

ACADEMIA ROMÂNĂ  
INSTITUTUL DE SOCIOLOGIE

# REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Anul X Serie nouă  
nr. 1 – 2 • 1999

SOCIOLOGIA RELIGIILOR ÎN DEZBATEREA CONTEMPORANĂ

*DIN SUMAR:*

CONSTANTIN CUCIUC, Toleranța ca tranziție spre egalitatea și libertatea religioasă  
ILIE FONTA, Libertatea religioasă și ortodoxia  
MASSIMO INTROVIGNE, Libertatea religioasă în Europa de Vest  
CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ, Religie și tradiție  
GEORGIANA SZILAGY, GAVRIL FLORA, Biserică și societate  
MIHAI ALBU, Noile mișcări de (origine orientală) în România  
RODICA IATAN, Evoluția religioasă a unei comunități; Satul Șanț; Bistrița-Năsăud  
LUCIAN RADU STANCIU, Nostalgia originilor în hermeneutica lui Mircea Eliade

LIBERTATE ȘI CREDINȚĂ; RELIGIE ȘI SOCIETATE; GÂNDIRE SOCIALĂ;  
COMENTARIU; RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ; VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ; IN  
MEMORIAM



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

## COLEGIUL DE REDACȚIE:

Dr. DAN BANCIU, directorul Institutului de Sociologie; dr. MIHAIL CERNEA, membru corespondent al Academiei Române; dr. MARIA COBIANU-BĂCANU; dr. EMILIAN M. DOBRESCU; prof. dr. IOAN DRĂGAN; dr. IANCU FILIPESCU, secretar general de redacție; MARIA FULEA; IOAN GLODEANU, secretar științific al Institutului de Sociologie; dr. OSCAR HOFFMAN, director adjunct al Institutului de Sociologie; dr. MARIA LARIONESCU, redactor-șef adjunct; dr. MICHEL MAFFESOLI, profesor, Universitatea Paris V; NICOLAE PERPELEA; dr. SORIN M. RĂDULESCU, redactor-șef; dr. CONSTANTIN SCHIFIRNET; dr. ALIN TEODORESCU, director IMAS.

Redactori: MARIA LAZĂR COLFESCU, MARIANA NICA

Microprocesare și tehnoredactare text: CRISTIANA TUTUNEA

Redacția: Calea 13 Septembrie, nr. 13, București, cod 76117. Căsuța poștală 30,  
Oficiul 42, Tel.: 337 41 78; 410 38 46/2504, Fax: 337 41 78

Redactor: MIHAI POPA

Tehnoredactare computerizată: MARIANA ȘERBĂNESCU

© Copyright 2000, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Calea 13 Septembrie nr. 13, București,  
cod 76117, sector 5, Tel. 401-411 90 08; 401-410 34 48, Fax 401-410 3983

# REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Anul IX, Nr. 1-2 • 1999

---

---

## SUMAR

### *LIBERTATE ȘI CREDINȚĂ*

CONSTANTIN CUCIUC, Toleranța ca tranziție spre egalitatea și libertatea religioasă.....	3
ILIE FONTA, Libertatea religioasă și ortodoxia .....	13
MIRCEA MANDACHE, Procesul de secularizare și modernizarea societății europene.....	27
MASSIMO INTROVIGNE, Libertatea religioasă în Europa de Vest .....	39

### *RELIGIE ȘI SOCIETATE*

CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ, Religie și tradiție.....	53
LEON BUBURUZAN, Credințe religioase și superstiții ale tinerilor, în perioada actuală, în România .....	73
GEORGIANA SZILAGYI, GAVRIL FLORA, Biserică și societate .....	83
MIHAI ALBU, Noile mișcări religioase (de origine orientală) în România .....	101
RODICA IATAN, Evoluția religioasă a unei comunități: Satul Șanț, jud. Bistrița-Năsăud .....	121

### *GÂNDIRE SOCIALĂ*

LUCIAN RADU STANCIU, Nostalgia originilor în hermeneutica lui Mircea Eliade .....	127
MANUELA GHEORGHE, Începuturi ale sociologiei religiilor în România .....	139
ION VLĂDUȚ, Sociologia juridică în concepția lui Mircea I. Manolescu.....	149
ION MOHANU, Ion I. Ionică – membru al Școlii sociologice de la București.....	161

### *COMENTARII*

ILIE FONTA, Analiza unor puncte de vedere și demersuri americane privind libertatea religioasă și proiectul legii cultelor din România .....	171
--	-----

### *RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ*

Preot prof. dr. DUMITRU POPESCU, *Hristos, Biserică, Societate*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998 (Constantin Cuciuc); Dr. CONSTANTIN CUCIUC, *Atlasul religiilor și al monumentelor istorice religioase din România*, București, Editura GNOSIS, 1997 (Alina Paraschiv); MASSIMO INTROVIGNE, *Il Satanismo*, Torino, Editrice ELLE DI CI, 1997 (Rodica Iatan); JAMES R. LEWIS, J. GORDON MELTON (editori), *Sex, Slander and*

- Salvation. Investigating The Family/Children of God*, Stanford, California Center for Academic Publication, California, 1994 (Mircea Mandache); MICHEL DION, *Mémoire de Candomblé*, Paris, L'Harmatan, 1998 (Manuela Gheorghe); DANIELE HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour Mémoire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993 (Mihai Albu)..... 199

#### VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Seminarul internațional *Libertatea religioasă și a credinței într-o societate democratică – un drept fundamental al omului*, București, 16–18 noiembrie 1998 (C. Gh. C.); Reuniunea Internațională *Oameni și Religii*, București, 30 august – 1 septembrie, 1998 (Manuela Gheorghe); Conferința *Libertatea religioasă în Europa către un nou Mileniu*, 19–31 mai 1998, Berlin (Constantin Cuciuc); Al XVI-lea Congres al Asociației Internaționale a Sociologilor de Limba Franceză (AISLF), Québec, 3–7 iulie 2000 (Ion Glodeanu)..... 211

#### IN MEMORIAM

- VLADIMIR TREBICI (28 februarie 1916 – 13 februarie 1999)..... 215

## TOLERANȚA CA TRANZIȚIE SPRE EGALITATEA ȘI LIBERTATEA RELIGIOASĂ

CONSTANTIN CUCIUC

Modalitățile variate în care se manifestă credința și specificul reprezentării sacralului în fiecare epocă și de la o populație la alta, în diferite spații geopolitice, au generat o multitudine de forme religioase, biserici, culte, asociații și comunități de credincioși. Între ele, și cu celelalte subsisteme sociale, au fost relații multiple, unele biserici s-au grupat și organizat în structuri ierarhice, altele s-au tolerat, de multe ori au fost în conflict. Cât timp autoritatea politică și cea religioasă au cooperat, uneori chiar identificându-se, și-a impus dominația o confesiune (biserică), aceasta subordonându-le sau suprimându-le pe celelalte. Împărați, monarhi, sultani, cruciați sau chiar papi, au purtat războaie și i-au ucis pe cei care aveau altă credință. Impunerea unei singure confesiuni, cea oficializată, reprezenta suportul unității spirituale și ideologice a statului și vieții politice.

Abandonarea rânduinelor feudale – prin revoluții, reforme, protestantism, iluminism – a deschis drumul democrației politice și posibilitatea pluralismului religios. Protestantismul clasic, apoi al doilea val de protestantism și cel actual au diversificat creștinismul. Depășirea europocentrismului și contactul cu alte religii au adus treptat și în Europa credințe și informații din civilizațiile orientale, ale vechii Americi, din Africa. La începutul acestui secol, Durkheim pune bazele sociologiei religiilor, analizând totemismul din Australia. Epoca modernă a readus în atenție culte „păgâne” și credințe vechi (spiritismul, satanismul, ocultismul, vrăjitoria). Simultan se afirmă „gândirea liberă”, secularizarea, separarea laicului de fideism, noi forme de ateism. În unele „religii” contemporane se restrânge mereu preocuparea în legătură cu sacralul, cu Dumnezeu, devenind predominante interesele economice, redistribuirea valorilor (mai ales materiale), ascensiunea politică, inclusiv manipularea publicului și a relațiilor dintre grupurile religioase naționale sau internaționale. Asemenea aspecte, cu semnificația, dinamica sau declinul lor, fac din domeniul religiozității o dimensiune foarte complexă a vieții sociale. Religia și credința, apreciate până acum ca o „stâncă a ordinii și stabilității”, devine ea însăși un domeniu al controverselor și instabilității.

Coexistența diferitelor formațiuni religioase în același spațiu geografic și problemele pe care le generează face ca sistemul politic să fie foarte sensibil în

legătură cu viața religioasă. Chiar separarea bisericii de stat și recunoașterea libertății credinței menține inegalitatea reală în acest domeniu și un prilej de controversă. Unele formațiuni religioase au mai mulți credincioși, se consideră „majoritare” și îndreptățite să-și impună autoritatea asupra celorlalte. Cultele cu un trecut istoric mai îndelungat sunt „tradiționale” și militează pentru conservatorism în viața spirituală. Unele au un suport economic și financiar mai bogat, altele sunt mai bine organizate și au o strategie misionară mai competitivă, prin care atrag și integrează credincioși periferici de la alte biserici. La aceste aspecte laice se adaugă cele religioase, efortul dogmatic și teologic, prin care își difuzează „propriul adevăr”. Autoritatea statului intervine ca un factor reglator în competiția interconfesională.

Relațiile din sfera religiozității (toleranța reciprocă) depind mult de statutul pe care credința și bisericile îl au în regimul și sistemul politic. În statele teocratice, inclusiv puterea politică aparține teologilor unei anumite confesiuni care subordonează și de obicei exclude alte forme de manifestare a religiozității. Statele teologice recunosc una sau câteva confesiuni ca fiind „dominante”, „majoritare”, „naționale” etc., uneori acceptând și existența altora, dar cu un statut inferior (sunt „străine”, credința lor este parțial adevărată, reprezintă disidențe, se manifestă anarhic ș.a.). În cazul statelor neconfesionale formațiunile religioase sunt fie subordonate, și instituțional integrate sistemului politic, fie separate de viața politică, religiozitatea având un caracter particular, este o manifestare privată, voluntară și liberă, condiționată de obligarea respectării ordinii de stat și de drept, a moralității publice și a bunei conviețuiri sociale.

Termeni ca „toleranță”, „intoleranță”, „secularizare”, nu sunt folosiți doar în domeniul religiozității. Regimul politic sau statul poate tolera sau nu diferite manifestări sau formațiuni. Moralitatea nu „tolerează” orice. Nici organismul uman nu tolerează unele medicamente, trăiește între anumite limite de stres, temperatură, radiații; dincolo de acestea este intolerant, se protejează sau se stinge. Intoleranță poate fi din partea oricui, nu doar a majorității sau a celor puternici. Un simplu individ poate să nu tolereze pe altul sau pe alții, se manifestă agresiv sau îi evită. Pot fi intolerante atât religiile mari, precum și cele minoritare. Intoleranții consideră false, fără drepturi, alte religii, credințe, idei, situații materiale și sociale. Și spiritual sunt condamnați cei care au altă „conformație”, gândesc altfel. Intoleranța politică, frecvent îmbinată cu cea ideologică și religioasă se manifestă în statele teocratice și teologice. În cele teologice îmbracă forma fundamentalismului (islamic, în ortodoxia mozaică, în creștinism). Sporadic intoleranța apare pretutindeni, fiind frecventă în regimurile totalitare (nazist, comunist, naționalist sau etnocratic). Psihologia „unicului” înseamnă o rasă, o clasă, un Dumnezeu. „Fiecare religie are tendința de a considera că ea este singura deținătoare a adevărului și că este de datoria ei să cheme pe toată lumea la acest adevăr. Această părere nu favorizează întotdeauna toleranța interreligioasă”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Abdefattah Amor, *Intoleranță religioasă*. în „Conștiință și libertate”, nr. 3, 1997, p. 12.

Intoleranță a existat întotdeauna, uneori stabilită legal. Primii creștini au fost la început persecutați în Imperiul Roman. În evul mediu creștinismul, ca biserică de stat sau aliată cu statul, a fost intolerant, a purtat războaie nu numai cu islamul, ci și împotriva creștinilor neoficiali (disidenți). Cu începuturile „diasporei” s-a manifestat intoleranță împotriva mozaismului, din unele țări europene fiind alungați zeci de mii de evrei. Abia epoca modernă a adus în atenția publică „renașterea” statului evreu. Implicați în economie și politică, evreii au concentrat atenția asupra lor: s-au afirmat lideri, au antrenat presa și opinia publică, au fost mediatizate unele afaceri cu rezonanță istorică (spre exemplu, acuzația împotriva colonelului Dreyfus). Și în condițiile formării statului unitar român apăreau în contextul unor reglementări internaționale discuții în legătură cu drepturile evreilor. Tânărul principe Carol I sesiza că „suferințele economice” sunt puse uneori „pe terenul religioș”. Se ivesc astfel acuzații de intoleranță, lipsa drepturilor și libertăților religioase.

Toleranța nu se identifică nici cu libertatea nici cu egalitatea religioasă, dar împreună formează un drept fundamental al fiecărui om – acela de a crede, de a fi religios – drept frecvent recunoscut, dar paradoxal, deseori încălcat. Toleranța este un raport asimetric, de relativă inegalitate, între cel ce tolerează și cel tolerat<sup>2</sup>. Atunci când se va institui egalitatea religioasă, toleranța va aparține istoriei, reprezentând o idee nobilă, dar care și-a încheiat destinul. Primele state care au început abandonarea feudalismului, au prevăzut această perspectivă. Încă din 1718 lordul Stanhope se exprima în Camera Lorzilor: „A existat o vreme când disidenții, implorând, cereau toleranța ca pe o favoare; astăzi ei o reclamă ca pe un drept; va veni și ziua în care ei o vor respinge ca pe o insultă”<sup>3</sup>. Inegalitatea partenerilor raportului de toleranță are surse și valori calitativ diferite și neechivalabile cantitativ: număr de credincioși, putere și influența politică, resurse materiale și financiare, tradiție, tensiune militantă, agresivitate etc.

În aceste împrejurări reglementarea legislativă a toleranței sau chiar impunerea ei politică nu pare suficientă. Toleranța este o situație reală care depășește posibilitățile legale și se instituie treptat. În Anglia, spre exemplu, Edictul asupra Toleranței („Act of Toleration”) prin care era interzisă prezentarea pe motiv religios a catolicilor și ateilor a fost acordat în 1689 iar în 1829 a fost proclamat actul emancipării („Bill of Emancipation”), în spiritul căruia catolicii englezi nu mai erau considerați cetățeni minori, cu mai puține drepturi. Aceasta n-a exclus însă numeroasele manifestări de intoleranță pe teritoriul Regatului Unit.

Perioada de tranziție de la intoleranță la egalitatea și libertatea religioasă presupune activități și procese care îmbracă forme specifice diferitelor spații

<sup>2</sup> Prof. dr. Hary Culer, *Toleranța*, în: *Fundația «Evenimentul» pentru Cultivarea păcii și Spiritului Tolerant*, Centrul de Informare și Documentare al Consiliului Europei, *Dicționarul spiritului tolerant*, București, Editura Evenimentul, 1997, p. 296.

<sup>3</sup> După: Michel Foucher, *Paradoxul toleranței la sfârșitul secolului XX*, în Institutul Român pentru Drepturile Omului, *Seminarul Internațional asupra Toleranței*, București, 23-26 mai 1995, p. 67.

religioase sau geopolitice, antrenând întreaga viață socială. Spre exemplu, un rol important în formarea spiritului tolerant are mass-media, care din păcate deseori instigă la intoleranță<sup>4</sup>. La formarea spiritului tolerant contribuie sistemul educativ, mai ales cel obligatoriu și de stat. Inclusiv personalul didactic înțelege însă diferit cultivarea sentimentelor tolerante. Mulți educatori care aparțin religiei majoritare cultivă elevilor ideea că toleranța reprezintă și acceptarea altora, dar cu alt statut social. Este discutată și tendința de „folclorizare”, a minoritarilor, în sensul că valorile acestora sunt prezentate ca ceva arhaic, amuzant, curios, în comparație cu valorile majorității<sup>5</sup>.

Și în România relațiile dintre biserică și stat, precum și cele dintre confesiuni și culte au aspecte specifice. În secolul trecut, B.P. Hașdeu sesiza diferența dintre libertatea și toleranța religioasă. Ca popor și formațiune statală, românii au fost foarte toleranți în cursul istoriei. Creștinismul s-a răspândit aici din primele secole. Ulterior, s-au așezat în fosta Dacie musulmani, evrei, armeni, reformați, neoproteștanți sau, mai recent, religii orientale. Disidențe religioase prigonite legal și politic, în alte țări, și-au găsit refugiul în Țările Române (anabapțiști, husiți, rascolnici, nemoleci, duhobori, scapeți). Din secolul trecut se formează primele comunități de bapțiști, adventiști, apoi creștini după evanghelie, nazarineni, studenți în Biblie etc. Și în România au existat restricții religioase sau cu ecou religios, spre exemplu, Hașdeu citează un document din timpul lui Petru Schiopu, prin care domnitorul îi alunga pe evrei din țară, dar nu pentru motive religioase, ci pentru că „evreii fac o concurență mincinoasă neguțătorilor moldoveni”<sup>6</sup>. Restricții au existat și în perioada când biserica ortodoxă a fost declarată prin constituție biserică națională sau dominantă, aceasta având dreptul de a stabili relațiile cu alte credințe și religii.

România a reușit să parcurgă într-un timp scurt etapele evoluției spre un stat modern și în domeniul toleranței și libertății religioase. Până în 1918 biserica ortodoxă era recunoscută biserică de stat a poporului român, celelalte fiind socotite culte „străine”. Constituția din 1923 stabilea că biserica ortodoxă este „dominantă” („Biserica ortodoxă română ca fiind religia mării majorități a românilor este biserică dominantă în statul român; iar cea greco-catolică are întâietatea față de celelalte culte”. Art. 22, al. 3). Cu unele modificări și reglementări, după împrejurările politice, regimul cultelor stabilit prin constituție și legea cultelor (1928) a fost în vigoare până în 1948. Perioadele dictaturilor politice, războiului, liberalizarea de după 1944 au reprezentat conjuncturi și modificări parțiale. pentru

<sup>4</sup> Igor Kanterov, *Religions Minorities and the Mass-Media in Russia, CIS and Europe. A Comparative Analysis*, comunicare științifică la Conferința *Religions Freedom in Europe towards the New Millennium*, Berlin, 29-31 mai 1998.

<sup>5</sup> Dr. Gita Steiner-Khamski, *Educație și cultură*, în: *Seminarul Internațional asupra toleranței*, București, 23-26 mai 1995, p. 125.

<sup>6</sup> B.P. Hașdeu, *Istoria toleranței religioase în România*, Editura Saeculum, București. I.E.P. Știința, București, Chișinău, 1992, p. 70.

scurt timp, a regimului cultelor instituit după 1918. Abia decretul-lege din august 1948 stabilește noul regim al cultelor din țara noastră. Ele puteau activa legal pe baza unui statut propriu, aprobat de organul legislativ competent. Au fost înaintate pentru aprobare multe statute. Dintre acestea au fost legalizate: cultele tradiționale, federația care cuprindea cele patru culte neoprotestante, statutul unei alte mari biserici tradiționale rămânând permanent în discuție, fără a fi aprobat, dar cultul a activat legal, în spiritul prevederilor constituțiilor din perioada comunistă. Recunoașterea unor culte neoprotestante a reprezentat o lărgire „pas cu pas” a pluralismului religios. Acest sistem al „democrației centralizate” era subordonat și controlat atent prin instituții care depășeau prerogativele democrației (rolul conducător al partidului, activitatea complexă a securității, obligațiile față de Rusia sovietică, supravegherea în sistemul blocului comunist). În afara celor 14 culte menționate legal și în documentele de partid, nu era recunoscută existența altor formațiuni religioase.

În perioada comunistă cultele erau subordonate și, prin activitatea lor, integrate statului. Toate erau egale. Toate au fost urmărite și eliminat oricare exces religios (cei care manifestau o religiozitate sporită, personalul de cult prea evlavios, erau supravegheate ceremoniile, era cenzurată literatura de cult, au fost restrânse relațiile religioase cu străinătatea). Deși empiric și cu o strategie fluctuantă, s-a urmărit uniformizarea vieții religioase, diminuarea intensității acesteia, simplificarea și schematizarea structurii fenomenului religios prin înlăturarea religiozității periferice (asociații religioase, ordine călugărești, restrângerea vieții monahale, limitarea pelerinajelor, a botezului în ape curgătoare, eliminarea simbolurilor religioase din spațiile publice, restrângerea învățământului religios, laicizarea tradițiilor, moralei și manifestărilor estetice etc.). Totalitarismul comunist se manifestă în domeniul religios ca o „democrație” controlată, supusă și manipulată informativ (inclusiv prin dezinformare) sau practic (folosind credința și anumite biserici împotriva altora). Chiar în timpul discuțiilor referitoare la recunoașterea legală, unele formațiuni de credincioși au fost desființate, altele contopite, cele apropiate constrânse să accepte tutela majorității.

După 1989 și în domeniul religiozității s-a resimțit absența reglementărilor legale. Aceasta a liberalizat realismul social, dar și intoleranța sau anarhia. În lipsa alteia, este încă în vigoare legea cultelor din 1948, contestată de unii, ca fiind „comunistă”, adusă ca argument de cei pentru care este favorabilă. Nu s-a mai ținut seama că legea nu prevede existența „asociațiilor religioase”. Acestea au fost înființate sau reînființate în număr mare, inițial fără criterii legale, ulterior prin reactualizarea legii asociațiilor și fundațiilor din 1924, care este depășită și inadecvată, dar reprezintă o justificare și o protecție oficială a acestor formațiuni. A fost legalizată printr-o hotărâre excepțională Biserica Unită cu Roma însă fără alte consecințe. Multe culte și credințe sau structuri bisericesti s-au înregistrat ca „asociații”, deși reprezintă cu totul altceva. Fără temei legal (uneori și fără acordul cultelor sau instituțiilor abilitate) a început construirea și înființarea unui mare

număr de biserici, catedrale, case de rugăciuni, parohii, mănăstiri, institute teologice. Au apărut călugări cerșetori, edituri și magazine religioase, vânzători de „lucruri sfinte”, afaceriști în sfera religiozității care după adunarea banilor pleacă din țară sau „se laicizează”.

Actuala constituție a României (1991) prevede: „Culte religioase sunt libere și se organizează potrivit statutelor proprii, în condițiile legii”. (Art. 29, al. 3). Cele mai multe „statute” sunt cele din anii '50, aprobate de Prezidiul Marii Adunări Naționale, pe baza legii din 1948, iar modificarea statutelor unor culte după 1989 nu a fost reglementată în nici un cadru juridic. Constituția se referă doar la cultele pe care le recunoscuse legislația „comunistă”, celelalte formațiuni religioase nu sunt încă reglementate. Autonomia cultelor față de stat (Art. 29, al. 5) nu este similară cu independența, cultele vor fi în continuare controlate prin legi elaborate în sistemul politico-juridic.

În acest context, toleranța religioasă și relațiile dintre culte îmbracă aspecte neuniforme, uneori extremiste, greu de integrat social. Există manifestări de intoleranță și de abuz religios la niveluri foarte variate și între formațiuni diverse. S-au conturat divergențe pentru revendicări materiale între biserica greco-catolică și cea ortodoxă, între cultele tradiționale și cele neoprotestante, între neoprotestanți și formațiunile protestante pătrunse în România după 1990, între creștini și religiile orientale. Sub pretexte etnice confesionale, zonale, lingvistice, formațiunile religioase se fărâmițează și se regroupează, se contestă, încearcă să se substituie, să le asimileze pe cele mai mici, fiecare în numele propriei credințe, singura socotită autentică.

Autonomia bisericii față de stat lărgeste posibilitatea competiției religioase. Șansele în competiție sunt însă inegale. Cultele recunoscute legal au înlesniri și privilegii pe care celelalte nu le au. Diferă numeric și ca nivel de cultură, posibilități materiale, relații social-politice. Tranziția și conjunctura social-politică îi dezorientează pe credincioși, modifică ierarhia valorilor, vechile structuri se destramă. Absolutizarea libertății în condițiile crizei și sărăciei derutează mai ales tineretul fără cultură religioasă, atras de curiozitate, oferte materiale, servicii. Bătrânilor, noile formațiuni religioase le promit reintegrarea în viața activă, abandonarea singurătății și izolării, optimizarea sănătății, revitalizarea biopsihică, sprijin material. Cei maturi sunt tentați de afacerile avantajoase pe care le realizează sub pretext religios și în contextul construirii unor lăcașe de cult sau restituirilor patrimoniale. Și copiii sunt antrenați în competiția dintre culte, în condițiile crizei prin care trece familia și sistemul de ocrotire a minorilor.

În acest context social și legislativ, cercetările sociologice au evidențiat două dimensiuni care diferențiază toleranța și intoleranța religioasă la noi în țară: cel al credincioșilor obișnuiți și cel al structurilor organizatorice, misionarilor și personalului de cult.

Între credincioșii diferitelor culte există în general o toleranță pasivă, bazată pe indiferență și lipsită de informare. Frecvent, în aceeași localitate conviețuiesc

mai multe forme de religiozitate și rareori, ortodocșii spre exemplu, știu cărui cult aparține vânzătoarea de la centrul de pâine, de la alimentară sau din piață. Dacă un șofer de autobuz sau taxi ar afișa că este evreu, oare creștinii ar refuza să călătorească? O cercetare în rândul adulților (peste 18 ani) a relevat că 55,61% dintre subiecți nici nu reușesc să menționeze alt cult sau „sectă”, cu excepția religiei pe care o practică. Mai ales credincioșii cultelor tradiționale nu știu aproape nimic despre alte religii, dar redau aprecierile auzite ocazional.

Intoleranța interconfesională este practică mai ales la nivel teologic (preoți, pastori, evanghelizatori, aparținătorii cultelor neoprotestante, bigoții, credincioșii care se consideră chemați să vorbească și să acționeze „în numele Domnului”). Întrebați asupra motivului pentru care nu-i simpatizează pe cei de altă confesiune, credincioșii obișnuiți răspund: „pentru că nu vin la biserica noastră”, am auzit că sunt «răi», nu cred în Dumnezeu. Și în biserici tradiționale și în cele neoprotestante se predică împotriva altor credințe, sunt folosite exemple izolate și fără semnificație pentru a instiga religios, este recomandat frecvent să se acționeze pentru atragerea celor «rătăciți». Cele mai multe confesiuni consideră că nu există mântuire în afara lor, unele procedează chiar la botezarea morților „pentru a-i scoate din întuneric”.

Instigarea, prozelitismul, lipsa de informare, trezesc suspiciune și neîncredere. Este greu să fii de acord cu ceea ce nu știi. Există unele biserici care interzic propriilor credincioși să frecventeze lăcașele de rugăciune ale altor culte, să citească literatura tipărită de acestea. În cazul țării noastre lipsa de informare în legătură cu alte religii provine și din dezinformarea religioasă practică de vechiul regim. Zvonurile care erau difuzate, exagerarea pericolului pe care îl reprezintă „cei alții”, erau modalități de menținere a tensiunii, posibilități de racolare și integrarea în sistemul informativ secret nu numai a unor credincioși, ci și a unor teologi. Și acum sunt practicate discriminări. Un student adventist nu are acces la biblioteca Institutului Teologic Ortodox, unei studente care nu este evreică îi este refuzat accesul la bibliografia existentă în cadrul cultului mozaic etc. Fiecare are secrete și „taine” sunt îngrijorați că s-ar putea afla „ce nu trebuie”.

Sondajele și cercetările științifice au evidențiat că în 1990 credincioșii unor culte erau foarte slab informați chiar în legătură cu propria credință. Mai puțin de 30% dintre cei care se considerau ortodocși declarau că au citit Biblia (de obicei parțial). Cei care frecventau biserica puteau relata din Sfânta Scriptură doar ceea ce era explicat în predica preoților. Era editată și răspândită puțină literatură religioasă. Și după 1990 puțini subiecți citeau literatură religioasă din credință, foarte mulți o consultă din curiozitate sau ca pe oricare scriere laică. Motivațiile lipsei de informare sunt numeroase: lipsa de timp, nu le înțeleg, li se par anacronice.

În condițiile lipsei de informare religioasă și în legătură cu alte culte, peste jumătate dintre subiecți evită să facă aprecieri referitoare la acestea și au un comportament indiferent. Ei devin activi și contestă celelalte credințe când se

încearcă atragerea sau convertirea lor sau a coreligionarilor. Aproape 20% dintre credincioșii religiilor tradiționale apreciază că noile credințe au un rol negativ în viața socială. Lipsa de toleranță din România nu are aspecte specifice și în general este mai scăzută decât în alte țări. Cele mai frecvente cazuri de intoleranță sunt acolo unde se manifestă prozelitism, se practică misionarism stradal sau din casă în casă, convertirea prin bani, avantaje, profitarea de cei aflați în sărăcie, care sunt bolnavi sau bătrâni. Ortodocșii sunt puțin interesați de comentarea în variate forme a credinței în Iisus, îi preocupă însă consecințele sociale ale credinței. Ei apreciază rolul pozitiv al unor religii: „sensibilizează populația spre credință” (psiholog), „au rol important moral educativ (economist), „respect toate credințele dacă ideile lor vizează liniștea și binele oamenilor” (profesor). Personalul de cult îi contestă pe „noi veniți” nu atât pentru „denaturarea învățaturii lui Iisus”, cât mai ales pentru activitatea lor socială (destabilizează situația, distrag atenția de la problemele esențiale, dezorientează tineretul, sfărâmă unitatea poporului, înlătură valorile tradiționale încercând să impună elemente spirituale străine, neadecvate poporului român). Și în România toleranța religioasă este doar un suport sau un pretext pentru revendicări social-politice și mai ales economice.

Spiritul tolerant și comportamentul în cadrul relativ interconfesional diferă de la o categorie socială la alta, depinde de profesiune, stare materială, pregătire școlară, vârstă etc. Spre exemplu, cei cu o pregătire școlară și culturală mai modestă refuză dialogul, iar atunci când se convertesc la altă credință aceasta nu se realizează pe un suport rațional. Cei mai informați, cu liceul sau studii universitare, dialoghează confesional, sunt mai toleranți, dar își aleg modalitatea de a crede cu discernământ. Până la 11-12 ani copiii sunt integrați religiozității din familie și nici nu condamnă, nici nu refuză alte culte. Probleme interconfesionale apar ocazional după 12-13 ani și se structurează după 15-16 ani. Sub influența familiei, inițial ei exprimă critici față de alte culte (spre exemplu, între 12-15 ani sunt 42,2% proortodocși și 32,2% condamnă celelalte culte). Spre 15 ani (în cazul țării noastre) copiii devin conștienți de varietatea formelor religioase, dar nu au destulă informație pentru a comenta și evalua. Elevii ortodocși (un eșantion din București) se exprimă: „Fiecare este liber să creadă ce vrea. Când va veni ziua judecării ne vom da seama dacă am greșit sau nu” (cl. VII), „Dumnezeu a dat această libertate”, așa că eu nu pot să am nici o părere împotriva (cl. VIII), „Cred că toate religiile cred în același Dumnezeu care a creat lumea, numai că-l numesc altfel” (cl. XI). Nu apreciază că ar trebui practicate măsuri împotriva noilor religii, motivând că ele nu au de fapt un rol deosebit în viața socială. Spre adolescență sporește numărul celor care „nu răspund” în legătură cu autenticitatea, adevărul sau rolul social al diferitelor culte. Mulți continuă tradiția din familie. Ortodocșii se exprimă: „cum te naști așa trebuie să fii” (cl. VI), „nu cred să fie vreo credință mai frumoasă ca a noastră” (cl. VII), „părerea mea despre alte credințe este clară, din moment ce nu am renunțat la ortodoxism” (cl. VII).

Adolescența este o perioadă de căutări, inclusiv în domeniul religiozității, lărgind spiritul tolerant. O dată cu maturizarea personalității se realizează stabilizarea religiozității și confesiunii sporind indiferența față de alte culte, intoleranța manifestându-se atunci când se încearcă atragerea lor la altă credință.

Experiența de până acum, în domeniul toleranței, a conturat câteva concluzii pentru acest sfârșit de mileniu. Toleranța presupune independența credinței de factorii care o pot determina (economici, demografici, politici). Social-economic ar însemna șanse egale în relațiile cu sacralul și în competiția interconfesională. Cu statul, presupune libertatea religioasă, eliberarea bisericilor de sub autoritatea statului și preocuparea acestora doar de viața religioasă. Separarea bisericii de stat are printre consecințe posibilitatea acestora de a trăi din resurse proprii, fără sprijin din partea statului. În competiție însă bisericile și credincioșii nu au șanse egale, împrejurări în care cei mai competitivi insistă pentru separare, ceilalți pentru protecție. Bisericile vor să fie independente, dar protejate (pe cât posibil numai ele și susținute financiar).

Transferul toleranței exclusiv în domeniul competiției dintre religii și credințe, fără amestecul sistemului politic rămâne un deziderat îndepărtat. Fără supravegherea și autoritatea statului domeniul religios ar putea deveni factor de tulburare a ordinii publice și siguranței sociale.

Amestecul statului în problemele religioase este contestat frecvent de micile formațiuni, recente, cu idei și practici discordante în comparație cu religiile tradiționale. Se neglijează și în asemenea împrejurări situația reală, căci fără protecția statului ele ar fi eliminate inclusiv prin violență de credincioșii majoritari, și de instituțiile unde cei mai mulți sunt adepți ai vechilor religii.

Un efort resimțit din partea unor instituții și organizații internaționale este în sensul stimulării interesului statelor referitor la toleranță și la relațiile dintre majoritari și minoritari. Aceste preocupări internaționale încearcă să sporească șansele minoritarilor în viața socială, cerând ca statele să renunțe la unele prerogative să limiteze drepturi și obiceiuri tradiționale și ale majorității, pentru a deschide astfel terenul pentru activismul celor puțini sau recent veniți. Această accelerare a ascensiunii „celorlaltți” presupune rezistența celor deja existenți, care își păstrează drepturile câștigate, socotindu-se „adevărații” și singurii creștini „autentici”.

În aceste împrejurări toleranța se conturează ca o preocupare îndelungată, care presupune schimbarea unor structuri, posibilități social-economice, imaginii și a modului de gândire a majorității. Filosofii și sociologii au remarcat etape care se succed în condițiile realizării treptate a toleranței.

Toleranța începe cu înlăturarea intoleranței, sesizarea factorilor care o promovează, scopurile urmărite, modalitățile de a fi tolerant și intolerant. Evoluează apoi de la inegalitatea până la egalitatea reală a religiilor și formațiunilor religioase. În multe cazuri este practică o toleranță „paternalistă”, unde există și este recunoscută dominația unei forme de religiozitate, dar care, din motive variate

acceptă și existența altora, pe care însă le controlează și le subordonează. Cei „slabi” sunt fără semnificație, supuși, nu reprezintă o forță în competiție. sau toleranța poate reprezenta o „indiferență” reciprocă din partea tuturor actorilor religioși ai diferitelor credințe. Toleranța se instituie și pe baza unui echilibru a competitorilor. Bisericile se grupează real sau formal, astfel încât încercarea de intoleranță față de unele atrage consecințe din partea altor forțe (religioase, politice, sociale sau internaționale).

Un pas important în sensul depășirii intoleranței și apropierea de libertatea și egalitatea religioasă este reprezentat de cunoașterea reciprocă a bisericilor și religiilor, a deschiderii spre colaborare, nu prioritar doctrinară, ci în alte domenii ale activității sociale (umanitare, caritabile, culturale, organizatorice). Diferitele religii ajung astfel să se respecte, să se sprijine în relațiile cu alți factori sociali. Deși cu doctrine și practici diferite se consideră „surori”, cu o misiune similară față de oameni și de Dumnezeu. Treptat ele ajung să colaboreze, descoperindu-și interese și preocupări comune, interconfesionale, își păstrează propriile structuri organizatorice, dar inițiază activități, misiuni și structuri organizatorice comune.

La acest sfârșit de mileniu, toleranța reprezintă o preocupare și o speranță. Ea se va integra în coexistența religioasă instituită treptat de realitățile social-politice ale noului mileniu.

# LIBERTATEA RELIGIOASĂ ȘI ORTODOXIA

ILIE FONTA

## I. BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ SOLICITĂ CA PRIN LEGEA CULTELOR SĂ FIE DECLARATĂ BISERICĂ NAȚIONALĂ

După părerea clericilor ortodocși și a unor intelectuali laici, cererea este firească și legitimă. Reprezentanții Cultelor Catolic, Protestant și Evanghelic și unele cercuri ale societății civile se opun satisfacerii acestui deziderat. Biserica Ortodoxă invocă în sprijinul său următoarele: rolul jucat de ea în istoria, cultura și civilizația poporului român; până în 1948 a fost recunoscută Biserica națională; voința sa de a fi coautoare a demersului actual de creare a premiselor culturale, morale și spirituale necesare punerii în valoare a vitalității și capacităților creatoare ale națiunii române; 87% din cetățenii țării s-au declarat credincioși ortodocși.

## II. UNELE IMPLICAȚII TEORETICE ALE ACESTEI CERERI

Solicitarea Bisericii Ortodoxe atinge o problemă esențială și foarte delicată a relațiilor stat-biserică. În literatura de specialitate părerile sunt împărțite: unii autori susțin că recunoașterea unei biserici ca biserică de stat sau națională înseamnă o declarație deschisă de discriminare împotriva celorlalte biserici, dar sunt și autori care consideră că nu întotdeauna o asemenea biserică este un obstacol în calea asigurării aceleiași libertăți pentru toate instituțiile religioase. O serie de instituții științifice naționale și internaționale, cât și Comisia ONU pentru drepturile omului, au studiat în țările membre ale acestei organizații relația dintre sistemul stat-biserică și asigurarea acelorași drepturi și libertăți pentru toate instituțiile religioase și au ajuns la concluzia că în țările în care legea recunoaște biserici de stat, naționale sau dominante sunt mai frecvente și mai grave cazurile de intoleranță și de discriminare față de celelalte instituții religioase. În acest sens, un factor de răspundere din Consiliul Europei notează: „Istoria relațiilor dintre biserică și stat și influența lor asupra drepturilor omului ridică două probleme, distincte, dar, în același timp, legate una de alta: în primul rând, cum să protejăm libertatea religioasă împotriva ingerințelor statului? În al doilea rând, cum să împiedicăm ca o religie majoritară, într-un stat care practică o democrație majoritară, să exercite asupra politicii

statului și asupra dreptului național o influență care aduce prejudicii drepturilor minorităților religioase și ateilor?” (9, 27). Într-un mod mai direct, și prof. univ. Gloria M. Moran, de la Universitatea din Coruna, Spania, precizează: „Prima garanție a existenței libertății religioase este realizarea unui stat laic, fără biserică oficială sau națională. Această cerință este greu de impus datorită particularităților istorice ale diferitelor țări” (10, 33).

Pentru a dispune de cunoștințele necesare referitoare la aceste aspecte ale reglementării libertății religioase și pentru a formula judecăți de valoare în cunoștință de cauză, Comisia ONU pentru drepturile omului și-a propus să realizeze o lucrare care să aibă ca obiectiv studierea condițiilor asigurării aceluiași drepturi și libertăți pentru toate instituțiile religioase în țările în care una din biserici este declarată biserică de stat, națională sau oficială.

De regulă, în țările în care există biserici oficiale, de stat sau naționale, acest statut juridic este recunoscut prin Constituție. Nu se cunosc cazuri în care Constituția să declare sau să fie construită pe baza principiului separării și autonomiei bisericii față de stat și, în același timp, în Constituție sau în Legea libertății religioase una sau mai multe biserici să fie declarate biserici oficiale, de stat sau naționale. Prevederile constituțiilor și ale Legilor libertății religioase au anumite particularități când o biserică este declarată biserică de stat sau națională și alte trăsături dacă se adoptă principiul separării și al autonomiei bisericilor față de stat. De asemenea, dacă în Constituție și în Legea libertății religioase se prevede egalitatea tuturor cultelor religioase, recunoscute în fața legii și a organelor de stat, și interzicerea oricărui privilegiu sau discriminări pentru un cult sau altul, atunci, de regulă, nu se mai declară existența unei biserici naționale. În cea mai mare parte a cazurilor, bisericile naționale sau de stat sunt împotriva principiului separării bisericilor față de stat și nu li se recunoaște o autonomie maximă, asemănătoare cu cea a bisericilor care nu sunt naționale sau de stat.

### III. IMPLICAȚII ȘI APRECIERI PRIVIND CEREREA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

*1. Cererea Bisericii Ortodoxe și prevederile Constituției și ale Proiectului legii cultelor.* Constituția și Proiectul legii cultelor sunt concepute pe baza principiului separării și al autonomiei bisericii față de stat și prevăd drepturi și libertăți egale pentru toate cultele legale, precum și interzicerea oricărui privilegiu și discriminări. Conform Proiectului legii cultelor, drepturile și autonomia cultelor față de stat sunt concepute după modelul sistemelor politice construite pe principiul separării bisericilor față de stat și al inexistenței unor biserici de stat sau naționale, iar drepturile și obligațiile statului față de biserici sunt modelate după exemplul sistemelor politice în care bisericile nu sunt separate de stat, iar unele sunt declarate

biserici de stat sau naționale. Actualele prevederi legale privind relațiile Stat – Biserica Ortodoxă Română și cele preconizate de Proiectul legii cultelor creează o situație juridică extrem de complexă, în care nu se întrevide în mod limpede posibilitatea unor soluții clare și coerente pentru satisfacerea acestei cereri, pe care Biserica Ortodoxă Română o consideră necesară și legitimă. Oare, în această situație juridică, destul de confuză și contradictorie, după care principii politice, juridice și ale libertății religioase ar trebui să se conducă legiuitorul, pentru a împăca cererea Bisericii Ortodoxe Române cu prevederile Constituției și ale Proiectului legii cultelor? Se pot respecta prevederile constituționale privind egalitatea și nediscriminarea în domeniul libertății religioase dacă Legea cultelor declară o biserică națională? Se poate respecta principiul separării și al autonomiei bisericilor față de stat dacă o biserică majoritară, istorică, se declară biserică națională? Se poate respecta principiul constituțional al egalității drepturilor și libertăților religioase și al interzicerii discriminărilor și privilegiilor dacă se recunoaște biserica unui neam ca biserică națională?

Există constituții sau legi organice în care o biserică este declarată biserică de stat sau națională, iar alte biserici sunt declarate autonome față de Stat. Toți reprezentanții Bisericii Ortodoxe Române au solicitat comisiei care s-a ocupat de elaborarea Constituției și forurilor de conducere ale Adunării Constituționale să i se recunoască autonomie maximă, dar numai unii dintre aceștia au cerut să fie declarată biserică națională; parlamentarii au soluționat corespunzător numai primul deziderat. Legiuitorul român nu ar fi putut prevedea în Constituție că biserica Ortodoxă Română este biserică majoritară sau națională, iar celelalte culte sunt autonome față de stat? Dacă acest mod de reglementare juridică există în unele țări democratice, el putea fi adoptat și în România. De ce numai unii reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Române i-au cerut legiuitorului român să procedeze astfel?

*De facto*, în istorie, în conștiința tuturor credincioșilor ortodocși, Biserica Ortodoxă Română este biserică națională. Nimeni nu poate nega nici anula această stare de fapt. Mai mult, până în 1948, această realitate a fost consfințită de lege, respectiv prin Constituția din 1923!

Parlamentarii ar trebui să aibă în vedere rolul îndeplinit de Biserica Ortodoxă Română în istoria, cultura, spiritualitatea și civilizația poporului român, în apărarea ființei sale naționale, cât și voința acesteia de a fi coautoare a demersului actual de creare a premiselor culturale, morale și spirituale necesare punerii în valoare a vitalității și capacităților creatoare ale societății românești, precum și faptul că 87% din cetățenii țării s-au declarat credincioși ortodocși? În condițiile în care 87% din electorat este constituit din credincioșii ortodocși, nu va fi destul de dificil pentru majoritatea parlamentară să nu țină seama de dorința acestora ca biserica lor să fie declarată, prin lege, biserică națională?

2. *Poziția unor teologi ortodocși.* În legătură cu această problemă cunoscutul teolog ortodox Oliver Clement afirmă: „Cred că pentru prima dată după căderea

comunismului, bisericile ortodoxe pot deveni libere. Este un moment extrem de important. Există, bineînțeles, ortodocși care, în fața afluxului elementelor celor mai negative ale culturii occidentale (sectele, spre exemplu ș.a.m.d.), ar dori să se sprijine pe stat și visează ca biserica să devină o biserică de stat. Însă nu acesta este drumul cel bun, în prezent. Trebuie să ne sprijinim în mod esențial pe libertate. Doar prin această cale trebuie să conducem ființele umane spre a-l descoperi pe Hristos. Cred că este întru totul decisiv ca biserica să fie liberă, liberă în raport cu politica, nu să se lase instrumentalizată de către politică. Aceasta este marca ispită a ortodoxiei și are ca sursă un lucru foarte bun, legătura dintre fiecare biserică ortodoxă și poporul ce-i este încredințat. Este o legătură cu totul extraordinară, magnifică, pe care Occidentul nu a cunoscut-o sub aceeași formă... În ortodoxie există această legătură foarte profundă dintre biserică și popor. Trebuie s-o menținem, dar nu prin politică, nu prin mijloace ce aparțin statului. Căile puterii sunt întotdeauna străine Evangheliei”<sup>1</sup>.

3. *Atitudinea autorităților publice din România.* Până în noiembrie 1996. în declarațiile politice ale președintelui, primului ministru, președinților Parlamentului și ale altor exponenți ai puterii, Biserica Ortodoxă era numită biserica națională. Președintele Emil Constantinescu se raportează în alți termeni la această problemă: „Toate bisericile și comunitățile religioase trebuie să se bucure, fără discuție, de aceleași drepturi. Nu putem tolera ca aceste drepturi să fie încălcate sau restrânse într-un caz sau altul. În același timp, însă, nu putem să nu recunoaștem că există în România o biserică majoritară. Ceea ce nu-i conferă însă nici un privilegiu în ochii legii, dar ne obligă să-i acordăm o atenție și o reverență specială. La rândul ei, Biserica Ortodoxă, care cuprinde imensa majoritate a cetățenilor acestei țări, n-ar trebui, nici ea, să transforme această poziție într-un titlu de superioritate. După cum nici comunitățile mai restrânse numeric sau întemeiate la o dată mai recentă n-ar trebui să acționeze ca și cum Biserica Ortodoxă n-ar exista” (16–17)<sup>2</sup>.

4. *Atitudinea unor specialiști în studiul libertății religioase.* Referindu-se la această problemă, M. Meslin afirmă că: „Fiecare religie națională constituie modul propriu al fiecărui popor de a cinsti divinul”<sup>3</sup>. F. Chatelet consideră că „creștinismului instituționalizat îi repugnă ideea de toleranță: el predică o credință unică și revocă firesc pluralitatea convingerilor”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Oliver Clement, *Cred mult în ecumenismul monahilor...*, în „Cotidianul Alții și Megă”, Supliment de spiritualitate creștină, nr. 8, 15 august 1997, p. 3.

<sup>2</sup> Președintele Emil Constantinescu, *Cuvânt adresat reprezentanților și comunităților Bisericii și comunităților religioase*, Cotroceni, 2 mai 1997, în revista „Actualitatea Creștină” (periodic al Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, nr. 9-10, mai 1997).

<sup>3</sup> Michel Meslin, *Știința religiilor*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 38.

<sup>4</sup> François Chatelet, Evelyne Pisier, *Concepțiile politice ale secolului XX*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 78.

Analizând același subiect, editorialul revistei „Altera” notează: „Există interese puternice care tind să blocheze opțiunea modernității. Una din căile care are destui susținători ar fi aceea a impunerii (autoimpunerii) Bisericii Ortodoxe Române ca biserică națională, respectiv oficială, de stat, cu toate privilegiile care decurg din aceasta. Prin această nouă coalizare cu puterea seculară, Biserica Ortodoxă riscă, poate definitiv, să-și piardă autonomia, și să nu mai poată oferi credincioșilor săi decât doctrine seculare (naționalism, autohtonism) din cele mai puțin dotate cu capacitatea de a răspunde provocărilor societății moderne. Un pact politic care ar contrazice totodată realitatea pluriconfesională a țării și s-ar traduce, fără îndoială, în acumulări de frustrare. Un stat ortodox, asemeni Greciei (dar lipsit de poziția sa geostrategică), nu va fi ușor de integrat într-o Europă care, punând drepturile religioase în contextul drepturilor omului și protejându-le prin mecanisme tot mai sofisticate, nu mai puțin, a optat pentru statul secular și pluralismul confesional ca singurele în măsură să administreze diversitatea de astăzi a Europei și să țină departe spectrul unor conflicte (chiar și așa, Irlanda există)”<sup>5</sup>.

Unii intelectuali laici nu sunt de acord cu unele din aceste afirmații, ei cred că unele intenții și concepții ale Bisericii Ortodoxe Române au fost greșit înțelese sau răstălmăcite, dar, în același timp, subliniază că nu putem face abstracție de ele, nu ne putem comporta ca și cum nu ar exista. Considerăm că reprezentanții acestei biserici ar trebui să le analizeze și să își precizeze poziția față de ele, deschis, tranșant, limpede și, dacă este necesar, chiar polemic. Dacă se amână sau nu se face acest demers, este posibil să planeze suspiciuni privind orientările acestei biserici și să se mențină o stare de confuzie și îngrijorare în legătură cu perspectivele libertății religioase în România, stare care ar defavoriza nu numai Biserica Ortodoxă Română, dar și societatea și statul.

#### **IV. PENTRU A RĂSPUNDE LA ACESTE ÎNTREBĂRI SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE ȘI ALTE INSTITUȚII DE STAT TREBUIE SĂ STUDIEZE ȘI SĂ ACUMULEZE CUNOȘTINȚE REFERITOARE LA URMĂTOARELE PROBLEME**

*1. Libertatea religioasă în țările în care sunt declarate biserici oficiale, de stat sau naționale. Se impune să se studieze și să se cunoască răspunsurile la următoarele întrebări: care sunt implicațiile statutului de biserică oficială, de stat sau națională asupra acordării de drepturi și libertăți religioase egale pentru celelalte instituții religioase? care sunt principiile juridice și politice folosite pentru reglementarea diferențiată a celor două statute juridice, respectiv al bisericii naționale, pe de o parte, și al celorlalte biserici și instituții religioase, pe de alta? care sunt facilitățile materiale, financiare acordate bisericilor ce sunt separate față*

<sup>5</sup> Editorial, în „Altera” (revistă editată de Liga Pro Europa), anul II, nr. 4, 1996.

de stat? ce garanții juridice, politice și administrative au la dispoziție bisericile care nu sunt declarate biserici naționale pentru a se apăra împotriva actelor de intoleranță și discriminare religioasă, mai ales când aceste acte sunt inițiate de organisme neguvernamentale și de persoane fizice? care este influența statutului de biserică de stat sau națională asupra caracterului democratic al sistemului politic? statutul de biserică de stat sau națională permite statelor în cauză să acorde drepturile și libertățile religioase prevăzute de documentele internaționale și ale Consiliului Europei?

Există state ale căror constituții prevăd existența unei biserici oficiale, de stat sau naționale. Vom da următoarele exemple: Danemarca – „Biserica Evanghelică Luterană este biserica națională daneză și se bucură ca atare de sprijinul Statului” (art. 4); Islanda – a păstrat regimul „bisericii de stat” (art. 62); Norvegia – Biserica Luterană este numită „religie oficială de stat” (art. 1); Marea Britanie – regina este conducătorul suprem al Bisericii Angliei și, în această calitate, numește episcopii; parlamentul are competență asupra Bisericii, inclusiv în domeniul doctrinei și al cultului; Irlanda – Statul recunoaște „poziția specială” a Bisericii Catolice (ai cărei credincioși reprezintă 95% din populația țării) „ca păstrătoare a credinței profesate de marea majoritate a cetățenilor,” (art. 44); Malta – catolicismul (97%) este recunoscut ca „religie a Maltei” (art. 2 și 42); Lichtenstein – Biserica Catolică (98%) „este religia națională și ca atare se bucură de deplina protecție a Statului” (art. 37); Monaco – constituția din 1962 proclamă catolicismul „religie de stat” (art. 23).

Contestă cineva caracterul democratic al acestor țări? Lipsește libertatea religioasă în aceste țări? Aceste prevederi constituționale au împiedicat unele din aceste țări să devină membre ale Consiliului Europei?

Documentele Comitetului O.N.U. pentru drepturile omului nu interzic statelor membre să declare prin lege existența unor biserici naționale sau oficiale. Astfel, într-un document provenind de la acest comitet se precizează: „Faptul că o religie este recunoscută ca religie de stat sau că ea este declarată prin lege ca religie oficială sau tradițională sau că adepții acesteia reprezintă majoritatea populației, nu trebuie să ducă la nici o discriminare împotriva adepților altor religii sau a celor care nu au nici o credință religioasă”<sup>6</sup>.

