

Ovidiu Cristian NEDU¹

Friedrich Schleiermacher și un model teologic întemeiat pe imanență

Friedrich Schleiermacher and His Immanence Based Theology

Abstract: At the beginning of the XIX-th century, Fr. Schleiermacher was the first thinker who attempted both to maintain the validity of Christian doctrine and to keep the pace with the modern outlook of the world, as it was shaped by the Enlightenment. He engaged in this task by re-interpreting most of the major doctrines and concepts of Christianity, so that they may preserve, at least partly, their implications for human life, but without conflicting the scientific and rationalistic view of the Universe.

Traditionally, Christianity based its spirituality on a theistic and transcendental „God”; this assumption was highly problematic for the naturalistic and rationalist outlook of Modernity. In order to preserve the foundation of spirituality, Schleiermacher reinterpreted the concept of divinity, as the Organic Whole, as the interconnected and harmonious Totality. Hence, he succeeded both in discarding the non-natural repellent elements of the concept of „Divine” and in preserving some key imports of this concept, such as unity, universality, harmony and sense. As Totality, immanence becomes the new divine; it is a natural divine but still preserving a degree of concealment, as a result of its magnanimity. In spite of this immanentization of the divine, spiritual endeavors are still justified by the need to cover the gap between the „sinful” limited perspective of a human and the Holistic perspective which reveals the „spiritual” meaning of the Universe.

The old ontological dualism between the „fallen” immanence and the „sacred” transcendence is abolished; the identification of the divine within immanence means the predicament of the ultimate divinity of the Universe. „Sinfulness” becomes only a matter of how humans see and experience the natural. Thus, Schleiermacher succeeds in „redeeming” the natural, making it the ultimate foundation of everything, including spirituality.

The traditional attributes of God are reinterpreted so that they may not mean anymore personal traits but natural aspects of the Universe. Hence, love, as the ultimate reason for all divine actions, is interpreted as the natural causality that

¹ Researcher PhD, „Paul Păltănea” History Museum of Galați, Romania, ovidiushunya@yahoo.co.in

O parte a acestui articol a fost publicată anterior, cu titlul „O perspectivă non-teistă asupra divinului, în creștinismul post-iluminist. Teologia naturalist-panenteistă a lui Fr. Schleiermacher”, în revista *Argo*, nr. 6, noiembrie 2016 (<https://argolit.ro/o-perspectiva-non-teista-asupra-divinului-in-crestinismul-post-iluminist-teologia-naturalist-panenteista-a-lui-fr-schleiermacher-ovidiu-nedu/>), accesat la data de 14 octombrie 2020.

maintains the harmony and the order of the Universe. God's almightiness would mean nothing else than the universality of causal regulation. Creation ceases to be a particular event and is interpreted as an ontological condition of the Universe, namely that of being imbued with the „divine” harmony and unity.

Some traditional theological elements, which couldn't be adapted in any way to the Modern outlook, were utterly discarded, the most important of these being the doctrine of the Trinity.

Religion becomes a natural issue namely the way an individual being relates to the Whole. The traditional opposition between godly and ungodly is replaced by the opposition between the holist view and the individual limited view.

In spiritual life, the divine is present not as a particular entity but rather as the infinite possibility of expanding one's perspective until reaching the universal level. The divine is minimally described as the indefinite universality, on which the individual being feels absolutely dependent.

Keywords: Friedrich Schleiermacher, Liberal Theology, natural religion, Panentheism, Holism, Trinity

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) este primul teolog creștin care încearcă o deplină naturalizare a creștinismului, înfățișarea sa drept un produs uman, elaborat pe baza unor capacități prezente în mod firesc în natura umană și nu drept ceva ce i s-ar conferi omului din afara sa, „de sus”.

Cel dintâi pas al acestui demers a constat în naturalizarea divinității. Abordarea sa naturalistă l-a făcut pe Schleiermacher să caute elementul divin la nivelul imanenței, decizându-se cu totul de transcendent și de speranța unui „dincolo”. Schleiermacher găsește divinitatea Universului în caracterul său organic, unitar, de Totalitate armonioasă. Într-un spirit novator, renunță la tradiționala opoziție creștină dintre lumea rea, „căzută”, și sacralul transcendent, căutând desăvârșirea umană în cultivarea armoniei cu Totalitatea. Racordarea la divin, realizarea religioasă, ar consta tocmai în îmbrățișarea deplină a armoniei cu Întregul. Se are în vedere o cultivare a naturalului, nu o transcendere a sa.

Într-un anumit sens, Schleiermacher reușește să „răscumpere” teologic naturalul, umanul, considerate într-un mod mai degrabă peiorativ în creștinismul ecleziastic.

1. IMANENTIZAREA „DIVINULUI”

Schleiermacher încearcă să înfățișeze spiritualul ca pe un element integrat naturii, reglementat prin legi naturale. Perspectiva naturalist-scientistă de tip iluminist este extinsă astfel încât să înglobeze și un alt nivel

și anume cel al totalității; naturalul, considerat la nivel unitar-holist, devine realitatea „spirituală”.

Spiritualul-totalitate reprezintă principiul suprem, principiul ultim al naturalului, și, prin aceasta, este pe de-a-ntregul imanentizat. Menirea spirituală a omului nu constă în evadarea din universul fizic către un alt nivel „spiritual”, ci în extinderea perspectivei, de la condiția de ființă individuală aservită egoului, la cea de participant la totalitate, la o realitate de ordin superior. Prin aceasta, se reușește abolirea distincției dintre natural și supra-natural; vechea distincție categorială dintre planul material și planul spiritual este înlocuită de o diferență de grad, de amploare, de diferență dintre o perspectivă limitată la ego și una universală, holistă. Totodată, această diferențiere înlocuiește vechiul dualism lume-Dumnezeu. Divinul încetează a mai fi o ființă sau un registru transcendent și devine totalitatea organică. Întregul Univers reprezintă un organism divin.²

Prin echivalarea mecanismului fizic ce constituie Universul cu divinul, se reușește o sinteză între perspectiva determinist-scientistă a Iluminismului și ideea de divinitate a teologiei tradiționale.³ Ca întreg organic, a cărui funcționare este reglementată de legile naturii, divinul nu mai reprezintă un element *supra*-natural care doar se coboară în mod intruziv la nivelul naturii; divinul și natura sunt în consonanță, legile și regularitățile naturii reprezentând aspecte ale divinului. Divinitatea nu se mai sustrage mecanismului naturii, nu mai controlează acest sistem din exterior, ci îl înglobează în natura sa, neînfirmându-l, ci instituindu-l.

Devenind un element al naturii, spiritualul este totodată înglobat în natura umană. Prin aceasta, Schleiermacher se dispensează de nevoia de a mai face apel la revelație – un alt obiect predilect al criticii iluministe. Omului îi este inerentă o componentă religioasă și, pe baza acestui element natural, se constituie religia. Experiența religioasă încetează a mai reprezenta un „salt al credinței” către un misterios registru transcendent și devine cultivarea trăirii naturale a armoniei cu întregul, experimentarea apartenenței la întreg. Religia încetează a mai deschide ființa către un domeniu supra-natural, încetează a mai reprezenta o expansiune „pe

² Distincția dintre supra-naturalismul teologiei tradiționale și naturalismul liberal, în Erickson, 2004, pp. 267-269. Naturalismul și opoziția față de supra-natural la Schleiermacher, în Grenz și Olson, 1992, pp. 42-43,48. O comparație între panteismul-monismul lui Schleiermacher și dualismul lume-Dumnezeu al teologiei tradiționale, ca puncte de plecare în teologie, în McGiffert, 1930, pp. 366-367.

³ Mediul academic critic-raționalist în care s-a format Schleiermacher, la Halle, în Thornbury, 1999, p. 9. Tendințele naturalist-umaniste ale secolelor XVII-XVIII și modul în care acestea sunt preluate de Schleiermacher, în Foreman, 1978, pp. 91-92. Contextul iluminist-scientist al lui Schleiermacher, în Wyman, 1994, p. 199.

verticală” a individului; în religie, omul se deschide „pe orizontală”, către îmbrățișarea totalității.⁴

2. DIVINITATEA CA PRINCIPIU AL UNITĂȚII ȘI ARMONIEI COSMICE

Perspectiva holistă reprezintă mai mult decât o simplă extindere a orizontului; Schleiermacher consideră că Universul este un organism caracterizat de un sens și o direcție de evoluție. Holismul lui Schleiermacher se deosebește de holismul fizicalist-mecanicist (care vede întregul ca pe un simplu conglomerat de părți ce interacționează în mod contingent, doar datorită proximității spațiale și doar în virtutea unor legi mecanice) prin afirmarea existenței unui sens al întregului. Elementele Universului participă la întreg nu doar ca urmare a unei contiguități spațiale accidentale; în natura lor ultimă, ele reprezintă sub-organisme ale organismului absolut care este Universul. Întregul nu înseamnă rezultatul accidental al interacțiunii părților, ci principiul, rațiunea de existență a părților.⁵ Prin aceasta, Schleiermacher se distanțează de filosofia mecanicist-materialistă, care nu vede în Univers alte forțe decât cele ale părților componente participante la întreg. Schleiermacher poate vorbi despre o „curgere” a Universului, despre o direcție de evoluție a sa, la care participă toate mecanismele naturii și căreia, în ultimă instanță, îi sunt subordonate toate forțele naturale.⁶

