

INDIVIDUALISMUL SECULAR – COORDONATĂ FUNDAMENTALĂ A POST-MODERNISMULUI. EVALUARE MISIONARĂ

Pr. Prof. univ. dr. Gheorghe ISTODOR

Universitatea „Ovidius”, Constanța, Romania

pr_george_istodor@yahoo.com

ABSTRACT: Secular Individualism - Fundamental Coordinate of Post-Modernism. Missionary Evaluation.

Individualism, in its current form, is the exclusive product of modernity, being also a consequence of the process of secularization of society. It is rooted in post-modernity and has become an essential coordinate of it. The individualist perspective represents a depersonalization of man, the human person is denied the character of a being-existential reality; we are also talking about a post-modern degeneration of the person, reduced to a mere social construct, totally circumscribed to the subjectivist realm of reality. Last but not least, secular individualism remains a representative element of post-modern deconstructivism.

Keywords: *individual, person, secular individualism, deconstructivism, ontological deconstructivism, theological deconstructivism, post-Christianity, modernism, post-modernism, enlightenment.*

Introducere

Misiunea Bisericii reprezintă lucrarea adecvată pentru mântuire a Fiului lui Dumnezeu Întrupat - Hristos Capul Bisericii, indiferent de perioada istorică a iconomiei divine. Perioada contemporană (considerată de filosofi, oameni de cultură sau sociologi ca fiind post-post-modernă sau post-creștină), se caracterizează îndeosebi prin gradul de secularizare fără precedent a omului, secularizare care influențează și viața creștinului de azi. Un efect nociv ale secularizării, este reprezentat de individualismul secular, realitate care afectează și influențează unitatea și integritatea ființei umane, dimensiunea și demnitatea persoanei umane, într-o lume din ce

în ce mai fragmentată și mai confuză, care și-a pierdut atât reperele, cât și identitatea creștină. În același timp, creștinul contemporan trăiește într-o lume pluralistă -inclusiv religios-, realitate pe care trebuie să o gestioneze din perspectiva vocației sale, a valorilor și a *telos-ului* asumat în devenirea sa religioasă. În acest studiu, vom încerca să evaluăm individualismul secular din perspectiva misiunii Bisericii, plecând de la demnitatea persoanei umane¹ (ca realitate ființial-existențială a omului), delimitând raportul existent între persoana Ioan-Gheorghe Rotarum, om uman și individul contemporan din perspectivă strict teologică, cu scopul de a demonstra corelarea între perspectiva individualist-seculară și starea de degenerare la toate nivelurile a omului de azi.

I. Persoana – realitate ființial-existențială a omului

Omul în dubla sa ipostază, de subiect cugetător -cu deschidere spre taină- și de obiect de cercetare, investigație și interogație, a fost este și va fi, prioritatea tuturor sistemelor de gândire și a tuturor domeniilor cunoașterii umane; astfel, omul este studiat ca ființă rațională de către filosofie, ca ființă religioasă de către teologie, ca ființă socială de către sociologie, iar în dimensiunea fizico-chimică și biologică, devine obiect de cercetare științifică pentru biologie, anatomie și fiziologie. Despre om, toate domeniile cunoașterii au vorbit, vorbesc și vor vorbi, într-o evaluare care se vrea a fi pe cât de cuprinzătoare, pe atât de convingătoare. Fiecare domeniu al cunoașterii umane, utilizează argumente specifice cu privire la descrierea a ceea ce reprezintă omul, în studiul actual accentul vom pune pe perspectiva teologică legată de calitatea sau demnitatea de persoană a ființei umane².

Perspectiva teologică are două abordări: 1) prima abordare ține de problema etimologică; 2) a doua abordare ține de valorizarea omului, ca împărat peste cele create. Problematika etimologică cuprinde două curente: un curent anti-personalist și un curent personalist. Curentul anti-personalist îl înțelege pe om, plecând de la datul Revelației ca fiind „chip” a lui Dumnezeu și cel care tinde spre „asemănarea” cu Acesta. Acest curent an-

1 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Plea for Human Dignity”, *Scientia Moralitas. Human Dignity - A Contemporary Perspectives*, The Scientia Moralitas Research Institute, Beltsville, MD, United States of America, 2016, 1, pp. 29-43.

2 Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Cateheze interdisciplinare*, vol. II, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2023, p. 40.

ti-personalist revendică pentru om, totul de la etimonul „ανθρωπος” care este opus etimonului latinesc „humus” care înseamnă pământ, sol și acest etimon caracterizează mai mult viziunea occidentală, care stă la baza umanismului de toate felurile. Prin „chip” Sfântul Maxim înțelege „ființa” și „ființa veșnică”, „asemănarea” în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul era reprezentată de bunătate și de înțelepciune. Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că după „chipul” lui Dumnezeu este toată firea rațională, iar după „asemănare” sunt doar cei buni și înțelepți (după Dumnezeu se înțelege). Cu privire la etimonul grecesc „anthropos” -pe care l-am amintit-, trebuie să spunem că aici avem alăturarea prepoziției „ano” care înseamnă „în sus” sau „de jos în sus” și a verbului „tropao” care înseamnă „a întoarce” sau „a îndrepta”. Omul este așadar „ανθρωπος”, adică „cel îndreptat în sus” sau „cel ce privește în sus” spre Dumnezeu, spre Creatorul său. Curentul personalist utilizează pentru om, terminologia filosofică greacă cu conținut schimbat. Omul este văzut ca fiind „persoană”³ și aici avem trei etimologii: 1) omul este văzut ca „υπόσταση”, adică persoana în dimensiunea ei ontologică, adică existențială sau ființială; 2) omul este „προσωπον”, adică persoana în dimensiunea ei relațională și 3) omul este „νοος”, adică persoana în dimensiunea cugetătoare și contemplativă. Terminologia filosofică a fost folosită de către Sfinții Părinți: îi avem pe Sfântul Chiril al Alexandriei și pe Sfântul Grigore Palama, care îl definesc pe om ca fiind „ζωον λογικον”, adică animal sau ființă rațională; apoi îi avem pe Sfântul Grigorie Teologul și pe Sfântul Nicolae Cabasila, care îl numeau pe om cu termenul de „ζωον τευμενον”, adică animal sau ființă în-dumnezeită. Cu privire la valorizarea omului, trebuie să dăm câteva exemple: Sfântul Apostol Pavel, vorbește despre omul trupesc și duhovnicesc, care co-există în ființa omului -depinde de noi, de fiecare, pe care dintre cei doi îl hrănim și îl creștem. Sfântul Grigorie Teologul spune despre om, că este împărat al tuturor celor de pe pământ și supus totodată al împărăției celei de sus; este pământesc și cerească, este vremelnic și totuși ne-muritor, este văzut și cugetător și se află la jumătatea distanței dintre măreție și nimicnicie. Sfântul Grigorie de Nyssa îl definește pe om, ca fiind „chipul” slavei lui Dumnezeu, deși poartă „rănilor” păcatului -acest adevăr este repetat spre asumare de Biserică, ori de câte ori se mijlocește prin prohodire, trecerea din această viață a unui om. Și

3 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere. Omilia XII, IV*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 2003, p. 132.

nu în ultimul rând, îl avem pe părintele profesor Dumitru Stăniloae, care îl vede și îl definește pe om ca fiind rațional, conștiință și libertate⁴. Sfinții Părinți au vorbit amănunțit cu privire la constituția omului, de exemplu, cu privire la voința omului, Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbește despre existența a două voințe în om: una fizică și alta „gnomică”, cea din urmă face posibilă cunoașterea lui Dumnezeu; Sfântul Ioan Damaschin, vorbește și distinge între voința naturală -ca instinct fizic-și voința personală pe care el o numește „*νοῦλη*” - prima, spune Sfântul Ioan nu poate fi numită „voință” -pentru că este condiționată, cea de-a doua este considerată voință pentru că este liberă⁵.

