Institutul Ludwig Boltzmann pentru Studiul Problematicii Religioase a Integrării Europene

PENTRU O DEMOCRAȚIE A VALORILOR: STRATEGII DE COMUNICARE RELIGIOASĂ ÎNTR-O SOCIETATE PLURALISTĂ

Seminar internațional organizat la Colegiul Noua Europă, București
30 noiembrie - 1 decembrie 2001

Colegiul Noua Europă

Redactor: Irina Vainovski-Mihai

Pentru o democrație a valorilor: Strategii de comunicare religioasă într-o societate pluralistă

Copyright © 2002 – Institutul Ludwig Boltzmann pentru Studiul Problematicii Religioase a Integrării Europene și Colegiul Noua Europă

ISBN 973-85697-3-7

Religie și schimbare socială. Câteva reflecții asupra rolului religiei în societatea contemporană

Silviu ROGOBETE

1. Contra profeþiilor... sau în loc de introducere

Intrarea în secolul al XX-lea a fost dominată de un scepticism generalizat atât în privința rolului cât și a viitorului religiei în societatea modernă. A fost perioada în care gândirea europeană occidentală ducea la extrem consecințele pozitivismului epistemologic exacerbat, „profeții suspiciunii" anunțând cu multă emfază caracterul retrograd, inutilitatea și iminenta dispariție a religiei. Puternic influențat de teologia antropologică a lui L. Feuerbach (1841), Marx a fost primul teoretician social care a văzut în religie unul din factorii principali ce se opuneau progresului și schimbării sociale. „Religia este opiumul popoarelor"… „este doar soarele iluzoriu care se rotește în jurul omului atâta timp cât omul nu se rotește în jurul lui însuși", opina Marx în 1844.[1] Din perspectiva sa, societatea viitorului, a *Omului Nou*, va fi una în care diferențele de clasă și religia vor fi fost eliminate. Mergând mai departe în aceeași direcție, Nietzsche anunța în 1885, prin intermediul nebunului din *Așa grăit-a Zarathustra*, moartea lui Dumnezeu

[1] K. Marx, în introducerea la „A Critique of Hegel's *Philosophy of Right*", în Marx and Engels, *On Religion,* 1957, Moscow, Progress, pp. 37-38.

și nașterea unui *Übermensch*. Nu cu mult mai târziu, Freud va pretinde a da lovitura finală religiei și omului religios: *Viitorul unei iluzii* (1927), lucrarea în care Freud glosează nemijlocit pe tema rolului și al viitorului religiei, se încheia pe un ton cinic, cu pretenții programatice de acțiune:

> Religia ar fi acea nevroză obsesională a umanității care, ca și cea a copilului, își are originea în complexul Oedip, în relația cu tatăl. Potrivit acestei concepții, s-ar putea emite ipoteza că abandonarea religiei trebuie să aibă loc cu inexorabilitatea fatală a unui proces de creștere și că în prezent ne aflăm în mijlocul acestei faze de dezvoltare. Atitudinea noastră față de acest proces ar trebui să se orienteze după exemplul unui educator înțelept, care nu se opune transformării în fața căreia se află, ci, dimpotrivă, caută să o favorizeze, limitând violența irupției.[2]

Din perspectiva lui Freud, religia era un infantilism psihic, o nevroză obsesională ce trebuia tratată ca oricare altă nevroză. Omul religios urma a fi astfel un candidat pentru instituțiile de recuperare mentală, la un loc cu ceilalți bolnavi. Religia persistentă în modernitate era simptomul unei boli sociale, iar îndepărtarea de religie însemna începutul însănătoșirii. Societatea modernă, angajată în procesul ascendent de dominare rațională a existenței în toate formele ei, era deja pregătită, opina Freud, să opereze și să „favorizeze" acest proces de vindecare. Aceasta nu era altceva decât semnul „maturizării" reale și depline a omului. Societatea modernă se anunța a fi una liberă de religiozitate, autosuficientă, fundamentată pe caracterul eminamente rațional și autonom al membrilor ei.

---

2 S. Freud, *The Future of an Illusion* (1927), The Penguin Freud Library, Strachey, J., Ed., London, 12: 226-227.

Cât de adevărate au fost aceste profeții? După aproximativ un secol, avem acum posibilitatea de a le testa veridicitatea. Și aceasta devine chiar un imperativ pentru cei veniți din interiorul unui spațiu ce a experimentat și transformat în practică socială pentru o jumătate de secol ideologia marxistă, făcând astfel din eradicarea religiei și producerea *Omului Nou* priorități indiscutabile ale aparatului politic unic aflat la conducerea societății.

