Statul național și Politicile multiculturale

Sandu Frunză

Lecturer, Ph.D.Chair of Systematic PhilosophyBabes-Bolyai University, Cluj, Romaniae-mail: sfrunza@yahoo.com

Various authors emphasize an important aspect of the secular context of the contemporary world: the transfer of symbolic power from religion to political ideologies. National ideology enjoys a particular place. In the circumstance of cohabitation between religious minorities and the majority within a national state, solutions must be found that ensure the ground for religious pluralism and freedom. The paper in question aims at analyzing the prerequisites that will render possible cohabitation and mutual recognition between the minority groups and the Orthodox majority within the Romanian context. Due to the cultural diversity of Romania, the state has to elaborate multicultural policies in order to ensure opportunities for affirming the plural religious identities that can be found within the national state.

Evoluţia evenimentelor contemporane arată o nouă mutaţie în sfera relaţiilor dintre religie şi ideologie, dintre religie şi politică, dintre biserică şi stat înţeles ca o sumă de instituţii.

Existenţa unui transfer al religiosului asupra politicului în procesul secularizării pe care îl sesizează Ricoeur şi alţi gînditori în mai multe societăţi contemporane atrage după sine o inevitabilă intruziune a unor forme simbolice pe care le putem asocia cu un fel de religie laică. „Orice comunitate are nevoie de o anumită sacralitate civică, marcată prin ceremonii, sărbători, desfăşurări de drapele şi întreg zelul

KEY WORDS:

nation-state, religious minorities, religious identity, national church, secularisation, multiculturalism

reverenţios care însoţeşte aceste fenomene"[1]. Ideologia naţională ce se naşte o dată cu apariţia statelor moderne pare să răspundă cel mai adecvat acestei necesităţi comunitare.

O relaţie specială între religie, stat şi naţiune se instituie o dată cu statul modern ce se defineşte ca stat naţional. Un rol important în instituirea acestui tip de relaţie îl are modul în care naţionalismul religios imaginează un nou tip de comunitate bazată pe construcţia prealabilă a comunităţii religioase. În acest sens van der Veer relevă dimensiunea constitutivă a practicii şi a discursului religios în schimbarea identităţilor sociale. Departe de a fi doar nişte perdele de fum ideologice care să ascundă conflictul intereselor materiale şi al claselor sociale, ele joacă un rol major în transformarea identităţilor în contextul naşterii naţionalismului. Autorul arată că, pe de o parte, identitatea religioasă este construită în discursul ritual şi în practică, iar pe de altă parte, această identitate nu este doar o anexă a unei tradiţii neschimbate. Dinamica tradiţiei permite naţionalismului religios să articuleze deopotrivă discursul asupra comunităţii religioase şi cel asupra naţiunii[2].

O abordare a relaţiei dintre naţionalismul religios şi modurile religioase de comunicare evidenţiază faptul că naţionalismul religios identifică comunitatea religioasă cu naţiunea, ceea ce îi dă în fapt posibilitatea de a construi pe identitatea religioasă consolidată anterior. Van der Veer argumentează convingător asupra faptului că atît cît dezvoltarea unei comunităţi religioase este crucială pentru construcţia imaginativă a naţiunii, comunicarea rituală a identităţii este un factor decisiv. Autorul operează cu definiţia ritualului propusă de Stanley Tambiah: „Ritualul este un sistem cultural construit de comunicare simbolică. Conţinutul cultural al ritualului este înrădăcinat în construcţii ideologice şi cosmologice particulare"[3]. Utilizînd „violenţa simbolică", grupurile controlează discursul ritual pentru a-şi putea comunica ideologia lor. În ideologia naţionalismului religios, "naţiunea este prezentată ca o extensiune a sinelui şi naţionalismul ca parte a religiei"[4]. Treptat această ritualizare se deplasează dinspre sfera religiosului înspre cea a practicilor comunitare laice şi spre sfera politicului. În felul acesta, ritualul îndeplineşte o funcţie de comunicare prin care persoanele ce compun o comunitate îşi descoperă identitatea şi semnificaţia acţiunilor lor. El ajută deopotrivă la definirea "sinelui" ca şi a "celuilalt", şi la subjugarea celuilalt prin violenţă simbolică.

Anderson observă că teoreticienii naţionalismului pun în evidenţă existenţa a trei paradoxuri: 1) în timp ce istoricii consideră că naţiunea este un fenomen obiectiv pe care îl putem sesiza o dată cu modernitatea,

naţionaliştii îi atribuie o vechime pe care o desemnează în mod subiectiv; 2) naţionalitatea are o universalitate formală în calitate de concept socio-cultural, dar în acelaşi timp nu poate exista decît prin manifestările sale concrete; 3) în ciuda faptului că dovedesc o reală pauperitate şi incoerenţă filosofică, naţionalismele exercită o impresionantă putere politică[5].

În încercarea de a depăşi aceste paradoxuri, Anderson ne propune o definiţie antropologică potrivit căreia naţiunea este o „comunitate politică imaginară" ce este imaginată ca fiind intrinsec limitată şi suverană[6]. Potrivit autorului, caracterul imaginat rezidă din faptul că membrii comunităţii trăiesc imaginea unei reale comuniuni cu ceilalţi, în ciuda faptului că niciodată nu i-au cunoscut şi nici nu vor ajunge să îi cunoască vreodată. Trăirea acestei comuniuni cu ceilalţi, pe care identificarea cu comunitatea o presupune are la bază o extrapolare creatoare a imaginaţiei care integrează totalitatea indivizilor ce participă la identitatea comunitară respectivă. Este necesar ca naţiunea să se imagineze ca limitată deoarece ea trebuie să fixeze graniţele dincolo de care se află alte naţiuni. Este necesar ca ea să se imagineze ca suverană pentru a răspunde năzuinţei sale spre liberate. Naţiunea se imaginează ca o comunitate deoarece chiar în condiţiile unei evidente inegalităţi, ea presupune întotdeauna " o profundă camaraderie orizontală". Anderson arată că această fraternitate imaginată este cea care determină sute de milioane de oameni "să moară de bună voie pentru asemenea produse limitate ale imaginaţiei"[7].

Nu este de loc întîmplător faptul că cenotafurile şi mormintele Soldatului Necunoscut i se par lui Anderson a fi emblematice pentru cultura modernă a naţionalismului. Este evident că atitudinea ceremonioasă faţă de mormîntul gol se bazează pe faptul că imaginaţia naţionalistă are puternice afinităţi cu tipurile de imaginar religios al comunităţii. Dacă acceptăm că naţionalismul este un dar al creştinismului adus lumii moderne, atunci putem să ne imaginăm că situîndu-l în simbolistica revelaţiei, naţionalismul poate fi înţeles în plan simbolic ca o reîntoarcere la "mormîntul gol", adică la momentul în care jocul imagistic a trecut experienţa sacrificiului, dar nu a mai făcut pasul următor înspre fascinaţia restaurării şi învierii. Însă, dacă îl privim în ordine istorică, atunci "mormîntul gol" al Soldatului necunoscut corespunde unui act fondator căruia îi lipseşte certitudinea religioasă. Nu trebuie să credem că pentru Anderson naţionalismul ar fi un rezultat al eroziunii religiei, sau că ar înlocui-o pe aceasta. El argumentează doar faptul că naţionalismul corespunde unei necesităţi moderne de "transformare laică a fatalităţii în continuitate, a

contingenţei în sens" astfel că „magia naţionalismului este să transforme hazardul în destin"[8]. Anderson înţelege naţionalismul în legătură cu cele două sisteme culturale care l-a precedat – comunitatea religioasă şi monarhia dinastică, la care se adaugă o modalitate specifică de trăire a timpului.

Primul sistem cultural se baza pe faptul că limbajul sacru oferă privilegiul de a avea acces la adevărul ontologic, deoarece este parte integrantă a acelui adevăr. Al doilea sistem cultural avea ca fundament credinţa că societatea este organizată în mod natural în jurul unei ierarhii în vîrful căreia era monarhul considerat ca fiind o fiinţă cu totul specială faţă de alte fiinţe umane şi care conducea destinele lumii printr-un fel de împuternicire divină. La acestea se adaugă o viziune despre timp în care cosmologia şi istoria erau strîns aşa încît omul şi lumea se întîlneau într-o origine comună.

Deoarece aici ne interesează îndeosebi rolul pe care îl joacă comunităţile religioase, trebuie să evidenţiem faptul că pentru Anderson acestea se deosebesc de comunităţile imaginare ale naţiunilor moderne mai ales prin încrederea pe care o au comunităţile religioase în sacralitatea unică a limbii lor. Însă, există o dinamică specifică în care "comunităţile sacre reunite în jurul vechilor limbi sacre treptat s-au fragmentat, s-au pluralizat şi s-au teritorializat"[9]. Pe baza acestor comunităţi se vor dezvolta comunităţile naţionale într-un proces în care cele trei elemente culturale, mai sus amintite, şi-au pierdut influenţa asupra mentalului individual şi colectiv. În căutarea unui nou mod de a găsi o legătură raţională între putere, fraternitate şi timp, se structurează comunităţile imaginare ale naţiunii şi ideologiile naţionale[10].