2. *Libertatea religioasă în țările în care bisericile sunt separate de stat.* În ce măsură principiul separării bisericii față de stat afectează libertatea religioasă a credincioșilor care aparțin bisericii majoritare sau bisericii care până la un moment dat a fost declarată biserică de stat sau națională? Se impune să studiem sau să cunoaștem influența principiului separării bisericii față de stat asupra: a. nivelului

<sup>6</sup> Nations Unies. Comité des droits de l'homme. Observation generale adopté au titre du paragraphe 4 de l'article 40 du pact international relatif aux droits civils et politiques. ccpr/c/21/rru. 1/add. 4, 27 septembre 1993.

de democrație al sistemului politic; *b.* asigurării acelorași drepturi și libertăți religioase tuturor instituțiilor religioase; *c.* caracterului pașnic al relațiilor dintre acestea; *d.* gradului de satisfacere a nevoilor și trebuințelor religioase ale credincioșilor; *e.* promovării intereselor naționale prin biserica sau bisericile care solicită statutul de biserici naționale; *f.* păstrării și dezvoltării identității naționale, religioase și lingvistice a populației majoritare și a minorităților etnice; *g.* colaborării dintre stat și biserici pentru slujirea credincioșilor, cetățenilor, a societății etc.

După emanciparea societății civile în unele societăți occidentale, cea mai mare parte a statelor lumii a anulat statutele unor biserici de biserici oficiale, de stat sau naționale și a înscris în constituții și în Legile cultelor (numite astfel la început, iar ulterior Legi ale libertății religioase) principiul separării statului de biserică. În această privință, există niște exemple deosebit de semnificative: Germania – Constituția: „Nu există nici o religie de stat”: (art. 137). Protocolul adițional al Acordului dintre Sfântul Scaun și Republica Italiană (ratificat în 1985) precizează: „Se consideră că nu mai este în vigoare principiul conform căruia singura religie a statului italian este religia catolică, principiu afirmat în Pactul de la Laterano” (1. Referitor la art. 1). Constituția Spaniei: „Nici o confesiune nu va mai avea caracterul de religie de stat. Puterea publică va ține seama de credințele religioase ale societății spaniole și va întreține relații de cooperare cu Biserica Catolică și cu alte confesiuni” (art. 16, al. 3); Legea organică privind libertatea religioasă din Spania (1980): „Nici o confesiune nu este declarată religie de stat” (art. 1, al. 3). Constituția Ungariei (1990): „În Republica Ungară biserica funcționează separat de stat” (art. 59); Legea privind libertatea conștiinței, a religiei și a Bisericilor din Ungaria (1990): „În Ungaria funcțiile bisericii sunt separate de stat” (secțiunea XV). Legea privind libertatea de conștiință și de credință în Polonia (1989): „Libertatea de conștiință și de credință în relațiile dintre stat, biserici și asociații religioase este garantată prin: *a.* separarea bisericilor și asociațiilor religioase de Stat” (art. 9); „Polonia este un Stat laic, neutru în ce privește problemele și convingerile religioase. Statul și organismele de stat nu dotează și nu subvenționează bisericile și asociațiile religioase. Excepțiile de la acest principiu sunt reglementate prin prevederi speciale” (art. 10). Prințul Charles al Marii Britanii a declarat că intenționează să realizeze separarea Bisericii Anglicane față de stat, deoarece el vrea ca relațiile dintre el și cetățenii britanici de religie catolică, musulmană, hindusă etc. să fie aceleași ca cele dintre el și cetățenii de religie anglicană.

Statul administrator, atât de multă vreme stat creștin, își datorează actul de naștere unei veritabile rebeliuni împotriva puterii bisericești sau, cel puțin, împotriva pretențiilor reprezentanților ei. „În urma crizei spirituale de la sfârșitul Evului mediu – scrie Adam Miknik – ... oamenii raționali și-au dat seama că binele comun al păcii civile cere ca statul legitim să fie nu areligios și separat de biserică,

ci întemeiat pe un consens social care să nu fie împins până la nivelul opțiunilor metafizice ultime ale profesiunilor de credință. Doar un astfel de stat putea să pretindă o toleranță civică reciprocă din partea comunităților ecleziastice antagoniste. Este evident că un astfel de compromis putea fi mult mai ușor acceptat de bisericile protestante decât de Biserica Catolică. Nu numai că ele erau, ca să spunem așa, biserici naționale, ai căror slujitori erau mai puțin autonomi în raport cu puterea politică și prin acesta chiar mai puțin clerici, dar, mai ales, ele aveau un orizont dogmatic mai puțin ambițios decât biserica catolică în concepțiile lor asupra omului și a comportamentului lui social”<sup>7</sup>.

3. *Specificul societății românești și implicațiile declarării Bisericii Ortodoxe Române ca biserică națională, trăsăturile și tradițiile sociale, culturale, spirituale, morale și religioase ale poporului român: Trecutul nostru istoric ne obligă să acordăm Bisericii Ortodoxe Române statutul de biserică națională? Ce spun documentele istorice, respectiv Legea cultelor din 1928 și măsurile administrative luate până în 1948 de Ministerul Cultelor, Ministerul de Interne, Ministerul Apărării Naționale, Ministerul Învățământului, prefecturi și primării referitoare la minoritățile religioase? Dacă Biserica Ortodoxă Română va fi declarată Biserică națională se pun următoarele întrebări: își va îndeplini mai bine misiunea divină și socială? celelalte culte religioase legale se vor bucura de aceleași drepturi și libertăți religioase? nu se va acorda acestei Biserici un statut privilegiat? nu va încerca Biserica Ortodoxă să dicteze sau să șantajeze autoritățile de stat pentru a le determina să-și însușească propria sa atitudine față de bisericile minoritare și comunitățile religioase legale? statutul acestei biserici va fi un stimulent sau o frână în calea democratizării societății românești? celelalte biserici cu credincioși de naționalitate română vor putea fi considerate biserici anti sau nenaționale? acest statut este o condiție a dezvoltării culturii și spiritualității poporului român? poporul român își poate promova și dezvolta identitatea culturală și religioasă numai dacă Biserica Ortodoxă va avea acest statut? acordarea acestui statut este conform prevederilor documentelor ONU și ale Consiliului Europei privind drepturile și libertățile religioase? nu se va încălca principiul egalității și al nediscriminării minorităților religioase care trebuie să stea la temelia oricărui act normativ privind libertatea și viața religioasă? cum va putea fi apreciat astăzi rolul Bisericii Ortodoxe în viața religioasă și spirituală a poporului român dacă nu i se recunoaște statutul solicitat? se va respecta principiul majorității și demnitatea credincioșilor ortodocși dacă nu se va accepta statutul de biserică națională? dacă nu se recunoaște acest statut se pune în pericol unitatea spirituală și culturală a poporului român? dacă unii parlamentari se vor opune acordării acestui statut, preoții ortodocși vor avea dreptul de a cere, în biserici, de la amvoane, credincioșilor să nu-și mai dea voturile partidelor de care aparțin aceștia, iar dacă*

<sup>7</sup> Juan Miguel Garrigues, *L'église catholique et l'état liberal*, comentariu de Adam Miknik, *L'église et la gauche, Le dialog Polonis*, Seuil, 1979, în „Commentaire”, nr. 8, hiver, 1979–1980.

vor proceda astfel nu se vor încălca regulile democratice ale competiției politice și principiul separării Bisericilor față de Stat? este compatibilă această cerere cu atitudinea unor clerici ortodocși – chiar dacă numărul lor est mic – care în biserici, la amvon, fac aprecieri sau declarații publice contrare unor prevederi ale Constituției? mai există biserici naționale care timp de mai mulți ani la slujbele religioase nu au pomenit cârmuirea țării?

4. *Modelele contemporane ale relațiilor stat-biserică.* În orice societate democratică, Constituția stabilește principiile de bază ale relațiilor stat-biserică. Din acest punct de vedere, sistemele constituționale moderne și contemporane se impart în două mari categorii: 1. Cele în care statul nu este separat de biserică; 2. Altele proclamă principiul separării statului de biserică, iar bisericile sunt considerate numai instituții ale societății.

Constituția României, la solicitarea reprezentanților Cultelor, inclusiv ai Bisericii Ortodoxe Române, a adoptat, în principal, al doilea sistem de reglementare a relațiilor stat-biserici, chiar a subliniat că toate Cultele sunt autonome față de stat – principiu enunțat, de regulă, în Constituțiile din sistemele politice în care bisericile sunt separate de stat, care, ca atare, se bucură de autonomie maximă.

Prevederile legale românești privind relațiile stat-biserică au un caracter democratic și oferă posibilitatea bisericii ca instituție fundamentală a societății noastre în domeniile vieții culturale, morale, spirituale și religioase și în alte subsisteme ale societății de a-și îndeplini, în condiții optime, misiunile specifice.

Se pornește de la premisa că atât statul, cât și bisericile creștine din România sunt slujitori ai credincioșilor, ai cetățenilor, ai societății, fiind de dorit, din aceste motive, relații de colaborare și de respect reciproc între ele. Au fost și sunt unele biserici și unii deservenți de cult care au încercat și încearcă să demonstreze necesitatea exercitării dominației acestora asupra Statului, inclusiv în subsistemele nonreligioase, nonspirituale și nonmorale ale societății. Unii dintre acești deservenți de cult – este adevărat, puțini, – manipulați de unii lideri sau partide politice, au folosit amvoanele și atmosfera de elevație spirituală din sfintele lăcașuri pentru a face declarații publice contrare unor prevederi ale Constituției.

5. *Reprezentanții Secretariatului de Stat pentru Culte, ai altor organisme de stat* cu atribuții în domeniul libertății religioase, ai partidelor politice parlamentare, ai cultelor religioase, dar mai ales specialiștii laici în studierea fenomenului religios trebuie să se documenteze, să studieze și să răspundă la aceste întrebări. Numai după această vastă și complexă operație științifică, politică, ecleșiologică și teologică Parlamentul poate decide în cunoștință de cauză în legătură cu articolele referitoare la separarea și autonomia bisericilor față de stat și la declararea Bisericii Ortodoxe ca biserică națională.

Să sperăm că parlamentarii, pornind de la informațiile, concluziile și teoriile elaborate atât de istoricii laici și bisericenți români, cât și de complexul științelor

religiei, precum și de la răspunderea lor față de destinele democrației românești. vor găsi soluții care să răspundă atât cerințelor legitime și firești ale Bisericii Ortodoxe Române, cât și celor ale celorlalte culte și ale unor segmente importante ale societății civile. Ne exprimăm nădejdea că aceste soluții vor corespunde cerințelor libertății religioase, democratizării statului și societății românești. creării premiselor necesare pentru formarea și întărirea acelor structuri bisericești. pentru acordarea prețuirii sociale acelor biserici și clerici care încearcă să pună de acord slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor cu slujirea intereselor naționale. cu apărarea și dezvoltarea identității culturale, spirituale și religioase a poporului român. dar și cu nevoia acestuia de a dispune de biserici dinamice și puternice care să obțină acum și aici succese spectaculoase și într-un timp mai scurt pe planul reconstrucției ființei morale a persoanei umane și a societății românești.

6. *Participarea reprezentanților instituțiilor statului la dezbaterile privind relațiile stat-biserici.* Reprezentantii puterilor executivă și legislativă. atât cei din fosta și actuala majoritate parlamentară, cât și cei din opoziția anterioară și actuală, au fost destul de timizi și nu au dispus de cunoștințele și argumentele necesare pentru a susține unele puncte de vedere și unele interese ale contribuabililor privind relațiile stat-biserici. Nici măcar reprezentanții instituțiilor de stat cu atribuții în domeniul libertății și vieții religioase nu au fost suficient de activi în aceste dezbateri. Acest lucru se explică prin faptul că, în perioada aprilie 1990–iunie 1995 și după noiembrie 1996, conducerea Secretariatului de Stat pentru Culte nu a avut nici curajul, nici cunoștințele de specialitate pentru a fi, în public, unul din agenții principali în punerea și dezbaterrea acestor probleme. Va trebui să se recupereze și să se răscumpere tot ce nu s-a făcut sau s-a făcut cum nu trebuie, fie din neștiință, fie din superficialitate.

În viitor, în activitatea de reconstruire a relațiilor stat-biserici trebuie să se acorde importanța cuvenită valorificării tradițiilor juridice și spirituale românești anterioare anului 1948 și să se pornească de la premisa că Statul Român, pentru a-și realiza menirea actuală și viitoare, are nevoie de sprijinul și colaborarea. în primul rând a Bisericii Ortodoxe Române, dar și a celorlalte biserici, iar cultele. pentru a-și îndeplini misiunea divină și umană, au nevoie de înțelegerea și de ajutorul statului.

## V. IMPLICAȚIILE SALARIZĂRII INTEGRALE A PREOȚILOR ORTODOCȘI DIN BUGETUL STATULUI

1. *O problemă importantă pentru viața religioasă din România.* Majoritatea clericilor ortodocși consideră că salarizarea integrală de către stat, chiar vitală pentru cei din parohiile cu posibilități materiale modeste – cum sunt cei din

Transilvania, dar și din alte zone –, este o problemă importantă pentru Biserica Ortodoxă Română, dar și pentru statul și poporul român. Se cunoaște că în Transilvania sunt multe localități în care majoritatea populației aparține unor minorități etnice, iar românii sunt minoritari. Aceștia nu au posibilitatea să asigure salarizarea unui preot ortodox a cărui prezență și activitate în localitățile respective este foarte importantă pentru menținerea tradițiilor românești și a credinței strămoșești. Totodată, se impune să subliniem că această problemă este foarte delicată și dificilă. În rezolvarea ei trebuie să se țină seama de experiența românească anterioară anului 1948, dar și de practicile actuale în acest domeniu din țările cu tradiții democratice, inclusiv din cele cu biserici majoritare ortodoxe, practici care după al doilea război mondial au fost continuu transformate.

2. *Modalitatea soluționării acestei probleme în alte state.* În țările în care statul este separat de biserici, principalele surse de venituri ale acestora le constituie contribuțiile materiale și financiare ale credincioșilor, plata serviciilor religioase, zeciuiala, scutirea de majoritatea taxelor și impozitelor către stat, sponsorizarea. Statul oferă cel mult contribuții la salarizarea clericilor. În aceste țări, bisericile se ocupă ele însele de realizarea propriilor venituri, în schimb, solicită și li se recunoaște o autonomie maximă.

În țările în care bisericile cer asigurarea salarizării integrale de către stat a clericilor și a celorlalte cheltuieli pentru organizarea și funcționarea lor, statul, fiind vorba de bani publici, își rezervă dreptul de a impune cultelor, printr-o lege organică, anumite condiții referitoare la normarea muncii, la înregistrarea și folosirea veniturilor proprii, conform unor reguli financiare și contabile. În aceste condiții, conținutul autonomiei cultelor este mai restrâns, respectiv el se referă numai la sfera teologică, liturgică, cultică, tipiconală, artă bisericească etc. Crearea de noi unități bisericești sau de noi posturi, numirea de clerici sau funcționari se poate face numai cu aprobarea instituțiilor de stat competente. Dacă statul nu acordă aceste aprobări, unitățile nou create sau clericii și funcționarii numiți sunt plătiți integral din veniturile bisericii, respectiv ale parohiilor, episcopiiilor, arhiepiscopiiilor și mitropoliilor sau ale unităților asimilate acestora ale altor culte.

3. *Autonomia față de stat a Bisericii Ortodoxe Române.* Cultele religioase, inclusiv Biserica Ortodoxă Română, au solicitat instituțiilor de stat componente, încă din 1990, acordarea unei autonomii maxime, identică cu cea din sistemele politice democratice în care statul este separat de biserici.

Conform prevederilor Constituției și cerințelor Bisericii Ortodoxe Române privind relațiile stat–biserică, aceasta își desfășoară activitatea și își rezolvă toate problemele fără nici un fel de amestec, aprobare sau control din partea Secretariatului de Stat pentru Culte sau a altei instituții de stat, și fără ca organele statutare ale bisericii să invite, măcar formal, reprezentanți ai Președinției, Guvernului, Secretariatului de Stat pentru Culte sau ai altor instituții de stat pentru a participa la întrunirile acestora.

Ca urmare a solicitării Patriarhiei Române, a eparhiilor și a unor preoți, instituțiile de stat cu atribuții în domeniul libertății și vieții religioase recunosc Bisericii Ortodoxe Române o autonomie maximă, similară cu/sau mai mare decât cea conferită bisericilor din statele cu sisteme politice democratice bazate pe principiul separării bisericii față de stat.

*4. Autonomia Bisericii Ortodoxe Române și salarizarea integrală a preoților.*  
Având în vedere rolul și importanța Bisericii Ortodoxe Române în societatea românească, cât și situația financiară precară a unor preoți, considerăm că se impune găsirea unei soluții. În mod neîntemeiat, cei mai mulți preoți susțin că numai din vina statului încă nu s-a găsit această soluție. Trebuie însă să subliniem că încă nu cunoaștem o biserică care să se bucure de o asemenea autonomie și care, în același timp, să beneficieze de salarizarea integrală de la stat. Aceasta este o părere personală. Decizia finală va aparține Parlamentului.

*5. Puncte de vedere privind salarizarea integrală de către stat a preoților.*  
Cele mai competente aprecieri în această problemă le pot face specialiștii din Ministerul Finanțelor, iar Parlamentul va lua decizia finală.

Noi considerăm că schimbul de opinii și dezbaterile publice ar duce la soluționarea acestei probleme. De aceea, am dori să facem unele observații care ar putea constitui o sugestie sau o modestă contribuție la crearea premiselor necesare clarificării și soluționării acestei probleme.

Unii clerici ortodocși cer salarizarea integrală de la stat, alții se opun. Este necesar ca toți să ajungă la o concluzie comună; dacă se va adopta această măsură va trebui să fie aplicată în mod unitar în toată Biserica Ortodoxă. De asemenea, trebuie să se aibă neapărat în vedere consecințele juridice și financiar-contabile pentru Biserică, inclusiv cele referitoare la strângerea, înregistrarea și folosirea veniturilor proprii ale parohiilor, mai ales ale celor bogate și ale unor mănăstiri.

Cu prilejul elaborării variantei noiembrie 1993 a Proiectului legii cultelor, reprezentanții Patriarhiei Române și-ar fi putut aduce o contribuție mai mare la „limpezirea apelor” și la crearea premiselor pentru soluționarea acestei probleme. Din păcate, ei s-au asociat reprezentanților acelor culte care, pentru asigurarea propriei baze economico-financiare, au propus următoarele: acordarea autonomiei maxime, restituirea tuturor averilor naționalizate după 1948, acordarea tuturor scutirilor posibile de taxe și impozite, neamestecul statului în înregistrarea și folosirea veniturilor proprii; în plus, reprezentanții Bisericii Ortodoxe Române au cerut și salarizarea integrală de la stat. După noiembrie 1996, reprezentanții Patriarhiei, ai episcopilor și ai altor instituții ortodoxe au solicitat restituirea averilor confiscate de comuniști după 1945. Aceste cereri au fost incluse în proiectul legii privind restituirea unor averi cultelor religioase. Desigur, reprezentanții statului sunt disponibili să discute orice sistem de asigurare a bazei economico-financiare propus de Biserica Ortodoxă Română, dar cel existent în

proiectele Legii cultelor și al restituirii bunurilor bisericesti, după știința noastră, încă nu a fost experimentat în nici o țară civilizată și/sau democratică. Unele partide politice din coaliția majoritară, în alegerile din noiembrie 1996, au promis salarizare integrală a clericilor ortodocși. Până atunci cea mai mare parte a angajaților cultelor primeau o contribuție de la stat la nivelul salariului minim brut pe țară, iar cei din parohiile mici sau cu venituri reduse primeau o contribuție la nivelul dublului salariului minim brut pe țară. Prin Ordonanța 47/august 1997 cuantumul contribuției a fost înghețat la suma de 150 000 lei, urmând ca aceasta să crească o dată cu indexările aplicate salariilor bugetarilor, fapt ce a făcut ca din august 1997 această sumă să fie mereu mai mică decât salariul minim brut pe țară. De-abia în aprilie 1998 Secretariatul de Stat pentru Culte a dat un comunicat în care anunță că a propus Guvernului proiectul unei Ordonanțe privind salarizarea integrală a slujitorilor cultelor uitând, absolut din întâmplare, să revină cu precizarea că Ministerul Finanțelor nu a avizat nota de fundamentare a acestui proiect. Se impune să observăm că, începând cu alegerile din 1990, deși cele mai multe partide politice, singure sau în asociere, au promis sau au elaborat proiecte de legi privind salarizarea integrală a clericilor ortodocși, încă nu s-a parcurs nici măcar prima etapă a acestui proces. Un lider al PDSR a declarat că acest partid la alegerile din noiembrie 1996 nu a făcut această promisiune, deoarece sursele de venituri ale bugetului Statului, posibilitățile financiare reduse ale societății încă nu permit soluționarea acestei probleme. Unele partide din coaliția majoritară, contând pe bombardamentul informațional al alegătorilor, pe lipsa de unitate a clericilor ortodocși în această problemă, și în dezbaterile politice din 1998 privind eventualele alegeri parlamentare anticipate, recurg la aceleași promisiuni, la aceeași stratagemă. Urmează să vedem care vor fi promisiunile opoziției.

*6. Condițiile în care ar putea fi soluționată cererea salarizării integrale a preoților.* Această problemă complexă poate fi rezolvată numai printr-o lege organică, care să prevadă principii, condiții și soluții adecvate pentru cultele care solicită salarizarea integrală a clericilor și funcționarilor și, în schimb, acceptă o autonomie mai restrânsă; principii, condiții și soluții adecvate pentru bisericile care solicită toate scutițiile de taxe și impozite posibile, neamestecul statului în înregistrarea și folosirea veniturilor proprii și recunoașterea unei autonomii maxime, dar căroră statul nu le acordă salarizarea integrală. Fiecare sistem are avantajele și dezavantajele lui. După informațiile noastre, unii clerici ortodocși ar prefera primul sistem, alții al doilea, dar, în același timp, unii au propus un al treilea, care cuprinde avantajele celor două sisteme și exclude dezavantajele acestora – sistem care, după informațiile noastre, nu este practicat în nici o țară civilizată. Prevederile legii privind salarizarea cultelor vor trebui să fie corelate atât cu prevederile legii privind restituirea către culte a unor bunuri confiscate de comuniști, dar mai ales cu prevederile Proiectului legii libertății religioase. Natura și prevederile Legilor libertății religioase din statele care sigură salarizarea

integrală a clericilor sunt total diferite față de cele ale legilor similare din statele care asigură numai unele contribuții financiare sau alte tipuri de sprijin financiar.

Bisericile care solicită autonomie maximă dispun de voința, învățăturile de credință, doctrinele și mecanismele administrative și bisericești care să permită ca fiecare unitate bisericească și fiecare cleric să se bucure, în egală măsură, de avantajele acestui sistem de organizare și, totodată, fiecare unitate și fiecare cleric să suporte, în egală măsură, dezavantajele acestui sistem. Biserica Ortodoxă Română încă nu și-a creat aceste pârghii, deoarece niciodată în perioada modernă și contemporană nu a dispus de autonomie maximă. La ora actuală, unele unități bisericești și unii clerici se bucură singuri de avantajele autonomiei maxime, iar alte unități bisericești și alți clerici suportă aproape singuri dezavantajele acestui sistem. Există un sistem de redistribuire a veniturilor proprii, dar nu este destul de perfecționat și nu se aplică suficient de riguros pentru a permite strângerea sumelor de bani necesare asigurării salariilor preoților din unitățile bisericești cu venituri mici sau fără venituri. Se pare că pentru clericii ortodocși încă nu a sosit vremea unei propuneri comune solidare privind adoptarea sistemului de asigurare a bazei economico-financiare a bisericii. Adepții autonomiei maxime vor să se bucure numai ei cât mai mult posibil de avantajele acestui sistem, iar cei care solicită salarizarea integrală încă nu au curajul să ceară celor din prima categorie să se așeze la masa tratatelor pentru a trage concluzia finală și pentru a face statului propuneri realiste și operabile din punct de vedere economic, juridic, administrativ și financiar-contabil, care să convină și să poată fi suportate atât de credincioși, cât și de contribuabili și de societate.

Considerăm că numai ierarhii, ceilalți clerici ortodocși și forurile statutare ale Bisericii Ortodoxe Române sunt singurii factori care, *de facto* și *de jure*, au misiunea și competența să analizeze cererile acestei biserici și să facă instituțiilor competente ale statului propunerile pe care le cred de cuviință pentru soluționarea lor prin lege. În același timp, în vederea rezolvării mai rapide a acestor probleme este necesar ca reprezentanții instituțiilor de stat cu atribuții în domeniul libertății și al vieții religioase, precum și specialiștii laici în studierea fenomenului religios, să participe la dezbaterile acestor propuneri, să ajute la găsirea unor soluții care să fie incluse în Proiectul legii cultelor.

## PROCESUL DE SECULARIZARE ȘI MODERNIZAREA SOCIETĂȚII EUROPENE

MIRCEA MANDACHE

Situația religioasă a Europei occidentale este specifică: este aria geografică în care se afirmă pregnant secularizarea societăților moderne. Dispariția bisericii de pe scena publică, ruperea legăturii dintre biserică și stat, reducerea practicilor religioase reprezintă contrariul a ceea ce se întâmplă în alte părți ale lumii. Un exemplu este situația din fosta Iugoslavie, unde conflictul militar a fost întreținut de specificul religiei celor două tabere, sau situația din Iran, stat condus pe baza unei credințe fundamentaliste.

Nu se poate afirma că în unele părți ale lumii, în afara Europei de Vest, nu întâlnim un proces de modernizare și secularizare al religiei. Dar el apare în toate dimensiunile sale, cel mai bine ilustrat, în vestul continentului european. Nu este vorba despre o dispariție completă a religiei din plan social, ci de apariția unor noi forme mai complexe ale sale. Este vorba despre incapacitatea marilor sisteme religioase de a mai ține împreună sub control diferitele dimensiuni ale experienței religioase, individuale și colective.

Sociologia religiilor își are „originile încă din opera lui Montesquieu, Condorcet, Saint Simon”<sup>1</sup>. Marii clasici ai sociologiei – Durkheim, Weber, Marx – au consacrat opere importante studiului religiei și a influenței ei asupra societății. De atunci un mare număr de sociologi a contribuit la afirmarea și dezvoltarea acestei noi ramuri a sociologiei.

Un loc important, dacă nu chiar cel mai important, îl are în sociologia religiilor studierea procesului de secularizare. Termenul de secularizare a fost interpretat diferit de-a lungul timpului, dându-i-se diferite sensuri.

Etimologia termenului de secularizare provine din latină. Rădăcina cuvântului *saeculum*, înseamnă ori în vecii vecilor, un timp îndelungat, ori lumea aceasta ca opusă lumii lui Dumnezeu. În evul mediu s-a optat pentru înțelesul de „lumea aceasta”, cu un caracter mai neutru, nemaînsemnând lumea aflată sub stăpânirea Satanei. În secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, prin secularizare se înțelegea transferul de terenuri de sub control bisericesc sub control civil. De asemenea, el s-a extins presupunând trecerea averilor bisericești sub controlul statului sau al civililor. Se pot distinge trei mari curente în definirea secularizării:

<sup>1</sup> Constantin Cuciuc, *Introducere în sociologia religiilor*, București, Gnosis, 1996, p. 149.

al sociologilor nemarxiști, al sociologilor marxiști-leniniști și cel al sociologilor aparținând bisericii. Dacă marxiștii maximizează sensul secularizării, înțelegând prin ea dispariția religiei din plan social, interpretând acest fenomen ca fiind un fenomen pozitiv, fideiștii neagă existența unui proces de secularizare. neagă existența unor transformări pe care le-ar suferi biserica și care ar fi în opinia lor negative. Din aceste cauze, sociologul englez David Martin susține necesitatea înlocuirii termenului de secularizare cu un alt termen, „atâta timp cât orice utilizare a secularizării reverberează prin ecourile neplăcute ale conotațiilor ei mai largi”<sup>2</sup>. Sociologul britanic se referă la faptul că secularizarea a fost câteodată interpretată ca o luptă împotriva bisericii, a religiei, ca fiind un termen politic, ideologic. Astfel, el afirmă că secularizarea este „mai puțin un concept științific, cât mai ales un instrument al ideologiilor opuse religiei”<sup>3</sup>.

Sociologii occidentali au ținut să sublinieze rolul important pe care îl deține cercetătorul atunci când investighează religia. S-a afirmat necesitatea ca sociologul să hotărască ceea ce studiază și să existe o dezangajare a acestuia față de problemele studiate, deci problema obiectivității. S-a spus că de multe ori „nu sociologul, ci patronul, care poate fi și un episcop, definește obiectul investigației”<sup>4</sup> și că deseori „se studiază pentru religie și nu despre religie”<sup>5</sup>.

Parsons subliniază pierderea controlului pe care biserica îl deținea, ca instituție, asupra diferitelor sectoare ale societății. Influența nu se mai realizează prin „jurisdicția organizatorică asupra anumitor aspecte ale vieții”, ci prin „atașamente de valoare și motivaționale ale indivizilor”<sup>6</sup>. Tot din această direcție, a secularizării, văzută ca diferențiere, face parte și sociologul Daniel Bell, care afirmă că secularizarea reprezintă „un proces vag, al dezvoltării și diferențierii societății moderne, prin care religia devine tot mai mult credință personală”<sup>7</sup>.

Merton a abordat și el procesul de secularizare a religiei, dar de pe poziții puțin diferite. Pentru Merton, „magia sau anumite rituri și credințe religioase sunt funcționale din cauza efectului lor asupra stării de spirit sau de siguranța credinciosului”<sup>8</sup>, dar ele blochează alte mecanisme nereligioase care îndeplinesc aceeași funcție cu un randament mai bun. Prin secularizare Merton înțelege înlocuirea mecanismelor religioase cu cele nereligioase.

Cercetătorii americani contemporani, studiind religiozitatea grupurilor etnice din jurul Philadelphiei, au ajuns la concluzia că prin procesul de secularizare

<sup>2</sup> David Martin, *The religions and the secular*, N.Y., Schocken Books, 1969, p. 16.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>4</sup> Peter Berger, Thomas Luckmann, *Sociology of religion and sociology of knowledge*, în „Sociology and Social Research”, nr. 4/1963, p. 420.

<sup>5</sup> Mary Douglas, *The effects modernisation on religion change*, în „Daedalus”, iunie 1982, p. 17.

<sup>6</sup> Talcott Parsons, *Social structure and personality*, London, Collier & Macmillan, 1970, p. 307.

<sup>7</sup> Daniel Bell, *Die grosse Erneuerung: Religion und Kultur, in nach-industriellen Zeitalter* în „Die Zukunft der Westlichen Welt”, 1976, p. 178-206.

<sup>8</sup> Robert Merton, *Elements de theorie et de methode sociologique*, Paris, Plon, 1965.

factorul confesional își pierde caracterul de etno-diferențiere, deci el consideră că secularizarea constă în pierderea acestei caracteristici. A. Luchini, a fost președinte al Asociației internaționale de sociologia religiilor, înțelege procesul de secularizare ca „o izgonire a religiei din sectorul public în sectorul privat”<sup>9</sup>.

Emile Durkheim înțelege prin secularizare un declin al religiei, care îmbracă diferite forme: „pierderea puterii de către biserică, separarea de stat, trecerea grupurilor religioase la grupuri autonome, incapacitatea instituțiilor religioase de a-și aplica regulile asupra instituțiilor civile și, mai general, pierderea controlului asupra vieții indivizilor, depărtarea intelectualilor de biserică, incapacitatea bisericii de a produce o elită intelectuală”<sup>10</sup>.

Max Weber, cel care a introdus termenul de secularizare în sociologie, propune trei definiții ale termenului. Prima ar privi secularizarea ca pierdere a controlului de către instanțele religioase asupra anumitor sectoare ale vieții sociale. În al doilea rând, secularizarea ar însemna trecerea unui grup de la versiunea sa religioasă la versiunea sa profană. Nu în ultimul rând, secularizarea s-ar identifica cu diminuarea globală a caracterului religios al societății.

Sociologul L. Shiner a descoperit șase sensuri ale termenului de secularizare<sup>11</sup>. Prima definiție analizată de el înțelege secularizarea ca un declin al religiei, care ar conduce la o societate din care religia ar lipsi. O a doua definiție a conceptului de secularizare este aceea care echivalează secularizarea cu o trecere a grupurilor religioase de la orientările spre lumea de dincolo la lumea de aici. Al treilea tip de definiție a secularizării înțelege prin aceasta diferențierea ideilor și instituțiilor religioase de celelalte părți ale structurii sociale. În al patrulea rând, secularizarea presupune transpunerea credințelor și activităților cu proveniență divină în activități cu un conținut în întregime secular. Un al cincilea tip de definiție identifică secularizarea cu pierderea caracterului sacru al lumii. În fine, ultima definiție a secularizării este cea care spune că secularizarea echivalează cu trecerea de la o societate sacră la o societate seculară.

Conform dicționarului de sociologie, secularizarea este un „proces caracteristic în special epocii moderne care constă în tendința de diminuare a rolului religiei în viața socială”<sup>12</sup>. De fapt, religia, datorită diminuării rolului ei de instituție principală a statului, își pierde capacitatea de control asupra sistemului politic, economic, administrativ, asupra vieții sociale în general. Modernitatea societăților vest-europene în domeniul religios nu se identifică numai cu secularizarea. Lupta împotriva instituțiilor bisericesti este întâlnită încă din Evul

<sup>9</sup> Albert Luchini, *Ideologies, croyances religieuses et institutions* în *Encyclopedie de la sociologie*, Paris, Larousse, 1975.

<sup>10</sup> Daniele Hervieu-Léger, *La religion pour memoire*, Paris, CERF, 1993, p. 38.

<sup>11</sup> L. Shiner, *The concept of secularization in empirical research*, în „Journal for the Scientific of Religion”, vol. 4, nr. 2, 1967, p. 207-220.

<sup>12</sup> Alfred Bulai, „secularizare” în *Dicționar de sociologie*, București, Babel, 1993, p. 535.

Mediu. De asemenea, astăzi apar numeroase noi grupări religioase, altele își sporesc numărul de membri, iar în unele părți ale globului biserica se implică din ce în ce mai mult în viața socială și politică.

S-a mai spus că procesul de secularizare este privit diferit de sociologi. El este privit diferit și de către sociologii nemarxiști. Astfel, sociologii americani, confrunțați cu un tip particular, redus de secularizare, își orientează cercetările pentru a răspunde la întrebări de genul „dacă” există secularizarea, „unde” se întâlnește secularizarea, „la ce niveluri” este ea mai accentuată.

Pe alte poziții se situează cercetătorii vest-europeni care sunt preocupați de felul „cum” operează procesul de secularizare, „de ce” are loc acest proces, și „ce perspective” are secularizarea. Altă mare diferență între cele două abordări, mai precis între abordările anglo-saxone și cele latine, catolice se află la nivelul cercetării. Sociologii anglo-saxoni optează pentru o sociologie generală, teoretică, pe când „catolicii aderă fără rezervă la o sociologie empirică, metodică, inductivă, dar, în cea mai mare parte, rămân prudenți în elaborarea unei teorii sociologice generale”<sup>13</sup>.

Este de înțeles rezerva adoptată de sociologii europeni catolici, dacă ne gândim că în cazul Franței conflictul dintre lumea științei, lumea universitară, pe de o parte, și biserica catolică, de cealaltă parte, a fost unul de lungă durată.

Concluzionând, se poate spune că secularizarea este un proces complex prin care rolul predominant pe care îl deținea religia în viața socială a fost pierdut sau redus, având de a face în același timp cu o alunecare a religiei din sfera publică în cea privată.

Secularizarea este însă doar o parte a procesului de modernizare pe care îl traversează astăzi religia în cadrul procesului mai larg de transformare a societăților contemporane. În același timp cu secularizarea se întâlnesc tot mai des schimbări ale poziției oficiale a bisericii în legătură cu diverse probleme, apar din ce în ce mai multe noi mișcări religioase (secte), bisericile mari, tradiționale, încearcă să se adapteze noilor condiții din societate. Totodată, apartenența la o religie sau la alta poate duce la conflicte etnice sau la menținerea lor, deoarece identitatea religioasă este parte integrantă a identității etnice și naționale.

#### PARTICULARITĂȚI ALE MODERNIZĂRII ȘI SECULARIZĂRII ÎN EUROPA OCCIDENTALĂ

Lunga tradiție creștină a Europei a modificat substanțial istoria și dezvoltarea ei, ducând la apariția unor state catolice, cum ar fi Spania, Portugalia, Belgia, Italia sau Irlanda, a unor state în care predomină religia luterană, ca în țările scandinave, țări bi sau pluri confesionale, precum Regatul Unit, Olanda, Elveția sau țări laice ca Franța.

<sup>13</sup> Herve Carrier, Emile Pin, *Les catholiques et le sociologie empirique*, în *Essais de sociologie religieuse*, Paris, SPES, 1967, p. 32.

Dar, deasupra acestei pluralități ușor vizibile, există câteva rațiuni care justifică utilizarea termenului de „religie a europenilor”. Studiile empirice efectuate în diferite țări vest-europene au reliefat convergențe semnificative ale formelor religioase, pe de o parte, și ale formării identității religioase, pe de altă parte. Aceasta nu presupune că tendințele comune s-au manifestat peste tot cu aceeași intensitate sau la aceleași intervale de timp. Dar existența unor puncte comune permite utilizarea termenului de „religie a europenilor”.

Sociologul nord-american Peter Berger a pus la un colocviu din 1993 la Universitatea Harvard o întrebare interesantă: „Unitatea situației religioase a Europei occidentale nu se bazează oare pe excepționalitatea sa care o separă de restul lumii?”<sup>14</sup>. El a adăugat că vestul Europei este singurul loc în care teoriile clasice ale secularizării au suport fizic observabil. Dispariția bisericii de pe scena publică, ruperea legăturii biserică-stat, micșorarea comportamentului religios, privatizarea sa sunt fenomene contrare celor care au loc în restul lumii.

Pierderea religiei, datorită avansului general al secularizării, este unul din factorii majori ai omogenizării culturale europene din ultimele decenii. Fenomenul nu este simplu, deoarece trebuie avută în vedere și apariția noilor mișcări religioase. Astfel problema este acum dacă secularizarea și modificarea religiei constau în „pierderea” religiei sau „înnoirea” ei.

Sociologii vest-europeni au ajuns la un acord ce trebuie subliniat că reprezintă „modernitatea societății vest-europene și secularizarea ei”. Modernitatea occidentală se bazează pe raționalitate. Prin raționalitate înțelegem adaptarea coerentă a mijloacelor la scopurile urmărite. Raționalitatea caracterizează toate activitățile umane, individuale și colective ale societății vest-europene. Această raționalitate care se bazează pe știință și tehnică a intrat deseori în conflict cu conceptele înaintate de biserică creștină, considerate „iraționale” (unele dintre ele). Datorită raționalizării lumii prin acțiunile, în întregime raționale ale indivizilor, s-a stabilit un tip particular de relație între om și societatea modernă. Acest raport constă în autonomia individului subiect, capabil de a-și modela lumea în care trăiește și de a-și constitui el însuși semnificații care dau sens existenței sale.

Modernitatea implică un tip particular de organizare socială, caracterizată prin diferențierea instituțiilor sociale. Procesul de raționalizare, care caracterizează societățile moderne, se manifestă prin specializarea diferitelor domenii ale activității sociale. În aceste societăți, politica și religia se separă, economia și casnicul se disociază; arta se separă de știință, de cultură etc. Fiecare din aceste sfere ale activității funcționează doar urmând propriile reguli: regulile politice nu se confundă cu cele economice. Firesc, aceste domenii care își urmează fiecare propriile reguli, interferează unele cu altele, influențându-se reciproc.

<sup>14</sup> Daniele Hervieu-Leger, *Le religion des Européens: moderne, religion, secularisation*, în *Identites religieuses en Europe*, Paris, La Decouverte, 1996, p. 10.

Diferențierea sectoarelor de activitate constituie principiul fundamental al funcționării societății europene moderne. Acest proces nu a avut loc brusc, ci a cunoscut o îndelungată evoluție istorică, cu perioade de relativă acalmie și perioade de conflict deschis între diferitele instituții. Caracteristica acestui proces este emanciparea sectoarelor activității de sub tutela religioasă.

Pentru a caracteriza acest proces de emancipare, se vorbește de secularizarea societăților moderne. Când spunem că o societate se secularizează, înseamnă că viața socială este influențată din ce în ce mai puțin, uneori deloc, de edictele unei instituții religioase. Într-un sens mai larg, laicizarea presupune că religia încetează de a mai fi pentru indivizi sau pentru grupurile de indivizi furnizorul de norme, valori și simboluri, într-un cuvânt, sistemul lor de referință. În societățile moderne, credința și implicarea religioasă sunt opțiuni libere ale individului și ele reprezintă „afaceri private”, care nu pot fi impuse de nici o instituție religioasă sau politică.

Într-o altă ordine de idei, apartenența religioasă nu mai constituie un motiv valabil de excludere sau includere a individului din viața socială, politică sau economică, deoarece există legi care nu aparțin bisericii, care controlează aceste lucruri. Această distincție a domeniilor se înscrie în separarea dintre domeniul public și cel privat. Religia este plasată în sfera preocupărilor private. De o parte se situează statul și ansamblul de reguli, legi formale care îi corespund, de cealaltă parte este individul și libertățile sale.

Modernitatea societății europene nu presupune o excludere a religiei, o desființare a sa, o înlăturare a ei, ci trecerea religiei în sfera privată. Nu trebuie uitat rolul jucat de etica protestantă în dezvoltarea spiritului capitalist, care a dus la formarea societății moderne.

Secularizarea este un proces cultural complex care combină pierderea controlului marilor biserici asupra societății care-și revendică capacitatea întregă de a-și modifica destinul și recompunerea sub o nouă formă a reprezentărilor religioase, care să permită existența religiei în această societate autonomă.

Modernitatea societății occidentale, mai precis europene, este construită istoric pe micșorarea rolului religiei. Afirmarea autonomiei omului, începând din Renaștere a fost asociată cu emanciparea de sub tutela religiei. Țările anglo-saxone au văzut această emancipare ca o trecere la privatizarea religiei, care a devenit o afacere privată, formal separată de viața publică. În Franța, unde lupta dintre republică și monarhie are vechi tradiții, emanciparea a fost deseori înțeleasă ca o eliminare a religiei din societate, religia fiind asociată cu obscurantismul și respingerea democrației politice.

Scăderea importanței religiei a avut un impact dramatic în secolul al XX-lea, traumatizat de războaie, catastrofe economice sau experiențe totalitare. Religia, prin secularizare, se adaptează unei lumi aflată într-o permanentă evoluție și schimbare.

În această perioadă de cutremure sociale, economice, religia, marile biserici încearcă să se adapteze, să ofere un “cămin” indivizilor, să constituie o nouă putere de atracție.

Se vorbește greșit despre această reîntoarcere a bisericii, a religiei. Se întâmplă două fenomene paradoxale: în primul rând, marile explicații religioase asupra vieții sunt înlăturate, respinse, instituțiile religioase continuă să își piardă capacitatea culturală și socială de a-și impune regulile, bisericile tradiționale își pierd credincioșii; în al doilea rând, avem de-a face cu o adevărată invazie de noi mișcări religioase, secte, care se dezvoltă în aceste condiții favorabile ale unei societăți secularizate.

Principala problemă a sociologiei religiilor este de a încerca să înțeleagă aceste mecanisme ale secularizării religiei, ale rearanjării credințelor și reînnoirii fenomenului religios.

Toate aceste elemente prezentate lasă să se înțeleagă că peisajul religios al societăților europene vestice, în care se regăsesc toate trăsăturile care sunt denumite „modernitate”, „este astăzi un piesaj în continuă transformare, descompunere și recompunere”<sup>15</sup>.

#### TABLOUL RELIGIOS AL EUROPEI OCCIDENTALE<sup>16</sup>

Peisajul religios european nu este uniform. Începând cu marea schismă a creștinismului (catolicism-ortodoxism), regiunile Europei au fost diferite din punct de vedere religios. Ruptura dintre catolicism și ortodoxism a fost urmată de disputele între bisericile protestante și biserica catolică. Granițele statelor nu au fost și granițele religiilor.

Cortina de fier a lăsat în est atât țări ortodoxe, cât și țări catolice, precum Lituania, Polonia, Ungaria, Cehoslovacia și țări protestante, ca Estonia și Letonia.

Conflictul dintre bisericile creștine poate fi observat și astăzi. În Bosnia, țară aflată între o Serbie ortodoxă și o Croație catolică, războiul a făcut numeroase victime.

Pentru a avea o imagine de ansamblu asupra religiei țărilor Europei Occidentale, vom prezenta pe scurt situația din fiecare țară, număr de locuitori și principalele credințe.

În anul 1995, Europa Occidentală avea o populație compusă din 53% catolici, 20% protestanți, 9% anglicani, 3% ortodocși, 2% musulmani și 0,5% evrei.

Țările nordice, Suedia, Norvegia, Danemarca, Finlanda și Islanda sunt relativ slab populate. Astfel, Suedia are 8,6 milioane de locuitori, Norvegia 4,3 milioane, Danemarca 5,2 milioane, Finlanda 5 milioane și Islanda 260.000 locuitori. De asemenea, densitatea populației este foarte redusă. Pe plan religios țările sunt sub o puternică dominație luterană începând din secolul al XVI-lea. Doar în Finlanda se mai găsește o comunitate, destul de importantă, ortodoxă.

<sup>15</sup> Daniele Hervieu-Leger, *op. cit.*, p. 19.

<sup>16</sup> Datele statistice preluate din Grace Davie, *Contrastes dans l'heritage religieux de l'Europe*, în *Identites religieuses en Europe*, Paris, La Decouverte, 1996, p. 43-62.

Olanda, având 15 milioane de locuitori, prezintă densitatea demografică cea mai mare pe plan european. Pe plan religios distingem o Olandă catolică, una reformată și una laică. De asemenea, mai sunt prezenți 25.000 de evrei și 400.000 de musulmani.

Belgia are o populație de 10 milioane și prezintă o densitate demografică ridicată. În Belgia, catolicismul este religia predominantă, dar se întâlnește și o comunitate evreiască de 33.000 locuitori și una musulmană de 250.000.

Regatul Unit al Marii Britanii și Irlandei de Nord are o populație de circa 58 milioane de locuitori, din care 48 milioane în Anglia, 5 milioane în Scoția, 3 milioane în Țara Galilor și 1,5 milioane în Irlanda de Nord. Densitatea demografică este și aici ridicată. În Anglia avem o biserică de stat – Biserica Anglicană și minorități protestante și catolice. În Scoția, de asemenea, o biserică de stat – Biserica Presbiteriană. Irlanda de Nord este împărțită între o comunitate protestantă și una catolică. Comunitatea evreiască are 300.000 de membri, cea musulmană peste 1 milion de membri, mai există 500.000 sikhs și 400.000 hinduși.

Irlanda, cu circa 3,5 milioane de locuitori, majoritatea catolici, este o țară în care întâlnim cea mai mare frecvență a bisericii din Europa. În Irlanda, identitatea religioasă catolică este strâns legată de cea națională, în lupta istorică împotriva Angliei protestante.

Germania prezintă cel mai mare număr de locuitori din Europa – circa 79 milioane. Pe plan religios, circa 37% din populație este protestantă și circa 35,5% catolică. Populația evreiască este minimă, iar numărul musulmanilor depășește 1,6 milioane.

Pe plan religios, Franța este o țară hibridă. Având 57 milioane de locuitori, majoritatea catolici, dar a căror practică religioasă îi apropie de țările nordice, protestante. În Franța domină laicitatea (se va reveni). Întâlnim și aici o comunitate protestantă cu numai 1,5 milioane de locuitori, dar cu o mare importanță istorică, cele mai mari comunități evreiești și arabe din Europa, cea evreiască – 500.000 locuitori, respectiv cea musulmană cu circa 3 milioane.

Austria are circa 8 milioane de locuitori, majoritatea catolici. Populația luterană este redusă, la fel ca și cea evreiască și musulmană (77.000 locuitori).

Elveția, cu circa 7 milioane de locuitori este împărțită în 4 grupări etnice. Pe plan religios, numărul catolicilor îl depășește cu puțin pe cel al protestanților. Evreii reprezintă 0,3% din populație, iar musulmanii 2,2%.

Italia are o populație cifrată la 57,7 milioane de locuitori, în marea majoritate catolici. Evreii sunt în număr de 31.000.

Spania cu 40 milioane de locuitori și Portugalia cu 10 milioane sunt țări catolice.

Tablele I și II prezintă frecvențarea bisericilor în Europa de vest, pe țări și domeniile credinței religioase.

Tabelul I

Frecventarea bisericilor în 1990 (în %)<sup>17</sup>

	Mai puțin de o dată pe săptămână	O dată pe lună	Crăciun. Paști etc.	O dată pe an	Niciodată
<b>Media pe Europa</b>	29	10	8	5	40
<b>Țări catolice:</b>					
Belgia	23	8	13	4	52
Franța	10	7	17	7	59
Irlanda	81	7	6		5
Italia	40	13	23		19
Portugalia	33	8	8		47
Spania	33	10	15		38
<b>Țări pluri- confesionale:</b>					
Marea Britanie	13	10	12	8	56
Germania de Vest	19	15	16	9	41
Țările de Jos	21	10	16	5	47
Irlanda de Nord	49	18	6	7	18
<b>Țări luterane:</b>					
Danemarca		11			
Finlanda		-			
Islanda		9			
Norvegia		10			
Suedia		10			

Tabelul II

Domenii de credință religioasă în 1990<sup>18</sup>

Credința	Dumnezeu	Suflet	Viața după moarte	Paradis	Diavol	Iad	Păcat	Învierea morților
<b>Media pe Europa</b>	70	61	43	41	25	23	57	33
<b>Țări catolice:</b>								
Belgia								
Franța	63	52	37	30	17	15	41	27
Irlanda	57	50	38	30	19	16	40	27
Italia	96	84	77	85	52	50	84	70
Portugalia	83	67	54	45	17	35	66	44
Spania	80	58	31	49	24	21	63	31
	81	60	42	50	28	27	57	33
<b>Țări pluri- confesionale:</b>								
Marca Britanie	71	64	44	53	30	25	68	32
Germania de Vest	63	62	38	31	15	13	55	31

<sup>17</sup> Ashford S., Tims N., *What Europe thinks: a study of western europeans values*, Aldershot, Dartmouth, 1992, p. 46.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 40.

Țările de Jos	61	63	39	34	17	14	43	27
Irlanda de Nord	95	86	70	86	72	68	89	71
<b>Țări luterane:</b>								
Danemarca	64	47	34	10	8	19	24	23
Finlanda	76	73	60	31	27	55	66	49
Islanda	85	88	81	19	12	57	70	51
Norvegia	65	54	45	24	19	44	44	32
Suedia	45	58	38	12	8	31	31	21

Concluziile care pot fi desprinse din aceste două tabele indică faptul că pornind de la o rădăcină comună, religia creștină, Europa a evoluat până la o diversitate de forme, dar care au păstrat asemănări de bază. Deosebirile care apar din aceste statistici sunt cele între țările nordice, protestante și biconfesionale și cele sudice, catolice. Se pot observa ușor și cele două excepții: Irlanda catolică în Nord, cu cea mai mare religiozitate din Europa și Franța în sud, țară de asemenea catolică, dar în care se manifestă fenomenul de laicizare. Laicizarea presupune o ieșire a religiei din activitățile societății, pe cale "pașnică", fără intervenția unei instituții, pe când secularizarea se identifică cu separarea bisericii de stat, fiind realizată prin legi, constituții etc.

### CONSECINȚE ALE SECULARIZĂRII

Secularizarea are consecințe multiple în cadrul societății. Se poate spune că avem trei categorii de efecte ale secularizării: cele care afectează sistemul bisericilor tradiționale, cele care duc la proliferarea sectelor și cele care au ca urmare liberalizarea și desprinderea de religie.

Marile biserici tradiționale, marile religii se confruntă în societățile secularizate cu o pierdere a puterii pe care o dețineau, cu o diminuare a controlului pe care îl exercitau asupra societății. De asemenea, ele sunt confruntate cu o scădere masivă a numărului de credincioși. Un factor important este acela că ele au pierdut controlul asupra sistemului politic și educațional. Politic, deoarece ele nu mai au un cuvânt de spus în conducerea statelor moderne și educațional, din cauza unui număr nesemnificativ de mic de școli aflate sub controlul bisericii. Instituirea de școli publice a fost o grea lovitură pentru biserica care își forma credincioșii în școlile proprii. Să nu se uite de averile și terenurile care le-au fost confiscate și trecute în proprietate publică în secolele trecute. Astăzi marile biserici, reprezentante ale religiilor tradiționale, se află într-un proces de reconstrucție, de schimbări care să conducă la stoparea declinului lor și la asigurarea supraviețuirii lor.

Procesul de secularizare nu se referă doar la marile biserici, care și-au pierdut controlul asupra sectoarelor vieții publice.

Începând cu secolul al XIX-lea, societatea este confruntată pe plan religios cu apariția unei multitudini de noi mișcări religioase, care au fost denumite uneori cu un accentuat grad peiorativ secte.