Cu privire la disputa dintre cele două curente amintite, personalist și anti-personalist, trebuie să fie această dispută receptivă la cuvântul Sfântului Maxim Mărturisitorul, care spune că mintea omului pentru a nu fi idolatră, nu trebuie să se blocheze în înțelesul cuvintelor.

Decuplarea omului de la Revelație, a avut consecințe nocive în ceea ce privește înțelegerea identității sale, vorbim de un proces de devalorizare, unul de degenerare și în fine unul de depersonalizare. Procesul de devalorizare debutează cu întoarcerea la așa- numitele valori antice cu privire la om -începând cu Renașterea-prin abandonarea cvasi- totală a Revelației și cu așa-numita „revoluție științifică”. Astfel, filosofia antică avea o viziune ne-unitară, omul era fie valorizat (prin sufletul său), fie desconsiderat (prin trupul său). Platon considera sufletul ca fiind descendent al „lumii ideilor”, pe care o considera ca fiind reală și astfel considera că sufletul are origine divină, scopul ultim al omului fiind plăcerea și binele. Cu privire la trup, Platon spunea că acesta aparține lumii materiale, percepută de simțuri, care nu este însă reală, ci este o „închisoare” a sufletului. Aristotel este cel care face trecerea finală de la „*mythos*” la „*logos*”, omul are un „*telos*” adică un scop, acela de a trăi laolaltă cu semenii, în vederea unei vieți bune. Omul este numit de el „*ζῷον πολιτικόν*”, adică animal sau ființă socială (de re-

4 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990; Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 221.

5 Vezi Gheorghios Siskos, „*Ontologia persoanei și Sfântul și Marele Sinod*”, 21, Iunie 2016, <http://www.parohiacopou.ro/ontologia-persoanei-si-sfantul-si-marele-sinod> accesat în 10.04.2022 și Pr. Dr. Doru Costache, *Logomahie, Ortodoxie și Sfântul și Marele Sinod*, 18 iunie 2016, <https://www.rostonline.ro/2016/06/pr-dr-doru-costache-logomahie-ortodoxie-si-sfantul-si-marele-sinod/> accesat în 10.04.2022.

marcat este faptul că, Sfinții Părinți ai Bisericii nu au folosit niciodată acest etimon, pentru că îl micșorează pe om, în planul imanent-istoric al existenței. Neo-platonismul considera că prin suflet, omul aparține sufletului universal al lumii, iar scopul omului este eliberarea de căderea în materialitate și de re-câștigarea statutului inițial (viziunea referitoare la trup era dramatică, acesta fiind considerat o cădere din sufletul universal, iar consecințele acestei căderi stau doar în suferință și durere). Apoi îl avem pe Protagoras (care era sofist) și care considera omul ca fiind „măsura tuturor lucrurilor” -a celor ce sunt, pentru că ele sunt-, -a celor ce nu sunt, pentru că ele nu sunt-, iar pe linia lui Heraclit, el considera că totul -inclusiv omul- este supus unei eterne schimbări. Nu în ultimul rând, îl avem pe Diogene din Sinope (filosof cinic) ce considera viața ca fiind existență la limita necesarului supraviețuirii și avea un dispreț suveran, față de convențiile și principiile societății. Această viziune, a influențat concepția sa despre om, el rămâne în memoria noastră ca cel care căuta ziua cu felinarul aprins un om cinstit, cu trimitere la limitele omului în societate antică.

Odată cu filosofia modernă și cu cea post-modernă se inițiază un proces de degenerare a omului, astfel modernismul îl transformă pe om în concept, iar prin sistemul dualist cartezian omul este „res cogitans”, diferit de natură numită „res extensa” (care nu mai este înțeleasă, ca fiind creația lui Dumnezeu)⁶. Tot aici avem filosofia empirică, care este opusă raționalismului filosofic și care îl transformă pe acesta din entitate rațională, în entitate senzuală, rațiunea fiind considerată sclava simțurilor.

Tot aici avem pozitivismul lui August Comte, care transformă umanismul într-o „religie”, având un „cult” față de umanitate, el vorbește de o ființă supremă constituită dintr-un organism concret de ființe umane, cultul lui Dumnezeu fiind substituit de cultul omului, iar omul este „deificat” prin ideologie, în numele filosofiei. Post-modernismul degenează și mai mult pe om în numele filosofiei, omul este confruntat cu efectele nihilismului, care transformă ființa -inclusiv omul- în valoare de schimb. Aici îl avem pe Nietzsche, care substituie pe Dumnezeul „mort” cu *supra-omul*, el consideră că natura omului este identică cu starea a-morală, cu nevinovăția

6 „Dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum – Mă îndoiesc, deci cuget; cuget, deci exist” – René Descartes, *Discurs despre metodă, partea a IV-a*, Editura Academiei Române, București, 1990, p. 130; apud Elisabeth Clément, *Filosofia de la A la Z*, Editura All, București, 2000, pp. 122-123.

conștiinței fiarelor, o stare care se află dincolo de bine și rău, în care trăiește animalul de pradă - pe care el îl numește „bestia blondă” -, ca un monstru triumfător, care iese dintr-un șir de groaznice omoruri, incendii, violuri și torturi, cu un orgoliu și cu o seninătate sufletească. El considera omul ca fiind complet a-moral și considera totodată cruzimea, ca fiind trăsătura omului ce-i conferă acestuia măreție.

Nu în ultimul rând, îl avem pe Marx, care vorbește de „omul nou” complet aterizat, devalorizat și depersonalizat, redus doar la o entitate amorfă, în cadrul unei clase sociale dominante, cu precizarea că, întâlnim această perspectivă și la Nietzsche, „omul nou” al acestuia fiind în realitate o totală ratare antropologică, nihilismul golind existența umană de sens, scop, adevăr inteligibil sau valoare esențială. Degenerarea cu privire la om, continuă și în cadrul științei ateizate, fie că vorbim de evoluționismul transformist, fie de cel tehnologic (în numele trans-umanismului). Astfel, pentru Darwin omul este denaturat, considerat a fi doar un animal captiv al unei existențe strict naturaliste, fiind supus împotriva voii lui unui proces orb, ilogic și lipsit de sens, de așa-zisă evoluție dintr-un strămoș comun cu animalul, această perspectivă stând la baza degenerării noetice, axiologice și comportamentale ale omului contemporan⁷. Pentru Harari, istoria omului este redusă la doar trei stadii: „homo erectus”, „homo sapiens” și „homo deus”, ultima denumire, știința evoluționistă legitimează trans-umanismul, iar „homo deus” nu mai este om, ci o entitate augmentată cu ajutorul tehnologiei, destinat a-mortalității care este complet diferită de nemurire⁸. La toate aceste etape ale degenerării umane, în numele filosofiei sau științei, trebuie să îl mai adăugăm pe Freud, care îl reduce pe om la un ghem de instincte -peste care domnește sexualitatea- ce determină orice activitate a omului. În fine, depersonalizarea omului are legătură cu proliferarea concepțiilor panteiste orientale cu privire la om, cele mai mediatizate fiind cele de sorginte budistă, *araha*-ul budismului hinayana, precum și *bodhisattva* budismului mahayana, fiind preferate - mai ales în Occident - persoanei descoperite de Revelație⁹.