Astfel, indiferent cât de ireversibilă ar părea influența lui Marx, Nietzsche și Freud asupra omului modern, o analiză a ultimului deceniu ne arată cu totul altceva. Este ceea ce Anthony Giddens numea atât de elocvent *the return of the oppressed*, revenirea în forță a factorului religios programatic oprimat vreme de atâtea decenii. Virgil Nemoianu, răspunzând la întrebarea „crește sau scade religiozitate în lume?", confirma recent același lucru.[3] Sondaje din ultimii ani revelează faptul că peste 90% din populația României este religioasă (86% aparținând Bisericii Ortodoxe), peste 60% participă la servicii religioase cel puțin cu ocazia marilor sărbători, 17% frecventează biserica în mod regulat. Această situație plasează România pe primele locuri în Europa. În mod paradoxal însă, în același timp, România ocupă locuri fruntașe și în majoritatea sondajelor internaționale referitoare la corupție, avort sau criminalitate. Or tocmai acest contrast frapant transformă într-un imperativ studiul religiozității, al impactului ei social precum și al potențialului ei de a fi un agent credibil al îmbunătățirii vieții sociale.

În lucrarea de față ne propunem să oferim câteva reflecții legate de rolul, posibilitățile, provocările și capcanele cu care se confruntă omul religios și diferitele instituții religioase

---

[3] V. Nemoianu, *Jocurile Divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*, Iași, Polirom, 2000, p. 189 și urm.

contemporane. În acest scop, vom analiza două teorii sociale referitoare la modernitate și la postmodernitate. Astfel, vom începe cu o prezentare și o evaluare a perspectivei pe care o are sociologul american Peter Berger asupra fenomenului modernității și a modalităților în care aceasta afectează viața religioasă a individului și a diferitelor comunități religioase. Apoi vom prezenta o descriere a societății contemporane din perspectiva sociologului britanic Anthony Giddens, care descrie condiția contemporană ca „modernitate târzie", o continuare exacerbată a modernității clasice. Astfel, el scoate în evidență caracterul eminamente reflexiv al acesteia precum și implicațiile pentru grupări ce pretind a se revendica din „tradiție". Vom face aceasta cu scopul de a oferi un cadru teoretic de analiză critică a situației în care se află omul religios și instituțiile religioase din România, cu speranța că ideile prezentate aici ca simple observații vor deveni punctul de plecare al unor dezbateri ulterioare ce vor conduce la o mai responsabilă înțelegere și apropriere a faptului religios.

2. Peter Berger și separarea public-privat. Religia ca sens

Sociolog luteran american, Peter Berger (născut în 1929 în Austria) este preocupat deopotrivă de sociologia modernității și de religie.[4] Urmărind traseul clasic al teoriilor secularizării, Berger studiază trecerea de la organizarea tradițională la societatea modernă pornind de la iluminismul secolului al

[4] Lucrările sale cele mai importante includ: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (1966, cu Th. Luckmann), *The Social Reality of Religion* (1969), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967), *The Homeless Mind* (1974), *The Heretical Imperative* (1979), *A Rumour of Angels* (1968), *Facing up to Modernity* (1977) etc.

XVIII-lea.[5] Este perioada în care rațiunea și experimentul practic au generat gândirea critică autonomă, ce a ajuns să domine treptat toate domeniile cunoașterii. Aceasta a dus la descoperiri fără precedent în domeniul științelor exacte și al tehnicii, conducând la „marea industrializare". Una din principalele implicații sociologice a fost migrarea populației din mediul rural către mediul urban, un fenomen fără precedent. Aceasta a generat, la rându-i, o nouă formă de organizare socială. Este ceea ce Berger numește modernizare, contribuția sa originală constând de fapt în prezentarea și analiza implicațiilor acestui fenomen. Din perspectiva sa, urbanizarea (adesea forțată) generează în primă fază pluralizarea lumilor în care i se cere omului să se „deplaseze". Viața rurală era eminamente ciclică și de aceea unitară. Lumea în care se mișca omul tradițional era unificată, centrată în jurul anului agrar și al activităților aferente, precum și al festivalurilor religioase identice de sute de ani. Relațiile sociale erau stabile, limitate la comunitatea locală, de cele mai multe ori organizată în jurul parohiei. Posibilitatea de apariție a unor elemente noi în *textura* socială era foarte redusă, aceste evenimente constituind cazuri *extra*-ordinare ce nu afectau caracterul unitar al existenței membrilor comunității. Noțiunea de vecinătate era destul de clar definită, cu granițe precise, adesea trasate de veacuri. Mutându-se în mediul urban, omul intră într-o lume cu totul diferită, organizată pe cu totul alte principii. Dominanta este acum productivitatea muncii, care nu are nimic în comun cu ciclicitatea anului agrar sau cu ritualul religios. Tehnica și linia de producție sunt noile coordonate ale existenței. Lumea omului urban se diversifică, vecinătățile se fluidizează, granițele se lărgesc treptat, ajungând să nu mai conteze. Textura socială