Importanța studierii acestui fenomen nu este dată numai de numărul mare al acestor grupări religioase, ci și de impactul pe care îl au asupra societății. Mai mult, nu se poate trece cu vederea numărul victimelor datorate unor astfel de mișcări (o parte din ele). Cine poate uita de cei care s-au sinucis în 1993 în Texas, membrii ai sectei „Davidiene”, de cei din Templul Solar din Elveția sau mai recent de victimele mișcării Aum din Japonia și cei care s-au sinucis în America cu ocazia trecerii cometei Hale-Bopp pe lângă Pământ?

Secta desemnează o grupare religioasă, separată de marile biserici și care uneori nu este recunoscută de stat (unele dintre secte).

Caracteristic unei secte este caracterul disident pe care îl are, „reprezentând în marea lor majoritate grupuri desprinse din religiile anterioare”<sup>19</sup>. O altă importantă caracteristică a lor, este faptul că față de bisericile mari, unde adeziunea este involuntară, se capătă la naștere, în cazul sectelor adeziunea este voluntară. Sectele mai sunt caracterizate în același timp și de o mare coeziune de grup, dată de această adeziune voluntară și de numărul relativ mic de membri pe care îi au. Ele manifestă în raport cu societatea, cu restul societății, o tendință de izolare. Multe secte au apărut la frontierele îndepărtate ale Americii de Nord și ale Rusiei, fiind în acest caz vorba de o izolare în spațiu. Se mai întâlnește o izolare în timp, membrii unor secte ducând o viață relativ primitivă, refuzând noile inovații științifice, curentul electric, telefoanele etc. Nu în ultimul rând, caracteristic pentru secte este elitismul promovat de ele, membrii sectelor considerându-se diferiți, superiori restului populației.

Cauzele apariției sectelor sunt multiple. Secte existau și în antichitate, și în Evul Mediu. Dar adevărata explozie a numărului lor și a importanței lor a avut loc în ultimele două secole.

Schimbările pe care le-a suferit societatea modernă, modernitatea religiei au dus la proliferarea acestor grupări religioase. Marea lor majoritate au apărut în America de Nord. „Sectele se instalează acolo unde există anumite solicitări cărora nu le răspund sau nu le pot răspunde alți factori sociali și religioși”<sup>20</sup>. Ele apar ca o alternativă la marile biserici tradiționale.

Nu se poate afirma că fenomenul sectar este ceva în totalitate bun sau în totalitate rău. Sectele au apărut pentru că procesele de schimbare ale societății, care au condus la secularizare și laicizare, le-au creat condițiile favorabile.

Unele mișcări religioase prezintă funcții pozitive pentru societate, altele negative, dar multe dintre ele au ambele caracteristici.

<sup>19</sup> Constantin Cuciuc, *Noi religii în România*, București, Gnosis, 1996, p. 35.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 43.

Un factor important este cel că, o dată devenit membru al unei secte, ieșirea din ea este foarte grea. De asemenea, multe secte sunt fațadele unor afaceri mai mult sau mai puțin legale. Multe dintre ele percep un anumit procentaj din veniturile membrilor.

Dacă la început, pentru atragerea membrilor, ele își arată părțile cele mai frumoase, mai atrăgătoare, după ce membrul a fost integrat sectei, el nu mai primește același tratament pe care l-a primit mai devreme.

O bună parte din secte își atrag membrii din clasele defavorizate ale societății, care sunt debusolate de mișcarea prea rapidă a societății în care trăiesc, dar câteodată devin membri și indivizi bine plasați pe plan social.

Sociologia a început încă din secolul trecut să studieze acest fenomen al noilor mișcări religioase. Ar trebui amintit aici Ernest Troelsch, Max Weber, Ioachim Wach. Au existat două perspective de studiere ale fenomenului sectar. Prima le considera disidente ale bisericilor tradiționale, a doua grupări autonome. În prezent sectele sunt studiate atât comparativ, cât și monografic. Cercetările sunt uneori îngreunate de mica receptivitate a unor secte la demersul cercetătorilor. Încercând o clasificare a sectelor, se pot distinge trei mari grupe: sectele neo-protestante, sectele creștine-semicreștine și sectele cu origini orientale. Sociologul Bryan Wilson, încercând o clasificare a sectelor, spune că secta poate fi: „conversionistă, revoluționară, pietistă, manipulaționistă, taumaturgică, reformistă și utopică”<sup>21</sup>. Această clasificare își are propriile limite, deoarece există secte ale căror caracteristici le încadrează în mai multe clase, sau care de-a lungul istoriei lor au trecut de la o clasă la alta.

Din punct de vedere al întinderii, fenomenul sectar a cuprins întregul glob. Astfel, mișcărilor transcendente de origine budistă au circa 2,5 milioane de adepți, între care 29.000 în Franța, Biserica Unificării are între 100-200 de membri francezi, Biserica Scientologică 20.000 de membri în Franța, Baha’i are peste 5 milioane de membri în 205 țări.

Procesul de secularizare are efecte pozitive în cazul noilor mișcări religioase, creându-le condiții favorabile pentru proliferarea lor.

Nu în ultimul rând, o consecință importantă a secularizării este aceea a trecerii religiei de pe plan public în plan privat. Astfel se poate vorbi de o liberalizare și o individualizare a practicii religioase. Credinciosul nu mai merge la biserică pentru a se ruga, el realizează acest lucru acasă. Religia a devenit o activitate privată, ca majoritatea activităților. O parte importantă a populației se declară ca aparținând la un cult, cu toate că ei nu mai practică sub nici o formă religia. Nu o practică, deoarece nu o cunosc sau nu mai au timp pentru ea. Nu trebuie denumită această parte a populației ca fiind atei, deoarece ei nu neagă existența și natura sacralului, ci doar nu sunt interesați și nu au timp disponibil pentru această problemă.

<sup>21</sup> Michel Meslin, *Știința religiilor*, București. Humanitas, 1993.

## LIBERTATEA RELIGIOASĂ ÎN EUROPA DE VEST

MASSIMO INTROVIGNE

Când s-a sugerat în Statele Unite ca libertatea religioasă să devină un subiect în relațiile internaționale, s-a făcut imediat legătura cu state asiatice sau africane cum ar fi China, Coreea de Nord sau Sudan. Țările fostului bloc sovietic din estul Europei, incluzând Rusia, au fost adăugate recent pe această listă. Cercetători ai minorităților religioase știu că există probleme și în unele țări ale Europei de Vest. Aceste probleme sunt cunoscute din ce în ce mai bine. Printre ele, se pot enumera: includerea reverendului Sun Myung Moon, fondatorul Bisericii Unificării, în așa numita listă Schengen (care împiedică persoanele considerate periculoase pentru societate să intre în anumite țări europene), precum și măsurile extreme luate în Germania împotriva membrilor Bisericii Scientologice.

Aceste cazuri, din păcate, nu sunt doar simple excepții de la regulile generale de toleranță religioasă. Bisericele Penticostale, organizațiile Romano-Catolice, grupările evreiești și multe alte minorități religioase se confruntă cu discriminarea în unele țări vest-europene, incluzând Franța, Belgia, Germania și Elveția. În același timp, Grecia, păstrând în Constituție un articol care scoate în afara legii prozelitismul din partea oricărei religii în afara celei a Bisericii Ortodoxe Grecești, aparent nu s-a decis încă dacă vrea cu adevărat să aparțină Vestului.

Este evident că au fost comise crime serioase de către anumite mișcări religioase în Europa. Sinuciderile și omuciderile Templului Ordinului Solar din Elveția în 1994 și din Franța în 1995 au cauzat o largă îngrijorare în întreaga societate. Desigur, noi nu sugerăm că mișcările religioase, vinovate de crime comune, nu trebuie viguros combătute. În același timp, incidentele legate de Templul Solar au fost folosite ca un catalizator într-un mare număr de țări pentru a propune acțiuni îndreptate împotriva a sute de grupări catalogate drept „culte”<sup>\*</sup>. În *spectrul* Templului Solar, o ideologie periculoasă, ostilă minorităților religioase în general, se pare că se instalează în cercurile politice și administrative. Ca oameni de știință, considerăm că este important să înțelegem principalele credințe ale acestei ideologii (Partea I). Apoi, vom detalia unele rezultate ale acestei ideologii în Europa de Vest, mai ales sub forma unor comisii parlamentare și rapoarte (Partea a II-a). După examinarea unor exemple (Partea a III-a), vom oferi câteva

<sup>\*</sup> În multe țări prin „cult” se înțelege: „sectă”, „noi mișcări religioase”, „formațiuni religioase recente”.

sugestii finale (Partea a IV-a). Este important ca – în timp ce Parlamentul European se pregătește să voteze propria rezoluție asupra „cultelor” – un dialog internațional asupra minorităților religioase să includă toate părțile interesate și pe cei care țin la libertatea religioasă.

## I. ASCENSIUNEA UNUI PUNCT DE VEDERE MONDIAL INTOLERANT

### I. REDEFININD „RELIGIA”

Aparent, astăzi, nimeni în Europa de Vest, și desigur nici guvernele sau comisiile parlamentare, nu ar admite că sunt împotriva libertății religioase. Tehnica folosită pentru a discrimina grupările nepopulare este aceea de a redefini noțiunea de „religie”. În timp ce majoritatea cercetătorilor sunt în favoarea unei definiții largi a religiei (de exemplu, ca sistem de răspunsuri la întrebări de bază ale oamenilor asupra originii și destinului omului), definițiile instituționale ale politicianilor sau juriștilor sunt deseori dependente de scop. Spre exemplu, cu scopul de a nega statutul de religie al Bisericii Scientologice, Curtea de Apel din Milano, Italia (2 decembrie 1996), a definit religia ca „sistem de doctrine centrate pe presupunerea existenței unei Ființe Supreme, care are o relație cu oamenii, cei din urmă având către această Ființă obligația de supunere și reverență”. Pe 8 octombrie 1997, Curtea Supremă Italiană a anulat această decizie, considerând această definiție teistă ca „inacceptabilă” și „o greșeală”, deoarece este „bazată doar pe paradigma religiilor biblice” și ar exclude un număr de religii principale, inclusiv budhismul.

Este adevărat că teologii, sociologii și istoricii au propus diferite definiții ale religiei. Este totuși dificil să eviți impresia că în unele țări europene de astăzi selectarea unui set de criterii, din cele multe existente, este realizată cu sentimentul preliminar că o grupare merită protecție sau pedepsire. Doar definițiile largi ale religiei par să fie consecvente cu scopurile libertății religioase incluse într-un număr de constituții naționale, precum și în declarații și convenții internaționale.

### 2. MITUL SPĂLĂRII CREIERULUI ȘI CONTROLULUI ASUPRA MINTII

Unul din cele mai vechi și eficiente instrumente retorice folosite pentru a susține că anumite grupări nu sunt religii „adevărate” este acela că nu s-au format voluntar. Scriitoarea anti-mormonă Maria Ward susținea în 1855 (*Viața femeii printre mormoni*, Londra, Routledge, 1855, 38,240) că adeziunile mormone sunt obținute doar printr-o „influență mistică magică... un fel de vrăjitorie care m-a lipsit de exercitarea neîngrădită a voinței”. De fapt, argumenta Ward, mormonii foloseau secretul „mesmeric”, predat fondatorului lor Joseph Smith de „un negustor ambulat german”. Referirea la „influența magică”, la „vrăjitorie” și la un

inexistent mesmerism german le-au permis anti-mormonilor ca Ward să nege mormonilor statutul de religie. Deoarece religia este, în această definiție, un act de liber consimțământ, o nonreligie poate fi adoptată doar sub influența unor forme de coerciție.

Aceeași paradigmă hipnotică a fost aplicată mai recent pentru a diferenția între „religii”, la care se adera voluntar, și „culte”, la care se adera doar din cauză a ceea ce a fost numit odată spălare a creierului și astăzi – deoarece denumirea a fost discreditată de cercetătorii sănătății mintale – a fost redenumit control mental, manipulare mentală sau destabilizare mentală. În Statele Unite, teoriile asupra spălării creierelor și a controlului minții aplicate minorităților religioase au fost demitizate de cel puțin 10 ani. Asociația Psihologică Americană (APA) i-a permis în 1984 Margarettei Singer, principala susținătoare a teoriilor anti-cult bazate pe controlul minții, să creeze un grup de muncă intitulat Task Force on Deceptive and Indirect Methods of Persuasion and Control (DIMPAC). În 1987 raportul final al Comitetului DIMPAC a fost înaintat Consiliului de Responsabilitate Socială și Etică al APA. Pe 11 mai 1987, consiliul a respins raportul și a concluzionat că teoriile asupra controlului minții, folosite pentru a face distincție între „culte” și religii, nu sunt parte a științelor psihologice acceptate. Rezultatele acestui document au fost devastatoare pentru teoriile asupra controlului minții.

Începând cu cazul Fishman (1990) – în care un apărător care a fost acuzat de fraudă comercială s-a apărat el însuși pe baza faptului că nu a fost deplin responsabil, deoarece se afla sub control mental de către scientologi – curțile americane au respins în mod repetat mărturiile asupra controlului minții și manipulării, argumentând că ele nu sunt acceptate de știință. Spălatul creierului și controlul minții nu sunt într-adevăr teorii acceptate de științele sociale sau psihologice. Ele duc lipsă de dovezi empirice și sunt o unealtă slabă folosită pentru a denigra statutul de religie al unor grupări percepute ca deviante sau subversive. Totodată, în Europa de Vest, aceste realizări americane nu sunt bine cunoscute. Deși, cu nuanțe diferite și denunțând cuvântul „brainwashing” ca inadecvat și vechi, chiar unele documente oficiale ale comisiilor parlamentare se bazează pe falsul model care distinge între religii și „culte” pe baza manipulării și a controlului minții.

### 3. APOSTAȚII

Teoriile asupra controlului minții fac parte dintre cele respinse, frecvent repudiate de mediul academic, asociațiile profesionale și instanțele judecătorești. Se argumentează, însă, că obiectiile cercetătorilor sunt mai puțin relevante decât „mărturiile” „foștilor membrii” care susțin că „cultele” se formează într-adevăr prin adeziune datorată manipulării și controlului minții. Este neclar de ce argumentele unui „fost membru” ar trebui acceptate de oficialități, inclusiv de comisiile parlamentare, ca fiind mai relevante prin definiție decât cercetarea

științifică. Mai mult, o neînțelegere asupra noțiunii de „fost membru” este perpetuată și joacă un rol cheie în stigmatizarea publică a mișcărilor religioase minoritare. În timp ce rapoartele parlamentare și știrile de presă senzaționale susțin că se bazează pe „mărturiile foștilor membrii”, constatăm invariabil că, pentru fiecare mișcare religioasă, numai un număr foarte mic de „foști membrii” au fost audiați de comisiile parlamentare, instanțe sau media.

Cercetările sociologice sugerează că, printre miile de foști membrii ai oricărei largi organizații (nu contează cât de controversată), doar o mică parte devine „apostată” (în mod tehnic, nu peiorativ). Nu toți foștii membrii sunt apostatați. Apostatul este un fost membru care își schimbă dramatic loialitatea și devine un inamic al organizației pe care a părăsit-o. Majoritatea foștilor membrii nu devin apostatați. Ei rămân – în termenii sociologici sugerați de David Bromley și alții – „defectori” (membrii care regretă într-o anumită măsură că au părăsit organizația pentru care mai au o percepție, în mare măsură, pozitivă) sau „plecați comuni” cu sentimente mixte despre fosta lor afiliere. Totuși, cei „plecați comuni” (și prin extensie unii defectori) rămân din punct de vedere social invizibili, până acolo încât nu doresc sau nu țin să vorbească despre fosta lor afiliere. Apostatații, mai vizibili, sunt în mod greșit considerați ca fiind adevărații reprezentanți ai foștilor membrii. De fapt, cercetările cantitative arată că, chiar în grupările extrem de controversate, apostatații reprezintă, în mod normal, mai puțin de 15% din foștii membrii.

#### 4. MIȘCĂRILE ANTI-CULT

Dacă apostatații sunt doar o minoritate de foști membri, de ce doar ei sunt intervievați de către comisiile parlamentare sau media? Răspunsul logic este că, sau ei se oferă voluntar, fie sunt împinși de către o coaliție opusă. Acesta este, de fapt, rolul așa-numitelor mișcări anti-cult. Mișcările anti-cult moderne (distincte de coalițiile contra-cult vechi creștine) sunt definite ca organizații, în primul rând laice, care luptă împotriva „cultelor” având ca argument spălarea creierului sau paradigma controlului minții.

Lipsa recentă de suport instituțional sau academic pentru teoriile controlului minții a cauzat o serioasă criză a mișcărilor anti-cult americane. În 1996, cea mai mare mișcare anti-cult americană, **The Cult Awareness Network (CAN)**, a dat faliment. O mișcare anti-cult, totuși, există încă în Statele Unite și, deși dovezile sunt respinse de cercetători, ele sunt validate de către „foștii membrii” (de exemplu, apostatații).

În mod curent, în Europa de Vest, mișcările anti-cult (în mod particular ADFI în Franța, ale cărui birouri servesc ca sedii europene pentru FECRIS, o federație la nivel european a mișcărilor anti-cult) beneficiază de un anumit sprijin instituțional, neîntâlnit în Statele Unite. Aceste mișcări anti-cult foarte bine organizate – mai ales în Franța, Germania și Belgia – au introdus modelul controlului minții în presă

și într-un sector al clasei politice, care nu erau la curent cu faptul că acest model a fost discreditat în Statele Unite. Când critica cercetătorilor asupra modelului controlului minții este folosită împotriva mișcărilor anti-cult, ea este contracarată și eliminată pe baza mărturiilor „foștilor membrii”. În unele țări, incluzând Franța, mișcările anti-cult au fonduri considerabile și operează cu ajutorul banilor contribuabililor. Ele sunt vinovate pentru împrăștierea de informații eronate despre un număr de mișcări religioase.

Nefiind compuse din cercetători, organizațiile anti-cult deseori – probabil cu bună credință – oferă informații învechite. Consecințele, însă, pot fi catastrofale. Pentru a menționa doar câteva exemple, la începutul anilor '90, coaliția internațională anti-cult a instigat raiduri ale poliției într-un număr de țări împotriva *Familiei* (denumită mai întâi *Copiii lui Dumnezeu*), bazate pe informații despre practici pe care *Familia* le abandonase de mult timp. Bazându-se pe aceste false informații, copiii au fost separați de mamele lor și adulții și copiii au fost ținuti în custodie (printre alții, în Franța și Spania) pentru săptămâni sau chiar luni de zile. Mai târziu, instanțele au înlăturat aceste acuzații, recunoscând faptul că informațiile nu erau precise sau erau învechite, acuzând mișcările anti-cult. La Barcelona, în Spania, judecătorul Adolfo Fernando Oubina a mers în decizia sa până acolo încât a comparat acțiunile împotriva *Familiei* cu „inchiziția” și „lagărele de concentrare”. Aceste decizii legale, deși importante, nu compensează cu nimic ce au suportat copiii și adulții, într-un coșmar inutil.

Un alt exemplu, care ilustrează cum informațiile învechite pot induce cu ușurință în eroare autoritățile, este cel legat de Tabitha's Place, ramura franceză a Comunității Mesianice (o grupare provenită din Mișcarea lui Iisus și având sediul în Island Pond, Vermont). Comunitatea „mamă” din Vermont, Comunitatea Bisericii din Regatul de Nord-Est, a fost asaltată în 1984, pe baza unor zvonuri că abuzează de copii, răspândite de anti-cultiști locali. Însă, nici o evidență de abuz de copil nu a putut fi găsită și cazul a fost închis. În 1994, comunitatea din Vermont, deși păstrează un strict stil de viață creștin fundamentalist, trăia în bune relații cu vecinii și autoritățile.

Nefiind la curent cu faptul că acuzații similare au fost înlăturate în Statele Unite cu 10 ani mai devreme, mișcarea anti-cult din sud-vestul Franței a pornit o campanie împotriva Tabitha's Place (o comunitate care trăia liniștit lângă Pau, de mai bine de 10 ani, fără nici un incident). Acuzațiile de abuz de minori au fost repetate încontinuu și comunitatea, hărțuită de poliție și de administrația financiară, lupta pentru existența ei. În aprilie 1997, un copil de 12 luni a murit de inimă, din motive congenitale. Părinții săi au fost arestați pentru un posibil abuz, deși o echipă de 12 medici care a examinat copiii comunității a concluzionat că nu există dovezi de abuz, de nici un fel. Totuși, acuzația de crimă împotriva lor este judecată în atmosfera generală otrăvită de zvonurile împrăștiate de anti-cultiști, pe baza unor acuzații respinse în Statele Unite cu 10 ani mai înainte. Ei se bazează și pe mărturia unui singur apostat, care a petrecut doar câteva zile la Tabitha's Place.

## II. REZULTATE

În Statele Unite, tragedia din Jonestown din 1978 a fost catalizatorul pentru o întreprindere a activității anti-cult. Punctul de vedere anti-cult (descriș în Partea I) s-a răspândit, dar activitățile mișcărilor anti-cult au fost contracarate de reacțiile academiei, bisericilor principale și ale unor minorități religioase. În Europa, precum s-a menționat mai devreme, sinuciderile-omuciderile Ordinului Templului Solar, repetate în 1994, 1995 și a treia oară în 1997 – însă numai în Quebec, au jucat un rol similar celui avut de incidentul Jonestown în Statele Unite. Mișcărilor anti-cult s-au întetit și autoritățile au început să le ia în considerare, în mod serios. Teorii discreditate, ca cea a controlului minții, au renăscut. Comisii parlamentare însărcinate cu studierea „pericolului datorat cultelor” au fost înființate într-un număr de țări. Neîncercând să examinăm toate rezultatele acestei acțiuni, am selectat câteva exemple relevante.

### I. FRANȚA

O comisie parlamentară, compusă doar din membri ai parlamentului, a emis, după un număr de întrevederi secrete (neincluzând nici o audiere a unui cercetător ca martor), un raport intitulat *Culte în Franța*, pe 10 ianuarie 1996. Nu sugera o nouă legislație, ci doar un număr de acțiuni administrative și înființarea la nivel național al unui Observator al Cultelor (înființat în 1996, cu doi extremiști anti-cult ca „experti”).

Deși nu a avut în mod tehnic o bază legislativă, raportul a fost deja utilizat în decizii judecătorești și a condus la discriminări împotriva unor grupări. Profesori au fost concediați din școli publice după ani de activitate onorabilă doar pentru că erau membri ai *Martorilor lui Iehova*, considerat, în raport, ca fiind una dintre cele mai periculoase grupări. Un grup de teatru romano-catolic, *Oficiul Cultural de Cluny*, inclus în raport ca „periculos”, în ciuda scrisorilor de protest din partea episcopilor catolici francezi, este aproape falimentat din cauza refuzului de a urca pe scenele publice. Primăria din Lyon a decis să nu permită folosirea nici unei facilități publice de către vre o grupare care este denumită în raport „cult”. Fiecare departament francez are acum un „Mr. Cult” angajat de Ministerul Tineretului și Sportului (deseori în strânse relații cu grupul anti-cult ADFI) care previne organizațiile culturale și sportive despre răutatea cultelor. Elementul anti-cult apără acțiunile Observatorului împotriva unor grupări menționate în literatura lor sau în raport, dar neincluse în listă (în special Biserica Mormonă și Catholic Charismatic Renewal). Alte grupuri sunt definite ca fiind „culte” de către raport (inclusiv bapțiștii), dar ca fiind culte benigne, o contradicție, deoarece raportul definește „cultul” ca o organizație periculoasă.

### 2. ELVEȚIA

După o intensă campanie anti-cult în lumina evenimentelor Templului Solar și a raportului francez, în februarie 1997, Cantonul Geneva a realizat un raport scris

de 4 avocați, după interviuarea a diferite persoane (un singur cercetător). Raportul este structurat în capitole, fiecare semnat de către unul dintre avocați. În timp ce, măcar în unele capitole, este mai moderat decât cel francez, propunerile sale substanțiale sunt mai periculoase, propunând măsuri legislative împotriva „controlului minții” și cerând neangajarea membrilor „cultelor periculoase” ca oficialități guvernamentale.

Comisia Cantonului Geneva a dat publicității pe 24 mai 1997 propunerile sale elaborate pe baza raportului din februarie. Cele mai importante sunt:

- promovarea unei conferințe inter-cantonale pentru a convinge celelalte cantoane să adopte poziția Genevei ;
- să emită legislație cantonală care să permită finanțarea organizațiilor anti-cult și să le permită acestora să devină parte în procesele legate de culte : să se înființeze un Observator Cantonal care să includă printre alții 2 reprezentanți ai mișcărilor anti-cult, 2 cercetători și 2 „reprezentanți ai cultelor” (deși este neclar cum se va face selecția);
- să promoveze legislație federală elvețiană care să denunțe controlul minții ca fiind crimă federală.

### 3. BELGIA

Comisia parlamentară belgiană asupra cultelor și-a prezentat raportul pe 28 aprilie 1997. Documentul este chiar mai categoric decât raportul francez, incluzând acuzații bizare împotriva multor grupări, incluzând 5 grupări mari catolice (printre ele Catholic Charismatic Renewal), Quakers, YWCA (dar nu și YMCA), Evreii Hasidici și aproape toți budhiștii. Propunea, de asemenea, și o legislație împotriva controlului minții.

Reacțiile cercetătorilor și ale bisericilor principale au determinat agitație în parlament și, la sfârșit, s-a adoptat raportul, dar nu și lista celor 189 grupări incluse în Appendix. Aceasta a fost o victorie simbolică pentru cercetători, dar ceea ce era supărător nu era doar lista, ci chiar conținutul raportului. Datorită raportului, acțiuni legale au fost luate împotriva unei grupări budhiste tibetane, a unei congregații catolice denumite *Munca* (o grupare belgiană, cu sediul acum la Roma, a nu se confunda cu *Opus Dei*, menționat de asemenea în raport) – în ciuda protestelor puternice ale Vaticanului și a episcopiiilor belgiene. S-a inițiat și o acțiune pentru a duce la dizolvarea grupării Sukyo Mahikari, o minoritate shinto religioasă japoneză ale cărei comunități în Italia și Statele Unite, au existat, de mult, fără nici o problemă pentru ordinea publică.

Bazându-se pe mărturia apostatilor, acuzații extreme au fost aduse împotriva multor grupări. Îngrijorări puternice au fost exprimate de cercetători, precum în cazul acuzațiilor aduse **evreilor Satmar** (o comunitate hasidică, cu baza la New York și considerată „cult” de către raport), susținându-se că „răpesc copiii și îi ascund cu ajutorul rețelei lor internaționale”. Aceasta pare să aibă la bază cazul

Patsy Heymans – o belgiană catolică, care a obținut custodia celor trei copii ai săi, a trebuit să îi ia de la fostul ei soț, satmar, care îi ținea ilegal în Statele Unite. Totuși, acest caz nu este menționat în raport. Documentul parlamentar afirma, mai degrabă, că „răpirile de copii par a nu fi ocazionale” în grupul de evrei Hasidic (raportul Belgian, Vol. 1: 359). Incluziunea acestor remarci generale într-un document parlamentar pot impulsiona ușor anti-semitismul, a cărei prezență continuă să provoace îngrijorare în unele țări europene.

#### 4. GERMANIA

O comisie parlamentară a fost formată, incluzând membri ai parlamentului și experți aleși de diferite partide politice. Ei au condus audieri cu cercetători, anti-cultiști și membrii ai unor mișcări religioase. Un raport interimar a fost elaborat în iunie 1997. Cu toate că nu este cel final (și nu include liste) raportul ridică unele probleme serioase. În același timp, fără a consulta comisia parlamentară, guvernul a pus sub supravegherea serviciilor secrete locale Biserica Scientologică. Chiar și grupurile care criticau scientologia au calificat decizia ca un precedent periculos, în timp ce anti-cultiști locali deja îi numiseră pe Martorii lui Iehova ca al doilea grup care ar trebui supravegheat de serviciile secrete. Raiduri ale poliției, instigate de aceiași anti-cultiști, au avut loc asupra unor mici biserici pentecostale independente.

#### 5. PARLAMENTUL EUROPEAN

Parlamentul European a încredințat comitetului său care se ocupă de libertățile civile și problemele interne pregătirea unui raport. Urmând critica adusă rapoartelor franceze și belgiene de către cercetători (în timpul unui seminar organizat de CESNUR la Parlamentul European în Strasbourg, 13 mai 1997), comitetul a elaborat inițial un proiect cu un număr de trăsături pozitive (întrebându-se asupra utilității unei liste de culte). Apoi, urmând presiunea anti-cultiștilor, au fost introduse amendamente în timpul dezbaterii finale a comitetului și altele pot fi introduse în timpul discuției plenare a Parlamentului European. Astfel, idei anti-cultiste, inițial respinse de comitet pot fi reintroduse în document.

### III. STUDII DE CAZ

Există sute de minorități religioase asupra cărora se fac discriminări și care sunt persecutate în Europa de Vest. Ele sunt supuse tuturor persecuțiilor religioase și spirituale posibile. Am ales, ca exemple, două cazuri privind două grupări comparativ mici, puțin cunoscute în afara Franței. Ele nu pot fi mult diferite unul față de celălalt.

Biserica Penticostală Evanghelică din Besancon este un exemplu în care, deși teologia grupării este cea de bază (și astfel este privită în majoritatea țărilor vestice), gruparea este marginalizată după confruntarea cu o mișcare anti-cultistă. Cum s-a menționat mai sus, un număr de grupări catolice, protestante și de evrei au suferit aceeași soartă. Cel de-al doilea exemplu – religia aumistă (a nu se confunda cu grupul japonez Aum Shinri-kyo), cu sediul central în Mandarom, în sudul Franței – poate fi considerat cu greu mai puțin important. Ideile teologice ale acesteia se află la marginea scenei religioase franceze. Nu este greu de înțeles de ce a fost atât de ușor ca Mandarom să devină o minoritate extrem de nepopulară. Oricum, garanțiile constituționale au rolul de a proteja minoritățile nepopulare. Chiar cel mai nepopular acuzat ar trebui să aibă garanția unui proces corect.

#### 1. BISERICA PENTICOSTALĂ EVANGHELICĂ DIN BESANCON

Scena protestantă din Europa de Vest începe să devină încet la fel de diversificată ca și în Statele Unite. Marea denominațiune liberală, membrii ai Consiliului Mondial al Bisericilor (WCC), nu mai reprezintă majoritatea protestanților din țările europene. Sute de biserici evanghelice și penticostale, deseori cu o teologie conservatoare, au înflorit. Numărul mare de biserici – și nume noi – pot ușor încurca autoritățile. Că de obicei, anti-cultiștii propun soluții simple. În Franța, CCMM (Centrul împotriva manipulării mentale, al doilea grup anti-cult ca mărime după ADFI), susține explicit că toate grupările ce nu aparțin WCC sau organizației franceze ce îi corespunde, Federația Protestantă Franceză, sunt suspecte și pot fi „culte”.

Jocurile de cuvinte sunt ușor de realizat. De fapt, cuvântul peiorativ nu este „cult” (traducerea literală a cuvântului „cult”), ci „secte”. Cuvântul de mai târziu poate fi tradus literal ca „sectă”, dar are același rol pe care îl are în limba engleză cuvântul „cult”. Cuvântul francez „sectă” are două înțelesuri foarte diferite. Cărți ale sociologilor de la sfârșitul secolului 19 și începutul secolului 20 sunt încă republicate, iar în acestea cuvântul „sectă” este folosit, fără nici un sens peiorativ, doar pentru a identifica mici denominațiuni sau grupări care nu sunt (sau nu sunt încă) parte a bisericilor principale. Pentru publicul larg, cuvântul „sectă” este folosit mai ales, în sensul utilizat de Comisia Parlamentară din 1996, pentru identificarea unei mișcări religioase (sau mai curând pseudo-religioase) periculoase care folosește tehnici de control mental. Așa cum cunoscutul istoric și sociolog Emile Poulat a remarcat în special despre Biserica Penticostală Evanghelică din Besancon, că aceasta „poate fi «sectă» în sensul folosit de Weber (sociolog german al religiilor); cu certitudine nu este o sectă în sensul popular și parlamentar al cuvântului”. (E. Poulat, *Eglise Evangelique de Pentecoste de Besancon – Eglise ou Secte ?* Ren-ne 2: 773, august 28/1997). Cu toate acestea, bisericile evanghelice și penticostale sunt cu ușurință etichetate ca „secte” în sensul popular al cuvântului, (i.e. – în engleza contemporană simplă – „cult”).

Raportul parlamentului belgian a luat literal recomandarea anti-cultiștilor de a cataloga toate grupările creștine care nu fac parte din WCC. Lista include Adventiștii de ziua a șaptea, fiind definită, aparent fără teamă de ridicol, ca o formă de „fundamentalism biblic” fondată în „mai 1963 de William Miller” (raportul belgian, Vol. II, p. 228) – **Amish, Întruparea lui Dumnezeu, Calvary Christian Center, Plymouth Brethren, The Charismatic Renewal**, în general, și un număr de mici biserici penticostale independente. Raportul francez se limitează, dintre sute de biserici independente, la o duzină de nume. Destul de curios, raportul francez menționează **Biserica Penticostală Evanghelică din Besancon (EEPB)** și ignoră **Federația Misionară Evanghelică**, fondată pe baza succesului bisericii din Besancon și care acum include mai mult de 30 de biserici. De fapt, spre deosebire de celelalte grupări, **EEPB** se pare că a fost inclusă în raport pur și simplu dintr-un singur motiv. Pe baza unui conflict de familie dintre un pastor și socrul său, **EEPB** a fost etichetată drept „cult” de mișcarea anti-cultistă **CCMM**, după 1994. Datorită statutului special al mișcării anti-cultiste din Franța, acuzațiile au fost răspândite de presă (în primii ani chiar favorabilă **EEPB**-ului) și a ajuns la comisia parlamentară. Dintre sute de biserici independente cu teologii similare, în special doar acelea urmărite (deseori pentru motive locale sau personale) de o mișcare anti-cultistă, au sfârșit prin a fi incluse în raport.

De fapt, **EEPB** este încă o biserică penticostală evanghelică. Fondatorul ei, pastorul René Kennel, a studiat la Institutul Biblic din Nogent-sur-Marne și și-a început cariera în 1950 ca predicator mennonit cu jumătate de normă. Curând, el a primit la ferma familiei sale **Mișcarea Penticostală a Rommilor** a pastorului Le Cossec (un membru al principalei **Federații Penticostale Franceze**). Impresionat de entuziasmul rommilor, Kennel creează o comunitate penticostală și în 1967 devine pastor cu normă întregă. În 1975, Kennel se alătură celorlalți pastori pentru a forma **Federația Penticostală Evanghelică Liberă (FELP)**. În 1977 el devine pastor al Bisericii Penticostale Libere din Besancon, astăzi **EEPB**. În 1986 Kennel renunță la poziția sa de președinte al **FELP** pentru a supraveghea implantarea unor biserici fiice a **EEPB** în regiune. Aceste biserici sunt baza **Federației Evanghelice Misionare (FEM)** încorporată sub legea franceză în 1989. Doctrina **EEPB** este tipică sutelor de biserici penticostale evanghelice.

Acuzațiile ridicate de **CCMM** și media influențată de aceasta – credința literară în existența Diavolului, în miracole, *vorbirea în limbi* – pot fi ușor folosite împotriva a nenumărate biserici penticostale și evanghelice. Este posibil ca liderii bisericilor, nefamiliarizați cu problemele juridice, să fi făcut unele greșeli când au pregătit regulamentele interne și articolele de incorporare, astfel expunând biserica la potențiale probleme cu fiscalul francez. Totodată, este recunoscut că fiscalul francez a întreprins acțiuni doar după ce anti-cultiștii au început urmărirea **EEPB**-ului drept cult. Când, în iulie 1994, un fost membru, evident beat, a deteriorat mobila unei biserici aparținând **Federației Evanghelice Misionare din Langres**, anti-

cultiștii (și o parte a presei) au luat imediat partea apostatului, prezentat drept încă o victimă a „cultului”. Paradoxal, înainte și după ce a fost etichetată drept „cult” de comisia parlamentară, **EEPB** a reușit mereu să își mențină păstorii, în scopul asigurărilor de sănătate și pensiilor, pe lista **CAMAC – CAMAVIC** (acesta este un fond special pentru pastorii din Franța, care este în mare măsură controlat de Biserica Romano-Catolică și include preoți din toate marile biserici creștine).

În acest timp, oricum, faptul că se afla pe lista parlamentară, ca fiind „culte periculoase”, amenința existența **EEPB** și chiar a întregii **FEM**. Nu numai presiunea media împotriva „cultului” continuă, ci – urmând instrucțiunile din raportul parlamentar – și bisericilor federației le-a fost negat dreptul de a folosi sălile pentru întruniri publice de către autoritățile locale, iar fiscul francez hărțuiește continuu această minoritate combativă. **EEPB**-ului confirmă faptul că pe scena franceză contemporană nu este de ajuns să predici o teologie creștină principală pentru a evita eticheta de „cult”. Un incident minor este suficient pentru a fi trecut pe „lista neagră” de către o mișcare anti-cultistă. Și, din nefericire, listele negre ale mișcărilor anti-cultiste devin foarte ușor liste negre ale media și ale guvernului.

## 2. RELIGIA FRANCEZĂ AUMISTĂ (MANDAROM-UL)

Religia franceză aumistă, a cărei structură legală este numită „Association of the Triumphant Vajra”, cu sediul central în orașul său sfânt Mandarom (de aici porecla populară „Mandarom-ul”), nu este privită doar de anti-cultiști, ci și de o mare parte din media franceză drept un cult. Ea este „cult”, mai ales, în Franța de sud. Acesta este, el însuși, un fenomen interesant, ținând cont de faptul că religia aumistă nu este un grup foarte mare, cu mai puțin de 1000 de membrii în Franța și mai mici comunități în Italia, Quebec, Belgia, Elveția și Africa. Orașul sfânt Mandarom este descris ca centrul „pericolului cultelor”, o bază de amenințare a întregii țări, dar nu include mai mult de 500 călugări rezidenți.

Religia aumistă (numele vine din sunetul sacru oriental AUM, singurul element comun cu Aum-Shinri-kyo japonez) a fost fondată de Gilbert Bourdin, nativ din Martinica Franceză. La începutul anilor '60 el a fost inițiat de un maestru indian sivananda și a început să culeagă flori, ca o practică ascetică de austeritate în sudul Franței. El a devenit de asemenea un destul de bine cunoscut profesor și autor de Yoga. În 1967 el a pus bazele Asociației Cavalerilor Lotusului de Aur (înlocuită în 1995 de actuala „Association of the Triumphant Vajra”) și în 1969 a fondat orașul sfânt Mandarom. Treptat, Bourdin se dezvăluia drept Mesia: lordul Hamsah Manarah. În 1990 el a fost încoronat public ca Mesia în Mandarom; unele ceremonii au fost deschise pentru media. În acele timpuri mișcarea spera să-și încoroneze construcțiile existente în Mandarom (temple reprezentând toate marile religii ale lumii și statui imense) cu un Templu-Piramidă mai mare, o clădire cu mari semnificații cosmice și spirituale pentru aumiști.

Ceremoniile publice din 1990 au fost interpretate ca o provocare arogantă de către mișcarea anti-cultistă și media. Mandarom, cu construcțiile sale imense era pur și simplu prea vizibil. Două posturi TV au început o campanie de prezentare a Mandarom-ului ca lagăr de concentrare religios. Printre activiștii anti-cultiști a apărut psihiatrul militant Jean-Marie Abgral. Despre Aumism, într-o înregistrare TV, a comentat că nu sunt mișcări religioase, ci mai degrabă mișcări criminale organizate de guru care folosesc „spălarea creierului pentru a-și manipula victimele”, un rezumat bun al ideologiei anti-cultiste. Campania anti-Mandarom a fost organizată, în mare, de ADFI și, din 1992, i s-a alăturat un grup ecologist ad-hoc condus de Robert Ferrato. Scrisoarea susținea că Mandarom este o ofensă adusă echilibrului ecologic al muntelui pe care este construit și determină distrugerea acestuia. Cum s-a menționat înainte, activiștii anti-cultiști sunt luați mai în serios în Franța decât în alte țări și chiar un caracter extrem ca dr. Abgral a reușit să ajungă unul dintre cei doi „experți” în Observatorul național al cultelor fondat în 1996.

Mandarom a fost asaltat repetat, între 1992-1995, de către ofițeri de poliție și fise într-un stil militar. ADFI, prin Mr. Ferrato și un reporter de la TFI, Bernard Nicolas, au jucat un rol-cheie prin faptul că au reușit să o facă pe Florence Roncaglia, o apostată (a cărei mamă este încă în Mandarom), să-și amintească cum a fost molestată și violată de Bourdin în 1980. O plângere a fost făcută în 1994, chiar înainte de expirarea termenului legal. Mai târziu, alte 3 femei apostate au depus mărturii. Pe baza plângerii dnei Roncaglia, Mandaromul a fost asaltat din nou în 12 iunie 1995, iar Bourdin a fost arestat. La aceeași dată, Consiliul de Stat francez trebuia să dea decizia finală în ceea ce privește permisiunea de a construi Templul-Piramidă. Decizia nu a fost favorabilă religiei aumiste. Pe 30 iunie 1995, Bourdin a fost eliberat, dar acțiuni împotriva lui au loc încă.

Pentru aumiști, faptul că Templul-Piramidă nu mai poate fi construit este extrem de serios. Ei sunt de asemenea îngrijorați de climatul de persecuție împotriva liderului lor, cel mai recent manifestat în octombrie 1997, în comentariile media despre procedura penală împotriva unui politician, Pierre Rimaldi, pentru acuzația de corupție în legătură cu construcția drumului ce duce la Mandarom.

Cazul Mandarom-ului ridică multe întrebări. Există puține îndoieli că cererile pe care le fac aumiștii pentru liderul lor sunt de natură extremistă. În general, susținerea faptului că este Mesia nu-l face popular pe nici un lider religios. Literatura aumistă combină temele estice cu exorcismul vestic și este dificil să faci distincția dintre cererile reale și cele simbolice. (De exemplu, este susținut că Mesia a distrus milioane de diavoli ce amenințau Pământul. Aceasta și alte susțineri similare sunt folosite de anti-cultiști pentru a ridiculiza Mandarom-ul.) Pe scurt, Bourdin este un lider religios nepopular, iar aumismul este o minoritate nepopulară. Această circumstanță face aumismul un excelent caz de testare a

libertății religioase în Franța. Când un grup este protejat de propria sa popularitate nu este nevoie de garanții constituționale și internaționale.

Cercetătorilor care au studiat Mandarom-ul (alții au fost îndepărtați de controverse) le-au crescut îndoielile asupra posibilității ca Bourdin să obțină un proces ușor. Ei, în mod sigur, nu au sugerat că abuzul sexual făcut de pastori sau lideri religioși să nu fie condamnat. Ei au fost de acord că acesta trebuie cercetat serios și urmărit. Unele comentarii asupra cazului Mandarom sunt, câteodată, în succesiune. În primul rând, judecătorii locali nu par a fi familiarizați cu incertitudinile crescânde în Statele Unite și pretutindeni asupra amintirilor întârziate asupra abuzului sexual care au apărut la suprafață după mulți ani de terapie sau în cadrul unor controverse naționale. Într-adevăr, în ultimii câțiva ani, multe cazuri de așa-numită „memorie ascunsă” au fost refuzate de către judecătorii din S.U.A. Este într-adevăr ușor să acuzi public de pretins abuz sexual cazuri care au fost cu 10 sau 15 ani în urmă. În al doilea rând, este întrebarea dacă este necesar pentru Curtea Supremă să desemneze un expert care să investigheze doctrinele și practicile Mandarom și legăturile sale, dacă au fost, cu încredințările împotriva dlui Bourdin. Un punct confirmând obiectivitatea relativă a acestui procedeu este acela că Curtea Supremă a numit pe Dr. Jean-Marie Abgral ca expertul său, care este nu numai un militant anti-cult, dar și un autor care a scris că Bourdin este un „mincinos” un „paranoic” și că Aumism-ul său este o caricatură de circ a cultului (Abgral, *La Mecanique des sectes*, 1996, p. 31, 91). Verdictul unui astfel de „expert independent” a fost respins de la început. În final, dincolo de problemele personale ale dlui Bourdin, persistă întrebarea: pentru ce, în legătură cu persecutarea sa, Mandarom-ul a fost în mod repetat asaltat în gen Waco, de către parașutiști și un număr de membri ai mișcării, alții decât Bourdin, au fost încetuși și arestați (deși acuzații nu au fost ridicate împotriva lor).

Cercetătorii s-au întrebat deseori dacă este un risc ca grupări ca Mandarom să poată fi implicate în confruntări violente cu autoritățile sau să comită sinucideri în masă ca la Templul Solar. Au răspuns că în mod normal doctrina Aumistă este în mod ferm împotriva violenței și sinuciderilor. Aceasta este, totuși, o parte din poveste. Scriind despre situația de la Mandarom, cercetătorul italian Luigi Berzano (profesor de sociologie la Universitatea din Torino și preot romano-catolic) menționează teoriile sociologice ale devianței amplificate (Berzano, *Devianța implicată în fenomenul sectelor: exemplul religiei aumiste în Pentru a sfârși cu sectele. Dezbateri asupra raportului comisiei parlamentare*, Paris, Dervy, 1996, 315-320). Conform acestor teorii, răspunsurile oficiale ostile mișcării, privită ca o devianță, pot în realitate să amplifice devianța. În acest sens, a fost sugerat – în discuțiile din S.U.A. de către Passas și alții – că mișcarea este „deformată” de către o hărțuire oficială, anti-cult. Reacții excesive împotriva mișcării devin deci o profeție care se împlinește de una singură și poate cauza răul profund pe care ar trebui să-l evite.

#### IV. SUGESTII

Chiar dacă nu este indicat ca cercetătorii să recomande atitudini politice specifice, câteva sugestii generale sunt binevenite:

1. Ar trebui să fie clar din acest raport că Asia, Africa și Europa de Vest nu sunt singurele arii de interes când sunt evaluate riscurile libertății religioase. Cel puțin trei țări din Uniunea Europeană (Franța, Belgia și Germania) ar trebui luate în considerare (și cu Grecia, ale cărei probleme sunt, însă, mai apropiate de cele din Europa de Est).
2. O primă cauză de îngrijorare este sponsorizarea publică în aceste țări a mișcărilor anti-cult private. Este evident că aceste mișcări sunt răspunzătoare de dezinformare și oferirea de informații false despre minoritățile religioase, precum și prezentarea unui punct de vedere intolerant.
3. Ar trebui clarificat că apostataii, indiferent cine le-ar sponsoriza afirmațiile, nu sunt decât o minoritate ai unei largi populații de ex-membrii ai oricărei minorități religioase și nu ar trebui considerați, fără o investigație atentă, ca fiind reprezentativi pentru ex-membrii.
4. Este o problemă gravă că mituri discreditate și înlăturate în Statele Unite despre spălarea creierului și controlul minții sunt încă luate în serios în unele țări europene datorită lobby-ului puternic al anti-cultiștilor. Ele trebuie catalogate ca pseudo-științe.
5. Cuvintele nu sunt neutre. Cuvinte precum „cult” (sau „sectă” în Franța, sau cuvinte echivalente în alte limbi europene) sunt ușor folosite ca unelte ale urii și discriminării și ar trebui evitate, mai ales în documentele oficiale. Cercetătorii, deseori, folosesc termenul de „noi mișcări religioase”. Deși mai bun decât „cult”, și acest termen poate produce neînțelegeri despre mișcărilor care sunt noi doar în Vest și sunt vechi de un secol în Est (precum ISKON, cunoscut popular că mișcarea Hare Krishna sau Soka Gakkai, parte a religiei principale tradiționale japoneze budiste Nichiren). Cel mai neutru termen este cel de „minorități religioase”, evitând comentarii asupra caracterului grupării sau conectării cu o altă tradiție veche.
6. Nimic din acest raport nu sugerează că legile nu ar trebui întărite pentru a combate acțiunile criminale din cadrul unor mișcări religioase vechi (sau nu chiar foarte vechi). Experiența ne demonstrează că există de fapt grupări religioase periculoase sau chiar criminale. În cazul crimelor comune (diferite de crimele imaginare „ale unui cult” sau „folosind tehnicile controlului minții”) suspiecții ar trebui investigați și pedepsiți ca fiind criminali, nu membrii unei minorități religioase.

## RELIGIE ȘI TRADIȚIE

CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ

## 1. RELIGIA ÎN SOCIETATE

Specialiști în studiul religiilor, inclusiv sociologi și antropologi, remarcă, pe bună dreptate, raporturile permanente ale majorității oamenilor cu religia și cu instituțiile de cult. Cel mai elocvent exemplu este, indiscutabil, perpetuarea comportamentelor religioase și a atitudinilor religioase în perioada totalitarismului dominată, în principal, la nivelul puterii politice, de ideologia ateistă. S-a dovedit astfel, că religia, așa cum a subliniat și C.G. Jung, rămâne una dintre manifestările cele mai generale și profunde ale sufletului uman<sup>1</sup>. Credința religioasă este o dimensiune fundamentală a exprimării și afirmării identității individuale și de grup, deși ea este, în societatea modernă puternic secularizată, o opțiune personală<sup>2</sup>. În același timp, religia ca fenomen social și istoric, transpare atât din viața reală, cât și din studiul ei ca fapt social. Este clar că religia contribuie la procesul de integrare socială a oamenilor prin susținerea unor norme morale<sup>3</sup>. Cercetări efectuate de Grace Davie în Anglia relevă opoziția dintre credință și bunăstare, precum și declinul religiozității concordant cu creșterea bogăției<sup>4</sup>. Pe de altă parte, asemenea cercetări pun în evidență erodarea religiilor tradiționale, o diminuare a influenței instituțiilor religioase în viața socială<sup>5</sup>.

Întrucât religia este strâns legată de transcendental, studiul sociologic al acesteia nu poate evita întrebarea dacă analiza implicațiilor sociale ale religiei integrează și sacrul. J.M. Jaspard, este convins că, dincolo de interesul pentru studiul despre modul în care oamenii caută să dea sens realității existențiale, este necesar să se distingă între aderența la un sistem religios și apartenența la un mod de gândire non-religios<sup>6</sup>. Pentru că, în fapt, chestiunea esențială rămâne aceea dacă orice căutare a sensului existenței umane ar fi numai de sorginte religioasă. Într-adevăr, așa cum s-a subliniat, cel mai greu este să conferi un statut cultural și

<sup>1</sup> C. G. Jung, *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, București, Editura Teora, 1997, p. 21.

<sup>2</sup> François Jean Catalan, *L'homme et sa religion*, Paris, Desché de Browes, 1994, p. 10.

<sup>3</sup> Christopher G. Ellison, Darren E. Sherkat, *Is Sociology the Core Discipline for the Scientific Study of Religion?*, în „Social Forces”, volume 73; number 4, june 1995, p. 1257.

<sup>4</sup> Grace Davie, *Religion and Modernity in Britain*, apud Constantin Cuciuc, *Diversificarea cercetărilor de sociologia religiilor*, în „Sociologie românească”, anul III, nr. 6, 1992, p. 611.

<sup>5</sup> Constantin Cuciuc, *Introducere în sociologia religiilor*, București, Editura Gnosis, 1995, p. 166.

<sup>6</sup> Cf. J.M. Jaspard, *Medieri simbolice în atitudinea religioasă*, în „Psihologia”, nr. 1, 1994, p. 20.

ontologic transcendentului. Afirmarea existenței lui Dumnezeu și raportarea sau neraportarea la divinitate determină comportamentul față de religie: credincios, necredincios și indiferent. Nu încapе îndoială, pentru credincios lumea este o realitate sacră, iar un sistem religios nu este altceva decât un reflex al acesteia. Pentru necredincios esențială este realitatea umană, suficiență sieși, iar evoluția ei se desfășoară conform propriilor principii.

Judecata sociologică asupra semnificației sociale a religiei găsește în gândirea lui Mircea Eliade o confirmare indiscutabilă. Istoricul religiilor concepe sacrul ca un element intrinsec conștiinței, ceea ce vine să nege demersul raționalist care vede fenomenul religios ca un stadiu preștiințific al evoluției omenirii. Religia, afirmă Eliade, presupune și afirmă transcenderea profanului, oferindu-i omului posibilitatea să perceapă sacrul<sup>7</sup>. Nu este lipsit de interes că orice credință religioasă se manifestă ca mod de edificare a propriei identități în relație cu grupurile de referință. Or, sacrul, dimensiune imanentă a ființei umane, reverberează firesc în întreg spațiul omului, inclusiv în cel social. Căutarea de răspunsuri în grupurile de referință relevă nevoia omului de a comunica despre sine și ceilalți în alt cadru decât cel căruia îi aparține.