Procesul de raţionalizare succesivă a comunităţilor instituite imaginativ prin cuprinderea ideii de transcendenţă, atrage după sine un proces de secularizare a modului tradiţional de imaginare a comunităţii. La aceasta contribuie transferul pe orizontală a structurilor axiologice ale sacrului înspre construcţii simbolice ale interacţiunii comunitare şi modelării politice a societăţii. În acest context, atunci cînd nu se suprapun, religia şi ideologia devin interşanjabile.

Avînd în vedere că naţiunea este o formaţiune socială a secolului al XIX- lea, iar statul modern se defineşte în termenii statului naţional apare ca legitimă printre cercetători întrebarea privind raporturile ce se stabilesc între stat şi naţiune.

Giddens arată că în limbajul uzual statul are două sensuri: unul care relevă semnificaţia statului ca aparat de guvernare sau putere şi un altul care semnifică statul ca totalitate a sistemului social supus acelei guvernări sau puteri. Giddens îndeamnă la o distincţie între aparatul de stat şi societate. El vorbeşte de aparat

de stat atunci cînd are în vedere organul administrativ de guvernare. Atunci cînd are în vedere întreaga cuprindere a sistemului social utilizează termenul de societate sau cultură are în vedere cuprinderea sistemului social. Societatea are un set de trăsături distincte uşor identificabil care ne permite să o înţelegem drept un sistem în mod clar delimitat de ceea ce este aparatul de stat[11].

Statul poate fi evidenţiat ca fiind distinct de societate ca şi de alte tipuri de organizare prin cele trei elemente pe care Weber ler consideră constitutive statului: 1) existenţa unui personal administrativ specializat; 2) susţinerea pretenţiei monopolului exclusiv de a controla mijloacele legitime de violenţă; 3) susţinerea acestui monopol într-o arie teritorială dată[12].

Un aspect relevant este evidenţiat de discursul antropologic despre naţionalism, care pune în lumină dinamica particulară a dezvoltărilor religioase în Europa. Astfel, van der Veer relevă că apariţia statului modern se află în strînsă dependenţă cu trei procese de centralizare: 1) apariţia statului cu instituţiile de autoritate şi putere în domeniul public; 2) apariţia naţiunii constituită în forma unor culturi şi identităţi supra-locale; 3) dezvoltarea economică determinată de apariţia unor căi particulare de organizare a producţie şi consumului[13].

Invocînd o explicaţie antropologică a relaţiei dintre stat şi naţiune, Peter van der Veer cade de acord cu Marcel Mauss potrivit căruia ideea de naţiune implică în spirit colectiv ce totalizează ideile de patrie şi de cetăţean. Prin urmare, nu putem face o distincţie clară între stat şi societate. Fiecare individ se naşte în viaţa politică, iar societatea în întregime devine Stat. Corpul politic suveran, este totalitatea cetăţenilor. Pentru Veer, naţiunea presupune o credinţă colectivă într-un anumit tip de omogenitate: ea crede în rasa sa, în limba, civilizaţia proprie, în caracterul naţional[14].

În perioada modernă statul naţional este produs ca o realitate unitară, statul şi naţiunea formează un tot unitar. Spre deosebire de teoriile care văd statul ca o entitate ce poate fi concepută ca existînd înafara societăţii civile şi poate fi criticat de societatea civilă, menită să limiteze puterea statului, van der Veer consideră că statul modern nu este o entitate, ci un raport de proiecţii şi acorduri prin care societatea este organizată. Externalitatea statului nu este nimic altceva decît un efect al acestor proiecţii. Chiar dacă putem sesiza la Mauss o anumită respingere a distincţiei între cetăţenie şi ideea de etnicitate, rasă, limbă, religie, toate acestea converg într-o complexă transformare a societăţii în stat naţional[15].

În ciuda faptului că în gîndirea lui Mauss ca şi în cea a lui Durkheim există aluzii constante la

ideea că naţionalismul este religia societăţii moderne, aşa cum totemismul clanului este religia societăţii primitive, Veer consideră că e prea simplist să spunem că aşa cum creştinismul, hinduismul, islamul, etc. sînt religii premoderne, naţionalismul ar fi religia seculară a societăţii moderne. Religia devine o trăsătură prea importantă în definirea naţiunii ca să crezi că ideologia naţională poate să înlocuiască religia. Religia capătă pur şi simplu caracter naţional[16].

Peter van der Veer nu creditează teoriile sociologice potrivit cărora trecerea de la premodern la modern, de la comunitatea tradiţională la cea modernă, industrializată şi urbanizată ar marca un declin al religiei înţeleasă ca expresie morală a societăţii. El pune în evidenţă existenţa unei mari varietăţi a modurilor în care secularizarea are loc în societăţile occidentale. Această pluralitate face ca teza secularizării să nu poată fi susţinută decît cu dificultăţi în creştinismul occidental şi pare a fi inaplicabilă islamului, budismului, hinduismului şi altor religii[17]. Astfel, chiar dacă ar putea accepta împreună cu T. N. Madan arată că secularizarea este un dar al creştinătăţii pentru umanitate şi o componentă intrinsecă a istoriei europene, van der Veer este în dezacord cu perspectiva, de altfel foarte răspîndită în analiza religiilor, potrivit căreia occidentul ar fi mai degrabă secular, in timp ce orientul este religios.

Şi pentru van der Veer este evident că în secolul XX bisericile şi organizaţiile religioase pierd din importanţă în ceea ce priveşte organizarea statului naţional. Însă, el consideră falsă ideea că secularizarea este o trăsătură distinctă a modernităţii. Religia îşi dovedeşte încă importanţa atît în modelarea conştiinţei individuale cît şi în crearea sferei publice[18]. Statul trebuie să organizeze şi rezolve problemele reale ale cetăţenilor. Iar în măsura în care statul procedează la o distribuire a puterii şi serviciilor care implică organizaţiile religioase deja putem lua în discuţie existenţa unor indici ai religiozităţii sau secularizării unei societăţi anume[19].

Stereotipurile privind secularizarea şi au originea, potrivit autorului, în teoriile liberale potrivit cărora statul modern depinde de formarea unei societăţi civile, constînd din subiecţi liberi şi de formarea unei sfere publice necesare purtării dezbaterilor raţionale. În aceste teorii, noţiunile de libertate şi raţionalitate sînt definite în termeni de secularitate. Contrar acestor teorii, Veer consideră că religia rămîne o sursă majoră permanentă a subiectului moral, raţional, şi un aspect organizaţional major al sferei publice pe care acesta o creează[20]. Mişcările religioase şi problemele pe care acestea le articulează i se par a fi cruciale în formarea sferei publice. Dezbaterile pe care ele le creează implică discuţii raţionale, critice asupra istoriei şi

geografiei, ca şi atacuri la adresa simbolurilor altor comunităţi. Problemele aduse de mişcările religioase pot fi la fel de importante cum sînt cele aduse de alte elemente esenţiale ale transformării sferei publice cum ar fi educaţia de masă, mass media, politicile de masă etc. În acelaşi timp, migraţia transnaţională este un element definitoriu atît în ceea ce priveşte noile mişcări religioase cît şi în naşterea unei sfere publice transnaţionale. Tehnologiile comunicării, tipăriturile, Internetul, creează nu numai un nou sens al comunităţii şi sferei publice, dar de asemenea al sinelui[21].

Importanţa interacţiunilor virtuale a fost foarte bine pusă în evidenţă de Mircea Miclea atunci cînd prevedea un nou context în care actorii principali ai scenei sociale vor fi comunităţile, nu neapărat statele, în condiţiile în care un loc tot mai important îl va ocupa realitatea virtuală. Aceasta pentru că în timp ce statul îşi exercită controlul asupra spaţiului fizic, spaţiul virtual va fi mai degrabă unul controlat de comunităţi. Este evident că şi comunităţile religioase iau în considerare acest spaţiu şi îl folosesc pentru promovarea bunăstării umane[22]. Prin aceasta ele participa la o latură esenţială a sferei publice transnaţionale. Dacă acceptăm cu van der Veer că sfera publică transnaţională este astăzi succesoarea sferei publice[23], atunci nu mai încape nici o îndoială că statele şi bisericile vor fi deopotrivă actori importanţi ai sferei publice transnaţionale. Cu toate acestea, statul de drept, naţional şi multicultural pare a fi cel mai dezirabil mediator între formele alternative de solidaritate.