Totalitatea devine astfel sistemul ultim, suprem, ce înglobează întreaga multiplicitate și la a cărei direcție de evoluție participă, în mod intrinsec, toate elementele Universului. Chiar dacă teologia lui Schleiermacher nu înaintază foarte mult pe „verticală”, nu avansează foarte mult în analiza ontologică, totuși ea introduce un element important, un element puțin elaborat sau chiar necunoscut teologiei tradiționale, și anume ideea de întreg organic. În această nouă calitate a sa, Universul este

⁴ Distincția dintre „credința” care transcende umanul și experiența religioasă, conform teologiei tradiționale (perspectiva lui Emil Brunner), în McGiffert, 1930, pp. 373-375. Brunner reduce umanismul creștin al lui Schleiermacher la următoarele elemente definitorii: empirism, misticism, subiectivism și progres (McGiffert, 1930, p. 367) și totodată îi reproșează acestuia că, deși folosește terminologia creștină, doctrina sa nu poate fi considerată creștinism (McGiffert, 1930, p. 364). Principalele două acuzații care i se aduc teologiei lui Schleiermacher de către teologii tradiționali: o abordare „mistică” și abolirea dualismului lume-Dumnezeu, în Helmer, 2003, pp. 517, 525-527.

⁵ Naturalismul religios al lui Schleiermacher ca o cale de mijloc între religia tradițională și secularism, în Dole, 2010, pp. 21-22.

⁶ Universul ca întreg viu, organic, la a cărui „viață”, flux, participă toate elementele sale componente, în Nassar, 2006, pp. 820-821. Diferența dintre unitatea organică și determinismul mecanic, în Smith, 2011, p. 144. Perspectiva organică asupra Universului, în teologia procesului, în Nedu, 2010, pp. 13-14.

„viu”, „însuflețit”, este caracterizat de o direcție de evoluție, are un sens, chiar dacă acestea îi rămân în bună măsură necunoscute minții umane.

Forța *teo*-logică a sistemului filosofic al lui Schleiermacher este fundamentată tocmai în această natură organică a Universului și în existența unei direcții de evoluție holistă. Altfel, sistemul lui Schleiermacher ar fi fost doar o formă de fizicalism deghizat în teologie; doar o totalitate care este și altceva decât suma accidentală a părților componente poate ridica doctrina lui Schleiermacher la rangul de *teologie*.

Schleiermacher nu încearcă o reducere ontologică a totalității la o eventuală „substanță divină”; mai degrabă, el se mulțumește să considere totalitatea drept un aspect al divinității iar investigația sa asupra naturii divine se oprește aici, neîncercându-se o reducere a totalității la un nivel ontologic încă și mai fundamental.⁷ Abordarea este în mare măsură empiric-existențialistă, prin aceea că nu se încearcă surprinderea divinului în aspectele sale ultime ci în modurile în care se arată la nivel empiric sau la nivelul experienței umane. Pentru Schleiermacher, este suficient faptul că divinul reprezintă experiența ca ansamblu, ca un tot unitar; drept urmare, pentru un om, orientarea către divin implică considerarea experienței ca ansamblu, depășindu-se separațiile operate în mod curent. Un eventual substrat care ar reprezenta temeiul ontologic al unității experienței ar putea fi descoperit doar prin speculație metafizică, fiind puțin probabil ca acest substrat să se regăsească în vreun fel la nivelul experienței umane obișnuite și, ca atare, Schleiermacher este puțin preocupat de acest aspect.⁸

Această abordare refractară la ontologic și orientată asupra empiricului îl îndreptățește pe Schleiermacher să se refere la divin în primul rând ca totalitate a experienței, ca totalitate armonioasă a Universului.⁹ De altfel, în scrierile sale timpurii, el chiar a evitat folosirea termenului „Dumnezeu”, referindu-se la divinitate prin termeni impersonali, gen „Totalitate”, „Întreg”, „Univers”, „Infinit”. Abia în scrierile din a doua parte a vieții a început să vorbească și despre „Dumnezeu”, considerat însă mai degrabă ca un principiu intrinsec Universului, ce conferă unitate acestuia.¹⁰

Teologia lui Schleiermacher poate fi cel mai precis subsumată panenteismului, doctrina potrivit căreia Universul există în Dumnezeu, reprezintă un aspect al divinității, „natura derivată” a divinului, în termenii

⁷ Existența divinului la nivelul imanenței și apropierea dintre această filosofie și panteism, în Hamilton, 1964, p. 35.

⁸ Imposibilitatea de a separa divinul de lume, în Cooper, 2006, p. 84.

⁹ Schleiermacher, 1893, p. 7, 45, 93.

¹⁰ Leuba, 1901, p. 220. Considerarea divinității ca fiind și altceva decât Universul, decât totalitatea manifestării, în *Der Christliche Glaube* (1830-1831), în Cooper, 2006, p. 84.

teologiei procesului.¹¹ De asemenea, poziția lui se apropie destul de mult de panteism, deși Schleiermacher se ferește să își desemneze sistemul teologic ca atare, probabil tocmai din cauza rezonanței ontologice a termenului.¹² În repetate rânduri este menționat în mod apreciativ Spinoza, făcându-se referire la concepția sa despre Dumnezeu ca Spirit al Universului, ca principiu al armoniei cosmice, deși Schleiermacher își manifestă și anumite rezerve față de considerarea lui Dumnezeu ca substanță unică.¹³ Poate că și mai apropiat de teologia sa este Hegel (deși, în privința metodelor teologice ale celor doi, există diferențe semnificative), al cărui Spirit se obiectivează la nivelul Universului, reprezentând principiuul devenirii cosmice, rațiunea acestui proces dialectic.¹⁴

Diferența dintre panteism și panenteism este aceea că panenteismul este caracterizat de o anumită non-determinație, non-delimitare metafizică, lăsând loc și posibilității ca divinul să mai însemne și altceva decât Universul, însă, de regulă, fără a se specula prea mult asupra naturii transcendente a divinității. Atât în panteism cât și în panenteism se accentuează asupra divinității Universului și se neagă dualismul lume-Dumnezeu, creatură-creator, al teologiei tradiționale. Atât panteismul cât și panenteismul resping posibilitatea disocierii între Univers și divinitate; pentru panenteism, Universul reprezintă unul din aspectele divinității și tocmai în acest sens Universul este *în* Dumnezeu.¹⁵

Considerându-l pe Dumnezeu drept principiu unificator al Universului, Schleiermacher accentuează asupra aspectului activ, empiric, al divinității, metoda sa teologică fiind astfel una modernă, mai apropiată de scientismul iluminist decât de speculația metafizică a teologiei tradiționale, care acorda preferință aspectului pasiv, substanțial, al divinității. Această perspectivă va fi amplu elaborată în secolul XX în

¹¹ Schleiermacher nu își desemnează niciodată propriul sistem teologic drept o formă de panenteism întrucât în epoca sa termenul încă nu intrase în limbajul filosofic. Panenteismul ca filosofie mai adecvată pentru a descrie teologia lui Schleiermacher decât panteismul, în Cooper, 2006, p. 86. O prezentare istorică a panenteismului în filosofia europeană, în Cooper, 2006. Panenteismul, în formulările sale din teologia procesului, în Nedu, 2010, p. 27.

¹² Similitudinile și diferențele dintre panteism și teologia lui Schleiermacher, în Hamilton, 1964, p. 35, Cramaussel, 1908, pp. 43-44,49. Aprecierea lui Schleiermacher față de non-separația panteistă între lume și Dumnezeu, în Cooper, 2006, p. 83.

¹³ Schleiermacher, 1893, p. 40, 65. Teoria lui Spinoza, despre Dumnezeu ca substanță absolută, în Spinoza, 1967, pp. 53-58. O analiză a relației dintre sistemul lui Spinoza și cel al lui Schleiermacher, în Nassar, 2006, pp. 812-814, 817-820. Panpsihișmul lui Spinoza reflectat în teologia lui Schleiermacher, în Thornbury, 1999, p.10. Teologia naturală a lui Schleiermacher ca și continuatoare a intuiției lui Spinoza referitoare la relația parte-întreg, în Smith, 2011, pp. 144-145. Lumea, ca mod al lui Dumnezeu, în Thornbury, 1999, p. 10.

¹⁴ McGiffert, 1908, p. 13.