[5] Vezi și teoria clasică a secularizării expusă de D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.

este din ce în ce mai complexă. Omul este forțat să se *miște* într-o pluralitate de lumi, fiecare cu sistemul ei de valori. Este ceea ce Berger etichetează ca fiind *the heretical imperative.* Este un imperativ „eretic" datorită faptului că mediul urban aduce cu sine pierderea rolului parohiei locale de a conferi individului un sistem unitar de semnificație, societatea intrând într-o fază de secularizare inevitabilă.[6]

Astfel, pluralizarea *lumilor* în care actorul social este forțat să se *deplaseze* aduce cu sine fragmentarea sensului, a structurilor care conferă identitatea. Berger numește acest proces multiplicarea (dez-unificarea) *structurilor de plauzibilitate*, arătând că este însoțit de o profundă criză de identitate. Individul care trebuie să trăiască în interiorul mai multor sisteme de valori sfârșește prin a-și pierde coerența interioară. Este ceea ce Berger vrea să exprime prin sintagma *the homeless mind*:[7] omul modern ca „străin" în univers. Cum se rezolvă această situație de criză? Berger arată că individul ajunge în mod inevitabil să opereze o scindare radicală la nivelul propriei identități. El separă astfel sinele propriu-zis de rolul/rolurile pe care trebuie să le „joace", aceasta traducându-se de fapt în separarea dintre privat și public.[8] Zona existenței publice este caracterizată de muncă, producție, serviciu, obligație. Ea este dominată de rațional și reprezintă lumea faptelor. În contrast, zona privată este caracterizată de preocuparea pentru consum, relaxare (*leisure*), familie, caracteristica principală fiind nu obligația, ci alegerea. Este zona existenței dominate de sentimente și reprezintă lumea valorilor.

---

6 P. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York, 1979.

7 P. Berger, *The Homless Mind*, London, Penguin, 1974.

8 Exacerbarea contrastelor public vs. privat, individualism vs. comunitarianism este evident o consecință a modernizării.

Domeniul privat	**Domeniul public**
Consum	Producție
Leisure (relaxare)	Muncă
Familie	Serviciu
Sentiment	Rațiune
(Feminin)	(Masculin)
Alegere, sens	Obligație, direcție
Lumea valorilor	Lumea faptelor

Această separare contrastantă între public și privat, pe lângă faptul că generează un individualism exacerbat, aduce cu sine și o serie întreagă de probleme în ceea ce privește rolul religiei în viața individului și în societate. Fiind în esența sa o chestiune de valori, religia este forțată să se retragă/restrângă în/la domeniul privat, pierzându-și treptat atât locul cât și relevanța în domeniul public. În modernitate, a fi religios este acceptabil, dar aceasta numai în măsura în care religiozitatea personală nu are pretenția de a depăși granițele lumii private și de a *invada* astfel domeniul public.

Care sunt deci opțiunile pe care le au oamenii religioși și instituțiile religioase în modernitate? Cum se poate menține credința în absolut într-o lume relativă? Din perspectiva lui Berger, prima opțiune (și probabil cea dominantă în creștinismul occidental) este **compartimentalizarea**, una din cele mai comune forme fiind *familismul*.[9] Religia și familia sunt cele

[9] Vezi P. Berger, *The Heretical Imperative*. O continuare creativă a acestei teorii o constituie A. Watler, *A Long Way from Home*, Carslile, Paternoster, 1979. O critică a teoriei lui Berger se poate găsi în S. Bruce, (ed.), *Religion and Modernization*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