În ce măsură statul naţional poate asigura condiţiile exercitării identităţii şi libertăţii religioase atît pentru grupul majoritar cît şi pentru minorităţile religioase? Michael Walzer a arătat că statele naţionale pot să creeze un mediu al afirmării minorităţilor, chiar dacă acest tip de organizare presupune că un grup majoritar este cel care organizează viaţa comună. Statul naţional are în vedere în procesul tolerării nu atît grupurile, cît îndivizii care le alcătuiesc şi care sînt concepuţi în primul rînd ca cetăţeni şi abia mai apoi ca aparţinînd unei minorităţi. Walzer sesizează faptul că în acest cadru cel mai adesea minorităţile nu sînt încurajate să se organizeze autonom, cerîndu-li-se să se angajeze pozitiv în cultura majorităţii. În ceea ce priveşte religia şi cultura unei minorităţi, acestea sînt probleme considerate ca ţinînd de „clectivul privat" în raport cu care „colectivul public", atribut al statului naţional are tendinţa de a se manifesta suspicios cu fiecare tendinţă a minoritarilor de a-şi manifesta public propria cultură[24]. Autorul evidenţiază însă faptul deosebit de important că deşi este mai puţin tolerant faţă de grupuri, statul naţional este eficient în acţiunea de a determina grupurile să fie tolerante faţă de proprii lor membrii. E ştiut că

adesea minorităţile care reclamă pentru ele o atitudine de toleranţă sînt intolerante faţa de membrii lor în anumite aspecte pe care cel mai adesea le sacralizează sub semnul tradiţiilor care ţin de identitatea grupului. Încurajînd transformarea grupurilor în asociaţii voluntare, statul acţionează în vederea liberei asocieri şi în crearea cadrului pentru ca apartenenţa la un grup să fie condiţionată de participarea liberă a indivizilor, bazată pe satisfacerea necesităţilor care au dus la opţiunea de asociere într-un grup. Michael Walzer arată că în statele naţionale liberale şi democratice presiunea se exercită în încurajarea unui model individualist de tolerare a credincioşilor. Asocierea indivizilor este cea care trebuie să dea puterea grupurilor minoritare. Walzer este convins că cu cît viaţa internă a asociaţiilor minoritare este mai intensă, cu atît cultura lor este mai diferenţiată în raport cu cea a majorităţii şi în felul acesta prezenţa lor în viaţa publică va fi ceva care vine de la sine, dincolo de acţiunea prin care „majoritatea tolerează diferenţele culturale… prin stabilirea unui regim de drepturi şi libertăţi civile şi a unui corp judiciar independent pentru a garanta eficacitatea acestora”[25]. El nu poate face însă abstracţie de faptul că pînă şi în societăţile democratice „acest regim de tolerare este supus unor presiuni din partea grupurilor majorităţii creştine care se tem să nu piardă controlul social. Membrii extremişti ai majorităţii doresc să controleze comportamentul tuturor în numele unei presupuse tradiţii comune, al valorilor familiei, al propriilor certitudini”[26]. În general, însă, reciprocitatea între indivizi nu este exclusă în acest model.

Trebuie să cădem de acord aici cu Paul Ricoeur: statul trebuie privit din două perspective. Statul are o latură rezonabilă – care pune accentul pe independenţa funcţiei publice, pe exercitarea funcţiilor unei birocraţii integre, controlul parlamentar, independenţa judecătorilor, educaţia în spiritul libertăţii prin intermediul dialogului[27]. Însă mai are şi o altă latură, care pare a fi negativă deoarece se referă la “monopolul violenţei legitime” pe care îl deţine. Noi vorbim aici de intervenţia statului de drept, adică “un stat care instituie condiţiile reale şi garanţiile egalităţii tuturor în faţa legii”[28]. Aceasta este o garanţie a intervenţiei statului în condiţiile multiculturalităţii.

O întrebare ce vine de la sine în discuţia privind raportul majoritate/minoritate este dacă în contextul românesc statul naţional poate răspunde necesităţii de afirmare prin dialog a minorităţilor culturale în general şi a celor religioase în particular.

O bună premisă în acest sens este caracterul multicultural al României în întregul său. De aceea sîntem în total dezacord cu cartografierea geopolitică propusă de Huntigton în cazul României. Considerăm că trasarea unei linii de

falie care situează graniţa estică a civilizaţiei occidentale pe curbura carpatică este o construcţie teoretică pur imaginară. Ea trasează o graniţă artificială, care desparte teritoriul Transilvaniei de celelalte provincii româneşti pe considerentul că această frontieră corespunde unei separaţii între o zonă a României de influenţă culturală catolică şi una ortodoxă. În realitate, România, deşi are importante minorităţi religioase, rămîne o ţară majoritar ortodoxă, chiar şi în zonele pe care Huntington le aşează de partea creştinismului occidental. Nu vrem nicidecum să eludăm specificitatea culturală a Transilvaniei. Ea este în primul rînd mai accentuat multiculturală decît alte zone ale României.

Aici discutăm multiculturalitatea nu sub aspectul ei etnic, ci sub aspect cultural, iar sub acest aspect considerăm religia ca ocupînd un loc central. Transilvania este un caz aparte dacă o discutăm în perspectiva multietnică, De asemenea, dacă aducem în discuţie probleme legate de identităţile locale sau identitatea regională.

Însă, multiculturalitatea este o caracteristică a civilizaţiei româneşti în general. Am putea spune că mentalitatea ortodoxă românească, în special prin formele pe care le ia ca religie populară, predispune la impregnarea în imaginarul religios propriu a unei mari varietăţi de forme culturale şi religioase, care îi sînt învecinate şi chiar străine. Este destul să amintim influenţele pe care practicile comunităţilor ortodoxe locale le suferă din partea celorlalte confesiuni creştine, a celorlalte religii cu care convieţuiesc şi, de asemenea, dinspre practici magice, arhaice.

În ortodoxie, parohia este structura centrală, vie, dinamică. Ea poartă o puternică amprentă locală pe tot teritoriul României. Acest lucru se poate observa îndeosebi în comunităţile rurale majoritar ortodoxe, dar şi în cele urbane, care sînt mai standardizate din punct de vedere teologic. Teoretic, în virtutea principiului personalismului comunitar promovat de ortodoxie, comunităţile parohiale se integrează ca o persoană cu o identitate proprie în structuri mai largi, al căror orizont este – în cele din urmă – cel trasat de principiile dogmatice ale teologiei şi cele ale imaginarului mistic al eclesiologiei ortodoxe.

În felul acesta, elementul local şi cel global se armonizează într-un orizont nedefinit (deşi personalizat) al sacrului. Astfel, ruptura care trasează graniţe de natură religioasă între provinciile româneşti mi se pare ceva ce ţine mai degrabă de lumea imaginarului decît de lumea reală[29]. Trasarea unei graniţe rigide cum este cea propusă de Huntington atrage după sine şi un model atitudinal şi cultivarea unei profunde afinităţi. Acest lucru ar trebui să ne facă să credem că în contextul internaţional de după 11 septembrie 2001, conflictul civilizaţional dintre

occident şi Islam ar trebui să contamineze şi relaţiile occidentului cu ortodoxia, despărţită de occident printr-o frontieră imaginară care o face solidară din punct de vedere civilizaţional cu Islamul. Dintr-un asemenea unghi am putea ajunge la concluzia că România, în raporturile sale cu occidentul, ar putea fi mai degrabă un teritoriu al intoleranţei şi "terorismului ca instrument de război", decît unul al năzuinţei democratice.

Aşa cum reiese din cîteva sumare referinţe ale lui Robert van de Weyer la teoria lui Huntington, civilizaţiile se ciocnesc din două motive: fie datorită unor divergenţe pe teme legate de stăpînirea unor teritorii, fie pe teme legate de mentalitate – mai exact, bazate pe prezumţia că una exercită o influenţă nefastă asupra modului de viaţă propus de cealaltă[30]. Nici una dintre cele două stări conflictuale nu poate caracteriza relaţiile României cu occidentul. În ceea ce priveşte prima problemă, în faţa unor nostalgii istorice legate de teritorii, România încearcă să promoveze soluţii politice şi culturale de aplanare a oricăror posibile divergenţe. În ceea ce priveşte problemele de mentalitate, putem vorbi de existenţa unor inadecvări cu spiritul occidental. Dar acestea se datorează mai ales factorilor economici şi politici care au grevat spaţiul românesc în perioada dictaturilor comuniste. Ele nu se datorează opţiunii pentru ortodoxie a peste 18 806 428 milioane din cei 21 698 181 milioane de români.

De altfel, Alina Mungiu-Pippidi care aduce o consistentă critică la adresa ortodoxiei româneşti, relevă, totuşi, că "nu există o corelaţie semnificativă între etnicitate şi religie pe de o parte, şi orientarea democratică pe de altă parte"[31]. Analizele statistice dovedesc că nu există o corelaţie directă între opţiunea pentru o anumită religie şi opţiunea pentru democraţie. Aşa cum nu putem spune că există o corelaţie strînsă între etnicitate şi religie, pe de o parte şi orientarea democratică, pe de altă parte, tot aşa nu putem afirma că religia ar reprezenta un factor semnificativ pentru suportul democratic.