¹⁵ Imposibilitatea de a separa divinul de lume, în Munro, 1903, p. 198. Asocierea naturală, firească, dintre divinitate și Univers, în teologia procesului, Universul drept „corp al lui Dumnezeu”, în: Nedu, 2010, pp. 27-31.

teologia procesului, unde Universul este considerat drept „natura derivată” a lui Dumnezeu, devenirea Universului fiind un proces la care divinitatea însăși participă și nu ceva exterior acesteia, ca în teologia tradițională.¹⁶

Această perspectivă asupra divinității înlătură orice posibilitate de a considera divinitatea drept o entitate întrucât, prin însăși natura sa, o entitate presupune determinație, limitație. Mai mult decât atât, implică imposibilitatea de a descrie divinitatea în vreun mod determinat; divinul reprezintă, pur și simplu, totalitatea armonioasă, infinitul nedeterminat.¹⁷ Caracteristicile pe care, în mod tradițional, teologii i le atribuie divinității nu sunt neapărat false ci ele se referă mai degrabă la modul în care totalitatea se arată ființei umane în trăirile sale religioase (de experimentare a dependenței absolute) și nu la natura însăși a divinității.¹⁸

3. TEOLOGIA RELAȚIONALĂ: DIVINITATEA CA POTENȚIALITATE FENOMENOLOGICĂ NELIMITATĂ ȘI NEDETERMINATĂ

Dezicându-se de speculația teologic-metafizică, Schleiermacher poate vorbi despre divinitate doar pe temeiuri existențialist-fenomenologice. Drept urmare, teologia sa este o teologie „relațională”, care consideră divinul nu în sine, în natura sa ultimă, ci doar în modul în care acesta se arată experienței umane. Mai degrabă decât a fi o entitate substanțială, divinitatea reprezintă o posibilitate fenomenologică a individului, și anume posibilitatea comprehensiunii întregului în trăirea pietății, în trăirea dependenței absolute față de totalitate. Respingând speculația ontologică și adoptând drept principiu teologic fundamental principiul „întoarcerii la subiectul credinței” (o versiune teologică a principiului epistemic omolog, propus de filosofia transcendențială a lui Kant)¹⁹, Schleiermacher nici nu poate vorbi altfel despre divinitate decât în relație cu subiectul ce are parte de experiența divinului.

¹⁶ Relația corelativă dintre Dumnezeu și lume, în Harvey, 1962, pp. 162-163. Universul ca „natură derivată” a lui Dumnezeu, în teologia procesului, în Nedu, 2010, pp. 23-27, Muntean, 1997, pp. 39-41. Divinitatea ca Spirit al lumii, în opoziție cu interpretarea tradițională, în care divinul apare drept Creator, și diferența dintre divinitatea imanentă a lui Schleiermacher și Dumnezeul transcendent, din teologia tradițională, în McGiffert, 1930, p. 367. Dumnezeul naturalist și viziunea cu tentă panteistă a lui Schleiermacher, în evaluarea critică a lui E. Brunner, în McGiffert, 1930, pp. 366-367.

¹⁷ Schleiermacher, 1893, p. 83. Divinul ca unitate absolută, imposibil de delimitat, în Thilly, 1913, p. 16.

¹⁸ Schleiermacher, 1893, p. 94.

¹⁹ „Întoarcerea la subiectul credinței” ca principiu fundamental al teologiei lui Schleiermacher, în Grenz și Olson, 1992, p. 46. Teologia lui Schleiermacher ca o mutație dinspre exterior către interior, ca o „interiorizare” a discursului teologic, în Curran, 1994, p. 230.

Divinitatea reprezintă, pur și simplu, co-determinantul sentimentului/trăirii dependenței absolute, obiectul față de care ființa umană se simte dependentă.²⁰ Divinitatea i se arată omului în mod nemijlocit, nefiind nevoie de niciun pas inferențial pentru a se ajunge la existența sa.²¹ A afirma existența divinității înseamnă a afirma posibilitatea experimentării Universului ca totalitate iar această afirmație este întemeiată în intuiția unității universale, în participarea directă la această unitate cosmică în trăirea pietății. Problema existenței divinului nu este atât o problemă a reflecției metafizice, ci una fenomenologică, divinitatea revelându-i-se omului în mod direct, în trăirea religioasă.²²

„Așadar, acest sentiment al dependenței absolute este un element universal al vieții. În cazul sistemului doctrinar, realizarea acestui lucru substituie pe de-a-ntregul toate așa-zisele argumente pentru existența lui Dumnezeu”²³.

Chiar dacă, în sine, divinitatea ar putea avea și o identitate ontologică, tot ceea ce poate face teologia este să prezinte divinul sub aspectele sale fenomenologice. Experiența divinității reprezintă intuiția trans-individuală a dependenței ființei față de un întreg mai larg decât ea însăși, atotcuprinzător. Divinul teologiei nu reprezintă atât o entitate cât o direcție fenomenologică a individului, posibilitatea expansiunii sale cosmice în trăirea pietății.

Schleiermacher definește divinitatea în mod minimal, drept acel „woher” („de unde”, „de la cine”, „față de ce”) asociat trăirii dependenței absolute²⁴; Dumnezeu este, în cel mai simplu mod cu putință, totalitatea nedeterminată față de care ființa umană se simte dependentă în experiența religioasă, contrapartea intențională a experienței pietății. Faptul că experiența religioasă presupune doar trăirea dependenței față de totalitate, însă nu și o reprezentare specifică a totalității, face imposibilă o descriere mai determinată a divinității. În mod minimal, divinitatea reprezintă

²⁰ Dumnezeu drept contraparte a sentimentului dependenței absolute, în Proudfoot, 2010, pp. 32-33; ca obiect intențional al conștiinței dependenței absolute, în Adams, 2005, p. 37. O discuție critică asupra corelatului sentimentului dependenței absolute, care ar putea fi și altceva decât divinul, în Williams, 1973, pp. 442-447.

²¹ Schleiermacher, 1999, pp. 16-18; Williams, 2003, p. 758; Verkamp, 2008, p. 183, Cross, 1911, pp. 122,154-155. Dumnezeu drept contraparte a sentimentului dependenței absolute, ca intuiție directă, imediată, și nu ca „obiect”, în Dupré, 1964, p. 106, Adams, 2011, p. 455, Smith, 2008, p. 297, Smith, 2011, p. 144, Brito, 1992, pp. 195-196, Thornbury, 1999, p. 17. Cunoașterea divinului ca parte implicită a conștiinței de sine, în Brito, 1992, pp. 190-191.

²² Argumentul „existențialist” în favoarea existenței divinității, în Williams, 1973, pp. 439; o abordare comparativă între acest argument și argumentul ontologic al lui Anselm, în Williams, 1973, pp. 447-454.

²³ Schleiermacher, 1922, p. 15

²⁴ Schleiermacher, 1999, pp. 16-18; Curran, 1994, p. 273.

întregul organic, armonios, fără a se putea face vreo precizare cu privire la structura acestui întreg, la direcția sa de evoluție sau la sensul său.

Cunoașterea divinității își are originea în om, în experiența sa religioasă care îi relevă în mod imediat dependența sa față de divin. Prin aceasta, Schleiermacher se detașează de teologiile tradiționale, revelaționale, care încep „de sus”, de la existența și ființa lui Dumnezeu, prin a cărei revelație devine cu puțință experiența religioasă a omului. Schleiermacher începe însă „de jos”, de la om și de la experiențele sale religioase, care se auto-validează prin caracterul lor imediat și evident și pe baza cărora se întemeiază cunoașterea divinului.²⁵ Presupoziția metafizică a acestei abordări este existența unei conexiuni intime între om și divinitate; doar dacă divinul există, într-un fel sau altul, în om, este cu puțință ca experiența umană să îl reveleze.²⁶ Conform lui Schleiermacher, în calitatea sa de principiu, de spirit al armoniei universale, divinul este prezent pretutindeni în Universul pe care îl însuflețește și căruia îi dă sens și, implicit, el este de găsit și în om. Ceea ce îi rămâne omului de făcut este ca, prin introspecție, prin cultivarea experienței dependenței absolute, să descopere, să trezească elementul divin care îl pătrunde și care îl pune într-o conexiune armonioasă cu totalitatea.

Teologiile tradiționale sunt nevoite să înceapă „de sus”, de la Dumnezeu și de la revelarea sa către om, întrucât aveau ca presuposiție antropologică separația omului de Dumnezeu – sursa spiritualității. În felul acesta, religia nu se putea întemeia pornind de la interiorul omului, ci doar pe baza unui principiu exterior ființei umane.

Deși divinitatea i se arată ființei umane în mod nemijlocit în experiența sa religioasă, Schleiermacher nu respinge preocupările intelectuale ce au ca obiect divinul, cum ar fi metafizica. Conform lui, metafizica ar avea ca sarcină reconcilierea unității divine, care se arată în mod direct în experiența religioasă, cu pluralitatea care se dezvăluie pe parcursul experienței senzoriale. Așadar, metafizica nu ar avea rolul de a descoperi sau de a justifica existența divinului, ci doar de a stabili conexiuni între ceea ce i se relevă omului în mod direct, pe parcursul a diferite tipuri de experiență.