7 Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe Istodor, *Cateheze interdisciplinare*, vol 2 pp. 41-42.

8 Vezi Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Scurta istorie a viitorului*, Editura Polirom, Iași, 2028.

9 Vezi Pr. Dr. Nicolae Achimescu, *Budism si crestinism*, Editura Tehnopress, Iași, 2003.

II. Raportul dintre persoană și individ din perspectivă teologică.

Odată cu dezvoltarea culturală a umanității¹⁰, au apărut diverse curente și teorii științifice, toate având ca bază determinismul (sau mecanicismul) prin prisma căruia îl privesc pe om, mai ales în ceea ce se referă la activitatea sa psihică. Toate acestea sunt teorii în care amprenta strict biologică asupra definirii personalității omului îl reduce pe acesta la un simplu element pasiv al lumii, care primește influențe ereditare, de mediu și sociale și se transformă ca o bucată de plastelină. La fel și ideile și viața sa interioară, gândurile și chiar tradiția religioasă pe care o mărturisește. Tendința principală este de a categorisi, de a introduce pe om în diverse împărțiri conforme cu diversele opinii științifice ale timpului, lăsând impresia că există tipare bine stabilite din care persoana nu are cum să scape. De fapt, termenul de *persoană* este înlocuit în sociologie, psihologie și psihiatrie cu acela de *individ* repartizat în categorii sau genuri de „personalitate”¹¹.

Sub impactul modernismului, procesele care au afectat demnitatea persoanei au condus la apariția unui *individualism exacerb*, premisă pentru o *exagerată cultură a sinelui*, ce include patologii în sfera egoismului, orgoliului și narcisismului. Să pleacă de la teoria unui raport direct proporțional între normalitate și cultura care o găzduiește, astfel Occidentul care promovează individualismul, transformă egoismul și narcisismul în normalitate, în contextul cultivării de către culturile occidentale a pseudo-adevărurilor¹². Narcisismul¹³ se manifestă și se distinge printr-un „pattern pervaziv de grandoare”¹⁴, prin dificultăți în a păstra relații interpersonale sănătoase, prin tulburări de personalitate cu efecte antisociale, precum și printr-un evident sentiment de autosuficiență, prin aroganță, invidie, sete de putere, absența empatiei etc.

10 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Aspects of Biblical Philosophy on the Development of World Civilizations”, *Scientia Moralitas. International Journal of Multidisciplinary Research* 8 (2023), nr.1, pp. 62-79.

11 George Daniel Săhoțeanu, *Psihanaliză și spovedanie din perspectiva misiunii bisericii*, teză de doctorat, Constanța, 2020, p. 60.

12 B. Popoveniuc, „Narcisismul, de la afecțiunea psihică individuală la boala socială și tară culturală”, *Symposion*, tomul VIII, nr. 1 (15), Iași, 2010, p. 189.

13 O sumară descriere a *personalității* omului narcisist este oferită și în lucrarea Michael E. McCullough, Robert A. Emmons, Courtney N. Mooney, „Narcissists as victims; the role of narcissism in the perception of transgressions”, *Personality and social psychology bulletin*, vol. XXIX, no 7, 2003, p. 885.

14 B. Popoveniuc, „Narcisismul, de la afecțiunea psihică individuală...”, pp. 180-181.

Părintele John Breck, referindu-se la contextul social actual, remarcă diferența dintre *individ* și *persoană*¹⁵, pe care o dezvoltă ca diferență între cultura individualismului promovată de secularism și mesajul comuniunii propovăduit de către Biserica¹⁶, astfel, în viziunea acestuia, a vorbi despre sfințenia sau sacralitatea vieții umane, în contextul în care în America de azi (și în Occident), *persoana* este în întregime confundată cu *individul*. Caracteristicile individuale ne disting pe unii de alții, în timp ce calitatea de persoană ne unește în legătura comuniunii cu ceilalți și cu Dumnezeu. Ne putem numi persoane doar atâta vreme cât întrupăm și transmitem celorlalți frumusețea, adevărul și iubirea care unesc cele trei Persoane într-o veșnică tri-unitate. Dumnezeu Treimic este deci modelul, dar și izvorul și finalitatea a tot ceea ce este cu adevărat personal în experiența umană. Așadar, în înțeles creștin, Dumnezeu se revelează omului nu în calitate de obiect al cunoașterii, ci de subiect, deschizând orizontul unei relații personale de comuniune cu făptura umană¹⁷. S-au formulat în Occident de-a lungul timpului, teze cu privire la fenomenul de individualizare, acestea fiind puse în legătură cu anumite teze ale raționalizării, ce au legătură cu Auguste Comte; acesta în secolul XIX, a susținut că viziunea „teologică” asupra lumii (care forțele supranaturale responsabile pentru originea și natura lucrurilor, a fost înlocuită istoric mai întâi de o viziune „metafizică” și, în cele din urmă, de o viziune „pozitivă” asupra lumii.¹⁸ De asemenea, antropologul american Wallace era convins că era sortită dispariției credința în puteri supranaturale în întreaga lume, cunoștințele științifice în creștere făcând procesul inevitabil.¹⁹ În egală măsură Dobbelaere considera o legătură între necredința în Dumnezeu și pretenția omului autonom de a con-

15 Cu privire la deosebirea dintre *individ* și *persoană* se pronunță și părintele Dumitru Stăniloae, care accentuează că, în comparație cu individul, persoana trăiește în comuniune cu alte persoane în așa chip încât viețile lor se împletesc. Pr. Dumitru Stăniloae, „Persoana și individul – două entități diferite”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, anul XLV (1993), nr. 5-6, p. 45.

16 John Breck, *Darul sacru al vieții*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001 p. 18.

17 G. Mantzaridis, „Știința teologică și teologia științifică”, traducere de Sabin Preda, în *Studii Teologice*, nr. 1, 2005, p. 117.

18 Dick Houtman, and Peter Mascini, „Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands”, în *Journal for the Scientific Study of Religion* 41:3 (2002), p. 456.

19 R. Stark, and R. Finke, *Acts of faith: Explaining the human side of religion*, University of California Press, Berkeley, CA, 2000, p. 29.

trola și manipula lumea materială, fiziologică, socială și psihică²⁰, aceasta fiind logica teoretică numită „teza raționalizării”, care nu trebuie confundată cu ideile lui Max Weber despre *dezamăgirea lumii*, ce prezintă lumea ca o „grădină magică”, dominată de puteri misterioase și imprevizibile, controlabile doar prin mijloace magice (aici pui o notă din Max Weber). S-a demonstrat ulterior, (începând cu anii 1960) că raționalismul nu este sfârșitul istoriei, iar teza raționalizării - care vede erodarea tradiției creștine ca efect al procesului raționalizării - s-a dovedit a fi falsă. În plus, postmodernismul consideră nu numai ideile religioase și culturale, ci și „adevărurile științifice” (ca produse ale minții umane) ce trebuie să se supună procesului de deconstrucție, fapt ce face ca postmodernismul să fie greu de acceptat pentru majoritatea oamenilor de știință²¹.