Potrivit autoarei, nu există nimic care să justifice credinţa noastră că cineva din Estul Europei este mai democrat dacă aparţine unei confesiuni care este mai răspîndită în occident sau uneia care se află dincolo de linia de falie între civilizaţii stabilită de Huntington. Alina Mungiu-Pippidi relevă faptul că dacă teoria civilizaţională ar fi funcţională, atunci Slovenia, care este catolică, ar trebui să aibă o cultură politică mult mai democratică decît România şi Bulgaria, care sînt ortodoxe. Însă, indicatorii culturii politice de tip democratic nu variază în mod spectaculos în cazul celor trei ţări. Dacă există argumente privind viabilitatea teoriei weberiene privind relaţia dintre protestantism şi capitalism, aceasta este o consecinţă a faptului

că în cazul propus de Weber este vorba de o corelaţie ce are valenţe în plan economic şi nu în plan politic. De o parte şi de alta a liniei de demarcaţie stabilită de Huntington propensiunea pentru democraţie pare să fie prea puţin modelată de opţiunea confesională a indivizilor, ne spune Alina Mungiu-Pippidi.

Cu toate acestea, Alina Mungiu-Pippidi consideră că există o mulţime de mijloace prin care biserica şi atitudinea religioasă a cuiva pot influenţa psihologia politică a unei persoane sau chiar cultura politică a unei societăţi. Comentîndu-l pe Ronald Inglehart, Alina Mungiu-Pippidi constată că prin intermediul unor norme şi deprinderi culturale, o religie sau confesiune care se identifică cu un stat o vreme mai îndelungată ajunge să creeze un fel de instituţii informale, care joacă un rol important în viaţa indivizilor chiar şi atunci cînd aceştia nu mai practică religia respectivă, sau chiar dacă raportul între diverse confesiuni se schimbă. Aşa se explică, de exemplu, opţiunea pentru o subordonare a bisericii faţă de stat.[32]

De altfel, una dintre întrebările la care încearcă să răspundă *Politica după comunism* este: ce fel de cultură politică generează confesiunea ortodoxă? Răspunsul se situează în vecinătatea analiştilor occidentali ce tind să critice absenţa societăţii civile şi relaţia de dependenţă faţă de stat, care în cazul României sînt socotite a fi o consecinţă a unei îndelungate tradiţii a relaţiei de subordonare a bisericii faţă de stat. Este evident că atunci cînd noi susţinem o intervenţie a statului în dezvoltarea de politici speciale pentru minorităţile religioase nu avem în vedere o astfel de relaţie de subordonare a instituţiilor religioase faţă de stat, ci de crearea unui cadru al convieţuirii şi al dialogului în marea diversitate a comunităţilor şi indivizilor. Din criticile Alinei Mungiu-Pippidi şi a altor autori, putem constata că există o lipsă de coerenţă în ceea ce priveşte acţiunea statului ca şi a bisericii majoritare legat de probleme cum ar fi: relaţia majorităţii cu minorităţile religioase, instituirea unui cadru al cunoaşterii şi recunoaşterii ca identităţi egale, corelarea principiului proporţionalităţii şi subsidiarităţii cu conferirea de drepturi speciale pentru minorităţile religioase ş. a. Dar acestea ţin de gradul de democratizare a societăţii în general şi nu de o modelare confesională sau eclesială.

Pentru a răspunde la întrebarea privind cultura politică generată de ortodoxie, Alina Mungiu-Pippidi analizează situaţia contemporană a raporturilor dintre stat şi biserică, pe de o parte, şi relaţia dintre atitudinile religioase şi cele politice, pe de altă parte. Ea constată că autoritatea eclesiastică cultivă o atitudine ce se situează în continuarea compromisului bisericii faţă de statul comunist. Autoarea argumentează, printre altele, cu faptul că Biserica Ortodoxă încearcă să reînvie o politică bisericească marcată

de "cele două deviaţii istorice ale BOR": pe de o parte, transformarea bisericii într-o anexă a puterii seculare şi utilizarea influenţei ei spirituale în scopuri politice, iar pe de altă parte naţionalismul.

În ce priveşte prima problemă, este evident că situaţia de compromis faţă de puterea seculară este mai degrabă specifică perioadei comuniste în care biserica, la fel ca toate celelalte centre de putere alternativă au fost fie subordonate, fie desfiinţate de către puterea dictatorială. Celelalte perioade din istoria bisericii par să pună mai degrabă în evidenţă o conlucrare a bisericii cu statul.

Relaţia între biserică şi stat, ca şi problema libertăţii religioase, suferă încă de ambiguitate. Astfel, Radu Preda arată că „Raportul dintre biserica majoritară şi stat este unul de colaborare între doi parteneri sociali egali în atribute chiar dacă sînt complet diferiţi prin calitatea ultimă, teologică"[33]. Această opinie pare să fie susţinută şi de Viorel Dima, reprezentant al Bisericii Adventiste de ziua a şaptea, care consideră că deşi n-a fost adoptată o lege a cultelor sau a libertăţii religioase, reglementările adoptate „se înscriu pe linia eforturilor statului român de a armoniza dreptul intern cu exigenţele statului de drept, a societăţii democratice şi a legislaţiei comunitare europene"[34]. O percepţie negativă a actualului context este adusă de Peter Istvan care afirmă că în termeni reali nu se poate vorbi de o colaborare a statului cu minorităţile religioase, că „nu există relaţie între stat şi Biserica Reformată", că situaţia actuală „se caracterizează doar prin tolerarea Bisericii Reformate"[35]. E cunoscut că problemele sînt în acest caz în special de natură patrimonială, dar pe acest fond autorul reclamă: „Ne dorim o ţară care să ne trateze ca cetăţeni egali, fără discriminări, şi ne dorim autorităţi care să exercite puterea pe baza unei etici laice, în care se oglindesc şi valorile noastre şi care să apere şi valorile noastre creştine, umane"[36].

În privinţa raportului statului cu bisericile este evident că ambiguitatea pe care o menţine neadoptarea unei legi clare a cultelor şi a libertăţii religioase dă naştere unor frustrări şi unor poziţii divergente. La aceasta se adaugă trenarea unor probleme cu care minorităţile religioase se confruntă şi un sistem rigid în ce priveşte recunoaşterea din partea statului. În privinţa discrimnării, am să invoc aici o situaţie regională care mi se pare sugestivă pentru România ca întreg. Potrivit datelor unei anchete sociologice, realizată între 25 iunie-5 iulie 2000, pe un eşantion reprezentativ în judeţele Covasna şi Harghita, se pare că nici înainte de 1989, nici după 1990 românii şi maghiari din secuime în majoritatea lor nu s-au simţit discriminaţi pe criterii religioase. Astfel, la întrebarea „Înainte de 1989 s-a întîmplat să aveţi neplăceri din cauza vreunuia din motivele următoare?" în ceea ce

priveşte „convingerile religioase” răspund „niciodată” 88,9% dintre români, 90,4% maghiari. La întrebarea „Dar după 1990?” răspund „niciodată” 94,1% români, 97,7% maghiari[37].

Este greu de precizat care dintre situaţiile practicate azi în relaţiile stat-biserică în societăţile democratice ar putea fi cea mai potrivită şi pentru România[38]. Cu atît mai mult cu cît nu există o doctrină a Bisericii Ortodoxe clar exprimată în ceea ce priveşte relaţia dintre biserică şi stat în postcomunism. Această lipsă se naşte în primul rînd din neputinţa ortodoxiei postdecembriste de a face o analiză critică a tot ceea ce s-a întîmplat în viaţa eclesială în perioada comunistă. O meditaţie în oglindă era necesară unei reconstrucţii a structurii atitudinale a bisericii în raport cu puterea seculară.

În ce priveşte naţionalismul, este evident că influenţa ideologiei naţionale este destul de tîrzie în teologia românească. Dar este incontestabil că din punct de vedere cultural această doctrină are deja o coerenţă complex deşi cu dificultăţi susţinută. Ea are şi o întemeiere teologică pe care nu cred că putem să o infirmăm prin punerea în evidenţă a rădăcinilor sale doctrinare. Însă, dincolo de legitimitatea culturală şi teologică recunoscută Bisericii Ortodoxe ca biserică naţională rămîne o problemă de viitor ca teologii să convingă asupra necesităţii consacrării caracterului naţional printr-un text cu caracter juridic, cum este Legea cultelor. Argumentele care se aduc sînt fie de ordin cultural, fie de ordin teologic, ori cele două planuri nu sînt contestabile decît printr-o perspectivă ideologică.

Există autori care consideră că ortodoxia preformează o structură nedemocratică a mentalului românesc. O dovadă în acest sens este considerată asocierea între gradul de încredere în armată şi biserică ca opţiune statistică a populaţiei. Însă, credem că încrederea în armată şi Biserică nu trebuie văzută în perspectiva fundamentalistă a unei relaţionări a armatei şi corpului eclesiastic într-o aspiraţie utopică spre violenţa sacră. Este evident că această dublă încredere ţine de un context al crizei unei societăţi aflată în tranziţie, proces în care cele două instituţii sînt simboluri ale stabilităţii.