4. DIVINITATEA INTRINSECĂ A UNIVERSULUI

Identificarea Universului cu divinitatea sau măcar cu un aspect al acesteia, îi conferă Cosmosului un statut mult diferit de cel pe care i-l atribuie teologia tradițională, elaborată pe baza unei viziuni duale cu

²⁵ Anterioritatea religiei față de Dumnezeu, în teologia procesului, în Nedu, 2010, pp. 51-52.

²⁶ Experiența naturală a divinului, la Schleiermacher, în Adams, 2011, p. 456, Thiel, 1984, p. 146, Smith, 2011, p. 143.

privire la Dumnezeu și lume. În teologia lui Schleiermacher, per ansamblu, lumea nu mai este rea, căzută, ci reprezintă un aspect al divinității. Dinamica universală are un sens divin, nereprezentând, ca în teologia tradițională, un proces scăpat de sub controlul providențial al lui Dumnezeu ca urmare a păcatului originar și care are nevoie de o intervenție specială a lui Dumnezeu pentru a fi restaurată. Rațiunea de a fi a Universului ține de divinitate și astfel, considerat în ansamblul său, Universul este perfect.²⁷

Schleiermacher elimină categoria „erorii ontologice”, a „căderii” din teologie. Tot ceea ce se întâmplă în Univers reprezintă parte a unui întreg divin, componentă a unei armonii divine. Prin dualismul său insurmontabil dintre păcat și divin, teologia tradițională altera universalitatea și perfecțiunea divinității; în universul teologiei ecleziastice exista și ceva scăpat de sub controlul divin, ceva care, prin natura sa ireductibilă, se opunea divinului. Perspectiva panenteistă a lui Schleiermacher elimină acest registru al răului iremediabil, restaurând astfel perfecțiunea divinității.

Imperfecțiunea omului și sanctificarea sa doar în mod progresiv, doar într-o anumită gradație, nu contravin perfecțiunii Universului, ci reprezintă aspecte dinamice ale acestei perfecțiuni. La un secol după Schleiermacher, teologia procesului va înfățișa perfecțiunea divină nu ca pe o perfecțiune statică, ci ca armonia unui proces. Această poziție este prefigurată în sistemul lui Schleiermacher, unde condiția imperfectă, păcătoasă, a omului și restaurarea sa nu instanțiază o eventuală „greșală”, „eroare”, „cădere”, și reparația ulterioară a acesteia, ci un proces întru-totul divin. Păcatul și restaurarea reprezintă aspecte ale perfecțiunii dinamice a divinului. Păcatul nu se mai opune divinului, nu mai reprezintă o deviație de la armonia divină, un rău iremediabil, ci constituie un element component al acesteia. Armonia divină înglobează în dinamica sa desăvârșită păcatul și restaurarea, care astfel devin ele însele de o natură divină.

„Înțelepciunea divină este temeiul în virtutea căruia lumea, ca scenă a mântuirii, reprezintă totodată revelația absolută a Ființei Supreme și, ca urmare, este *bună*.”²⁸

Teologia tradițională imputa păcatul unui misterios act al libertății umane și îl considera ca fiind în mod esențial opus divinului. Înglobând în mod armonios păcatul în divin, Schleiermacher îl poate considera pe Dumnezeu drept cauză a păcatului, reușind în felul acesta să restaureze universalitatea divină.

²⁷ Schleiermacher, 1893, p. 77. Universul ca „expresie” necesară a naturii divine, în Cooper, 2006, p. 85.

²⁸ Schleiermacher, 1922, p. 61.

„Atributele divine asociate conștiinței păcatului, chiar și datorită simplului fapt că mântuirea este condiționată de păcat, pot fi stabilite doar dacă îl considerăm pe Dumnezeu și drept autor al păcatului.”²⁹

„Întrucât nu putem avea niciodată conștiința harului fără a avea și conștiința păcatului, suntem nevoiți să afirmăm că existența păcatului, laolaltă cu harul, sunt stabilite pentru viețile noastre de către Dumnezeu.”³⁰

„Ceea ce a fost afirmat cu privire la cauzalitatea divină în privința păcatului este valabil și în privința răului, în virtutea conexiunii dintre rău și păcat.”³¹

Panteismul lui Schleiermacher, în care întregul Univers există ca aspect al naturii divine, este penetrat de divin, respinge perspectiva tradițională particularistă cu privire la relația dintre natural și divin. Teologia tradițională care, într-o manieră arhaică, își reprezenta Universul și divinitatea ca entități distincte, considera că relaționarea acestora s-ar produce în mod contingent, prin evenimente sau procese particulare. În gândirea religioasă tradițională, teofaniile erau întotdeauna evenimente particulare, speciale, extra-ordinare; Schleiermacher generalizează teofania, extinzând-o la nivelul întregului Univers.

În religia tradițională, legătura dintre natural și supranatural se realiza în special prin evenimente ale istoriei umane. Religiosul reprezenta o dimensiune a vieții umane, fie ea la nivel individual sau colectiv. Universul fizic era deprivat de relevanță religioasă, fiind considerat mai degrabă ca un mediu, ca un cadru neutru al evenimentelor și proceselor sacre. În teologia tradițională, Cosmosul și legile sale erau disociate de sacru, de teleologia divină a realității. Sens divin avea doar existența umană și chiar și aceasta doar în anumite condiții. Cosmosul reprezenta o scenă generală neutră în care, printr-o intervenție particulară delimitată, se insera sensul, teleologia divină.

Schleiermacher suprapune registrul sacralului peste cel al Cosmosului. Dinamica universală e divină, legile fizice reprezintă doar instanțieri particulare ale legii divine a armonizării cosmice. Cu nimic mai puțin decât omul, Universul fizic participă la dinamica și armonia divină. Se proclamă astfel divinitatea banalului, abolirea distincției dintre sacru și profan prin deplina fuziune a celor două categorii. Pan-spiritualismul lui Schleiermacher respinge perspectiva particularistă asupra relaționării divinului cu Universul, în favoarea unei perspective universaliste. Legătura dintre cele două registre nu se mai realizează la nivelul unor puncte de

²⁹ Schleiermacher, 1999, p. 325.

³⁰ Schleiermacher, 1922, p. 35. Dumnezeu drept cauză a păcatului și a răului, discutat pe larg în Schleiermacher, 1999, pp. 325-340.

³¹ Schleiermacher, 1922, p. 35.

contact particulare, privilegiate, din Univers, ci, în cel mai general mod cu putință, prin penetrarea universală a divinului în fizic.

Perspectiva panenteist-organică asupra realității nu permite alt tip de legătură între Univers și divinitate decât cea naturală, firească, principială. Nemaifiind loc pentru intervenții libere, particulare, ale divinității, dacă există vreo legătură între divin și Univers, conexiunea lor nu putea fi decât una generală, universală, naturală. În generalitatea sa deplină, Universul participă la perfecțiunea divină, este pătruns de divin. Laolaltă, Universul și divinul formează un mecanism, un tot organic, a cărui funcționare este reglementată prin legi, principii generale și nu prin decizii libere. Renunțând la reprezentarea teist-personalistă a divinității și la tot ceea ce implică aceasta, inclusiv la ideea de voință liberă a lui Dumnezeu, de „bunăvoință” divină, nu mai există nimic care să poată da seama de apariția specialului, a particularului derogator de la ordinea firească, de la legiferările universale. Doar în libera decizie a unei divinități personale putea fi fundamentat particularul religios, specialul, extraordinarul.

Religia promovată de Schleiermacher este astfel o religie universalistă, înglobând în realitatea sa ineluctabilă, care nu depinde de opțiunea individuală, de un consimțământ deliberat, nu doar toate ființele umane, ci întregul Univers. Perspectiva sa pan-spiritualistă reteză temeiurile metafizice ale oricărei forme de exclusivism religios. O abordare restrictivistă a religiei este posibilă doar în cazul în care conexiunea dintre divin și Univers se realizează deopotrivă într-un mod restrictivist, la nivelul unor elemente privilegiate ale Universului, pe baza cărora se poate constitui o religie cu revendicări exclusiviste. Non-existența unor astfel de evenimente și generalizarea relației dintre lume și divinitate fac imposibilă constituirea oricărei forme de exclusivism religios.

