă astăzi în artă, religie, filozofie și gândire, este o curățire a templelor de cunoașterea ultimelor vestigii a idolatriei conceptuale. Condiția postmodernă este una a unei vieți între ruinele idolilor căzuți, în mod special între ruinele *ismelor* (existențialism, structuralism, marxism). Se poate spune că postmodernismul a abolit idolatria conceptuală cu scopul de a face loc credinței. Teologia postmetafizică asociată cu Jean Luc Marion a căutat să elibereze propria revelație a Dumnezeului creștin de orice precondiție sau determinare a gândirii și limbajului uman și dincolo de toate,

de gândirea și limbajul Ființei care a dominat metafizica Apuseană și concepția ei onto-teologică despre Dumnezeu ca și Ființă Supremă. Centrul viziunii teologice a lui Marion este format în mod decisiv de teologia numelor divine și de teologia mistică din scrierile lui Dionisie Areopagitul. Cel mai înalt nume pentru Marion nu poate fi găsit în predicția metafizică a Ființei sau Esenței ci mai degrabă în lauda teologică a bunătății și iubirii împărtășite de Dumnezeu ființelor create care pot iubi. Marion înlocuiește *ființa* cu *iubirea* ca *dar*. Marion este convins că folosind termenul de *iubire* în favoarea celui de *ființă* avem o posibilitate mai mică de a cădea în idolatria conceptuală când îl gândim pe Dumnezeu ca *iubire dăruită*, ca *agape*. Dacă Dumnezeul metafizicii este un Dumnezeu care trebuie să fie sau să existe în maniera în care gândirea umană l-ar putea conceptualiza sau chiar dovedi (argumenta) potrivit unui concept rațional despre ce este Dumnezeu, Dumnezeul credinței creștine, potrivit lui Marion este un Dumnezeu care se dăruiește generos pe Sine Însuși, nu pentru a fi dovedit rațional sau înțeles conceptual ci mai degrabă primit în dragostea contemplării și a rugăciunii, viața liturghiei. Dumnezeul metafizic care încearcă să răspundă condițiilor gândirii conceptuale încetează de a mai fi Dumnezeul practicii religioase sau al adevăratei credințe în Dumnezeu. Din acest motiv, pentru proiectul teologic al lui Marion ” *moartea lui Dumnezeu* ” anunțată de Friedrich Nietzsche ajunge să joace un rol productiv. *Moartea lui Dumnezeu* a însemnat distrugerea conceptelor metafizice despre Dumnezeu și a oferit astfel o promisiune teologică reală. Dumnezeul onto-teologiei sau al metafizicii, potrivit lui Marion, este echivalentul idolului. Cu ajutorul lui Dionisie Areopagitul, Marion dezvoltă o teorie a discursului non-predicativ ca singurul discurs care s-ar potrivi lui Dumnezeu care îndepărtează întreaga predicție. Limbajul teologic nu poate afirma nimic despre Dumnezeu ci numai lauda adusă lui Dumnezeu. Din acest motiv, Marion consideră că funcția limbajului teologic nu poate fi teoretică, filozofică, sau metafizică ci mai degrabă pragmatică, *teo*-logică și liturgică. Implicațiile lingvistice ale teologiei postmetafizice sunt date în mișcarea de la *ființă* la *existența de a iubi ca dar* ceea ce înseamnă că predicția trebuie să producă lauda. Și pentru că teologia trebuie să fie celebrată înainte ca ea să fie scrisă, trebuie să se înceapă cu rugăciunea. Când predicția își are originea în rugăciune și culminează în laudă, este mai puțin posibil să fie capturată de voința de putere intelectuală în serviciul unui logos care nu a devenit trup și nici nu a locuit între noi.

David Tracy e de părere că teologiile moderniste ” erau în principal determinate nu de realitatea lui Dumnezeu ci de *logosul* modernității. ” Hans Frei este de aceeași părere: ”schemele interpretării moderne au eclipsat specificitatea narațiunilor biblice și în același timp, *mitul* unic al lui Iisus Hristos. Astfel au câștigat teologii moderni întreaga lume: lumea respectabilității academice și a plauzibilității culturale.” Sistemele teologice moderne ca și celelalte *isme* l-au lăsat pe *Celălalt* negândit. Sau așa cum se exprima David Tracy: ” Teologia niciodată nu va indica o totalitate. Teologia creștină, este vocea *Celuiilalt* prin toate vocile acelor care au gustat-o..... Infinitatea se descoperă în realitatea *chenotică* a lui Iisus Hristos. ” Graham

Ward e convins că Dumnezeu în postmodernism apare din furtuna nihilismului ateismului modern și din spatele măștilor patriarhale impuse de teologia modernității seculare. În climatul cultural postmodern vocea teologică poate fi auzită încă o dată, gândirea seculară a fost încurajată să gândească altfel.

Recent, o nouă direcție a apărut în varietatea gândirii teologice care s-a înscris ca protest împotriva imanenței în vederea salvării transcendentului. *Ortodoxia Radicală* s-a afirmat ca o adevărată teologie postmodernă mai ales prin critica adusă modernității seculare ca inerent ateistică și violentă. Prin *Ortodoxie* se face referire în modul cel mai direct la un angajament față de credința creștină și la exemplul oferit de matricea patristică. Este vorba așadar de o reafirmare a unui Creștinism mai bogat și mai coerent care a fost pierdut progresiv la sfârșitul Evului Mediu și care depășește granițele confesionale întru-cât atât Protestantismul biblic și autoritarismul pozitivist Catolic sunt văzute ca rezultate aberante ale distorsiunilor teologice deja dominante chiar înainte de începutul perioadei moderne. Ortodoxia Radicală poartă mărturisirea că numai teologia poate învinge metafizica. Radicalitatea vorbește de reîntoarcerea la rădăcinile patristice și medievale, la o re-evaluare și re-gândire a tradiției. Concluziile Ortodoxiei radicale sunt simple: modernismul nu este bun iar *deconstrucția* postmodernistă a modernismului sfârșește în nihilism pentru că ea acceptă presuposițiile de bază ale modernității. Ortodoxia Radicală face apel la critica postmodernă dar fără a aluneca în concluziile nihiliste și în același timp oferă o însușire și înțelegere a filozofiei postmoderniste și a lucrărilor ei. Teologii conservativi și tradiționali au folosit *deconstrucția* și postmodernismul în scopul purificării teologiei de orice corupție metafizică și filozofică.

Teologia postmodernă a început cu o întoarcere de la *cuvinte* la *semne*, abandonând, așa cum observa Carl A. Raschke în *The End of Theology*, epoca apuseană a metafizicii. Pentru Ortodoxia Radicală teologia contează, ea ne amintește că există un alt limbaj care contează: Trinitate, Iisus Hristos, Unire Ipostatică, Înviere, Biserică, Duhul Sfânt, creația din nimic, prefacerea darurilor. Întorcând secularismul către premisele teologice anulate, putem fi vindecați de moartea către care ne invită secularismul chiar în formele lui ” religioase ” și ” spirituale ”. Sunt semne ale unei sensibilități postmoderne care pretind o înțelegere teologică și prin asta caracterizează semnificația și posibilitățile pentru o gândire teologică postmodernă.

Lucrarea lui Mark Taylor, ” *Erring* ” -1984 , a fost un manifest pentru o teologie postmodernă deconstructivă adânc influențată de teologia radicală și de gândirea lui Derrida. El însuși recunoaște încă de la început: ” *deconstrucția este hermeneutica morții lui Dumnezeu* ”. Dumnezeu care a murit este Dumnezeul teismului clasic: originea primară, realitatea ultimă, transcendent și etern. Acest Dumnezeu este implicat în înțelegerea onto-teologică a prezenței totale. Teologia postmodernistă recunoaște că nu mai poate lucra cu categoriile iluminismului. Nietzsche a anunțat moartea Dumnezeului modernității și prin asta a anunțat lucrarea finală a proiectului modernității dar și postmodernismul care va deveni forța dominantă

culturală. Producerea (crearea) lui Dumnezeu ca ființă înseamnă crearea unuia care poate fi declarat mort și înseamnă simultan crearea unui obiect care se află dincolo, afară. Teologia luată drept filozofie creștină aparține metafizicii. Declarația ”*Dumnezeu a murit* ” vorbește despre Dumnezeul metafizicii nu al credinței. Gândirea lui Dumnezeu ca ființă a însemnat impunerea limitelor și finitudinii asupra lui Dumnezeu. Declinul acestui dumnezeu metafizic a fost semnalat pentru prima dată de Pascal care observa că Dumnezeul filozofilor nu era și Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacob. Când Nietzsche a anunțat moartea lui Dumnezeu era clar că ceva important s-a schimbat în forma de viață dominantă a Apusului.

Una dintre temele recente din teologia și filozofia postmodernistă a fost *Reînțoarcerea Religiei* dar este vorba despre *religia fără religie*. John D. Caputo vede această situație ca o pasiune pentru Dumnezeu, salvând numele lui Dumnezeu, o capacitate de a gândi religia fără a uita condițiile sensibilității postmoderne. Lucrarea lui John D. Caputo ce a fost mult remarcată este intitulată ” *The Prayers and Tears of Jacques Derrida : Religion without Religion* ” , lucrare care a ghidat reflecțiile teologice într-un spațiu teologic postmodern secular. Derrida nu-l gândește pe Dumnezeu ca un obiect al analizei teologice. Dumnezeul lui Derrida ” *este dat numai în rugăciune și în plâns* ”. Derrida este interesat de ochii acoperiți cu lacrimi de tristețe, lacrimi ale unei implorări adânci. El preferă o *teologie fără teologie*, o *religie fără religie*. Pentru el, teologia nu este o doctrină onto-teologică a prezenței. Derrida în gândirea lui se dovedește a fi foarte practic. El propune să se vorbească despre Dumnezeu pornind de la o practică sau în urma unei practici. Este vorba despre rugăciune sau despre experiența rugăciunii. Derrida în analiza lui pornește de la reflecțiile lui Dionisie Areopagitul despre rugăciune: rugăciunea este adresată Celuilalt ca Celălalt, adică lui Dumnezeu. Adresarea către Dumnezeu este sub forma rugăciunii; rugăciunea este asociată cu imnul sau lauda și nu este un act de constatare. Rugăciunea în ea însăși implică nimic altceva decât adresarea implorării către celălalt, de a oferi promisiunea prezenței Lui ca Celălalt, și în final transcendența lui ca Celălalt, chiar fără vreo altă determinare. Acesta este și Dumnezeul lui Jean Luc Marion, ” *God without Being* ”. El scrie despre Dumnezeul credinței despre care Heidegger a păstrat tăcere. El a încercat o relocare a discursului teologic întemeiat în Revelație și în interpretarea ecclezială (în euharistie și prin episcop) dincolo de preocupările metafizice.

Domeniul liturgic nu este lăsat nici el deoparte ci primește și el atenție în postmodernism. Jean Yves Lacoste se remarcă pentru gândirea postmodernistă prin lucrarea *Expérience et Absolut*. Lucrarea lui mai sus menționată argumentează împotriva evaluării moderne a ” experienței religioase ” și apără punctul de vedere că Dumnezeu poate fi cunoscut ca unul care poate fi iubit. Nebunul după Dumnezeu nu neagă că moralitatea are implicații eshatologice. El vrea să existe numai la modul liturgic sau angelic fără să renunțe la această lume. Liturgia este cea care subordonează existența lumească existenței înaintea lui Dumnezeu, iar actul

liturgic se împlinește ori de câte ori ființa umană se roagă. Jean Yves Lacoste amintește că etica are un statut liturgic iar cerințele etice sunt inseparabile de datoriile politice care nu pot fi aplicate fără o logică a interesului în viața societății. Liturgia nu-l face pe om prezent în fața *Absentului* sau în fața *Celui alt*, și nici nu-i transmite omului că această absență într-o bună zi ar fi umplută ci ea îi vorbește omului de o realitatea eshatologică sau o proximitate eshatologică.

Practica sau actul rugăciunii primește o atenție deosebită din partea lui Jean-Louis Chrétien, filozof, teolog, fenomenologist și poet francez, astăzi profesor de istorie a filozofiei Antichității Târzii și a Evului Mediu în Paris. Reflecția lui se situează pe linia a ceea ce Dominique Janicaud numea ” *Întoarcerea Teologică a Fenomenologiei Franceze* ”. Pentru Chrétien, ” excesul ” este rezultat dintr-o întâlnire a omului cu Dumnezeu (teofanie). El a căutat să descopere acest surplus ca ceva care lasă urme în cele mai comune experiențe a lucrurilor în totalitate neexcepționale. Eseul ” *The Wounded Word* ” face parte dintr-o colecție intitulată *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate*, unde Chrétien face o analiză a esenței actului rugăciunii. Ceea ce trebuie remarcat este că autorul eseului nu face o analiză sau descriere psihologică a actului rugăciunii ci își însușește înțelegerea rugăciunii de la cei care s-au ocupat într-un mod serios cu ea, adică, de la Părinții Bisericii. Scopul lui Chrétien a fost să demonstreze că o fenomenologie a rugăciunii este posibilă. ” Rugăciunea este o proprie manifestare înaintea lui Dumnezeu, fie că este individuală, fie colectivă. ” Chrétien nu vede rugăciunea ca un monolog sau un act de vorbire (așa cum el o definește uneori) fără *nicio urmă*. Cuvântul (rugăciunii) atinge (afectează) și modifică pe cel care se roagă. Aceasta este cea dintâi atingere a cuvântului. Rugăciunea este modul prin care se întoarce omul spre Dumnezeu și numai astfel se poate întoarce omul spre Dumnezeu, rugându-se. Cel care se roagă, o face și pentru a învăța cum să se roage și înțelege rugăciunea ca dar de la Dumnezeu. Este actul prin care ne oferim pe noi înșine în totalitate lui Dumnezeu. Adevărul rugăciunii ca și act de vorbire nu poate fi redus la propoziții teologice predicative care afirmă presupunerile noastre.