Cele două instituţii reprezintă, de asemenea, părţi ale procesului de autoidentificare. Populaţia se identifică cu armata deoarece sistemul serviciului militar obligatoriu îi face, într-un fel sau altul, participanţi (afectiv, fizic sau imagistic) la această structură de securitate comunitară. Astfel, nu orientarea beligerantă, ci opţiunea pacifistă creatoare de stabilitate îi face pe români să investească încredere în armată. La aceasta se adaugă viziunea tradiţională a românilor cu privire la apărarea graniţelor ca semn al unităţi statului. Nu excludem, desigur, şi

posibilitatea asocierii acestor sentimente de încredere cu ideologia naţionalistă.

În ce priveşte biserica, trebuie să avem în vedere că, potrivit doctrinei ortodoxe, Biserica nu este o structură instituţională, ci comunitatea credincioşilor. Astfel, în fapt investirea de încredere în Biserică este una simbolică şi trebuie înţeleasă ca o autoinvestire, ca o autoîncredere, ca o afirmare de sine, pe care comunitatea o exprimă în limbajul simbolic al Bisericii. Dacă nu ţinem cont de această dimensiune simbolică a identificării şi valorizării, nu putem ajunge decît la o abordare superficială a mentalităţii româneşti.

Cred că putem cădea de acord cu concluziile Alinei Mungiu-Pippidi că exprimarea încrederii în armată şi biserică este un indicator al tradiţionalismului societăţii româneşti, în general. Alina Mungiu-Pippidi consideră că opiniile majorităţii credincioşilor arată că aceştia nu împărtăşesc ideile fundamentaliste[39]. Totuşi, ea crede că putem califica drept fundamentalişti circa 12, 77%. Iată portretul pe care îl propune Alina Mungiu-Pippidi pentru această categorie: "nu sînt oamenii cei mai religioşi, cum ne-am aştepta. Dimpotrivă: ei merg la biserică rar, şi sînt în mare măsură de acord că a fost o idee bună comunismul. Locuiesc cu mai mare probabilitate în oraşe sub 30.000 de locuitori (cele mai recente – practic, comunele transformate de comunism în oraşe incomplete) şi în Moldova, şi sînt colectivişti. Sînt naţionalişti de speţa cea mai paranoică, adică se tem că există grupuri care ne destabilizează cu bună credinţă. Cînd utilizăm acest grup ca variabilă dependentă într-un model de regresie, este asociat şi cu preferinţa pentru regim militar. Pe scurt, fundamentaliştii noştri creştini sînt antidemocraţii noştri de profesie: fie că e vorba de regimul comunist, fie de conducerea armatei, fie de conducerea bisericii, orice variantă li se pare mai bună decît democraţia civilă actuală"[40].

Alina Mungiu-Pippidi ne oferă o distincţie foarte bună în ceea ce priveşte portretizarea adepţilor mentalităţii fundamentaliste şi a celei tradiţionale. Spre deosebire de fundamentalişti, tradiţionaliştii ar reprezenta 9,05%. Aceştia formează un grup de "oameni cu venituri medii, care merg des la biserică, cred că ar trebui ca la şcoală să se predea mai serios creştinism şi că mai mult spirit creştin în viaţa cotidiană ar fi bine venit. E vorba de ţăranii din zonele mai bogate, care au încredere mai mare în personalităţile politice din zona de centru-dreapta"[41].

De altfel, sondajele de opinie sînt grăitoare asupra caracterului secular al societăţii româneşti dacă o judecăm sub aspectul practicării efective a comportamentului religios. E adevărat că încrederea în biserică este exprimată de un procent aproape constant din populaţie: 83% în octombrie 1996; 85% în martie 1997; 85 % în iunie 1997; 86 % în septembrie 1997; 76%

decembrie 1997; 85% iunie 1998; 86% noiembrie 1998; 88% mai 1999; 83% noiembrie 1999; 85% mai 2000; 86% noiembrie 2000; 89% mai 2001; 88% noiembrie 2001; 88 % iunie 2002; 88% octombrie 2002; 88% mai 2003. Cu toate acestea, o situaţie paradoxală este sesizată la nivelul relaţiei dintre afirmarea încrederii în biserică şi practica religioasă. Astfel, întrebaţi cît de des au mers în ultimul timp la biserică, la sondajul din mai 2003 răspund: 1% zilnic; 4% de mai multe ori pe săptămînă; 19% o dată pe săptămînă; 18% de două trei ori pe lună; 37% de Crăciun, de Paşti, şi alte zile sfinte; 13% o dată pe an sau mai rar; 8% niciodată[42]. Se poate observa că cele mai multe răspunsuri sînt cele ale practicanţilor de ocazie.

Aceeaşi situaţie paradoxală este sesizată la nivelul relaţiei dintre afirmarea religiozităţii şi practica religioasă. Astfel, potrivit datelor oferite de World Values Survey, 67% dintre români consideră că Dumnezeu este important în viaţa lor, dar abia 31% dintre aceştia participă la slujbă lunar sau mai des, şi doar 0,5 % fac parte din organizaţii religioase. Alina Mungiu-Pippidi invocă şi un sondaj SAR-CURS care arată că doar 9,3% participă la slujbă zilnic sau săptămînal[43].

Interesante sînt şi datele puse în evidenţă de *Etnobarometru* în ceea ce priveşte identificarea culturală. În procesul de autoidentificare dimensiunea religioasă prezentă prin ideea de „a fi botezat într-o biserică românească (maghiară)" este important pentru 30,1% români despre români; 23,55 maghiari despre maghiari. În procesul de heteroidentificare 23,8% români despre români; 20,6 maghiari despre români.

În ceea ce priveşte stereotipurile românilor, la întrebarea „care dintre trăsăturile enumerate descriu cel mai bine românii (maghiarii)?" răspunsurile sînt „religioşi" 6,7% români; 14,5% maghiari. În ce priveşte stereotipuri ale maghiarilor din România răspunsurile sînt „religioşi" 3% români; 3,9% maghiari[44].

Sugestive sînt datele ce relevă modul în care identităţile relaţionale se constituie prin raportarea unor identităţi regionale. Astfel, la chestionarul anchetei sociologice „Populaţia judeţelor Covasna şi Harghita. Aspecte ale convieţuirii interetnice", la întrebarea cît de des mergeţi la biserică răspund săptămînal, de mai multe ori 3,6% români, 3,6% maghiari; săptămînal, o dată 18,7% români, 23,1% maghiari; lunar de două, trei ori 12,2% români, 14,9% maghiari; lunar, o dată 17,1% români, 13,5% maghiari; anual, de două, trei ori 26,6% români, 24,6% maghiari; anual, o dată şi mai rar 16,8% români, 14,9% maghiari; deloc 4,4% români, 4,2% maghiari; nu răspund 0,6% români, 1,1% maghiari[45].

Cu toate că avem un nivel scăzut al practicii religioase, nivelul de încredere ridicat şi constant acordat de populaţie bisericii este un imbold semnificativ în acţiunea de reglementare juridică

a statutului BOR ca Biserică naţională. Însă, din criticile mai multor autori ca şi cele ale minorităţilor religioase în general, putem constata că există o lipsă de coerenţă şi de argumentare în planul susţinerii juridice a sintagmei "biserică naţională".

De ce este atît de disputată sintagma „Biserică naţională"? În primul rînd pentru că ea sugerează o neseparare a statului de biserică. Iar în al doilea rînd pentru că legiferarea unui asemenea statut al BOR este privită de minorităţile religioase ca o încălcare a prevederilor constituţionale, ceea ce atrage după sine o încălcare a principiului libertăţii religioase.

În proiectul pentru Legea privind regimul general al cultelor religioase se prevede în articolele 4-5 că "Formele de organizare a vieţii religioase în România sînt cultele religioase. În România funcţionează, de asemenea, asociaţii şi fundaţii cu caracter religios. În România, cultele religioase recunoscute sînt autonome faţă de stat. Statul român recunoaşte, respectă şi garantează această autonomie". Articolul 7 arată că "Cultele religioase sînt egale în faţa legii şi a autorităţilor publice". Acest articol privind egalitatea are o importanţă sporită în contextul disputei legată de cererea BOR de a fi desemnată ca Biserică naţională. Pe de o parte, minorităţile religioase consideră că o asemenea prevedere ar aduce o discriminare între culte. Pe de altă parte, teologii ortodocşi, printre care şi Ioan-Vasile Leb, susţin că ei nu permit nici o discriminare sau intoleranţă, că nu pretind nici un privilegiu, ci doar specificitatea societăţii româneşti, tradiţiile şi trecutul ei istoric obligă ţara să acorde BOR statul de "Biserică naţională"[46].