Chiar dacă induce ideea unei eventuale dispariții a religiei, teoria raționalizării nu este universal acceptată și nu poate explica proliferarea fenomenului New-Age²², unde (după cum arată T. Luckmann) religia își schimbă radical caracterul, dezvoltându-se mai degrabă ca un sentiment de autonomie individuală, în sfera unei privatizări a religiosului, manifestându-se prin auto- exprimare, auto-actualizare și libertate individuală²³, dezvoltarea așa-zis spirituală individuală pe care o propune acest panaceu cvasi-universal, fiind cel mai proeminent element, al acestui tip de pseudo-religiozitate²⁴. Proliferarea fenomenului New-Age, este văzută de P. Heelas²⁵ în legătură cu respingerea îndrumării din partea oricărei tradiții sau autorități externe, „sinele” omului reprezentând principala autoritate „morală”, iar individul devine sursa proprie de îndrumare. Cu alte cuvinte, teza individualizării consideră creșterea individualismului moral, ca fiind consecința scăderii acceptării de către omul postmodern a tradițiilor și autorităților, ceea ce ar explica popularitatea în creștere a fenomenului

20 K. Dobbelaere, „Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization”, în *Sociology of Religion* 60(3), p. 229.

21 Dick Houtman and Peter Mascini, „Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows?”, p. 458.

22 *Ibidem*, p. 458.

23 T. Luckmann, *The invisible religion*, MacMillan, London, 1967, p. 7.

24 T. Luckmann, „The privatization of religion and morality”, în *De-traditionalization: Critical reflections on authority and identity at a time of uncertainty*, P. Heelas, S. Lash, and P. Morris (eds.), Blackwell, Oxford, pp. 72-86.

25 Vezi P. Heelas, *The New Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*, Blackwell, Oxford, 1996.

New-Age²⁶, transformat - în baza individualismului moral - într-un tip de pseudo-religie post-tradițională. Dacă teza raționalizării neglija apariția și creșterea formelor post-tradiționale de religiozitate și nega orice formă de schimbare religioasă, teza individualizării neglijează posibilitatea unui declin real al religiei prin secularizare, deși există și o a doua variantă a acestei teze, care prezice mai degrabă înlocuirea creștinismului cu non-religiozitatea dată de secularizare, decât înlocuirea creștinismului cu New-Age, în paradigma schimbării religioase amintite²⁷.

Nu în ultimul rând, procesul de individualizare este văzut ca o schimbare a localizării religiei, individul are în post-modernism capacitatea și voința de a decide autonom ce să creadă, este ceea ce numea Luckmann „forma invizibilă a religiei”²⁸, ca o activitate eminentă a individului care decide în mod selectiv ce elemente ale religiei sunt de dorit și funcționale, creându-și un „bricolaj religios”, în acest fel alegându-și singur religiozitatea, iar rolul determinării sacrului este transferat de la societate la individ²⁹. Religia devine spiritualitate personală, în fapt un amestec de elemente religioase eterogene, selectate subiectiv, sau ceea ce numea Taylor³⁰ prin termenul de „religie minimală” (aflată în afara structurilor confesionale), circumscrisă cercului imediat de prieteni și familie. Modernismul și postmodernismul operează anumite „rupturi” axiologice în numele filosofiei cu precădere, astfel, începând cu Descartes, filosofia modernă devine o filozofie a subiectului. Reprezentanții New-Age din post-post-modernitate precum Deepak Chopra, Ken Wilber, Gary Zukav și Shakti Gawain, vorbesc despre scopul dăinuirii umane în termenii unei actualizări de sine, primul reprezentant prezintă existența și dăinuirea umană sub forma unei expansiuni „spirituale” de la ego, la sinele omnipotent, folosindu-se de tradiția iudeo-creștină și de conceptul de individ - ca centru al universului. În fine, transformarea

26 Ioan-Gheorghe Rotaru, “Aspecte filosofice privitoare la mișcarea New Age”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2005), L, nr.2, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, pp. 193-216.

27 Dick Houtman and Peter Mascini, „Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows?”, p. 459.

28 T. Luckmann, *The invisible religion: The problem of religion in modern society*, p. 7.

29 K. Dobbelaere, “The meaning and scope of secularization”, in *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Peter B. Clarke (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2009 p. 607.

30 C. Taylor, *A secular age*, Belknap Press, Cambridge, 2018, p. 535.

post-modernă a persoanei în individ în numele sinelui de tip New-Age, îl are ca reprezentant de seamă pe Kim Wilber, care vorbește de identitate pe care o identifică cu conștiința umană și de două tipuri de „sine” -sinele relativ (sau mic) și sinele iluminat (sau pur), care trebuie -prin meditație și practică transformativă integrală- să devină un singur sine.

În fine, individualismul trebuie să fie evaluat din perspectivă creștină, ca o condiție a consumerismului, consumul fiind „valorizat” în post-modernism ca o expresie a individualității și a cultului de sine; cu alte cuvinte, consumul devine în paradigma post-modernistă un fel de credință dominantă, iar individualismul -împreună cu alte angajamente subordonate - îl pune pe aceasta în valoare.³¹ Vorbim așadar, despre cea mai nocivă și îngrijorătoare provocare la adresa creștinului în post-modernitate, dacă ținem cont de faptul că, în condițiile suspendării, eliminării sau inversării valorilor în contemporaneitate, consumerismul a devenit principalul rival al lui Dumnezeu în cultura noastră actuală.³²

III. Perspectiva individualistă -degenerare postmodernă a persoanei

Post-modernismul este văzut adesea ca un demers dinamic cultural critic, într-o continuitate a iluminismului, având în centrul preocupărilor sale de construcția modernismului din perspectiva culturală, socială, filosofică și teologică.³³ Termenul „postmodern” dincolo de planul deconstructivist³⁴,

31 Vezi: Gary Cross, *An All-Consuming Century: Why Commercialism Won in Modern America*, Columbia University, New York, 2000; Lizabeth Cohen, *A Consumer's Republic: The Politics of Mass Consumption in Postwar America*, Knopf, New York, 2003; Jean Baudrillard, *The Consumer Society: Myths and Structures*, Sage, London, 1998.

32 Sean J. McGrath, „The Theology of Consumerism”, în *Analecta Hermeneutica*, Volume 6, 2014, pp. 1-22.

33 Ihab Hassan, „The Question of Postmodernism”, în *Performing Arts Journal*, Vol. 6, No. 1 (1981), p. 31. Istoria termenilor „postmodernism” - „postmodern” este detaliată în articolul sus-menționat pp. 30-31. Pentru definiția polivalentă a „postmodernismului” vezi: David Ray Griffin and Huston Smith, *Primordial Truth and Postmodern Theology*, State University of New York Press, New York, 1989, pp. xi-xiv; Stuart Sim (Ed.), *The Routledge Companion to Postmodernism*, Routledge - Taylor and Francis Group, London and New York, 2001, p. 339; John Macquarrie, „Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology”, în *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 50, No. 1/3, (2001), p. 9.

34 John Macquarrie menționează 10 contraste prin care „postmodernismul” se rupe de modernism: 1. postmodernism și modernism, 2. obiectivitate și subiectivitate, 3. fragmen-

este identificat de Gianni Vattimo³⁵ cu societatea mass-media, implicând fundamental faptul că modernitatea s-a sfârșit; el dă mărturie de eșecul programului iluminist al modernismului, de a clădi o societate ideală fără Dumnezeu sau valorile creștine, unde omul putea să-și găsească valoarea existențială, derivată din „conștiința tehnologică” a post-modernismului, metamorfozat într-un fel de „gnoză” a secolului XX. Impactul post-modernismului asupra creștinismului în special, creionează paradigma unui *creștinism post-modernist*, adaptat nevoilor și exigențelor societății contemporane; vorbim de un creștinism debarasat de Dumnezeul transcendent al Revelației, într-o ecuație imanent-socială strictă. Deconstrucția teologiei creștine (care urmărea acomodarea teologiei creștine la realitatea pluralismului social, etnic și religios, precum și la consumerismul pieței), gravează între două repere fundamentale: *moartea lui Dumnezeu* -proclamată de Nietzsche și *sfârșitul metafizicii* proclamat de Martin Heidegger, ajungându-se la *teologia morții metafizice a lui Dumnezeu* din *The Gospel of Christian Atheism* a lui Thomas J. Altizer, în fapt conturarea unei *teologii culturale*, inclusă într-o „eră post-creștină”³⁶.