Schleiermacher aduce în sprijinul armoniei desăvârșite a Universului un număr de observații empirice. În primul rând, el remarcă faptul că investigația oricărei entități delimitate, a oricărui registru limitat de fenomene naturale, va scoate la iveală anomalii, iregularități, un aparent arbitrar în modul său de desfășurare. Însă acest arbitrar dispare de îndată ce entitatea sau fenomenul în cauză sunt interpretate într-un cadru mai larg, în care ceea ce anterior părea drept anomalie se integrează perfect într-o armonie de ordin superior. Această abordare este exemplificată prin cazul anomaliilor observate în orbitele anumitor corpuri cerești, care nu au invalidat armonia cosmică ci i-au determinat pe astronomi să își lărgască aria de observație și astfel să descopere noi corpuri cerești care dădeau seama de producerea aparentei iregularități. Noua perspectivă lărgită nu doar că a eliminat anomaliile constatate anterior dar a și revelat o armonie de ordin superior. Acest tip de raționament poate fi aplicat oricăror

fenomene din Univers, conducând întotdeauna către o armonie de un nivel tot mai ridicat și, în ultimă instanță, la armonia desăvârșită a întregului.³²

Extinderea perspectivei se poate realiza nu doar în plan spațial, ci și în plan temporal; o instanțiere a acestui demers ar fi observația că moartea oricărei ființe dă ocazia unor alte forme de viață să se dezvolte și astfel moartea și nașterea sunt unificate într-un proces ciclic ce are drept subiect nu ființe individuale, ci viața, la nivel global.³³ Ceea ce părea crud sau dramatic la nivel individual se arată drept parte a unei mari armonii globale. În spiritul lui Hegel, Schleiermacher consideră că procesul devenirii cosmice ia forma unei sinteze care îmbină într-un tot armonios ceea ce, dintr-o perspectivă limitată, pare a fi opoziție, discordanță, conflict.³⁴

Universul are o natură organică, toate elementele sale componente găsiindu-se într-o extrem de complexă interconexiune.³⁵ Dacă experiența senzorială are menirea de a descoperi în principal părțile componente ale Universului, simțul religios, experiența religioasă relevă tocmai această interconexiune și armonie desăvârșită a lor.³⁶ Tot ceea ce există în Univers se găsește la locul potrivit, într-o armonie cosmică care cel mai adesea îi scapă minții umane. Insignifiantul reprezintă astfel mai degrabă o categorie a rațiunii umane, reflectând nu atât lipsa de importanță la nivel cosmic cât eșecul minții umane de a identifica în ce anume constă importanța sa.³⁷

5. RĂUL CA PERSPECTIVĂ LIMITATĂ

Problema răului este transferată de la nivelul cosmologic la cel fenomenologic-antropologic. Răul ține doar de o anumită modalitate, specifică omului, de a percepe Universul și anume în moduri limitate, dependente de focalizarea pe care o induce egoul.³⁸ Limitația nu este doar spațio-temporală, ci, în primul rând, existențială. Limitația pe care ființa umană și-o auto-induce ia adeseori forma unei orientări univoce sau măcar predilecte asupra anumitor sectoare ale experienței universale. În totalitatea sa, Universul este perfect, însă omul nu are perspectiva

³² Schleiermacher, 1893, p. 68. Unitatea și armonia de ordin superior a divinității, în Nassar, 2006, pp. 819-820. Nivelurile armoniei cosmice explicate pe baza conceptului de „societate de ocazii” de diferite grade, în teologia procesului, în Nedu, 2010, p. 13.

³³ Schleiermacher, 1893, p. 69.

³⁴ Schleiermacher, 1893, p. 81.

³⁵ Schleiermacher, 1893, p. 70. Universul ca organism, în Smith, 2011, p. 145. Conceptul de „organism”, așa cum a fost el elaborat de Schelling și preluat de Schleiermacher, în Foreman, 1978, pp. 97-98.

³⁶ Schleiermacher, 1893, p. 67.

³⁷ Schleiermacher, 1893, p. 74.

³⁸ Schleiermacher, 1893, p. 68.

totalității, ci doar perspectiva limitată creată de personalitatea sa și, prin aceasta, perfecțiunea îi scapă, nereușind să sesizeze desăvârșirea întregului.

Schleiermacher asociază experiența răului cu păcatul, punând găsirea răului în Univers pe seama condiției decăzute a omului.

„Întrucât păcatul este prezent în om, în lume, omul ajunge să identifice în lume cauze care în permanență se opun desfășurării vieții sale, iar acestea constituie răul.”³⁹

Drama umană constă în limitația sa; nu este vorba atât despre o alterație fundamentală a naturii, ca în teologia ecleziastică, cât despre o restrângere graduală a perfecțiunii naturale. Deși, în mod fundamental, natura umană își găsește sensul în participarea la întreg, omul își restrânge focalizarea asupra propriei individualități. Ființa umană caută împlinirea în condiția personală, adică în ceva ce doar participă la o împlinire de ordin superior, cosmic, dar care, în sine, nu este perfect. Desăvârșirea poate fi găsită doar în complexa rețea de interconexiuni a Cosmosului, separația indusă de ego alterând implicit și perfecțiunea.⁴⁰

Principala sursă a răului este orientarea existențială determinată a omului, uni-focalizarea vieții sale. Prin natura sa, ființa umană interacționează cu Universul, își are sensul de a fi doar prin participarea la Univers. În actele de orientare existențială determinată, ea ignoră legăturile cu Universul și își caută împlinirea în sectoare delimitate ale experienței. Schleiermacher identifică un dublu eșec într-o astfel de situație: pe de o parte, ființa umană eșuează în a găsi împlinirea în domeniul limitat în care o caută, pe de alta, legăturile cu Universul, odată ignorate, în loc de a reprezenta premise ale armonizării, devin mai degrabă forțe contrare impulsurilor sale egoiste, care duc nu la integrarea sa în Cosmos ci la distrugerea sa ca individ.⁴¹

Situația poate fi descrisă în termeni foarte sugestivi ca o încercare a unei părți minuscule dintr-un organism uriaș, având o direcție de evoluție clar determinată, de a-și găsi o cale proprie, un sens propriu, care face abstracție de direcția întregului. Șansele de izbândă ale părții componente ce inițiază un asemenea demers sunt nule în fața forței cosmice la care Schleiermacher se referă în termeni de „destin”.⁴²

Remediul la drama umană este ca viața omului, deși limitată prin caracterul său personal, să se desfășoare în perspectiva universalului, a Infinitului. Acționând în moduri determinate într-un domeniu determinat,

³⁹ Schleiermacher, 1999, p. 315.

⁴⁰ Perspectiva limitată indusă de identificarea cu personalitatea psiho-corporală drept sursă a răului, în Mariña, 2008, p. 213.

⁴¹ Schleiermacher, 1893, p. 85. O fenomenologie a răului, fundamentat în adoptarea perspectivei delimitate a sinelui individual, în Mariña, 2005, pp. 163-164.

⁴² Schleiermacher, 1893, pp. 77-78.

ființa umană trebuie totuși să se lase absorbită în Infinit, în Totalitate, să își aducă aportul său limitat la desfășurarea amplului proces cosmic.⁴³ Voința individuală trebuie subsumată „fluxului etern al lumii” și, prin participarea la acest flux, omul se împărtășește din perfecțiunea cosmică.⁴⁴

Forța fluxului universal al Cosmosului, la care Schleiermacher se referă folosind termenul de „destin”, nu poate fi contracarată de forțele adesea lipsite de armonie ale indivizilor umani.⁴⁵ Tocmai în aceasta constă nota optimist-triumfătoare a mesajelor religioase, în faptul că forța ce animă devenirea armonioasă a Cosmosului nu este în niciun fel deturnată de răul și lipsa de armonie a omului. Victoria finală a binelui asupra răului reprezintă o temă importantă a majorității religiilor; Schleiermacher vede în această propovăduire o exprimare antropomorfizată, personificată, a ideii că procesul desfășurării armoniei cosmice se derulează în mod implacabil, că maleficitatea indusă de ego-ul uman în Univers reprezintă doar un accident temporar.

În teologia ecleziastică, problema răului era explicată pe baza unei ontologii dualiste, care trasa o dihotomie destul de radicală între două registre ale realității, cel al imanenței corupte și cel al perfecțiunii transcendente. Gândirea creștină tradițională, cedând în fața imperfecțiunii vieții, a refuzat să accepte perfecțiunea Universului, a proclamat lumea drept un registru corupt în mod iremediabil și, în consecință, a văzut restaurarea omului ca o „salvare” din acest plan către planul desăvârșirii transcendente. Ieșirea din lumea decăzută nu se putea realiza pe cale naturală și, drept urmare, creștinismul ecleziastic a căutat o ieșire „magică” din acest plan, care a și fost găsită în intervenția salvatoare a lui Christos și în răspunsul dat de om acesteia, „prin credință”. Abordarea dualistă a realității și speranța într-o evadare „magică” către sfera desăvârșirii sunt frecvent întâlnite în religiile tradiționale, mai ales în cele apărute în zona Orientului Mijlociu, doar procedurile prin care urma să se realizeze „saltul magic” variind. Alături de „credință” în salvarea oferită de un mântuitor, ritualurile sau inițierile transfiguratoare, sau speranța într-o evadare postumă în sfera perfecțiunii întruchipau elementul „miraculos” prin care adepții acelor religii își așteptau propria desăvârșire.

6. NATURALIZAREA ATRIBUTELOR DIVINITĂȚII

Pentru Schleiermacher, a discuta despre divin înseamnă a discuta despre armonia cosmică și, în consecință, atributele divinității nu reprezintă altceva decât aspecte particulare ale acestei armonii.

⁴³ Schleiermacher, 1893, p. 86.

⁴⁴ Schleiermacher, 1893, p. 78.

⁴⁵ Schleiermacher, 1893, pp. 78, 81.