Totodată, Radu Preda consideră că recunoaşterea statutului de Biserică naţională pentru BOR ar însemna "punerea raportului dintre majoritate şi minoritate pe bazele subsidiarităţii şi proporţionalităţii, pe echilibrul real de interese, în detrimentul falsei spirale a revendicărilor induse şi întreţinute propagandistic"[47]. La rîndul său, Irimie Marga consideră că în raportul dintre majoritate şi minoritate ideea de egalitate şi proporţionalitate trebuie să îşi găsească deopotrivă locul cuvenit, evitînd toate elementele de exclusivism care le-ar putea însoţi[48].

Polemicile privind sincronizarea sau separarea egalităţii şi proporţionalităţii ar putea să îşi găsească rezolvarea doar printr-o atentă specificare în Legea cultelor a altor două principii: laicitatea statului şi autonomia bisericii. O asemenea clarificare ar răspunde în mare măsură şi reproşurilor ce se aduc statului în cea ce priveşte oscilarea între intervenţionism, asistenţă punctuală şi tergiversare în raporturile sale cu biserica. Atitudinea statului este ambiguă în lipsa unui principiu clar de separare a bisericii de stat care să stabilească termenii clari ai

autonomiei bisericii şi sprijinul limitat pe care statul secular îl acordă bisericilor pe care le aşează sub semnul egalităţii.

Analizînd atitudinea ostilă faţă de consfinţirea juridică a BOR ca Biserică naţională, Radu Preda consideră că prin aceasta minorităţile religioase împiedică libertatea de construcţie propice a ortodoxiei, instaurînd un fel de dictatură a minorităţii asupra majorităţii. Teologul arată că atît timp cît confesiunile minoritare se identifică în funcţie de dimensiunea naţională, etnică, este nefiresc ca ortodoxiei ca majoritate să îi fie refuzat apelul la propriul element naţional[49].

Două aspecte cred că e necesar să fie invocate aici. Mai întîi, naţionalismul religios trebuie privit în contextul fenomenelor globale care arată că modernitatea adînceşte treptat secularizarea societăţii. Mai mult decît atît, ea determină o metamorfoză culturală în sînul comunităţilor în virtutea căreia religia este secondată şi uneori chiar surclasată de ideologia naţională. Sinteza pe care ortodoxia românească o propune ca unitate între religia ortodoxă şi ideologia naţională, cu toate elementele premoderne pe care le-am putea invoca, este un produs clar al modernităţii[50]. O dată cu sfîrşitul modernităţii, unitatea dintre ideologia naţională şi religie capătă formele unei ideologii pe care o putem percepe ca pe o religie secularizată. De altfel, statisticile arată că nu în toate cazurile elementului etnic i se acordă o importanţă centrală de către minorităţile religioase. Mai mult, noile mişcări religioase în general nu sînt preocupate de acesta.

În al doilea rînd, în privinţa dictaturii minoritare asupra majorităţii (care este evident o simplă figură de stil) teologul nu ne arată căror discriminări este supusă Biserica naţională în cazul neconsemnării în acte juridice a acestui statut; în ce mod libertatea religioasă ne este îngrădită celor care aparţinem grupului majoritar; ce consecinţe ar putea avea asupra libertăţii de conştiinţă şi asupra afirmării naţionale a românilor. Sînt provocări pe care susţinătorii necesităţii consacrării juridice a sintagmei „biserica naţională" vor trebui să le ia în considerare.

Cererea teologilor se sprijină şi pe consfinţirea în Constituţia modernă a României a caracterului de Biserică dominantă a BOR. Această recunoaştere venea ca un răspuns la acest tip de identificare a comunităţii imaginate a românilor. La aceasta se adaugă şi alte elemente ce nu trebuie neglijate, cum ar fi: caracterul tradiţionalist al societăţii româneşti, regimul monarhic şi prezenţa deosebit de influentă a clerului în viaţa publică. Datele istorice arată că mentalitatea colectivă a consemnat locul unic pe care ortodoxia l-a jucat ca Biserică naţională, în primul rînd datorită faptului că singura elită cultivată era cea a clerului. Practica bisericească legată de cultivarea limbii, a sentimentelor

religioase şi naţionale are contribuţie decisivă în fixarea încă din secolul al XVIII-lea a locului privilegiat al ortodoxiei în mentalul popular[51].

Putem sesiza împreună cu Simona Nicoară faptul că naţiunile europene creştine s-au identificat de la caz la caz fie cu ortodoxia, fie cu catolicismul, fie cu protestantismul. Prin transferul de putere imaginativă dinspre religie înspre politică, problema unităţii ca unitate de credinţă politică se traduce prin ideea general admisă că naţiunile au o vocaţie religioasă. Nu întîmplător fiecare naţiune invocă predestinarea şi protecţia divină, vocaţia mesianică, sentimentul religios de apartenenţă la comunitatea naţională. Astfel, între religie şi naţiune se instaurează o unitate indisolubilă [52]. Simona Nicoară arată că în cazul românilor această relaţie se materializează prin trecerea de la conţinuturile conştiinţei ortodoxe la cele propuse de conştiinţa naţională. În acest proces, ortodoxia se dezvoltă mai puţin ca un patrimoniu dogmatic şi în mai mare măsură "ca instanţă de "reproducere" a legăturii comunitare, o componentă majoră a identităţii etnice şi culturale a românilor"[53].

Dincolo de această recunoaştere istorică şi culturală, Simona Nicoară sesizează implicaţiile juridice pe care le are identificarea BOR cu naţiunea şi a ortodoxiei cu "Legea românească". Invocînd analizele lui Daniel Barbu, autoarea relevă faptul că etnicizarea ortodoxiei are drept consecinţă normalizarea existenţei colective potrivit criteriilor proprii ale "legii româneşti". Consecinţele ne apar ca fiind negative nu atît în planul ordinii juridice – care oricum era subordonată ordinii juridice laice – cît în cel al structurii simbolice a relaţiilor cu comunităţile de altă confesiune sau religie. Din acest punct de vedere discuţia ni se pare relevantă. Simona Nicoară evidenţiază, de exemplu, atitudinea de exclusivism şi intoleranţă faţă de celelalte confesiuni care aveau o altă coloratură etnică, dar şi faţă de Biserica Greco-Catolică, la rîndul ei o biserică a românilor ce a avut un rol important în dezvoltarea ideologiei naţionale şi chiar în constituirea naţiunii române şi a statului naţional.

O parte a reprezentanţilor minorităţilor religioase consideră că acordarea unui statut special BOR ar însemna o încălcare a principiului egalităţii cultelor. Silviu Rogobete susţine că alături de alte aspecte, pe care le consideră a fi anticonstituţionale, statutul special al BOR va adînci mediul şi practicile discriminatorii la care sînt supuse celelalte grupuri religioase[54]. În acest sens este necesar să se găsească o soluţie democratică prin care statul să nu îngrădească libertatea minorităţilor religioase tradiţionale şi mai ales cea a noilor mişcări religioase de a desfăşura o activitate care să corespundă atît cerinţelor de manifestare a libertăţii religioase a adepţilor lor cît şi normelor statului de drept.

Organizaţiile neguvernamentale ce se ocupă cu apărarea drepturilor omului adaugă şi ele critici de aceeaşi natură la adresa proiectului Legii cultelor. Astfel, APADOR – CH relevă faptul că proiectul de lege privind regimul general al cultelor religioase are în vedere nu numai cultele, ci şi stabilirea cadrului general al manifestării libertăţii de conştiinţă, de opinie şi de credinţă a persoanelor individuale sau aparţinînd comunităţilor religioase. De aceea propune ca în titlul legi să se facă trimitere nu numai la culte, ci si la libertatea religioasă a indivizilor. În ceea ce priveşte statutul special al BOR raportul APADOR – CH consideră că o lege organică cum este cea adusă în discuţie nu trebuie să aibă ca obiectiv legiferarea statutului pe care l-au cîştigat de-a lungul vremii anumite comunităţi, ci să se axeze pe libertatea religioasă în conexiune cu variate forme de organizare ale comunităţilor religioase. Raportul consideră că în formula în care este propus acum, „Proiectul are în vedere transformarea BOR într-o instituţie avînd relaţii speciale cu sistemul de autoritate al statului român, cu un cuvînt important de spus în chestiunile ce privesc viaţa religioasă şi politică din România”[55].

Intervenţia neutră a statului de drept în reglementarea raporturilor dintre diversele grupuri religioase este vitală într-un asemenea context. Dacă specificul european presupune un fel de parteneriat între stat şi biserică, aşa cum relevă Ştefan Ioniţă[56], este deopotrivă esenţial să înţelegem că “politica identităţilor a devenit trăsătura centrală a peisajului politic european în secolul XXI” într-un moment în care “Uniunea Europeană însăşi a devenit o sursă de identitate sau identităţi”[57].