Desigur, omul vede în religie calca de susținere a trebuințelor sale. Cercetările empirice au demonstrat existența unei legături pozitive între participarea la viața religioasă și valori umane precum fericirea personală, sănătatea fizică și longevitatea<sup>8</sup>. Este de notorietate teza că instituțiile religioase și credința constrâng pe oameni să adopte comportamente cum sunt, de pildă, dieta și sancționarea/renunțarea la unele practici negative (alcoolismul), recomandate de către unele grupuri religioase care promovează valori legate de sănătate. Grupurile religioase sunt văzute ca instituții de control social, ele având un rol integrator. Participarea religioasă tinde să întărească mărimea și intensitatea rețelelor sociale ale individului. Grupul religios reușește să-i ofere omului cadrul de stabilire a unor dense și puternice relații cu ceilalți, iar participanții la viața religioasă dispun, în mai mare măsură, de un suport social al actelor lor decât cei care nu participă. Ca membri activi ai grupurilor religioase, oamenii trăiesc sentimentul de prietenie, de protecție și de recunoaștere a lor, acestea datorându-se, indiscutabil, normelor și retoricii despre altruism și generozitate caracteristice grupurilor religioase<sup>9</sup>.

Orice societate are modele religioase proprii, deși cultul religios aparține mai multor națiuni. Tradițiile, sistemele axiologice, condițiile istorice determină ineluctabil comportamente specifice. Dimensiunea națională a vieții religioase este o mărturie a modului concret de răspuns al unei comunități naționale la nevoia de sacru.

<sup>7</sup> Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, București, Ediura Humanitas, 1992, p. 108

<sup>8</sup> Ellen L. Idler, *Religion, Health and Nonphysical Senses of Self*, în „Social Forces”, volume 74, number 2, december 1995, p. 684.

<sup>9</sup> Christopher G. Ellison, Darren E. Sherkat, *op. cit.*, p. 1257.

Trebuie spus că studiul sociologic al atitudinilor față de religie, cel puțin în cercetarea românească, a insistat pe interesele subiecților pentru religie, motivațiile comportamentelor religioase, locul instituțiilor de cult în ansamblul instituțiilor din societate. Se discută despre raporturile oamenilor cu biserica în cadrul concret de existență. Nu facem o analiză a sociologiei religiilor în context românesc<sup>10</sup>. Ne referim numai la tematica investigațiilor, ale căror concluzii au fost făcute publice. Puținătatea studiilor în domeniu și realizarea lor pe loturi, de regulă, ne semnificative statistic, relevă dificultăți de metodă dar și de management în organizarea cercetărilor. Nu este lipsit de importanță faptul că date generale despre atitudinile față de religie sunt oferite de institutele de sondare a opiniei publice din investigația unor loturi reprezentative. Numai că lipsește, în acest caz, dată fiind activitatea specifică a acestor institute, interpretarea informațiilor, inclusiv pe baza corelărilor cu indicatorii psihosociali.

## 2. CERCETAREA RELIGIEI ȘI A TRADIȚIEI

În cadrul cercetării pe tema comunicării între generații și sistemele alternative de formare, am acordat o atenție specială religiei<sup>11</sup>. Aceasta a fost cercetată, pe de o parte, ca un mod alternativ de educație, pe de altă parte, ca modalitate și liant al comunicării între generații. A fost investigat rolul religiei în conservarea tradiției. S-a urmărit, totodată, cunoașterea opiniilor despre intensitatea influenței religiei în educarea individului, precum și impactul ei cu familia în momente legate de sărbătorile religioase. În acest fel, religia este văzută în relație cu alte instanțe de socializare sau cu alte sfere ale vieții umane și sociale, ceea ce permite o evaluare a acesteia într-un sistem. Altfel spus, discutăm despre religie prin comparație cu alți factori cu contribuție în socializarea individului. Pentru că, numai în acest fel, este posibilă o apreciere adecvată asupra semnificației religiei pentru omul contemporan.

Trebuie spus că, nu o dată, religia a fost considerată ca simbol al tradiției. Tradiționalismul este asociat, cel puțin în arealul românesc, cu orientarea către valorile religioase<sup>12</sup>. Se cuvine să subliniem delimitarea clară între creștinism ca Sfântă Tradiție și creștinismul ca mod de a fi al tradițiilor unui grup. Spiritualitatea și cultura unei comunități naționale sau etnice își conservă tradițiile, în chip direct, prin credințele și comportamentele religioase ale membrilor săi. Tradiția este un ansamblu de valori, norme, principii, concepții, instituții și acțiuni durabile în timp.

<sup>10</sup> Pentru detalii vezi: Constantin Cuciuc, *Introducere în sociologia religiilor*, București, Edit. Gnosis, 1995.

<sup>11</sup> Cercetarea a fost efectuată în cadrul Centrului de Studii și Cercetări pentru Tineret în anii 1997-1998. Cf. Constantin Schifirneț, *Sisteme alternative de formare*, raport de cercetare, 1997-1998.

<sup>12</sup> vezi N. Crainic, *Ortodoxie și etnocrație*, ediție C. Schifirneț, București, Edit. Albatros, 1997. D. Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, ediție C. Schifirneț, București, Edit. Albatros, 1998.

transmise de la o generație la alta și cu influență modelatoare asupra concepției și conduitei individuale și colective<sup>13</sup>. Tradiția este, prin acțiunea agenților sociali, un factor al evoluției sociale a unei societăți, în aceeași măsură ca și religia. Ambele constituie elementele perene ale oricărei dezvoltări umane sau sociale, chiar și, în cazul necredincioșilor, prin diferențiere de comportamentele religioase sau tradiționale. De aceea, studiul ființării religiei în societatea contemporană cuprinde tradiția.

Cercetarea la care facem referire a examinat raportul tradiție-religie în trei ipostaze: ca manifestare pregnantă a tradițiilor, ca sferă de menținere a tradițiilor românești, respectul tinerilor față de tradiție. Aceste subiecte, împreună cu cele deja amintite (influența religiei în educația și formarea individului, acordul între părinți și copii), constituie trunchiul analizei ce o desfășurăm în continuare. Examinarea acestor chestiuni se axează, în principal, pe apartenența la un grup de vârstă (generație), zona rezidențială, sex și ocupație.

#### IPOTEZA

În societatea românească postdecembristă au fost înlăturate toate obstacolele în exprimarea libertății religioase. Descătușați de constrângerile sociale și ideologice, credincioșii își manifestă opțiunile cu privire la religie. Întrucât procesele de schimbare socială, astăzi, erodează puternic tradiția, religia constituie o condiție indispensabilă în conservarea tradiției. Dintre toate domeniile vieții spirituale și sociale (cultură, educație, familie, morală), religia exprimă, mai mult decât celelalte sfere, disponibilitatea la valorile tradiției. Dacă educația individului este influențată de religie, atunci religia este concepută ca determinant al tradiției. Afirmarea judecății despre virtuțile religiei în conservarea tradiției este dependentă de zona rezidențială (istorică), vârstă, sex și ocupație.

#### LOTUL CERCETAT

A fost investigat un lot de 1133 de persoane. În constituirea lotului s-a avut în vedere o reprezentare în egală măsură a tinerilor și a adulților din toate zonele istorice ale țării (Muntenia, Transilvania și Moldova) și din București. Astfel, 46% (523) din lot provin din București, 26% (296) din Muntenia, 15% (175) din Moldova și 12% (137) din Transilvania. Relativa egalitate între grupurile din București și grupurile din celelalte zone se explică prin obiectivul urmărit: compararea opiniilor subiecților din capitală cu ale celor din afara capitalei.

În funcție de vârstă, 51% dintre componenții lotului cercetat sunt tineri, iar 49% sunt adulți. În funcție de apartenența la sex, lotul se distribuie astfel: 46% sunt de sex masculin, iar 54% sunt de sex feminin, ceea ce întrunește condiția reprezentării demografice a celor două sexe, cu o ușoară creștere la sexul feminin și o scădere la sexul masculin.

<sup>13</sup> Constantin Schifirneț, *Tradiția – virtuți și limite*, în „Paideea”, nr. 4, p. 50.

În ansamblul ocupațiilor subiecților predomină tineretul școlar (27% elevi și 17% studenți), iar 18% dintre subiecți s-au declarat a fi intelectuali, 17% au menționat apartenența lor la itemul „cadre medii”, 7% s-au declarat a fi muncitori, 4% pensionari, 3% casnice, 3% patroni, 2% șomeri, 2% alte ocupații. Structura ocupațională a lotului reflectă, în bună măsură, structura pe vârste, urmare firească a aplicării criteriului principal cu privire la prezența egală a tinerilor și adulților. Cca 95% din lot și-au declarat apartenența la cultul creștin-ortodox.

#### METODA

Dată fiind mărimea lotului, s-a recurs la ancheta sociologică, iar ca tehnică la un chestionar cu întrebări cu răspunsuri precodificate.

#### VARIABILA DEPENDENTĂ

În analiza ce urmează, variabila dependentă este gradul de influență a religiei în educația și formarea individului. Căutăm să explicăm relevanța religiei în conservarea și ființarea tradiției, luând în discuție pe cei care au cunoscut o puternică influență religioasă, spre deosebire de cei influențați nesemnificativ de religie.

#### VARIABLELE INDEPENDENTE

Acestea sunt vârsta, sexul, zona rezidențială și ocupația, toate rezultate din răspunsurile subiecților. Cum menționam, în ceea ce privește vârsta, avem, pe de o parte, tineri (15-25 ani) și adulți (peste 26 ani), iar pe de altă parte, adolescenți (15-18 ani), tineri (19-25 ani), adulți (între 26-40 de ani) și cei care au peste 40 de ani. Zonele rezidențiale au fost împărțite, cum am subliniat, astfel: București, Muntenia, Moldova, Transilvania. Cât privește ocupația, structura ei a fost prezentată mai sus.

#### DESCRIEREA DATELOR

##### INFLUENȚA RELIGIEI ÎN EDUCAȚIE

Cercetarea a urmărit cunoașterea opiniilor despre rolul religiei în educație, considerată, după cum s-a spus deja, și ca variabilă dependentă (tabelul 1)\*.

Este ușor de observat proporția relativ egală a opiniilor favorabile, a celor neutre și a celor defavorabile cu privire la *influența religiei în educație*. Nu este mai puțin semnificativ faptul că un număr mic de subiecți apreciază că religia nu are nici un rol în formarea individului, ceea ce înseamnă implicarea ei, cu grade diferite de impact, în procesul de socializare a individului.

\* În toate tabellele din prezentul articol în care suma procentelor nu este 100%, diferențele care apar reprezintă non-răspunsuri.

Tabelul 1

Rolul religiei în educație în %

Tip de răspuns	Ponderea răspunsului
foarte mult	14
mult	22
oarecum	30
puțin	15
foarte puțin	8
nu are nici un rol	8
nu știe	2

*Sexul:* determină modificări în structura opiniilor lotului cercetat.

Se constată ponderea mai ridicată a subiecților de sex feminin față de cei de sex masculin la itemii „foarte mult”, „mult” și „oarecum” iar la itemii „foarte puțin”, „nu are nici un rol” și „nu știu” predomină subiecții de sex masculin.

*Vârsta:* tinerii afirmă în proporție mai mare decât adulții că religia n-a avut nici un rol în educarea și formarea lor sau că a avut un rol mic.

*Profesia:* la muncitori (46%), șomeri (44%), casnice (45%) și pensionari (61%) există o pondere mai mare de subiecți care declară că religia a avut un rol esențial în formarea lor, iar la studenți există proporția cea mai mică (25%). 15% dintre studenți și 11% dintre muncitori afirmă că religia nu a avut nici un rol. Itemul „oarecum” apare în proporție mai mare la patroni, cadre medii și elevi. (tabelul 2).

Tabelul 2

Distribuția opiniilor despre rolul religiei în educație în funcție de profesie

în %

Profesia Tip de răspuns	Profesia									
	Muncitor	Cadru mediu	Intelectual	Șomer	Pensionar	Student	Elev	Casnică	Patron	Altele
În foarte mare măsură	18	17	14	18	41	5	11	24	9	11
În mare măsură	28	20	24	25	19	20	21	21	23	35
Oarecum	28	34	31	22	14	31	33	17	38	15
Puțin	8	15	11	11	14	20	17	21	21	15
Foarte puțin	4	7	11	11	2	8	8	3	6	8
Nu are nici un rol	11	6	4	7	9	15	9	7	3	11
Nu știu	5	-	4	4	-	1	3	7	-	4

*Zona rezidențială:* În rândul subiecților din Transilvania există, față de celelalte zone, o pondere mai mare de opțiuni pentru itemii „foarte mult” și „mult” (44% față de 36% în București, 35% în Muntenia și 29% în Moldova). 16% dintre subiecții din Moldova declară că religia nu a avut nici un rol în formarea lor. Numai 10% dintre subiecții din Transilvania au apreciat că religia a avut un rol mic sau foarte mic spre deosebire de 26% în București, 25% în Muntenia și 20% în Moldova (tabelul 3).

Tabelul 3

Distribuția opiniilor în funcție de zona rezidențială

în %

Tip de răspuns \ Zona	Foarte mult	Mult	Oarecum	Puțin	Foarte puțin	Nu are nici un rol	Nu știu
București	12	24	30	18	8	7	1
Muntenia	15	20	30	16	9	7	3
Transilvania	19	25	36	8	2	8	1
Moldova	11	18	28	8	10	16	6

## RELIGIA ÎN SPAȚIUL DE ACORD ÎNTRE PĂRINȚI ȘI COPII

Cunoașterea gradului de acord între părinți și copii privind religia s-a realizat împreună cu studierea gradului de acord cu privire și la alte domenii, așa cum reiese din tabelul 4.

Tabelul 4

Gradul de acord între părinți și copii în %

Tipul de răspuns \ Domenii	religie	norme morale	politică	relații sexuale
în foarte mare măsură	32	21	7	6
în mare măsură	34	38	14	15
oarecum	16	25	28	26
în mică măsură	5	7	14	13
în foarte mică măsură	3	3	8	8
deloc	6	4	16	17
nu poate aprecia	3	2	13	13

Proporția cea mai ridicată de acord între părinți și copii apare la religie (66% – „în foarte mare măsură” și „în mare măsură”) urmată de normele morale (59%). Foarte puțini subiecți indică itemul „în foarte mare măsură” pentru acordul părinți-

copii cu privire la politică și relațiile sexuale, domenii la care însă există ponderea cea mai mare de răspunsuri despre lipsa oricărui acord. Dacă luăm în seamă că aproape toți subiecții aparțin aceleiași cult (ortodox), se explică unitatea pozițiilor părinților și copiilor față de religie. Mai puțin clară apare proporția ridicată de acord referitor la normele morale, știut fiind că între generații există diferențe de percepție și de opțiune pentru anumite criterii morale. Probabil, esențială rămâne acceptarea de către majoritatea subiecților a criteriilor morale ce diriguiesc relațiile cu copiii (părinții). Nu stăruim asupra tuturor implicațiilor desprinse din analiza spațiului de acord între părinți și copii. Prezentăm mai jos relațiile de contiguitate între acordul privind religia și cei patru indicatori psihosociali: sex, vârstă, ocupație, zona rezidențială.

*Sex:* Subiecții de sex masculin declară în proporție mai mică decât subiecții de sex feminin că sunt de acord cu preopinienții de altă generație „în foarte mare măsură” sau „în mare măsură” în ceea ce privește religia (tabelul 5).

Tabelul 5

Acord între părinți și copii privind religia în funcție de sex în %

Sex \ Tipul de răspuns	În foarte mare măsură	În mare măsură	Oarecum	În mică măsură	În foarte mică măsură	Deloc	Nu pot aprecia
Masculin	29	33	18	4	3	7	3
Feminin	35	35	14	5	3	4	2

*Vârsta:* Adulții afirmă în proporție mai ridicată că sunt de acord cu copiii lor în ceea ce privește religia spre deosebire de proporția mai mică a tinerilor care exprimă acordul cu părinții lor (tabelul 6).

Tabelul 6

Acordul între părinți și copii privind religia în funcție de vârstă în %

Vârsta \ Tipul de răspuns	În foarte mare măsură	În mare măsură	Oarecum	În mică măsură	În foarte mică măsură	Deloc	Nu pot aprecia
14-18 ani	34	31	15	4	5	7	3
19-25 ani	29	34	18	5	5	6	2
26-40 ani	31	37	15	5	2	6	4
Peste 40 ani	35	36	16	6	2	3	2

*Profesia:* În proporție mai ridicată decât restul, intelectualii afirmă că sunt „în mare măsură” de acord cu copiii lor în ceea ce privește religia (tabelul 7).

Tabelul 7

Acordul între părinți și copii privind religia în funcție de profesie

în %

Profesia Tip de răspuns	Mun- citor	Cadru mediu	Intelec- tual	Șomer	Pensio- nar	Student	Elev	Casnică	Pa- tron	Altele
În foarte mare măsură	27	35	29	41	30	32	34	36	24	46
În mare măsură	40	31	41	22	39	35	31	36	39	23
Oarecum	14	16	17	26	12	16	16	25	24	4
În mică măsură	6	6	4	4	7	5	4	4	6	4
În foarte mică măsură	1	1	3	-	2	5	5	-	-	
Deloc	5	4	4	4	9	6	7	-	-	19
Nu pot aprecia	6	5	1	4	-	2	3	-	6	-

*Zona rezidențială:* Nu se observă diferențe semnificative ale acordului dintre părinți și copii cu privire la religie în funcție de zona rezidențială (tabelul 8).

Tabelul 8

Acord părinți și copii privind religia în funcție de zona rezidențială

în %

Tip de răspuns Zona	În foarte mare măsură	În mare măsură	Oarecum	În mică măsură	În foarte mică măsură	Deloc	Nu pot aprecia
București	30	36	17	5	3	5	3
Muntenia	37	32	14	4	4	7	3
Transilvania	28	35	17	6	2	9	2
Moldova	36	34	15	5	3	4	2

## DOMENII ÎN CARE SE MANIFESTĂ PREGNANT TRADIȚIILE

Subiecții au avut posibilitatea să opteze pentru domenii în care apreciau că se manifestă semnificativ tradițiile: 12% dintre ei au menționat domeniul moral, 59% domeniul religios, 21% domeniul cultural, 2% domeniul politic, 7% cel educațional și 24% domeniul familial\*. Ponderea subiecților care consideră că în domeniul religios ființează tradițiile este cea mai ridicată. Urmează la distanță mare domeniul familial, cel cultural și următoarele.

\* Avertizăm cititorul asupra unor aparente neconcordanțe între ponderile pentru același item în cadrul raporturilor de contiguitate. Acestea se datorează posibilității fiecărui subiect de a opta pentru mai mulți itemi iar distribuția în funcție de sex, vârstă, profesie și zona rezidențială determină mărimi diferite în cazul unui item.

*Sexul* nu determină diferențieri esențiale față de situația rezultată în cadrul lotului general.

*Vârsta* determină unele deosebiri. Tinerii menționează în proporție mai mare decât adulții domeniul religios. Subiecții de 26-40 ani indică în proporție mai mare decât alții domeniul familial (tabelul 9).

Tabelul 9

Opinii exprimate în funcție de vârstă în %

Domeniu Vârsta	Moral	Religios	Cultural	Politic	Educațional	Familial
14-18 ani	15	61	25	3	11	26
19-25 ani	12	66	19	1	10	18
26-40 ani	12	54	1	2	8	34
Peste 40 ani	12	56	20	1	8	28

*Profesia*: Șomerii, elevii și patronii invocă în proporție mai mare decât restul domeniului religios. Elevii indică mai mult decât celelalte ocupații domeniul cultural. Domeniul familial este menționat în pondere mai ridicată de muncitori, cadre medii și intelectuali (tabelul 10).

*Zona rezidențială*: La grupul din Moldova și Muntenia ponderea celor care menționează domeniul religios este mult mai mică. În ceea ce privește domeniul moral, cel mai ridicat procent este la grupul din București, iar cel mai scăzut la grupul din Moldova. Pentru domeniul familial optează o proporție mai mică de subiecți din Moldova (tabelul 11).

Tabelul 10

Opinii exprimate în funcție de profesie în %

Profesia Domeniul	Muncitor	Cadru mediu	Intelectual	Șomer	Pensionar	Student	Elev	Casnică	Patron	Altele
Moral	13	15	11	4	11	13	15	17	9	8
Religios	52	54	60	73	53	62	63	53	67	42
Cultural	19	18	20	23	14	18	26	17	21	19
Politic	1	1	2	4	2	0	30	30	0	40
Educațional	5	7	11	0	19	11	10	3	3	4
Familial	35	30	29	19	25	17	26	24	27	35

Tabelul 11

Opinii exprimate în funcție de zona rezidențială în %

Domeniul Zona	Moral	Religios	Cultural	Politic	Educațional	Familial
București	16	61	20	3	11	29
Muntenia	11	58	21	1	7	29
Transilvania	13	62	22	1	7	21
Moldova	9	56	23	1	9	18

## INSTITUȚII CARE CONTRIBUIE LA CONSERVAREA TRADIȚIEI ROMÂNEȘTI

Două instituții contribuie, în opinia subiecților, la conservarea tradiției românești: biserica și familia. Peste un sfert din lot crede că un rol în acest sens îl are comunitatea, mai ales cea rurală (tabelul 12).

Tabelul 12

Instituții care contribuie la conservarea tradiției în %

Instituții	Ponderea instituției
Biserica	36
Familia	34
Comunitatea	20
Școala	9
Instituții guvernamentale	1

*Sexul* nu determină diferențieri față de situația lotului general. Subiecții de sex feminin menționează familia în proporție mai mare decât cei de sex masculin.

*Vârsta*: La adolescenți există ponderea cea mai ridicată de opțiuni din lot pentru biserică, iar la adulți se pune un accent mai mare, decât la tineri, pe familie. La grupul de vârstă 19-25 ani există o proporție mai mare de opțiuni pentru comunitate (tabelul 13).

Tabelul 13

Opinii exprimate în funcție de vârstă în %

Instituții Vârsta	Instituții guvernamentale	Biserica	Familia	Comunitatea	Școala
14-18 ani	1	55	41	28	13
19-25 ani	2	46	41	34	7
26-40 ani	2	48	49	23	14
Peste 40 ani	1	41	50	20	14

*Profesia:* Intelectualii și elevii indică în proporția cea mai mare (55%) Biserica iar cadrele medii în ponderea cea mai mică menționează aceeași instituție. Cadrele medii și patronii menționează familia mai mult decât restul, iar pensionarii, studenții și casnicele o evocă în proporția cea mai mică. Comunitatea este preferată mai mult de elevi și studenți (tabelul 14).

Tabelul 14

Opinii exprimate în funcție de profesie în %

Profesia \ Instituții	Instituții guvernamentale	Biserica	Familia	Comunitatea	Școala
Muncitor	3	41	51	15	16
Cadru mediu	1	36	54	26	14
Intelectual	1	55	50	22	11
Șomer	0	44	44	12	0
Pensionar	4	42	31	35	8
Student	2	46	3	34	8
Elev	0	55	40	30	12
Casnică	0	41	32	23	32
Patron	0	44	68	20	20
Altele	0	53	53	13	7

*Zona rezidențială:* Biserica ocupă aceeași poziție la toate zonele. Familia este menționată în proporția cea mai mică în Moldova (tabelul 15).

Tabelul 15

Opinii exprimate în funcție de zona rezidențială în %

Instituții \ Zona rezidențială	București	Muntenia	Transilvania	Moldova
Instituții guvernamentale	0	2	1	0
Biserica	48	47	51	49
Familia	46	42	47	36
Comunitatea	26	25	29	29
Școala	12	14	7	14

## DOMENIILE ÎN CARE SE APRECIAZĂ CĂ TINERII RESPECTĂ TRADIȚIILE

Din analiza datelor rezultă ponderea ridicată a domeniului religios (49%), urmat de cel cultural, învățământul, educația și morala (tabelul 16).

Tabelul 16

Domeniile în care se apreciază că tinerii respectă tradițiile în %

Domenii	Ponderea domeniului
Moral	10
Religios	49
Cultural	15
Politic	1
Educație	10
Învățământ	12
Alte domenii	2

*Sexul:* Nu se înregistrează diferențe semnificative funcție de sex (tabelul 17).

Tabelul 17

Opinii exprimate în funcție de sex în %

Domeniul \ Sexul	Moral	Religios	Cultural	Politic	Educativ	Învățământ	Altele
Masculin	13	58	19	2	13	13	3
Feminin	12	60	18	2	11	16	2

*Vârsta:* Există o pondere mai mare răspunsurilor pentru domeniul religios la intervale de vârstă 19-25 ani, 26-40 de ani. Cel mai scăzut procent pentru domeniul religios în comparație cu alte vârste îl întâlnim la grupul de vârstă de peste 40 de ani (tabelul 18).

Tabelul 18

Opinii exprimate în funcție de vârstă în %

Domenii \ Vârsta	Moral	Religios	Cultural	Politic	Educativ	Învățământ	Altele
14-18 ani	15	56	22	2	13	17	3
19-25 ani	11	66	15	1	11	12	1
26-40 ani	8	64	14	2	12	14	3
Peste 40 de ani	14	51	21	2	11	17	2

*Profesia* determină unele modificări față de situația pe lotul general.

La toate grupele profesionale, dominante sunt opțiunile pentru domeniul religios (cele mai ridicate la studenți, șomeri și intelectuali). Domeniul moral este indicat într-o proporție mai mare de cadrele medii, pensionari și casnice. Domeniul cultural este menționat mai mult decât alții de către elevi, muncitori și patroni.

Învățământul este considerat ca domeniu în care tinerii respectă tradiția în proporție mai mare de către intelectualii și casnice, iar educația de către cadre medii și casnice.

*Zona rezidențială:* Domeniul religios este indicat într-un procentaj mai mic de către subiecții din Muntenia. Domeniul educativ, al învățământului și al culturii se bucură de un interes ceva mai mare la subiecții din Muntenia. Numai 6% dintre subiecții din Moldova apreciază că tinerii respectă tradițiile din domeniul moral (tabelul 19).

Tabelul 19

Opinii exprimate în funcție de zona rezidențială în %

Domenii Zona	Moral	Religios	Cultural	Politic	Educativ	Învățământ	Altele
București	14	62	18	2	15	15	1
Muntenia	11	51	21	1	15	21	2
Transilvania	12	60	15	1	12	8	7
Moldova	6	61	17	3	11	10	2

CORELAȚIA VARIABILEI DEPENDENTE CU DOMENII ȘI INSTITUȚII  
DE CONSERVARE A TRADIȚIILOR

Am corelat gradul de influență a religiei în educație cu domeniile și instituțiile de păstrare a tradițiilor.

O primă relație de contiguitate este cea dintre domenii și înrăurirea educativă a religiei (tabelul 20).

Tabelul 20

Relația dintre domeniile de manifestare a tradițiilor și influența religiei în %

Domeniul Tip de influență	Moral	Religios	Cultural	Politic	Educațional	Familial
relevantă	14	64	17	2	10	29
neutră	12	57	22	2	9	25
nerelevantă	14	56	22	1	8	23

La toate grupurile, constituite în funcție de nivelul de influență a religiei în educație, domină opțiunea pentru religie ca domeniu de manifestare pregnantă a tradițiilor, ponderea cea mai mare fiind la subiecții care consideră relevantă. Deși diferențele între opțiunile pentru familie sunt mici, reținem proporția cea mai ridicată pentru cadrul familial la cei care indică influența relevantă a religiei și

proporția cea mai scăzută la același grup pentru domeniul cultural. Există un număr de subiecți pentru care influența religiei este nerelevantă, iar cultura este pentru ei domeniul de manifestare a tradițiilor.

O altă relație de contiguitate este cea dintre relevanța influenței religiei în educație și instituțiile care contribuie prioritar la menținerea tradițiilor românești (tabelul 21).

Tabelul 21

Relația dintre influența religiei și instituțiile care conservă tradițiile în %

Instituții	Biserică	Familie	Comunitatea	Școala	Altele
Tip de influență					
relevantă	51	48	25	12	2
neutră (oarecum)	48	43	24	24	3
nerelevantă	43	40	31	31	3

La toate nivelurile de relevanță ponderea o deține grupul care indică biserica drept instituție păstrătoare a tradiției românești, cu sublinierea proporției celei mai ridicate a bisericii la nivelul de influență relevantă. La o diferență mai mică se plasează familia, în aceeași ordine ierarhică precum sunt opțiunile pentru biserică. Așadar, biserica și familia sunt pentru o bună parte din lot, indiferent de nivelul de influență al religiei în educație, instituții de conservare a tradițiilor românești.

Relația de contiguitate între nivelul de influență al religiei în educație și domeniile în care tinerii respectă tradițiile este prezentată în tabelul 22.

Tabelul 22

Relația între influența religiei și domeniile în care se consideră că tinerii respectă tradiția în %

Domenii	Moral	Religios	Cultural	Educațional	Învățământ
Tip de influență					
relevant	14	68	14	11	14
neutru (oarecum)	12	54	17	13	15
nerelevant	16	49	22	11	13

Domeniul religios deține întâietatea la toate tipurile de influență, cea mai ridicată pondere fiind la grupul pentru care religia a avut o influență relevantă în educație. Pentru domeniul cultural au optat, în proporție mai mare decât restul, subiecții care apreciază nerelevantă implicarea religiei în educație.

Relația de contiguitate între opiniile despre domeniile păstrătoare a tradițiilor, despre instituțiile ce conservă tradițiile românești și domeniile în care tinerii respectă tradițiile evidențiază o anumită continuitate a opțiunilor.

Tabelul 23

Relația între instituții și domeniile în care se consideră că tinerii respectă tradiția

		în %			
Domenii \ Instituții	Biserica	Familia	Comunitatea	Școala	
moral	41	59	37	11	
religios	61	40	28	11	
cultural	41	43	37	23	
educațional	47	58	37	24	
familial	44	63	28	17	

La grupul pentru care domeniul religios exprimă tradițiile domină cei care cred că biserica este instituția care menține cel mai bine tradițiile românești iar pentru celelalte grupuri ponderea o deține familia ca instituție de conservare a tradiției românești. Se desprinde pe de o parte, o relație între opțiunea pentru un domeniu și opțiunea pentru biserică, și pe de altă parte, un raport între opțiunea între domeniul familial și opțiunea pentru familie ca instituție. Trebuie reținut că la toate domeniile interesul prioritar se îndreaptă spre două instituții: biserica și familia (tabelul 23).

Raportul de contiguitate între domeniile de manifestare a tradițiilor și domeniile considerate ca relevante pentru respectarea tradițiilor de către tinerii este prezentat în tabelul 24.

Tabelul 24

Relația dintre domeniile de manifestare a tradițiilor și domeniile în care se consideră că tinerii respectă tradițiile

		în %					
Domenii în care se consideră că se respectă tradițiile \ Domeniul de manifestare a tradițiilor	Moral	Religios	Cultural	Educațional	Învățământ	Altele	
moral	35	60	13	12	13	3	
religios	13	67	14	11	15	3	
cultural	15	48	35	15	16	6	
educațional	16	58	29	26	24	5	
familial	20	58	20	15	19	5	

Cu excepția grupului interesat de religie ca domeniu de exprimare a tradițiilor la care există proporția cea mai mare de opțiuni pentru religie ca domeniu de manifestare a respectului tinerilor față de tradiție, la celelalte domenii nu se

constată un raport direct între cele două situații discutate mai sus. De aceea, la toate grupurile care au indicat domeniile: moral, educațional, familial ponderea o deține domeniul religios ca sferă de interes pentru tineri privind tradițiile. Dacă în ceea ce privește afirmarea tradițiilor, aceasta se produce, în principal, prin religie, aceeași situație o întâlnim și cu privire la opiniile despre domeniile în care tinerii respectă tradițiile. În același timp, putem observa o anumită legătură între domenii. La grupul care a menționat domeniul moral există o proporție mai mare de subiecți care indică același domeniu de interes al tinerilor față de tradiții. În același mod se comportă și o parte dintre subiecții care au specificat domeniul cultural. Nu este de neglijat locul ultim deținut de opțiunile pentru domeniul religios din întregul lot la subiecții care au semnalat domeniul cultural ca domeniu de manifestare pregnantă a tradițiilor. Așadar, există un grup important de subiecți care dovedește o continuitate în toate opțiunile cu privire la domeniul religios sau față de biserică, iar grupuri mai mici sunt orientate către alte sfere ale activității spirituale și sociale de exprimare a tradițiilor.

O altă relație, aceea dintre instituții și domeniile de interes pentru tineri o prezentăm în tabelul 25.

Tabelul 25

Relația dintre instituțiile de conservare a tradiției și domeniile în care se consideră că tinerii respectă tradițiile

în %

Domenii de interes pentru tineri Instituția	Moral	Religios	Cultural	Educațional	Învățământ	Altele
biserică	15	63	15	14	15	5
familia	16	57	18	15	18	4
comunitatea	20	54	25	15	20	6
școala	15	43	30	26	35	4

La toate grupurile diferențiate în raport de opțiunile pentru instituții cea mai ridicată proporție o deține opțiunea pentru domeniul religios, ca sferă de interes a tinerilor pentru tradiție, cu sublinierea că la subiecții care indică școala, această alegere este cea mai mică din lot, în schimb la ei se constată o pondere mai ridicată a domeniilor cultural-educațional și învățământ.

### 3. DISCUȚII ȘI CONCLUZII

Religia și biserica reprezintă pentru cei mai mulți subiecți domeniul sau instituția de manifestare și de conservare a tradiției. Alături de acestea există și alte

câmpuri spirituale și sociale considerate ca domenii de păstrare a tradiției: moral, familial, cultural, educațional. Pentru domeniul politic foarte puțini subiecți își exprimă opțiunea. Este politicul opus tradiției sau altfel spus, el reprezintă numai prezentul, actualul fără nici o legătură cu tradițiile? După datele cercetării ar rezulta că, într-adevăr, politicul nu are o semnificație în conservarea tradițiilor. Chestiunea este mult mai complexă. Să observăm numai demersul oricărui partid de a se înscrie organic într-o tradiție națională și de a reface legăturile sale cu trecutul istoric. Cum partidele politice sunt obligate să-și adapteze permanent doctrina și strategia la realități, viabilitatea aderenței lor la tradiție devine, cel puțin pentru subiecți, contestabilă.

Revenind la datele cercetării, se cuvine a remarca existența grupurilor orientate și spre alte sfere spirituale și sociale decât cea a religiei. Religia constituie, pentru o bună parte dintre acești subiecți, domeniul de manifestare a tradițiilor, comparativ cu alte domenii. Nici un alt domeniu nu a atins ponderea deținută de religie. Aceasta înseamnă că un număr mare de subiecți din grupurile ce au indicat alte domenii au optat și pentru religie. De aceea, exprimarea tradițiilor prin religie este asociată cu afirmarea lor și în alte domenii. Incontestabil, religia deține prioritate în ansamblul domeniilor de manifestare a tradițiilor, fără a putea susține că ea este unica deținătoare a tradițiilor. Ea se distinge prin preponderență, dar ființarea ei ca domeniu de conservare a tradiției este însoțită de perpetuarea tradiției și în alte domenii.

*Cercetarea noastră a confirmat ipoteza, și anume, religia exprimă prioritar față de alte sfere ale vieții sociale disponibilitatea la tradiție ea fiind determinant și depozitar al tradiției.*

Din cercetarea empirică a rezultat o anumită dependență între semnificația religiei în educație și alegerile subiecților pentru domeniile de manifestare a tradițiilor. Această dependență relevă însă ponderea cea mai ridicată a opțiunilor pentru domeniul religios la subiecții pentru care influența religiei în educație este relevantă, fără ca ea să constituie un factor decisiv în diferențierea lotului. Ea determină un loc mai mic ocupat de domeniul religios la subiecții care consideră neutră sau lipsită de relevanță influența religiei în educație dar, în ansamblul sferelor de conservare a tradițiilor, opțiunea pentru religie rămâne, și la aceste grupuri, preponderentă. Rezultă de aici, pe de o parte, existența unei relații între gradul de relevanță al influenței religiei în educație și interesul pentru religie ca domeniu de manifestare a tradițiilor, pe de altă parte, conceperea religiei ca purtătoare de tradiții de către cei care nu acordă relevanță influenței religiei în educație. Întrebarea este ce tip de tradiții au în vedere cele două grupuri? Subiecții influențați de virtuțile educative ale religiei văd în religie o cale de perpetuare a tradițiilor specifice cultului și a tradițiilor caracteristice unei comunități. Ceilalți gândesc despre religie ca domeniu ce reverberează tradițiile ca urmare a întemeierii și existenței ei pe acestea.

Cu toate că opțiunea pentru domeniul cultural este mai mică, se cuvine să remarcăm un interes mai mare la acest grup pentru alte domenii, concomitent cu o scădere a interesului pentru religie. Pe baza datelor discutate, nu putem susține că ar fi o diferență semnificativă între cele două grupuri. Suntem îndreptățiți să evidențiem că judecarea culturii ca domeniu al tradițiilor este asociată, în mai mare măsură, cu familia sau cu școala ca instituții de păstrare a tradițiilor românești decât în cazul opțiunilor pentru religie. Există, așadar, un grup de subiecți care proiectează cultura ca domeniu prioritar de manifestare a tradițiilor, și identifică, astfel, cultura cu tradițiile. O anumită înțelegere a culturii se desprinde din cercetarea noastră, anume considerarea ei în spiritul valorilor tradiției. De asemenea, se conturează o tendință culturală ce ființează paralel cu interesul pentru religie. Este dificil de a desprinde o contradicție între religie și cultură din unghiul exprimării de către ele a tradițiilor. Dar, credem că există un grup orientat numai de cultură, în lipsa oricărei comunicări cu religia, fără să investească religia cu roluri în viața socială contemporană.

O atenție specială merită analiza opțiunilor pentru instituțiile care contribuie la menținerea tradițiilor românești. Două instituții dețin un loc important: biserica și familia, între ele existând o diferență de doar 3% în favoarea bisericii. Nici una dintre cele două instituții nu depășește jumătate din lotul investigat. Spre deosebire de domeniul religios, la care proporția opțiunilor este mult mai ridicată și la diferență mare de ponderea celorlalte domenii, în cazul instituțiilor observăm exprimarea unui interes din partea unui număr mai mic de respondenți pentru biserică. Întrucât cvasitotalitatea subiecților aparțin cultului creștin-ortodox, s-ar fi convenit o pondere mai mare a bisericii în ceea ce privește aportul ei la dăinuirea tradițiilor românești. Amintind întâietatea deținută de biserică în aproape toate sondajele de opinie de până acum, rămâne de discutat în cercetarea de față, locul mai mic ocupat de aceasta. A contat în exprimarea acestor opțiuni modul cum este concepută tradiția de către respondenți. Dacă tradiția românească se distinge, în viziunea subiecților, ca datini legate de viața specifică românilor, atunci este posibil ca familia să fie acceptată ca instituție disponibilă pentru îndeplinirea misiunii de conservare a tradițiilor naționale. De altfel, cercetarea noastră evidențiază cu claritate semnificația familiei în educație și formare pentru toate vârstele și toate ocupațiile. Pe de altă parte, să consemnăm preeminența bisericii și a familiei, la o bună parte din lot, în conservarea tradițiilor românești, un argument puternic în susținerea tezei despre rolul celor două instituții ca factori ai socializării în spiritul valorilor autohtone.

Datele analizate relevă o chestiune esențială, anume implicarea religiei și a bisericii în viața socială. Ca determinant al tradițiilor, cum produce religia și, evident, cel ce o reflectă, omul religios, schimbarea? Ce ne-ar îndreptăți să apreciem că, dată fiind virtutea religiei de a menține tradițiile, ea nu ar fi disponibilă la prefaceri în societate? Incontestabil, orice schimbare generată de

religie sau din perspectiva acesteia se întemeiază, în fondul ei, pe tradiții. Pentru că, însăși dogma religioasă (în cazul cultului creștin-ortodox, Sfânta Tradiție și învățătura Sfinților Părinți) este sursă a oricărei schimbări de esență socială și umană. Secularizarea a determinat restrângerea influenței religiei. Numai că evoluția modernă a societății a relevat perpetuarea multor componente ale religiozității, cu rol semnificativ în schimbarea socială și umană. Aprofundarea acestei probleme cade în seama unei cercetări speciale.

Este interesant la ce tradiție fac referire respondenții. Cu toate că trecutul este repudiat, cel puțin la nivelul unor grupuri, îndeosebi elitiste, sau există tendința de contestare a valorilor tradițiilor noastre în raport cu valorile din alte spații spirituale, credem că există un trend fundamental al tradiției, intrinsec spiritualității românești, puternic integrat în ființa fiecăruia și a grupului. Acesta este modelul religiei strămoșești – componentă organică a identității naționale românești.

## CREDINȚE RELIGIOASE ȘI SUPERSTIȚII ALE TINERILOR, ÎN PERIOADA ACTUALĂ, ÎN ROMÂNIA

LEON BUBURUZAN

Analizele întreprinse în cadrul Centrului de Studii și Cercetări pentru Problemele Tineretului, în perioada 1995-1998, au atras atenția asupra unor aspecte specifice acestei categorii de populație, în legătură cu viața religioasă manifestată în cadrul cultelor, semnalând și persistența unor aspecte de religiozitate populară (superstiții, elemente de magie, credința în horoscoape, talismane ș.a.)<sup>1</sup>. Instrumentele de cercetare folosite (chestionare, ghid de interviu, fișe de observație) au avut în vedere un eșantion național (1050 de subiecți), din cele opt zone socio-culturale ale țării\*.

Tineretul afirmă că este în general credincios. Ei explică variat rolul credinței în viața lor: „Credința îmi oferă posibilitatea de a mă simți o parte din Univers. Prin ea omul se eliberează pe sine, trece în altul, se rupe de cercul de fier al individualității. Credința religioasă mă ajută să depășesc crizele existențiale, să găsesc răspunsuri la întrebări eterne” (ortodox, studii superioare); „Credința este sensul vieții mele. Credința în Dumnezeu, în lumea de apoi mă fac un alt om, îmi asigură liniște, pace, bunătațe, speranță și mă face mai puternic atunci când mă confrunt cu greutățile vieții” (romano-catolic, tehnician); „Credința mă face să-mi ajut semenii, frații, să fiu bun și milostiv cu cei din jur, să-l iubesc pe Dumnezeu care îmi dă în schimb puterea de a crea pe pământ raiul, de a învinge greutățile vieții, de a trăi. Cred, deci exist” (adventist, studii medii).

Influențele multiple pe care tinerii le primesc în legătură cu religia și supranaturalul diversifică modul în care este înțeleasă divinitatea și rolul pe care îl are în lumea profană. Cei mai mulți subiecți (60,5%) se exprimă că Dumnezeu este Creatorul, în spiritul învățaturii biblice. Există, însă, și tineri care, deși recunosc existența lui Dumnezeu, nu mai cred că lumea a fost creată de el sau evită să răspundă la întrebare (15,1%). O altă categorie (28,1%) cred în existența lui Dumnezeu și în faptul că este Creatorul lumii, dar apreciază că supranaturalul nu mai intervine astăzi în desfășurarea evenimentelor. Tinerii ortodocși și catolici înțeleg mai larg și mai liber existența divinității: „Eu consider divinitatea o forță universală

<sup>1</sup> Leon Buburuzan, *Impactul religiei și organizațiilor religioase tradiționale și contemporane asupra tineretului* – Raport de cercetare, C.S.C.P.T., 1997.

\* Muntenia – 218 subiecți, Moldova – 164, Transilvania – 228, Banat – 61, Crișana - Maramureș – 54, Oltenia – 144, Dobrogea – 45, Municipiul București și Sectorul Agricol Ilfov – 135.

care depășește puterea noastră de înțelegere. Noi nu putem primi decât mesaje sau semne asupra așa-zisei existențe a lui Dumnezeu” (ortodoxă, studentă). Membrii cultelor neo-protestante se mențin mai riguros în spirit biblic: „Dacă existența lui Dumnezeu ar depinde de părerea noastră atunci ar fi groaznic. Dumnezeu pur și simplu există din veșnicii în veșnicii” (creștin după evanghelie, intelectual).

Pentru a înregistra calitățile prin care subiecții îl apreciază pe Dumnezeu, am realizat următorul tabel de atribute:

1. Dragostea.....	32,8%
2. Adevărul.....	2,0%
3. Infinitul.....	19,3%
4. Puterea.....	13,4%
5. Justiția.....	3,0%
6. Nu-mi dau seama.....	9,5%

Faptul că *dragostea* se desprinde ca valoarea cea mai frecventă care-l definește pe Dumnezeu s-ar explica și doctrinar – divinitatea creștină se ipostaziază frecvent ca dragoste, iubire, bunătate („Iubește-l pe aproapele tău”) – cât și sub aspect psihologic, individual, ca așteptare a credinciosului, ipostază în care Dumnezeu ar trebui să-i ofere acestuia îndurare, iubire, căldură pentru a fi ocrotit și ferit de rele. Aceste atribute sunt percepute nu numai ca daruri, ci se constituie și ca relație între divinitate și credincios.

Era de așteptat ca *puterea* să dețină o pondere mai mare, plecând de la atotputernicia atât de frecvent atribuită divinității, în calitate de Creator și Guvernator al întregii lumi, aspect frecvent reprezentat și redat în doctrina și iconografia ortodoxă.

Subiecții se diferențiază în legătură cu ierarhia de mai sus. Credincioșii care consideră sigură existența lui Dumnezeu apreciază în proporție de 40,4% că divinitatea este caracterizată prin *dragoste*. Asemenea atribute reprezintă așteptările tinerilor în legătură cu sacrul. Chiar cei care se îndoiesc de existența lui Dumnezeu speră că divinitatea își va manifesta față de ei în primul rând dragostea. De asemenea, consideră că Dumnezeu este caracterizat prin *dragoste* tinerii care prin credință speră să ajungă în rai. Au încredere că, prin dragostea sa, Dumnezeu îi va ajuta și în realizarea unor scopuri pământești: fericirea în viață, realizări profesionale, în viața de familie.

Că „Dumnezeu este dragoste” se exprimă cei care au o practică religioasă mai intensă: se roagă foarte des, frecventează comunitățile și bisericile, respectă recomandările religioase.

Credința în ceva extramundan (lumea lui Dumnezeu, a sufletelor nemuritoare, rai, purgatoriu sau iad ș.a.) a fost înregistrată prin întrebări mai complexe: „Credeți că există o lume dincolo de moarte? Dacă da, credeți că actele

*din viață au influență asupra vieții viitoare?*” Puțini subiecți (16,0%) afirmă că nu cred în „viața de după moarte”. Mulți însă (29%) nu se pot pronunța. Tinerii sunt, în general, neinformați în legătură cu învățătura bisericilor, citesc puțin în acest domeniu. Cu toate acestea, mai mult de jumătate (52,9%) consideră că faptele din viața pământească au influență asupra celei viitoare și numai 6,7% se exprimă că nu cred aceasta.

Motivația credinței relevă o situație asemănătoare. Tinerii cred în Dumnezeu și se roagă (37%) în speranța că vor obține mântuirea și vor ajunge în rai, iar 35,3% pentru că se tem de „Judecata de apoi” și de pedeapsa de a fi în iad pentru totdeauna. Există și destui subiecți care nu se raportează la speranța de a ajunge în rai (22,7%) sau la „Judecata de apoi” (23,2%)<sup>2</sup>. Tinerii trăiesc intens viața intramundă, dar, în comparație cu alte grupe de vârstă, reflectează mai puțin asupra lumii de dincolo.

De abia după ce omul credincios trece cumpăna anilor și se simte tot mai slăbit și tot mai aproape de moarte, gândurile și proiecțiile sale se raportează tot mai mult la lumea transcendențială.

Credința în lumea de apoi se corelează pozitiv cu itemi precum cei ai credinței în Divinitate. Credincioșii care înregistrează o intensitate mai mare a credinței și apelează mai frecvent la practicile cultice individuale și colective (consecvenții, devotații, evlavioșii) acordă un rol mai mare vieții transcendente, iar cei slab credincioși ori necredincioși un rol mai mic. Din observații și din răspunsurile la ghidul de interviu reiese și o particularitate specifică a personalității celor care acordă credit vieții extramundane. La persoanele cu grad de religiozitate apropiat, credința transcendențială este mai accentuată la cele cu spirit de conservare, de perpetuare mai puternic. Acestea își găsesc în lumea de apoi, veșnică și fericită, propriul lor mediu și ideal spre care își îndreaptă cea mai mare parte a preocupărilor religioase.

Răspunsurile deschise motivează și întăresc datele statistice la acest item. Credința neoprotestanților în lumea de apoi transpare mai riguroasă și mai solid argumentată sub aspect doctrinar: „Cred că există o lume de «dincolo de moarte!»” Biblia vorbește de «locașuri sfinte» unde vor sta cei plăcuți lui Dumnezeu și de «un foc mistuitor» veșnic care îi va nimici pe potrivnici. Fiecare dintre noi, în această viață, își va alege un drum: fie drumul care duce spre infern, fie cel ce duce la viață veșnică și fericită. Faptele din viață sunt cele care ne conduc pașii pe unul din cele două drumuri” (intelectuală, creștină).

Superstițiile reprezintă forme și manifestări de religiozitate populară, de obicei neorganizate și neomogene, unele acceptate de biserici, altele refuzate. Ele

<sup>2</sup> Cercetările noastre au reliefat un grad sporit de religiozitate a populației tinere, în comparație cu situația din alte țări. Spre exemplu, „Eurobarometrul” – (Raport de cercetare privind tinerii din țările Comunității Europene), înregistrează în Occident 63% „credincioși nepracticanți”, iar practicanți 20%. Cât privește gnosticii și ateii, disproporția este iarăși semnificativă: 1,8% față de 10% și, respectiv, 2,7% față de 16,6% la tinerii din Uniunea Europeană.

se păstrează prin tradiția locală, iar credibilitatea în legătură cu ele este foarte variată nu numai teritorial, ci și de la o categorie de populație la alta. Am înregistrat prin cercetare (vezi tabelul) opt dintre aceste modalități de manifestare a religiozității periferice.

#### FORMELE ȘI GRADUL DE INTENSITATE A SUPERSTIȚIILOR

Rang	Felul superstiției	Grad de intensitate			Total
		Foarte mare %	Mare %	Mediu %	
I	În destin, soartă	24,0	22,0	25,0	71,0
II	În noroc (șansă), nenoroc (ghinion)	14,4	18,6	33,0	66,0
III	În astrologie, în semne și visuri prevestitoare	5,2	11,4	27,6	44,2
IV	În vindecări prin energii ascunse	4,7	10,7	24,6	40,0
V	În talismane, amulete	5,2	8,9	19,0	33,1
VI	În duhuri bune sau rele	5,5	6,9	16,7	28,1
VII	În ghicit	2,7	3,4	12,3	18,4
VIII	În vrăji sau farmece	2,6	4,5	8,5	15,6

Prima concluzie care se desprinde din tabel este gradul neașteptat de ridicat al credințelor superstițioase care se manifestă la tineri, concretizat prin intensități mari și medii la majoritatea superstițiilor. De ce neașteptat de mare? Pentru că avem de-a face cu tinerețea – vârstă foarte preocupată de aspectele concrete ale acestei lumi: profesiune, familie, succes și mai puțin predispusă spre reflecții și ipoteze puțin verificate. Și, în același timp, este vorba de un tineret informat, cu un nivel relativ ridicat de școlaritate, care trăiește și activează într-un mediu laic, într-o perioadă dominată de progresele științifice și, nu în orice epocă istorică, ci la sfârșitul mileniului doi. Fenomenul superstițios juvenil se dovedește ridicat și prin comparație cu rezultatele unor studii și cercetări din țările occidentale<sup>3</sup> care relevă o existență mult mai redusă a unor asemenea credințe și practici. Acolo se asistă mai degrabă la o diversificare și modernizare a fenomenului magic-superstițios și mai puțin la recrudescența sa.

<sup>3</sup> Vezi printre altele – J.F.Catalan, *L'homme et sa religion*, Paris, 1994; D.O. Moberg, *Religion in the western world, The United States of America* – New York, 1970; A. Godin, *Moi perdu ou moi retrouvé dans l'expérience charismatique*, Paris, 1975; Y. Lambert, *Jeunes et religions en France*, Paris, 1992.

A doua concluzie care se desprinde din tabel este legată de gradul de intensitate al celor opt tipuri de superstiții care este foarte diferit. Între superstiția din rangul I și cea din ultimul rang, VIII, apare un decalaj de 54,4% la media intensităților și de 9,2 ori mai mult la intensitatea foarte mare.

În funcție de gradul de intensitate al credinței, în cele opt tipuri de superstiții se conturează trei grupuri. În primul grup, cu cea mai mare intensitate, se situează două tipuri de superstiții care au la bază ideea de influențare a cursului vieții și activității de forțe exterioare omului – credința în soartă și noroc – detașându-se cu peste 21% față de rangul III din grupa a II-a. În prima grupă, credința în destin (soartă, ursită), deține cele mai ridicate ponderi dintre toate cele 8 tipuri la gradele ridicate de intensitate (foarte mare – 24% și mare – 22%). Frecvența mare a acestui tip de superstiție este atestată și de studiile de etnografie și folclor ale poporului român. Credința în destin are cea mai mare interferență cu religia ortodoxă, legându-se îndeaproape cu păcatul originar și cu ideea de fatalism.

În grupul al doilea, cu o frecvență medie a credinței se situează patru superstiții (cele mai multe) care au caracter magic, presentimental cât și caracter mistic. Pe primele două locuri, din această grupă, se situează superstițiile referitoare la astrologie. Semne și visuri prevestitoare, vindecări prin energii ascunse sau miraculoase, care acumulează 44,2% și respectiv 40,0%.