Caracteristicile atribuite divinității reflectă ceea ce ființa umană percepe în cadrul experienței racordării sale la unitatea Universului, adică acele aspecte ale unității și armoniei cosmice care se arată la nivelul experienței umane.⁴⁶

„Toate atributele pe care le afirmăm cu privire la Dumnezeu trebuie considerate ca indicând nu particularități ce există în Dumnezeu, ci doar particularități ale modului în care Dumnezeu se reflectă în sentimentul nostru de dependență absolută.”⁴⁷

Schleiermacher reinterpretează din această perspectivă toate atributele pe care teologia tradițională i le-a conferit divinității.⁴⁸ Atributele divine sunt astfel naturalizate, devenind moduri ale armoniei cosmice. În loc de a mai reprezenta determinații ale unei persoane divine sau predispoziții către un anumit tip de exprimare voluntară, atributele lui Dumnezeu sunt considerate drept caracteristici ale mecanismului cosmic. Exprimarea liberă a divinității este substituită de un model de funcționare a Universului.

„Multiplicitatea atributelor divine ține mai degrabă de multiplicitatea perspectivelor din care este considerată divinitatea-unitate decât de natura sa.”⁴⁹

În mod tradițional, teologia creștină a considerat dragostea drept atributul principal al lui Dumnezeu, care dă seama de atitudinea sa fundamentală față de creație și chiar față de sine însuși, întrucât unitatea Trinității era asigurată tocmai prin dragostea exercitată între cele trei persoane divine (*perichoresis*). Dragostea devenea astfel principiul unității fundamentale; în dragoste își găsea divinul trihotomic unitate și tot prin dragoste încerca să aducă către sine, într-o unitate dacă nu ontologică măcar funcțională, întreaga creație. Refractor la aspectele trinitare ale divinității, Schleiermacher totuși nu se dezice de considerarea dragostei drept principiu al unității universale, al unității divine. El definește dragostea divină drept „impulsul către unirea esenței divine cu natura umană”, „atributul prin care natura divină se împărtășește pe sine”⁵⁰; la nivel uman, dragostea se reflectă tot sub forma unui impuls către unitate și

⁴⁶ Schleiermacher, 1999, pp. 195-196.

⁴⁷ Schleiermacher, 1999, p. 194.

⁴⁸ Perspectiva existențialistă, „relațională” asupra divinității, la Schleiermacher, în Cooper, 2006, p. 84, Curran, 1994, p. 122, Harvey, 1962, pp. 156-157, 162-163, Thornbury, 1999, p. 18, Selbie, 1913, pp. 94-107. Critica acestei perspective, de către Karl Barth, în Harvey, 1962, pp. 152-153.

⁴⁹ Schleiermacher, 1999, §166, *apud*. Cross, 1911, p. 165. Distanța dintre atributele divine ca fiind de perspectiva umană din care sunt acestea considerate, în Fiorenza, 2005, pp. 179-180. Legătura dintre perspectiva existențialistă asupra divinității și aspectele ontologice ale acesteia, în Madges, 1996, p. 53.

⁵⁰ Schleiermacher, 1999, §166 *apud*. Adams, 2005, p. 47.

anume către realizarea unității dintre sine și semenii.⁵¹ De asemenea, el concede că „dragostea poate fi considerată drept natura sau esența lui Dumnezeu”⁵².

Respingând teismul, Schleiermacher nu mai poate considera dragostea drept o atitudine voluntară a divinității și este nevoit să o reinterpreteze ca modalitatea fundamentală de funcționare a mecanismului divin. Unitatea și armonia Universului se realizează pe baza principiului ultim la care pot fi reduse toate regularitățile naturale: cauzalitatea. Dragostea divină, ca „împărtășire de sine a divinității”⁵³, ca stabilire a armoniei și unității în Univers, se exprimă prin regularitatea cauzală. Înlocuind Dumnezeu teist cu Universul organic, Schleiermacher înlocuiește principiul suprem de acțiune al Dumnezeului personal - și anume, dragostea voluntară - cu principiul ultim al organismului cosmic, cauzalitatea. Așa cum, în ultimă instanță, toate atributele Dumnezeului teist erau explicate ca modalități particulare de manifestare a dragostei, tot astfel, toate legile naturii prin care Universul dobândește armonie și unitate divină sunt reductibile la legi de tip cauzal.⁵⁴

Coalescența cauzalității cu dragostea divină, într-o perspectivă cosmologică în care fizicul fuzionează cu divinul, l-a determinat pe Schleiermacher să elaboreze conceptul de „cauzalitate divină”, care se referă la dimensiunea cosmică a cauzalității, la înlănțuirea cauzală globală, prin care întregul Univers este interconectat într-o unitate și armonie divină.

„În guvernarea lumii, cauzalitatea divină ni se arată ca *dragoste* și ca *înțelepciune*.”⁵⁵

Reprezentând forma naturală a dragostei divine, cauzalitatea divină este elementul la care, în ultimă instanță, pot fi reduse toate atributele divine.

„Prin eternitatea lui Dumnezeu înțelegem cauzalitatea absolut non-temporală a lui Dumnezeu, prin care nu doar toate cele temporale sunt condiționate, ci și timpul însuși.”⁵⁶

„Prin omniprezența lui Dumnezeu înțelegem cauzalitatea absolut non-spațială a lui Dumnezeu, prin care nu doar cele spațiale sunt condiționate, ci și spațiul însuși.”⁵⁷

⁵¹ Schleiermacher, 1999, §165, pp. 726-727, apud. Hector, 2006, p. 310.

⁵² Schleiermacher, 1999, §167, p. 730, apud. Hector, 2006, p. 310.

⁵³ Schleiermacher, 1999, §167, p. 730, apud. Cooper, 2006, p. 86.

⁵⁴ Explicații naturaliste ale dragostei divine, ca și cauzalitate, în Fiorenza, 2005, pp. 177-178; Adams, 2011, p. 459.

⁵⁵ Schleiermacher, 1922, §165, p. 61.

⁵⁶ Schleiermacher, 1999, p. 203.

⁵⁷ Schleiermacher, 1999, p. 206.

Atotputernicia este reinterpretată drept ineluctabilitatea întrepătrunderii cauzale universale, drept universalitatea regularității și ordinii instituite prin cauzalitate. Perspectiva este apropiată de cea a deismului unde, de asemenea, se susține că determinația absolută exercitată de divinitate asupra lumii se exprimă prin intermediul cauzalității. La Schleiermacher, abordarea este chiar și mai radicală decât în multe forme de deism. Divinitatea nu imprimă Universului regularitatea cauzală ci divinitatea însăși, ca Spirit al Universului, este, într-unul din aspectele sale, cauzalitatea.⁵⁸

Teologia tradițională, teistă, vedea în atotputernicie capacitatea neîngrădită de nimic a divinității de a-și exprima libera voință. Perspectiva era una ontologică, în sensul că atotputernicia era discutată ca atribut al naturii transcendente a lui Dumnezeu. Schleiermacher abordează problema dintr-o poziție naturalistă, atotputernicia fiind considerată drept o caracteristică a Universului, mai precis faptul de a fi pe de-a-ntregul pătruns de armonia și unitatea divină. Legile naturii substituie „voia lui Dumnezeu” iar ineluctabilitatea acestor legi ia locul atotputerniciei teiste.⁵⁹

Sfințenia este reinterpretată ca deplina conștientizare a interconexiunii universale, a regularității cauzale care se exercită între calitatea acțiunilor umane și consecințele lor; la nivelul ființei umane, acest atribut își găsește o contraparte în conștiința morală.

„Prin sfințenia lui Dumnezeu înțelegem acel aspect al cauzalității divine prin care, în cazul oricărei ființe umane, conștiința sa afirmă nevoia de a fi mântuit.”⁶⁰

Conștiința etică a ființei umane reflectă tocmai această regularitate cauzală morală.

Dreptatea este considerată drept efectivă actualizare a regularității cauzale care stabilește legătura dintre o viață păcătoasă și răul rezultat de pe urma acesteia.⁶¹

„Dreptatea lui Dumnezeu reprezintă acel aspect al cauzalității divine prin care, în condițiile stării generale de păcătoșenie, este stabilită o legătură între rău și păcatul actual.”⁶²

Noua perspectivă naturalistă cu privire la divinitate propusă de Schleiermacher compromite modul tradițional în care era considerată relația dintre om și Dumnezeu. Validitatea semantică a unor concepte precum „poruncile lui Dumnezeu”, „mânia divină”, „judecată divină”

⁵⁸ Schleiermacher, 1999, pp. 211-213.

⁵⁹ Substituirea conceptului teist de „voie a lui Dumnezeu” cu legile naturale și găsirea unor precedente pentru acest demers în istoria gândirii creștine, în Selbie, 1913, p. 90.

⁶⁰ Schleiermacher, 1999, p. 341.

⁶¹ Schleiermacher, 1999, pp. 346-347. Interpretarea naturalistă a atributelor lui Dumnezeu, în Fiorenza, 2005, p. 179.