Perspectiva individualistă rămâne consecința unui proces de depersonalizare a lui Dumnezeu derulat în post-modernism; acesta -potrivit lui Gerrit Neven³⁷- debutează cu o întrebare părintoară: Dumnezeu este o chestiune a istoriei? Dacă răspunsul este afirmativ, înseamnă că Dumnezeul cel Viu al Revelației moare pentru omul secular post-modern; dacă Dumnezeu este o problemă eminate a istoriei, se afirmă în cadrul teologiei post-moderne că, totuși Dumnezeu nu a murit, însă conceperea unui Dumnezeu personal nu mai este nici utilă, nici semnificativă, ceea ce înseamnă că, conceptul despre Dumnezeu să re-identifică cu concepțiile mitice ale umanității. Cele două perspective, reconstruiesc din temelii *religia* în termenii postmodernismului: dacă Dumnezeu nu este mort, fiind doar

tare și totalizare, 4. particular și universal, 5. ceilalți și sinele, 6. relativ și absolut, 7. pluralism și uniformitate, 8. pasiune și intelect, 9. ambiguitate și claritate, 10. opinie și adevăr (John Macquarrie, „Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology”, pp. 10-16).

35 Gianni Vattimo, *Societatea transparentă*, Traducere de Ștefan Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1995, p. 1.

36 Cf. Gabriel Vahanian, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, Braziller, New York, 1961, pp. 3-14.

37 Gerrit Neven, „Doing Theology without God? About The Reality of Faith in the 21st century”, în *Journal Cultural and Religious Theory*, Vol. 6, No. 3 (2005), p. 30.

o imagine mitică umană depersonalizată, atunci devine responsabilitatea omului autonom postmodern să găsească și să-și alcătuiască propriile concepții religioase bune și sănătoase; dacă Dumnezeu Scripturii este mort, înseamnă că religia creștină nu mai este capabilă să fie o religie vie. Ceea ce trebuie să înțelegem cu claritate, este raportul cauză-efect dintre depersonalizarea lui Dumnezeu și depersonalizarea omului, ceea ce înseamnă întronarea cvasi-definitivă ai individualizării, ca normă, viziune și axiologie a omului de azi.

Paradoxal, din perspectivă post-modernă nu ar exista contradicție între *moartea lui Dumnezeu* și „teologia postmodernă” -prima fiind privită ca „parte a modernizării și progresivei secularizări în domeniul teologiei”³⁸, devenind „un răspuns personal la secularizarea experiențelor limitate ale rațiunii umane”³⁹; astfel, teologia postmodernă și-a asumat riscul deconstrucției în maniera derrideană, creând premiza debarasării discursului religios de cadrul Bisericii și contextualizarea lui în mediul academic. Aceasta a fost definită ca „teologie a societății secularizate”⁴⁰ fiind pusă în legătură directă cu predispoziția spre contestare a modernismului; teologia post-modernă rămâne puternic influențată atât de proclamarea *morții lui Dumnezeu*, cât și de exercițiul *disoluției metafizice* operată de către Heidegger. Potrivit acestuia din urmă, *moartea lui Dumnezeu* înseamnă stingerea onto-teologiei⁴¹, a teologiei clasice metafizice și a noțiunii de unitate mistică.

38 Mike Grimshaw, „Did God Die in *The Christian Century*?”, în *Journal Cultural and Religious Theory*, Vol. 6, No. 3 (2005), p. 12.

39 *Ibidem*, p. 17.

40 Vezi Charles Winquist, „Postmodern Secular Theology”, în *The Surface of the Deep*, Davies, Aurora, CO, 2003, pp. 199-212.

41 „Onto-teologia” este un termen inventat de filosoful german Martin Heidegger care caracterizează un mod de a gândi despre „ființă” și „adevăr” în încercarea de a depăși separarea tradițională dintre ontologie și teologie, pentru a atinge obiectul real al metafizicii, cf. Robert Audi (General Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Cambridge University Press, New York, 1999, p. 223; J. R. Williams, *Martin Heidegger's Philosophy of Religion*, Ontario: Studies in Religion, Supplements 2, Waterloo, 1977, pp. 115-117; De asemenea onto-teologia implică nu doar teologia tradițională și metafizica, dar și pozitivismul și (în măsura în care încearcă să aducă filosofia pe calea sigura a științei) fenomenologia. G. Vattimo concordă împreună cu Heidegger asupra faptului că „metafizica obiectivității se încheie printr-o gândire care identifica adevărul ființei cu calculabilul, cu măsurabilul și, în definitiv, cu caracterul manipulabil al obiectului științei-tehnici.” (Gianni Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano, 1998, p. 90).

Astfel, *moartea lui Dumnezeu* aduce cu sine deconstrucția nu doar a *ousia* -din metafizica clasică-, dar și a *hyperousios* din misticismul neoplatonic⁴², cum subliniază John D. Caputo. Ne referim așadar, la *moartea lui Dumnezeu* ca la un proiect niciodată terminat, o de- construcție a *Dumnezeului onto-teologicului*, a *Dumnezeului puterii suverane*, în fapt vorbim despre *moartea lui ens supremum et deus omnipotens*⁴³.

Deconstrucția post-modernă include și limbajul religios, într-o limitare conceptuală referitoare la Transcendent; între limbajul actual al filosofiei și culturii occidentale și mărturisirea religioasă autentică, există o prăpastie ce rezidă în incapacitatea primelor două de a face referință la Dumnezeu. Potrivit filosofiei occidentale, teologia trebuie să se reinventeze, Dumnezeu deși este văzut ca fiind dincolo de orice afirmație și construcție metafizică, totuși rămâne într-un cadru imprecis și confuz, fiind în realitate străin de propria sa revelație, ca act al descoperirii de sine. Așa putem înțelege, focusarea filosofiei religiei așa numita teologie negativă⁴⁴, ce depășește literalismul dogmatic, pierzându-se din vedere faptul că, dogmele creștine exprimă Revelația și nu sunt reduse la uzuale sisteme de învățături; sau cum spune părintele profesor Dumitru Stăniloae: „deși definite în formă, au un conținut infinit”⁴⁵. Măreția Revelației creștine se vede în posibilitatea de a comunica o învățătură ce transcende dimensiunea fizico-materială și poate dialoga cu Transcendentul fără ca acesta să se epuizeze în termeni sau concepte. Chiar dacă în Ființa Sa Dumnezeu rămâne incognoscibil, Trinitatea Personală și demnitatea personală a omului, fac posibil parteneriatul -ca dialog copleșit de iubire. Atât filosofia cât și teologia occidentală își arată limitele în înțelegerea învățăturii ortodoxe cu privire la energiile necreate -mărturisită magistral de către Sfântul Grigore Palama-, la care se adaugă neînțelegerea raportului dintre har și natura umană pe de o parte, pe de altă parte dintre har și voința liberă a omului, ceea ce conduce în cele din urmă, la incapacitatea de a înțelege apofatismul ortodox, esențial pentru mărturia

42 Gianni Vattimo, John D. Caputo, *Dupa moartea lui Dumnezeu*, Editura Curtea Veche, București, 2008, p. 161.

43 *Ibidem*, pp. 97 și 98.