Motivația ponderii relativ ridicate a acestor credințe pare că rezidă, pe de o parte, în moștenirile trecutului, iar pe de altă parte, în mediatizarea excesivă a unora dintre ele după 1989.

Credința în efectul talismanelor (cruciulițe, iconițe, medalioane, trifoi cu patru foi, potcoave etc.) care ocupă un rang mediu, V, cu un procent de 33,1% pare să fie în revenire după Revoluție, fapt reflectat și de practicarea tot mai frecventă a acestora. În răspândirea practicii și credinței în talismane o influență tot mai mare o au modelele occidentale care se asociază și se împletesc cu obiceiurile tradiționale românești. Credințele în spirite, deși cândva foarte răspândite în popor, când acestea se materializau în tot felul de întruchipări benefice (de sănătate, de rod, de spor etc.) ori malefice (strigoi, vârcolaci, iele, muma pădurii etc.) se manifestă, în prezent, la cote relativ medii spre reduse – 28,1%.

Din cel de-al treilea și ultimul grup, fac parte, ca și din primul grup, tot două tipuri de credințe religioase, dar spre deosebire de primul, ultimul grup dovedește cele mai slabe grade de intensitate. Ne referim la ghicit (profeția ca mijloc afectiv și arhaic de prognozare a viitorului, a destinului sau acțiunii) și la credința magică în farmece sau vrăji (modalitate de realizare a profeției și de acțiune asupra ființelor și lucrurilor) care înregistrează valorile cele mai scăzute dintre cele opt tipuri de superstiții (sub 20%). Peste 50% dintre subiecți nu mai cred, astăzi, deloc în asemenea lucruri. Atât ghicitul și alte forme de profeție, cât și farmecele sau vrăjile dețineau în societatea tradițională românească, inclusiv la tineret, o frecvență și diversitate relativ mare. Fetele, mai cu seamă, apelau la asemenea

modalități de credință și acțiune pentru a influența măritișul, împlinirile în dragoste, sănătatea, sporul sau rodul muncii, ferirea de dușmani ori răzbunarea pe aceștia. De asemenea, se recurgea la magie pentru influențarea ursitei nesigure, a șanselor de succes în diferite acțiuni cu grad înalt de risc etc. Numărul și diversitatea formelor, modalităților, tehnicilor și procedeele pentru realizarea unor astfel de scopuri, nevoi și dorințe erau însemnate și, în unele cazuri, varia de la o zonă la alta și în funcție de intențiile urmărite.

Subiecții superstițioși nu exclud pe cei religioși, ci se interferează cu credințele acestora. Un procent relativ însemnat de tineri se consideră nu numai superstițioși, ci și religioși. Ei nu exclud cele două forme de credință, frecventează biserica și recunosc existența lui Dumnezeu. Superstițiozitatea se manifestă însă mai ales în condițiile unei religiozități mediocre. Dintre subiecții care declară că nu sunt împotriva superstițiilor, procente importante se detașează, însă, clar de superstiții sau le și condamnă.

La apariția și perpetuarea mentalităților superstițioase contribuie un număr mare de factori de ordin social, psihologic și natural. Cei mai frecvenți factori sociali invocați de tinerii investigați sunt, în ordine: familia, în care se detașează rolul mamei și al bunicii, apoi unele rude și vecini, mai cu seamă vârstnice și, într-o mai mică măsură, anturajul. Natura influențează anumite superstiții prin evenimente și fapte deosebite (cutremure, furtuni, inundații), prin grandoarea, infinitul și perfecțiunea macro și microcosmosului și chiar prin anumite locuri suspecte, ciudate, în care s-au produs mari nenorociri, care inspiră frica și despre care se moștenesc, în cadrul comunității locale, legende și credințe cu caracter superstițios, cu accente înfricoșătoare<sup>4</sup>.

Credințele religioase și superstițiile se diferențiază în cazul tineretului și în raport cu vârsta, sexul, nivelul de școlarizare, mediul sociocultural, apartenența cultică, zona socio-culturală ș.a.

Cei mai apropiați de religiozitate și superstițiozitate se dovedesc a fi adolescenții (15-18 ani), credința scăzând invers proporțional cu vârsta, tinerii între 19-24 ani fiind mai puțin religioși, iar cei între 25-30 ani cu cel mai scăzut grad de religiozitate și superstițiozitate.

Astfel, adolescenții acordă un credit mai mare credinței în existența cu siguranță a lui Dumnezeu, în importanța acestuia în activitatea cotidiană, în lumea de apoi, cu 8-12% mai mare decât tinerii între 25-30 de ani. Aproximativ aceleași diferențe se regăsesc și în privința credințelor superstițioase.

Gradul mai ridicat de religiozitate și superstițiozitate la adolescenți comparativ cu vârstele mai înaintate ale tinereții se explică, atât prin cauze psihice, cât și sociale. Așa cum sublinia H. Wallon<sup>5</sup>, adolescentul, ca și copilul, posedă

<sup>4</sup> Vezi în acest sens: K. Zucker, *Psihologie de la superstition*, Paris, Payot, 1972; S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, Cernăuți, 1901; T. Pamfile, *Mitologia daco-română*, București, 1935; I. A. Candrea, *Iarba fiarelor*, București, 1942 etc.

<sup>5</sup> H. Wallon, *De la act la gândire*, București, Editura Științifică, 1964, p.108

încă în schemele sale de conștiință și comportament norme și valori pe care le inoculează vârstnicii (familia, comunitatea, vecinătatea etc.). În cadrul familiei, un rol major îl au mamele și bunicii în influențarea credințelor adolescenților.

Dumnezeul copilăriei este „Dumnezeul temut”, Dumnezeu care știe tot, vede tot și pedepsește pe cei răi, vinovați și neascultători. Pe linie superstițioasă, apare acea frică de aspectele demonice ale unor ființe sau lucruri care stimulează credințele în duhuri necurate, în fantome, în strigoii etc. Al doilea factor influent este așa-numitul mit latent derivat dintr-un simbolism cu caracter irațional similar cu cel religios. H. Lassere<sup>6</sup> arată că un asemenea model mitologic determină pe copil și adolescent să se implice și să trăiască afectiv iraționalitatea, rigiditatea și fantasticul ca și în cazul situațiilor religioase.

În genere, fetele se detașează de băieți la toți itemii credințelor religioase, detașare care se accentuează în privința superstițiilor. Aceste rezultate confirmă în principiu și concluziile altor cercetări efectuate în decursul timpului la noi în țară pe tineret și în străinătate pe bărbați și femei<sup>7</sup> care arată că la femei credința este mai puternică decât la bărbați.

Astfel, în cazul cercetării noastre, fetele afirmă cu 10,2% mai mult decât băieții, credința în certitudinea existenței lui Dumnezeu, cu 16,6% mai mult în privința credinței în creația lumii de către divinitate, cu 11,4% mai mult în credința intervenției lui Dumnezeu în viața cotidiană, iar în credința în lumea de apoi și în influențarea acesteia de către faptele din lumea aceasta fetele depășesc băieții cu 6,9%. Dacă băieții atribuie divinității supreme, mai cu seamă, atributele de justiție și infinitate, fetele atribuie acesteia puterea, adevărul și, mai cu seamă, dragostea.

Referitor la credințele superstițioase, fetele devansează și mai accentuat băieții cu procente care se înscriu între 8-18,5%. Acestea manifestă o anumită predilecție pentru credințele legate de soartă, ursită, pentru astrologie (zodiac, horoscop), pentru semne și visuri prevestitoare (malefice și benefice), pentru marea varietate a ghicitoriei și vrăjitoriei, pe când băieții se regăsesc mai frecvent în contextul superstițiilor legate de noroc și vindecări miraculoase. Tot fetele sunt cele care înregistrează gradele de intensitate cele mai mari ale credințelor și tot ele sunt cele care învață, pentru a le practica mai târziu, o serie de incantații, de tehnici și procedee de la vrăjitoarele, magicienele și prezicătoarele consacrate, acestea fiind un apanaj preponderent feminin.

Există o corelație strânsă între gradul de școlaritate și gradul de religiozitate și superstițiozitate. Ca și alte rezultate ale unor cercetări efectuate la noi în țară și în

<sup>6</sup> H. Lassere, *Religion et ascension social: l'exemple des ouvrières chretiens*, în „Revue française de sociologie” VII-IX, 1972, p. 445.

<sup>7</sup> Menționăm în acest sens: S. Chelcea, *Cercetarea sociologică a religiei*, în *Omul fință supremă*, București, Editura Militară, 1989; H. Culea, *Religia din perspectiva cercetării concrete* - Raport de cercetare, C.C.E.S., 1979; Leon Buburuzan, *Studiu asupra determinismului religiozității tinerilor* - „Raport de cercetare”, 1983.

străinătate, cercetarea noastră consemnează, în principiu, faptul că nivelul de religiozitate este, în genere, invers proporțional cu nivelul de pregătire școlară sau de cultură. Tinerii cu 7-8 clase se dovedesc cei mai credincioși, iar absolvenții de învățământ superior cei mai puțin credincioși. Absolvenții de liceu și de studii postliceale și profesionale dețin, cu unele excepții, intensități medii ale credințelor.

La capitolul credinței în superstiții, cu mici excepții, tinerii cu pregătire superioară cred în mai mică măsură decât cei cu pregătire gimnazială cu 9-15%.

Tinerii din cadrul formelor de învățământ umanist ori absolvenți ale acestora dovedesc un grad de religiozitate ceva mai ridicat decât cei ai formelor de învățământ real. Tinerii cu mai puțină școală (7-8 clase, 10 clase, profesională, liceu) consideră în mai mare măsură ca principală valoare a sacrului puterea și adevărul, pe când cei cu mai multă școală (absolvenți de postliceală și învățământ superior) atribuie sacrului valori de infinitate și dragoste.

Mediul de rezidență (urban sau rural) influențează, de asemenea, credința. Astfel, între tinerii săteni și orașeni, apar anumite diferențe semnificative în favoarea sătenilor care se dovedesc mai religioși. Viața orășenească pare mai puțin prielnică afirmării cu siguranță a credinței în existența lui Dumnezeu. Cei născuți și domiciliați în rural, răspund în procent mai mare cu 7,5% că existența lui Dumnezeu este sigură. Relativ similare sunt și răspunsurile în legătură cu intervenția divină în viața cotidiană, în crearea lumii de către Dumnezeu și în credința în lumea de apoi. În cazul subiecților născuți în sate care au migrat apoi spre oraș se pierde un oarecare procent din religiozitatea tradițională. Ajunși la oraș, tinerii nu mai sunt atât de credincioși. Însă aceste diferențe dintre religiozitatea tineretului din sate și orașe sunt mici. Evenimentele de după 1989 au stimulat religiozitatea orășenească în mai mare măsură decât la sate.

Foarte interesantă s-a dovedit și urmărirea religiozității pe zone socio-culturale. Credințele cultice mai intense s-au regăsit la tinerii din Moldova, urmați de cei din Banat și Transilvania. Religiozitatea cea mai redusă la majoritatea credințelor religioase se manifestă la tineretul din Oltenia. Sub aspect superstițios situația aproape se inversează. Oltenia se detașează ca fiind cea mai superstițioasă, urmată de celelalte zone sudice: Dobrogea, Muntenia și municipiul București, iar Crișana – Maramureș ocupă ultimele locuri.

Referitor la credința în existența lui Dumnezeu, pe primele locuri se află tinerii din Moldova, cu 90,1%, urmați îndeaproape de cei din Muntenia cu 88,3% succedați de tinerii transilvăneni și bănățeni, cu procente mult mai reduse, de 75,2% și respectiv 71,5%. Oltenii se situează pe ultimul loc cu 68,1%.

Starea de religiozitate a zonelor se conturează și în legătură cu creația divină. În Moldova este procentul cel mai ridicat de subiecți, 15,6%, care afirmă că lumea n-ar fi existat fără crearea ei de către Dumnezeu, în timp ce în cazul Munteniei aproape un sfert dintre subiecți cred că lumea există și a existat fără a fi creată de Dumnezeu. În Oltenia, București și Sectorul Agricol Ilfov, Crișana credința în

crearea lumii de către Dumnezeu este mai scăzută, în aceste zone fiind înregistrate procente mai mari de nonrăspunsuri.

Rezultate interesante (pentru unii surprinzătoare) ne oferă și corelația credinței superstițioase cu cele 8 zone socio-culturale din care provin tinerii.

Primul aspect, care frapează, este situarea pe primul loc al tinerilor din Oltenia care, aproape la toate problemele legate de credința religioasă, au înregistrat indicatori reduși. Aici, tinerii olteni ocupă locul I cu ponderi ridicate (inclusiv la intensitatea foarte mare) la credința în soartă, 85,3%, astrologie, 54,5% și locul II-III, cu 67,2% la credința în noroc.

De fapt, toate cele 4 zone socio-culturale din sudul României, fără excepție, ocupă primele 4 locuri la credințele superstițioase. După Oltenia, se situează pe locul II-III Bucureștii (cu locul II la credința în astrologie – 48,3%, locul III la credința în soartă – 71,5% și IV la credința în noroc – 64%) și Dobrogea, iar pe locul IV, la cele 3 tipuri de superstiție, Muntenia.

Un alt aspect surpriză îl reprezintă Moldova care, deși la aproape toate problemele religioase deține printre cei mai ridicați indicatori, la superstiție ocupă o poziție relativ inferioară (antepenultima), cu ponderi relativ scăzute. Pe ultimul loc se află tinerii din Crișana - Maramureș (locul VIII la credința în soartă și astrologie și locul VI la credința în noroc), iar bănățenii se situează pe penultimul loc.

Superstițiozitatea mai ridicată la tinerii din Muntenia poate fi datorată influențelor sud-orientale mai intense, a rolului mai slab al clerului și religiei ecleziastice și, poate, datorită unei anumite înclinații mistico-superstițioase a populației din sud.

Corelația cu apartenența cultică s-a dovedit semnificativă în problematica cercetării noastre. Intensitatea credinței diferențiază tinerii credincioși în trei mari categorii. În prima categorie, a celor mai puțin religioși, se regăsesc ortodocșii și greco-catolicii, în a doua categorie, cu un grad de religiozitate mai sporit, romano-catolicii și protestanții, iar în cea de-a treia, cu gradul cel mai înalt de religiozitate, tinerii de confesiuni neoprotestante (advențiști, penticostali, bapțiști, creștini după evanghelie).

Astfel, referitor la credința în existența lui Dumnezeu, tinerii de cult creștin ortodox și greco-catolic sunt de acord în proporție de 84,7%, cei de cult romano-catolic și reformat (de rit calvin, evanghelic c.a., evanghelic s.p., unitarian) de 92,3%, iar cei aparținători cultelor neoprotestante de 100%. Referitor la credința că faptele din viață au influență asupra lumii de apoi, tinerii de cult creștin-ortodox și greco-catolic înregistrează 48,5%, cei de cult romano-catolic și reformat 57,3%, iar cei din cultele neoprotestante 69,8%.

Din perspectiva ortodocșilor, principalele calități ale Divinității ar fi dragostea și adevărul. La romano-catolici, în ierarhia valorilor, pe primele locuri se află dragostea și infinitatea. La celelalte culte, dragostea reprezintă prima calitate în cazul penticostalilor, bapțiștilor, advențiștilor, pe când la creștinii după evanghelie

---

și luterani, puterea, iar la greco-catolici, adevărul. Aprecierea diferită a calităților care caracterizează divinul reprezintă, nu numai viziunea specifică a fiecărei biserici, modalitatea proprie în care credincioșii și-l reprezintă pe Dumnezeu, ci și preocupările, interesele social-politice ale fiecărui cult în actuala conjunctură a societății românești.

## BISERICĂ ȘI SOCIETATE

GEORGIANA SZILAGYI, GAVRIL FLORA

Condițiile specifice ale perioadei de tranziție de după Decembrie 1989 au creat o legitimare și o așteptare deosebită față de religie și instituțiile religioase. După o îndelungată perioadă de marginalitate, bisericile au fost puse dintr-o dată în situația de a se adapta într-un timp relativ scurt la așteptări sociale neobișnuit de mari. Procesul adaptării vizează în special două aspecte: pe de o parte, exprimă modalitatea în care biserica reușește să-și definească sensul social actual, să se autodefinească ca instituție socială în coordonatele circumstanțelor contemporane, iar pe de altă parte, sintetizează setul de așteptări vizavi de instituțiile religioase din partea societății actuale.

Abordarea sociologică a relației biserică – societate trebuie să țină seama de dubla determinare a însăși naturii acesteia: din punct de vedere sociologic, biserica reprezintă o instituție tradițională fundamentală, în timp ce din perspectivă teologică, apare ca o întruchipare a „voinței divine”. În contextul acestei complexități de determinare în definirea menirii sale actuale, biserica nu se poate lipsi de „dialectica dimensiunilor temporale – trecut, prezent, viitor”<sup>1</sup>. În acest cadru, ea trebuie să se autodefinească în spațiul social actual, să-și structureze evantaiul ierarhic, să-și revizuiască poziția, expectanțele și imaginea proiectată în societate. Pe o asemenea bază, bisericile trebuie să-și evalueze posibilitățile de realizare a menirii lor. Toate acestea se cer făcute cu conștiința faptului că modalitatea în care instituțiile religioase vor reuși să dea răspuns acestor cerințe poate determina, în mare măsură, credibilitatea lor, precum și acceptabilitatea lor socială în viitor.

Studiile recente din domeniul sociologiei religiei<sup>2</sup> au relevat, în general, o imagine categoric pozitivă vizavi de biserică ca instituție. Datele referitoare la situația din România nu sunt însă în totalitate concludente în această privință. O cercetare relativ recentă<sup>3</sup> semnalează o oarecare reținere față de ierarhia ecleziastică, care pare să reprezinte o situație specifică Bisericii Ortodoxe Române, datorită statutului și poziției adoptate de aceasta în timpul regimului comunist. Investigațiile noastre efectuate pe structurile valorice ale populației de naționalitate

<sup>1</sup> Tomka Miklos, *Csak katolikusoknak*, Budapest, 1995, p.11.

<sup>2</sup> Grace Davie, *Believing Without Belonging*, London, 1995, p. 274-315.

<sup>3</sup> Matei Dogan, *Criza de încredere în democrațiile pluraliste*, în „Revista de Cercetări Sociale”, nr. 1, 1997, p. 93.

maghiară (cercetare efectuată în județul Harghita, în vara anului 1997) au relevat însă o atitudine favorabilă față de biserică în calitate de instituție. Din compararea rezultatelor noastre cu datele obținute pe un eșantion european reprezentativ<sup>4</sup> reiese că valorile globale de încredere în biserică, în zona noastră de investigație, sunt considerabil mai ridicate decât valorile medii europene înregistrate de cercetarea amintită.

Tabelul 1

Distribuția atitudinilor privind gradul de încredere în biserică (%)

Gradul de încredere în Biserica / Eșantion	Jud. Harghita (N: 576)	Eșantion european (N: 11 076)
În mare măsură	31.2	24.3
Într-o anumită măsură	47.7	32.1
În mică măsură	16.4	28.9
Deloc	2.7	14.8

Aceste constatări tind să se înscrie în tendințele generale ale evoluției fenomenului în spațiul central-est european, mai cu seamă începând din a doua jumătate a anilor șaptezeci. În plus, sondajele recente de opinie publică<sup>5</sup> semnaleză această relaționare pozitiv-evolutivă ca fiind o caracteristică nu doar exclusivă a populației ce se autodefinește cu atributele credinței, ci și a segmentului populațional cu orientări preponderent laice. O asemenea schimbare de orientare poate fi considerată în același timp ca rezultat al unei dezamăgiri de fond în resursele omului de a construi singur, fără recursul la credința în Dumnezeu, o lume cu adevărat umană (dezamăgire datorată mai cu seamă experienței perioadei comuniste)<sup>6</sup>.

Studiile recente efectuate în țări din Europa de Est<sup>7</sup> ilustrează totodată o atitudine accentuat expectativă vizavi de biserică, concluzionând că instituțiile religioase ar trebui să ia o atitudine mai activă în rezolvarea problemelor curente. Această idee apare clar exprimată și în documentele celui de al II-lea Conciliu al Vaticanului<sup>8</sup> care cer o implicare mult mai activă a Bisericii Catolice în problematica socială.

Investigațiile noastre referitoare la opinia populației față de rolul Bisericii în contextul social postdictatorial, realizate (prin tehnica anchetei) în municipiul Oradea, precum și în județul Harghita în anii 1996-1997, pe eșantioane de 2577,

<sup>4</sup> Grace Davie, *European Religion: A Memory Mutates*, presented at SAIS: Rome Auditorium Washington, DC September 29, 1997, <http://www.Eppc.org/library/litterae/davie.html>.

<sup>5</sup> Jozef Tischner, *Keresztenyseg a kommunizmus utani urben*, în „Egyház es Világ” 1-1994.

<sup>6</sup> Andorka Rudolf, *Tarsadalmi Riport*, Budapest, 1995.

<sup>7</sup> Javor Bela, *Egyház a posztkereszteny tarsadalomban* în: „Quo Vadis Domine”, Pannonhalma, 1997, p. 331-337.

<sup>8</sup> A. *Vatikani Zsinat tanitasai*, Budapest, 1995.

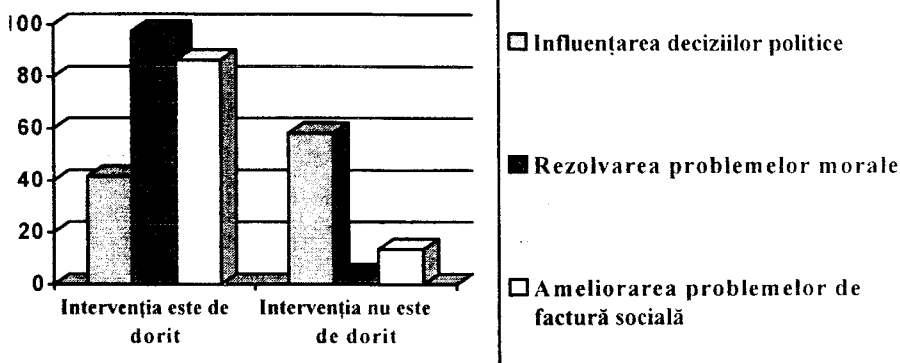
respectiv de 576 persoane, au urmărit evaluarea atitudinilor populației față de intervenția bisericilor în diferite sfere tradiționale de preocupare a acestora, precum:

- în influențarea deciziilor politice de către forurile ecleziastice,
- în rezolvarea problemelor morale (prin oferirea unor percepțe și norme morale la nivel individual și comunitar precum și prin educarea și fixarea unor repere morale tinerei generații),
- în ameliorarea problemelor de factură socială (acest domeniu vizează diversele activități de asistență socială, diaconice desfășurate de instituțiile ecleziastice).

Tabelul 2

Distribuția atitudinilor de acceptare-neacceptare a intervenției Bisericilor în sfera diverselor probleme cotidian – comunitare (%)

Domenii de intervenție	Atitudinea	Intervenția este de dorit	Intervenția nu este de dorit
Influențarea deciziilor politice		41,7	58,3
Rezolvarea problemelor morale		97,4	3,6
Ameliorarea problemelor de factură socială		86,4	13,6



a. În ceea ce privește **interferența bisericii cu sfera politicului**, studiul nostru a relevat, în esență, două opinii opuse. Pe de o parte, s-a conturat o poziție mai degrabă rezervată față de intervenția bisericii în problemele de factură politică, economică etc. Pe de altă parte, apare cerința unei intervenții mai active a bisericii în viața politică și socială. În ideea că biserica, tocmai datorită misiunii ei sacre, nu poate privi cu pasivitate problemele umane, ci dimpotrivă trebuie să joace, în calitate de autoritate tradițională, un rol activ în rezolvarea dificultăților cotidiene.

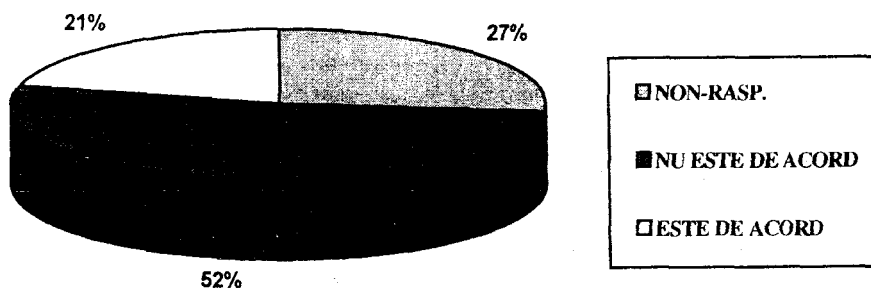
Primul punct de vedere, departe de a nega funcțiile benefice pe care biserica și, în speță, religia le pot aduce în societate, consideră, în parte, că ele se pot realiza în mod adecvat, nu atât printr-o interferență directă în diferitele sfere ale vieții sociale, ci mai ales în mod indirect, mediat, tocmai prin intermediul valorilor religioase care

acționează asupra calității relațiilor umane. Prin aceasta se urmărește asigurarea progresului moral al societății, plenitudinea afirmării demnității umane. În această viziune, tocmai prin credința sacră se creează cadrul coexistenței pașnice.

În contrast, cealaltă viziune consideră că Biserica nu se poate situa pe o poziție abstractă de autoritate, limitându-se la un rol de judecător și sfetnic moral, trebuind să devină, pentru a-și îndeplini menirea, o instituție angajată social.

În cercetarea internațională comparativă inițiată de Institutul Aufbruch din Viena<sup>9</sup>, realizată în anul 1998, care a inclus și un eșantion reprezentativ pentru populația din Transilvania, unul din obiectivele urmărite a fost tocmai surprinderea așteptărilor, cerințelor populației față de intervenția bisericii în diverse sfere ale practicii sociale.

Distribuția atitudinilor cu privire la dezirabilitatea intervenției Bisericii în sfera politică



Tabelul 3

Distribuția atitudinilor privind dezirabilitatea intervenției bisericii în sfera politică în funcție de confesiuni\*

Atitudinea Confesiunea	Non-rasp.	Nu este de acord	Este de acord	Total
Nu-și declară confesiunea	8 22,9%	23 65,7%	4 11,4%	35 3,6%
Catolici	19 21,1%	48 53,3%	23 25,6%	90 9,3%
Ortodocși	195 28,1%	360 51,8%	140 20,1	695 71,8
Protestanți	30 24,0%	66 52,8%	29 23,2%	125 12,9%
Neoprotestanți	6 26,1%	12 52,2%	5 21,7%	23 2,4
<b>Total</b>	258 26,7%	509 52,6%	201 20,8%	968 100,0%

T. Chi-Square (N: 968,  $p > 0,05$ )

\* Notă metodologică: datele au fost obținute prin tehnica interviului pe bază de chestionar. Prelucrarea datelor s-a realizat de către noi prin programul SPSS for Windows.

<sup>9</sup> Datele ne-au fost puse la dispoziție de unul din specialiștii coordonatori ai proiectului, dr. Miklos Tomka, căruia îi exprimăm pe această cale mulțumirile noastre.

Estimările cercetării Aufbruch, ca și datele investigației noastre arată că indiferent de apartenența confesională, doar o minoritate a populației susține necesitatea intervenției active, nemijlocite a bisericii în influențarea deciziilor politice.

Ni se pare interesant să semnalăm în această privință că cei care par să susțină în cea mai mică măsură deziderabilitatea interferenței bisericilor în sfera politicii sunt tinerii. În cazul generației mijlocii și vârstnice, specificitatea sferei bisericești față de sfera politică este mai puțin clar percepută. O explicație ar putea, probabil, constitui nevoia – puternic resimțită de generațiile care au trăit vreme îndelungată sub comunism – de a atribui bisericii (singura instituție fundamentală care a putut menține în perioada totalitară o continuitate valorică clară cu trecutul precomunism) un rol important în umplerea vidului identitar, a vidului de legitimare politică și ideologică apărut după 1989.

*Tabelul 4*

Distribuția atitudinilor privind dezirabilitatea intervenției bisericii în sfera politicului în funcție de vârstă

<b>Vârsta</b> \ <b>Atitud.</b>	<b>Non-răsp.</b>	<b>Nu este de acord</b>	<b>Este de acord</b>	<b>Total</b>
<b>Sub 30 ani</b>	56 28,4%	116 58,9%	25 12,7%	197 20,2%
<b>31-54 ani</b>	140 24,4%	301 52,4%	133 23,2%	574 58,9%
<b>55 ani și peste</b>	64 31,4%	96 47,1%	44 21,6%	204 20,9
<b>Total</b>	260 26,7%	513 52,6%	202 20,7%	975 100,0

T: Chi-Square (N:975, p,<0,05).

Datele cercetării Aufbruch relevă că biserica continuă să fie percepută astăzi primordial ca o instituție sacră, accentul raportărilor individuale și colective menținându-se, în general, pe latura tradițional-eceziastică a activității acesteia.

Datele tabelului 5 relevă, dincolo de imaginea generală, și anumite diferențieri confesionale. După cum se vede, laturii „lumești” a activității bisericești i se acordă o importanță comparativ mai mare de către membrii bisericilor protestante, fapt explicabil, în parte, prin motive doctrinare. În același timp, considerăm că în explicarea acestui fenomen trebuie să ținem seama și de anumite motive istorico-eceziastice, protestantismul îndeplinind în mod tradițional o importantă funcție de legitimare a aspirațiilor politico-identitare ale comunităților minoritare maghiară și germană.

Tabelul 5

Distribuția atitudinilor privind rolurile principale ale instituțiilor bisericești în funcție de confesiuni

Rol biserică Confesiunea	Preocupate de puterea lumească			Preocupate de mântuire		
	Non-răsp.	În foarte mare măsură	În mare măsură	Ambele (și/și)	În mare măsură	În foarte mare măsură
Nu-și declară confesiunea	5 14,3%	7 20,0%	4 11,4%	10 28,6%	6 17,1	3 8,6%
Catolici	5 5,6%	16 17,8%	5 5,6%	25 27,8%	23 25,6%	16 17,8%
Ortodocși	44 6,3%	79 11,4%	47 6,8%	268 38,6%	71 10,2%	186 26,8%
Protestanți	7 5,6%	21 16,8%	11 8,8%	35 28,0%	26 20,8%	25 20,0%
Neoprotestanți	1 4,3%	2 8,7%	2 8,7%	7 30,4%	2 8,7%	9 39,1%
Total	62 6,4%	125 12,9%	69 7,1%	345 35,6%	128 13,2%	239 24,7%

T.Chi-Square (N: 968. P <0,05).

La polul opus se situează confesiunile neoprotestante, în cazul cărora semnificațiile socio-politice apar mai mult într-o formă aparte, fiind integrate într-o retorică teologică specifică. Membrii acestor confesiuni tind să nege, nu numai datoria, dar și dreptul bisericii de a interveni în problemele politice și sociale generale ale societății. Unica modalitate de rezolvare a acestor probleme la nivel societal global este considerată „trezirea spirituală”, reforma morală și transformările atitudinale realizate prin evanghelizare. Această atitudine se traduce printr-o specificitate acțională cu valențe profund pragmatice la nivel de comunitate confesională.

În același timp, putem constata și anumite diferențieri atitudinale în funcție de nivelul educațional al subiecților investigați.

Se pare că nivelul redus de studii acționează asupra perpetuării unei viziuni sacralizate a rolului și funcționalității bisericii, în timp ce nivelul educațional mediu produce o deplasare a accentului de la funcționalitatea tradițional-sacră spre asumarea unor funcții laice. La populația cu studii superioare se realizează un echilibru mai puternic între cele două poluri, probabil datorită și unei percepții mai nuanțate a pluralității sociale și instituționale.

Din interviurile de grup realizate de noi cu participarea reprezentanților diverselor confesiuni (greco-catolică, reformată, unitariană, evanghelică și baptistă) a reieșit o oarecare ambiguitate exprimată de către participanți în ceea ce privește așteptările societale vizavi de dreptul și/sau obligativitatea participării bisericilor la sfera deciziilor politice. A fost exprimată frecvent părerea conform căreia, dacă în majoritatea cazurilor se manifestă o oarecare rezervă și ostilitate față de imixtiunea

Tabelul 6

Distribuția atitudinilor privind rolurile principale ale instituțiilor bisericești în raport cu nivelul studiilor

Rol bisericească Nivel studii	Preocupate de puterea lumească			Preocupate de mântuire		
	NON-RĂSP.	În foarte mare măsură	În mare măsură	Ambele (și-și)	În mare măsură	În foarte mare măsură
Nu-și declară studiile	1 6,7%	2 13,3%	1 6,7%	3 20,0%	2 13,3%	6 40,0%
Mai puțin de opt clase	3 3,7%	8 9,9%	1 1,2%	22 27,2%	12 14,8%	35 43,2%
Opt clase	4 5,1%	11 14,1%	4 5,1%	34 43,6%	7 9,0%	18 23,1%
8-10 clase -școală prof.	20 8,4%	38 15,9%	13 5,4%	89 37,2	24 10,0%	55 23,0%
Liceu	17 5,5%	34 10,9%	28 9,0%	105 33,8%	54 17,4%	73 23,5%
Liceu - școală prof.	6 5,9%	14 13,9%	8 7,9%	33 32,7%	14 13,9%	26 25,7%
Școli postliceale	2 5,1%	6 15,4%	3 7,7%	11 28,2%	10 25,6%	7 17,9%
Universitate	10 9,0%	12 10,8	11 9,9%	49 44,1%	7 17,9%	22 19,8%
Total	63 6,3	125 11,7%	69 6,9%	346 35,4%	130 13,5%	242 24,8

T. Chi-Square (N: 975, P<0,05).

bisericilor în sfera activității politice, în același timp bisericile au primit și primesc atacuri din partea societății datorită tocmai neamestecului și a neluării de poziție în diverse situații critice.

*b.* În ceea ce privește **învățământul confesional și educația religioasă**, investigația noastră s-a axat pe două probleme distincte: pe de o parte, procesualitatea reînființării învățământului confesional, a școlilor eclesiastice, iar pe de altă parte, reintroducerea studiului religiei în programele școlare. Teoretic, reluarea acestor practici tradiționale semnifică acceptarea și penetrarea la nivel instituțional a valorilor religioase, precum și tendința de afirmare a pluralismului valoric în sistemul educațional.

În acest sens, putem invoca însăși dubla natură a religiei ca situându-se la baza distincției dintre cele două forme de învățământ:

- pe de o parte, religia este privită ca *tezaur cultural, parte a istoriei universale, sistem de cod, ansamblu de cunoștințe, sistem valoric și structură instituțională*, ceea ce constituie o bogăție culturală universală, ce se cere a fi transmisă în cadrul programelor școlare. În acest sens, menirea predării religiei în școli ar fi tocmai satisfacerea acestui deziderat;

- pe de altă parte, religia înțeasă ca un ansamblu *de credințe, valori și un mod specific de a trăi, a gândi și a simți* propriu diverselor comunități umane. Dorința și dreptul de conservare a acestor valori, necesitatea aprofundării și perpetuării lor în condiții comunitare se constituie în factori de legitimare a instituțiilor de învățământ confesional. În condițiile specifice României, în cazul confesiunilor minoritare (maghiară, germană etc.) străduințele de reînființare a învățământului ecleziastic comportă, în plus, o motivație specifică, cea de asigurare a învățământului de diverse grade în limba comunităților minoritare. Astfel, școlilor confesionale le revine în mare măsură menirea conservării și transmiterii valorilor și identității minoritare tocmai prin conjugarea valorilor etnice cu cele religioase.

Totodată, înființarea școlilor confesionale reprezintă o reluare a practicii educaționale tradiționale (specifice confesiunilor romano-catolice și protestante) care a fost desființată de regimul comunist. Dacă în trecut religia și sistemul educațional reprezentau un sistem integrat organic și acceptat ca atare, fiind constituit și fiindând în baza unui model social unitar, în urma procesului de secularizare, începând mai ales din a doua jumătate a secolului al XIX, această unitate s-a destrămat treptat, oferind un spațiu din ce în ce mai larg învățământului laic, pe măsura avansării procesului de pluralizare valorică în societate.

Orientarea individului în sistemul instituțiilor educaționale devine astfel, în parte, o manifestare a opțiunii personale. Cu toate acestea, sistemul educațional ecleziastic, pe lângă toate pierderile de rol, și-a păstrat supremația în Europa Centrală până la instaurarea regimului comunist, constituind „baza unei culturi creștine specific central-europene”<sup>10</sup>. Dictatura comunistă a dus la suprimarea brutală a acestei dualități, instaurând exclusivitatea învățământului laic bazat pe valori seculare.

Procesul de restabilire a drepturilor și proprietăților ecleziastice după 1989 a dus și la reînființarea unor instituții de învățământ confesional și, implicit, la experimentarea restaurării dualității amintite în planul sistemului educațional. Acest efort se confruntă însă cu o serie de impedimente și dificultăți datorate unor factori sociali puternic defavorizanți, precum:

1. *absența continuității*, atât la nivelul mentalității colective (mai ales în cazul generației de mijloc, care nu a beneficiat de educație religioasă), cât și la nivelul resurselor educaționale reale (lipsa cadrelor didactice pregătite pentru cerințele atitudinale și pedagogice specifice învățământului confesional și a altor specialiști);
2. *insuficiența experienței instituțional-organizatorice* corespunzătoare, precum și dotarea infrastructurală neadecvată;

<sup>10</sup> Tomka Miklos, *Magyar katolicizmus*, Budapest, 1991, p. 40.

3. *lipsa capitalului de încredere* din partea populației în privința legalității și recunoașterii echivalării pe termen lung a studiilor efectuate în unitățile de învățământ confesionale cu cele de stat.

În aceste condiții se ridică întrebări de a căror rezolvare poate depinde în mare măsură funcționalitatea viitoare a învățământului confesional în România:

- ◆ Este oare posibilă instaurarea învățământului confesional ca o alternativă viabilă a învățământului laic?
- ◆ Prin ce modalități și în ce măsură spiritul conservator tradițional specific ecleziastic promovat în aceste instituții de învățământ va fi în stare să ofere o educație adecvată cerințelor sociale prezente?

Prin cercetarea efectuată pe problematica învățământului confesional am încercat să surprindem următoarele aspecte ale problematicii astfel definite:

- ◆ atitudinea populației vizavi de reînființarea școlilor confesionale;
- ◆ setul motivațional ce stă la baza alegerii învățământului confesional (elevi și părinți);
- ◆ specificitatea acestui tip de instituții de învățământ în privința modalității prin care, în aceste licee, valorile și telurile educaționale propuse pot fi realizate prin practica pedagogică curentă;
- ◆ elemente de diferențiere a instituțiilor confesionale față de cele laice.

Din punct de vedere metodologic cercetarea s-a desfășurat prin utilizarea unor tehnici specifice:

- ◆ O parte a studiului s-a realizat prin utilizarea tehnicilor interrogative (ancheta de opinie, interviul pe bază de chestionar, interviul tematic). În acest sens au fost colectate date prin chestionar de la părinți, elevi și studenți din cadrul învățământului confesional (345 elevi, 124 studenți și 184 părinți) și prin interviuri adâncite efectuate cu cadre didactice și persoane din conducerea și administrația acestor instituții.
- ◆ O altă tehnică distinctă a studiului a constituit-o analiza documentară pe baza evidențelor și statisticilor aflate la Departamentul de Învățământ din cadrul Secretariatului de Stat pentru Culte, precum și analiza de conținut efectuată pe publicațiile ecleziastice de profil.

În ceea ce privește distribuția atitudinilor față de învățământul confesional, o anchetă de opinie efectuată de noi în vara anului 1995, pe un eșantion de 820 persoane din Oradea, aparținând unor confesiuni minoritare (evanghelică, romano-catolică și reformată) a relevat că 83,12% din subiecții investigați se exprimă, în principiu, de acord cu înființarea instituțiilor de învățământ confesional, în timp ce doar 21,5% ar apela la serviciile acestui tip de instituții. De aici se poate deduce o oarecare rezervă atitudinală față de învățământul confesional. Cu toate că, la nivel ideatic se

Tabelul 7

Distributia instituțiilor de învățământ pe confesiuni\*

Instituții de învățământ \ Confesiunea	Seminarii teologice Licee teologice	Școli postliceale	Instituții de învățământ superior
Ortodoxă	39	29 din care: 10 sanitare 19 cantor	14
Romano-catolică	18 din care: 12 de limbă maghiară 6 de limbă română	6	4
Greco-catolică	5	1	3
Reformată	9	2	2
Evangelică	1	0	0
Unitariană	2	0	0
Baptistă	7	4	2
Penticostală	4	2	1
Adventistă	3	0	1
Musulmană	1	0	0

\* Sursă: Guvernul României, Secretariatul de Stat pentru Culte, Departamentul de Învățământ, 1998.

recunoaște, în general, necesitatea unor schimbări pe care asemenea instituții de învățământ le-ar putea aduce în sistemul educațional actual, persistă totuși o anumită lipsă de încredere, reflectată mai ales la nivelul opțiunilor personale.

Avantajele învățământului confesional, invocate cel mai frecvent în cadrul interviurilor tematice (efectuate prin tehnica interviului de grup) vizează menirea acestuia de a oferi repere moralo-creștine tinerei generații (aspect în același timp considerat a fi deficitar în instituțiile școlare de stat), precum și asigurarea posibilității de școlarizare în limbile minorităților naționale. Reținerile exprimate vizavi de școlile confesionale au în vedere în primul rând acele aspecte ce țin de calitatea învățământului din cadrul acestor instituții școlare. Incertitudinile exprimate vizează în același timp și o serie de neajunsuri referitoare la problemele de factură administrativă și organizatorică, specifice instituțiilor nou constituite. Astfel, se exprimă o anumită neîncredere față de:

- ◆ recunoașterea studiilor;
- ◆ posibilitățile concrete de instrucție (corp profesoral eclectic, constituit ad-hoc, lipsă de experiență și competență în sfera laică);
- ◆ dotarea infrastructurală, condițiile materiale ale unei funcționări adecvate.

Dincolo de aceste opinii exprimate, se conturează însă, în cadrul populației investigate, anumite structuri de mentalitate concretizate într-o anumită rețineră față de practicile educaționale alternative, în general, și orientarea preponderentă

spre structurile instituționale consacrate. Dezideratul consistenței și consensului valoric educațional, cu toate că apare exprimat frecvent, nu se traduce totuși decât într-o măsură redusă într-o preferință manifestă în favoarea școlilor confesionale.

La nivelul învățământului mediu, studiul s-a efectuat în cadrul a trei licee confesionale din municipiul Oradea, Liceul Romano-Catolic „Szent László”, Liceul Reformat „Lorántffy Zsuzsanna” și Liceul Baptist (N: 345) și două instituții de învățământ superior, Institutul Superior Reformat „Sulyok István” și Institutul Superior Baptist „Emanuel” din Oradea (N: 124).

Ca primă constatare, apare faptul că structura socio-demografică a grupului de populație activ din punct de vedere religios<sup>11</sup>, particularizat pe confesiuni, se reproduce în mare măsură în caracteristicile socio-demografice fundamentale ale populației care își orientează copiii spre instituții de învățământ confesional.

Această coincidență reflectă probabil primordialitatea afirmării unor opțiuni valorice la nivel familial, ca factor fundamental de motivație în alegerea învățământului confesional. În același timp, studierea trăsăturilor socio-economice a acestei categorii de populații (ponderea ridicată a persoanelor inactive, de proveniență rurală, nivelul redus al studiilor, denotând o anumită marginalitate socio-economică și culturală) sugerează asumarea de către instituțiile de învățământ confesionale a unei funcții sociale specifice în depășirea situației sociale dezavantajante prin deschiderea unor noi căi de mobilitate ascendentă.

În ceea ce privește motivația alegerii instituției de învățământ confesional, se conturează anumite diferențieri în funcție de apartenența religioasă. Influența părinților în îndrumarea copiilor spre această formă de învățământ apare mai puternică în cazul confesiunii reformate, în comparație cu confesiunea romano-catolică (65,1% față de 12,8%).

La elevii proveniți din cadrul familiilor romano-catolice, alegerea școlii confesionale este într-o proporție dominantă (55,6%) rezultatul opțiunii personale, în timp ce, în cazul copiilor reformați, această pondere este mult mai redusă (18,2%). Dacă din punct de vedere sociologic acest fenomen poate fi, în parte, explicat prin gradul mai ridicat de urbanitate al populației romano-catolice din Oradea, alte interpretări posibile pot implica și anumite specificități ale practicii catehetice ale confesiunilor respective. În privința nivelului deosebit de ridicat al ponderii opțiunii personale a elevilor aparținând confesiunii baptiste, acesta probabil își găsește explicația, în primul rând, în eficiența deosebită a transmiterii structurilor valorice confesionale specifice în cadrul socializării familiale.

În motivarea alegerii de către elevi și studenți, ponderea cea mai mare (55%) revine atracției mediului educațional specific religios propriu școlilor confesionale. Acest factor prezintă valoarea cea mai ridicată în cazul confesiunii baptiste, unde apare într-o asocierie evidentă cu nevoia – puternic resimțită de membrii acestei

<sup>11</sup> Georgiana Szilagyi, Gavril Flora, *Atitudini religioase în rândul populației romano-catolice și protestante din zone rurale și urbane din Transilvania*, în „Revista de Cercetări Sociale”, nr. 4, 1997.

confesiuni – de a-și organiza viața într-un mediu comunitar moral-religios cât mai omogen.

Cercetarea noastră a evidențiat și existența unor motivații exterioare specificului școlilor confesionale, cum ar fi: reputația instituției de învățământ, dorința de a studia în limba maternă și – într-o măsură destul de redusă (5%) – nereușita la examenele de admitere din alte licee.

Interviurile tematice, efectuate în cadrul liceelor confesionale, cu profesorii și cadrele de conducere au relevat că specificitatea primordială a acestor instituții este determinată, în primul rând, de sistemul de relaționare și de comunicare ce se realizează în cadrul actului educațional, care implică multiple dimensiuni:

1. relația comunitate confesională-eparhie-școală;
2. relația dintre conducerea școlii, cadrele didactice, respectiv administrație;
3. relația comunitate confesională-profesor-elev;
4. relația specifică profesor-elev;
5. relația dintre părinți și instituția școlară.

Ceea ce conferă un caracter aparte acestui sistem de relații este faptul că se realizează în cadrul unor comunități confesionale distincte, care, la un moment dat, pot prezenta caracteristicile anumitor subculturi religioase, etnice și naționale, bazate pe valori specifice comune și relații de intercunoaștere destul de accentuate. Această caracteristică apare evidentă, în special, în modul de raportare al părinților față de instituția școlară (ceea ce s-a dovedit a fi unul din elementele motivaționale primordiale în orientarea copiilor spre școlile confesionale). Părinții consideră că pot participa la deciziile luate în cadrul școlii, că au un drept decizional și de amestec în treburile interne ale instituției de învățământ, tocmai prin calitatea lor de membri de drept ai confesiunii respective, cât și prin aceea de susținători financiari ai acestor instituții. Se pare că părinții au un rol mediator mai cu seamă în cadrul relației eparhie-școală, pronunțându-se cel mai adesea în chestiuni legate de alocarea resurselor financiare și de impunerea unor standarde de atmosferă morală și spirituală (pretenții manifestate, în special, față de cadrele didactice din sfera învățământului laic).

Relația de comunicare, direcționată prin criteriile de prestigiu și autoritate tradiționale caracteristice instituțiilor religioase cu rădăcini istorice, pare să se manifeste nu atât în practicile pedagogice curente ale relației profesor-elev, ci mai ales la nivelul diverselor foruri parohial-eclesiastice ce exercită influență asupra procesului de luare a deciziilor. Acest tip special de relații apare evident și capătă importanță cel mai mult în sfera activităților specific-religioase desfășurate în cadrul școlii.

Dimensiunea relativ redusă a acestor instituții de învățământ în comparație cu instituțiile laice oferă posibilitatea comunicării directe în grupuri mici de studiu și

statornicirea unor relații de intercunoaștere și cooperare mult mai eficiente între profesori-elevi. Astfel, se creează premisa realizării unei practici educaționale centrate pe persoană, pe individualitatea elevului, oferind noi posibilități de dezvoltare armonioasă a personalității, a descoperirii și dezvoltării aptitudinilor proprii ale fiecăruia<sup>12</sup>.

Scopul declarat al acestor școli este de „a forma personalități caracteriale puternic structurate în tradiția creștină confesională, cu tot ceea ce implică aceasta, manifestând totodată o deschidere spre nou, receptivitate și toleranță”<sup>13</sup>. Problema cu care se confruntă însă asemenea licee este că, deși există un acord destul de bine definit și statornicit privind obiectivele și valorile interne, realizarea practică a dezideratelor comportă neajunsuri tocmai datorită lipsei unor concepții și programe educaționale concrete detaliate, asupra cărora să existe un acord unanim din partea tuturor celor implicați în sistem. Această cerință se realizează dificil, în primul rând datorită tensiunilor interne, având ca motive principale:

- ◆ structurarea diverselor relații formale și informale, nu neapărat și nu strict pe criterii de competență profesională, ci și pe diverse alte criterii de legitimitate și autoritate, cel mai adesea bazate pe invocarea unei identități confesionale tradiționale (asemenea criteriilor nu se dovedesc însă complet eficiente în afirmarea unor strategii viabile de certificare a legitimității existențiale);
- ◆ ponderea scăzută a cadrelor didactice care aparțin în exclusivitate școlilor confesionale precum și nivelul relativ ridicat al fluctuației în rândul acestora (datorită în parte și percepției unei anumite insecurități a propriului statut).

În cazul instituțiilor aparținătoare bisericilor minoritare tradiționale apare un obstacol adițional datorat unor deficiențe ale cadrului legal, precum și prin faptul că, până în prezent, nu s-a trecut la restituirea efectivă, decât într-o mică măsură, a proprietăților imobiliare care ar putea fi destinate învățământului confesional.

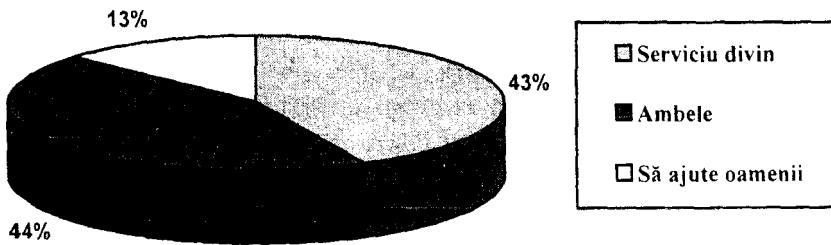
Cu toate dificultățile specifice pionieratului, considerăm că învățământul confesional poate constitui o alternativă educațională viabilă în cazul în care telurile și valorile educaționale bazate pe valori religioase tradiționale vor putea fi adaptate cerințelor contemporane, permițând crearea treptată a unui spațiu spiritual deschis de interrelaționare între parteneri, beneficiind de recunoaștere și demnitate egală. În ceea ce privește opinia elitei ecleziastice reformate ni s-a părut relevantă următoarea afirmație: „Credibilitatea acestor instituții va putea crește însă semnificativ doar în măsura transformărilor valorice și atitudinale în ansamblul societății, atât la nivel individual cât și la cel colectiv-instituțional. Atât timp cât în

<sup>12</sup> Această idee apare în terminologia romano-catolică sub denumirea de „cura personalis” în spiritul reprezentat de gândirea Sf. Ignatie.

<sup>13</sup> Idee consemnată în interviul realizat cu consilierul pe probleme de învățământ al Eparhiei Reformate de pe lângă Piatra Craiului.

viața socială va continua să existe o prăpastie între afirmarea preponderent pasivă a credinței și religiozitatea manifestată în viața cotidiană, prin comportament, obiectivele formative ale școlilor confesionale vor putea probabil fi atinse doar parțial<sup>14</sup>.

c. În ceea ce privește **sfera activității caritative ecleziastice**, expectanțele par a fi semnificativ mari. Datele investigației efectuate de noi relevă în acest sens că 94,2% din subiecții chestionați se declară, în principiu, de acord cu înființarea unor instituții bisericești cu caracter caritativ, iar 74,3% ar apela, în caz de nevoie, la serviciile unor asemenea instituții. Din analiza rezultatelor cercetării Aufbruch reiese însă că, cu toate acestea, în sistemul de valori al unor largi segmente ale populației investigate, Biserica tinde să rămână în continuare un simbol al sacralității, funcția ei principală rămânând cea ritual-tradițională. Față de aceasta, funcțiile sociale continuă să fie preponderent percepute ca deținând un rol secundar, dar în același timp important.



Distribuția atitudinilor cu privire la primordialitatea funcțiilor bisericești

Tabelul 8

Distribuția atitudinilor cu privire la primordialitatea funcțiilor bisericești în funcție de confesiuni

Atitud. Confesiunea	În primul rând serviciul divin	Ambele	În primul rând serviciul social	TOTAL
Nu-și declară confesiunea	15 50,0%	11 36,7%	4 13,3%	30 3,2%
Catolici	33 37,5%	33 37,5%	22 25,0%	88 9,3%
Ortodocși	300 43,8%	317 46,3%	68 9,9%	685 72,2%
Protestanți	47 38,2%	49 39,8%	27 22,0%	123 13,0%
Neoprotestanți	10 43,5%	10 43,5%	3 13,0%	23 2,4%
Total	405 42,7%	420 44,3%	124 13,1%	949 100,0%

T. Chi-Square (N: 949,  $p < 0,05$ ).

<sup>14</sup> Frază consemnată din interviul realizat cu Vicarul Episcopiei Reformate de pe lângă Piatra Craiului.