Schimbări de percepție apar și în teoriile sociale. Un exemplu în acest sens sunt lucrările lui John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, - 1990 și *The Word Made Strange* – 1997. Prin aceste două lucrări este afirmată importanța Creștinismului în viața socială seculară. Milbank consideră că transformarea realizată de Creștinism poate aduce o îmbunătățire umanității. El speră să schițeze o teologie conștientă de rolul ei cultural și capabilă să-și elaboreze propria ei înțelegere în termenii unei teorii critice și esențiale a societății în general.

Noutăți sunt înregistrate și în descrierea mai nouă a societății. Termenul de comunitate pare să fie din ce în ce mai prezent în reflecțiile postmoderniste, cu caracteristici identice cu cele ale comunității creștine. Spre deosebire de ceea ce exista mai ales spre sfârșitul modernismului, este recunoscut acum foarte bine că

ființele umane sunt subiecte în mod fundamental sociale și că golul uman nu poate fi satisfăcut de abundență ci mai cu seamă de relația cu alții. O altă caracteristică a comunității este și accentul pe *persoană* a cărei identitate este dată de comunitate care joacă un rol crucial în formarea participanților ei. George Stroup susține și el relația dintre persoana umană și comunitate prin identitatea oferită de comunitate persoanei umane. Identitatea personală nu este o realitate privată ci are un element comun; este formată de comunitatea în care persoana este participantă. Narațiunile sunt constitutive comunităților și accentuate prin practici sacramentale. Potrivit lui Stephen Grunlan și Marvin Mayers astfel de ritualuri aduc comunitatea împreună, cresc solidaritatea grupului și întăresc angajamentul față de credințele grupului.

Condiția postmodernității nu este pur și simplu filozofică și nici socio-politică ci *spirituală*, o condiție în care credința și modul de viață vin împreună în forma unui spirit întrupat. Viața în Împărăția lui Dumnezeu este liturgică, spun Lacoste și Pickstock.

2. Deconstrucția în Teologie

a) Dorință a imposibilului și metodă împotriva idolatriei conceptuale. Deconstrucția nu este teoria care spune că poți face textul să însemne ceea ce vrei tu să exprime. Derrida insistă că ” deconstrucția nu este o filozofie sau metodă, nu este o fază, o perioadă sau un moment. Este ceva care în mod constant este la lucru și a fost la lucru înainte ca noi să spunem că *deconstrucția a început*. ” Potrivit lui Derrida, *deconstrucția* se întâmplă textelor, sistemelor și ideilor. *Ezitatea* este condiția deconstrucției în sensul condiției posibilității. *Deconstrucția* este posibilitatea chestionării sau a reformulării sau adâncirii cunoașterii. Din punct de vedere tehnic, pentru Derrida *deconstrucția* nu este o metodă. Dar în același timp, *deconstrucția* nu este caracterizată de o viziune sceptică-relativistă-nihilistă, conform lui. Ci ea presupune o citire greșită și slabă (nu de calitate) a textelor, așa cum a fost și a lui. *Deconstrucția* vrea să fie *dreptate*, adică să facă dreptate textului și din acest motiv apare drept o metodă de interpretare. Preocuparea lui Derrida a avut în vedere *recuperarea tradiției biblice prin deconstrucție*. Într-un eseu al lui Rico Sneller despre Derrida este subliniată strategia lui foarte frumos: ” Cred că Derrida are drept scop reînnoirea discursului tradițional despre Dumnezeu. Discursul reînnoit nu este despre Dumnezeu ca un obiect, ci despre Dumnezeu ca un fenomen lingvistic, existențial și performativ. Dumnezeu înseamnă relație, joc împreună, interacțiune între afară și interior sau chiar corelație. ” Însă nu este atât de ușor a reconstrui Dumnezeul biblic printr-o deconstrucție a lui Dumnezeu sau a zeilor. Deconstrucția nu trebuie echivalată cu teologia negativă, întrucât teologia negativă este legată întotdeauna de *hiperesențialism*, afirmația mai înaltă despre Dumnezeu sau a unei divinități dincolo de Dumnezeu.

Pentru Derrida, *experiența imposibilului* reprezintă cea mai rea definiție a *deconstrucției*. Deconstrucția este un vis și o dorință a ceva ce este cu *totul altfel*, a ceva care zdruncină în totalitate orizonturile prezente ale posibilității care confundă așteptările noastre, este sosirea celuilalt, venirea a ceva pe care nu l-am văzut venind, care ne ia prin surprindere și rupe orizontul așteptărilor noastre. Deconstrucția invită și oferă ospitalitatea ei. Pentru Derrida, interesant este imposibilul, și nu unul logic și absolut. Într-o formulă foarte condensată, în deconstrucție, simplele condiții sub care ceva este imposibil, este declarat imposibil de lumina rațiunii sau a filozofiei, sunt în mod asemănător și în mod special, condiții ale posibilității. Deconstrucția nu este cuiul final în sicriul vechiului Dumnezeu ci mai degrabă afirmarea religiosului. Deconstrucția este structurată ca o *religie fără religie* care este modul ei de a trece prin critica religiei oferită de modernism. Deconstrucția este o religie în cadrul limitelor a ceea ce vechiul Iluminism a declarat în afara limitelor. Deconstrucția era așteptată să termine lucrarea începută de criticii religiei în secolul al XIX-lea care prin credința lor în știință și obiectivism au permis ca locul lui Dumnezeu să fie dat omului sau științei. Deconstrucția prezenței, spre oroarea multor deconstrucitori seculariști, nu neagă prezența lui Dumnezeu ci mai degrabă critică idolii prezenței care are de-a face la fel de mult cu plângerile lui Moise și ale lui Nietzsche.

Poate fi dificil a-l imagina pe Nietzsche drept mentor spiritual pentru abilitățile lui de detectare a idolilor dar el este cel care denunță aproape întreaga tradiție filozofică Apuseană ca idolatră. Conform lui Nietzsche, filozofii au încercat să submineze locul lui Dumnezeu și să ”preia controlul” asupra lumii. Fenomenologia la rândul ei, (Levinas, Marion) a susținut și ea același proiect al denunțării idolatriei conceptuale și filozofice. ”Moartea lui Dumnezeu” pentru Nietzsche înseamnă moartea unui idol care nu a putut muri în realitate pentru că nu a fost niciodată în viață. Pentru Heidegger, moartea ”Dumnezeului Filozofilor” exprimă sfârșitul proiectului metafizicii (încercarea de a înțelege ființa) și deschide posibilitatea teologiei de a fi eliberată în cele din urmă din captivitatea filozofică cu scopul de a fi o credință adevărată. Aplaudând pe cei doi, Nietzsche și Heidegger, Marion susține posibilitatea unei revelații care este cu adevărat transcendentă, un *Logos* eliberat de orice *logoi* filozofici. Sfârșitul metafizicii sau a morții lui Dumnezeu (a identificării dintre conceptul metafizic și Dumnezeu) este un motiv al celebrării și nicidecum al disperării. Marion este de acord că dumnezeu-l lui Nietzsche este un idol întru-cât se încadrează perfect în definiția metafizicii bazată pe analiza lui Descartes. El sugerează că conceptul Nietzschean al ”morții lui Dumnezeu” poate să ofere ajutor sfârșitului metafizicii. Din acest motiv, Nietzsche apare ca o figură pozitivă care ajută la înfrângerea idolatriei unui sistem metafizic. Marion vede toate încercările de a dovedi existența lui Dumnezeu încheindu-se cu un eșec deoarece ele pot dovedi numai un concept al lui Dumnezeu iar corespondența acestui concept cu cine este Dumnezeu lipsește și nu poate fi demonstrată. Marion

chestionează ușoara echivalență a conceptului dovedit cu divinul și în același timp pune acest concept al lui ” Dumnezeu ” între ghilimele cu scopul de a-l deosebi de Dumnezeu.

Noțiunea de *idol conceptual* sau *filozofic* nu pare să fie nouă. În scripura Noului Testament există nu numai o atenționare față de idolatria obișnuită, I Ioan (5, 21), ci și o atenționare față de cea conceptuală, Col. (2, 8), identificată de Sfântul Apostol Pavel cu *filozofia deșartă* sau *predania omenească*. ” Deșarta înșelăciune din predania omenească ”- Col. (2, 8), are sensul structurii idolului care este gol de conținut și care vrea să ia, fie locul lui Dumnezeu, fie locul învățaturii revelate prin Iisus Hristos. Pentru Sfântul Apostol Pavel nu tradiția omenească este suspectă ci faptul că aceasta trece ca fiind divină. Idolatria conceptuală separă pe credincios de adevăratul Dumnezeu și reprezintă în același timp o construcție a unui dumnezeu fals. Ea nu e nimic altceva decât un produs al propriei imaginații. Conform gândirii lui Nietzsche, conceptele filozofiei tradiționale nu sunt decât idoli în sensul că ele sunt imagini ale propriei noastre creații pe care le considerăm ca adevărate. Însuși Nietzsche argumentează împotriva unui astfel de fundaționalism care nu sfârșește nicăieri altundeva decât în nihilism. Acesta este și motivul pentru care Lyotard definește postmodernismul drept ” lipsă de credibilitate față de metanarațiuni ”. Pentru Nietzsche ” moartea lui Dumnezeu ” are mai multe sensuri însă sensul care a fost preluat cel mai bine de către teologii contemporani ai postmodernismului și l-a descoperit pe Nietzsche drept *Gottsucher – căutător de Dumnezeu*, a fost acela care face referire la Dumnezeul filozofilor.

Acesta este ” cel mai înalt concept ” al filozofiei sau pur și simplu o creție filozofică și nici măcar filozofii nu mai pot crede cu adevărat în acest Dumnezeu. Desigur, deoarece acest concept are un conținut mai puțin prețios, moartea dumnezeului filozofilor nu reprezintă o pierdere prea mare. Sau, mergând mai departe, s-a afirmat cu mai mult curaj că moartea acestui Dumnezeu al filozofilor a reprezentat mai degrabă un câștig. Pentru că acest Dumnezeu este pur și simplu un idol, el a trebuit să moară. Pronunțarea *morții lui Dumnezeu* are drept sens doar moartea unui idol sau a unei ideologii. Moartea idolului a fost momentul de bucurie pentru posibilitatea vieții icoanei. Levinas a fost ocupat în modul cel mai serios cu un astfel de gen de idolatrie care substituie imaginile lui Dumnezeu. Filozofia a intenționat să impună un *logos* sau o structură asupra lumii, a încercat să pună lumea într-o schemă. Ce subliniază Levinas este că această schemă arată ca *mine* . Levinas vrea să scape de *logosul* filozofiei care încearcă să controleze reflecția despre Dumnezeu. Ca un cercetător talmudic, Levinas respinge orice imagine a lui Dumnezeu în acord cu Moise care primește de la Dumnezeu singurul răspuns referit la identitatea Sa, *Eu sunt*.

Husserl în lucrarea lui, *Logical Investigation*, vorbește despre ” *fenomenologia pură a experienței gândirii și cunoașterii* ” unde prin cuvântul *pur* vrea să exprime libertatea de presupuzițiile metafizice, științifice și psihologice. ” Scopul unei astfel de gândiri este de a scăpa de idolatria conceptuală. Dacă idoli

sunt definiți drept entități sau concepte create după propriul nostru chip la care noi ne rugăm, atunci ei sunt doar idoli, consideră Husserl. Totul pare să fie după chipul meu sau cel puțin poartă ștampila mea. Heidegger în lucrarea lui *Identity and Difference* în secțiunea *The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics* îl traduce pe dumnezeul filozofiei sau metafizicii drept idol. Metafizica este teologie, o afirmație despre Dumnezeu întrucât divinitatea intră în filozofie. Dumnezeu servește drept entitatea finală în lanțul ființelor. El este prima cauză, *causa sui*. ” Divinitatea poate intra în filozofie numai ca filozofie, cu propriul ei acord și prin propria ei natură, cere și determină divinitatea și cum ea intră în filozofie. ” Dacă Heidegger îl identifică pe Dumnezeu în critica lui drept cea mai înaltă idee sau suma tuturor realităților, Feuerbach îl observă ca proiecție a tuturor calităților la gradul perfecțiunii. Astfel că sfârșitul real al lanțului alcătuit din ființe este omul. Nu numai că omul se dovedește a fi creatorul lui Dumnezeu dar și limitele impuse lui Dumnezeu sunt date de mintea omului. Pentru Marion, așa cum se exprimă el în lucrarea *God Without Being*, Nietzsche a făcut creștinilor un mare serviciu în denunțarea a ceea ce se numește ” idoli metafizici ”. A-l gândi pe Dumnezeu drept ființă supremă, ființă prin excelență, întotdeauna ajunge să fie adânc înscris în sistemul metafizic, caracterizat de fundamentarea reciprocă a Ființei și cu un accent pe prezența pură. Este vorba despre Dumnezeul filozofilor, un dumnezeu care este limitat de discursul său de legitimitatea umană, un dumnezeu care moare. Marion insistă că orice discuție adevărată despre Dumnezeu nu poate fi metafizică, deoarece orice discuție metafizică ar fi o discuție despre un idol și nu despre Dumnezeu.