44 Cf. Merold Westphal, „Postmodernism and Religious Reflection”, în *International Journal for Philosophy of Religion. God, Reason, and Religions: New Essays in the Philosophy of Religion*, Vol. 38, No. 1/3, (1995), pp. 131-133.

45 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pp. 79 și 93.

Bisericii; așa se explică apariția scepticismului cu privire la prezența reală a lui Dumnezeu în viața omului, transcendența lui Dumnezeu fiind văzută și identificată mai degrabă cu absența Sa din planul immanent al creației. Răspunsul filosofic la teologia negativă amintită, se regăsește în dialectica negației în exercițiul gnoseologic, astfel că, deconstrucția teologică apare ca fiind „firească” în sfera de așteptare culturală occidentală, iar *moartea lui Dumnezeu* proclamată cu atâta emfază de către Nietzsche, nu este nimic altceva decât, recunoașterea oficială a neînțelegerii totale cu privire la Dumnezeu cel viu al Revelației.

Deconstrucția teologică nu este singulară în post-modernism, există și o deconstrucție metafizică a prezenței și a datelor ontologice, care este responsabilă în egală măsură de eșecul cunoașterii și înțelegerii lui Dumnezeu, la care se adaugă limitele sistemului teologic scolastic -fundamentat pe viziunea Fericitului Augustin-, care dădea întâietate Ființei Dumnezeiești față de Persoanele Treimice⁴⁶. Deconstrucția teologică realizată de Derrida, constă în devalorizarea limbajului religios și -ca o consecință firească- a învățăturilor fundamentale creștine⁴⁷. Dacă trăsătura fundamentală a modernismului rămâne *moartea lui Dumnezeu*, post-modernismul răspunde acesteia prin așa-numita *moarte a subiectivității umane*⁴⁸; vorbim așadar despre două dimensiuni ale experienței umane autonome, strâns legate între ele, *moartea subiectivității umane* completând *moartea lui Dumnezeu*. Deconstrucția metafizică operată de Heidegger, este responsabilă de deconstrucția teologiei, fiind (după cum subliniază Mark C Taylor): „hermeneutica morții lui Dumnezeu”⁴⁹. - așa cum subliniază Mark C. Taylor

46 Vezi în acest sens, Silviu Rogobete, „Ființa umană în perspectivă trinitară: noi tendințe în teologia contemporană occidentală”, în Anthony N. S. Lane, Daniel Bulzan, Silviu Rogobete, John R. W. Stott, *Erezie și Logos. Contribuții româno-britanice la o teologie a postmodernității*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 120; Laurens ten Kate subliniază în „Intimate Distance: Rethinking the Unthought God in Christianity”, în *Sophia*, Vol. 47, Nr. 3 (2008), p. 342: „Postmodernismul reliefează că Occidentul a fost și este străin de teologia ortodoxă în ceea ce privește relația de *distanță și proximitate* între om și Dumnezeu”.

47 Cf. Graham Ward, „Deconstructive theology”, în Kevin J. Vanhoozer (Ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge University Press, New York, 2003, pp. 76-91.

48 Wesley Robbins, „Pragmatism and the Deconstruction of Theology”, în *Religious Studies*, Vol. 24, No. 3 (1988), p. 375.

49 Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology*, University of Chicago Press, Chicago, 1984, p. 6.

-, fiind consecința deconstrucției metafizicii de către Heidegger. Deconstrucția -ca suprimare a întregii tradiții metafizice-, a fost operată în special de către Nietzsche, Heidegger și Derrida și a constat într-o reparcurgere distructivă a istoriei ontologiei tradiționale (începând cu Parmenide și sfârșind cu Nietzsche), cu precizarea că, până la ultimul, ontologia tradițională s-a identificat cu metafizica occidentală, ce „identifica ființa cu ființările”⁵⁰. Din perspectivă teologică, cheia înțelegerii și evaluării corecte a procesului deconstructiv post-modern este următorul: pentru a putea fi obiect al deconstrucției teologice, Dumnezeu trebuia mai întâi să fie transformat -și minimalizat- într-un simplu concept.

R. Rorty și G. Vattimo vorbesc despre depășirea metafizicii, ce înseamnă încetarea oricărei interogații existențiale, ceea ce conduce la conturarea unei gândiri post-metafizice, orientate către o ontologie a *gândirii slabe*, îndreptată împotriva importanței structurilor obiective și constituită ca un fel de scut împotriva violenței „dogmatismelor”; filosofia occidentală contemporană prioritizează în viața omului istoricitatea în detrimentul veșniciei fiind „mai interesată în edificarea progresivă a umanității, decât în dezvoltarea cunoașterii”⁵¹. Paradoxal, filosofia și cultura occidentală post-modernă, consideră rezultatul deconstrucției metafizice, ca fiind baza de impunere a religiei -în termenii și cadrele post-modernismului de azi; este vorba de o respingere a mesajului și a practicii religiei teiste și o „reinventare a creștinismului”⁵², ca rezultat al conjuncției dintre procesul deconstructiv post-modern și așa numitele „teologii radicale” -fundamentate pe *moartea lui Dumnezeu*. Cu alte cuvinte, în „noua teologie” postmodernă se renunță total la metafizică, „în favoarea unui „ultra-naturalism” sau „imanențism” care refuză să facă apel la orice realitate dincolo de aparențe”⁵³. Gân-

50 Cf. Santiago Zabala, „O religie fără teiști și atești”, în Richard Rorty, Gianni Vattimo, *Viitorul religiei. Solidaritate, caritate, ironie*. Sub îngrijirea lui Santiago Zabala, Traducere din limba italiană de Ștefania Mincu, Editura Paralela 45, Pitești, 2008, p. 22.

51 *Ibidem*, pp. 21-22.

52 Vezi David Crownfield, „Post-modern Perspectives in Theology and Philosophy of Religion”, în *Contemporary Philosophy*, No. 22, (1989), pp. 6-13; Charles E. Winquist, *Epiphanies of Darkness. Deconstruction in Theology*, The Davies Group Publishers, Aurora, 1998.

53 Daniel Bulzan, „Tradiția apofatică și postmodernismul: confluențe și divergențe în problema limbajului” în Anthony N. S. Lane, Daniel Bulzan, Silviu Rogobete, John R. W. Stott, *Erezie și Logos. Contribuții româno-britanice la o teologie a postmodernității*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 87.

dirii slabe a ontologiei filosofice post-metafizice, îi corespunde -potrivit lui G. Vattimo- așa-numita „Weak Theology” adică „gândirea slabă teologică” ca proces de „slăbire” a metafizicii și teologiei clasice în două direcții corelative: 1) prima direcție se consolidează în slăbirea „Ființei” la nivel metafizic interpretativ, cauzat de interpretarea lingvistică nihilistă a lui Nietzsche; și 2) procesul de „slăbire” a lui Dumnezeu în lume, cuprins în mesajul paulin al „golirii” (*kenosis*) a lui Dumnezeu, exprimat paradigmatic de învățătura despre Întrupare. Pentru Vattimo, chenoza nu ține de singularitate ci ține de repetitivitate, cu alte cuvinte evenimentul chenotic inaugurează atât istoria, cât și tradiția, ca manifestări esențiale pentru devenirea omului, procese care sunt numite de autorul post-modern amintit cu termenul de „secularizare” (care nu înseamnă abandonarea sau disoluția lui Dumnezeu, ci, «transcrierea» Lui în timp și istorie/saeculum). Avem așadar la Vattimo, o re-interpretare a nihilismului lui Nietzsche, ce constă în „vidarea” Ființei într-o structură interpretativă; în același timp avem o mistificare a învățăturii Sfântului Apostol Pavel cu privire la chenoza Mântuitorului, receptată într-un mod curios ca „devenirea întru nimic a lui Dumnezeu, ca o divinitate transcendentă”⁵⁴.