Se constată o anumită diferențiere atitudinală în funcție de afilierea confesională, care poate fi, pe de o parte, explicată prin factori intrinseci doctrinari (mai ales în cazul confesiunilor neoprotestante), iar pe de altă parte, prin factori de tradiție ai politicilor sociale ecleziastice, precum și prin natura circumstanțelor care au determinat cadrul de funcționare al instituțiilor bisericești.

Activitățile caritative ecleziastice se bucură de un grad ridicat de acceptabilitate și datorită unei tradiții prin care s-a statornicit o legătură organică între credință și ajutorarea aproapelui. Primele preocupări în acest sens apar consemnate în practica bisericească tradițională iudaică<sup>15</sup>. De la începuturile apariției sale, creștinismul și-a însușit, ca una din misiunile sale esențiale, activitatea caritativă, fundamentată pe imperativul iubirii și înrajuțării.

Cu trecerea timpului, o deosebire fundamentală în structura instituțională a activităților caritative a apărut și s-a amplificat treptat între bisericile romano-catolice și cele protestante, pe de o parte, și biserica ortodoxă, pe de altă parte. Această diferențiere vizează modalitatea în care activitățile cu scop caritativ s-au constituit sau nu ca domenii speciale de activitate, autonome în raport cu domeniile specific și nemijlocit religioase. În timp ce în cadrul bisericii catolice a avut loc un proces de desprindere a sferei caritative de corpul activităților direct ecleziastice în sensul unui proces gradual de autonomizare și instituționalizare, biserica ortodoxă a cunoscut, într-o măsură mult mai mică, o evoluție similară, perpetuând cele mai multe funcții diaconice în cadrul instituțional și în structurile sale tradiționale. În condițiile specifice României, a limitării activităților bisericești la cadrele strict ecleziastice în perioada comunistă, această caracteristică a bisericii ortodoxe a permis posibilități mai favorabile pentru păstrarea continuității activității de sprijin social, în special în sfera asistenței medicale. În contrast, bisericile catolice și protestante au fost sortite la pierderea majorității instituțiilor cu caracter caritativ ce le-au aparținut.

În procesul de reconstituire a sferei de activități și a sistemului instituțional caritativ de după 1989, bisericile romano-catolice și protestante au beneficiat în schimb de experiența unei tradiții îndelungate de autonomie instituțională. În cazul confesiunii catolice, rădăcinile instituționalizării datează încă din perioada emiterii așa-numitelor „Scrisori catolice”, cunoscute și sub denumirea de „Teze enciclice” (1740 Sf. Benedict XIV), care reprezintă o sinteză a fundamentelor și principiilor de implicare în sfera caritativă specifică acestei confesiuni. Apariția Enciclicii „Rerum Novarum” (1891) reprezintă o încercare de adaptare a acestui sistem la noile realități social-economice moderne, deschizând noi practici și perspective în sfera activității caritative.

Continuitatea eforturilor de a ține pasul cu cerințele pe care noile stadii de dezvoltare socială le impun sunt oglindite de documentele celui de-al doilea Conciliu al Vaticanului, reprezentând o schimbare paradigmatică a raportării

<sup>15</sup> M. Stănescu, *Discursul actual al Bisericii Ortodoxe Române*, în „Revista de Cercetări Sociale”, nr. 2, 1996, p. 94.

bisericii romano-catolice la realitatea socială, și în același timp un „compromis dogmatic”<sup>16</sup>. Compromisul vizează o schimbare prin care punctul de plecare devine, în locul perceptelor dogmatice, societatea reală secularizată, cunoașterea acestei realități și încercarea de adaptare bazată pe o asemenea cunoaștere. Această schimbare de optică acordă pe plan acțional o funcție specială persoanelor laice, permițând o penetrare largă a acestora în diversele sfere de activități ecleziastice.

Preocupările tradiționale ale bisericii ortodoxe, pe lângă activitățile caritative desfășurate în cadrul parohiilor și mănăstirilor s-au axat în special pe sfera asistenței medicale. Au devenit cunoscute eforturile de specializare tradițională în această direcție și activitatea desfășurată de personalul ecleziastic în instituții sanitare, chiar și în condițiile de „semilegalitate” ale perioadei dictatoriale. Pe această linie se pot înscrie actualele organizații medico-sanitare, care reprezintă un exemplu de preocupare în sensul reluării tradiției în acest domeniu.

În perioada care a urmat căderii regimului comunist, instituțiile caritative ale bisericilor tradiționale și-au reînceput activitatea (ca expresie a afirmării solidarității de factură iudaico-creștină) având ca preocupare suplینirea acelor funcții sociale pe care statul nu este capabil să le îndeplinească. În același timp, și confesiunile neoprotestante (în special cele baptiste și penticostale) au întreprins eforturi deosebite pe linia asistenței sociale, bazându-se, în special, pe relațiile comunitare foarte puternice din interiorul lor precum și pe conștientizarea rolului activ pe care biserica trebuie să-l joace în viața membrilor săi.

Așa cum rezultă și din documentele ce ne-au fost puse la dispoziție din partea Secretariatului de Stat pentru Culte<sup>17</sup>, principalele domenii ale activității caritative ecleziastice sunt: asistența acordată familiilor în nevoi și a copiilor străzii (cu o frecvență deosebită în cadrul bisericii ortodoxe – 13, respectiv 12 așezăminte), persoanelor vârstnice (mai ales în cadrul confesiunilor catolice și protestante), tinerilor proveniți din orfelinate (în special în cadrul bisericilor neoprotestante) etc.

Baza financiară a acestor instituții o constituie, pe de o parte, donațiile, iar pe de altă parte, diversele activități productive și prestații de servicii pe care le desfășoară, oferind în același timp și locuri de muncă pentru o categorie însemnată a populației. De altfel, problematica resurselor financiare ale diverselor confesiuni reprezintă o temă de dispute interconfesionale din ce în ce mai acute după 1989. Dezbaterea țintește în special problematica restituirii bunurilor mobiliare și imobiliare diverselor confesiuni, cu implicații politice care depășesc cu mult cadrele ecleziastice.

În ceea ce privește sfera preocupărilor diaconice se cere subliniat faptul că biserica se preocupă de problemele sociale nu doar din rațiuni pur etice și umanitare ci, tocmai pornind de la principiile ei dogmatice, în vederea scopului

<sup>16</sup> A. Vatikani Zsinat tanításai, Budapest, 1995.

<sup>17</sup> Repere ale activității filantropice și de asistență socială în Biserica Ortodoxă Română (material redactat de Sectorul „Biserica și Societatea” al Patriarhiei Române). Scurtă prezentare a Confederației Caritas din România (material informativ al Confederației Caritas din România).

fundamental derivat din însăși natura ei: mântuirea. „Toate acestea sunt chestiuni dogmatice și în același timp profund politice și sociale”<sup>18</sup>.

Referitor la imixiunea bisericii în domeniul vieții laice (învățământ, asistență socială, demografie, economie, politică), sociologul englez David Martin introduce conceptul de „monopolism sacral”<sup>19</sup>, concept prin care încearcă să dezvăluie încercările Bisericii de a se adapta la condițiile actuale ale lumii sacralizate vest-europene prin efortul de a-și adjudeca interesele diverselor grupuri și categorii sociale cu scopul consolidării fundamentului social, pe care-l percepe de acum periclitat.

Expectanțele deosebite ale societății față de practicile redistributive ecleziastice pot avea ca urmare, în condițiile prezente, pe lângă dezvoltarea și diversificarea instituțională, și un efect mai puțin evident, ce vizează anumite mutații chiar în cadrul structurilor ierarhice bisericesti și anume, unele ajustări între sferile „expresive” și cele „instrumentale”. Stephen Sharolt<sup>20</sup> oferă această perspectivă în analiza organizațiilor religioase moderne, având ca punct de pornire tipologia organizațională devenită clasică a lui Etzioni<sup>21</sup>. În esență, evidențiază o posibilă deplasare de accent în cadrul structurilor ecleziastice spre acele instituții și activități, care, în perioada „triumfală”, se situau pe o poziție oarecum periferică, fiind deservite, în mare măsură, de persoane laice precum și de segmentul ecleziastic angajat preponderent în funcții administrative aparținând domeniului „instrumental”.

## CONCLUZII

Raportarea la pluralitatea valorică și la problematica socială contemporană reprezintă astăzi o piatră de încercare pentru instituțiile confesionale. După perioada de dictatură, în care a avut loc o restrângere forțată și semnificativă a sferei religioase și a instituțiilor ecleziastice, reluarea eficientă a poziției, a rolului social și a funcționalității specifice bisericii poate avea loc doar printr-o raportare permanentă la cerințele și condițiile nou create pe plan intern și internațional. Această reluare nu este posibilă și nu se poate înfăptui printr-o simplă reluare și continuare a practicii întrerupte brusc acum 45 ani, ci trebuie să fie modelată conform noilor cerințe și modului în care societatea a evoluat în această perioadă.

Șansele reafirmării poziției și funcțiilor ecleziastice legitime prezintă oportunități favorabile, în primul rând, datorită persistenței valorilor religioase tradiționale ale populației ca valori fundamentale, iar în al doilea rând, datorită prestigiului de care se bucură religia și instituțiile religioase în ierarhia credibilității sociale.

<sup>18</sup> M. Stănescu, *op.cit.*, p. 75.

<sup>19</sup> Martin, D. (1978) *A General Theory of Secularization*. Blackwell, Oxford.

<sup>20</sup> Sharolt, S. (1977) *A formal Model of Religious Organizations. Taxonomy of Elites*, în: „Archives Sociennes Sociales des Religions”, p. 786-817.

<sup>21</sup> A. Etzioni, *Sociology of Complex Organizations*. McGraw-Hill, New York, London, 1965.

Pentru ca instituțiile ecleziastice să fie în măsură să facă față în mod optim deziderabilității sociale este nevoie, însă, de un proces de autoevaluare și autorevizuire, nu atât în sfera teologică, cât mai ales în domeniul practicilor ecleziastice, în structurarea ierarhiei instituționale și a modalităților de interacționare și comunicare.

În vederea unei ajustări cât mai eficiente, este nevoie de o deschidere a bisericii față de societate, în măsura în care și societatea se deschide spre religie și instituțiile religioase. Din această perspectivă, ceea ce se așteaptă, pe de o parte, din partea bisericii și a religiei, indiferent de confesiune, este crearea unui consens valoric, iar pe de altă parte, suplinirea acelor servicii și sfere de activități pe care societatea și statul nu sunt pregătite, în noile condiții, să le asigure. Aceste expectanțe, mereu crescânde, în domeniul serviciilor sociale vor putea fi satisfăcute doar în măsura în care, pe lângă autonomia instituțională, bisericile vor sprijini atragerea persoanelor laice, calificate pentru asigurarea competenței a activităților specifice. În acest fel, putem spera că instituțiile confesionale specializate vor fi apte să dea un răspuns adecvat solicitărilor, din ce în ce mai diverse și crescânde și, în același timp, să prezinte alternative competitive în raport cu instituțiile laice.

În cadrul acestui proces, religiei și bisericilor le revine un rol fundamental în recrearea și structurarea societății civile corespunzător principiilor și practicilor democratice cele mai avansate, prin asigurarea și perpetuarea acelor sisteme instituționale pluraliste care să se poată ajusta și adapta permanent și eficient unor oportunități și deziderate multiple.

Bisericilor protestante și romano-catolice le revine în continuare un rol de seamă ca protectori ai identității comunităților naționale minoritare. Faptul că identitatea etnică se suprapune, în mare măsură, cu anumite forme de afiliere confesională, că dimensiunile etnice și religioase se presupun și se fortifică reciproc poate avea însă ca efect o anumită distanțare, delimitare a ideologiilor particulare prin care comunitățile majoritare și minoritare tind să se autodefinească. Acest proces poate îngreuna șansele comunicării eficiente.

Condițiile specifice ale României postcomuniste ridică o serie de probleme sociale și morale comune, care depășesc cadrul particularizant al sferei identitare. Considerăm că răspunsul bisericilor la această situație va putea fi adecvat doar în măsura în care vor reuși să înfăptuiască un dialog ecumenic prin care, în locul disputelor, accentul va fi pus pe efortul de autocunoaștere reală și autorevizuire critică.

Pentru crearea unor premise favorabile în această direcție ar fi nevoie, însă, de o deplasare de accent în favoarea unor abordări cât mai obiective, pragmatice, centrate pe găsirea unor soluții la problemele sociale cele mai presante: reducerea pauperității, integrarea segmentelor sociale marginalizate, consolidarea societății civile prin afirmarea unor structuri axiologice pluraliste, moderne, întărirea comunităților locale etc. Aceasta implică desigur o preocupare constantă a factorilor implicați pentru identificarea acelor elemente comune care pot constitui bazele acțiunii sociale eficiente.

# NOILE MIȘCĂRI RELIGIOASE (DE ORIGINE ORIENTALĂ) ÎN ROMÂNIA

MIHAI ALBU

## INTRODUCERE

Preocupările față de fenomenul religios și cel spiritual-mistic au sporit foarte mult după '89 în țara noastră. Aceste preocupări vin din partea statului și a organizațiilor non-guvernamentale (prin organizarea de cercetări, seminarii, conferințe), cât și din partea indivizilor (atrași atât de noi modalități de trăire a fenomenului religios, precum și de alte cauze ce le vom discuta în cadrul lucrării).

Marea dezvoltare a diverselor mișcări religioase în România, după '89, poate fi explicată și prin următorii factori generali (în plan psihosocial): deschiderea bruscă a României în condițiile euforiei de după '89, deschidere care a permis intrarea în țară a tot felul de mișcări religioase, mai mult sau mai puțin „curate” (unele din ele interzise în alte țări – de ex. Sahaja-yoga); descărcarea tensiunilor (acumulate în plan religios) generate de regimul comunist existent până în acel moment; neîncrederea în bisericile ce au existat și în timpul regimului comunist, precum și îndoielile ce planau asupra slujitorilor acestor biserici; dezorientarea provocată de trecerea de la o societate de tip comunist, uniformizată și planificată – ce genera un sentiment de stabilitate – la o societate de tip capitalist, competitivă și combativă, în care concurența asiduă generează sentimente de nesiguranță, frustrare și disconfort (material, psihic, moral-valoric); dificultăți datorate stării de tranziție prelungite în care România se află de câțiva ani: lipsa unui cadru legislativ care să îngrădească manifestările deviate ale unor mișcări religioase (cadru legislativ care nu presupune îngrădirea libertății religioase, ci doar stoparea infrațiunilor săvârșite sub acest pretext); la acestea se adaugă și un oarecare conservatorism al Bisericii Ortodoxe față de realitățile lumii contemporane, care nu-i înțelege crizele profunde și de aceea nu i le poate vindeca, ceea ce face ca unii oameni să nu se mai simtă împliniți în biserică, căutându-și liniștea și împlinirea în alte părți (alte grupări religioase sau nu).

Acestea sunt doar unele din cauzele care explică „priza la public” a noilor mișcări religioase în România. Însă fenomenul de multiplicare a mișcărilor de tip religios, mistic, este sesizabil și în alte țări, nu doar în țări aflate în tranziție socio-economică, de genul țărilor din fostul „spațiu comunist”.

Unul din motive este și aflarea societăților – și implicit a culturii și a altor aspecte generate de om – într-o etapă „de trecere spre altceva”, numită **postmodernitate**. Conform lui Bibi Chanda: „...oamenii privesc întregul sistem ca disfuncțional și corupt. Valoarea sistemului din ultimii 30 de ani a clacat. Ca rezultat, oamenii caută alternative. Ei se întorc la religie, castă, la orice le promite o *identitate*”<sup>1</sup>. Menționez că o trăsătură postmodernă este și *căutarea identității*. Această etapă, ce pe alocuri se suprapune cu mișcarea New Age, are o serie de caracteristici, în plan religios și gnoseologic, caracteristici pe care le prezentăm mai jos: *pre-eminența spiritului asupra materiei; evidența extrasenzorialului și a intuiției; solicitarea emisferei cerebrale drepte; paradigma comprehensivă, antidualistă; realizarea unității, transcenderea dualității obiect-subiect; cunoașterea intuitivă, esoterică, ocultă, bazată și pe mistic; inovație continuă, evoluție nonconformistă; realitate multiplă, mobilă, chiar iluzorie; revrăjirea lumii, întoarcerea către religie și transcendent, remitizare; multiplicarea organizațiilor religioase, accentul pus pe trăirea personală, individualizată, a fenomenului religios-mistic; întoarcerea către sine, preocuparea față de interior, fără a neglija exteriorul; răul, privit ca neiluminare spirituală și etică, antinormativă (nu există bine și rău ontologic, nu există păcat și culpă); propovăduirea automântuirii, sesizarea Eu-lui divin transcendent; transformarea conștiinței prin psihotehnici dezindividualizate, psihologie transpersonală; tanatologia, „știința” reîncarnării, terapii alternative – acupunctură, cromoterapie, muzicoterapie, homeopatie, vibroterapie, yoga; sinteză între științificitatea occidentală și înțelepciunea orientală; atracția către mistică și esoterism, de inspirație orientală (yoga, zen, arte marțiale) sau chiar occidentală (isihasm etc).*

În prezent, trăim într-o lume în continuă schimbare, frământată de probleme economice, sociale, ecologice, culturale, interetnice etc. În încercarea de a depăși crizele (problemele) acestui azi, ce devine ieri și evoluează repede spre un mâine. Această reacție, apărută la numeroase niveluri și sub diferite forme, a fost identificată și descrisă de analiști sociali, economici, politici (A. Toffler, de exemplu). La un nivel general, postmodernismul poate fi echivalent cu o schimbare de paradigmă (realizată prin „înglobare” și „depășire”) în însuși modul de concepere și gândire a lumii.

După 1989, datorită posibilităților și libertăților dobândite, viața socială și culturală din România s-a îmbogățit prin apariția (oficială sau nu) a numeroase grupuri și organizații de *inspirație orientală* – yoga, arte marțiale, zen; *disidențe religioase* – satanismul, noi mișcări religioase; *cu preocupări muzicale* – rock-eri, hippie, punk-eri, rap-eri.

<sup>1</sup> Apud Centrul de Studii și Cercetări pentru Probleme de Tineret – *Postmodernismul și generația tânără, faza 1: Analiza fenomenelor sociale și comportamentale în cadrul subculturilor de tineret – metodologie și instrumente de cercetare* – raport de cercetare, p. 6.

La aceste grupuri (formale sau informale) au aderat, într-o măsură foarte mare, tineri atrași, fie de preocupări comune, fie de promisiuni irezistibile (mântuirea, obținerea de puteri paranormale, invincibilitate, bogăție), fie din simpla curiozitate sau dorința de a obține informații noi (până acum interzise sau inaccesibile). De asemenea, tinerii, ce tind spre o trăire religioasă cât mai adâncă și autentică, sunt decepționați de marea ruptură dintre învățătura creștină și împlinirea ei în viața celor ce o predică. De aceea, ei sunt în căutarea unor maestri care să-și asume în mod existențial doctrina.

Motivele pentru care am ales să studiez cele două grupuri de practicanți yoga sunt următoarele: datorită specificului său, Yoga este o filosofie ce se mulează pe sistemele religioase, acceptându-le (cel puțin aparent sau până la un anumit nivel) pe toate. Dar, în mod subtil (folosită doar ca pretext și manipulată), ea poate deveni anticreștină sau chiar antireligioasă; este tipul de mișcare spirituală ce „a prins” cel mai mult la tinerii din ziua de azi, pe cei mai mulți influențându-i în mod decisiv; ca tip de ideologie (spiritual-mistică) promovată, se încadrează în mișcarea New Age (deși, cei din cadrul M.I.S.A și G.N.Y.R.U. sunt, cel puțin declarativ, anti-New Age).

#### ASPECTE TEORETICE

Fiecare popor are tradițiile sale, credința și limba sa. Acestea alcătuiesc cultura sa. Lăsând deoparte disputele privitoare la raportul cultură-civilizație, accept ca validă ideea că nu orice valoare culturală se convertește în fapte de civilizație, dar orice fenomen de civilizație presupune valori deja constituite. Alături de cultură găsim conceptul de *subcultură*. Dincolo de unele nuanțe peiorative și de identificarea realizată uneori cu *contracultura*, subcultura este „... un set distinct de modele și conduite culturale care oferă identitate particulară unui anumit grup din cadrul societății, ai cărui membri împărtășesc aceleași scopuri, definesc în mod asemănător situațiile sociale cu care sunt confrunțați și participă la acțiuni cu caracter similar”<sup>2</sup>. Spre deosebire de subculturi, *membrii unei contraculturi resping unele sau majoritatea standardelor și modelelor culturii dominante*.

Printre condițiile necesare nașterii unei subculturi sunt următoarele: existența unui număr de persoane care caută soluții la probleme comune; comportament și set de valori proprii (condiția de bază pentru existența și menținerea unei subculturi este acceptarea normelor și valorilor comune unui grup, acestea devenind o sursă de expresie culturală în cadrul culturii globale a unei societăți). Se afirmă că: „Termenul de subcultură a luat naștere o dată cu necesitatea diferențierii unei anumite categorii de vârstă (*tineretul*) de celelalte categorii de populație și a o

<sup>2</sup> Centrul de Studii și Cercetări pentru Probleme de Tineret, *loc. cit.*, p. 35.

studia ca pe o realitate psihosociologică autonomă. Teoreticienii anilor '50 considerau că termenul de «cultură a tineretului» este un produs al schimbărilor din perioada postbelică. Astfel, s-a născut ideea culturii ca factor explicativ al relațiilor tinerilor față de societate, și prin extensie a tuturor celorlalte categorii sociale – exprimat prin conceptul de subcultură<sup>3</sup>. Analizii conceptului acordă cea mai mare importanță categoriei de vârstă tinere, considerând că aceasta exprimă cel mai bine caracteristicile unui sistem cultural relativ coerent (subcultură), care, în interiorul unei culturi naționale, reprezintă o lume aparte.

Printre cauzele de apariție a subculturilor sunt: diminuarea funcției de socializare a grupurilor primare (familia, școala); schimbarea modalităților de inițiere în viața adultă; criza instituției familiale și școlare și, nu în ultimul rând, acea „criză generală a sistemului” (cu tot ce implică el – valori, norme, instituții) descrisă de Bibi Chandra.

Subculturile nu generează valori absolut noi, ele generându-și valorile prin una din strategiile următoare, preluarea valorilor adulților și interpretarea în mod propriu și specific; preluarea de elemente valorice din cultura părintească și combinarea (eventual și interpretarea) lor cu elemente împrumutate din alte părți; la acestea se adaugă și împrumuturile din alte arii culturale (uneori foarte diferite). Toate acestea sunt grefate pe individualitatea liderului ce conduce (sau generează) respectiva grupare sau pe anumite contexte socioculturale și spațiotemporale, care conduc la individualizarea acestor subculturi și la aparența de „nou absolut”.

Totuși, pentru a nu se crede că subestimăm capacitatea creatoare a omului, trebuie să recunoaștem că există persoane (foarte rare) care propun noi valori sau noi idei valorizatoare (cel puțin într-un anumit context sociocultural și spațio-temporal – ex: Iisus Hristos).

Focalizând în continuare pe tineri (din motivele expuse mai sus, precum și datorită celor indicate în capitolul rezervat metodologiei) se poate spune că ei au, mai ales în perioada adolescenței, un status incert și sunt expuși acțiunii (uneori discontinue și, astfel, bulversante) diferiților factori de socializare. Ca măsură de protecție ei dezvoltă un univers propriu de simboluri care îi vor deosebi (și autonomiza) de adulți. Un astfel de grup generator de subcultură, nu va fi izolat de societate, dar își va păstra față de ea un înalt grad de independență. Controlul în cadrul grupului va fi realizat chiar de membrii săi.

Probabil că principala funcție a unei subculturi este aceea de a rezolva (și exprima) contradicțiile și frustrările existente în cultura originară. Deosebirile dintre cultura originară și subcultura generată nu se manifestă neapărat în mod conflictual. Deși, cele mai multe subculturi sunt alcătuite din persoane absolut normale, ele pot fi privite ca „deviante” sau „anormale”, deoarece, având propriile valori și norme, diferă de media comportamentelor sociale considerate dezirabile.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 36.

Grupurile pe care le-am studiat au ca element comun între ele (dar care le și diferențiază de restul populației) practica sistemului yoga. Deși pleacă de la același împrumut cultural, ele s-au diferențiat în mod net, generându-și fiecare propriul tip de subcultură.

Este adevărat că practica yoga nu este în sine o subcultură, în țara de origine fiind parte a vastei culturi hinduse, dar grefarea ei pe cultura românească (și, în plan mai larg, pe cea europeană) a generat structuri specifice unor subculturi.

Multe dintre grupurile caracteristice (sau zise) „de tip New Age” sunt fundamentate pe o ideologie hindusă (și, ca un caz particular, yoga).

Vom încerca să evidențiem câteva trăsături ale sistemului yoga, astfel sesizându-se diferențele față de mentalitatea europeană (dar și asemănările).

Gândirea yoga, cunoscută încă insuficient, a început să atragă atenția europenilor, când, în urmă cu 200 ani, s-a înființat *Societatea asiatică*. Astfel, lumea europeană a putut intra în contact cu diversitatea impresionantă de curente filosofice, literare, religioase sau cu diverse practici medicale neobișnuite (pentru modul european de gândire). Datorită unor interpretări greșite, a insuficienței cunoașteri și a imposibilității asimilării corecte a noului pe care această gândire o aduce, ea a fost denaturată printr-un văl de mister exotic. Cercetători de prestigiu precum W. Jones, F. von Schlegel, M. Müller, iar de la noi M. Eliade, I. D. Vulcănescu ne-au permis să pătrundem într-o lume de valori materiale și spirituale, obținute pe alte căi decât cele obișnuite nouă, deoarece *gândirea indiană a pus accentul pe cunoașterea omului și prin intermediul omului se ajunge la cunoașterea existenței*. Inițial, termenul yoga desemna orice tehnică și orice metodă de meditație; datorită acestor înțelesuri inițiale ale acestui termen se poate spune că yoga era practică peste tot în India, atât în mediile brahmanice, cât și în cele budiste sau jainiste. Treptat, se constituie o yoga clasică ce va fi formulată mai târziu de către Patanjali în lucrarea sa *Yoga Sutra*. Acesta mărturisește, chiar la începutul lucrării, că nu a făcut decât să culeagă și să publice tradiții, doctrine și tehnici yoga, existente cu mult înaintea sa, contribuția sa fiind minimă. El definește yoga drept „... suprimarea stărilor de conștiință”. Această suprimare, prin tehnici ascetice și prin meditație, trebuie precedată de cunoașterea experimentală directă a structurii, originii și intensității a tot ceea ce este menit suprimării. Cunoașterea experimentală înseamnă deci: metodă, tehnică, practică. Leit-motivul literaturii yoghine este: „...nimic nu se poate dobândi fără acțiune și fără practica ascezei”. De aici, un aspect interesant: „Zei (adică cei care nu mai pot avea experiențe, pentru că nu mai au trupuri) au o condiție de existență inferioară condiției umane și nu pot să atingă eliberarea totală”<sup>4</sup>.

Yoga cuprinde o filosofie, o știință și un stil de viață care conduc la o cunoaștere mai profundă și mai complexă a omului. A importa yoga în forma ei

<sup>4</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Chișinău, Editura Universitas, vol. 2, 1992, p. 62.

pură este, cel puțin până în prezent, o imposibilitate. Ea trebuie (ca deziderat atât de rar împlinit) tradusă în limbajul propriu condițiilor de viață social-istorice, culturale și geografice, ale locului din afara Indiei unde este practică. Și aici este partea cea mai dificilă. Cel ce se încumetă să facă acest lucru trebuie să împletească în mod armonios, pe de o parte, cunoașterea la un nivel al gândirii și stăpânirea exactă a tehnicilor yoghine și, pe de altă parte, posibilitatea de a le reda în limbajul culturii receptoare.

Despre ceea ce este yoga, există multe păreri. Unii consideră că yoga este o școală a calmului, răbdării și stăpânirii de sine, un mijloc de a obține și păstra echilibrul fizic și mental. Alții cred că yoga te învață să folosești forțele ascunse și nebănuite ale universului. Toate acestea sunt adevărate, dar nu surprind *esența*. Yoga surprinde omul în interdependența proceselor cosmice și operează cu anumite date, nesensibile stadiului actual al biochimiei, fiziologiei și, în general, mentalității europene. Și chiar și acest aspect nu este unul edificator. Ca să putem înțelege mai bine, o să plecăm chiar de la sensul cuvântului Yoga. În limba sanscrită acest cuvânt înseamnă: comuniune, contopire, fuziune, unire, toate referindu-se la unirea cu Principiul Divin. Sistemul yoga propune practicantului diverse metode și tehnici pentru atingerea desăvârșirii și a reînțoarcerii la starea de puritate inițială, ceea ce va permite intrarea în starea de *samadhi* (contopirea cu Divinul). Sunt evidente aici, atât asemănările cu religia creștină (existența Divinității, care și la hinduși are aspectul de trinitate: Brahma, Shiva și Vishnu), dar și deosebirile majore (posibilitatea practicantului de a se mântui singur, folosirea de tehnici pentru aceasta și, mai ales, absența Mântuitorului).

Unii autori (sau practicantii) încearcă să desprindă yoga de orice manifestare religioasă hindusă, afirmând că ea este independentă de religia practicantului (lucru adevărat, dacă practicantul se rezumă doar la aspectele relativ superficiale ale yoga). Dar, în practica yoga mai profundă nu se poate face abstracție de fundamentul religios și mistic care a generat-o; de exemplu, atunci când se lucrează cu *chakrele* (vezi secțiunea „Limbaj și termeni speciali”) se cere ajutorul divinităților asociate acelei *chakra* (respectându-se un anumit ritual).

Este de menționat faptul că tradiția *yōga* este teistă, postulând existența unui Dumnezeu (Ishvara) dar „...acest Dumnezeu nu este, bineînțeles, autorul Creației; este mai degrabă un Dumnezeu al yoghinilor. Numai unui om care s-a decis pentru yoga îi poate veni în ajutor”<sup>5</sup>. După cum arată chiar M. Eliade, „Ishvara este lipsit de grandoarea Dumnezeului creator și atotputernic, precum și de patosul propriu unui Dumnezeu dinamic și grav din atâtea mistici diverse. În fapt, Ishvara este doar arhetipul yoghinului, un macro-yoghini; foarte probabil, protectorul anumitor secte yoghine”<sup>6</sup>.

Și, sub pretextul acestui „Dumnezeu yoghin”, al adorării lui Ishvara, unor practicantii li se spune despre profunda religiozitate creștină pe care o vor dobândi în urma practicii yoga!?!

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 67.

## ASPECTE METODOLOGICE

Majoritatea științelor încep prin a fi descriptive. Acest adevăr nu îndeamnă la desconsiderarea începuturilor, deci a descrierilor. Cu atât mai mult, când avem de a face cu un domeniu necercetat (sau foarte puțin cercetat). Printre dificultățile legate de circumscrierea unui domeniu necunoscut sunt următoarele: avem de a face cu un câmp nou, neexplorat; ne lovim de fapte noi, inedite, uneori de neînțeles; trebuie să folosim metode noi de exploatare sau să le adaptăm pe cele deja existente. De asemenea, cred că nu trebuie subapreciate investigațiile care au o pondere mai mică a teoreticului. În sprijinul acestei afirmații îl citez pe P. Iluț; „Cu deosebire pentru contextele și fenomenele mai puțin accesibile publicului larg (închisori, aziluri, prostituție) simplele constatări, chiar fără date statistice, sunt utile și interesante”<sup>7</sup>. Cu atât mai mult când este vorba de alte culturi, subculturi sau populații mai mult sau mai puțin *exotice*.

În urma rezultatelor obținute prin descrierea domeniului (aspectelor) cercetat(e), se pot formula explicații, concluzii și/sau se poate începe o nouă cercetare care, beneficiind de rezultatele anterioare, să studieze mai profund în alte laturi (sau din altă perspectivă) domeniul vizat.

După cum menționează și P. Iluț, „în domeniul socioumanului, însă, distanța dintre cunoașterea comună și cea științifică este mai mică și zona lor de interacțiune este mai întinsă și, deci, diferențele sunt mai puțin pronunțate”<sup>8</sup>. Ideea și necesitatea complementarității (continuității) celor două niveluri de abordare a socioumanului este dată de următoarele realități: disciplinele științifice care abordează socioumanul nu au ajuns la un nivel de exactitate și predictibilitate comparabil cu cel al științelor naturale; în domeniul socioumanului, cunoașterea comună poate furniza rezultate mai aproape de realitate (fiind „la ea acasă”), rezultate ce pot scăpa abordării științifice (ce este, uneori în mod necesar, reduționistă); însuși domeniul socioumanului este supus influențelor nenumăraților factori, atât externi, cât și interni, iar predicția lor exhaustivă este, cel puțin momentan, imposibilă (și foarte probabil de nerealizat).

Această complementaritate, cunoașterea comună – cunoașterea științifică, poate fi extinsă în complementaritatea metode cantitative – metode calitative.

Ca un avertisment împotriva unei abordări cantitativiste îl citez pe P. L. Berger (apud S. Chelcea, 1995) conform căruia sociologia contemporană prezintă, printre alte patru simptome, pe cel al „trivialității manifestată în plan metodologic prin efortul de imitare a științelor naturii, apelându-se excesiv la metode cantitative”<sup>9</sup>. De asemenea, trebuie menționat și avertismentul dat de P. Iluț

<sup>7</sup> P. Iluț, *Abordarea calitativă a socioumanului*, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 34.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>9</sup> S. Chelcea, *Cunoașterea vieții sociale*, București, Editura Institutului Național de Informații, 1995, p. 3.

conform căruia „calitativismul poate constitui, mai ales pentru tinerii în formare, o justificare a tendinței de superficialitate, a lipsei de aplecare cu acribie asupra realului empiric sociouman, îndemnând la fantezii interpretativist-subiectiviste”<sup>10</sup>. Aceste avertismente, precum și specificul fenomenului abordat, ne-au determinat să îmbinăm metodele calitative cu cele cantitative; rezultatelor obținute, în urma observației, le-am asociat (acolo unde au existat date) rezultate cantitative (precum în cazul grupului M.I.S.A.) obținute în urma unei cercetări realizate în 1995, pe 801 subiecți, de către Carmen Mărcuș, cercetare pe care o vom denumi în continuare **Sursa 1** publicată în „Revista de Cercetări Sociale”, nr. 3, an IV, 1997 (p. 131-141), număr care a apărut în martie 1998.

Cercetarea, pe care o prezentăm aici, are o caracteristică etnografică, în sensul propus de P. Atkinson și M. Hammersley (apud P. Iluț, 1997): „... se referă în mod obișnuit la forme ale cercetării sociale care au următoarele caracteristici principale: un puternic accent pe explorarea naturii fenomenelor sociale particulare, mai degrabă, decât strădania de a testa ipoteze despre ele; tentația de a lucra cu date «nestructurate», adică date ce nu au fost codate în faza de culegere a lor în termeni de set închis de categorii analitice; investigarea unui număr mic de cazuri, poate numai unul, dar detaliat; o analiză a datelor ce implică interpretarea explicită a semnificațiilor și funcțiilor acțiunilor umane, rezultat care ia în principal forma de descrieri și explicații verbale, cu analize și cuantificări statistice, jucând cel mult un rol subordonat”<sup>11</sup>.

Unele expresii, unele modalități de exprimare a rezultatelor observației, sunt realizate într-un limbaj natural, considerând că el poate reflecta mai bine realitatea studiată prin această metodă.

Posibilitatea de a studia aceste 2 grupuri (M.I.S.A. și G.N.Y.R.U. – F.R.Y.) ce sunt relativ închise – în aspectele mai profunde, intime ale organizației (mai ales M.I.S.A) – a venit din faptul că eram practicant de yoga (în ambele grupuri de aprox. 2 ani), precum și din faptul că sunt prieten cu oameni ce practicau în acele grupuri dinainte de constituirea lor legală, în '90. De asemenea, m-am folosit de faptul că implicarea mea psihică și adoptarea de valori din acele grupuri nu era profundă, astfel beneficiind de un plus de obiectivitate (pe lângă cunoaștere din interior) în realizarea observației participative.

Investigarea sociologică a grupurilor de tineri, mai ales a celor cu preocupări religioase, mistice, esoterice este destul de dificilă, pentru că, în general, sunt grupuri închise. Eu am beneficiat de avantajul de a fi „unul dintre ei”.

În cadrul cercetării au existat unele probleme etice și redau modul cum le-am depășit. Principalul argument „contra” unei observații participative necunoscute de subiecți este acela al dreptului oamenilor la viață și intimitate. Apoi, există disputa legată de faptul că, acest tip de observație, se realizează, de

<sup>10</sup> P. Iluț, *op. cit.*, 1997, p. 7.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 49.

obicei, pe grupuri (activități sau locuri) mai puțin dezirabile social. De aici, pericolul ca publicarea datelor să ducă la: măsuri punitive din partea unor instituții (poliție, alte organisme statale) sau la atragerea atenției opiniei publice (și a manipulării ei), uneori în mod nejustificat. Argumentele „pentru” sunt următoarele: anumite grupuri (sau aspecte ale unor grupuri) nu pot fi studiate decât astfel, ele fiind foarte reticente la persoane (sau încercări de cunoaștere) din *exterior*; dacă acea cercetare respectă regula de *anonimat* a subiecților și secretul profesional (lucru care de multe ori nu se întâmplă în cercetările realizate de poliție sau mass-media), nimeni nu are de suferit.

Dincolo de toate argumentele „pro” și „contra”, s-a respectat regula fundamentală care spune că informațiile obținute în acest mod nu trebuie folosite în nici un fel împotriva celor de la care au fost obținute și/sau la care se referă. Ca o scurtă paranteză, menționez că am fost contactați de persoane implicate într-o „campanie anti-M.I.S.A”, dar am evitat (pe cât a fost moral posibil) furnizarea de informații care ar fi dus la atingerea anumitor persoane. Închei aici paranteza accentuând încă o dată că cercetătorul trebuie să se mențină în cadrul limitelor consemnate de codurile deontologiei profesionale.

În investigarea acestor grupuri am încercat îmbinarea metodelor subiective cu cele obiective. Astfel, am folosit *observația participativă*, *ghidul de observație* și *ghidul de interviu*. În cadrul cercetării s-au folosit, pentru început, un ghid de observație, pe baza căruia s-a alcătuit un ghid de interviu. Ghidul de interviu a fost aplicat unui număr de aprox. 30 persoane (între 18-30 ani) din fiecare grup, din București.

Segmentul de vârstă vizat a fost cel de 18-30 de ani, deoarece: în urma observațiilor efectuate s-a constatat că cea mai mare pondere în cadrul grupului o au persoanele între 18-30 ani (cf. **Sursa 1**: 79,3%); este segmentul de vârstă care îmi era cel mai accesibil din punct de vedere al comunicării; este un segment de vârstă care este foarte receptiv la schimbare și nou, inclusiv în plan religios-mistic: sunt capabili să adopte valori noi, perioada de vârstă fiind propice unor schimbări valorice (valorile nefiind foarte bine cristalizate și/sau rigidizate).

Prin folosirea tuturor acestor metode de cercetare am dorit să conturez o imagine cât mai aproape de realitate a grupurilor studiate. Acestea, prin specificul lor, sunt relativ închise și își arată foarte greu adevărata structură.

### SCURTĂ PREZENTARE A REZULTATELOR

Vom prezenta în continuare datele obținute în urma *observației participative* și *interviului* (din lipsă de spațiu nu putem prezenta și datele de la testul Rokeach) efectuate asupra a două grupuri de practicanți a sistemului yoga:

- ◆ M.I.S.A. = *Mișcarea de Integrare Spirituală în Absolut* a cărei lider este Gregorian Bivolaru (sau, mai precis, a fost – din 1996 conducerea formală a fost încredințată unui elev foarte apropiat, Nicolae Catrina).

- ◆ G.N.Y.R.U. – F.R.Y. = *Grupul Național Yoga pentru Restaurare Umană – Federația Română de Yoga* al cărui lider este Mario Sorin Vasilescu.

*Componenta grupurilor* se prezintă astfel: cei mai mulți membri sunt tineri, ceea ce oferă acestor grupuri un puternic potențial uman, o resursă de forță de muncă, de informații și, nu în ultimul rând, de entuziasm. Captivați de mirajul Cunoașterii Absolute, sunt gata să facă orice sacrificiu și să depună orice efort, în numele acestui deziderat. Fiecare grup folosește în mod diferit acest potențial: în M.I.S.A. aceste resurse sunt folosite din plin, încă din anul I proaspeții practicanți fiind îndemnați să ajute organizația. În G.N.Y.R.U. ajutorul celor ce urmează cursurile acestui grup este solicitat doar în cazuri extreme și, în general, doar elevilor mai vechi (ce sunt în grup de min. 2 ani).

*Motivația de apartenență* la grup, redată în formularea proprie a celor intervievați. Pentru M.I.S.A – la început curiozitatea și mai apoi dragostea de Dumnezeu; curiozitatea de a afla lucruri noi despre care nu știam nimic înainte; nevoia de comunicare prin intermediul căreia să mă pot cunoaște mai bine și, apoi, dorința de a cunoaște ceea ce este bun, frumos și armonios; căutarea unui alt mod de a trăi; nevoia de a face parte dintr-un grup ai cărui membri să nu fie închiștați de prejudecăți; lipsa de împlinire spirituală, de armonie și credință în Dumnezeu. Pentru G.N.Y.R.U. – interesul față de anumite elemente de autocunoaștere; interesul pentru yoga precum și autoritatea morală a celui ce coordonează acest grup; pentru a-mi îmbunătăți sănătatea și pentru a găsi ceva autentic; curiozitatea, la început, apoi convingerea că fac ceva bun; interesul pentru practica și experimentarea personală a sistemului yoga.

*Mărimea grupurilor* în decursul timpului a variat astfel: înainte de '89, grupul condus de M.S. Vasilescu deținea majoritatea mișcării de yoga din România, în timp ce G. Bivolaru era relativ necunoscut; în prezent, M.I.S.A are un număr foarte mare de adepți, declarația oficială M.I.S.A. este de aprox. 20 000 persoane (cf. **Sursa 1:** – 15 000 persoane în majoritatea orașelor țării în 1995), în timp ce G.N.Y.R.U. declara aprox. 7 000 persoane. La această situație s-a ajuns datorită convergenței următorilor factori: posibilitatea ca după '89 G. Bivolaru să-și desfășoare activitatea într-un cadru legal (reamintesc că înainte de '89 G. Bivolaru fusese de multe ori internat în ospicii medicale cu diagnosticul de schizofrenie paranoidă); punerea în practică (de către M.I.S.A.) a unui plan de atragere de noi aderenți (prin promisiuni de obținere a sănătății, a talentelor paranormale etc.), în timp ce G.N.Y.R.U. nu a avut (și nici nu a dorit) un plan pentru extinderea grupării; dorința românilor de a cunoaște lucruri noi și exotice, cu atât mai atractive cu cât veneau după o perioadă de interdicții a manifestărilor de natură spiritual-religioasă (iar M.I.S.A. s-a folosit din plin de acest „gol spiritual”, propunând o alternativă pretinsă „deopotrivă tradițională și modernă”). Ambele

organizații cuprind subgrupuri ce reprezintă filiale zonale (județene) conduse de elevi direcți și apropiați ai liderilor. M.I.S.A. are „filiale” și în alte țări: Olanda, Italia, Danemarca. De altfel, extinderea foarte rapidă a acestei organizații se datorează și faptului că după numai 4 ani de studiu obișnuit, unii practicanți sunt investiți cu titlul de „profesor yoga”, astfel organizația beneficiază de un număr ridicat de „profesori yoga”. În cadrul G.N.Y.R.U., unde se acordă titlul de „instructor de yoga”, obținerea acestui titlu se face după aproximativ 7 ani de studiu, după ce au urmat și absolvit un curs special pentru instructori de 2 ani.

*Modul de studiere a sistemului yoga.* În cadrul G.N.Y.R.U. există doar doi ani de studiu, iar programa este adaptată în mod continuu, în funcție de structura cursanților. Nu există cursuri tipărite, se iau doar notițe, punându-se accent pe memorarea naturală (adică reținerea noțiunilor care trezesc anumite reacții în fiecare) astfel particularizându-se procesul de asimilare a informațiilor. Trecerea între anii de studiu nu este obligatorie, ea realizându-se doar atunci când practicantul se consideră pregătit. Oricum, structura cursurilor este adaptată și modificată în fiecare an, astfel că o persoană care stă mai mulți ani la nivelul 1 de curs, face în fiecare an altceva. Se păstrează constant caracterul terapeutic al primului an, în care se practică o formă de yoga medicală, care pregătește, gradat și cu atenție, cursantul pentru abordarea formelor propriu-zise de yoga. În cadrul M.I.S.A. sunt șapte ani de studiu (așa era declarat la început, acum ajungându-se la anul 9 de studiu), programa de studiu este fixă și există cursuri tipărite. Trecerea între ani este automată (foarte rar un cursant rămâne doi ani într-un an). Se întâmplă acest lucru atunci când un cursant lipsește frecvent sau când a dat dovadă de aspecte disidente minore. În cadrul disidențelor majore, de exemplu critica în public a lui G. Bivolaru sau a altor aspecte ale organizației, practicantul nu mai este primit la cursuri, fiind „exmatriculat”. Din anul patru se dau examene de „profesor yoga” iar absolvenții acestui examen predau apoi (în București sau în localități din țară) tehnici de yoga.

*Părăsirea cursurilor* este justificată (de către cei care pleacă) prin următoarele motive: „nu era ceea ce așteptam”, „nu mai am timp”, „nu-mi place”. „am probleme cu părinții (rudele)”, iar uneori datorită apariției unor probleme psihice.

*Locurile de adunare* a grupurilor prezintă numeroase similitudini: sunt preferate locurile liniștite, în aer liber, săli de sport curate (pentru antrenamente), săli de conferințe (pentru dezbateri mai largi), tabere la munte și la mare (în cadrul M.I.S.A. se preferă plajele pentru nudiști).

*Comportamentul* membrilor grupurilor studiate, în locuri publice sau particulare, prezintă și el asemănări: au un comportament foarte civilizată, sunt liniștiți, calmi, politicoși, fără extravagante. S-au semnalat dispute privind comportamentul celor din M.I.S.A. în anii în care practicau nudismul (la

Costinești), deoarece nu practicau nudismul doar în locuri separate și izolate, dedicate nudiștilor.

*Comunicarea.* Membrii acestor grupuri folosesc termeni de proveniență hindusă (sanscrită), japoneză și iudaică (ultimele două tipuri se folosesc numai în cadrul G.N.Y.R.U., unde se practică și elemente de zen și cabala). Exemple de termeni foarte folosiți sunt: asana, Atman, Brahman, cabala, chakra, guru, karma, Kundalini, mantra, nadis, Nirvana, pranayama, samadhi, satori, yantra, yin-yang, zen. Se folosesc și alți termeni: divinul absolut, integrare spirituală, reîncarnare, copii spirituali, inițiere. De observat faptul că accentul cade preponderent pe spirit(ual). Limbajul folosit în cadrul M.I.S.A. are anumite clișee verbale, ce pot fi recunoscute și în cadrul unor traduceri din autori străini, realizate și adaptate de membri ai M.I.S.A. (exemplu: accelerarea evoluției spirituale, trăire paradisiacă, beatifică, dinamizarea polului spiritual al ființei, elevare a naturii umane, transformări benefice, cale spirituală autentică, trăire plenară etc.). În ambele grupuri nu există simboluri evidente de status, diferențierile ivindu-se, *direct*, din nivelul de cunoștințe specifice practicii și cerințelor grupului, și *indirect*, din nivelul anului de studiu la care a ajuns un practicant. Deoarece practica yoga nu presupune apartenență la o anumită religie, nu există o exacerbare a afișării unor simboluri religioase. Din chestionare a rezultat că toți practicanții sunt de religie creștină (chestionarele din cadrul acestei cercetări au fost aplicate pe grupuri din București, dar există informații sigure – cf. **Sursa 1** – că printre practicanții din alte regiuni ale țării sunt și persoane de altă religie decât creștin ortodoxă, lucru normal, având în vedere componența etnică și religioasă a acelor zone).

*Vestimentația.* Cele două grupuri nu au caracteristici deosebite. Se poartă îmbrăcăminte lejeră, comodă și practică. În timpul antrenamentelor de yoga se preferă haine cât mai comode, largi și din bumbac.

*Preferințele muzicale* ale tinerilor din grupurile studiate. S-au observat următoarele: membrilor M.I.S.A. li se recomandă (iar în cadrul taberelor organizate se interzice total) să nu asculte muzica „dezechilibrantă, cu vibrații malefice” gen: rock, jazz, trash, techno, rap care ar împiedica evoluția spirituală a cursantului (cf. **Sursa 1**: 2,0% ascultă, încă, muzică rock, 0,1% muzică trash și 3,1% genul jazz). Se indică ascultarea următoarelor tipuri de muzică: de relaxare (de inducere a stărilor alpha), electronică, clasică sau care conțin sunete din natură. Muzica este folosită ca fond pentru relaxare, meditație, concentrare (cf. **Sursa 1**: 76,3% ascultă muzică simfonică și 81,9% ascultă muzică electronică). Membriilor G.N.Y.R.U. nu li se recomandă și nici nu li se interzice un anumit gen de muzică, fiecare orientându-se după propriile preferințe. Totuși, este preferată muzica „liniștită”: electronică, clasică etc.

*Comportamentul* tinerilor din aceste grupuri, *atunci când se adună împreună* este similar: când se adună pentru antrenament, practică exerciții yoga specifice: asane, respirații controlate, meditații, concentrări, relaxări; în sălile de conferință

dezbate subiecte ce țin de yoga, religie, metafizică, vizionează filme documentare sau filme considerate deosebite („Ziua șobolanului”, „Omul cu capul ras”, „Treziri”, „Pescărușul Jonathan”); când se adună în particular, în grupuri mai mici, fie fac antrenamente restrânse, fie discută diverse teme în funcție de interesele comune, se plimbă etc. S-au semnalat dispute privind comportamentul celor din M.I.S.A. în anii în care practicau nudism (în cadrul taberei anuale de la Costinești), fără să-și restrângă acest comportament în anumite zone separate pentru nudiști (deoarece existau și persoane ne-membre M.I.S.A. care veneau în tabără și creau conflicte). Recent, tabăra de la Costinești organizată de M.I.S.A. beneficiază de paznici și de un spațiu rezervat (uneori chiar îngrădit).

*Alimentația* celor ce practică în aceste grupuri este preponderent de natură lacto-vegetariană, diferențiată în cadrul celor două grupuri astfel: majoritatea membrilor M.I.S.A. sunt lacto-vegetarieni (cf. **Sursa 1**: 93,9%), unii renunțând la hrana de natură animală de ani de zile (în cazul practicantilor mai vechi, chiar de 12 ani); în cadrul G.N.Y.R.U., deși și aici preferințele se îndreaptă spre o hrană lacto-vegetariană, sunt mult mai puține persoane care au renunțat total la carne, majoritatea consumând în continuare carne (dar mai puțin decât la începutul practicii). Rațiunea pentru care se recomandă să nu se consume carne, cafea, țigări este atât de natură fiziologică, cât și spirituală. Se consideră că aceste produse conțin anumite vibrații „impure” care pot infesta și impurifica corpul și structurile energetice ale practicantului (exemplu: carnea conține pe lângă toxinele secretate de animalul ce presimte apropierea morții și vibrațiile negative generate de frica morții).

*Raportarea la alte grupuri de tineri* a membrilor celor două grupuri. Membrii M.I.S.A. (cu mici excepții) se raportează la alte grupuri de pe poziții superioare, considerând că ei sunt cei aleși, mai „elevați spiritual”, iar ceilalți greșesc prin faptul că nu se comportă „spiritual”. Raportându-se la alte grupuri yoghine, ei cred că ceilalți greșesc, mergând pe o cale eronată, deoarece ei nu beneficiază de un Maestru autentic care să-i conducă spre Iluminare și Adevărul Absolut. Există și o raportare mai specială care distinge între Ei (membrii M.I.S.A., inițiați, cu preocupări spirituale) și CEILALȚI (nemembrii M.I.S.A., neinițiați, cu preocupări materialiste). Mare parte a membrilor M.I.S.A. sunt convinși că organizații francmasonice încearcă pe diverse căi să-i distrugă, fără a putea să furnizeze explicații coerente cu privire la modul de acționare al acestora. Membrii G.N.Y.R.U. încearcă să nu se raporteze valoric la nici un grup, dar dacă totuși se raportează, ideea călăuzitoare este că, „dacă nu fac nimănu rău, există loc pentru toți”. Trebuie menționat că, atunci când este luat în discuție grupul M.I.S.A., există o raportare negativă, acestui grup aducându-i-se numeroase critici și fiind contestată însăși competența în materie de yoga a liderului M.I.S.A., G. Bivolaru.