Marion explică cum idolul oferă divinul și-l face disponibil viziunii sau înțelegerii umane. Uimind privirea și permițându-i să se odihnească în el, idolul reîntoarce privirea la cel ce privește oferindu-i o oglindă invizibilă. Idolul oferă privirii măsura exactă a ceea ce privirea poate să dețină. Central în gândirea lui Marion este exprimarea unei concepții a gândirii despre Dumnezeu care nu-L obiectivează, folosind distincția dintre idol și icoană. După Marion, idolii pot fi atât literală cât și metafizici. Nu numai că idolii sunt creați de noi dar și noi suntem reflectați în ei. În loc de a fi o fereastră către ceva dincolo de noi, ei acționează ca o oglindă. În idol noi credem că-l vedem pe Dumnezeu dar de fapt ne vedem pe noi înșine. Deși Feuerbach îl judecă greșit pe Dumnezeu când îl denunță ca o simplă proiecție umană, descrierea lui caracterizează totuși un idol. Marion acceptă o astfel de caracterizare, ” este omul care este modelul original al idolului său ”. Ca și imagine sau icoană – întruparea în trupul vizibil – a Dumnezeului invizibil, Hristos trebuie să servească ca o normă a unei icoane proprii. Cu alte cuvinte, clarifică Marion, ” în afara metafizicii înseamnă a gândi pe Dumnezeu fără orice condiție. ” Dumnezeu care se revelează nouă, care demonstrează că iubește prin darul Fiului, nu poate fi confundat cu Dumnezeul filozofilor și asta pentru că cel de-al doilea poate fi controlat și folosit. În locul posesiunii este darul. Pentru Marion *metafizica prezenței și teologia negativă* au ajuns la punctul final. Ca rezultat, formula nu poate fi decât modernă și în consecință, cele două

expresii, metafizica prezenței și teologia negativă nu sunt nimic altceva decât concepte imprecise care trebuie înfrânte. Teologia mistică nu încearcă să restabilească ceea ce a negat ci să treacă printr-o vedere mai înaltă de la predicatie (afirmativă sau negativă) la o formă non-predicativă a vorbirii, cu alte cuvinte, rugăciunea care laudă. Marion consideră că există o a treia cale sau modalitate de exprimare în afară de predicatie (afirmativă sau negativă), care o depășește. Cea de-a treia modalitate nu mai folosește afirmații adevărate sau false, ea nu le afirmă, nu afirmă un predicat al unui subiect, nu ascunde afirmația în spatele negației, nu mai este o problemă a afirmării sau negației, ceva despre ceva, ci o referință la El care nu mai este atins de *numire*. Este o problemă a *de-numirii*. Dar de-numirea este operată prin rugăciune (și laudă) fără ca numele acordat să fie numele propriu. Astfel că, funcția celei de-a treia modalitate nu mai este predicativă (afirmativă sau negativă) ci *pragmatică*. Lauda atribuie lui Dumnezeu un nume dar nu-l numește pe El în mod esențial sau în mod propriu și nici nu-l numește în prezență ci marchează mai degrabă *absența* lui, *anonimitatea* sau *retragerea* lui. Așa numita teologie negativă cade sub sabia deconstrucției întocmai ca un discurs metafizic. Revelația lui Dumnezeu constă în curățarea cerului de această iluzie și blasfemie. A-l cunoaște pe Dumnezeu în esență este imposibil și dincolo de toate chiar indecent. Deconstrucția și teologia pot sta împreună în contestarea adversarului care poate fi atât Arie cât și metafizica prezenței. În Creștinism se poate vorbi despre *absența numelor divine* . Numele nu funcționează prin înscrierea lui Dumnezeu în cadrul orizontului teoretic al predicatiei noastre ci ne înscrie pe noi în simplul orizont al lui Dumnezeu. Pentru Marion, *teologia absenței* din *teologia mistică* este opusă *metafizicii prezenței* la fel de mult cum este și *deconstrucția*. Aceasta este opinia lui exprimată în *In The Name* folosindu-se de teologia părinților Bisericii. Nu este vorba despre o *absență a lui Dumnezeu* ca în teologia seculară ci mai degrabă de o *absență a numelor divine*. Neîmplinirea cunoașterii apare în mod explicit dintr-un exces nu dintr-o lipsă. Motivul pentru care Marion supune *deconstrucției* teologia negativă este că acesteia îi lipsesc conceptele potrivite pentru Dumnezeu. În teologie, consideră el, primim experiențe prin rugăciune, liturghie, viață în comunitate, iubire frățească. Dificultatea constă în faptul că noi avem o bogată experiență fără cuvinte, semnificații și concepte capabile să o exprime, să o explice, să o articuleze.

Deconstrucția și teologia mistică împărtășesc aceeași convingere că nu există un concept care să atingă prezența, semnificația unei realități revelate. Dar în teologia mistică această piedică este dată la o parte întotdeauna printr-un exces. Deconstrucția nu deconstruiește datorită unui exces al darului ci este vorba despre un exces al intuiției omului în fața realității revelate care nu poate fi niciodată redusă la un lucru. Deconstrucția deconstruiește sau critică mai degrabă conceptele potrivit cărora experiența efectivă apare imposibilă sau irațională. Atât teologia mistică cât și filozofia sunt de acord cu deconstrucția. O experiență a imposibilului nu este identică cu una a posibilului. A avea o experiență a imposibilului înseamnă a avea o experiență a imposibilității, o contra-experiență a unei uimiri sau a unei admirări. Postmodernismul a fost

pus așadar în legătură cu moartea lui Dumnezeu: ” Pentru că metafizica a ajuns la un sfârșit, fiind completată sau a dispărut, totul s-a întâmplat ca și cum chestiunea lui Dumnezeu nu a putut face mai nimic decât să atingă un rezultat comun, pozitiv sau negativ, cu destinul metafizicii. Metafizica și-a atins sfârșitul întrucât conceptul de Dumnezeu s-a dovedit a fi inoperativ, Dumnezeu și-a pierdut locul și funcția. Dar în identificarea morții lui Dumnezeu cu sfârșitul metafizicii scopul morții lui este restricționat: este limitat la conceptul metafizic al lui Dumnezeu. Dumnezeu este mort în măsura în care Dumnezeu este identificat cu cauza lui.

b) Salvarea numelui lui Dumnezeu : Jean Luc-Marion și Jacques Derrida

Jean Luc-Marion și Jacques Derrida sunt numiți amândoi apostoli ai imposibilului. Amândoi sunt de acord cu deconstrucția ca deschidere de drum către imposibil, ca metodă de îndepărtare a idolilor conceptuali. Dacă Marion vorbește despre dăruire (donație divină), pentru Derrida care nu este mai puțin zelos un apostol al imposibilului, imposibilul este ceva care niciodată nu este dat. Deconstrucția este o chemare la ceva ce nu poate fi văzut sau programat, o chemare care este hrănită de așteptarea a ceva ce va să vină pentru care noi ne rugăm și plângem. Deconstrucția este ca o dorință adâncă pentru Mesia care nu se arată niciodată pentru că poate să dispară prin mâinile prezenței și actualității. Imposibilitatea dăruirii lui (donației lui ca persoană) este ceea ce-l face pe el posibil, tocmai ceea ce hrănește dorința noastră și păstrează viitorul nostru deschis. Imposibilitatea nu este un sfârșit ci un început, noi începem prin imposibil. Marion vorbește de un Mesia care și-a întins cortul între noi în trup, care a fost deja dăruit (dat, trimis) chip al slavei ce transfigurează, icoană a lui Dumnezeu invizibil, un dar ” imposibil ” al lui Dumnezeu. Credința este darul de a avea ochi ce văd slava sa nevăzută. În cazul lui Derrida, chipul mesianic este descris mai întunecat, care este așteptat, neimaginat, care niciodată nu este de dat. Dar este doar așteptat, care va să vină. Expresia *încă nu venit* este modul de a păstra deschisă așteptarea, de a păstra în viață credința și nădejdea în ceva imposibil. Darul credinței în cazul lui Derrida înseamnă o credință în *dar* unde credința înseamnă că ne lipsesc ochii de a vedea imposibilul. Derrida nu atacă teologia negativă dar consideră deconstrucția diferită de aceasta. El nu merge atât de departe încât să considere teologia negativă un accident ; el nu subminează sau confundă teologia negativă cu deconstrucția ci el preferă o traducere a ei. Modalitatea de traducere a teologiei negative, departe de a fi un asalt, este făcută cu scopul de a salva numele lui Dumnezeu. Marion este un susținător al *teologiei mistice* pe care o preferă în fața teologiei negative. Pentru Marion, atât *deconstrucția* cât și *teologia mistică* par a face același serviciu și anume deconstrucția metafizicii prezenței în timp ce pentru Derrida, teologia mistică pare să fure deconstrucției serviciul ei. Marion nu echivalează deconstrucția cu teologia mistică dar susține că elementul deconstructiv se află deja la lucru în teologia mistică. Teologia mistică nu interzice accesul la prezența lui Dumnezeu ci susține ridicarea numelui lui

Dumnezeu dincolo de orice nume în cer s-au pe pământ. Derrida caracterizează teologia mistică drept hiperesențialism, nu o negare ci o hiper afirmație a ființei sau prezenței, o economie unde nimic nu este pierdut. Pentru Marion, hiper-esențialismul este identic cu *metafizica prezenței*. Marion nu respinge metafizica prezenței constituită din afirmații și negații fără a descoperi o cale, o a treia cale. Cea de-a treia cale este numită de el *de-numire* (*dé-nominațion*) întru-cât ia forma ne-numirii sau a non-numirii. Derrida rămâne doar la cele două forme cunoscute ale afirmației și negației iar pentru el teologia mistică optează în cele din urmă pentru afirmație în detrimentul negației. Plecând de la Teologia Mistică a lui Dionisie, pentru Marion cea de-a treia cale, *de-numirea* (a de-numi) depășește și afirmația și negația, ea (de-numirea) reprezintă o posibilitate finală și radicală ce transcende chiar opoziția dintre falsitate și adevăr, cele două extreme (afirmația și negația) ale metafizicii. *De-numirea* depășește *numirea* exprimată negativ sau afirmativ, ea trece dincolo sau depășește *numirea*. Cea de-a treia cale, *de-numirea*, reprezintă pentru Marion o schimbare calitativă ce depășește sfera predicăției, afirmațiile și negațiile sunt limitate. *De-numirea* este pentru Marion mult mai pragmatică decât celelalte două căi, și numai așa poate depăși predicăția. Prin pragmatic, Marion vrea să spună: ” Când numele lui Dumnezeu este folosit în teologia mistică, nu este folosit de *a predica* (de la predicăție, a spune) ceva despre Dumnezeu, de *a determina* ce este Dumnezeu ci pur și simplu, de *a se referi* la Dumnezeu și de a-L lăuda (imnologie) pe Dumnezeu. Acesta este punctul prin care Derrida și Marion se deosebesc unul de altul. Derrida recunoaște prezența predicăției (afirmație și negație), și aici rămâne, în teologia mistică, în laudă și rugăciune. Din acest motiv el folosește conceptul de ” *În Totalitate Altfel* ” . Marion respinge punctul de vedere al lui Derrida despre prezența predicăției în rugăciune și laudă în baza faptului că nicio predicăție sau nume nu-L numește adecvat pe Dumnezeu. A spune că ” *Dumnezeu este bun* ” , pentru Marion, afirmația aparține domeniului pragmatic al laudei și al referinței curate, nu logicii predicăției. Mărturisirea non-cunoașterii lui Dumnezeu, consideră Marion, nu este o simplă cădere de la cunoaștere ci o deschidere către o altă formă de cunoaștere unde ceea ce este cunoscut despre Dumnezeu este tocmai incomprehensibilitatea lui. Orice vom cunoaște despre Dumnezeu conceptual, nu este Dumnezeu, nici dacă Dumnezeu este mai mare decât orice putem cunoaște, nici dacă Dumnezeu depășește și umple cunoașterea noastră, cunoașterea noastră conceptuală. Marion observă că această practică a numelor divine este descoperită în taina botezului: ” Botează-i în Numele Meu ” înseamnă, potrivit unui comentariu al Sfântului Grigorie de Nyssa, că acest ” Nume ” nu este un predicat prin care esența lui Dumnezeu este înscrisă în orizontul cunoașterii noastre ci mai degrabă noi suntem înscriși în numele ne-numit al lui Dumnezeu. În teologia mistică, scopul nu este de a aduce numele lui Dumnezeu prezenței ci de a ” tăcea ” acel Nume ca noi să fim numiți prin taina botezului. Numele lui Dumnezeu nu este un nume de a fi spus ci auzit. ” Numele nu este spus; el cheamă. ” Prin insistența că Dumnezeu este *absent* din *concept* ceea ce Marion numește *de-numire* (a lui Dumnezeu) păstrează dăruirea lui Dumnezeu în siguranță față de metafizica prezenței. Derrida la rândul lui nu iubește atât de mult teologia mistică ci preferă

mai degrabă terminologia mesianică conform căreia este ținut Dumnezeu dar niciodată nu este ajuns, mai precis pentru că numele lui Dumnezeu este ceea ce noi iubim și dorim, pentru care noi plângem și ne rugăm, ceva " *În Întregime Altfel* " care nu este prezent, nu numai în sensul restrâns al prezentării conceptuale avansate de Marion ci și ca *non-dăruire*. Dumnezeul lui Marion este împărtășit de dăruire, în timp ce pentru Derrida este vorba despre un *uscat și deșert* (*khora*) pentru ceea ce cunosc. Derrida nu este de acord cu dăruirea (*împărtășire sau donație*) lui Marion deoarece este echivalată cu prezența, numele lui Dumnezeu nu este nici prezent și nici *donație* ci întotdeauna este la viitor., *va veni, este să vină*.