Dacă acceptăm că nu există o incompatibilitate între opţiunea religioasă predominant ortodoxă şi cultivarea unor relaţii de stabilitate şi dialog cu mentalitatea occidentală şi cu modul de viaţă al democraţiilor occidentale, atunci politica identităţilor trebuie să se poată desfăşura în sensul afirmării armonioase a acestora. Huntington are dreptate atunci cînd spune că “valorile, cultura, instituţiile influenţează pătrunzător modul în care statele îşi definesc interesele”[58]. Puternic modelată cultural, atitudinea României în ultimii ani este una de continuă afirmare a apartenenţei la civilizaţia europeană şi a dorinţei de integrare în structurile economice şi politice ale unei Europe reconstruite. De altfel, deşi de mare importanţă pentru înţelegerea lumii în care trăim, teoria civilizaţiilor formulată de Huntington are cîteva puncte discutabile. Unul dintre cele mai importante puncte slabe este cel referitor la liniile de falie ce marchează cultural România. Afirmarea conştiinţei civilizaţionale a României ca stat unitar şi în mod evident multicultural este prezentă în toate stereotipurile ce însoţesc acţiunile constante şi mereu lărgite de integrare

în structurile euro-atlantice, ca şi în recentele atitudini politice ce vor să evidenţieze o poziţie pro-americană. Premisele multiculturale ale contextului românesc ne pot face să fim optimişti în ceea ce priveşte performarea unor politici de cultivare a diversităţii, pluralismului şi libertăţii religioase.

Practica relaţiilor interumane şi comunitare relevă că recunoaşterea reciprocă nu poate fi instituită nici de o majoritate bisericească, nici de o instituţie reprezentativă a diverselor comunităţi religioase, nici de statul naţional îngrădit de ideologiile tradiţionale. Este necesară o intervenţie neutră. Doar un stat de drept capabil să propună politici multiculturale alternative poate să creeze un cadru al dialogului între grupurile majoritare şi minorităţile religioase, ca şi între minorităţi.

Atunci cînd invocăm multiculturalismul avem în vedere în primul rînd problema diversităţii culturale. Bhikhu Parekh vorbeşte de trei forme ale diversităţii culturale: 1) diversitatea subculturală ce are în vedere faptul că membrii societăţii participă la o cultură comună, dar în acelaşi timp împărtăşesc o serie de credinţe şi practici particulare în anumite aspecte ale vieţii; 2) diversitatea comunitară ce presupune existenţa unor comunităţi relativ organizate şi conştiente de sine ce promovează o serie de credinţe şi practici diferite; 3) diversitatea perspectivală în care, printre altele, Parekh include şi comunităţile religioase. Ea presupune existenţa unor membrii ai societăţii care critică valorile şi principiile culturii dominante şi încearcă să o reconstruiască după alte valori[59].

La rîndul său, Adrian Marino identifică prin termenul de multiculturalism cel puţin trei preocupări: cea de recunoaştere a identităţii culturale a minorităţilor, cea de respingere a tendinţelor asimilaţioniste şi cea de contestare a oricărei încercări de afirmare a superiorităţii identităţii naţionale a majorităţii asupra identităţii culturale a minorităţii. Marino atrage atenţia asupra faptului că dacă multiculturalismul devine un scop în sine, poate ajunge la izolaţionism, la intoleranţă sau chiar la şovinism, adică ajunge să se identifice tocmai cu atitudinile pe care doreşte să le înlăture din mentalul majoritar.

De aceea, lui Marino i se pare mult mai potrivit ca în faţa multiculturalităţii, care cel puţin în Transilvania este o stare de fapt, să propună în context românesc promovarea interculturalităţii. Aceasta ar însemna cultivarea dialogului şi a comunicării între diferite culturi, depăşirea oricărui izolaţionism printr-un proces de interdependenţă, de influenţă şi îmbogăţire reciprocă, de recunoaştere a valorilor proprii fiecăruia şi de respect real faţă de diferenţe[60].

Fie ca pledăm pentru multiculturalism, fie că socotim că interculturalitatea este mai complexă şi mai benefică sub raportul relaţionării ca şi sub

cel al exigenţelor normative, este evident că orizontul ideologic al cultivării diversităţii este menit să promoveze pluralitatea ca schimbare de paradigmă a raportului minoritate/majoritate. "Chestiunea centrală în orice context multicultural o constituie faptul că fiecare grup dispune de o conştiinţă de sine şi îşi afirmă dreptul la putere, statut, şi recunoaştere ca o comunitate culturală"[61], ne spune G. Schopflin.

Sugestive în acest sens sînt şi analizele lui Radu Neculau care arată că mentalitatea multiculturală se naşte pe fondul unor încercări de transformare şi influenţare a reprezentărilor colective ale grupului majoritar în vederea creării unui mediu al toleranţei şi al respectului pentru diferenţă. În acest sens are loc o redefinire a spaţiului tradiţional al politicului printr-o reconstrucţie a standardelor valorice care integrează diferenţa culturală[62].

Depăşirea simplei constatări a multiculturalităţii ca stare de fapt este avută în vedere de Parekh atunci cînd consideră că este necesară o distincţie clară între multiculturalitate, care este faptul însuşi al pluralităţii culturale şi multiculturalism, care se referă la răspunsul normativ ce se dă acestui fapt al diversităţii[63]. Teoreticianul multiculturalismului arată că aflată în faţa diversităţii o societate poate să aibă un comportament monoculturalist încercînd să asimileze diferitele tendinţe şi diversele culturi sau poate să se comporte multiculturalist acceptînd pluralitatea culturală. Evident că multiculturalismul porneşte de la o serie de premise: 1) democraţia este cel mai eficient sistem pentru rezolvarea conflictelor multiculturale; 2) toţi competitorii trebuie să accepte că ceilalţi acţionează cu bună credinţă; 3) acceptarea şi respectarea normelor statului în care comunităţile trăiesc trebuie să fie premisa de bază a oricăror discuţii privind diferenţele culturale; 4) multiculturalismul reprezintă cea mai bună soluţie pentru rezolvarea problemelor privind diferenţele culturale[64].

Pentru ca un răspuns normativ la problema diversităţii să poată fi adoptat în contextul central şi est-european, Schopflin consideră că trebuie să adaptăm la realităţile locale modelul standard al multiculturalismului, inspirat din realitatea americană. El este de acord cu faptul că printre diferitele culturi ce conlocuiesc în graniţele aceluiaşi stat, trebuie să se instituie raporturi de egalitate; că minorităţilor nu trebuie să li se impună normele culturii majoritare; şi că aceste culturi trebuie să iasă din izolare şi să-şi împărtăşească realizările şi valorile. Însă, Schopflin consideră că deopotrivă majoritatea şi minoritatea "au nevoie de garanţii pentru promovarea propriilor culturi, ca şi pentru definirea modului de interacţionare cu alte culturi"[65]. Din acest punct de vedere este vitală intervenţia statului de drept care să elaboreze

politici multiculturale. El trebuie să creeze cadrul necesar pentru ca diferite comunităţi să îşi poată „produce şi reproduce propriile lor graniţe şi mecanisme de delimitare, propriile lor lumi mitice şi simbolice, propriile lor matrici de reproducere culturală”[66]. Chiar dacă creşterea în importanţă a fenomenelor transnaţionale sau alte procese legate de globalizare au tendinţa de a eroda forţa statului tradiţional de a reglementa societatea, nu trebuie să uităm faptul că una dintre premisele majore ale integrării europene este aceea că “acele colectivităţi existente care se autodefinesc ca nişte comunităţi ale solidarităţii, respectului şi valorilor morale vor continua procesul de reproducere culturală şi nu îşi vor abandona identitatea”[67].

Notes:

[1] Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 294.

[2] Peter van der Veer, *Religious Naţionalism: Hindus and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley, 1994, p. X. Acesta e sensul în care “Naţiunea modernă apare ca imaginea unui corp spiritual”, Simona Nicoară, *Naţiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2002, p. 239.

[3] Idem, p. 80.

[4] Idem, p. 84.

[5] Benedict Anderson, *Comunităţi imaginate. Reflecţii asupra originii şi răspîndirii naţionalismului*, Ed. Integral, Bucureşti, 2000, p. 10.

[6] Idem, p. 11.

[7] Idem, p. 11-12.

[8] Idem, p. 16.

[9] Idem, p. 22.

[10] Ibidem

[11] Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence. Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 17.

[12] Idem, p. 18.

[13] Peter van der Veer, *Religious Naţionalism: Hindus and Muslims in India*, ed. cit., p. 13.

[14] Peter van der Veer *The Moral State: Religion, Nation and Empire in Victorian Britain and British India*, in Peter van der Veer and Harmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 18.

[15] Idem, p. 39.

[16] Idem, p. 19.

[17] Idem, p. 17.

[18] Idem, p. 20.

[19] Idem, p. 39.

[20] Idem, p. 39.

[21] Peter van der Veer, *Secrecy and Publicity in the South Asian Public Arena*, in Dale Eickelman and Armando Salvatore (eds), *Public Islam and the Common Good*, Brill, Leiden, p. 62.