două dimensiuni ale existenței ce dau sens omului modern într-o lume fără sens. Domeniul religiosului este restrâns la bisericile care își focalizează învățătura pe predarea moralității individuale și pe promovarea valorilor familiei. Viața publică își are regulile ei, iar religia nu trebuie să fie implicată în ea altfel decât prin moralitatea indivizilor religioși. De aici ostilitatea față de încercările mișcărilor religioase (creștine sau islamice, adesea etichetate drept fundamentaliste) care vor să aducă religia în sfera publică. De aici și ostilitatea religiilor orientale față de *privatizarea* religiozității occidentale. Pe scurt, compartimentalizarea reprezintă adecvarea la modernitate, implicând limitarea rolului religiei la domeniul privat și separarea/izolarea acesteia de teritoriul public al societății contemporane. O a doua opțiune pe care o au comunitățile religioase este **relativismul teologic**. Curent în vogă în Occidentul anilor '60, acum în derivă, relativismul teologic (sau **liberalismul**) înseamnă abdicarea treptată de la normele și valorile religioase și adaptarea acestora la normele și la valorile societăților liberale dominate de relativism. Granițele ce delimitează instituțiile și comportamentul religios de cele seculare sunt tot mai neclare, până la eventualul colaps al religiosului în secular. O altă formă de răspuns la modernitate este **tradiționalismul**, caracterizat prin respingerea sistematică a noului și orientarea cu precădere asupra trecutului. Esențial este să păstrăm intact ceea ce am moștenit prin intermediul tradiției. Ceea ce este nou, atunci când nu este rău, este oricum irelevant pentru viața de credință și de aceea trebuie evitat. Mai mult chiar, tradiția nu trebuie doar păstrată intactă, ci este singura autoritate prin care se poate aborda noul; noutatea trebuie privită prin perspectiva trecutului, astfel încât preocuparea pentru imediat sau pentru o misiune în viitor devine minimală. **Sectarismul**, sau construirea unei lumi

proprii, este un alt răspuns posibil.[10] *The holy huddle*, „sfânta adunare", e gruparea religioasă separată de lume și autosuficientă, cu granițele foarte clar trasate și înconjurată de ziduri înalte, cu reguli stricte de aderare și la fel de stricte de expulzare. Este religia care-și construiește propria lume socială, cu propria-i cultură alternativă. Sunt mișcările care nu au încredere în instituțiile statului, organizându-și propriile școli, afaceri, concerte și spectacole, alternative la cele oferite de lumea seculară. Sunt dominate de o epistemologie simplă, adesea preocupate de aplicarea *ad litteram* a slovei textelor sfinte. Hermeneutica este o unealtă în general demonizată. În fine, o ultimă posibilitate ar putea fi aceea de a conferi religiei rolul de **structură de mediere** între public și privat, o structură asumată personal, care să confere individului modern posibilitatea reunificării propriei identități într-o lume dominată de relativism. Este ceea ce Berger numește „religia ca sens", religie intrinsecă și conștient asumată, care să afecteze umanul în întregul său: atât dimensiunea privată a valorilor, cât și lumea publică a faptelor. La toate acestea, în special în lumina evenimentelor din ultimele decenii, am mai putea adăuga **fundamentalismul**, care urmărește să elimine complet orice distincție dintre religie și lumea publică, anulând-o pe cea din urmă și militând (adesea chiar în forță) pentru implementarea celei dintâi. Este ceea ce Ayatollahul Khomeini dorea să exprime prin sintagma „religion *is* politics". Religia și textele sacre sunt luate *ad litteram* și transformate în agendă pentru acțiunea politică, indiferent de cost. În această paradigmă, nici viața publică nici viața privată a individului nu mai au nici o valoare, ele colapsând în religios.

---

[10] Sectarismul și liberalismul teologic sunt excelent studiate în paralel de sociologul britanic Steve Bruce în S. Bruce, *Firm in the Faith*, London, Gower, 1984.

Cel de al doilea teoretician al modernității asupra căruia ne vom concentra atenția în cele ce urmează este sociologul britanic Anthony Giddens. După aceasta vom reveni cu câteva considerații generale legate de situația concretă a religiozității în România.

3. Anthony Giddens și modernitatea reflexivă: Religie, „tradiții contrafăcute" și „sectoare-mod de viață"[11]

Deși nu are lucrări în care abordează în mod direct fenomenul religios, analiza societății contemporane oferită de Anthony Giddens ne furnizează informații esențiale despre contextul în care se desfășoară viața religioasă.[12] Teoria sa socială este astfel relevantă pentru discuția noastră, în special datorită faptului că ne oferă cadrul necesar pentru a reconsidera natura tradiției, așa cum este descrisă și revendicată de discursul religios contemporan.

Giddens numește condiția socială contemporană „modernitate târzie", considerând-o o „radicalizare" și o „universalizare" inevitabilă a proiectului modernității.[13] În acest sens, *modernitatea târzie*, ca și modernitatea clasică, este un fenomen dinamic, fundamentat pe reflexivitate. Ceea ce

---

[11] Engl.: *religion, sham traditions and lifestyle sectors.*

[12] Vezi, de exemplu: A. Giddens, *The Consequences of Modernity,* Cambridge, Polity Press, 1990. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age,* Cambridge, Polity Press, 1991 (retipărită în 1998). De asemenea, vezi P. Mellor, „Reflexive Traditions: Anthony Giddens, High Modernity and the Contours of Contemporary Religiosity", în *Religious Studies,* nr. 29, 1993, pp. 111-127. Acest articol reprezintă punctul de plecare al prezentării ce urmează.