3. Fenomenologie și Teologie

Marion stabilește de la bun început relația dintre teologie și fenomenologie. Scopul proiectului său fenomenologic este posibilitatea de a vorbi despre fenomenul revelației. El încearcă să articuleze o fenomenologie care permite să vorbească despre experiența religioasă sau mai exact despre o experiență a revelației divine în cadrul strict al categoriilor și termenilor din fenomenologie. Marion caută un nou gen de limbaj care ar face posibilă o articulare a gândirii despre Dumnezeu și a fenomenalității religioase în cadrul exercițiului filozofic. Relația dintre fenomenologie și teologie o arată Marion prin faptul că el vrea să descrie sarcina teologică dintr-un punct de vedere fenomenologic, prin exprimarea experienței raportată de teolog într-un mod fenomenologic. Nu se poate spune că el separă cele două discursuri pentru că în timp ce el vorbește despre rugăciune, laudă adusă lui Dumnezeu, botez, accentul lui este și unul fenomenologic: retragerea cunoașterii, numirea primită din partea lui Dumnezeu (nu este vorba despre primirea numelui la taina botezului ci numirea noastră în Numele Lui, așa cum explică Marion când vorbește despre Taina Botezului), cea de-a treia cale (a eminenței) care depășește pe celelalte două (afirmativă și negativă). Marion, vorbind despre Numele sau numirile sau posibilitățile de numire acordate lui Dumnezeu, pornește de la scrieri patristice unde este prezentă *teologia mistică* departe de a fi totuna cu metafizica prezenței dar apare și *fenomenologia* (practic fenomenul întâmplat, rezultatul actului liturgic, al rugăciunii) ca și *rezultat* (adică ceva s-a întâmplat, a apărut, s-a manifestat, s-a descoperit) al actului liturgic sau rugăciunii, al dialogului cu Dumnezeu (așa cum rezultă din gândirea dionisiană) . Iar rezultatul nu este unul teoretic ci o *teologie pragmatică a absenței nu a lui Dumnezeu ci a Numelui*. Fenomenul se prezintă ca unul *saturat* ce depășește conceptul ce vrea să se dea drept Nume lui Dumnezeu. Fenomenologia constată astfel și incoprehensibilitatea lui Dumnezeu dar și excesul (*abundența*) care interzice conceptualizarea lui Dumnezeu într-un nume.

Teologia este dată de rugăciune, de dialogul cu Dumnezeu iar fenomenologia este dată de constatare (rezultatul rugăciunii sau al dialogului cu Dumnezeu, absența Numelui). Numele rămâne anonim dar impactul este reținut prin rugăciunea sau lauda către Cel Care rămâne Anonim. Fenomenologia este întotdeauna preocupată de sensul precis al apariției, cu structura fenomenalității decât cu realitatea obiectivă a apariției. Ea dă la o parte realitatea causală sau realistă a experienței și aderă la o relatare descriptivă fără a fi supusă teoriei husserliene a conștiinței și primatului cognitiv. În cazul Scripturii fenomenologia se concentrează pe sensul credinței care poate muta munții mai degrabă decât să se întrebe despre posibilitatea metafizică sau fizic obiectivă, pe sensul Bunei Vestiri de către îngerul Gabriel către Maica Domnului decât dacă evanghelistul a înregistrat un episod istoric actual. Fenomenologia și teologia sunt apropiate, înrudite întru-cât ele împărtășesc aceeași origine în fenomenalitatea evenimentului experienței trăite și amândouă încearcă să o articuleze. Originea lor comună este datul experienței trăite care cere o reducere teologică și fenomenologică; Marion argumentează că teologia care este fundamentală sau filozofică nu este imună de critica fenomenologică sau la reducerea fenomenologică deoarece o astfel de teologie este ” bazată pe transcendența reală, cauzalitate, substanțialitate și actualitate . ” Caracterul fenomenologic al fenomenelor pe care teologia revelată se bazează aparțin teologiei însăși. Fenomenologia poate gândi și exprima ceea ce are teologia. Însă pentru a vorbi despre Dumnezeu, ea trebuie să vorbească despre Dumnezeul lui Iisus Hristos.

Pentru John D. Caputo numele lui Dumnezeu înseamnă posibilitatea imposibilului sau numele lui Dumnezeu este numele aceluia care poate face imposibilul posibil. Atât scripturistic cât și fenomenologic, *posibilitatea imposibilului* apare drept numele lui Dumnezeu. Experiența imposibilului face experiența lui Dumnezeu posibilă. Dincolo de problematica donației pure și libere de reducere la un eu și o conștiință, Manoussakis susține nevoia relației în efectuarea fenomenului sau a apariției, relație legată de conceptul de persoană. El continuă: ” Singura modalitate de a-L cunoaște pe Dumnezeu și singura modalitate pentru Dumnezeu să mă cunoască nu este ca ființă, ci ca persoană, persoană cu care eu am o relație sau El are o relație. Pe de altă parte, am văzut că este posibil pentru Dumnezeu să ” apară ” în experiența privirii Lui în mine. În acest mod, am o experiență a lui Dumnezeu ca privire invizibilă care vede (mă vede) dar nu este văzută. Strict vorbind, Dumnezeu ” apare ” în timp ce El rămâne invizibil. El apare totuși, în mine și numai în mine, fapt care indică că în măsura în care eu sunt Celălalt pentru Dumnezeu, un altul care poate privi la și este în relație cu, Dumnezeu este în *nevoie* de mine ca orizont care face posibilă apariția. Persoana umană, și fiecare persoană umană este înțeleasă ca locul sacru al epifaniei lui Dumnezeu. ” Epifania devine câmpul fenomenologiei sau al apariției sau al donației lui Dumnezeu, sau chiar numește epifania fenomenologie, manifestare sau arătare a lui Dumnezeu. A accepta darul înseamnă a fi provocat ca subiect în constituirea de către altcineva, (altcineva te constituie drept subiect în momentul chemării). Fenomenul saturat nu mai poate fi redus la Eu-l care-l observă, nu mai poate fi constituit drept obiect ci își lasă propria urmă în martor.

În locul lui *Eu gândesc* ar trebui să se folosească *Eu sunt atins* (afectat). Aceasta este noua figură sau imagine a Eu-lui, ca recipient pasiv al fenomenului, ca martor expus fenomenului, ca unul cărui experiență fenomenului este dată. Conștiința este formată de ceea ce este primit. Potrivit lui Marion, fenomenologia nu-l poate gândi pe Dumnezeu ca actualitate ci poate numai examina posibilitatea fenomenului revelației, fenomen care are de-a face cu imanența lui Dumnezeu. Investigația fenomenologică nu are de-a face cu Dumnezeu tratând despre evidențele existenței sale ci cu Dumnezeu ca fenomen posibil, ca *dat intuiției*. Iar acest dat este unul radical, paradox al paradoxului, un fenomen saturat prin excelență. Atât pentru teologie cât și pentru fenomenologie în investigarea revelației, pentru Marion, figura supremă creștină a revelației este dată de Hristos întrupat care este icoană a lui Dumnezeu, (*Being Given*). În relația dintre fenomenologie și teologie nu se urmărește actualitatea Revelației ci mai degrabă posibilitatea ei. În acord cu principiul fenomenologiei (fenomenul este așa cum se dăruiește pe sine) el caută să suspende condițiile vizibilității cu scopul de a primi fenomenele curate, așa cum ele sunt date (se împărtășesc). Astfel purificată, Fenomenologia devine ceea ce Marion numește ”metoda revelației”, nu conținut al revelației ci modul de deschidere posibilității unui eveniment fără cauză. Cu toate că Marion pretinde că se ocupă doar de posibilitatea Revelației, el merge mai departe folosind manifestarea lui Hristos ca exemplu suprem a unui astfel de fenomen saturat posibil. Cu toate că Marion pretinde că se ocupă doar de posibilitatea Revelației, el merge mai departe folosind manifestarea lui Hristos ca exemplu suprem a unui astfel de fenomen saturat posibil. Marion subliniază o fenomenologie cu spațiu pentru revelație... Drept rezultat, Marion nu pretinde că Hristos este singurul fenomen saturat posibil: Hristos este fenomenul saturat ultim, posibilitatea care este ea însăși saturată de posibilitățile saturării. ”Marion nu ni-l arată nouă pe Dumnezeu; el asigură doar că există spațiu pentru Dumnezeu să se arate pe Sine Însuși ! ”

În același sens se exprimă și Michel Henry atunci când vrea să vorbească despre Revelație, un fenomen liber și străin de fenomenalitatea lumii: ”Revelarea lui Dumnezeu ca auto-revelare nu datorează nimic fenomenalității lumii ci o respinge pentru că este străină de fenomenalitatea ei proprie.” Michel Henry insistă că nu adevărul lumii ne oferă acces la Dumnezeu. Accesul e dat de auto-revelarea Sa în Viață, Dumnezeu este Viața. Nici el nu este de acord cu gândirea heideggeriană: ”gândirea heideggeriană neagă radical modul de revelare pentru că e făcut în afara adevărului lumii iar omorârea ei nu este accidentală ci principială. ” Revelarea lui Dumnezeu e auto-revelarea Sa.

Principiul folosit de Marion este cel al *excluderii reducerii*. Reducerea este dată sau determinată de Eu-l personal, cel care este martor al fenomenului, respectiv donației. Reducerea donației la Eu-l personal și la orizontul posibilității face imposibilă revelația, teofania, și mai mult decât atât, ține Eu-l personal legat de idolatrie (mai ales conceptuală). Acesta este Dumnezeu-l exclus prin *principiul excluderii reducerii* la Eu în

cazul lui Marion. Sensul *reducerii* are pentru Marion un aspect negativ atunci când fenomenul (apariția) este redus la ego sau conștiință care la rândul lor oferă semnificația donației (fenomenului) și unul pozitiv atunci când prin *reducerea fenomenului* se referă la *fenomenul pur* sau simplu, nedeterminat de alte condiții sau limite, nici de ego și nici de orizontul Ființei. În *Being Given* Marion propune un alt principiu al fenomenologiei: ” *câtă reducere, atâta donație* ” ca cel mai mare principiu al fenomenologiei. Este vorba despre o *reducere la donația sau dăruirea pură*. Propria arătare (descoperire sau revelare) a fenomenului (darului) nu trebuie să poarte limitele recipientului. Fenomenologia trebuie să-și păstreze acest principiu al dăruirii pure. Ea trebuie să permită revelarea (descoperirea, manifestarea) fără vreo manipulare din partea ego-ului. Fenomenul saturat (religios) nu are nevoie de o adecvare ideală a intuiției, nu poate fi socotit obiect așa cum este gândit în cazul lui Kant. Incapacitatea de a produce obiectul nu rezultă dintr-o lipsă a donației ci dintr-un exces al intuiției. Despre fenomenul saturat se poate vorbi mai mult la cazul Dativ (mie) și nu la Nominativ (Eu). Fenomenul saturat nu mai este redus la Eu-l care-l privește. El nu apare sub condițiile posibilității ci este o experiență a imposibilului. Împingerea fenomenologiei la limitele ei face posibil o gândire-reflecție despre posibilitatea revelației.