⁶² Schleiermacher, 1999, p. 345.

depindea de considerarea divinității într-o manieră teistă. Universul organic nu mai putea formula „porunci”, în sensul literal al termenului, nu se mai putea lăsa înduplecat de rugăciunile oamenilor, nu îi mai putea judeca pe aceștia. Ca principiu al unității universale, divinitatea este prezentă și în natura umană și astfel imperativele către racordarea deplină la armonia divină încetează a mai lua forma unei coerciții externe impuse de o persoană divină distinctă și se manifestă ca imboldurile religioase existente în mod firesc în om. Imanentizând divinul, Schleiermacher internalizează totodată autoritatea divină, care se exercită prin intermediul conștiinței umane.⁶³ Ascultarea de Dumnezeu este înlocuită cu racordarea la armonia cosmică spre care ființa umană simte o înclinație naturală, chiar dacă nu și coercitivă.

Sistemul lui Schleiermacher anulează posibilitatea oricărui alt tip de relație dintre divin și om care implică o natură teistă a divinității; afirmarea acestor relații în teologia tradițională este considerată drept rezultatul interpretării *ad-litteram* a unor afirmații metaforice dintr-o epocă arhaică. Principalele doctrine expulzate sunt cele despre Dumnezeu ca judecător sau mântuitor escatologic care, pe lângă teism, mai presupun și imortalitatea personală, o altă concepție de care Schleiermacher se dezice.⁶⁴

7. DOCTRINA TRINITĂȚII - ÎNTRE IRELEVANȚĂ ȘI FALSITATE

În interpretarea ontologică tradițională, de separație în trei ipostasuri a naturii divine, doctrina Trinității suscită prea puțin atenția lui Schleiermacher, abordarea sa fenomenologic-existențialistă nepermițându-i să integreze o doctrină atât de îndepărtată de registrul experienței umane. O astfel de diviziune de natură ontologică la nivelul divinității cu greu și-ar putea găsi vreo reflectare la nivelul conștiinței religioase a omului și, prin aceasta, versiunea ontologică a Trinității devine irelevantă pentru viața religioasă.⁶⁵

Mai mult decât atât, Schleiermacher se arată destul de nemulțumit de formulările ecleziastice ale doctrinei Trinității, considerând că paradoxul pe care îl implică întotdeauna explicitările trinitare, departe de a reprezenta un indiciu al caracterului transcendent și elevat al adevărului la care ar face referință aceste doctrine, mai degrabă le compromite pe acestea. În formularea ontologică consacrată, care afirmă trihotomia și totodată unitatea divinității, doctrina Trinității este considerată a fi pur și simplu non-inteligibilă, absurdă.

⁶³ Internalizarea divinității și înlocuirea autorității și poruncilor divine cu conștiința umană și impulsurile sale, în Selbie, 1913, p. 49.

⁶⁴ Thilly, 1913, p. 16.

⁶⁵ Schleiermacher, 1999, §170, pp. 738-739; §171, pp. 742-743.

„Doctrina ecleziastică a Trinității susține că fiecare din cele trei persoane trebuie concepută ca fiind totuna cu natura divină și viceversa, și că fiecare din cele trei persoane este totuna cu celelalte două. Cu toate acestea, nu este cu puțință să ne reprezentăm nici prima afirmație și nici pe cea de-a doua.”⁶⁶

De asemenea, argumente de ordin istoric privind viața Bisericii contrazic importanța fundamentală care îi este în general atribuită doctrinei Trinității, cu care încep majoritatea mărturisirilor de credință creștine. În ciuda acestei poziționări în partea de început a crezurilor, Trinitatea nu pare să fi jucat un rol important în trăirea efectivă a creștinilor, registrul ontologic al Trinității fiind mult prea îndepărtat de cel al practicii religioase.⁶⁷ De altfel, Schleiermacher se dezice în mod radical de plasarea doctrinei Trinității în fruntea sistemelor doctrinare, el discutând această problemă la urmă, ba chiar într-un apendice al lucrării.⁶⁸

Schleiermacher nu respinge atât doctrina în sine cât relevanța ei religioasă, față de doctrină adoptând o atitudine indecisă și revizionistă; ba chiar își exprimă rezerve referitor la speranța că mintea omenească va reuși vreodată să ofere un răspuns decisiv la această problemă.⁶⁹ Nici Scriptura nu este concludivă în această privință, nefăcând o afirmație explicită despre Trinitate, iar interpretări non-trinitare destul de bine fundamentate ale Scripturii pot fi întâlnite în arianism sau în doctrinele lui Athanasie.⁷⁰

Schleiermacher pare mai degrabă înclinat să atribuie doctrinei Trinității o origine păgână, ipoteză ce va cunoaște o largă răspândire după el, pentru aceasta aducând ca argument faptul că disputele trinitariene cele mai aprinse au avut loc într-o perioadă în care cei mai mulți noi adepți ai creștinismului proveneau din medii păgâne, în care cultul a diverse triade divine era destul de răspândit, și astfel era destul de probabilă o contaminare a creștinismului cu idei provenite din alte medii religioase.⁷¹

Poziția indecisă adoptată de Schleiermacher cu privire la doctrina Trinității este întrucâtva inovatoare în teologia creștină, introducând elementul de agnosticism care, cel puțin în teologiile liberale, va fi din ce în ce mai accentuat. Teologia tradițională a consimțit întotdeauna cu privire la

⁶⁶ Schleiermacher, 1922, §171, p. 63.

⁶⁷ Schleiermacher, 1999, §170, pp. 738-739; §171, pp. 742-743.

⁶⁸ Irelevanța doctrinei Trinității pentru constituirea experienței religioase, în Hector, 2008, p. 15, Thornbury, 1999, p. 18.

⁶⁹ Schleiermacher, 1999, pp. 748-749. O discuție asupra modului în care Schleiermacher consideră doctrina Trinității, în Hector, 2006, pp. 320-321. Caracterul neinteligibil al doctrinei ontologice a Trinității, în Thornbury, 1999, p. 19. Abordarea Trinității de către Schleiermacher, de la atribuirea unui statut de doctrină insignifiantă la negarea sa, în Fiorenza, 2005, pp. 172-182.

⁷⁰ Schleiermacher, 1999, pp. 742-744.

⁷¹ Cross, 1911, p. 292.

caracterul parțial, „în chip întunecos, ca într-o oglindă” (1 Corinteni 13:12), al cunoașterii omenești cu privire la lucrurile divine însă totodată a fost foarte fermă în cazul acelor probleme despre care a avut ceva de spus. Enunțurile probabile, recunoașterea failibilității unui enunț doctrinar nu prea își găseau locul în teologia ecleziastică; gnoseologia religioasă tradițională părea a permite doar două atitudini cognitive: cea dogmatic-assertivă și cea de rezervă absolută, de agnosticism desăvârșit. Atunci când avea ceva de spus, teologia tradițională revendica certitudine absolută pentru afirmațiile sale.

Schleiermacher adoptă o atitudine destul de diferită în această privință; pentru el, toate afirmațiile teologice reprezintă enunțuri failibile, având cel mult grade rezonabile de verosimilitate și, în plus, el mută limita de demarcație dintre cognoscibilul teologic și incognoscibilul mult în interiorul subiectelor discutate în mod tradițional de teologia creștină. Ajustarea este atât de drastică încât afectează inclusiv doctrine de căpătâi din teologia ecleziastică, cum ar fi cea a Trinității, care este discutată doar în termenii unei vagi probabilități.

După cum face cu majoritatea doctrinelor creștine tradiționale, Schleiermacher oferă o reinterpretare existențialist-fenomenologică a doctrinei Trinității, care o coboară pe aceasta în registrul experienței umane. Dumnezeu Tatăl este principiul armoniei și unității Universului, Dumnezeu Fiul, Isus Christos, reprezintă arhetipul naturii umane ce a realizat deplina armonizare cu unitatea, iar Duhul Sfânt este spiritul comun împărtășit de toți membrii Bisericii. Schleiermacher respinge orice încercare de „ontologizare”, de „personalizare” a Duhului Sfânt, considerând că acesta nu reprezintă altceva decât dispoziția religioasă comună care îi însuflețește și îi unește pe toți membrii Bisericii; recunoscut ca atare, Duhul Sfânt ține mai degrabă de natura umană, de modul în care se manifestă divinul în oameni, decât de substanța însăși a divinității.⁷²

Cele trei ipostaze divine astfel considerate sunt accesibile experienței umane, ținând mai degrabă de registrul fenomenologic decât de cel ontologic.⁷³ Interpretarea este apropiată de abordările economice ale Trinității, care identifică în cele trei ipostasuri divine nu atât diviziuni ontologice ale divinității, ci modalități în care divinul acționează asupra lumii. Distincția între ipostasuri este funcțională, ține mai degrabă de

⁷² Schleiermacher, 1999, §121-123, pp. 560, 569-570. Duhul Sfânt ca spirit, dispoziție comună a grupului religios, în Himes, 1996, p. 28, Colle, 1999, p. 303, Thiselton, 2013, p. 296. Un paralelism între Duhul Sfânt ca „spirit comunitar” și „spiritul național”, în Wyman, 2005, pp. 142-143.