[22] Mircea Miclea, *Ecumenismul universitar*, în Ioan – Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România.Colocviul internaţional desfăşurat la Cluj-Napoca în zilele de 10-11 mai 2002,* Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 10.

[23] Peter van der Veer, *Secrecy and Publicity in the South Asian Public Arena*, ed. cit., p. 61.

[24] Michael Walzer, *Despre tolerare*, Ed. Institutului European, Iaşi, 2002, p.24.[25]Idem, p. 49.

[26] Idem, p. 62.

[27] Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, ed. cit., p. 293.

[28] Idem, p. 293.

[29] Faptul că graniţele trasate de Huntington sînt pur şi simplu construite ne-o mărturiseşte autorul însuşi: "Europa se termină acolo unde creştinătatea occidentală se termină şi încep Islamul şi ortodoxia. Acesta este răspunsul pe care vest-europenii doresc să-l audă" (Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, Ed. Antet, Bucureşti, p. 232). Închipuindu-şi că există un asemenea orizont de aşteptare, Huntington se străduie foarte mult ca să îl poată oferi în construcţia sa ideologică.

[30] Robert van de Weyer, *Islamul şi occidentul. O nouă ordine politică şi religioasă după 11* septembrie, Ed. ALLFA, Bucureşti, 2001, p. 96.

[31] Alina Mungiu-Pippidi, *Politica după communism. Structură, cultură şi psihologie politică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 68.

[32] Idem, p. 173.

[33] Radu Preda, *Biserica în Stat. O invitaţie la dezbatere*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1999, p. 126.

[34] Viorel Dima, *Raportul între Biserici şi Satul roman - o perspectivă adventistă*, în Ioan –Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 134.

[35] Peter Istvan, *Relaţia dintre stat şi Biserică – o perspectivă reformată*, în Ioan –Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 119.

[36] Idem, p. 120.

[37] *Răspunsuri la chestionarul anchetei sociologice „Populaţia judeţelor Covasna şi Harghita. Aspecte ale convieţuirii interetnice"*, 25 iunie-5iulie 200, în Lucian Nastasă, Levente Salat (ed.), *Relaţiile interetnice în România postcomunistă.*

Documentele conferinţei "Modelul românesc de relaţii interetnice. Ultimii zece ani, următorii zece ani", Bucureşti, 7-8 iulie 2000, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca, 2000, p. 380.

[38] Este greu să considerăm că societatea românească este una strict seculară avînd în vedere că nu putem vorbi de o reală separare a statului de biserică. Pentru a găsi un posibil model putem invoca meditaţiile lui Jean Claude Perisset care, interogîndu-se asupra tipului de laicitate pe care îl va promova Uniunea Europeană, semnalează, pe de o parte, posibilitatea afirmării unei laicităţi a excluderii, a unui laicism care ignoră faptul religios şi specificitatea sa în societate, iar pe de altă parte, o laicitate a distincţiei, prin care statul recunoaşte caracterul particular al faptului religios, îi acordă un loc distinct în ordinea juridică şi îl situează într-un raport special al relaţiilor sale cu componentele societăţii. Jean Claude Perisset, *Identitatea eclesială şi construcţia europeană*, Ioan-Vasile Leb, Radu Preda,*Cultele şi statul în România*, ed. cit., pp. 21-22. Cred că această laicitate a distincţiei corelată cu ordinea juridică laică a Uniunii Europene poate fi punctul de plecare pentru consacrarea unui raport echilibrat între statul secular şi bisericile din România.

[39] Alina Mungiu-Pippidi, *Politica după communism. Structură, cultură şi psihologie politică*, ed. cit., p. 179.

[40] Idem, p. 181. "Ortodocşii sînt în mod semnificativ mai fundamentalişti şi tradiţionalişti decît celelalte confesiuni" subliniază Alina Mungiu-Pippidi. (Idem, p. 183).

[41] Idem, p. 182.

[42] *Barometrul de opinie publică*, realizat de The Gallup Organization România, Fundaţia Pentru o Societate Deschisă, mai, 2003, pp. 53, 59.

[43] Alina Mungiu-Pippidi, *Politica după communism. Structură, cultură şi psihologie politică*, ed. cit., p. 179.

[44] Irina Culic, Istvan Horvath, Cristina Raţ, *Modelul romînesc al relaţiilor interetnice reflectat în "Etnobarometru"* şi Marius Lazăr, *Percepţii identitare şi relaţii interetnice în secuime. Elemente pentru o "deconstrucţie" şi o "reconstrucţie"*, în Lucian Nastasă, Levente Salat (ed.), *Relaţiile interetnice în România postcomunistă*, ed. cit., pp. 259-261; p. 384.

[45] *Răspunsuri la chestionarul anchetei sociologice „Populaţia judeţelor Covasna şi Harghita. Aspecte ale convieţuirii interetnice"*, ed. cit., p. 384.

[46] Ioan-Vasile Leb, *Biserica Ortodoxă Română într-o epocă istorică nouă*, în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 47. "Biserica Naţională este Biserica unei naţiuni care, prin continuitate istorică, reprezintă axa istorică a formării naţiunii-stat. A spune Biserică naţională este aşadar echivalent cu a spune biserica majoritară a românilor, fapt ce nu presupune privilegii sau discriminarea altora", afirmă Radu Preda în *Biserica în Stat*, ed. cit., p. 54. La rîndul său, Ştefan Ioniţă consideră că „Rolul istoric al BOR nu îi conferă drepturi în plus faţă de celelalte culte şi nu constituie un factor discriminator pentru acestea". *Particularităţi ale vieţii religioase în România,* în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 141.

[47] Radu Preda, *Biserica în Stat*, ed. cit., p. 53. La un mod nu foarte fericit de a argumenta în favoarea recunoaşterii juridice pentru BOR a statului de "biserică naţională" recurge Radu Preda atunci cînd afirmă că titlul de Biserică naţională „înseamnă o recunoaştere a rolului ei istoric şi o compensaţie morală pentru deceniile de suferinţă în communism" *O perspectivă ortodoxă asupra relaţiei Biserică-stat. 9 teze* în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 71. Dacă ţinem cont de cererile de compensaţie morală probabil că acestea sînt multiple şi justificate în diferite grade. Apelînd la argumente atît de vagi cum este cel al suferinţei sub communism (greu cuantificabilă în lipsa unui real proces al comunismului în România), Radu Preda nu face decît să alimenteze interminabila discuţie despre situarea delicată a BOR între martiriu-compromis-colaboraţionism.

[48] Irimie Marga, *Biserica majoritară şi provocarea coabitării în societatea românească*, în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Cultele şi statul în România*, ed. cit., p. 59.

[49] Radu Preda, *Biserica în Stat*, ed. cit., p. 56.

[50] Atunci cînd corpul eclesial nu mai poate aprinde inimile doar cu mesajul tradiţiei religioase, suplineşte această slăbire a forţei credinţei cu elemente ale ideologiei naţionale, aşa cum se întîmplă în întreaga modernitate europeană.

[51] Simona Nicoară, *Naţiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2002, p. 241.

[52] Idem, p. 239.

[53] Idem, p. 32.

[54] Silviu E. Rogobete, *The Unfinished Odyssey of a New 'Law for the General Regime of Religion' in a South East European Country: the Romanian Case* www.areopagus.ro/noutati.html

[55] www.apador.org/rapoarte/anuale/1999ro.htm

[56] Ştefan Ioniţă, *Particularităţi ale vieţii religioase în România – o perspectivă administrativă*, în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda,

Cultele şi statul în România, ed. cit., p. 141.

[57] George Schopflin, *Pe căi diferite spre multiculuralitate*, în Lucian Nastasă, Levente Salat (ed.),

Relaţiile interetnice în România postcomunistă, ed. cit., p. 127.

[58] Samuel Huntington, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, ed. cit., p. 46.[59] Bhikhu Parekh, *Religion and Public Life*, în *Church, State and Religious Minorities*, ed. cit., p. 27.

[60] Adrian Marino, *Multiculturalitatea, lumini şi umbre*, Altera, nr. 13/200, pp. 166-172

[61] George Schopflin, *Pe căi diferite spre multiculturalitate*, în Lucian Nastasă şi Levente Salat (ed.), *Relaţiile interetnice în România post-comunistă*, ed. cit., p. 123.

[62] Radu Neculau, *Multiculturalism, anticommunism, naţionalism*, Altera, 13/2000, p. 50.

[63] Bhikhu Parekh, *Religion and Public Life*, în *Church, State and Religious Minorities*, ed. cit., p. 27.

[64] George Schopflin, *Pe căi diferite spre multiculturalitate*, în Lucian Nastasă şi Levente Salat (ed.), *Relaţiile interetnice în România post-comunistă*, ed. cit., p. 124.

[65] Idem, p. 125.

[66] Idem, p. 130.

[67] Idem, p. 129.