4. Jean-Luc Marion: Constrângerile Metafizicii și un Dumnezeu al Excesului

Central gândirii și lucrării lui Marion este dorința de a înfrânge metafizica și de a lărgi granițele fenomenologiei la extremele lor, motiv pentru care a fost de nenumărate ori criticat. El a scris o serie de cărți importante pentru teologie. *Idol and Distance* - 1977 (în franceză iar în engleză apărută în 2001) și *God Without Being*- 1982 (în franceză iar în engleză apărută în 1991) sunt poate cele mai bine cunoscute cărți audienței cunoscătoare de limbă engleză. Amândouă lucrările menționate mai sus tratează o teologie mistică care înlătură idolii conceptuali și vizuali ai trecutului și prezentului. Prin Marion, noua fenomenologie franceză a fost asociată cu *înțoarcerea la teologie* iar lucrarea lui, *God Without Being*, a fost etichetată pe drept cuvânt o lucrare teologică. Proiectul lucrării a fost de a trata despre Revelație sau de a-L gândi pe Dumnezeu transcendent în mod absolut și necondiționat. Marion încearcă să depășească această limitare a limbajului metafizic și să gândească serios prin implicațiile ” morții lui Dumnezeu ” cu scopul de a o depăși. În cele din urmă el caută și promovează un limbaj non-metafizic pentru teologie, un limbaj care ar fi mai degrabă ” iconic ” decât idolatru.

Această paralelă dintre teologie și fenomenologie prezentă în cazul lui Marion a fost de multe ori criticată. Totuși, multe dintre ele par a fi imperfecte, consideră cei care au fost mai apropiați lui Jean-Luc Marion sau care i-au oferit o atenție deosebită (Arthur Bradley, Derek Morrow). Lucrarea fenomenologică și teologică

a lui Marion își păstrează coerența înscriindu-se pe această linie a învingerii constricțiilor metafizice și a eliberării lui Dumnezeu, a eu-lui și a celuilalt din aceste limite tradiționale, (iubirea este modalitatea cea mai de succes propusă de el) .

Studiul asupra lui Descartes al lui Marion a fost o pregătire pentru mai târziu de a salva numele lui Dumnezeu de definiții ale *ființei* și de a vorbi despre Dumnezeu în *termeni ai excesului*. Marion consideră că Descartes este radical opus adevărilor teologice și filozofice din timpul său și că el subliniază mai degrabă respingerea modului univoc de exprimare despre Dumnezeu și creaturi. Marion subliniază că acest limbaj univoc duce la subordonarea divinului față de uman, a controlului uman față de divin care în cele din urmă elimină transcendența divină. *Univocitatea ontologică* (aceeași ființă și pentru Dumnezeu și pentru oameni) atrage după sine *univocitatea epistemică*. Pentru Descartes există o distincție clară între cunoașterea divină și cea umană. Nimic nu poate fi spus despre om în același mod cum este spus despre Dumnezeu. Folosirea conceptului *ființei* ca cea mai înaltă definiție pentru Dumnezeu și în același timp ca și termen care definește atât pe Dumnezeu cât și omul în mod egal, arată motivul pentru care Marion dorește să-l elibereze pe Dumnezeu de acest limbaj al ființei, de ce respinge univocitatea ontologică dintre divin și uman. Descartes respinge că actul cunoașterii lumii este identic cu actul cunoașterii lui Dumnezeu și că adevărurile matematice sunt divine și egale cu Dumnezeu (teorie ce aparține lui Kepler); respinge că Dumnezeu poate fi măsurat de înțelegerea noastră și că poate fi redus la înțelegerea umană, că această înțelegere sau cunoaștere este și divină. Descartes insistă că adevărurile matematice nu oferă un acces la cunoașterea lui Dumnezeu, așa cum se credea atunci ci numai un acces la cunoașterea lumii fizice. El observă mai degrabă o separare radicală între cele două lumi, între Dumnezeu și creație; nu există decât o cunoaștere și anume a incomprehensibilității.

Descartes este cel care schimbă centrul de greutate în metafizică. Dacă pentru Aristotel sau Toma de Aquino centrul de greutate se găsește în lucrul care trebuie să fie cunoscut, potrivit lui Descartes, crede Marion, accentul nu cade pe activitatea cunoașterii sau a lucrului care este cunoscut ci mai degrabă în acela *care săvârșește actul cunoașterii*. Intellectul uman devine central sau știința universală, în cazul lui Descartes. Știința umană universală este întemeiată în ego-ul uman ca ultimă realitate. Aici are loc o mișcare ontologică, și anume de la ontologie (o știință a ființei întemeiată în esența ei) la epistemologie. *Ontologia* este practic înlocuită de *epistemologie*.

Metafizica respinsă de Marion poartă și caracterul prezenței. Ego-ul examinează și construiește lumea iar ordinea și structura impusă asupra lucrurilor le constituie ca obiecte prezente minții. Actul cugetării se întâmplă exclusiv în prezent. Ego-ul transformă totul în obiecte făcându-le prezente minții prin observație. Chiar și trecutul prin imaginație și memorie devine prezent. Timpul este cugetat de ego în termenii prezenței.

Existența este cugetată de ego ca prezență în prezent. În gândirea lui Descartes există astfel atât o fundamentare ontologică cât și teologică. Marion subliniază că relația dintre Dumnezeu și om, începând cu Descartes, este înțeleasă de metafizica modernă în termenii puterii și capacității. Termenul *capacitas* de la o *participare prin har* (așa cum era gândit în Evul Mediu) face o mișcare către o *dominare prin mijloacele puterii*. Din acest motiv, ego-ul cartezian devine problematic în trei moduri: ca temelie a întregii cunoașteri și principiu prim al sistemului metafizic, substanță autonomă și cu existență proprie, putere infinită de a se manipula pe sine, lumea și chiar divinul. Marion este sigur că ontologia lui Descartes este întemeiată în *ego cogito*. *Epistemologia* își asumă o funcție *ontologică*. Ego-ul servește ca fundamentare pentru toate ființele și pentru propria lui Ființă. Descartes elaborează și construiește o metafizică originală subliniind o onto-teologie a ego-ului. Ego-ul se îndoiește de propria lui raționalitate. Ego-ul descoperă codul divin și se vede pe sine cu mai puțină putere.

Jean-Luc Marion încearcă să învingă metafizica tratând fie despre Dumnezeu, fie vorbind despre dar, donație. El asumă definiția metafizicii heideggeriene ca onto-teologie și interpretează metafizica drept proiect al fundamentării. Ființa supremă este când Dumnezeu când ego-ul uman. Ființa supremă devine determinată de cauzalitate în nevoia ei de proprie întemeiere. Problematic este atunci când ego-ul devine Ființa Supremă care fundamentează întreaga realitate. Fenomenologia lui Marion despre donație este o încercare de a scăpa de aspectele constrângătoare ale metafizicii care încearcă să întemeieze toate ființele într-o Ființă Supremă indiferent dacă este vorba despre o ființă umană sau divină. Metafizica nu este învinsă prin ignorarea discursului ei sau pur și simplu prin contrazicerea ei. Mai degrabă, înfrângerea metafizicii înseamnă a înțelege și a lua în serioasă limitele unei gândiri particulare. Înseamnă a găsi o cale pentru ca ea să fie depășită. Nu este vorba despre o distrugere a metafizicii ci o depășire, așa cum a procedat Marion în gândirea lui teologică și fenomenologică. Cea dintâi cale aleasă de Marion în ” înfrângerea metafizicii ” a fost de a elibera pe Dumnezeu și ego-ul uman de constrângerile metafizicii prezenței. Marion sugerează că Pascal depășește metafizica printr-o referire a adevărului la inimă și nu la minte (rațiune). De aici el urmează această procedură descoperită în Pascal, de a depăși metafizica prezenței. Potrivit lui Marion, milostenia (iubirea) nu implică o abandonare a rațiunii sau gândirii. Ci se referă mai degrabă la un gen diferit de gândire sau cunoaștere. Prin asta se arată că adevărul nu poate fi limitat la metafizică și că gândirea este posibilă în afara constrângerilor ei. Rațiunea voinței sau a inimii ajută la depășirea metafizicii. Pascal refuză acest exercițiu de dovedire a existenței lui Dumnezeu și respinge orice discurs despre Dumnezeu susținut de metafizică. Metafizica o vede doar un sinonim al dovezilor despre existența lui Dumnezeu pe care le consideră fără sens. Metafizica, potrivit lui Pascal, niciodată nu poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu întru cât metoda ei este pur intelectuală și astfel duce la idolatrie.

Lucrarea teologică a lui Marion în special în teologie dar și în fenomenologie este o încercare de a recupera un limbaj pentru divin departe de a folosi modul univoc de exprimare, este o încercare de a recupera o nouă versiune a doctrinei analogiei (cu noțiunile de *distanță* și *icoană*). El propune mai degrabă o însușire adecvată a teologiei dionisiene care poate face posibilă o numire adecvată a lui Dumnezeu. Ideile câștigate în studiul său asupra lui Descartes îi vor folosi lui Marion drept indicatoare de a-L elibera pe Dumnezeu de idoltaria gândirii și de a-I proteja numele. Dumnezeu nu poate fi supus definițiilor sau reflecțiilor despre El. Definițiile filozofice despre Dumnezeu trebuie înlocuite cu *dialogul cu Dumnezeu*. În același sens interpretează și Ruud Welten teologia propusă de Marion: ” Dacă există vreun Dumnezeu, nu este pentru că simt obligația de a vorbi despre El, ci pentru că El îmi vorbește mie. Aceasta este cheia lucrării lui Marion.... Gândirea este într-adevăr capabilă de a se deschide lui Dumnezeu. ” Marion se declară un susținător a *teologiei revelate*, fiind practic unica teologie adevărată. Genul acesta de teologie, în primul rând, nu este supusă constrângerilor metafizice ci mai degrabă relatează despre *experiența* acestui Dumnezeu decât despre *existența* lui. Chiar în începutul lucrării *God Without Being*, Marion accentuează faptul că sursa și originea teologiei se află în Dumnezeu: ” Teologia întotdeauna scrie pornind de la celălalt decât de la sine însuși. Ea îndepărtează autorul de la sine însuși, îl împinge să scrie din afara lui sau chiar împotriva lui deoarece el trebuie să scrie nu despre ceea ce este el, despre ceea ce cunoaște, în spiritul a ceea ce el vrea, ci despre ceea ce el primește și în niciun caz despre altele. ” Marion subliniază în repetate rânduri originea divină a teologiei, discuție care pornește de la Dumnezeu. Teologia poate vorbi despre Dumnezeu urmând axioma că ” numai Dumnezeu poate vorbi adecvat despre Dumnezeu ”, sau când ” *originea* discursului este și *obiectivul* ei ” .Ca prim principiu, Marion sugerează că teologul care vorbește despre Dumnezeu nu afirmă pur și simplu cuvinte, să țintească prin text către Dumnezeu. Așa cum au subliniat Părinții Răsăriteni, teologia trebuie să fie un gen de rugăciune. Deși sarcina teologului este să înțeleagă textul și să-l prezinte, asta înseamnă că în primul rând cel care interpretează trebuie să fie în comuniune cu divinul într-un mod care-L face pe Dumnezeu punctul lui de plecare.

Tobias Specker, în analiza gândirii despre icoană în lucrarea lui Marion, aduce o întărire a reflecției acestuia despre vizibil și invizibil. Specker subliniază importanța invizibilului în icoană. Invizibilul devine într-o oarecare măsură vizibil în icoană în timp ce rămâne invizibil. El devine vizibil ca invizibil și prin asta indică diferența dintre icoană și cel reprezentat în ea. În înțelegerea icoanei și a relației dintre divin și uman sau a revelației divinului către uman Marion aduce un nou concept sau termen, *distanța*. Acest concept apără împotriva univocității și introduce ireductibilul dintre Dumnezeu și om. Distanța nu are doar o referință negativă ci mai degrabă ea se referă la relația dintre Dumnezeu și om, la un paradox al retragerii și al venirii. Conceptul de *distanță* folosit de Marion susține atât infinitatea lui Dumnezeu cât incomprehensibilitatea lui depășind astfel *ontologia* și *cauzalitatea*. Mai mult, rezolvă și problema *diferenței ontologice* propusă de