*Obiectivele și scopurile* celor două grupuri prezintă diferențe însemnate între ele. Redau mai jos obiectivele și scopurile declarate, în *formularea proprie a celor*

*intervievați* (conformându-mă astfel preocupărilor și „recomandărilor” postmoderne în legătură cu interviul, ce susțin prezentarea cât mai autentică, fără intervenția deformatoare a cercetătorului, a relatărilor și interpretărilor subiecților intervievați). Pentru M.I.S.A., obiectivele și scopurile declarate sunt: integrare spirituală în Absolut; elevarea și spiritualizarea omului și a societății, atingerea desăvârșirii; îmbinarea armonioasă între planul material și cel spiritual; evoluția spirituală; transformarea oamenilor în OAMENI; obținerea unui corp sănătos, o deschidere afectivă; promovarea forțelor binelui; obținerea Mântuirii; să aibă un rol important în societate pentru eliberarea și îndrumarea ei spre o cale mai bună; evoluția prin autocunoaștere, obținerea Iluminării, atingerea Supremului Absolut; optimizarea omului, la nivel fizic, mental, psihic, spiritual. Pentru G.N.Y.R.U., obiectivele și scopurile declarate sunt: conștientizare permanentă, sinceritate, acceptarea și înțelegerea celorlalți, a vieții în general; autocunoaștere conștientă și continuă; sinceritate individuală; ajutorarea fiecăruia în a se regăsi pe sine și, prin asta, a se regăsi în lume prin efort propriu; obținerea unui echilibru psiho-fizic și emoțional; a învăța să te cunoști sincer, să te deschizi, să taci și să asculți; a asculta de Dumnezeu și a-L urma; a lucra cu tine, investindu-ți efortul personal în forme corecte; creșterea gradului de conștientizare, de sinceritate, de acceptare, de înțelegere.

*Comunicarea realizată la nivelul grupurilor studiate: a. în interiorul grupului.* Pentru M.I.S.A., comunicarea se realizează pe filiera discipoli → profesori de yoga (elevi direcți ai lui G. Bivolaru) → G. Bivolaru. O comunicare directă cu G. Bivolaru este foarte greu de realizat. Pentru a putea avea întâlniri directe cu G. Bivolaru trebuie mai întâi să se intereseze (la profesorul de yoga și/sau la biblioteca M.I.S.A.) unde poate fi găsit în noaptea următoare. Apoi, ești îndrumat spre o casă (la curte) în cartierul Ferentari, unde trebuie să ajungi nu mai devreme de ora 23. Acolo se adună multe persoane ce doresc să-i vorbească direct. De obicei, el apare pe la ora 1-2 sau chiar 4 dimineața. Alteori, nu apare deloc, telefonând, uneori, că nu mai ajunge. Ca o caracteristică a acestei grupări, cele spuse de G. Bivolaru nu sunt și nu trebuie puse la îndoială, considerându-se că sunt întotdeauna adevărate (în virtutea ideii că guru, ajuns la Iluminare, se identifică cu Divinitatea, deținând Adevărul Absolut). Cei care își exprimă îndoielile și criticile la adresa lui G. Bivolaru sunt marginalizați sau chiar excluși din grup. În ceea ce privește relațiile în interiorul grupului există o structură ierarhică rigidă alcătuită la bază din cursanții anilor inferiori (I-IV), treapta următoare fiind reprezentată de cei din anii V-VII (elevi direcți ai lui G. Bivolaru, majoritatea fiind investiți de către acesta cu statutul de „profesori yoga”), iar în vârful ierarhiei se situează G. Bivolaru. Chiar dacă din 1996 G. Bivolaru nu mai are (*formal*) statutul de conducător al M.I.S.A. (acesta fiind cedat lui Nicolae Catrina, vechi discipol), în mod practic, fără acordul lui nu se iau hotărâri importante. Multe din hotărârile importante care privesc persoane singulare, familii (de practicanți) sunt luate de

aceștia după o discuție cu G. Bivolaru, sfatul său fiind hotărâtor pentru ei. Pentru grupul G.N.Y.R.U. comunicarea între membrii grupului cu M. S. Vasilescu este mult mai liberă, liderul grupului fiind mult mai ușor accesibil. Se poate discuta direct cu el, fie înaintea cursurilor practice, fie după încheierea acestora. De asemenea, mai poate fi abordat în cadrul cursurilor de la sala Dalles. Nu există o structură ierarhică rigidă, fiecare membru putând intra în relație cu oricine, inclusiv direct cu liderul. Hotărârile care privesc grupul, în ansamblul său, sunt luate prin consultarea liderilor diferitelor subgrupuri componente. **b. în exteriorul grupului.** Pentru M.I.S.A., deși se declară deschiși, au un mod de a gândi și de a se comporta care îi marginalizează. Folosesc un limbaj cu multe cuvinte sanscrite și alte expresii specifice grupării, care contribuie la izolarea lor; atunci când sunt rugați să dea unele informații despre grup, membrii acestuia cer mai întâi părerea guru-ului (care poate fi un profesor de yoga sau G. Bivolaru); dacă acesta nu le dă voie, nu vor oferi nici un fel de informații. De asemenea, există și acea teamă față de organizațiile masone care îi determină să fie foarte suspicioși față de persoane sau inițiative din afara grupului. De altfel, ei au numeroase experiențe negative în ceea ce-i privește pe ziaristi, aceștia nefiind uneori onești în materialele publicate, speculând doar aspectele senzaționale și, în general, negative din cadrul grupului. Pentru G.N.Y.R.U., comunicarea și relația cu cei din exteriorul grupului este liberă și facilă, deoarece nu folosesc în mod excesiv cuvinte din alte limbi, nu este necesară aprobarea unui profesor de yoga pentru a putea comunica și relaționa cu nemembrii grupului, nu există spectrul unui dușman invizibil (inamici fiind doar lena, prostia, autosuficiența, superficialitatea).

*Autopercepția în cadrul grupurilor.* Membrii grupului M.I.S.A. se simt diferiți față de ceilalți, chiar superiori, deoarece ei lucrează pentru progresul spiritual al omenirii și al lor, iar ceilalți nu. De asemenea, ei consideră că sunt un grup persecutat, marginalizat de societate datorită organizațiilor francmasonice și faptului că nu sunt înțeleși. Ei cred că sunt priviți cu suspiciune doar de către cei care nu vor sau nu pot să-i înțeleagă; persoanele care îi înțeleg îi aprobă și-i sprijină (sunt înțeleși doar de cei evoluți spiritual!). G.N.Y.R.U. și membrii săi se consideră diferiți față de ceilalți, deoarece „fiecare om este unic în felul lui, dar nu mai bun decât ceilalți”. Ei insistă asupra următorului lucru: „nu apartenența la grup îi face diferiți, ci faptul că fiecare om are o personalitate individuală”. Consideră că grupul lor nu este prea cunoscut de societate.

*Relația cu opinia publică* se realizează prin două surse: pe de o parte, *preotul și personalul de cult* care îndeamnă întotdeauna enoriașii să respingă atât yoga cât și orice altă mișcare religioasă, pe de altă parte, *mass-media* care se auto-sesizează spontan și poate instiga, cel puțin temporar, opinia publică împotriva grupurilor care practică yoga (dar și împotriva oricărui grup care „intră în colimator”). „Intrarea în colimator” poate apărea (exceptând cazurile reale de interes major pentru societate) și datorită necesității mass-mediei de a fi rentabilă. Astfel, se declanșează un întreg lanț al slăbiciunilor:

rentabilitatea se obține în urma unei cote de audiență mare, iar audiența se mărește atunci când se prezintă știri senzaționale (sau care sunt făcute să pară astfel) de cele mai multe ori cu un „va urma” la sfârșit. Grupul M.I.S.A. este perceput negativ de către societate, datorită publicității denigratoare care i s-a făcut în mass-media și datorită afirmării și cultivării unor valori care vin uneori în contradicție cu valorile simțului comun (valori care prezintă o rigiditate mare la schimbare). Grupul G.N.Y.R.U. nu prea este cunoscut în cadrul societății și, deci, nu se poate identifica modul în care societatea (în ansamblul ei) îl percepe.

*Informațiile apărute în mass-media se referă în principal la grupul M.I.S.A. și sunt preponderent negative. Informații pozitive vin doar din partea câtorva cursanți M.I.S.A. Informațiile negative (apărute în ziarele: „Evenimentul Zilei”, „Ziua”, „România liberă”, „Tineretul liber” și posturile de televiziune: TVR 1, Tele 7abc, Antena 1) se referă la comportamentele sexuale aberante ale lui G. Bivolaru, la orgii sexuale în cadrul grupului, chiar violuri, la probleme psihice pe care le-au dobândit unii cursanți (câțiva sinucigându-se!). Este contestată calitatea lui G. Bivolaru de a preda yoga, ba chiar se pune la îndoială sănătatea sa psihică. Se consideră, deseori, că M.I.S.A. are o structură de sectă. Informațiile în mass-media privitoare la G.N.Y.R.U. sunt foarte rare și se referă la anunțarea deschiderii cursurilor anuale de yoga, la anunțarea unor conferințe sau la poziția critică a grupului și liderului acestuia, M. S. Vasilescu, față de M.I.S.A. și G. Bivolaru. Informațiile din mass-media despre G.N.Y.R.U. sunt rare pentru că acest grup nu are aspecte spectaculoase, „de scandal”, care să-i facă „interesanti”.*

*Relația cu religia a practicanților yoga. Se constată în ambele grupuri aceeași atitudine: yoga, nefiind dependentă de religia practicantului, îl ajută pe acesta să-și întărească credința în Dumnezeu, să-și consolideze sentimentul religios fără a ajunge la fanatism. Majoritatea lor își afirmă cu tărie credința în Dumnezeu și Iisus Hristos. Totuși, din limbajul folosit, precum și din acțiunile realizate (rugăciuni, mers la biserică), se constată că membri M.I.S.A. (mai ales practicanții „cu vechime”) se manifestă, mai puțin ca niște creștini practicanți, fiind mai mult practicanți ai tehnicilor hinduse (asana, meditații, respirații, concentrare). Mă refer inclusiv la planul personal, „de acasă”, pe care am avut posibilitatea să-l cunosc. De altfel, conform **Sursa 1**, 94,9% consideră practica yoga drept parte integrantă a programului lor cotidian (în cadrul aspirațiilor pentru viitor) și 89,9% așează pe primul loc practica yoga în organizarea timpului liber; însă nici un procent din răspunsuri nu face referire la practica creștină. Mai sunt și alte aspecte care trebuie menționate: când se lucrează cu chakras sunt invocate divinitățile hinduse asociate acesteia, urmându-se un întreg ritual. Amintim aici precizarea făcută de M. Eliade, un profund cunoscător al practicii yoga hinduse, precum că „... Ishvara este doar arhetipul yoghinului, un macro yoghin; foarte probabil protectorul anumitor secte yogice”<sup>12</sup>.*

<sup>12</sup> M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Chișinău, Editura Universitas, vol. 2, 1992, p. 67.

*Imaginea grupurilor despre societate.* În cadrul M.I.S.A. există păreri unanime, relativ standard, care se înscriu în unul din următoarele tipare: societatea se lasă manipulată de anumite forțe (alc răului) care vor să-i subjuge: societatea și-a îndreptat atenția spre materialism și alte acțiuni menite să-i îndepărteze pe oameni de Dumnezeu; societate a răsturnărilor de valori (în care predomină non-valorile); societate bolnavă care îl transformă pe om într-un robot; societate degradată, dar care prefigurează o societate bazată pe înțelegere, armonie, fericire, altruism. În cadrul G.N.Y.R.U. nu există o imagine a grupului în sine asupra societății, fiecare membru având propria sa imagine despre societate.

### CONCLUZII FINALE

Noologiile (*nous* = spirit, *logos* = știință) au ca trăsătură universală caracterul lor eliberator; se pot identifica metode noologice ca: yoga, complexe șamanice arhaice, zen, sisteme ritualice etc. Însă avertismentul formulat de prof. I. Bădescu mi se pare extrem de pertinent și de actual (și, de asemenea, valabil pentru concluziile cercetării de față): „Așezămintele monahale, templele budiste au apărut spre a furniza canalizări înțelepte și constructive energiilor noologice excepționale. care pot fi atât de lesne deviate de tentații luciferice. ... S-a încercat luarea sub control a acestor experiențe spirituale, spre a le deturna de la sensul lor fundamental, prin recanalizări simbolice și ideologice”<sup>13</sup>.

Raportând rezultatele obținute în urma acestei cercetări la criteriile generale. la trăsăturile caracteristice comunităților sectare – *disidența* (abaterea de la situația existentă și promovarea unor noi direcții și orientări), *adeziunea voluntară a membrilor la sectă*, *coeziune de grup puternică*, *tendență de izolare* (selectarea severă a membrilor și ruptura de restul societății) și *elitismul* (propușe de Constantin Cuciuc în *Noile mișcări religioase în România*, București, Editura Gnosis, 1996, p. 35-42) – putem trage următoarele concluzii, în ceea ce privește cele două grupuri:

- ◆ *Disidența* – Manifestarea cea mai directă și puternică a acestei trăsături o întâlnim în cadrul grupului M.I.S.A., unde valorile promovate sunt uneori mult diferite de cele existente în societatea noastră. În cadrul G.N.Y.R.U., deși se pleacă tot de la sistemul yoga, datorită adaptării valorilor acestui sistem la valorile existente în societatea noastră, manifestarea disidenței față de valorile societății este aproape nulă.
- ◆ *Adeziunea voluntară a membrilor la sectă* – Aceasta este o caracteristică comună ambelor grupuri, diferențele ivindu-se din modul în care sunt tratați proaspeții aderenți încă de la prima întâlnire. Astfel,

<sup>13</sup> Centrul de Studii și Cercetări pentru Probleme de Tineret, *loc. cit.*, p. 50.

în cadrul M.I.S.A., li se promite, dacă urmează cursurile acestei grupări, obținerea unei sănătăți și a unui echilibru extraordinare, ba chiar trezirea capacităților paranormale (aceste promisiuni, ce atrag foarte multe persoane, sunt făcute chiar pe afișele ce anunță deschiderea cursurilor). Noii veniți în cadrul G.N.Y.R.U. sunt „dezamăgiți” de la primul contact, de chiar liderul mișcării, ce le spune că: „nu veți obține nimic extraordinar sau paranormal venind aici, veți învăța doar să vă cunoașteți mai bine”.

- ◆ *Coeziune de grup puternică* – În cadrul M.I.S.A. se constată o mult mai mare coeziune între membrii grupului decât în cazul G.N.Y.R.U., acest lucru reieșind și din modul de alegere a valorilor în cadrul testului Rokeach. Pentru M.I.S.A., această coeziune mare este obținută și prin fluturarea în fața membrilor săi a pericolului francmason, aceștia trebuind să strângă rândurile și să lupte împotriva acestui adversar ocult (pe seama căruia se pun, pe lângă nerealizările grupării și răspândirea S.I.D.A., situația economică proastă în care se află țara noastră, conflictele din plan național și internațional). Grupul G.N.Y.R.U. nu are aceeași coeziune, deoarece nu are un dușman comun (vizibil sau nu) împotriva căruia să lupte, iar percepțele promovate de liderul mișcării conduc către o autonomie personală cât mai mare.
- ◆ *Tendență de izolare* – Deși inițial nu se spune nimic despre acest lucru, în timp lucrurile se schimbă. În cadrul M.I.S.A., după un timp de practică (1-2 ani), convergența mai multor factori ( propovăduirea necesității de evoluție spirituală, munca pentru grup, precum și valorile adoptate) conduc la un anumit grad de izolare față de societate. În cadrul G.N.Y.R.U. se spune explicit că practica în cadrul grupului dorește, printre altele, să contribuie la o mai bună integrare a practicantului în cadrul societății, în locul pe care îl ocupă. Acest lucru chiar se realizează, neexistând cazuri de izolare pe motive spirituale, iar practicantii reușind să se integreze mai bine în societate și să facă față mai bine solicitărilor acesteia.
- ◆ *Elitismul* – Tendința de a se considera un grup de oameni aleși, superiori, ce merg pe calea mântuirii, a fost constatată la cei din cadrul grupului M.I.S.A., acest lucru contribuind și el la o oarecare izolare a membrilor săi.

Se poate afirma că cele două grupuri sunt ilustrative pentru tendințele manifestate în postmodernism, atât prin sistemele filosofice și culturale adoptate, cât și prin atitudinea față de societatea actuală.

Această segmentare a societății, specifică și fenomenului postmodernist, poate fi și o reacție la uniformizarea monolitică a societății, încercată de regimul comunist (la noi în țară).

În cadrul acestor grupuri se regăsesc trăsături definitorii ale postmodernismului: interesul pentru cunoașterea de tip esoteric a lumii, întoarcerea către religie, transcendent, tradițional, practicarea de terapii alternative, alte modalități de gândire a omului și rolului său în societate, îmbinarea între știința și tehnica occidentală și înțelepciunea orientală.

Noile Mișcări Religioase (N.M.R.), cu fundament oriental sau nu, ce și-au făcut apariția la noi în țară (dar nu numai) cred că exprimă o criză existentă la nivel global (societate, națiune), dar și una la nivel individual (criza valorilor, dezorientare morală). Modalitățile particulare de manifestare a acestora provin din condițiile particulare care le-au generat, din trăsăturile de personalitate ale liderilor mișcărilor, cât și din condițiile particulare ale mediilor în care se implantează.

Apariția Noilor Mișcări Religioase este facilitată de anumite contexte economice și socio-politice manifeste uneori în plan macro-social, contexte ce apar după ce societățile (sau omenirea în ansamblul ei) trec(e) prin stări de crize: războaie mondiale, revoluții, recesiuni economice etc. Îl citez aici pe M. Eliade care, în 1927, spunea: „Iraționalismul, care făcuse posibil și nutrise războiul, se făcea acum simțit și în viața culturală occidentală: reabilitarea experienței religioase, numărul impresionant de conversiuni, interesul pentru pseudo-spiritualități și gnoze orientale (neo-budismul, teozofia, Tagore etc.)...”<sup>14</sup>.

Problema principală și deosebit de gravă (iar succesul acestor Noi Mișcări Religioase este doar un aspect al ei) este aceea că, în modul actual de viață, omul obișnuit nu prea are capacitatea (și uneori nici răbdarea și timpul) de a discerne și de a-și folosi perspicacitatea. Tot ceea ce oferă societatea actuală este *prefabricat*, - ambalat, - preparat, astfel încât, efortul de atingere a scopului să fie minim; consecința este apariția de oferte de cursuri „rapide”: de învățat limbi străine, calculatoare, yoga, terapie prin bioenergie etc., satisfăcându-se astfel dorința de a obține „aproape totul” cu un efort personal cât mai mic. Bineînțeles că aceste *pre-* și *rapid*-isme duc la nedezvoltarea anumitor calități absolut necesare unui om matur, individul rămânând în stadiul de copil în anumite laturi ale comportamentului: insatisfacția succesului, cu consecințele sale devitalizante și deprimante și, de aici, dorința de noi „succese” (dar, evident, și ele trebuind să fie facile), astfel luând naștere un cerc vicios; posibilitatea de a manipula ușor opiniile, dorințele, de a crea false nevoi.

Și în cazul tinerilor (iar degradarea lor atinge chiar rădăcinile poporului) se constată fenomenul îngrijorător al trândăvelii intelectuale, obținerii și preluării informațiilor într-un mod cât mai facil, fără o implicare a gândirii personale, astfel anihilându-se spiritul critic. Relevant pentru tinerii de astăzi poate fi răspunsul lui Nae Ionescu (Profesorul) la o întrebare a lui M. Eliade: „... la d-ta cred că e vorba de altceva: d-ta consideri ortodoxia ca un liman la care sperii să te întorci după o

<sup>14</sup> M. Eliade, *Itinerariul spiritual: tânără generație*, în *Profetism românesc*. București. Editura Roza Vânturilor, 1990, p. 11.

serie de aventuri pe mare. Dar la liman nu te întorci de bunăvoie, ci numai când scapi dintr-un naufragiu sau ca să eviți un naufragiu... Pentru d-ta, existența înseamnă, în primul rând, o serie de aventuri spirituale. Cred că te înșeli, dar asta n-are importanță. Important e ce vei face d-ta, înainte și după ce vei înțelege că te înșeli”<sup>15</sup>.

### BIBLIOGRAFIE

1. CHELCEA S., *Cunoașterea vieții sociale*. București, Editura I.N.I., 1995.
2. CUCIUC C., *Noile mișcări religioase în România*. București, Editura Gnosis, 1996.
3. CUCIUC C., *Introducere în sociologia religiei*, București, Editura Gnosis, 1996.
4. DECHANET, părintele, *Yoga creștină*, București, Editura Ananta, 1996.
5. ELIADE M., *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Chișinău, Editura Universitas, vol. 2, 1992.
6. ELIADE M., *Profetism românesc*, București, Editura Roza Vânturilor, 1990.
7. ILUȚ P., *Abordarea calitativă a sociumanului*, Iași, Editura Polirom, 1997.
8. PATANJALI, *Yoga Sutra*. București, Editura Informația, 1993.
9. RADU I., *Psihologie socială*, Cluj, 1995.
10. TOFFLER A. & H., *A crea o nouă civilizație*. Editura Antet. București, 1995.
11. TOFFLER A., *Powershift*, Editura Antet. București, 1995.
12. VULCĂNESCU I. D., *Abecedar de Hatha-yoga*. București, Editura All, 1995.
13. WÜRTZ B., *New Age*. Timișoara, Editura de Vest, 1994.
14. Centrul de Studii și Cercetări pentru Probleme de Tineret. *Postmodernismul și generația tânără* (faza 1: analiza fenomenelor sociale și comportamentale în cadrul subculturilor de tineret – metodologie și instrumente de cercetare) – raport de cercetare.
15. Centrul de Studii și Cercetări pentru Probleme de Tineret. *Postmodernismul și generația tânără* (faza 2: tendințe de structurare a unor subculturi de tineret în perioada de tranziție în România) – raport de cercetare.
16. *Dicționar de sociologie* (coord. C. Zamfir și L. Vlăsceanu), București, Editura Babel, 1993.
17. *M.I.S.A. – curs tipărit pentru anul I*, litografie.
18. „Revista de Cercetări Sociale”, nr. 3, an IV, 1997. p. 131-141.
19. „SCARA” – revistă de oceanografie ortodoxă, treapta a treia, an II, Editura Scara, februarie 1998.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 12-13.

## EVOLUȚIA RELIGIOASĂ A UNEI COMUNITĂȚI SATUL ȘANȚ, jud. BISTRIȚA-NĂSĂUD

RODICA IATAN

Satul Șanț, ca unitate socială, reprezintă o coeziune de viață românească purtând semnele unei convergențe etnice și istorice într-un cadru geografic bine determinat.

În acest sat, încă de la întemeierea sa în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, viața autohtonă s-a dezvoltat fără discontinuitate, deși cu anumite sincope generate de împrejurările istorice. Comportamentul populației are un pronunțat caracter de omogenitate. Conștiința oamenilor locului îi deosebește și îi particularizează în raport cu zona etnografică, chiar în raport cu celelalte unități sociale cu care are puncte comune în evoluția istorică.

Faptele se situează nu numai în planul unic al vieții sociale actuale, ci și în adâncimea timpului de unde își trag rădăcinile. Această caracteristică este valabilă pentru întreaga latură instituțională a societății rurale românești, în special în ceremonii, practici, forme de organizare.

Dinamica societății rurale trebuie cercetată luând în considerare o dublă perspectivă, cea istorică, în care faptele originare trebuie recompuse, și cea contemporană – ca un proces de adaptare funcțională și continuă. Realitatea contemporană a faptelor și vieții sociale este produsul evolutiv care adaugă, transformă și uneori exclude.

Din punct de vedere religios, această comunitate a evoluat ca multe altele din Ardeal. În 1903 (anul redactării primei monografii de către preotul greco-catolic Pamfilu Grapini) religia românilor era creștină, iar confesiunea greco-catolică. Dintre cele 384 de familii consemnate de P. Grapini doar două erau reformate, patru romano-catolice, douăsprezece mozaice, iar restul greco-catolice. Nu se înregistrase încă nici un caz de trecere de la religia creștină la altă religie.

Primul lăcaș de cult, o capelă în stil roman, a fost construit pentru personalul grăniceresc. În 1773, această capelă a fost transformată în biserică și pictată din porunca lui Iosif al II-lea. Clădirea a fost extinsă în 1844 și 1869, cu concursul comunei și al particularilor. Biserica, ale cărei fundații se mai pot vedea și astăzi în curtea interioară a școlii, era construită din piatră și a avut trei clopote. Primul, datând din 1784, are următoarea inscripție cu litere chirilice: „acest clopot s'a dat bisericii de la Rodna-nouă de Ion Filipoi și popa Vasile”. Al doilea clopot,

cântărind 36 de kilograme, poartă următoarea inscripție: „Ad gloriam Dei 1808”. Al treilea, a fost comandat de Pamfilu Grapini la fabrica Andrasofsky, în 1894, și plătit cu 300 de florini de Ileana Sângiorzan. Interiorul bisericii era împodobit cu picturi executate pe lemn, iar iconostasul (care în prezent se află la Muzeul din Năsăud) era pictat tot pe lemn, după „rit grec”. În monografia preotului Grapini avem descrierea exactă a acestei biserici „...avea o lungime ca de trei orge fără spațiul de sub turn, și un altariu nedespărțit, așa cum e stilul bisericilor la rom. catolici; și o lărgime de 2 orge, iar turnul mic, abia două orge în înălțime, în care se afla un clopot mic. Lângă biserică era o casă cu două chilii pentru preot”. După construirea noii biserici (1903–1906), vechea biserică a ieșit din cult, fiind demolată în anul 1947. Biserica a fost împroprietărită din ordinul împărătesei Maria Tereza, averea bisericească înmulțindu-se prin donațiile credincioșilor. În afară de acestea, biserica mai dispunea și de un fond de bani, care în 1855 era de 20-30 de florini, ca în 1903 acesta să se ridice la 25.000 de florini. Veniturile preoților, destul de reduse, proveneau din exploatarea pământurilor aflate în proprietatea bisericii (cleja) sau din plata serviciilor religioase.

De o importanță deosebită în analiza influenței bisericii în viața comunității sunt circularele și ordinele vicăreșești. Acestea se referă atât la conduita preoților, la educația copiilor și nu numai, cât și la strânsele legături dintre biserică și regimentele militare (grânicerești) aflate în zonă. Vom da câteva exemple spre ilustrare. Prin porunca vicărească dată în 1812 se poruncește „să se ție căzania despre furțișaguri, să se ferească oamenii de ele”...preoții să-și cumpere cărți: „catehisme și morală”...„Ca copii de mici să se învețe, să poruncesce ca cantorii să scrie până la s. George catehismul”. În ordinul vicăreșesc din 28 mai 1813 se anunță: „...cătră 14 sau 15 iunie va veni d-lu general prin regiment, așa dară fiecare preot să se silească a fi gătit frumos: peptănat, cu cisme unse, ....apoi să aveți buna grijă ca biserica să vă fie măturată și toate curate”. „Nici un preot să nu îndrăznească a cununa pre nime până va vedea cu ochii slobozenia de la regiment”.

Vicarul Ion Nemeșiu, printr-un circular din Năsăud, recomandă cantorilor să nu-și abandoneze portul obișnuit, „să fie cu suman negru și lung ca al militarilor și ceva mai scurt decât a preotului, cămeșa nemțească și băgată în cioareci, perul dinainte rătunzat ...osebit de portul țăranilor și proștilor iobagi”. Aceste ordine se refereau, de asemenea, la interdicția preoților de a merge la „făgădău”, la ajutorul dat pentru însămânțare sătenilor cu fii sau soți la regiment, la comportamentul în caz de epidemie de holeră și exemplele pot continua.

Avem imaginea unei comunități în care două instituții cu vocații diferite, biserica și armata, își reunesc destinele în educarea și spre progresul acesteia.

Noua biserică a fost construită în perioada 1903-1906 din fondurile grânicerești, ca și din contribuția credincioșilor, avându-i ca patroni pe sfinții Petru și Pavel. Biserica a fost renovată de mai multe ori în decursul timpului, ultima renovare datând din anii 1990-1991.

Biserica este construită în stil apusean. În biserică se află câteva lucrări deosebit de valoroase. Iconostasul a fost pictat de vestitul pictor Smighelschi, cel care a pictat și iconostasul catedralei metropolitane din Sibiu. Structura iconostasului este următoarea (începând cu registrul superior): praznicele împărătești, cei 12 apostoli și sfinții proroci, ușile împărătești și ușile diaconesți. Iconostasul are structura clasică pentru biserica ortodoxă, biserica răsăritului. În biserică este o icoană pictată la Roma, în 1874, de un pictor, Nicolae Popescu. Interesant că, deși este pictată la Roma, este încadrată de tricolorul românesc.

Situația religioasă din 1943 era următoarea: majoritatea populației era de confesiune greco-catolică, patru familii erau greco-orientale, trei familii romano-catolice și câteva mozaice. Ortodocșii au venit aici ca slugi, romano-catolicii fiind cu toții de origine germană. În 1943 existau mai multe societăți religioase. Între acestea, „Reuniunea Sf. Anton” era pentru bărbați, iar „Societatea Sf. Maria”, pentru femei. Viața membrilor acestor societăți era exemplară din punct de vedere moral religios.

Credința religioasă era destul de puternică: din 39,5% populație cuprinsă între 0 și 20 de ani, 25,2% frecventau biserica; din 38,8% populație cuprinsă între 21 și 40 de ani, 37,9% frecventau biserica. Statistica a fost realizată în cursul lunii iulie 1935 și publicată în studiul „Procesul educativ în satul Șanț din județul Năsăud”, în „Sociologie Românească”, Anul V. nr. 1-6, 1943.

În 1948, sub regimul comunist, biserica greco-catolică a fost scoasă din drepturi. Conform recensământului din 1947, în Șanț existau 2104 credincioși aparținând acestei confesiuni. Aceștia au fost trecuți automat la ortodoxie, cum s-a procedat în majoritatea satelor cu același destin din Ardeal, iar preoții au fost arestați. Preotul Pop Gavril, ultimul preot greco-catolic al satului a fost închis, după care a stat ascuns timp de 24 de ani.

Până în anul 1948, când a existat în toate drepturile, biserica a deținut și avere: pe lângă lăcașul de cult și cimitir, aceasta mai deținea casa parohială, suprafețe de teren arabil, pădure, pășune, fânețe. După ce s-au luat drepturile bisericii greco-catolice, toată această avere a fost încredințată unor instituții. Bisericii Ortodoxe i-a fost încredințată clădirea, dar numai în custodie, pentru că legea timpului interzicea înstrăinarea averii până la reîntoarcerea ei la proprietarul de drept. Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă se întăbulează la cartea funduală cu toată averea Bisericii Greco-Catolice. Interesant că se întăbulează și cu suprafața de pădure, deși pădurea a fost naționalizată, iar din 1948 nu se mai putea face nici o întăbulare.

Primul preot greco-catolic al satului a fost Vasile Moisil, originar din comuna Maieru. Până la venirea acestuia, în 1783, slujbele religioase erau oficiate de cei doi preoți din Rodna Veche. În 1811, după decesul preotului Vasile Moisil, parohia a fost administrată, până în 1812, de preoții din Rodna Veche, Larion Steopan și Gherasim Porcu. Din 1812 a fost numit preot „caplan” Vasile Moisil II care a servit

ca preot până în 1850. După moartea preotului Vasile Moisil II, în decurs de aproape patru ani, parohia a fost administrată de parohul din Rodna Veche, Clemente Lupsiaiu. La sfârșitul anului 1854, parohia are un nou preot, Ilarion Filipoi, care a oficiat până în 1901. Al patrulea preot al parohiei Șanț a fost Pamfiliu Grapini, preotul cu cea mai îndelungată activitate la altar. Acesta s-a născut la 5 iunie 1855, a absolvit gimnaziul la Năsăud și teologia la Pesta. Între 1876 și 1877 a fost voluntar în armată, de unde a fost trecut în rezervă cu rangul de locotenent. Din 1901, Pamfiliu Grapini a desfășurat atât activitate duhovnicească, cât și de îndrumător al comunității. Ultimul preot greco-catolic, Pop Gavrilă, a fost închis de comuniști, iar după eliberarea din închisoare a stat ascuns timp de 24 de ani.

După 1848, preoții ortodocși au fost următorii: Petri Ilie, venit de undeva din câmpie. A oficiat până în 1960, urmat de Buta Ioan, venit de la Domnești (Bistrița), iar din martie 1984 până în prezent, Ioan Grapini.

În prezent (anul 1998), structura religioasă a comunității este următoarea: majoritatea locuitorilor din Șanț sunt ortodocși (2850). Există 104 credincioși care s-au întors la greco-catolicism. Numărul acestora reiese din lista semnată în scopul luării în evidență de episcopie. Unitatea greco-catolică este de sine stătătoare. Slujbele greco-catolice se fac într-una din încăperile casei preotului greco-catolic, Septimiu Grapini. De asemenea, există aproximativ 180 de penticostali, precum și bapțiști și adventiști.

Cei mai mulți neoprotestanți fac parte din cultul penticostal, așa numita biserică Apostolică. În 1921 în parohie exista o singură femeie aparținând acestui cult. Până la al doilea război mondial, numărul acestora era destul de redus. În anii 1980-1982, aceștia și-au făcut casă de adunare. Numărul lor a crescut progresiv. Se pare că motivele pentru care au aderat la acest cult nu sunt de natură strict religioasă, cât mai ales materială (cheltuielile legate de înmormântare, ajutoarele pe care le-au primit mai ales după 1990 etc.).

Există familii care au fost la penticostali 4-5 ani după care s-au întors la ortodoxie, de exemplu familia Sângiorzan Pamfil, familia Cișșă Octavian, Nistor Ioan și Domide Sabin. Există persoane care s-au dus la penticostali din dorința de a-și stăpâni unele vicii (băutura și fumatul). În 1997-1998, numărul celor care au trecut la penticostali a scăzut.

Preotul ortodox, Ioan Grapini a predat religia la școală timp de patru ani. Printre elevii săi au fost și copii din familii penticostale care au rămas benevol la orele de religie. Niciodată preotul nu i-a obligat să-și facă cruce. Scopul său a fost ca acești copii să intre în legătură cu noțiunile de religie și cu *Sfânta Scriptură*.

Interesant este că în Șanț există persoane care frecventează în același timp Biserica Ortodoxă și una dintre secte sau Biserica Ortodoxă și pe cea Greco-Catolică.

În baza legii 18/1991, bisericii i-a fost atribuită o suprafață de 6 ha de pământ pentru care a intrat în litigiu cu doi săteni care o lucraseră înainte. Abia în 1998 biserica a putut beneficia de acest pământ. În prezent, cimitirul satului nu mai face

parte din averea bisericii. În schimb, casa parohială, în care până de curând a ființat dispensarul, s-a întors la proprietarul de drept, biserica.

Între anii 1992 și 1996, biserica a fost destul de frustrată pe plan local, datorită conducerii locale care a tergiversat, a amânat punerea în posesie a bisericii, datorită faptului că primarul a fost în același timp președintele local al comisiei pentru aplicarea legii 18. În urmă cu 10-12 ani, din parohia Șanț au mers la călugărie două fete, Jugan Felicia la Agapia și Filofteia Berci la Surpatele. După 1990, la mănăstirea Remeți a mai mers încă o tânără, Filipoi Paraschiva. În sat există un student la teologie în anul III.

Educația spirituală a familiei sătești este dominată de religie. În cea mai mare parte a satelor această influență se împletește cu elemente mistice, extrareligioase, în altele este mai pură, pe linia religiei oficiale.

La începuturile creștinismului, între sat și biserică s-a dus o luptă, satul apărându-și vechile credințe, iar biserica luptând pentru răspândirea învățturii evanghelice. În cadrul acestei lupte, au fost făcute compromisuri de ambele părți. Cea care a păstrat credințele vechiului sat a fost familia.

Forța unei biserici se vede și din situația ei față de alte confesiuni cu care vine în contact. Din acest punct de vedere satul Șanț dovedește o mare putere de asimilare religioasă și un spirit destul de tolerant.

Toleranța religioasă a locuitorilor nu se traduce prin lipsă de religiozitate, ci mai degrabă siguranță. Șanțenii nu văd nici un pericol potențial în conviețuirea cu persoane de alte confesiuni. Biserica a avut și are în continuare o influență considerabilă asupra sătenilor.

Preotul își asumă sau i se atribuie rolul pe care tatăl îl deține în familia primitivă, acela de șef religios. În sat, el își îndeplinește rolul de „părinte”, așa cum este adesea numit de săteni. Între aceștia pot interveni adesea disensiuni, dar fiecare continuă să-și păstreze rolul său.

Sociologia clasică privilegiază societățile globale, acordând o importanță deosebită marilor asociații capabile de a influența în mod direct marea politică (partidele, sindicatele...) în detrimentul asociațiilor de mai mică importanță numerică, societățile religioase, de exemplu. În spiritul celor spuse mai sus, este necesară o întoarcere către comunitatea sătească, către familia tradițională, către comunitățile religioase.

„Cunoașterea de sine”, ca imperativ categoric aplicat de sociologia românească în perioada interbelică, se dovedește a fi de stringentă actualitate. Eficiența acțiunilor și programelor vizând restructurarea societății, atât în mediul rural, cât și urban, impune o documentare temeinică asupra realităților românești, sub toate aspectele, inclusiv cele religioase.

# Introduction

1.1.1.1

1.1.1.2

1.1.1.3

1.1.1.4

1.1.1.5

1.1.1.6

1.1.1.7

1.1.1.8

1.1.1.9

1.1.1.10

1.1.1.11

1.1.1.12

1.1.1.13

1.1.1.14

1.1.1.15

1.1.1.16

1.1.1.17

1.1.1.18

1.1.1.19

1.1.1.20

1.1.1.21

1.1.1.22

1.1.1.23

1.1.1.24

1.1.1.25

1.1.1.26

1.1.1.27

1.1.1.28

1.1.1.29

1.1.1.30

1.1.1.31

1.1.1.32

1.1.1.33

1.1.1.34

1.1.1.35

1.1.1.36

1.1.1.37

1.1.1.38

1.1.1.39

1.1.1.40

1.1.1.41

1.1.1.42

1.1.1.43

1.1.1.44

1.1.1.45

## NOSTALGIA ORIGINILOR ÎN HERMENEUTICA LUI MIRCEA ELIADE

LUCIAN RADU STANCIU

Publicăm acest studiu respins de cenzura „epocii de aur”, deși în acea vreme regimul căuta apropiere de Mircea Eliade. Studiul analizează, sintetic și critic, concepția marelui istoric al religiilor despre fenomenul major al culturii secolului al XIX-lea al recuperării originilor istorice, religioase, folclorice, etnice – fenomen ce ține necesar și inexorabil de tendințele construcției culturii moderne. Mircea Eliade a înțeles printre primii că nici o creație culturală nu este posibilă fără această recuperare implicită a originilor arhetipale, fără regăsirea substratului spiritual autohton. Studiul nostru a fost elaborat în baza consultării cu Mircea Eliade, care ne-a acordat judicioasa sa îndrumare, atât direct, cât și prin colaboratorul său, doctorul Roberto Scagno, care, printre primii, a scris o carte despre concepția maestrului. Insuși Eliade și-a expus concis doctrina sa despre întoarcerea la origini în cartea sa *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, nrf. Les essais, CL. VII, 1971, 334 p. (Editura originală: *The Quest. Meaning and History in Religion*, Chicago, Illinois, U.S.A., The University of Chicago Press, 1969). Aici Eliade este centrat pe definirea unei metodologii a istoriei religiilor pornind de la problema fundamentală a originilor. Noi am căutat să extindem problematica la întreaga sferă a filosofiei și istoriei culturii, luând în considerare premisele create de opera științifică a lui Eliade. Publicăm studiul în redactarea inițială din 1978 pentru a servi și drept document despre criteriile trecutei cenzuri.

Personalitate plurivalentă, Eliade realizează în vasta sa operă de filosof al culturii, istoric al religiilor, romancier de prestigiu și eseist fermecător, o unitate concentrică care demonstrează existența unui spirit autentic de o remarcabilă profunzime și putere de creație în istoria culturii. „Opera lui Eliade poate fi interpretată ca un tot”<sup>1</sup>.

Altizer, în cartea consacrată proeminentului gânditor și intitulată *Mircea Eliade și dialectica sacrului*, nota: „Cu siguranță, nu este o exagerare să-l revendicăm pe Eliade drept cel mai mare interpret în viață al întregii lumi a religiei primitive și arhaice, al alchimiei în est și vest, și al variatelor forme indiene de

<sup>1</sup> Günther Spaltmann, *Authenticity and Experience of Time. Remarks on Mircea Eliade's Literary Works*, în vol. *Myths and Symbols. Studies in honor of Mircea Eliade*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1969, p. 369.

Yoga. În plus, el este un adevărat istoric al religiilor, capabil să scrie cu autoritate și înțelegere asupra întregului vast domeniu al sacrului<sup>2</sup>. „Mircea Eliade este unul – și poate cel mai de seamă dintre exploratorii continentelor – încă tenebroase ale mentalității arhaice – ale unei *arché* a culturii și a spiritului”<sup>3</sup>. Jan de Vries încheie competența sa lucrare despre semnificația mitului în cultură și interpretările date acestuia, cu prezentarea concepțiilor lui Mircea Eliade și Rafaele Petazzoni, pe care îi numește „acești doi cei mai remarcabili (hervorragendsten) cercetători ai religiei din timpul nostru”<sup>4</sup>. Angelo Brelich, referindu-se la Eliade, își exprima gratitudinea față de cel „a cărui operă continuu a stimulat-o și îmbogățit-o pe a sa”<sup>5</sup>.

Creațiile literare ale lui Mircea Eliade, intim legate de „itinerarul său spiritual”, prin valențele multiple ale simbolurilor pe care acestea le propun, prin încercarea de a descifra drama condiției umane în fața istoriei, au suscitat la rândul lor aprecieri, critici și studii pasionate<sup>6</sup>.

Vastitatea operei lui Mircea Eliade<sup>7</sup> – care nu s-a speriat niciodată de epitetul de polistihor și s-a considerat întotdeauna un continuator al lui Nicolae Iorga<sup>8</sup>, atât sub raportul diversității cercetărilor și formelor de expresie, al avalanșei de scrieri, cât mai ales al ideții fundamentale a operei și circumscrierii ei în orizontul spiritual românesc – a impresionat deci pe contemporani, care l-au comparat, în planul istoriei religiei, cu Bultmann și Petazzoni, pe plan filosofic l-au apropiat de orientarea existențialistă, iar pe plan literar l-au raportat contradictoriu, la „noul val” al romanului francez și la alte orientări literare moderne, subliniind unitatea structurală și tematică a operei sale, plenitudinea mesajului ei, care, pentru a fi comunicat, a necesitat din partea autorului un efort creator de utilizare concomitentă a unor variate formule de expresie culturală.

Eliade sesizează, îndărătul opțiunilor în fața istoriei, conflictul acut dintre valori, pe care încearcă să-l elimine, cel puțin temporar, prin analiza fiecărei forme de viață și de cultură *dinăuntru* – prin prisma propriului ei sistem de valori și tendințe realizatoare, prin extrapolarea punctului său central de observație din

<sup>2</sup> Thomas I.I. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963, p. 16.

<sup>3</sup> Nicolae Balotă, *Euphorion*, Eseuri, București, E.P.L., 1969, p. 412.

<sup>4</sup> Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1961, p. 363.

<sup>5</sup> Angelo Brelich, *Simbol of a Symbol*, în *Myths and Symbols*, p. 195.

<sup>6</sup> În România, articolele și eseurile lui Perpessicius, P. Constantinescu, G. Călinescu, Eugen Ionescu, N. Balotă, A. Marino, E. Simion etc. În străinătate, lucrările: H. Duchêne, *Le Thème du Temps dans l'oeuvre de Mircea Eliade*, Université Catholique de Louvain, 1965, 199 p. și A. Saracino, *Mircea Eliade-Novelle*, Università di Bari, 1963, 488 p., precum și studiile respective din *Myths and Symbols*.

<sup>7</sup> O încercare bibliografică reușită, dar nu exhaustivă, în *Myths and Symbols*, p. 415-433. Cf., de asemenea, Ann Pritchard, *Mircea Eliade. A Check-List of his Publication in the History of Religions*, California, 1968, p. 50.

<sup>8</sup> Cf., Mircea Eliade, *Amintiri I. Mansarda*, Madrid, Editura Destin, 1966, p. 131.

civilizația europeană într-una aparent primitivă<sup>9</sup>, ceea ce îi permite o înțelegere *intrinsecă* a acesteia din urmă. Apare totodată posibilă o rejudicare și interpretare a civilizației europene printr-o prismă de valori și norme inedite, specifică societății tradiționale luată în considerație.

Metoda aplicată sistematic, la scară gigantică, unor civilizații și universuri spirituale atât de diferite, își conservă originalitatea și atunci când este utilizată de Eliade, la capătul unui extenuant drum al propriei creații, cu scopul de a-și înțelege în sfârșit *opera* (Eliade practică mirarea și tehnica sceptică a ininteligibilității inițiale în fața propriei creații) și *menirea* pe care a urmat-o ca istoric al religiilor. Această punere *in actu* ne-o oferă în mod surprinzător cartea sa *Nostalgia originilor* (titlul ediției americane *The Quest*) lucrare care, deși constituită din studii publicate în intervalul 1959-1967, pe subiecte aparent nu întotdeauna apropiate, își demonstrează convergența temelor sub semnul apăsător al nostalgiei originilor – al unei situații de plenitudine în care spiritul, deoarece este *ab initio* posesor al adevărului, își asumă unica sarcină de a-l iradia și articula în multiplele forme ale culturii.

Prin succesiunea problematicilor, exemplificărilor și interpretărilor sugestive aduse în carte, Eliade încearcă să restaureze prestigiul religiilor în domeniul științelor spiritului. El conferă, astfel, istoricului religiilor un statut semnificativ în conștiința filosofică contemporană, în hermeneutica istoriei culturii prin cunoașterea premiselor și finalităților ei, în determinarea succesivă a condiției omului ce pendulează între subordonarea în fața istoriei și refuzul istoriei.

Există în acest elan erudit o voință de valorizare a culturii în ceea ce conservă ea drept tradiții rituale, trăiri extatice, simboluri interferente exemplare, care să alimenteze filosofia cu noi probleme și moduri de problematizare, să dăruiască fantasticului o logică *aparte* și o sursă de alimentare inepuizabilă, să desfășoare omului noi dimensiuni ale existenței sale, și chiar noi moduri de a fi pe dimensiunile existenței sale, noi moduri de a fi vizând valabilitatea cognitivă a prospectării faptelor domeniului religios, semnificația ei în viața actuală. Respingând ideea istoriei religiei ca însumare de fapte, Eliade scria: „Munca pe care mii de savanți au depus-o în ultima sută de ani ar fi o deznădăjduită cheltuială de pasiune și inteligență, dacă prin ea nu am putea pătrunde în anumite zone de cunoaștere, unde nu răzbat celelalte instrumente de investigație”<sup>10</sup>. Dar materialul vast pe care îl pune în evidență istoria religiilor, abordând universul religios al unor societăți tradiționale și reconsiderarea hermeneutică a acestui *sumum* de mituri, tabuuri, ritualuri etc., justifică speranța unor efluvii creatoare declanșate de

<sup>9</sup> Termenul de societate primitivă este folosit rar de Eliade, care preferă să vorbească despre societăți arhaice, tradiționale sau exotice. El evită astfel accepția peiorativă a termenului „primitiv”, convins de adâncă spiritualitate a unor asemenea lumi.

<sup>10</sup> Mircea Eliade, *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, București, M.O., Imprimeria Națională, 1937, p. 2.

descoperirea sau, mai bine zis, de redescoperirea unor alte moduri de cunoaștere și a unor zone noi în care să se exercite acestea. Un nou umanism, revalorizator și profund comprehensiv, ar putea rezulta dintr-o asemenea activitate. De aceea, Eliade s-a simțit atras de „curentul cultural care urmărește studiul și cunoașterea lumilor exotice, arhaice și populare”, după cum menționa el însuși<sup>11</sup>. Imperativul: „trebuie ca noi să pătrundem într-un univers spiritual și autentic”<sup>12</sup> l-a urmărit în întreaga sa operă. Punctul principal de plecare este istoria religiilor; *metoda de acces și valorizare* a acestui univers constă în cunoașterea și trăirea valorilor lui însoțită de aplicarea unei hermeneutici creatoare, iar *obiectul cercetării*, a cărui reintegrare în cultura contemporană este perseverent urmărită, îl constituie culturile numite arhaice sau „primitive”. Este necesar, deci, pentru regenerarea spirituală a epocii noastre, un adevărat *descensus ad inferos*, o reformă radicală a modului nostru de a înțelege. Un prim pas a fost făcut, pe una din dimensiunile creatoare ale spiritualității epocii noastre, o dată cu redescoperirea artei africane și explozia modernistă a artei secolului XX, dar trebuie întreprinși în continuare pașii următori, pentru ca astfel să fie descoperite „acele stadii de viață, de experiență, de gândire, care au precedat formarea sistemelor de semnificații cunoscute și studiate”. „Dacă cultura occidentală nu vrea să se provincializeze, ea va fi obligată să stabilească dialogul cu celelalte culturi non-europene”.

Profunzimea spirituală infinită a universurilor arhaice și exotice este denotată atât de varietatea nelimitată, valoarea estetică și ritmicitatea construirii și distrugerii cosmosului evocat de aceste mituri, de simbolurile implicate. În plus, aceste simboluri afectează cunoașterea noastră, prin infinitatea posibilităților de descifrare a lor, cât și prin vocația filosofică pe care o au miturile în sânul cărora s-au constituit, de a releva în actul hermeneutic, nebănuite și tulburătoare moduri ale existenței. Considerarea sistematică a valorilor culturale ale societăților tradiționale (al căror orizont spiritual comportă o structură proprie și reglementează integral comportamentele oamenilor din aceste culturi, raportându-se la evenimentele *originare* și nu la situațiile imediate, intervenite în viața lor), caracterul sacral al tuturor acestor comportamente și integrarea totală a omului în valorile intrinseci vieții tradiționale, reclamau o nouă concepție asupra religiei și istoriei, o nouă metodă de investigare și o formulă proprie de decodificare și inserare în cultura contemporană a achizițiilor din cugetarea și creația arhaică cercetată. Eliade își consacră cea mai mare parte a operei științifice precizării concepției sale și făuririi unor instrumente adecvate pentru confruntarea cu culturile exotice și tradiționale, examinării problemelor ce apar și a efectului ce-l pot avea asupra condiției umane actuale.

În *Nostalgia originilor* necesitatea investigării civilizațiilor arhaice apare din perspectiva personalității cercetătorilor religiei ca o nostalgie venită din dorința

<sup>11</sup> Mircea Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, Paris, Payot, 1970, p. 8.

<sup>12</sup> R. de Saussure, P. Ricoeur, M. Eliade, ...*L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Neuchatel, Suisse Editions de la Baconnière, 1954, p. 216.

înțelegerii originilor în autenticitatea lor; ea se explică și prin atracția pe care o exercită calmul suprafiresc al existenței omului tradițional, în afara istoriei, atunci când istoria contemporană se înfăptuiește tensionată de amenințări apocaliptice. Această nostalgie, din diverse motive, se pare că este un fenomen de conștiință permanentizat<sup>13</sup> – după cum sugerează autorul în capitolul cărții intitulat *Paradis și Utopie* – întrucât aceste origini sunt căutate, de asemenea, cu o anumită înduioșare și speranță de către lumea occidentală recentă, respectiv de savanții ei (al căror interes pentru „mișcărilor milenariste și utopii este semnificativ, s-ar putea spune chiar că este una din trăsăturile caracteristice ale culturii occidentale contemporane” (p. 179), de cercetătorii mișcărilor profetice din evul mediu, de cei ai formării Statelor Unite și de cei ai națiunilor din America Latină. De altfel, într-un trecut foarte îndepărtat, chemarea unei întoarceri la origini au resimțit-o: indienii guarani, care își părăsiseră pământurile în urma prigoanei spaniolilor, care voiau să cucerească un nou Eldorado; Cristofor Columb, după cum denotă *Cartea Profetiilor* rămasă de la el; Marsilio Ficino și alți umaniști ai Renașterii; primii pionieri englezi instalați în America; contemporanii admiratori ai lui Galilei și Copernic; teologi ca Th. Burnet (1692) și filosofi ca Berkeley, pentru care știința și imperiile urmează un drum al afirmării de la est la vest; emigranții din toate colțurile lumii care vedeau în America „țara în care puteau să renască” (p. 196); scriitorii americani cuprinși de reverii adamice; mișcărilor spiritiste și teosofice din secolul trecut etc. Chiar refuzul originilor, așa cum se observă în mitul progresului, în cultul noului și al tineretului în societatea americană, respingerea trecutului de către unii scriitori ca N. Hawthorne, denotă sub aparența demistificării nostalgiei paradisiace și adamice americane, o formă drastic secularizată a entuziasmului pentru începuturi și așteptări escatologice.