[13] A. Giddens, *The Consequences,* p. 3.

este diferit în raport cu modernitatea clasică este caracterul circular al reflexivității. În modernitatea clasică, crede Giddens, cunoașterea era rezultatul unei angajări reflexive lineare a subiectului cunoscător în interacțiune cu obiectul cunoașterii, această angajare fiind cea care genera atât teoria cât și acțiunea/practica socială. Sintagma folosită de Giddens este aceea de „rațiune providențială", o cunoaștere secularizată a naturii care ar duce în mod intrinsec la o existență mai sigură și mai *gratifiantă* (engl. *rewarding*) pentru ființa umană.[14] Datorită eliminării treptate a tuturor sistemelor de referință exterioare, ceea ce s-a întâmplat în timp a fost o circularizare a acestui fenomen reflexiv, circularizare ce a generat rutinizarea vieții și dispariția sensului: „thought and action are constantly refracted upon one another… reflections upon reflections" („gândirea și acțiunea sunt în mod constant refractate una asupra celeilalte… reflecțiile asupra reflecțiilor").[15] Cu alte cuvinte, așa cum corect observa și Mellor, în postmodernitate

> reflexivitatea vieții sociale moderne constă în faptul că practicile sociale sunt în mod constant examinate și „reformate" în lumina informației care vine tocmai de la *acele* practici, alterându-le astfel în mod continuu caracterul.[16]

În termenii lui Giddens:

> Modernitatea este constituită în și prin cunoașterea aplicată reflexiv, însă echivalarea cunoașterii cu certitudinea s-a dovedit a fi greșit concepută. Suntem străini într-o lume care este în profunzime constituită prin cunoaștere aplicată

[14] A. Giddens, *Modernity and Self Identity,* p. 28.
[15] A. Giddens, *The Consequences,* p. 38.
[16] P. Mellor, *Ibidem*, p. 114.

> reflexiv, dar în care, în același timp, nu putem niciodată să fim siguri că oricare din elementele ce formează acea cunoaștere nu va fi revizuit.[17]

O primă consecință a acestui fapt este, așa cum menționam deja mai sus, dispariția sensului:

> Personal meaninglessness – the feeling that life has nothing worthwile to offer – becomes the fundamental psychic problem of late moderntiy.[18]

Istoria își pierde sensurile, teleologia fiind redusă adesea la ecologie. Realitatea, inclusiv realitatea personală, este în ultimă instanță o realitate construită social, dar nu beneficiază totuși de nici un element constant. Aceasta generează caracterul profund perturbator al contemporaneității, o caracteristică esențială a acesteia fiind ceea ce Giddens numește „radical doubt", îndoiala radicală.[19] Îndoiala devine instrumentul principal de abordare a întregii existențe.

Astfel, în ceea ce privește tradițiile și credințele, acestea sunt și ele în mod inevitabil puse sub incidența îndoielii, fiind monitorizate și revizuite în mod constant în lumina practicilor sociale care, la rândul lor, se schimbă în mod continuu:

> Tradiția este un mijloc de a controla timpul și spațiul, un mijloc ce inserează orice activitate sau experiență particulară

---

[17] A. Giddens, *The Consequences*, p. 39: „Modernity is constituted in and through reflexively applied knowledge, but the equation of knowledge with certitude has turned out to be misconceived. We are abroad in a world, which is thoroughly constituted through reflexively applied knowledge, but where at the same time we can never be sure that any given element of that knowledge will not be revised."

[18] A. Giddens, *Modernity and Self Identity,* p. 9.

[19] *Ibidem*, p. 21.