Heidegger sau cea a lui Derrida, *différance*. Ea vorbește despre un Dumnezeu dincolo de Ființă, dincolo de un Dumnezeu al absenței (*Deus absconditus*), despre un Dumnezeu care nu poate fi definit sau înțeles. Distanța face imposibil orice limbaj trasat univoc pentru că ” intimitatea cu divinul coincide în mod strict cu retragerea ” Uitarea distanței care se petrece în idolatrie duce la eliminarea ei, la idolatrie sau chiar la moartea lui Dumnezeu, apropiere de Dumnezeu sau la un ateism complet. În ciuda accentului pus de Marion pe transcendența divină și inefabilitatea lui Dumnezeu, el în mai multe rânduri vorbește despre prezența lui Dumnezeu sau imanența lui. Numirile divine au rolul de a sublinia distanța care separă dar și unește. Ele stau în opoziție cu tăcerea despre Dumnezeu. Orice tăcere care rămâne înscrisă în banalitate, în metafizică, într-o teologie care a uitat numirile divine, oferă idoli muți. A păstra tăcere nu este suficient a scăpa de idolatrie întru-cât caracteristica idolilor este de a rămâne sub tăcere. Doar predicția care laudă pe Dumnezeu menține un discurs despre Dumnezeu. Practic, conceptul de *distanță* îl constată Marion în teologia lui Dionisie Areopagitul. Plecând de la el, Marion descrie distanța drept ” locul unde Dumnezeu se dăruiește pe sine lui (umanității), unde omul se primește pe sine din mâinile lui Dumnezeu ”. Distanța nu poate fi înțeleasă, ea constituie locul unde omul este înțeles ecstateric în referință la Dumnezeu, primind-o fără să o înțeleagă. Participarea creatului la Creator nu distruge distanța, în schimb, distanța provoacă participarea. În cazul lui Descartes, această *distanță* era marcată prin *analogia* dintre Dumnezeu și ființa umană. Teologia dionisiană cu implicațiile ei este necesară pentru Marion tocmai pentru a apăra numele lui Dumnezeu și de a face imposibil de a localiza acest nume într-un concept sau într-un obiect aflat sub controlul uman. Prin această teologie numele (numirile) divine rămân non-numibile. Numele se retrage chiar și când se dă. Predicția devine imposibilă. Cea de-a treia cale, a *eminenței*, se dovedește a fi într-adevăr necesară de a învinge pretenția categorică și chiar idolatria apofatică. Combinarea celor două modalități, catafatică și apofatică înregistrează și ea un insucces. Cea de-a treia modalitate de exprimare nu restabilește predicția ci mai degrabă insistă în continuare pe imposibilitatea definirii sau a predicției despre divinitate prin mișcarea către un discurs al rugăciunii sau laudei. În *Idol and Distance* Marion oferă o consolidare a înțelegerii distanței, folosită cu scopul de a învinge idolatria. În această lucrare Marion descrie dăruirea (împărțirea lui Dumnezeu) în cadrul spațiului pe care El îl păstrează și unde ne ține pe noi. Distanța este cea care ne oferă proximitate. Spațiul infinit oferă în același timp cea mai mare intimitate. Marion leagă de *distanță* ideea de participare a noastră la ceea ce nu se poate participa: ” Participarea niciodată nu sare peste *distanță* în dorința de a o elimina, ci o traversează ca singurul câmp pentru uniune. Participarea crește prin participare la ceea ce nu se poate participa și crește im-participarea la ceea ce nu se poate participa cu cât se participă mai mult în mod intim la participare. Dar niciodată nu este eliminată această distanță ci întotdeauna este invitat cineva la o continuă participare. Marion dovedește că se apropie de gândirea răsăriteană a participării și a îndumnezeirii ca urmare a participării la Dumnezeu. Marion leagă astfel vizibilitatea lui Dumnezeu sau revelația Lui de Hristos. Hristos își dă trupul ca evidență vizibilă a măsurii distanței divine. Iar această

distanță devine filială, ca aceea dintre Tatăl și Fiul și propusă omului. În starea filială dintre Fiul și Tatăl noi experimentăm distanța. Filiația lui Hristos poartă însușirea chenozei. ” Slava divină cade asupra noastră numai oblic, în forma curată a Fiului. ” Iubirea în cele două lucrări amintite ale lui Marion poartă caracter teologic: este distanța paternală dintre Tatăl și Fiul, diferența trinitară în cadrul vieții divine sau experiența creștinului față de divin. Iubirea este pentru Marion și cel mai potrivit nume pentru Dumnezeu, care poate fi folosit dar nu într-un mod idolatru.

5. Dumnezeu după Metafizică

Gândirea despre Dumnezeu este prin excelență aceea care nu aparține gândirii: ideea de Dumnezeu merge dincolo de orizontul gândirii și creează abilități ale gândirii. Există exemple în istoria filozofiei când expresia ” *gândirea despre Dumnezeu* ” este cel mai adesea înțeleasă drept gândirea mea proprie despre Dumnezeu sau Dumnezeu nu este nimic mai mult decât obiect al acelei gândiri. Obiectivarea lui Dumnezeu este simptomatice incapacității metafizicii de a gândi pe Dumnezeu în mod precis ca imposibilitate posibilă a gândirii. Într-un anumit sens, pentru metafizică Dumnezeu (ideea de Dumnezeu) apare mereu în cadrul minții. Exprimarea experienței lui Dumnezeu s-a dovedit a fi una destul de complicată. Pentru a avea o experiență a lui Dumnezeu, Dumnezeu trebuie să se descopere percepțiilor mele. Jean-Luc Marion a arătat că este posibil să faci teologie în urma postmodernismului sau mai exact în urma numeroaselor critici adresate metafizicii. Nu a fost vorba despre o înlocuire a vechilor categorii metafizice cu altele, nou descoperite sau din afara metafizicii. Ci s-au folosit modalități din cadrul istoriei filozofiei, noțiuni sau paradigme care au fost de obicei mai puțin subliniate, adesea neluate în seamă sau chiar uitate. Reflecția despre Dumnezeu după metafizică a condus la un Dumnezeu personal decât la un concept despre Dumnezeu; un Dumnezeu care să fie ajuns prin relații generate de *prosopon* și icoană; un Dumnezeu care apare într-un moment neașteptat; un Dumnezeu care este mai bine înțeles prin limbajul doxologic al laudei și în muzica imnelor decât printr-un sistem de *logoi* al teologiei; un Dumnezeu care ne atinge și în mod ” scandalos ” ne invită să-L atingem înapoi: inaugurând în întregime o nouă ordine a cunoașterii încât separarea (hiatul) dintre El și Celălalt dispăre în atingere. Teologia după metafizică a încercat să-L aducă pe Dumnezeu înapoi la trupul uman și prin asta a reactivat sau pus în valoare din nou evenimentul întrupării. Scopul ei nu a fost de a trata despre fenomenul religios și nici despre religie în general, ci despre Dumnezeu Însuși. Pentru a înțelege realitatea revelării lui Dumnezeu ca Dumnezeu a avut nevoie de concepte ca *dar*, *exces*, *față*, *icoană*. Adevărata teologie a fost nevoită să înceteze a mai fi o *theo-logie* modernă și să apară drept *theo-logie*. Jean-Luc Marion a contribuit la o teologie post-metafizică, non-corelațională și centrată pe Revelație. Teologia post-modernă prin reflecțiile lui Marion a prezentat o insistență pre-modernă pe Revelație.

Modernitatea a însemnat figura finală a metafizicii, așa cum se dezvoltă ea de la Descartes la Nietzsche în timp ce post-modernitatea începe când determinarea metafizică a lui Dumnezeu este supusă chestionării. Numirile metafizice impuse lui Dumnezeu au reflectat funcțiile metafizice ale lui Dumnezeu și ascund mai degrabă taina sau misterul lui Dumnezeu. Pentru demiterea metafizicii Marion a pătruns până la sursa și originea ei, ego-ul uman. Adevărul și cunoașterea deveniseră dependente de subiectul care le examina cu metoda lui fără să mai aparțină realității care urma să fie examinată. Ego-ul uman devenise temelia cunoașterii și chiar a propriei lui ființe. Fenomenul saturat vine și deschide calea unei descrieri a posibilității apariției lui Dumnezeu unde ego-ul nu mai apare ca subiectul care constituie ci mai degrabă el este un Ego mutat în acuzativ, un Ego-u constituit de Celălalt. Ego-ul nu mai privește ci este privit, se descoperă pe sine prins în orizontul lui Dumnezeu; Ego-ul apare în orizontul lui Dumnezeu și nu Dumnezeu în orizontul ego-ului (subiectului). Marion pune în aplicare deconstrucția și dă la o parte concepția idolatră despre Dumnezeu. El nu lucrează cu evidențe așa cum se întâmplă în metafizică ci propune o regândire a lui Dumnezeu potrivit distanței din icoană. Astfel, eu nu mai sunt ego-ul transcendental ci mai degrabă martorul, constituit de ceea ce mi se întâmplă. Folosirea icoanei de către Marion nu este accidentală: mai întâi este privirea Lui care se adresează nouă și nu a noastră către El. Această întoarcere este exprimată prin perspectiva inversă, *umgekehrte Perspektive*. Icoana proiectează orizontul în afară, în spatele și dincolo de privitor nu există nimic, niciun orizont care să fie văzut în spatele icoanei pictate pentru că orizontul este acum de cealaltă parte, adică a noastră. Prin relocarea perspectivei, icoana nu cere ca ea să fie văzută ci icoana este cea care vede. Strict vorbind, icoana refuză să fie obiect al observației noastre, ea refuză cererea de a fi transformată într-un obiect pentru ochii noștri; este vorba despre noi care apărem icoanei și nu invers. ” Privirea nu mai aparține aici omului care țintește către vizibil; o astfel de privire aparține icoanei unde invizibilul devine vizibil.... Icoana ne privește pe noi, e preocupată de noi. ” Dar Marion nu rămâne doar aici cu explicația relației dintre icoană și privitor. El merge mai departe căci din această relație a privitorului (ego-ului sau subiectului) cu icoana are loc schimbarea calității ego-ului, el trece în poziția de persoană care presupune comuniunea, stare pe care o dobândește atât în fața icoanei dar și în contact cu ceilalți purtători de fețe, cu aproapele. De aici și folosirea în teologia patristică a termenilor de icoană și persoană unul pentru altul. Termenul *prosopon* prezintă o proprie descriere privirii celuilalt și chiar mai mult este constituit de acea privire. Comunitatea este modul de existență al persoanei și prin urmare o persoană există numai aparținând comunității. Persoana caracterizează în mod esențial o ființă care este deschisă privirii Celuilalt. Termenul de *prosopon* denotă un Eu deschis privirii celuilalt și chiar mai mult, constituit de acea privire. Persoana nu este un dat, dăruit o dată pentru totdeauna ci un proces de creație ocazionat de o expunere continuă și reciprocă față de celălalt. A fi persoană adică *pros-opon* înseamnă a fi către o față, a sta în fața cuiva, a fi prezent în viziunea cuiva. A fi persoană înseamnă a fi în drum către către

celălalt. Aceasta situează ființa mea într-un extaz, o ieșire din mine, o existență către C(c)elălalt. Este vorba despre o mișcare reciprocă către celălalt.

Panteleimon Manousakis în fenomenologia persoanei nu face opoziție față de Marion ci el mai degrabă completează fenomenologia persoanei sau devenirea ego-ului la starea de persoană. Pentru Manousakis Întruparea lui Hristos a deschis calea unei evaluări a persoanei și ne-a condus să vedem ireductibilitatea și ireplacabilitatea ei. Persoana nu-și primește statutul de persoană decât de la Celălalt personal de la care își primește existența și ființa. Sensul lui *prosopon* este capacitatea de a relaționa, de a fi în relație. Persoana ca și structură relațională participă la formularea unei fenomenologii a experienței lui Dumnezeu. Pentru Panteleimon Manousakis persoana umană apare drept topos al epifaniei lui Dumnezeu și într-adevăr ca fenomenul original al lui Dumnezeu, relaționarea fiind un mod al fenomenalității. El îndeamnă ca fenomenologia lui Dumnezeu să înceapă cu persoana, de la o ieșire din Sine – extaz ipostaziat în locul unei esențe transcendentalizate. Dumnezeu-l filozofilor pare mai mult un Dumnezeu impersonal în opoziție cu cel al rugăciunii și credinței care este unul personal. Dumnezeu-l lui Avraam, Isaac, Iacob, Moise, David și cel căruia Iisus s-a rugat nu este și Dumnezeu-l filozofilor. Asta pentru că dumnezeu-l filozofilor nu este interesat de istoria umană sau de natura umană; el nu inspiră, nu protejează, nu este creativ sau recreativ, nu este mântuitor sau o prezență care să întărească. Nu trebuie considerat că dumnezeu-l filozofilor trebuie să fie în mod necesar rece și impersonal însă onto-teologia a căzut deoarece nu a fost capabilă să explice ce este persoana. Pentru că filozofia modernă nu a dezvoltat o filozofie a persoanei, ea a pus accentul pe ego care a ajutat mai mult la dezvoltarea psihologiei în toate formele ei. Comportamentul secolului al XX-lea arată cât de puțină umanitate poate fi găsită în disciplinele cu accent pe existența umană. Ludwig Feuerbach cu observația că Dumnezeu este după chipul oamenilor, condamnarea unui Dumnezeu moral a lui Nietzsche, respingerea lui Dumnezeu drept *causa sui* în cazul lui Heidegger au fost exemple mai puțin pentru o tendință modernă către ateism decât o critică față de conceptele despre Dumnezeu care-l limitau potrivit măsurii umane. Marion, influențat de Hans Urs von Balthasar și Levinas, scoate în evidență nu experiența noastră cu Dumnezeu ci a lui Dumnezeu cu noi. Pentru Marion, icoana este cea care dă invizibilul gândirii dar nu pe baza capacităților ego-ului metafizic ci în propriii termeni. Dar pentru a percepe această realitate este necesară rugăciunea și nu simpla observație a icoanei; icoana la rândul ei nu mijlocește prezența (metafizică) ci expune distanța pe care o contemplă închinătorul.