Concluzii

Individualismul secular este parte integrantă a post-modernismului, fiind legitimat de realitățile existente în sfera lui *post: post-adevăr, post-ateism, post-creștinism, post-religiozitate* etc. *Post-adevărul* a fost inventat de dramaturgul sârbo-american Steve Tesich, într-un articol din ianuarie 1992 din revista *The Nation*⁵⁵ și presupune existența unei zone crepusculare etice, parte a unei lumi a *post-adevărului*, unde sentimentele joacă rolul fundamental de arbitru: „pierzând încrederea în creierul nostru, avem tendința de a ne ghida mai degrabă după instinct și inimă”⁵⁶. Deși coexistă cu lumea *post-modernă* unde standardele obiective ale adevărului sunt reduse la banale construcții umane, lumea *post-adevărului* se deosebește de lumea *post-modernă* în această privință, după cum ne încredințează Phil Mobley care arată că: „o lume post-adevăr, nu este una în care adevărul a încetat

54 Gianni Vattimo, John D. Caputo, *Dupa moartea lui Dumnezeu*, pp. 109-110.

55 Richard Kreitner, „Consequences: What a 25-Year-Old Essay Tells Us About the Current Moment,” *Nation*, November 30, 2016.

56 Julian Baggini, *A Short History of Truth*, Quercus Editions Ltd, London, 2017, p. 97.

să mai existe; este una în care acesta nu mai contează”⁵⁷. Cu alte cuvinte, lumea *post-adevărului* respinge adevărul obiectiv și transformă preferințele și opiniile personale în adevăr obiectiv⁵⁸, mai exact adevărul absolut este respins cu hotărâre și se face un efort de justificare în favoarea așa-numitului adevăr relativ sau empiric⁵⁹. Totodată în privința adevărului, există o corespondență între lumea *post-adevăr* și nihilismul modernității a lui Nietzsche, ca ideologie a nimicului, ca devalorizare epistemologică a adevărului. Chiar dacă nu folosește mijloacele extreme ale filosofului nihilist, lumea *post-adevărului* ajunge la aceleași concluzii aberante cu acesta; dacă la nihilisti problematizarea negativă a *adevărului* a devenit un scop în sine, ajungându-se la proferarea unui *nihilism pur* -foarte greu de acceptat de către un om în deplinătatea facultăților mintale-, sau la un *nihilism dialectic* -ce include liberalismul, realismul și vitalismul-⁶⁰, în lumea *post-adevăr*, acesta este relativizat și ignorat, cu superficialitatea ce-l caracterizează pe omul rupt de comuniunea cu Dumnezeu și biserica Sa.

Paradoxal sau nu, această pseudo-cultură a nihilismului coexistă cu o anumită revenire a religiozității în societatea post-modernă, sub forme străine de orice legătură cu valorile tradiționale, în condițiile în care cultura secularistă⁶¹ și nihilist-ateistă a încercat să elimine din spațiul public creștinismul autentic. În ciuda previziunilor moderne care îi garantau dispariția, fenomenul religios revine cu putere în postmodernitate, profitând de scepticismul post-modern cu privire la meta-naratiunile care inundă această perioadă istorică. Vorbim așadar, despre o „renaștere” a religiei, o remodelare a acesteia în forme sincretist-orientale, harismatice, neo-religioase, conturându-se în acest fel, o realitate *post-ateism* în interiorul postmodernismului; este denumit astfel, pentru a desemna colapsul ateismului ca perspectivă în Occident, coroborat cu resuscitarea credințelor religioase, ca efect a impactului pe care materialismul și

57 Phil Mobley, „Post-truth (And Consequences),” în *The World, Online Magazine of the Presbyterian Church of America-by Faith*, 27, 2018.

58 Vezi Ravi Zacharias, *Can Man Live Without God?*, Thomas Nelson, 2004, p. 45.

59 *Ibidem*, p. 5.

60 Vezi Serafim Rose, *Nihilismul – o filosofie luciferică sau unde duce filosofia acestui veac*, traducere și postfață de Tatiana Petrache, Egumenița, Galați, 2004, p. 4.

61 Ioan-Gheorghe Rotaru, „Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, pp. 251-266.

raționalismul l-au avut și îl au asupra omului, în numele progresului și al libertății. Însă, această predispoziție a fost deturnată și substituită de apariția unui așa-numitului „sacru post-modern”, vizualizat ca o imensă „gaură neagră în formă de Dumnezeu”. Cadrul apariției și proliferării acestui „sacru post-modern” -un adevărat sacrilegiu din punct de vedere teologic- este reprezentat de individualism, identificat cu schimbarea religioasă operată de post-modernism. Acest individualism este identificat cu orientarea experimentală, ce conduce la adoptarea unei atitudini mai pragmatice cu privire la autoritatea și practica religioasă și o abordare remarcabil mai tolerantă, relativă și sincretistă față de alte perspective și sisteme religioase. Astfel, religia devine mai degrabă o resursă culturală, decât o instituție socială. În fine, acest „sacru post-modern”, este caracterizat de *privatizarea religiei*, de *de-tradiționalizarea religiei*, de *răsturnarea valorilor* în numele libertății religioase⁶² și nu în ultimul rând de constituirea unei adevărate *piețe religioase* pentru a evidenția ideea unei societăți plurivalente și multiculturală. Noua religie post-modernă va fi rațională, raționalizarea fiind privită ca o formă de individualizare. Chiar dacă în timpul erei moderne a existat un raport inechitabil între rațiune și religie, în era post-seculară - după cum sugerează Habermas- rațiunea (care hrănește și legitimează individualismul) va face din nou parte din religie, cu precizarea că, vorbim de o rațiune autonomă a omului post-modern, care nu se mai raportează la Revelație.

Bibliografie:

- ACHIMESCU, Pr. Dr.Nicolae, *Budism si crestinism*, Editura Tehnopress, Iași, 2003.
- AUDI, Robert (General Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Cambridge University Press, New York, 1999.
- BAGGINI, Julian, *A Short History of Truth*, Quercus Editions Ltd, London, 2017.
- BAUDRILLARD, Jean, *The Consumer Society: Myths and Structures*, Sage, London, 1998.
- BRECK, John, *Darul sacru al vieții*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2001.