în interiorul continuum-ului trecut, prezent și viitor, acestea la rândul lor fiind structurate de practicile sociale repetate.[20]

Modernitatea târzie, la fel ca modernitatea timpurie, are o aversiune funciară față de tradiție. Orientării înspre trecut – caracteristică definitorie a tradiției – i se opune multitudinea de posibilități de schimbare caracteristică orientării înspre viitor a modernității. Caracterul reflexiv al modernității implică în mod necesar „distanțarea vieții sociale de elementele fixe ale tradiției" (engl.: „rolling social life away from the fixities of tradition").[21] În aceste condiții, este o iluzie, sugerează Giddens, să mai credem că putem avea acces la o tradiție „pură", „nealterată". Ceea ce rămâne este doar o „pretinsă tradiție", o tradiție *falsă* (engl.: *sham tradition*). Este o „tradiție" care își pierde caracterul normativ, rămânând un simplu element al realității sociale ce ține de un anumit sector dintr-o multitudine de alte „sectoare de viață" – în termenii lui Giddens: „lifestyle sectors".[22]

Ce înseamnă asta și care sunt consecințele pentru viața omului ce pretinde a adera la o anumită tradiție religioasă? Sinele postmodern este conceput de Giddens, urmându-l pe Goffman, ca un „proiect reflexiv":[23] noi suntem ceea ce dorim să fim, reorganizând, dezvoltând și ținând împreună o multitudine de *lifestyles* pe care suntem *forțați* să ni le asumăm și să le integrăm. Astfel, aderența la o religie, la fel ca la oricare din aceste „lifestyle sectors", nu mai poate pretinde a avea

---

[20] A. Giddens, *The Consequences*, p. 37: „Tradition is a means of handling time and space, which inserts any particular activity or experience within the continuity of the past, present and future, these in turn being structured by recurrent social practices."

[21] *Ibidem*, p. 53.

[22] *Ibidem*, p. 37-38.

[23] A. Giddens, *Modernity and Self Identity,* p. 75. Vezi și Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, London, Penguin, 1969.

un caracter normativ, ultimativ. Ea corespunde inevitabil numai unei anumite zone limitate a existenței noastre. Mai mult, ea este rezultatul alegerilor repetate și al unui exercițiu inevitabil de reflexie, condus în lumina unei cunoașteri care este la rândul ei produsul reflexiei. Cu alte cuvinte, religia este și ea un obiect al monitorizării reflexive a diferitelor alternative existente, astfel că dacă cineva adoptă și practică o anumită tradiție religioasă, aceasta se întâmplă inevitabil în interiorul cadrului general al reflexivității circulare caracteristice modernității târzii. Nu se poate evita trecerea acelei tradiții prin filtrul analizelor repetate și al reevaluărilor constante. Acea tradiție nu poate fi astfel acceptată și apropriată decât dacă a fost „justificată" de o argumentare reflexivă. În acest sens, Giddens afirmă că „justified tradition is tradition in sham clothing and receives its identity only from the reflexivity of the modern".[24] Tradițiile justificate sunt astfel tradiții false, în sensul de tradiții *contrafăcute*, esențialmente moderne indiferent de hainele pe care le poartă. Astfel, ele sunt inevitabil diferite de ceea ce se înțelegea prin tradiție în trecut. Deci, chiar dacă o mișcare religioasă pretinde a fi tradițională, savantul nu o poate percepe ca atare.

În concluzie, o dată cu pierderea structurii normative și a caracterului social normativ al tradiției și o dată cu înlocuirea acesteia cu dominația exercițiului reflexiv circular, tradiția la care aderă omul contemporan devine în mod inevitabil o „falsă tradiție". Religia este aleasă în mod reflexiv, fiind *forțată* a se restrânge la nivelul unui *lifestyle sector*, la unul din multiplele „sectoare-mod de viață" ce compun sinele reflexiv contemporan. Ce perspective deschide această abordare a vieții religioase preponderent tradiționaliste din țara noastră vom discuta în secțiunea următoare, unde, aducând împreună rezultatele

[24] A. Giddens, *The Consequences*, p. 38.

teoretice prezentate mai sus, vom încerca să reflectăm la situația religiozității în societatea contemporană românească.

4. Religie și contemporaneitate în România. Câteva remarci finale

Scopul prezentării preponderent teoretice de mai sus a fost și acela de a construi un cadru în interiorul căruia să aducem împreună câteva gânduri și observații legate de starea concretă a religiozității din România. Dacă am reveni la Peter Berger, prima observație ar fi că, la fel ca și în Occident, și în România pot fi identificate mai toate formele de raportare a religiosului la modernitate prezentate de acesta – evident, în grade diferite. În ceea ce privește confesiunea ortodoxă dominantă, se poate argumenta că formele cel mai des întâlnite sunt tradiționalismul și compartimentalizarea. Conștienți fiind de lipsa de nuanțare caracteristică oricăror generalizări,[25] putem totuși afirma că tradiționalismul este evident în majoritatea formelor de manifestare a Bisericii: de la exercițiul teologic teoretic promovat în instituțiile educaționale, până la modurile de raportare la problemele cotidiene ale societății. Absența dezbaterilor teologice relevante,[26] care să devină punctul de

[25] Nimeni nu poate nega anumite eforturi izolate ale Bisericii de a răspunde provocărilor modernității. Ceea ce vrem să evidențiem în acest studiu este starea generală în care se află Biserica în raport cu această problematică.