Iubirea a oferit soluția înfrângerii metafizicii. Ea este legată de Dumnezeu-l creștin, de relația de iubire dintre persoanele Sfintei Treimi, de împărtășirea chenotică a lui Dumnezeu în Hristos. Iubirea a căpătat conotații fenomenologice iar lucrul acesta se întâmplă în fenomenologie cu ajutorul Revelației creștine. Dumnezeu se dă pe Sine să fie gândit fără idolatrie numai pornind de la Sine: se dă pe Sine să fie gândit ca dragoste și de aici ca dar. John D. Caputo observă că definirea lui Dumnezeu în Noul Testament, *Dumnezeu*

este iubire, este opusă definirii lui Dumnezeu în termeni onto-teologici, ai posibilității și actualității, esenței și existenței. A spune că *Dumnezeu este iubire* nu înseamnă impunerea unor limite lui Dumnezeu, întru-cât dragostea este numai în exces (din abundență) și nu moderată (cu măsură). Existența lui Dumnezeu este dată în experiența dragostei. Dragostea este desăvârșită nu când este limitată între frați ci când este extinsă la nebunie și imposibil. Proiectul atât teologic cât și fenomenologic al lui Marion a arătat practic cum poate teologia să-și aibă propriul ei loc în secolul al XXI-lea. El a încercat în acest proiect (ca și alții care l-au căutat pe Dumnezeu altfel) să răspundă chestiunilor postmodernismului. Marion a încercat să arate că se poate vorbi încă despre Dumnezeu în ciuda dezintegrării aparente multora din simbolurile creștine, a incapacității prezentării practicate (absența ca și mod de prezentare), a relativizării autorității. Simpla reafirmare a asigurărilor teologice nu a mai fost suficientă. Proiectul lui Marion a fost o dovadă că se poate răspunde provocărilor postmodernismului și se poate gândi teologia *altfel*. Teologia postmodernă vrea să dețină un limbaj despre Dumnezeu astfel încât să fie pe drept cuvânt, teologie. În acest caz, Întruparea ocupă un loc central întru-cât ea determină singurul limbaj adecvat lui Dumnezeu și anume cel al laudei, imnului. Limbajul despre Dumnezeu, teologia, este mai bine înțeles drept limbaj de laudă lui Dumnezeu. În virtutea celui întrupat, Cel Necircumscris și Non-reprezentabil, poate fi descris și pictat în icoană. Dacă icoana a fost revelată a fi modelul propriu exemplificând paradigma vederii întrupării Cuvântului, atunci imnul poate servi drept limbaj iconic. În limbajul teologic al lui Dionisie și al Fericitului Augustin se poate observa că imnologia nu este o discuție despre Dumnezeu ci mai degrabă un dialog cu Dumnezeu. Dionisie de-alungul tratatului său înlocuiește verbul ” a spune ” cu verbul ” a lăuda ” păstrând linia biblică-liturgică în ceea ce privește numirea lui Dumnezeu în cadrul imnologiei: ” Spune-voi numele Tău fraților mei, în mijlocul Bisericii Te voi lăuda ”, Evrei (2, 12), Ps. (21, 24). În exemplele imnografice, atât în tradiția iudaică cât și în cea creștină poate fi observat că în imne subiectul încetează de a vorbi cu autoritate, certitudine sau aroganța ego-ului. Se vorbește dar o altă voce apare aici, o voce care se roagă, cere, dorește, promite, speră și chiar cere, exemplu psalmul 51. Niciodată psalmistul nu vorbește cu sensul ego-ului. Când se adresează celuilalt, *În Întregime Celuilalt*, atunci vocea ego-ului e sub tăcere. Înaintea lui Dumnezeu ego-ul trece în acuzativ. Paradoxul imnului este că niciodată nu este al meu. Imnul, muzica lui, cuvintele, nu-mi aparțin mie ca și discurs al meu. Imnele întocmai ca și icoanele nu poartă semnătură. Pentru Panteleimon Manousakis imnologia poate da mai mult decât o cunoaștere speculativă așa cum ar face teologia: nu o cunoaștere sau limbaj despre Dumnezeu ci o comuniune cu Dumnezeu. Manousakis sugerează că este vorba mai degrabă de o fenomenologie a auzirii sau a ascultării. lucru pe care filozofia nu l-a luat în seamă.

Postmodernismul clarifică ceea ce era cunoscut dar uitat. Nu adevărul lumii oferă acces la Dumnezeu. Accesul e dat de auto-revelarea lui Dumnezeu. Pentru a vorbi despre Dumnezeu nu se poate face decât plecând de la Dumnezeu. Revelarea Fiului este auto-revelarea Tatălui. Cunoașterea Fiului condiționează

cunoașterea Tatălui, Ioan (8, 19). Pentru postmodernism discursul neîncetat reluat pe care Hristos îl ține despre El Însuși e singurul care contează. În ciuda demitologizării, în postmodernism este reamintită originea adevărului:” Ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis.... Ca lumea să știe că Tu M-ai trimis, iar aceștia au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieșit, și au crezut că Tu M-ai trimis, ” Ioan (17, 21). Postmodernismul propune acceptarea mărturiei lui Ioan Botezătorul: ” Și am văzut Duhul coborându-se din cer ca un porumbel și rămânând peste El.... Și am văzut și am mărturisit că acesta este Fiul lui Dumnezeu, ” Ioan (1, 32); de asemenea, propune acceptarea mărturiei Tatălui, ” Și Tatăl care M-a trimis, Acela a dat mărturie despre Mine, ” Ioan (5, 37). Postmodernismul vine și subliniază că a vorbi despre Dumnezeu ca *dar* din punct de vedere teologic înseamnă că este posibil a descrie o întâlnire cu Dumnezeu percepută ca una a harului, imposibilă de prevăzut, de manipulat sau de obiectivat. Dumnezeu se descoperă pe Sine și este pur și simplu *dar*. În postmodernism, teologia creștină restabilește că relația dintre Dumnezeu și om este realizată și descrisă ca *dar* (dăruire, împărtășire). Este dăruirea proprie a lui Dumnezeu care inițiază această relație și o facilitează. Inițiativa și capacitatea de a realiza relația este dată de Dumnezeu (nu ne aparține nouă), iar mișcarea către relație este văzută să fie motivată nu prin dreptate ci printr-o dragoste atotmilostivă. Relația cu Dumnezeu se întâmplă în propria oferire a lui Dumnezeu care nu depinde de nicio condiție.

Teologia în postmodernism nu este o teologie fără Biserică așa cum s-a întâmplat în protestantismul german din secolul al XIX-lea. Ci este o teologie a misiunii, una eclezială. Teologia are pretenția să nu fie definită drept o luare de cuvânt ci ea e cuvânt autorizat în sânul unei comunități și în serviciul unei comunități. Teologia în postmodernism nu vrea să fie doar o luare de cuvânt și redusă doar la o meserie sau la o muncă filozofică instituțională. Interesul a fost întotdeauna al unui mod de viață. Nevoia de mântuire este definiția postmodernismului.

III. Dostoievski – pentru o credință a Postmodernismului

Opera lui Dostoievski se vrea a fi un răspuns la criza și structura spirituală din vremea sa. Ea nu se prezintă ca un sistem teologic ci înainte de toate, adevărurile Evangheliei lui Iisus Hristos sunt întrupate în oameni. Lucrarea lui Dostoievski se prezintă mai degrabă ca o fenomenologie a credinței. o manifestare a ei atât în sufletul și viața umană cât și în popor. Este vorba despre credința în însuși Mântuitorul Hristos. El nu discută scheme teologice ci ridică probleme pe care omul obișnuit și le pune în legătură cu Dumnezeu și propriul său destin. Omul lui Dostoievski este căutătorul de Dumnezeu, indiferent dacă este vorba despre Alioșa

Karamazov sau Ivan, fratele lui. Dostoievski nu-l lasă pe om în aporie, într-o situație de unde nu poate ieși. El oferă un răspuns prin omul care duce viața în Hristos, prin omul care încearcă să atingă imposibilul. El însuși acceptă imposibilul care depășește adevărul și orice logică: ” dacă cineva mi-ar dovedi că Hristos este în afara adevărului și că adevărul exclude pe Hristos, aş rămâne mai degrabă cu Hristos decât cu adevărul ”. Adevărul refuzat de Dostoievski este cel dedus, rațional, trecut prin judecata eu-lui și valorificat de el pentru calitatea de adevăr. Dostoievski îl urmează pe Gogol: ” adevărul este neadevărat sau cel care nu renunță la aparența de adevăr nu intră niciodată în relație cu Dumnezeu. ” Povestirile lui Dostoievski pornesc de la o realitate tradițională, excepționalul lor desemnează o realitate fantastică iar acest fantastic este esența realității; dacă pentru alții fantasticul este neverosimil, pentru el fantasticul reprezintă esența realității. Fantasticul este realitate iar realitatea este fantastică și pentru că este realitate, se cuvine ca ea să fie crezută fără să înceteze a fi realitate. El nu tratează despre Dumnezeu ca Ființă Supremă prezentă în diferite forme și felurite teologii și gândiri filozofice. El se referă mai exact la Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov care mai târziu s-a revelat oamenilor în Hristos. El face trimitere la icoană. În fața ei se găsește totul.

Credința expusă de el este bisericească în timp ce criticile asupra acestei credințe vin din Apus: afirmațiile despre Dumnezeu că sunt afirmații despre om, era una dintre constatările oamenilor culți. Credința în Dumnezeu nu era metafizică ci mai degrabă pragmatică, ” rugăciunea era cea mai bună terapie. ” Poporul însuși își manifesta credința prin pelerinaje la mănăstiri, prin împărtășirea cu Sfintele Taine, prin ascultarea cuvântului celor experimentați în ale credinței, al stareților față de care poporul rus avea o cinste deosebită. Cultura poporului era Evanghelia lui Hristos al cărui chip era transmis din generație în generație. ” Din popor l-am primit pe Hristos în inima mea ” arată că acest Hristos nu era cuprins în definiții și dezbateri despre el ci în narațiuni despre El. Poporul păstrase chipul divin al lui Hristos în toată curăția lui. Chipul acestui Hristos era sorbit de popor din scrierile Sfinților Părinți. Poporul devenise păstrătorul adevărului, era educat în Biserică în fața icoanelor sale. Poporul acesta naște sfinți și ei luminează calea. Era înrădăcinat în Evanghelia lui Hristos și în Sfânta Liturghie. Nu intelectualitatea ateistă inspirase poporul ci sfinții lui.

Antropologia e întemeiată pe iubire, Hristos și cel ce crede în el se întrepătrund, Hristos se descoperă în chipul omului, în comuniunea cu el. Chipul celui care crede poate deveni icoană vie a lui Hristos, o descriere a fenomenologiei experienței lui Dumnezeu opusă absenței lui Dumnezeu sau relației prin absență. Iubirea și argumentul iconografic sunt teme care nu se despart în reflecția despre Dumnezeu în opera lui Dostoievski. Dragostea e legată de rugăciune, de smerenie, de mărturisirea păcatului: ” Doamne și Stăpânul vieții mele... ” era rugăciunea pe care o știa tot poporul.

” Civilizația fără Hristos ” este definiția societății seculare dată de Dostoievski. Este societatea unde valorile sunt reevaluate, răul devine bine iar răul bine sau răul nu mai este rău. Chiar separat de Dumnezeu, omul își păstrează scopul în continuare, să devină Dumnezeu fără Dumnezeu. Dialogul dintre cardinal și Hristos

reprezintă refuzul societății de a-l avea în centru pe Hristos, posibilitatea unei vieți fără Dumnezeu pentru ca totul să fie validat din punct de vedere rațional ca moral. Pe scena culturală din timpul lui Dostoievski era această luptă, a credinței sau necredinței, a acceptării Evangheliei lui Hristos sau refuzul ei. Lumea culturală și politică se afla între cei doi poli. Era vorba despre omul lui Hristos și omul măsura tuturor lucrurilor, propria lui lege în concurență cu Dumnezeu. Alături de Gogol, se înscrișese și el împotriva acelor care purtau numele de *God Constructors*, creatori de dumnezei, împotriva individualismului care era opus persoanei. Individualismul nu putea iubi. Acesta era și motivul pentru care respingea Europa. Cauza pluralismului moral din timpul său se datora faptului că oamenii dezertaseră de la Hristos.

Realitatea lui Dostoievski este condusă de acel chip, de desăvârșirea sfântului din icoană sau de opusul lui; realitatea lui se dovedește a fi o realitate mistică. El a urmărit purificarea și eliberarea, a reînviat credința în om și în noțiunile referitoare la interiorul omului pe care Umanismul nu le-a recunoscut. Instrumentele de cunoaștere a lui Dumnezeu în cazul lui Ivan Karamazov sunt rațiunea umană, puterea de judecată umană. Afirmațiile despre Dumnezeu sunt lipsite de sens, goale de conținut. Dacă ar vrea să înțeleagă ar altera realitatea. Dar realitatea e alta, nu cea fantastică ci cea supusă rațiunii, referitoare la ceea ce poate înțelege eu-l uman despre Dumnezeu. Percepția tainei lui Dumnezeu cade în fața raționamentului lui Ivan. Cel care riscă să piardă examenul este Dumnezeu creștin. Ivan acceptă un Dumnezeu fals, un Dumnezeu inventat de om, proiecție umană, prezent în afirmații și speculații. Acesta este dumnezeul despre care se specula în vremea lui, și iubitor, și indiferent față de creația lui. Pe acest Dumnezeu îl acceptă Ivan, prins sau prezent în speculații.