62 Ioan-Gheorghe Rotaru, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019, pp. 214-215.

- BULZAN, Daniel, „Tradiția apofatică și postmodernismul: confluențe și divergențe în problema limbajului” în Anthony N. S. Lane, Daniel Bulzan, Silviu Rogobete, John R. W. Stott, *Erezie și Logos. Contribuții româno-britanice la o teologie a postmodernității*, Editura Anastasia, București, 1996.
- CLÉMENT, Elisabeth, *Filosofia de la A la Z*, Editura All, București, 2000.
- COHEN, Lizabeth, *A Consumer's Republic: The Politics of Mass Consumption in Postwar America*, Knopf, New York, 2003.
- COSTACHE, Pr. Dr. Doru, *Logomahie, Ortodoxie și Sfântul și Marele Sinod*, 18 iunie 2016, <https://www.rostonline.ro/2016/06/pr-dr-doru-costache-logomahie-ortodoxie-si-sfantul-si-marele-sinod/> accesat în 10.04.2022.
- CROSS, Gary, *An All-Consuming Century: Why Commercialism Won in Modern America*, Columbia University, New York, 2000.
- CROWNFIELD, David, „Post-modern Perspectives în Theology and Philosophy of Religion”, în *Contemporary Philosophy*, No. 22, (1989).
- DESCARTES, René, *Discurs despre metodă, partea a IV-a*, Editura Academiei Române, București, 1990.
- DOBBELAERE, K., „The meaning and scope of secularization”, în *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Peter B. Clarke (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2009.
- DOBBELAERE, K., „Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization”, în *Sociology of Religion* 60(3).
- GRIFFIN, David Ray; Smith, Huston, *Primordial Truth and Postmodern Theology*, State University of New York Press, New York, 1989.
- GRIMSHAW, Mike, „Did God Die in The Christian Century?”, în *Journal Cultural and Religious Theory*, Vol. 6, No. 3 (2005).
- HARARI, Yuval Noah, *Homo Deus. Scurta istorie a viitorului*, Editura Polirom, Iași, 2028.
- HASSAN, Ihab, „The Question of Postmodernism”, în *Performing Arts Journal*, Vol. 6, No. 1 (1981).
- HEELAS, P., *The New Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*, Blackwell, Oxford, 1996.
- HOUTMAN, Dick; Peter Mascini, „Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands”, în *Journal for the Scientific Study of Religion* 41:3 (2002).

- ISTODOR, Pr. Prof. Univ. Dr. Gheorghe, *Cateheze interdisciplinare*, vol. II, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2023.
- KATE, Laurensten, „Intimate Distance: Rethinking the Unthought God in Christianity”, în *Sophia*, Vol. 47, Nr. 3 (2008).
- KREITNER, Richard, „Consequences: What a 25-Year-Old Essay Tells Us About the Current Moment”, *Nation*, November 30, 2016.
- LUCKMANN, T., „The privatization of religion and morality”, în *De-traditionalization: Critical reflections on authority and identity at a time of uncertainty*, P. Heelas, S. Lash, and P. Morris (eds.), Blackwell, Oxford.
- LUCKMANN, T., *The invisible religion*, MacMillan, London, 1967.
- MACQUARRIE, John, „Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology”, în *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 50, No. 1/3, (2001).
- MANTZARIDIS, G., „Știința teologică și teologia științifică”, traducere de Sabin Preda, în *Studii Teologice*, nr. 1, 2005.
- McCULLOUGH Michael E.; EMMONS, Robert A., MOONEY, Courtney N., „Narcissists as victims; the role of narcissism in the perception of transgressions”, *Personality and social psychology bulletin*, vol. XXIX, no 7, 2003.
- McGRATH, Sean J., „The Theology of Consumerism”, în *Analecta Hermeneutica*, Volume 6, 2014.
- MOBLEY, Phil, „Post-truth (And Consequences)”, în *The World, Online Magazine of the Presbyterian Church of America-by Faith*, 27, 2018.
- NEVEN, Gerrit, „Doing Theology without God? About The Reality of Faith în the 21st century”, în *Journal Cultural and Religious Theory*, Vol. 6, No. 3 (2005).
- POPOVENIUC, B., „Narcisismul, de la afecțiunea psihică individuală la boala socială și țară culturală”, *Symposion*, tomul VIII, nr. 1 (15), Iași, 2010.
- ROBBINS, Wesley, „Pragmatism and the Deconstruction of Theology”, în *Religious Studies*, Vol. 24, No. 3 (1988).
- ROGOBETE, Silviu, „Ființa umană în perspectivă trinitară: noi tendințe în teologia contemporană occidentală”, în Anthony N. S. Lane, Daniel Bulzan, Silviu Rogobete, John R. W. Stott, *Erezie și Logos. Contribuții româno-britanice la o teologie a postmodernității*, Editura Anastasia, București, 1996.

- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Plea for Human Dignity", *Scientia Moralitas. Human Dignity - A Contemporary Perspectives*, The Scientia Moralitas Research Institute, Beltsville, MD, United States of America, 2016, 1, pp. 29-43.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Aspects of Biblical Philosophy on the Development of World Civilizations", *Scientia Moralitas. International Journal of Multidisciplinary Research* 8 (2023), nr.1, pp. 62-79.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Aspecte filosofice privitoare la mișcarea New Age", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2005), L, nr.2, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, pp. 193-216.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, "Aspecte ale secularizării și ale omului secularizat", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2006), L-LI, nr.1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, pp. 251-266.
- ROTARU, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitare-Libertate*, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2019.
- ROSE, Serafim, *Nihilismul – o filosofie luciferică sau unde duce filosofia acestui veac*, traducere și postfață de Tatiana Petrache, Egumenița, Galați, 2004.
- SĂHOȚEANU, George Daniel, *Psihanaliză și spovedanie din perspectiva misiunii bisericii*, teză de doctorat, Constanța, 2020.
- Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere. Omilia XII, IV*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 2003.
- SIM, Stuart (Ed.), *The Routledge Companion to Postmodernism*, Routledge - Taylor and Francis Group, London and New York, 2001.
- SISKOS, Gheorghios, „Ontologia persoanei” și Sfântul și Marele Sinod, 21, Iunie 2016, <http://www.parohiacopou.ro/ontologia-persoanei-si-sfantul-si-marele-sinod> accesat în 10.04.2022.
- STĂNILOAE, Pr. Dumitru, „Persoana și individul – două entități diferite”, în *Studii Teologice*, seria a II-a, anul XLV (1993), nr. 5-6.
- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.
- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Studii de Teologie Dogmatică*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990.
- STĂNILOAE, Pr. Prof. Dumitru, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993.

- ✦ STARK, R.; Finke, R., *Acts of faith: Explaining the human side of religion*, University of California Press, Berkeley, CA, 2000.
- ✦ TAYLOR, C., *A secular age*, Belknap Press, Cambridge, 2018.
- ✦ TAYLOR, Mark C., *Erring: A Postmodern A/theology*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- ✦ VAHANIAN, Gabriel, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, Braziller, New York, 1961.
- ✦ VATTIMO, Gianni, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano, 1998.
- ✦ VATTIMO, Gianni, *Societatea transparentă*, Traducere de Ștefan Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1995.
- ✦ VATTIMO, Gianni; Caputo, John D., *După moartea lui Dumnezeu*, Editura Curtea Veche, București, 2008.
- ✦ WARD, Graham, „Deconstructive theology”, în Kevin J. Vanhoozer (Ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge University Press, New York, 2003.
- ✦ WESTPHAL, Merold, „Postmodernism and Religious Reflection”, în *International Journal for Philosophy of Religion. God, Reason, and Religions: New Essays in the Philosophy of Religion*, Vol. 38, No. 1/3, (1995).
- ✦ WILLIAMS, J. R., *Martin Heidegger`s Philosophy of Religion*, Ontario: Studies in Religion, Supplements 2, Waterloo, 1977.
- ✦ WINQUIST, Charles E., *Epiphanies of Darkness. Deconstruction in Theology*, The Davies Group Publishers, Aurora, 1998.
- ✦ WINQUIST, Charles, „Postmodern Secular Theology”, în *The Surface of the Deep*, Davies, Aurora, CO, 2003.
- ✦ ZABALA, Santiago, „O religie fără teiști și atești”, în Richard Rorty, Gianni Vattimo, *Viitorul religiei. Solidaritate, caritate, ironie*. Sub îngrijirea lui Santiago Zabala, Traducere din limba italiană de Ștefania Mincu, Editura Paralela 45, Pitești, 2008.
- ✦ ZACHARIAS, Ravi, *Can Man Live Without God?*, Thomas Nelson, 2004.