⁷³ Schleiermacher, 1999, pp. 738-739.

modul în care se reflectă divinitatea în lume, în experiența umană, decât de însăși natura sa.⁷⁴

BIBLIOGRAFIE

I. Lucrări ale lui Friedrich Schleiermacher:

- Schleiermacher, Friedrich, *On Religion. Speeches to its Cultured Despisers*, trad. John Oman, Londra: Paul, Trench, Trubner & Co., 1893.
 Schleiermacher, Friedrich, *The Christian Faith*, ed.: H.R. Mackintosh, J.S. Stewart, introducere B.A. Gerrish, T.&T. Clark, 1999.
 Schleiermacher, Friedrich, *The Christian Faith in Outline*, trad. D.M. Baillie, Edinburgh: W.F. Henderson, 1922.

II. Literatură secundară

- Adams, Robert Merrihew, „Faith and religious knowledge”, în Mariña, Jacqueline (ed.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge University Press, 2005, pp. 35-52.
 Adams, Robert Merrihew, „Philosophical Themes in Schleiermacher's Christology”, în *Philosophia*, 39 (3), 2011, pp. 449-460.
 Brito, Emilio, „Le sentiment religieux selon Schleiermacher”, în *Nouvelle Revue Theologique*, 114(2), 1992, pp. 186-211.
 Colle, Ralph del, „Schleiermacher and Spirit Christology: Unexplored Horizons of *The Christian Faith*”, în *International Journal of Systematic Theology*, 1 (3), 1999, pp. 286-307.
 Cooper, John W., *Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present*, Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2006.
 Cramausel, Edmond, *La Philosophie Religieuse de Schleiermacher*, Montpellier: Imprimerie Cooperative Ouvriere, 1908.
 Cross, George, *The Theology of Schleiermacher. A Condensed Presentation of his Chief Work, "The Christian Faith"*, University of Chicago Press, 1911.
 Curran, Thomas H., *Doctrine and speculation in Schleiermacher's Glaubenslehre*, Berlin - New York: De Gruyter, 1994.
 Dole, Andrew, „Schleiermacher and Religious Naturalism”, în Sockness, Brent W. și Grab, Wilhelm (coord.), *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue*, Berlin: De Gruyter, 2010, pp.15-26.
 Dupré, Louis, „Toward a Revaluation of Schleiermacher's "Philosophy of Religion", *The Journal of Religion*, 44 (2), 1964, pp. 97-112.
 Erickson, Millard J., *Teologie Creștină*, trad. de Elena Jorj, Oradea: Cartea

⁷⁴ Trinitatea „economică” a lui Schleiermacher și aprecierea sa față de modalismul sabellian, în Colle, 1999, pp. 304-305.

- Creștină, 2004.
- Fiorenza, Francis Schussler, „Schleiermacher's understanding of God as triune”, în Mariña, Jacqueline (ed.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge University Press, 2005, pp. 171-188.
- Foreman, Terry H., „Schleiermacher's "Natural History of Religion": Science and the Interpretation of Culture in the "Speeches"”, în *The Journal of Religion*, 58(2), 1978, pp. 91-107.
- Grenz, Stanley J., Olson, Roger E., *Theology of the XX-th Century*, InterVarsity Press., 1992.
- Hamilton, Kenneth, „Schleiermacher and Relational Theology”, în *The Journal of Religion*, 44 (1), 1964, pp. 29-39.
- Harvey, van A., „A Word in Defense of Schleiermacher's Theological Method”, în *The Journal of Religion*, 42 (3), 1962, pp. 151-170.
- Hector, Kevin W., „Actualism and Incarnation: The High Christology of Friedrich Schleiermacher”, în *International Journal of Systematic Theology*, 8 (3), 2006, pp. 307-322.
- Hector, Kevin W., „The Mediation of Christ's Normative Spirit: A Constructive Reading of Schleiermacher's Pneumatology”, în *Modern Theology*, XXIV(1), 2008, pp. 1-22.
- Helmer, Christine, „Mysticism and Metaphysics: Schleiermacher and a Historical-Theological Trajectory”, în *The Journal of Religion*, 83(4), 2003, pp. 517-538.
- Himes, Michael J., „A Great Theologian of Our Time”: Mohler on Schleiermacher”, în *Heythrop*, XXXVII, 1996, pp. 24-46.
- Leuba, James H., „Introduction to a Psychological Study of Religion”, în *The Monist*, 11 (2), 1901, pp. 195-225.
- Madges, William, „Faith, Knowledge and Feeling: Towards an Understanding of Kuhn's Appraisal of Schleiermacher”, în *Heythrop*, XXXVII, 1996, pp.47-60.
- Mariña, Jacqueline, „Christology and anthropology in Friedrich Schleiermacher”, în Mariña, Jacqueline (ed.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge University Press, 2005, pp. 151-170.
- Mariña, Jacqueline, *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher*, Oxford University Press, 2008.
- McGiffert, Arthur Cushman, „Modern Ideas of God”, în *The Harvard Theological Review*, 1(1), 1908, pp. 10-27.
- McGiffert, A.C., Jr., „The Theology of Crisis in the Light of Schleiermacher”, în *The Journal of Religion*, 10(3), 1930, pp. 362-377.
- Munro, Robert, *Schleiermacher. Personal and Speculative*, Paisley: Alexander Gardner, 1903.

- Muntean, I.L., „Dumnezeu și lumea – procese complementare? Aspecte ale onto-teologiei lui A.N. Whitehead”, în *Krisis* (5), 1997, pp. 39-46.
- Nassar, Dalia T., „Immediacy and Mediation in Schleiermacher's "Reden Über Die Religion"”, în *The Review of Metaphysics*, 59 (4), 2006, pp. 807-840.
- Nedu, Ovidiu, „A.N. Whitehead și teologia procesualistă”, studiu introductiv la Whitehead, A.N., *Religia în formare*, București: Herald, 2010.
- Nedu, Ovidiu, „O perspectivă non-teistă asupra divinului, în creștinismul post-iluminist. Teologia naturalist-panenteistă a lui Fr. Schleiermacher”, *Argo*, nr. 6, noiembrie 2016 (<https://argolit.ro/o-perspectiva-non-teista-asupra-divinului-in-crestinismul-post-iluminist-teologia-naturalist-panenteista-a-lui-fr-schleiermacher-ovidiu-nedu/>), accesat la data de 14 octombrie 2020.
- Proudfoot, Wayne, „Immediacy and Intentionality in the Feeling of Absolute Dependence, în Sockness, Brent W. și Grab, Wilhelm (coord.), *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue*, Berlin: De Gruyter, 2010, pp. 27-38.
- Selbie, W.B., *Schleiermacher. A Critical and Historical Study*, New York: E.P. Dutton & Co., 1913.
- Smith, A.D., „Schleiermacher and Otto on religion: a reappraisal”, în *Religious Studies*, (44), 2008, pp. 295-313.
- Smith, John H., „Living Religion as Vanishing Mediator: Schleiermacher, Early Romanticism, and Idealism”, în *The German Quarterly*, 84(2), 2011, pp. 137-158.
- Spinoza, Baruch, *Etica*, București: Editura Științifică, 1967.
- Thiel, John E., „Orthodoxy and Heterodoxy in Schleiermacher's Theological Encyclopedia: Doctrinal Development and Theological Creativity”, în *Heythrop*, XXV, 1984, pp. 142-157.
- Thilly, Frank, „The Romantic Philosophers – Fichte, Schelling and Schleiermacher”, în Francke, Kuno și Howard, William Guild (coord.), *The German Classics of the Nineteenth and Twentieth Centuries*, vol. V, New-York: German Publication Society, 1913.
- Thiselton, Anthony C, *The Holy Spirit – in Biblical Teaching, through the Centuries, and Today*, Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
- Thornbury, Gregory A., „A Revelation of the Inward: Schleiermacher's Theology and the Hermeneutics of Interiority”, în *Southern Baptist Journal of Theology*, III (1), 1999, pp. 4-26.
- Verkamp, Bernard J., „Schleiermacher, Friedrich” în Verkamp, Bernard J., *Encyclopedia of Philosophers on Religion*, Jefferson, North Carolina, Londra: McFarland & Company, 2008, pp. 182-183.

- Williams, Robert, „Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness”, în *The Journal of Religion*, 53(4), 1973, pp. 424-455.
- Williams, Trevor, „Schleiermacher, F. D. E. (1768–1834)” în Houlden, Leslie (ed.), *Jesus in History, Thought and Culture. An Encyclopedia*, ABC Clio, 2003, pp. 757-764.
- Wyman, Walter E., Jr., „Rethinking the Christian Doctrine of Sin: Friedrich Schleiermacher and Hick's "Irenaean Type"”, în *The Journal of Religion*, 74 (2), 1994, pp. 199-217.
- Wyman, Walter E., Jr., „Sin and redemption”, în Mariña, Jacqueline (ed.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge University Press, 2005, pp. 129-150.