Părintele Zosima are un puternic spirit de observație. El înțelege maniera gândirii lui Ivan: acceptă voit acest Dumnezeu fals tocmai pentru a-l elimina. Acest Dumnezeu nu putea fi credibil iar urmarea ar fi fost tragică. ” Dacă n-ar fi credință în Dumnezeu și în veșnicie atunci totul este posibil ”. Această consecință tragică îl privea pe om. Dostoievski depășește și pe Feuerbach și pe Nietzsche în reflecțiile lor despre Dumnezeu. Voința de putere avea să-și facă simțită prezența, crima era recomandată și logică. Totul este posibil dacă Dumnezeu nu este credibil. Dacă se atinge sfârșitul în credință, atunci totul este permis. Sfârșitul în credință avea să fie dat de acest Dumnezeu fals, dacă Dumnezeu nu se dovedea pe sine a fi capabil și credibil. Blasfemia lui Ivan constă tocmai în acceptarea acestui Dumnezeu incapabil și lipsit de credibilitate. Ivan batjocorește pe Alioșa, părintele Zosima și tinerii dintr-un local tocmai cu acest Dumnezeu incapabil și de neînțeles, lipsit de iubire față de om. Ivan nu doar că se prezintă pe sine a fi un căutător de Dumnezeu ci el este mai mult. Această problemă l-a preocupat, a analizat posibilitatea acestui Dumnezeu și-i găsește rezultatul. Este convins de rezultat, că Dumnezeul acesta este doar un idol și încearcă să provoace și pe alții să-l treacă pe acest Dumnezeu prin tribunalul propriu de judecată al rațiunii. Dintre toate temele teologice apărute în gândirea lui Dostoievski, iubirea, iertarea, nădejdea și rugăciunea apar cel mai des

drept modalități de acces la Dumnezeu, fără a uita a menționa că lecturarea cărților Sfinților Părinți a reprezentat pentru el punct de orientare în viață. Din cuvintele Inchizitorului reiese că nu Hristos l-a iubit pe om pentru că i-a oferit daruri pe care nu le-a putut suporta. Hristos promisese omului pâinea duhovnicească dar nu se potrivea omului. Inchizitorul își arată superioritatea față de Hristos așa cum gândirea seculară se arată superioară față de toate valorile creștine. Nimic nu e de condamnat, există o justificare pentru orice comportament și etică de viață pentru că acest Dumnezeu inventat și care nu poate răspunde la întrebările omului este pus sub semnul întrebării. În creștinismul modern chipul lui Hristos și Hristos Însuși au devenit o figură lipsită de putere. Lumea seculară respinge ordinea creștină și i-a lumea din mâinile lui Dumnezeu pentru a corecta ordinea creștină. Acesta este păcatul omului secular: a tăgăduit chipul lui Hristos și adevărul propovăduit de El. Dostoievski oferă un răspuns nu printr-un sistem filozofic despre viață ci printr-o viață creștină întrupată în persoane. Alioșa Karamazov dar mai întâi părintele Zosima sunt răspunsul la poem, adevărate icoane în literatură. Dacă se poate vorbi despre o fenomenologie a ateismului prin atitudinea lui Ivan Karamzov se poate vorbi și despre o fenomenologie a credinței. Are loc o minune și nu este vorba despre transformarea în moaște a rămășițelor pământești ale părintelui Zosima. Părintele Zosima înviază în forma lui Alioșa ce trăiește bucuria unei puteri spirituale. Omul cel nou al lui Dostoievski e înzestrat cu credință, iubire, nădejde, rugăciune, responsabilitate pentru aproapele. Omul cel nou al lui Dostoievski poate fi lumină pentru alții, poartă chip de heruvim, poate transmite la alții credința în Dumnezeu prin propriul exemplu, este omul responsabil pentru toți și pentru toate dar și vinovat pentru toți și pentru toate. Credința în Dumnezeu și dragostea față de aproapele sunt legate una de alta. Creștinul pentru Dostoievski nu este omul care-l caută pe Dumnezeu în mod exclusiv rațional ci este omul care trebuie să fie înzestrat cu dragoste.

Concluzii

Au fost teologi care au simțit că o modalitate adevărată de viață creștină poate fi găsită. Noi posibilități au fost scoase la lumină pentru o viață a credinței creștine într-o lume schimbată. În cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea dezbaterile teologice au fost intense. Idealurile moderne au fost chestionate. Toate așteptările că întreaga umanitate va fi unită într-o atitudine tolerantă și liberală au fost scuturate ca rezultat. Ideea că lumea va progresa continuu către un viitor mai bun, depășind mereu noi frontiere, ideea că societatea va atinge o stare mai fericită, a devenit implauzibilă. Postmodernismul nu este ceva care trebuie aplaudat sau criticat. El este doar un context social și cultural din care omul face parte și-și pune întrebarea cum se mai poate gândi teologic într-o lume postmodernă, cum ar trebui să fie teologia într-un timp în care marile narațiuni care au adus oamenii împreună și-au pierdut din vigoare, ce ar trebui să spună teologii, cum ne raportăm la Dumnezeu, Biserică și credință. În această înstrăinare de Dumnezeu (mai ales după

Auschwitz) creștinii par să-și regăsească propria cale tocmai în această înstrăinare. Această slăbiciune a dat naștere la o dorință pentru mântuire.

Teologia în postmodernism caută un nume pentru Dumnezeu, pentru realitatea transcendentă a divinității. Cei care au scris literatură teologică, filozofică, antropologică, etc., în acest context al postmodernismului au fost orientați către sensul ultim al vieții. Întrebarea lor zilnică este: ” cum să fie viața noastră astfel încât să facem loc unei experiențe a transcendenței ?”. Postmodernismul revaluează acum relația culturii cu Evanghelia lui Hristos, o repune pe propriile ei rădăcini. Secularizarea țintează și către Dumnezeu și către om. Viziunea seculară despre viață a însemnat transformarea creștinismului într-un sistem în concurență cu alte sisteme iar voința omului era înaintea voinței lui Dumnezeu. Pentru că nu s-a mai practicat dialogul cu Dumnezeu, rugăciunea, atunci nici omul nu a mai putut vorbi despre Dumnezeu, nu a reușit să mai facă teologie. Dacă a făcut-o, atunci și-a creat propriul Dumnezeu. Prin secularizare omul a devenit egalul lui Dumnezeu, el e omul maturizat care nu mai are nevoie de Dumnezeu ca ipoteză, ea a însemnat și ateism. Din punct de vedere teologic, secularizarea a însemnat și o capitulare a acesteia, a modului de a face teologie, a nepracticării și nepăstrării comuniunii cu Dumnezeu de unde avea să decurgă teologia, adică adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu.

Triumful aparent al secularismului a avut efecte majore asupra teologiei secolului al XX-lea ce a constat în absența lui Dumnezeu. Dintre teologii care au continuat să vorbească despre Dumnezeu, să fie creștini, au mers pe varianta unei teologii seculare, o lume unde Dumnezeu nu mai putea face nimic ci numai ființele umane mai puteau face ceva. Realitatea lui Dumnezeu apare sub forma morții lui Dumnezeu înțeleasă nu ca absență a experienței lui Dumnezeu ci ca experiență a absenței lui Dumnezeu. Ideea absenței lui Dumnezeu și *în întregime Celălalt* a încurajat teologii morții lui Dumnezeu.

A fost sarcina gânditorului creștin în fața proiectelor idolatre ale gândirii de a reacționa împotriva acestor boli, atenționând asupra pericolului menționat de Nietzsche. S-a afirmat la un moment dat de către Merold Westphal că de fapt Nietzsche, Marx și Feuerbach ar fi plagiatori, că genul de critică și-ar avea rădăcinile în religia biblică, că motivația proprie este teama religioasă de idolatrie și că de fapt casa lor este comunitatea credinței biblice. Nu se putea gândi despre Dumnezeu așa cum omul credea despre el ci mai degrabă așa cum gândea Dumnezeu despre Sine. Postmodernismul a fost o pierdere a credinței în Iluminism, a însemnat o respingere și o recontextualizare. El a argumentat despre limitele cunoașterii umane.

Teologia în postmodernism amintește că ea are o natura participativă, cunoașterea teologică este perihoretică (termen ce aparține lui Miroslav Volf), pretinde participare iar participarea oferă posibilitatea cunoașterii. Jean François Lyotard și Richard Rorty au respins creștinismul nu dintr-o perspectivă a unui creștinism constituit teologic ci s-au afirmat împotriva unui Dumnezeu al metafizicii, unui Dumnezeu ca proiecție umană. Teologia în postmodernism este posibilă. Nu numai că ea a pus sub semnul întrebării tezele secularizării dar mai mult decât atât, a demonstrat că este posibil a face teologie în postmodernism. *Moartea*

lui Dumnezeu a primit în postmodernism sensul pozitiv. Ceea ce trebuia înlăturat din teologie a primit această etichetă. Sub moartea lui Dumnezeu nu se ascundea decât un idol. Nu a fost nevoie de crearea unei noi teologii. Ceva fusese uitat și interpretat greșit. Nu un Dumnezeu poate să ne mântuiască ci numai Cel viu. Un Dumnezeu redus doar la o dovadă a existenței Sale face ca omul să piardă posibilitatea de a se întâlni cu Dumnezeu, de a se uni cu El și în final, de a se mântui. Viața divină este înlocuită de un demers rațional iar povestea mântuirii omului a cedat locul speculațiilor despre existența lui Dumnezeu.

Postmodernismul poate fi înțeles ca un șoc dar și o provocare la modul de gândire de astăzi: cunoașterea și modul științific de cunoaștere nu este modul unic de cunoaștere. În postmodernism Dumnezeu nu mai este irelevant, se restaurează viața religiosului. Experiența imposibilului reappare sub studiu pentru că ceea ce se spunea despre El nu era adevărat. Posibilitatea imposibilului putea fi experimentată și trăită într-o modalitate de viață. Postmodernismul găsește în el resursele pentru evitarea morții la care suntem invitați în secularism. Întoarcerea la patristică și la viziunea ei este importantă nu doar pentru teologie ci pentru întreaga viață economică, socială, politică, în relațiile dintre instituții. Pasiunea pentru Dumnezeu după o cultură seculară umanistă este caracteristica postmodernismului. Postmodernismul amintește că această cunoaștere a Creștinismului nu se bazează pe speculații și nici pe observații ci pe mărturisirea apostolică. Deconstrucția este o critică a teismului dar și a oricărui discurs care face afirmații despre Dumnezeu. Ea nu este îndreptată împotriva credinței în Dumnezeu ci mai degrabă împotriva unui limbaj despre Dumnezeu, a metafizicii prezenței. Ea a vrut întotdeauna să îndepărteze limitele și să urmeze imposibilul, s-a manifestat ca o pasiune pentru depășirea orizontului posibilității, o pasiune pentru imposibil. Aporiile trebuiau deconstruite. Adevărul pe care vrea să-l afirme Creștinismul e că Acela care se numea pe sine Mesia e cu adevărat Mesia, Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din veci mai înainte de Avraam, purtător în El al vieții veșnice. Adevărul istoric dedus prin metoda istorico-critică nu a reușit să descopere Adevărul ci s-a mulțumit cu un Iisus istoric născut în vremea lui Ponțiu Pilat, un reformator moral al acelor vremuri. Postmodernismul vine cu o filozofie a Creștinismului, cu o fenomenologie ce aparține Creștinismului, o manifestare, epifanie, apariție a Revelatului. Postmodernismul se descoperă ca și o veritabilă fenomenologie a vieții. Prin proiectul fenomenologic al lui Marion metafizica este înfrântă iar conceptele ei înlăturate. Prin asta s-a realizat o corectare a ceea ce voia să fie teologie dar a fost adus în prim plan tocmai teologia patristică sau modul de gândire patristic. Probabil asta uitase teologia apuseană.

Prin schimbările petrecute în postmodernism teologia poate înfrânge violența și limitele metafizicii, secularul în general. Moartea lui Dumnezeu a însemnat o promisiune teologică. Fenomenologia ajută teologia să scape de concepția metafizică: Dumnezeu se revelează în proprii termeni și liber de orice condiție. Noul gen de teologie evită o anumită conceptualitate. Liturghia este cea care guvernează întâlnirea omului cu Dumnezeu. Postmodernismul a însemnat o ”întoarcere acasă a teologiei”. Acel *Unzuhause* al teologiei nu a fost suportat de teologie. Urgența unei locuințe proprii era necesară. Postmodernismul ca și

etapă istorică arată că omul există pe pământ și în istorie nu numai locuind, construind și gândind ci și locuind, construind și rugându-se. Dar postmodernismul a înregistrat o filozofie a creștinismului care nu urmărește să ofere o demonstrație speculativă a adevărului Creștinismului ci să pună în lumină noutatea radicală a genului de adevăr pe care Hristos îl revelează și propune oamenilor. Ipoteza neliniștitoare a unei umanități care se mulțumește să existe fără Dumnezeu în lume a fost luată în serios.