[26] Prin aceasta nu negăm existența dezbaterilor teologice, ci doar semnalăm tendințele de abordare a prezentului din perspective preponderent „arheologice" în detrimentul unora care să fie inspirate de viitor, de „escatologie". În acest sens, lucrări precum cele ale teologului german Jurgen Moltmann ar putea fi considerate surse reale de inspirație. Vezi de exemplu J. Moltmann, *Theology of Hope,* London, SCM Press, 1990 (lucrare apărută în 1967).

pornire al unor politici clare și unitare de implicare în domeniul social, este reflectată în incoerența și întârzierea cu care se răspunde la problemele majore atât de evidente ale societății românești. Corupția, infanticidul, abandonul copiilor, neglijarea celor defavorizați social sunt doar câteva din aceste probleme care nu ar trebui să existe, sau cel puțin nu la asemenea cote alarmante, într-o țară declarată creștină în proporție de aproape 100%. Obiectivul acestei lucrări nu este să analizeze nici cauzele nici implicațiile acestei orientări înspre / fixații în trecut (aceasta ar putea deveni subiectului unui studiu ulterior). Ne permitem doar a sugera că o continuare în aceeași direcție nu poate decât să dăuneze pe termen lung Bisericii, aceasta nemaifiind în fond capabilă să-și îndeplinească adevărata vocație. Pentru că vocația Bisericii nu este doar aceea de „prezervare intactă" a trecutului, ci și aceea de a fi „sare și lumină", de a schimba prezentul în lumina *eschatonului*, a evenimentelor viitoare. Dacă într-adevăr, ca creștini, dorim *venirea Împărăției* – așa cum ne rugăm – aceasta trebuie să aibă un corespondent în prezent, începând aici și acum.

Din perspectiva studiului lui Giddens, am mai putea adăuga și faptul că o orientare preponderent înspre trecut, dublată de o obsedantă preocupare de „a păstra nealterată" tradiția, riscă foarte adesea să fie doar o amăgire. În fapt, așa cum am văzut mai sus, există riscul ca aceea ce se ajunge să se păstreze să fie doar o „tradiție contrafăcută" ce conduce adesea fie la legalism, fie la fundamentalism. Ce ar trebui să se întâmple cu adevărat este o permanentă reconstrucție reflexivă a credinței și practicii creștine, e adevărat, în lumina trecutului – sub inspirația tradiției, însă înrădăcinat în prezent și orientat înspre viitor. Numai aceasta ar mai putea constitui o apropriere benefică, constructivă a tradiției, o reală inserare a acesteia în acele sectoare-moduri de viață care ar avea capacitatea de a conferi

sens ultim omului contemporan. Aici apare și limitarea discursului lui Giddens despre tradiție. Se pare că el nu a înțeles, sau subestimează, potențialul extraordinar al tradiției apropriate reflexiv, potențial de a conferi tocmai acel cadru normativ atât de necesar structurării identității omului contemporan pierdut în multitudinea de roluri, de „sectoare-moduri de viață" pe care trebuie să le integreze. Din păcate însă, Biserica Ortodoxă nu pare a fi pregătită să facă acești pași. Aici exemplele Bisericii Catolice sau ale celor protestante și neoprotestante ar putea fi cel puțin menționate. Liturghiile sau serviciile divine orientate înspre diferite categorii, cum ar fi copiii, familiile, vârstnicii, tineretul; programele de studiu al Sfintelor Scripturi cu diferite categorii de vârstă sau profesionale sunt tocmai rezultatul unei astfel de monitorizări reflexive a tradiției. Nu se cere schimbarea conținutului, însă o adaptare minimală este vitală pentru ca omul modern să poată să se raporteze semnificativ la mesajul Evangheliei. Dacă, așa cum spunea Berger, omul este un străin, un *homeless* în universul social, Biserica ar trebui să-i fie casă.

Compartimentalizarea este o altă formă caracteristică de raportare a omului religios ortodox la modernitate. Totuși, în cazul nostru, cel mai adesea individul nu-și apropriază religia la nivelul privat al valorilor, operând astfel, ca și omul religios occidental, o scindare între public și privat. Ceea ce se întâmplă mai degrabă este o scindare între viața de zi cu zi (care include și domeniul public și pe cel privat) și viața religioasă – care cel mai adesea se reduce la participarea la ritual, la „păstrarea tradiției". Religia riscă și în acest caz să devină o formă exterioară (religiozitate *extrinsecă*), fără prea mare relevanță, atât la nivel personal cât și în domeniul public, social.

Biserica Catolică, beneficiind de un program teologic și social articulat unitar, are mai multe șanse de a evita tradiționalismul sau compartimentalizarea, putând transforma religia în acel factor unificator atât de necesar societății contemporane și omului

modern. Conciliul Vatican II și toate documentele ulterioare constituie bazele unei reale posibilități de adaptare la modernitate, fără mutilarea esenței tradiției și a învățăturilor evanghelice fundamentale. Este acel gen de *aggiornamento* care, fără a compromite învățătura evanghelică și tradiția creștinismului, creează totuși spațiu pentru articularea unor politici sociale coerente, relevante, care să răspundă problemelor *reale* cu care se confruntă omul modern. Cât de mult au reușit să beneficieze de aceste prerogative bisericile catolice sau unite din România este dificil de cuantificat pentru un *outsider* cum este autorul acestui studiu, însă cel puțin experiența locală a comunităților din Timișoara indică rezultate reale.

Bisericile protestante clasice, cu anumite excepții, par a fi îmbrățișat liberalismul teologic. Cel mai adesea, factorul religios este redus la rolul său de liant cultural și național. Implicarea socială este foarte adesea limitată la comunitatea proprie. Bisericile evanghelice mai noi, așa numitele biserici neoprotestante, sunt caracterizate într-o mare măsură de o atitudine sectară, în termenii lui Berger descriși mai sus. Astfel, fără să respingă modernitatea, ele tind adesea să-și creeze o lume paralelă, o alternativă la lumea seculară. Există asociații profesionale creștine, case de comerț creștine, afaceri creștine, universități creștine, firme creștine de turism, concerte de muzică rock creștină. Bisericile neoprotestante în general nu acceptă sprijin financiar din partea statului. Toate acestea reflectă o lipsă de încredere în instituțiile seculare ale statului. Separarea bisericii de stat este o dimensiune esențială. Regulile de apartenență (includere, excludere) sunt semnificativ mai stricte decât cele ce guvernează bisericile tradiționale. În același timp însă, în sensul lui Giddens, aceste comunități dau dovadă de o capacitate aparte de reflexie asupra faptului religios și de adaptare a acestuia la lumea contemporană. Astfel, nu este întâmplător că ele au succes la omul contemporan.

Flexibilitatea se reflectă în lejeritatea cu care formele manifestărilor religioase se adaptează la cultura contemporană (vezi de exemplu mișcările *Jesus Movement* din SUA anilor '60, mișcările harismatice ale anilor '90), fără a compromite neapărat conținutul învățăturii Evangheliei (deși riscul există). Implicarea socială, deși adesea (intenționat sau nu) confundată cu prozelitismul religios, este un fapt evident și nu se limitează la comunitățile proprii.[27] Riscul acestor comunități însă este acela de a-și cultiva în continuare un sentiment de autosuficiență care nu poate decât să alimenteze izolarea și, în ultimă instanță, să genereze alienarea.

În loc de concluzie la această succintă trecere în revistă a religiozității în societatea contemporană, cred că am putea cădea de acord cu toții asupra unui fapt: religiozitatea, contrar profețiilor modernismului, are resurse excepționale atât pentru a aduce acel echilibru interior mult dorit de omul contemporan bulversat de anxietate și de îndoială, dar și pentru a deveni motorul schimbării sociale, o schimbare în care scopul principal să fie cu adevărat fericirea semenului. Pentru omul religios provocarea care rămâne este, așadar, așa cum spunea Mântuitorul, de a „înțelege bine vremurile", de „a-și lua crucea în fiecare zi" și de a fi gata să-L urmeze, ducând mesajul Vieții, al Iubirii și al Adevărului unei lumi mult prea adesea lăsată pradă ideologilor depersonalizante de orice fel.

---

[27] Istoria mișcărilor evanghelice de acest tip, în special în spațiul anglo-saxon, arată clar acest fapt. Vezi de exemplu acțiunile unor evanghelici ca William Wilberforce și „secta Clapham", grupul de politicieni britanici care a abolit comerțul cu sclavi (1807), Lord Shaftesbury și inițierea legilor de protecție a copilului, sau Armata Salvării, una din cele mai puternice organizații umanitare occidentale. În România contemporană, în cadrul grupărilor evanghelice care reprezintă 4% din populație, există peste 4000 de asociații și fundații cu scop caritabil. Vezi Cartea organizațiilor creștine din România.