Mitul eternei reîntoarceri – care conferea pentru „primitiv” un prestigiu absolut al originilor, o dorință de a trăi în timpul sacru al lor repetând istoria exemplară desfășurată în acest timp – se pare că dăinuiește sub o formă diluată, dar periodic recrudescență, în spiritualitatea omului culturilor istorice, deci și în conștiința omului de azi; la acest mit trimite interesul pentru origini al lumii occidentale, el semnifică sentimentul nedefinit al nevoii de a reveni la „începuturile absolute”, la o istorie exemplară. Se poate spune că „dorința unei reîntoarceri la origini, de recâștigare a unei situații primordiale, denotă, la fel de bine dorința de a reîncepe istoria, nostalgia de a retrăi fericirea și exaltarea creatoare a «începuturilor»: pe scurt, nostalgia Paradisului terestru” (p. 180-181).

Fenomenul „nostalgiei” sesizat de Eliade și teoretizarea lui, cu toate că explicarea producerii acestui fenomen este întemeiată pe existența reziduurilor

<sup>13</sup> O explicație a fenomenului oferită de Eliade, ulterior nuanțată tot de el, ar fi următoarea: „această «nostalgie» și «dublelele facile» ale ei demonstrează la fel de bine repugnanța funciară a omului istoric de a se abandona definitiv la o astfel de experiență” (Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964, p. 387).

religioase rămase în conștiința umană, nu înseamnă totuși o apologizare a paseismului, deși paseismul există în conștiința occidentală ca o reacție a elitelor în fața declinului civilizației în care au înflorit, iar nostalgia originilor integrează și unele note ale acestui paseism. Eliade explorează mai degrabă structura în spirală a istoriei civilizațiilor și spiritului, semnalând momentul „revenirii”, al „reîntoarcerii”, care se petrece la derularea fiecărui arc nou de spirală și urmărește în special fenomenologia conștiinței religioase în aceste situații relativ staționare, când valorile unor epoci îndepărtate se suprapun și originile, a căror sacralitate pentru „primitiv” este mai presus de orice îndoială, își recapătă în forme mai mult sau mai puțin alienate, prestigiul lor fabulos. Existența unor asemenea „întoarceri” în istorie, evident pe alte dimensiuni ale civilizației, și trăirea lor ca proces de conștiință sunt apreciate de Eliade ca împrejurări favorabile pentru o însușire autentică a universului culturilor arhaice, pentru o reintegrare a lui, la deplină valoare, în cultura contemporană, cu un evident efect fertilizator pentru ea, atât prin cunoașterea pe care o aduce a unor moduri de a fi și a medita în lume, cât și pentru o întregă gamă a simbolurilor care se dovedesc profunde, permanent interpretabile, și care pot modela revelator matricea formativă a culturii noastre. După Eliade, într-un proces lent, subiacent, dar pregătind resurecții spectaculoase și renovatoare, spiritualitatea arhaică, așa cum am descifrat-o însetată deontic, se continuă până în zilele noastre: însă ca un *act*, nu ca o posibilitate de împlinire reală a omului, ci ca o *nostalgie* creatoare de valori autonome<sup>14</sup>.

Potrivit scopului afirmat al reintegrării, Eliade s-a străduit să elucideze coerența internă a orizontului spiritual arhaic. Deoarece religiozitatea este specifică acestuia și valorantă pentru toate formele de viață și creațiile realizate în perimetrul lui, și cum integrarea deplină a „primitivului” în acest orizont se manifestă printr-o tensiune interioară extraordinară a vieții sale, care se destramă însă în contemplarea extatică și participarea rituală la istoria exemplară a originilor, Eliade descoperă în *sacru* sursa primară și valoarea organizatoare a spiritualității arhaice, explozia diluvială a sacrului dând naștere unor complexe produse culturale care rămân exemplare și semnificative pentru omul tradițional. După cum notează G. Dumézil în prefața la *Traité d'histoire des religions* al lui Eliade, „această morfologie a sacrului traduce simbolic o dialectică a sacrului pentru care natura nu este decât suportul. Ea este în întregime „o filosofie înaintea filosofiilor” care apare, începând după cum se observă, cu cele mai umile religii, și care rezultă dintr-un efort de explicare și unificare, dintr-un efort spre teorie în toate sensurile cuvântului”<sup>15</sup>.

Autenticitatea experienței religioase constă în revelarea sacrului în cadrul ei ca urmare a confruntării afective a omului cu acesta și a extazului final la care ajunge în raporturile sale cu sacrul. Acest „das Ganz andere” – cum califică Rudolf

<sup>14</sup> Mircea Eliade, *Comentariu la Legenda Meșterului Manole*, București, Editura Publicom, 1943, p. 143.

<sup>15</sup> Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 9.

Otto sacrul – este o dimensiune a spiritualității umane și valoare inerentă ei care se obiectivează nu numai în reprezentările religioase, ci și în experiențele para-religioase, așa cum sunt experiențele artistice moderne, refulările relevate de psihologia abisală, manifestările iconoclaste ale tineretului contemporan etc. În societățile cele mai radical laicizate „se află un număr de fenomene aparent nereligioase în care se pot dezvălui reafirmări noi și originale ale sacralului” (p. 11).

Permanența sacralului într-o lume pe care ne-am obișnuit să o considerăm redusă la temeuriile ei profane, îl frământă pe Mircea Eliade și îl determină să se interogheze asupra resorturilor intime ce leagă produsele religiilor de cultura contemporană, asupra rolului nou ce revine filosofului, istoricului, sociologului religiilor, în acest context, întru înfăptuirea dinamică a culturii viitoare. Umanismul și universalismul acestei culturi trebuie să se constituie și să se îmbine cu o penetrare și inserare a tuturor momentelor culturale anterioare, inclusiv specificul religios al acestora, în paralel cu tendința omului nu numai de a da semnificații lucrurilor în mijlocul cărora trăiește, ci de a desprinde posibilele lor semnificații, implicate în ele de succesivele civilizații în care au fost făurite, de a se redefini în raport cu ele.

Una din dominantele întregii vieți sufletești „primitive”: dorința de a se integra în Tot, într-un Univers organic și sacru în același timp<sup>16</sup> și același lucru, sub alt raport – dacă identificăm sacralul cu sublimul către care se înalță și pe care îl evocă ființa noastră pe cele mai înalte culmi ale spiritului – se poate spune și despre omul modern a cărui nostalgie este în primul rând aspirația către condiția exemplarității, condiția originilor. Căci primordialul este exemplarul, imperiul etern al sacralului, mister magic al totalizării cunoașterii într-o structură suficientă sieși, cu o arhitectonică unică și semnificativă. Istoria nu este decât o încetăținare în forme profane a ființelor sacralului, o disimulare continuă a lui și o reconstituire palidă a lui, prin repetițiile implicate, ceea ce determină o nostalgie permanentă a întoarcerii în originar. „Sacralul reprezintă o experiență terifiantă și irațională în care omul încearcă *sentimentul de spaimă* înaintea sacralului, înaintea acestui *mysterium tremendum*, înaintea acestui *majestas* care degajează o zdrobitoare superioritate a puterii, el descoperă *teama religioasă* înaintea lui *mysterium fascinans* în care se evanează perfecta plenitudine a ființei”<sup>17</sup>.

În filosofia culturii și a istoriei propusă de Eliade categoriile polare de *sacru* și *profan* capătă un rol central în descrierea efortului contorsionat de creație, de realizare și culminație a unei spiritualități cristalizate și, ca urmare, accepțiile lor tradiționale sunt substituite cu altele noi; ele încep să desemneze raționalul și *abisalul* în cunoașterea, rutina și *genialitatea*, *sincronicul* și *diacronicul* gândirii, convenționalul și *sublimul* ei. După cum remarcă Altizer, „astăzi, prin

<sup>16</sup> Mircea Eliade, *Barabudur, templul simbolic*. În vol. *Insula lui Euthanasius*. București. Fundația pentru literatură și artă. 1943.

<sup>17</sup> Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Idée. n.r.f., 1965, p. 14.

Mircea Eliade, teologia creștină este confruntată cu un mare cercetător al religiei și gânditor a cărui viziune asupra sacralului este incompatibilă cu formule stabilite și tradiționale ale creștinismului”<sup>18</sup>.

Dar această concepere funcțională, istorică și „laică” a sacralului, schimbă pentru Eliade și modul tradițional de a înțelege religia și istoria ei, modul de a o explica; se demonstrează posibilitatea unei științe a religiei care se desparte de teologie, care în loc să transcendeze simbolurile implicate în hierofanii, le raportează pe unele la altele, gândește sistemul din „interior” pentru ca apoi să-i adauge și perspectiva istorică. Religia apare astfel ca o soluție paradigmatică pentru fiecare criză existențială, ca o ieșire din criză prin proclamarea de dogme și trăirea lor până la limită; istoria religiei se metamorfozează într-o logică a ordinii interioare a universului religios, astfel încât în „diversitatea labirintică a faptelor religioase” sunt descoperite structurile lor esențiale și mentalitățile culturale în care ele s-au constituit și fixat. Istoria religiei apare, deci, concepută în spiritul unei culturi integrate religios, ca fiind istoria manifestărilor sacralului, adică o acumulare de hierofanii în cadrul unor sisteme succesive de raportare la ele, și prin ele, la Sacru. Însă, în raport cu același sistem religios, deoarece manifestările sacralului sunt concepute concomitent sau într-o succesiune realizată într-un timp sacralizat, distinct de al nostru – conform cu fenomenul general în mentalitățile tradiționale al înțelegerii începuturilor, originilor, ca fiind constituite într-o totalitate plenară – istoria religiei cum o concepe Eliade, se prezintă, sub aspectul în care a fost realizată în primul și deocamdată singurul volum din *Traité d'histoire des religions*, ca o fenomenologie a sacralului, o reducere a sinelui său la formele desfășurării sale anistorice.

O asemenea istorie constă în înregistrarea hierofaniilor fundamentale, studierea cooperării dintre ele și reconstituirea cu ajutorul lor a universului sacralizat pentru a înfăptui astfel actul invers, acela de a descoperi un drum spre sacru, spre centrul iradiant al acestui univers. Metoda istoriei religiei va pleca deci tocmai de la această considerare autonomă a religiei; „un dat religios, își revelează semnificația sa profundă atunci când el este considerat în propriul său plan de referință, și nu atunci când el este redus la unul sau altul din aspectele sale secundare sau la contextele sale” (p. 27). Considerarea „dinăuntru” a fenomenului religios implică acceptarea exemplarității lui, dar aceasta este doar o atitudine relativ temporară impusă din rațiuni de metodă, ceea ce nu înseamnă că „fenomenul religios poate fi înțeles în afara «istoriei» sale, adică în afara contextului său cultural și social-economic. Orice experiență religioasă este exprimată și transmisă într-un context istoric particular. Dar, a admite istoricitatea experiențelor religioase, nu implică că ele sunt reductibile la forme de comportament non-religios” (p. 29).

<sup>18</sup> Th. J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of Sacred*, p. 15.

Istoria religiei nu poate fi echivalată cu un balast de fapte miraculoase și nici nu este simplu apendice de tezurizare culturală a unor moduri spirituale de trăire a sacrului, actualmente revolute. Considerată *din interior* și în raport cu legile perspectivei propuse de acest interior, cu legile ei interne de organizare, analizată *în sincronia* faptelor ei, ceea ce într-un limbaj propriu ei înseamnă exemplaritate, *erupție a sacrului în lume* (care atinge o culme supremă, urmând declinul), istoria religiei înseamnă religia înțeleasă în absolutul valorilor pe care le propune, măsurată în existența ei prin timpul sacral care îi aparține; studiul fenomenelor din timpul și spațiul sacralizat care dau dimensiunile universului ei poate fi comparat cu abordarea eleată a ființei. Cum omul nu se poate rupe de istoria sa, care îi este inerentă, religia, ca formă care însoțește procesul afirmării creatoare a acestuia – fie și în domeniul fabulosului sau al fantasticului – trebuie abordată și dintr-un punct de vedere *exterior* ei (cel al civilizației noastre) și totodată diacronic, adică admitând condiționarea ei istorică, contextuală, de care am amintit. Ea se prezintă în acest caz ca o *erupție a realului în sacru*, erupție care crește din ce în ce în intensitate, ducând la o laicizare a ei; astfel se evidențiază că autonomia faptului religios cunoaște o fundare în afara sa, în viața reală. De altfel, pe aceste premise s-a făcut până acum istoria religiei căutându-se motivația istorică a sacrului. Eliade nu contestă această perspectivă, dar arată că atâta timp cât nu se urmărește o motivație sacrală, arhetipală, paradigmatică a istoriei, explicația rămâne unilaterală și în afara obiectului propriu-zis al istoriei religiei. Abia ambele puncte de vedere se completează și Eliade se vede nevoit să-l dezvolte pe acela care a fost ignorat. plecând de la observația că în fluxul devenirii arhetipurile hierofaniilor – adică structurile primelor forme de obiectivare de creație culturală, ale spiritului uman: mituri, ritualuri, simboluri etc. – se salvează de la alterare și *modelează* creația spirituală ulterioară: „istoria intervine de îndată ce omul experimentează, conform cu nevoile sale, sacrul. Manipularea și transmiterea hierofaniilor accentuează «istoricizarea» lor. Totodată, structura lor nu rămâne prin acesta mai puțin identică cu ea însăși și tocmai permanența acestei structuri este cea care ne permite să le cunoaștem”<sup>19</sup>.

Paradigmele creațiilor culturale nu se relevează decât în actul interpretării, specific pentru *homo significans*, antipodul în timpul dramatic al existenței sub semnul incertitudinii, al lui *homo religiosus*, și de aceea Eliade simte nevoia să întemeieze pe un principiu hermeneutic istoria religiilor – această știință a originilor creațiilor culturale. Dând această formă modernă unor preocupări străvechi de raportare a vieții religioase la categoria complexă a timpului, Eliade construiește istoria religiilor, după cum notează Welton, cu destinația de a fi singurul refugiu sigur pentru occidentalul angoasat de dimensiunile apocaliptice ale istoriei pe care o trăiește, stăpânit în clipele de acalmie de o iremediabilă nostalgie a originilor, aflat într-o disperată căutare a semnificației. Mai exact, vom putea

<sup>19</sup> Mircea Eliade, *Traité...*, p. 387.

spune despre acest virtual beneficiar al istoriei religiilor că el caută acea lume în care semnificațiile care i-ar armoniza viața să aibă o realitate absolută a lor, că nostalgia sa își are fundament în lipsa de fundament a existenței sale; acest occidental nu este decât omul alienat fie din motivul că, ales de istorie să aparțină unei elite de putere, nu mai poate conduce destinele societății sale, fie din motivul că, aflat la baza scării sociale, este subsumat unor forțe constrângătoare care îi înăbușe libertatea și dreptul la existență. Nostalgia și evocarea originilor pentru îndepărtarea ei nu pot aduce decât o soluție temporară, individuală, echivalentă doar cu o eliberare imaginară. Nu acesta este cel mai reușit aport de așteptat de la istoria religiilor, deși se încearcă și o justificare a funcționalității acesteia, prin el. Poate contribuția cea mai valabilă de sperat de la această disciplină constă în aceea că „istoria religiilor este în măsură să analizeze și să elucideze un număr considerabil de «situații semnificative» și de moduri de a fi în lume, altfel inaccesibile” (p. 133).

Pentru ca să asigure istoricului religiilor într-o societate desacralizată un rol cultural corespunzător cu misiunea sa de a amplifica contactele între forme de cultură aparent dintre cele mai divergente, de a vehicula simboluri<sup>20</sup> și interpretări ale lor care să ofere un material profund uman și un stimul pentru actul de creație, concomitent cu posibilitatea ce se face resimțită în critica contemporană de a descifra operele de artă în sensul unui umanism integrator, prin intermediul simbolurilor religioase, Eliade îi oferă acestuia metoda hermeneuticii creatoare, a unei interpretări sugestive, conforme cu căutările omului modern, care să vitalizeze arhaicul material religios, dându-i o nouă funcționalitate și să ofere astfel acestui om o mai bună înțelegere a destinului său cultural. „Problema care se pune deja, și se va pune cu acuitate din ce în ce mai dramatică cercetătorilor din apropiata generație, este următoarea: prin ce mijloace să recupereze tot ce este încă recuperabil în istoria spirituală a umanității<sup>21</sup>. Rezolvarea sistematică constă în practicarea unei hermeneutici creatoare față de cultură; se ajunge astfel la o tehnică de prelucrare și integrare culturală printr-un flux continuu de interpretări care regenerează și vechiul material și cultura actuală.

În *Nostalgia originilor*, Eliade demonstrează că iminent istoricul religiilor trebuie să apeleze la hermeneutică pentru a depăși criza de prestigiu și erudiția amorfă a disciplinei sale și, în plus, se ambiționează „să dezvolte o hermeneutică sistematică a sacrului în manifestările sale istorice” (p. 14). Dezideratul abordării culturilor arhaice și exotice – întâlnirea cu „ceilalți” – va fi și el, în acest mod, realizat într-o perspectivă plină de promisiuni pe plan cultural, deoarece se ajunge nu numai la o creștere cantitativă a cunoștințelor despre om, ci, de asemenea, la o

<sup>20</sup> Cf. Mircea Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religions Symbolism, The History of Religions. Essays in Methodology*, Mircea Eliade and J.M. Kitagawa, editors, University of Chicago Press, 1955.

<sup>21</sup> Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, Paris, Gallimard, n.r.f. Les essais, 1962, p. 14.

adevărată sinteză roditoare, în conștiința creatoare a epocii noastre, a unui trecut plin de semnificații. „Când se aplică o hermeneutică valabilă, istoria religiilor încetează de a mai fi un muzeu de fosile și de *mirabilia* vetuste, pentru a deveni ceea ce ar fi trebuit să fie de la început pentru fiecare cercetător: o serie de „mesaje” așteptând să fie descifrate și înțelese” (p. 10).

Posibilitatea și necesitatea hermeneuticii este întemeiată de Eliade prin concepția sa asupra structurii gândirii care amintește de teza lui Cassirer, „omul – animal simbolic”: „Gândirea simbolică este consubstanțială ființei umane, ea precede limbajul și rațiunea discursivă. Imaginile, simbolurile, miturile nu sunt creații iresponsabile ale psihicului, ele răspund unei necesități și îndeplinesc o funcție: să pună în lumină cele mai secrete modalități de a fi”<sup>22</sup>.

Propriu concepției lui Eliade este extinderea simbolismului gândirii, ca o consecință a genezei lui în însuși actul formării gândirii, la toate formele spiritualității arhaice. După cum arată în *Barabadur, templul simbolic*, simbolismul este implicat „în absolut toată viața celor care participă la o asemenea cultură” tradițională. De aceea, ideea unei hermeneutici este resimțită de el încă din perioada tinereții sale, așa cum ne-o dovedește o însemnare din *Fragmentarium*, deși termenul de hermeneutică îl va utiliza cu frecvență mai târziu: „timpul nostru este destul de copt ca să reînsuflească și să fructifice *semnele*, găsindu-le izvorul și justificarea metafizică”<sup>23</sup>.

Aceste semne, între care cuvintele conservă o magie deosebită, revelează, dacă posedăm cheile de descifrare, semnificații multiple, conform cu numărul mare de simboluri implicate în ele și cu imaginația interpretativă a omului, fantasticul căpătând astfel, disimulat, o geneză și o sursă de esențializare a sa în realitatea acestor semne, care, printr-un proces invers, își adâncesc conținutul simbolic. De exemplu „polivalența simbolică nu acordă cuvintelor numai o seamă de înțelesuri noi, ci totdeodată, le *transfigurează*, le *recrează*, făcându-le să se deosebească hotărât de restul vocabularului profan”<sup>24</sup>. De aceea, în evoluția culturală, sunt greu previzibile efectele revoluționare pe care le va avea pătrunderea adâncă în lumea simbolurilor arhaice, dar este certă o consecință generală și durabilă; stimularea continuă a unor noi căi de cunoaștere pentru creația artistică și cugetarea filosofică, pentru că „o hermeneutică creatoare dezvăluie semnificații care nu se sesizau până atunci, sau le pune în relief cu o asemenea vigoare, că după ce și-a asimilat această nouă interpretare conștiința nu mai este aceeași” (p. 131).

Constituirea acestei hermeneutici este cerută în primul rând de criza contemporană a conștiinței religioase, care s-a răsfrânt și asupra științelor care studiază religia. Criza este declanșată de un ritm foarte intens al procesului de desacralizare, ritm care s-a făcut resimțit în urma schimbării esențiale de raporturi în receptarea sacrului, anume agonia și moartea divinității supreme.

<sup>22</sup> Mircea Eliade, *Images et Symboles*, Paris, Gallimard, 1952, p. 229.

<sup>23</sup> Mircea Eliade, *Fragmentarium*, București, Vremea, 1939, p. 158.

<sup>24</sup> Mircea Eliade, *Limbajele secrete*, M.O. și Imprimeria Statului, p. 35-36.

În *Cosmologie și alchimie babiloneană* (1937), Eliade formulează relativ la culturile arhaice *legea conservării materialului* (de exemplu menținerea hierofaniilor religioase în cultura modernă, deși funcționalitatea lor primară s-a pierdut de mult) și *legea degradării sensului*: „orice pierdere sau uitare a unei semnificații originare”<sup>25</sup>. Aceste două legi întemeiază perfect, prin consecințele lor, obiectul hermeneuticii și menirea ei: obiectul ei constă în materialul conservat, menirea este de a acționa *contrar* legii degradării pentru salvarea semnificațiilor originare care permit înțelegerea respectivei culturi și amplificarea sensurilor, a rezonanțelor în conștiința modernă, către care trimit semnificațiile salvate. Degradarea sensurilor este un aspect al procesului general de desacralizare, laicizare, pe care îl trăiește cultura actuală; un semn al morții lui Dumnezeu” (Gott-ist-tod), ca să folosim o metaforă cu adânc substrat filosofic și cultural, intrată în circuit datorită lui Nietzsche. Această „moarte a lui Dumnezeu”, stingere a funcțiilor tradiționale ale sacrului a fost afirmată, se pare, întâi de Hegel în *Fenomenologie* în formularea celebră „durerea care se exprimă prin cuvântul dur că Dumnezeu a murit”<sup>26</sup>, care exprimă plastic soarta tragică a certitudinii de sine. Impresia cea mai profundă asupra conștiinței occidentale, provenită din această situație limită generată de thanatologia divinității, s-a manifestat în acest secol, cel mai dramatic pentru prospectarea orizonturilor civilizației și culturii și a creat chiar o amplă mișcare spirituală (the death-of-God), cu care Eliade are unele contingente<sup>27</sup>. El scria din 1937 despre existența unui „ritm al morții și degradării intuițiilor fundamentale”<sup>28</sup>, dar concepția sa se mișcă pe o linie aparte, întrucât reacția sa este optimistă, regenerativă; metoda sa hermeneutică „se situează printre sursele vii ale culturii căci, în definitiv, orice cultură este construită printr-o serie de interpretări și de revalorizări ale «miturilor» sale sau ale ideologiilor sale specifice” (p. 129). Hermeneutica creatoare este răspunsul la nostalgie, abolirea ei din perspectiva integrării unitare a culturilor care au rodit pe glob prin descifrarea sensurilor lor, prin valorizarea lor și captarea valorilor instituite într-o structură dinamică care să se substituie sacrului arhaic.

<sup>25</sup> *Cosmologie și alchimie babiloneană*, București, Vremea, 1937, p. 18.

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel. *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, București, 1965, p. 422.

<sup>27</sup> Cf. G. Richard Welbon. *Some remarks on the work of Mircea Eliade*, (excerptum), Roma, 1964 și Mac Linscott; Rickert – *Mircea Eliade and the Death of God, Religion in Life*, Abingdon Press, Spring, 1967.

<sup>28</sup> *Cosmologie și alchimie babiloneană*, 1937, p. 18.

# ÎNCEPUTURI ALE SOCIOLOGIEI RELIGIILOR ÎN ROMÂNIA

MANUELA GHEORGHE

Sociologii români și în primul rând Școala Sociologică de la București, studiind ansamblul complexului social, mai ales prin metoda monografică, au avut în atenție și fenomenul religios, apreciind că poporul român, prin tradiția sa, a avut o religiozitate statornică. Scrierile teoretice, programele de cercetare și monografiile realizate cuprindeau idei, preocupări și uneori capitole în legătură cu religiozitatea populației. Sociologia românească, încă de la începuturile ei, a manifestat interes față de credințele, practicile religioase și chiar unele manifestări de religiozitate populară răspândite în forme variate și păstrate de-a lungul timpului.

Cunoașterea sociologică a fenomenului religios se realiza atunci, pe de o parte, în contextul efortului intelectual de schimbare a mentalității în condițiile modernizării societății noastre și, pe de altă parte, în perspectiva formării unei științe sociologice originale, specifică situației concrete din România.

## 1. REFLECȚIE SOCIALĂ ȘI MODERNITATE

Societatea românească de la începutul secolului purta marca transformărilor profunde pe care le presupunea tranziția de la societatea agrară tradițională la societatea de tip industrial-capitalist, tranziție ce implica schimbări în toate domeniile vieții publice: politic, economic, al științei, culturii, artei etc. Patriarhalitatea societății românești premoderne se estompa treptat ca efect, mai mult sau mai puțin direct, al unui fenomen de „radicalizare acută în mentalitate” (Z. Ornea). Revistele „Gândirea” și „Viața românească” polarizau cele două atitudini majore ale intelectualității timpului, atitudini care explică și argumentează, fiecare în felul lor specific, transformările sociale de după 1918: autohtonismul și antimodernismul, asociate uneori cu misticismul în cazul primei reviste, modernismul și europenismul, asociate raționalismului în celălalt caz. Ocultată programatic ori blamată în anii comunismului, fetișizată uneori după 1989, perioada istorică la care ne referim, cu aspectele ei complexe și contradictorii, impune acum o cunoaștere obiectivă și mai cuprinzătoare.

Consolidarea sociologiei ca știință de sine stătătoare se integrează și ea procesului de modernizare a societății românești. E sugestiv faptul că marele

politician liberal I. C. Brătianu, unul din fondatorii României moderne, este printre primii români care au întrebuițat termenul de sociologie<sup>1</sup>. În a doua jumătate a secolului trecut și începutul secolului nostru, sub influența curentelor filosofice ale timpului, se fac și în țara noastră primii pași în promovarea sociologiei ca știință fundamentată pe o „atitudine științifică de constatare și explicare a vieții sociale întregi”<sup>2</sup> conform unor criterii și metodologii proprii.

Schimbarea mentalității se impunea cu greu unei societăți ostile înnoirilor. Ecourile pozitivismului francez al secolului al XIX-lea (dar și ecourile mai îndepărtate ale filosofiei luminilor și ideologiei pașoptiste) vor determina treptat în planul cunoașterii o multiplicare a perspectivelor de abordare și înțelegere a religiei. Localizarea religiei în domeniul de interes aproape exclusiv al teologiei sau filosofiei este completată cu o abordare din perspectivă psihologică, sociologică ș.a. Un predecesor al acestui mod de a percepe religia este, în spațiul științific românesc, A. D. Xenopol (1847-1920). Acesta, într-un volum publicat la începutul secolului de Frédéric Charpin, se făcea purtătorul de cuvânt al unor idei, pe cât de avansate în epocă, pe atât de actuale acum în sociologia religiilor. În volumul amintit, istoricul român aducea în discuție tema, interferențelor și întrepătrunderilor reciproce dintre sistemele religioase și societate în general<sup>3</sup> sau pe aceea a distincției dintre sentimentele religioase, apriorice, innăscute și nepieritoare, și ideile religioase, relative și perisabile. Sunt semnificative, de asemenea, cuvintele cu care Xenopol întâmpina cartea lui Edgar Quinet, *La Creation*, într-o recenzie publicată în „Convorbiri literare” de la Iași calificând-o ca „foarte prețioasă la noi în țară, unde adevărurile (științifice – n.n.) cam sperie prin aspectul lor sever și lipsit de farmec”<sup>4</sup>, în rezonanță cu ideile filosofului român V. Conta, propunea în continuare „aplicarea legilor științelor naturale la cele sociale”<sup>5</sup>, convins fiind că fenomenele sociale și cele spirituale se supun în egală măsură unor legi unice. Aceste atitudini și poziții aveau să potenteze după primul război mondial în spațiul românesc ideea esențială că societatea trebuie cunoscută integral sub aspectele sale materiale și spirituale, conform unor criterii și metodologii specific sociologice.

Încă de la apariție, sociologia românească și-a manifestat o dublă valență: de sociologie teoretică, descriptivă și de sociologie empirică, preocupată de cercetarea directă a realității sociale. Traian Herseni, în volumul deja menționat, apreciază și el că sociologia românească s-a canalizat la începuturile sale pe două direcții principale de activitate: una speculativ-universitară pe care o numește sociologie

<sup>1</sup> Traian Herseni, *Sociologia românească. Încercare istorică*, București, I.S.R., 1940, p. 26.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>3</sup> Frédéric Charpin, *La question religieuse. Enquête internationale*, Paris, Société du Mercure de France, 1908, p. 282.

<sup>4</sup> A. D. Xenopol în „Convorbiri literare”, Iași, 15 septembrie 1870, p. 233.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

„de cabinet” sau „de catedră” și o sociologie monografică sau „de teren”. Preocupările sociologice incipiente de cercetare a fenomenului religios urmează și ele aceleași coordonate. Dezvoltată în catedrele de sociologie de la Universitățile din București, Iași și Cluj, sociologia așa-numită „ex cathedra” se va centra pe o abordare mai mult teoretică, livresc-speculativă a faptului religios. De cealaltă parte, Școala Monografică a lui Dimitrie Gusti va reuși depășirea cadrului strict universitar.

## 2. SOCIOLOGIA „DE CATEDRĂ”

Exponentul cel mai de seamă al acestei linii specifice de abordare a fenomenelor religioase în sociologia românească este Petre Andrei (1891-1940), care s-a format în cadrul primului Seminar de Sociologie din țară – Seminarul Universității din Iași condus de D. Gusti, de ale cărui idei a și fost influențat în tinerețe –, având o concepție originală.

Adversar direct al oricărei explicații unilaterale, fie materialiste, fie spiritualiste, sociologul român propune, conform unei viziuni proprii integraliste, ca fiecare proces și fenomen social să fie raportat la integralitatea societății, înțeleasă ca un tot unitar și coerent. Această viziune integratoare a societății îi va impune sociologului conceperea unui sistem al științelor sociologice care să acopere cunoașterea tuturor laturilor societății. Din acesta făceau parte:

1. sociologia generală, înțeleasă ca o „filosofie a societății” menită să ofere o cunoaștere cauzală a faptelor și fenomenelor;
2. o sociologie politică;
3. o sociologie specială compartimentată în: sociologia comunităților umane, sociologia morală, sociologia culturii și sociologia religiei.

Spirit profund antidogmatic, excelent cunoscător al operelor lui Durkheim, Weber sau Simmel, P. Andrei s-a situat prin opera sa, inclusiv prin paginile consacrate problemelor de sociologia religiei, pe o poziție deloc agreată de multe spirite ale vremii. Optând pentru o definiție a religiei în evidentă descendență durkheimiană<sup>6</sup>, P. Andrei și-a atras astfel critici aspre, fiind catalogat ca „sociologist” și „reducționist” pentru vina de pildă de a fi identificat „grosso modo”, în maniera pozitivismului, biserica cu societatea și de a fi atribuit astfel sacrului (valorilor religioase) un caracter profan social.

Petre Andrei face o analiză minuțioasă a celor două dimensiuni fundamentale ale oricărui sistem religios, dimensiunea subiectivă (afectivă) și cea obiectivă. În

<sup>6</sup> „Totalitatea credințelor și riturilor referitoare la lucrurile sacre care unesc pe oameni într-o comunitate umană numită biserică, aceasta e religia”, Petre Andrei, *Problema religioasă. În Învățătorul român contemporan și destinul neamului nostru. Secțiuni academice*, Iași, Tip. Terec. 1939, p. 311.

timp ce prima are un caracter variabil și relativ, fiind înțeleasă ca fapt privat, ca stare afectivă, ca „religiozitate” ce privește în mod direct relația credinciosului cu Dumnezeu, cealaltă latură a religiei o constituie latura obiectivă, materială și vizibilă a acesteia: biserica, cultul, ceremonialurile, ansamblul corpului sacerdotal, tot ce ține de viața comunitară și definește religia ca fapt social instituționalizat.

În *Manual de sociologie* găsim, de asemenea, aprecieri legate de o altă problemă semnificativă pentru sociologia religiilor – aceea a evoluției în timp a religiei, a fazelor succesive și a transformărilor pe care aceasta le suferă în dezvoltarea sa. Religia – asemeni oricărui fenomen social – are un caracter dinamic și viu, fiind în permanentă relaționare cu toate compartimentele societății: „Societatea a influențat religia în dezvoltarea sa, suferind la rândul ei înrăurirea puternică a religiei, care și-a impregnat caracterele ei asupra întregii activități sociale”<sup>7</sup> dovadă că: „realitatea socială e mult mai stăpână pe noi decât ne închipuim la prima vedere”<sup>8</sup>. Astfel că: „Atât fondul religiilor cât mai ales morala lor au suferit profund influența schimbărilor sociale și politice. Dacă în trecut religia și morala au determinat în mod absolut viața socială, cu vremea, ele au suferit însă, la rândul lor, puterea societății și și-au schimbat doar înfățișarea”<sup>9</sup>.

Concepția lui Petre Andrei despre religie, chiar dacă tributară în multe privințe teoriei durkheimiene – pe care n-a ezitat să o și critice – prin gradul înalt de fundamentare și sistematizare din cele două tratate de bază, *Etica generală* și *Sociologie generală*, reprezintă prima tentativă de fundamentare teoretică a sociologiei religiilor în țara noastră. Merită a fi, de asemenea, reamintit caracterul deschis și nedogmatic al acestei concepții, concepție contemporană cu o epocă în mare parte dominată de „detestabila modă, a galimateaselor mistice”<sup>10</sup>.

În aceeași linie a unei abordări teoretice a religiei se înscrie și Alexandru Claudian (1898-1962) a cărui operă este semnificativă în câteva din punctele sale pentru tema noastră. După ce în 1922 obține licența la Facultatea de Litere și Filosofie din București, Alexandru Claudian devine unul din colaboratorii apropiați ai lui D. Gusti atât la catedra de sociologie, cât și la Institutul Social Român, pentru ca ulterior să evolueze în apropierea lui C. D. Gherea și a lui Ștefan Zeletin, alături de care, la Universitatea din Iași va preda între anii 1929-1947 cursuri de istoria filosofiei, etică, sociologie, logică etc. Parțial publicată și puțin cunoscută, opera lui Claudian este de o mare complexitate tematică.

Domeniul specific al sociologiei religiilor nu este nici el exclus din aria preocupărilor multilaterale ale acestuia. Între anii 1942-1943 va preda un curs de sociologia religiilor la Universitatea din Iași; cursul era structurat în nouă lecții,

<sup>7</sup> Petre Andrei, *Manual de sociologie*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1938, p. 90.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>9</sup> Petre Andrei, *Probleme de sociologie*, București, Editura Casa Școalelor, 1927, p. 291.

<sup>10</sup> M., Ralea, *Scrieri*, vol. III, București, Editura Minerva, 1977, p. 443.

dintre care numai ultima a văzut până acum lumina tiparului<sup>11</sup> și în care oferea studenților explicații privitoare la problema originii și evoluției religiei, apariției religiei creștine și a rolului novator și transformator al acesteia, a legăturii adânci care există între „viața omenească și religia omenească”<sup>12</sup>, la problema esenței comune a tuturor religiilor căci toate religiile – consideră Claudian – în ciuda particularismelor lor „răspund unei nevoi sufletești și unor cauze sociale foarte asemănătoare între ele”. Religia, arta, filosofia, politica sunt expresiuni ale unor nevoi sufletești și ale unor anumite exigențe ale vieții colective”<sup>13</sup>.

Întreaga concepție despre religie a lui Alexandru Claudian este întemeiată în filosofia marxistă al cărui adept a fost. În studiul *Religia și viața economică*, Al. Claudian face o critică solid argumentată din perspectivă marxistă, a teoriilor sombartiene și weberiene privind importanța etosului religios (iudaic în cazul lui Sombart, protestant în cazul celui de-al doilea) în apariția și evoluția capitalismului în Europa, concluzionând: „Nu mentalitatea raționalistă a «rasei» evreiești, manifestată în spiritul religiei mozaice creează mentalitatea capitalistă modernă, ci negustorimea din toate timpurile, cu mentalitatea ei practică, izvorâtă din nevoile ei, își creează o concepție raționalistă despre viață, adaptată acestor nevoi”<sup>14</sup>.

### 3. SOCIOLOGIA EMPIRICĂ

O abordare mai „tehnicistă” și mai apropiată de aspectele concrete ale fenomenului religios se realizează în cadrul Școlii monografice a lui Dimitrie Gusti, în jurul Institutului Social Român.

Inițiate la sfârșitul secolului trecut în Franța, mai ales prin activitatea școlii lui F. le Play (1806-1882), anchetele de teren, sondajele de opinie în legătură cu religia aveau să cunoască, în perioada dintre cele două războaie mondiale, o amploare deosebită.

Și în țara noastră sunt dovezi care atestă că activitatea de monografiere a satelor începuse într-o formă spontană și neorganizată încă din deceniul al IX-lea al secolului trecut prin activitatea Astrei (Asociațiunea Transilvană pentru Literatura Română și Cultura poporului român), că se foloseau operatori nespecializați, iar monografiile erau rodul preponderent al observațiilor directe și impresioniste. Apogeul acestor modeste dar merituose începuturi îl reprezintă desigur Școala monografică gustiană, școală care situa sociologia românească în fruntea sociologiei europene a momentului.

<sup>11</sup> *Sociologia religiilor* (1942-1943), lecția a XI-a în vol. *Filosofie și religie în evoluția culturii românești moderne*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 309-321.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 309.

Sociologia gustiană este o sociologie a „unităților sociale” concrete (sat, oraș, regiune, popor etc.) a căror introspecție se realizează sub formă de monografii realizate de către echipe interdisciplinare de lucru și anume: o echipă cosmologică, una biologică, istorică, psihologică, economică, spirituală, fiecare din acestea cuprinzând câte un specialist în domeniul studiat: „un cercetător pentru viața religioasă, pentru mitologie și știința populară, pentru magie, pentru arta populară plastică, pentru port, pentru viața literară, pentru viața muzicală, pentru studiul graiului, pentru studiul ceremoniilor, pentru studiul de ansamblu (tip, stil etc.) al vieții spirituale”<sup>15</sup>. Fiecare domeniu studiat corespundea astfel fiecărei sociologii speciale proiectată: sociologia geografică, sociologia biologică, sociologia psihologică, sociologia economică, sociologia istorică, sociologia spirituală, morală, juridică, politică și administrativă.

Sociologia spirituală va avea ca obiect propriu de studiu întreaga realitate spirituală, realitatea spirituală fiind înțeleasă ca un sistem de fapte sociale specifice în ansamblul vieții sociale, fapte sociale ce sunt condiționate de aceasta și care condiționează la rândul lor procesele vieții sociale.

Sociologia religioasă reprezintă o ramură specifică în corpus-ul sociologiei spirituale alături de sociologia morală, a artei, a obiceiurilor etc. Obiectul ei de studiu îl reprezintă aspectele religioase ale vieții sociale. Ca regulă deontologică de urmat pentru practicienii acestei științe, Gusti propunea principiul weberian al neutralității cercetătorului și al ignorării depline a conținutului dogmatic și teologic al sistemelor religioase studiate. În centrul acestei „sociologii religioase” proiectate de Gusti se află o concepție pozitivist-durkheimiană despre religie înțeleasă în esența sa ca sistem solidar de practici și reprezentări legate de sacru, ca fapt social colectiv.

Planul general pentru cercetarea manifestărilor spirituale (a realităților spirituale ale vieții sociale) fixează următoarele reguli de urmat în cercetarea de teren:

1. fixarea cadrului (climatului) general în care se manifestă realitățile spirituale;
2. stabilirea trăsăturilor (caracteristicilor) specifice ale manifestărilor spirituale luate ca obiect de studiu;
3. clasificarea acestor trăsături;
4. stabilirea conexiunilor (legăturilor) existente între manifestările spirituale (religioase, de exemplu) și viața de ansamblu a satului (munca în ateliere, pe câmp, acasă), conform convingerii că în societățile tradiționale țărănești întreaga existență de zi cu zi (profană) a satului este marcată de planul spiritual simbolic (sacral).

<sup>15</sup> *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, sub direcția lui D. Gusti, București, I.S.R., 1940, p. 6.

Metodologia propusă de școala gustiană, combină tehnicile de studiu cantitative cu tehnicile de studiu calitative: fișe de observație, interviuri, chestionare etc.<sup>16</sup>.

Principiul de bază unificator al cercetării constă în tratarea manifestărilor spirituale (religioase) ca grupe de fapte sociale cât și integrarea socială a acestor fapte prin raportarea continuă a faptelor religioase la cei ce sunt „depozitarii” vii ai acestora – credincioșii –, actori sociali reali și activi într-un cadru social dat.

În cadrul proiectului gustian de studiere a aspectelor socio-religioase s-au evidențiat în special Ernest Bernea, Gh. Focșa, Ștefania Cristescu, H.H. Stahl, Ion I. Ionică și Octav Iosif – acesta din urmă fiind și autor al unei lucrări sugestiv intitulată *Problemele sociologiei religioase*<sup>17</sup>.

Mircea Vulcănescu – cunoscutul filosof creștin, monografist pasionat și el în anii studenției – n-a ocolit în preocupările sale vaste și multilaterale aceste aspecte. În conferința *Religia și viața socială (Religia și sociologia vieții religioase* fusese titlul inițial) filosoful se lansează într-o polemică detașată și argumentată a teoriei durkheimiene pe tema raportului religie-viață socială. În concepția lui M. Vulcănescu, cei doi termeni ai relației nu se confundă, dar nici nu se exclud: „Religia nu poate fi redusă la viața socială dintre oameni și nici nu poate fi despărțită de viața socială dintre oameni”<sup>18</sup>. Respingând punctul de vedere pozitivist, conform căruia religia se suprapune societății, filosoful afirmă că, dimpotrivă „trebuie să [...] facem o deosebire fundamentală între religie și viața socială”<sup>19</sup>. „Cea dintâi se leagă de lucrurile de dincolo, suprafirești, de Dumnezeu transcendent. Cea de-a doua se înșurupează în văleat”<sup>20</sup>, în realitățile timpului profan, cum metaforic se exprimă.

Relațiile complexe dintre religie și viața socială sunt prezentate prin prisma conexiunilor reciproce de modelare și influențare dintre acestea, punând mai ales accentul asupra rolului integrator și coeziv care îi revine religiei în viața socială prin valorile pe care aceasta le propune unei lumi „înstrăinată de Dumnezeu”.

#### 4. TRADIȚIE ȘI ACTUALITATE ÎN SOCIOLOGIA RELIGIILOR DIN ROMÂNIA

Proiectul fundamentării unei sociologii spirituale și în cadrul acesteia a unei „sociologii religioase” se adaugă, din păcate, șirului de proiecte neîmplinite ale școlii gustiene în domeniul sociologiei juridice, sociologiei rurale, sociologiei

<sup>16</sup> „Chestionarul pentru studiul credințelor, practicilor și agenților magiei în satul românesc”, în *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, I.S.R., București, 1940, p. 36.

<sup>17</sup> Octav, Iosif, *Problemele sociologiei religioase*, București, 1940, extras din „Revista de Filosofie”, nr. 3-4/1939.

<sup>18</sup> Mircea Vulcănescu, conferința *Religia și viața socială* în „Manuscriptum”, nr. 1-2/1996, p. 102.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 103.

pastorale, sociologiei popoarelor etc. Aceste proiecte sunt în egală măsură o dovadă a contribuției pe care Școala Sociologică de la București a avut-o în întemeierea teoretică și metodologică a sociologilor de ramură amintite.

Tentativele promițătoare înregistrate în abordarea fenomenului religios în sincronicitate cu însuși procesul de consolidare a sociologiei în România și pe fondul unei remarcabile receptivități a sociologilor români față de mișcarea de idei europeană<sup>21</sup> au fost cu brutalitate întrerupte în anul 1948 prin schimbarea regimului politic din țară. Au urmat două decenii de „tăcere” a sociologiei românești, știință calificată de noua putere comunistă drept „burgheză” și „reacționară”. Învățământul sociologic în cele trei centre universitare de la București, Cluj și Iași a fost reluat abia în anul 1966-1967 în condiții sociale noi, pe alte temeuri ideologice, cu alte scopuri și rezultate.

Spre deosebire de alte ramuri sociologice, în timpul dictaturii comuniste, sociologia religiilor a avut de parcurs un traseu mult mai dificil și mai controversat, fiind prin chiar obiectul ei de studiu mult mai expusă intruziunii abuzive a ideologiei marxiste. Limitările cu caracter politic, dificultățile practice, riscurile și îngrădirile pe care ar fi trebuit să le suporte cercetătorii, lipsa unui suport instituțional autentic, accesul redus la literatura internațională de profil au determinat ca sociologia religiilor să fie un domeniu mai puțin frecventat de sociologi. Astfel, între anii 1965-1980 sociologia românească s-a axat aproape exclusiv pe analiza proceselor sociale ale industrializării, modernizării agriculturii, industrializării etc. Situația s-a schimbat în anul 1967 când s-a demarat o amplă cercetare de teren extinsă la toate zonele țării al cărei scop era de a întregi gradul de religiozitate al populației, mai precis gradul de ateizare a acesteia. Rezultatele s-au concretizat în rapoarte de cercetare la nivelul fiecărui județ în parte, ce merită acum să fie analizate și reevaluate. Unii dintre cercetătorii implicați în acest uriaș efort și-au continuat munca și după 1989, contribuind prin activitatea didactică și de cercetare depusă, cât și prin lucrările publicate la instituirea și maturizarea sociologiei religiilor în țara noastră.

Acum, centrele și institutele de cercetare sociologică reactualizează preocupările înaintașilor, făcând efortul de cercetare concretă a fenomenului religios și de sintetizare a rezultatelor. A fost realizat un *Atlas al religiilor și monumentelor istorice religioase din România*<sup>22</sup> și universitățile au introdus în programele lor cursuri de sociologie a religiilor.

<sup>21</sup> „Astfel putem spune că încă de la sfârșitul secolului trecut și începutul secolului XX se dezvoltă în țara noastră o sociologie teoretică, mai mult sau mai puțin sistematică, angajată în contextul internațional al dezvoltării sociologiei marcată de influențele sociologiei pozitivistice și neokantiene (...)” în: Ștefan, Costea, Maria, Larionescu, Ion, Ungureanu, *Sociologia românească contemporană. O perspectivă în sociologia științei*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 24.

<sup>22</sup> Constantin Cuciuc, *Atlasul religiilor și monumentelor istorice religioase din România*, București, Editura Gnosis, 1997.

Chiar dacă eforturile individuale și sporadice ale unor sociologi români atât în privința conceptualizării, cât și a metodologiei de analiză a fenomenului religios, cât și proiectul nefinalizat al Școlii Monografice gustiene ne îndreptățesc să afirmăm în acord cu voci autorizate<sup>23</sup> că sociologia religiilor în România este lipsită de o tradiție propriu-zisă în domeniu, totuși, existența unor elemente și încercări meritorii nu pot fi „grosso modo” respinse. Considerăm, dimpotrivă, că reînvierea acestor preocupări incipiente, cât și realizarea unei punți de legătură și unui dialog viu reprezintă, deopotrivă, un câștig științific și o datorie etică.

<sup>23</sup> „În România, sociologia religiilor preocupase puțin pe cercetătorii și specialiștii dinainte de război, nu avea o tradiție științifică temeinică și originală. Dar exista o viață religioasă bogată, cu biserici tradiționale statornice și larg reprezentate, precum și un număr mare de alte credințe și religii, liberalizate între 1944 și 1948, care constituiau unul dintre cele mai complexe domenii de cercetare, mai ales din perspectiva sociologiei”, în: Constantin Cuciuc, *Introducere în sociologia religiei*, Editura Gnosis, 1995, p. 171.



## SOCIOLOGIA JURIDICĂ ÎN CONCEPȚIA LUI MIRCEA I. MANOLESCU

ION VLĂDUȚ

Mircea I. Manolescu s-a născut în orașul Brăila, la 6 ianuarie 1907. Tatăl său a fost, mai întâi, profesor de filosofie și istorie, iar mai târziu, după ce a făcut și studii juridice, avocat și prodecan al baroului brăilean. Mama sa a fost, inițial, institutoare și apoi directoare a Școlii de fete nr. 2 din Brăila. A copilărit printre avocați și magistrați, în atmosfera preocupărilor și relațiilor specifice muncii avocațiale. A urmat, cu performanțe strălucite, cursurile școlii primare și ale Liceului „Nicolae Bălcescu” din orașul natal.

Începând din toamna anului 1925 a frecventat, în paralel, cursurile Facultății de Drept și ale Facultății de Litere și Filosofie (specializarea filosofie) din București.

Încă din timpul facultății, în afară de studiul dreptului, era preocupat de sociologie, logică și psihologie. O dovadă elocventă în acest sens o reprezintă și faptul că, în iulie 1928, obține licența în drept cu o lucrare ce trata *Raporturile dintre drept și sociologie*.

În 1945, după 17 ani de cercetări (în fața unei comisii formate din profesori iluștri ai Facultății de Litere și Filosofie din București, cu Dimitrie Gusti – președinte, Tudor Vianu, Mircea Florian, Al. Rosetti și C. Narly), Mircea Manolescu obține titlul de doctor în sociologie, cu teza *Sociologia transformărilor dreptului. Forme de socializare a dreptului*, fiind apreciat cu calificativul *magna cum laude*, însoțit de „elogiile speciale ale comisiei” și de recomandarea profesorului D. Gusti de a se dedica și vieții universitare<sup>1</sup>. „Nu se poate – considera întemeietorul Școlii Sociologice de la București – ca meritele dvs. științifice să se manifeste exclusiv în domeniul vieții profesionale, ci trebuie să aparțină vieții universitare”<sup>2</sup>. Așa cum mărturisea el însuși într-un „popas la împlinirea a 30 de ani de practică avocațială”, M. Manolescu a avut „vocație pentru profesia de jurist și de avocat, pentru studiile sociale, pentru logică, metodologie și psihologie, pentru activitatea didactică, oratorică și scriitoricească”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Doru Cosma, *Mircea I. Manolescu – ipostazele unei personalități proteice*, studiu introductiv la lucrarea lui Mircea I. Manolescu, *Arta avocatului. Șapte prelegeri*, București, Editura Humanitas, 1998, p. 7.

<sup>2</sup> Apud Doru Cosma, *op. cit.*, p. 7

<sup>3</sup> Mircea I. Manolescu, *Popas la îndeplinirea a 30 de ani de practică avocațială*, în Mircea I. Manolescu, *op. cit.*, p. 279.

Mircea Manolescu n-a fost numai un practician al dreptului în calitatea sa de avocat, pe care a deținut-o încă de la terminarea facultății, inițial la Brăila (pentru scurt timp), apoi la București, unde a devenit unul dintre maeștrii Baroului Ilfov, iar mai târziu al Colegiului din București. El a fost, în același timp, și un cercetător științific, care s-a afirmat mai ales în domeniul sociologiei juridice și al teoriei generale a dreptului<sup>4</sup>.

Cele mai importante contribuții ale lui M. Manolescu în domeniul sociologiei juridice sunt, fără doar și poate, cele de natură teoretică, pe care le identificăm cu ușurință în teza sa de doctorat și în unele capitole ale primului volum, intitulat *Metodologie și sociologie juridică* (1946), al lucrării sale *Teoria și practica dreptului*. Pe lângă originalitatea și temeinica lor fundamentare științifică, aceste lucrări reflectă și unele influențe benefice pe care autorul le-a suferit din partea sistemului de sociologie, etică și politică al lui Dimitrie Gusti și a doctrinei dreptului social promovată de Georges Gurvitch.

Demne de remarcat sunt și contribuțiile sale din sfera cercetărilor de teren. Înclinația sa spre sociologie l-a determinat pe M. Manolescu ca, începând din vara anului 1928, să desfășoare activitate de cercetare în cadrul Institutului Social Român și în cel al Seminarului de sociologie de la Facultatea de Litere și Filosofie din București, ca șef de echipă monografică – calitate echivalentă (după cum avea să ateste, mai târziu, certificatul eliberat de facultate) cu poziția didactică universitară de șef de lucrări<sup>5</sup>. În această calitate a participat la cercetările de teren întreprinse de Seminarul de sociologie în satele Nereju (Vrancea) și Drăguș (județul Făgăraș). Investigațiile sale au vizat, în special, manifestările juridice și administrativ-politice, așa cum erau ele concepute în sociologia monografică gustiană. Totodată, el a fost și membru în Consiliul Științific al Institutului Social Român<sup>6</sup>.

Mai târziu, în anul 1945, cu ocazia unui curs de pregătire profesională, organizat de Baroul Ilfov pentru avocați și magistrați, Mircea Manolescu avea să-și facă un titlu de glorie din faptul că a fost un discipol al profesorului Dimitrie Gusti. „Acela care vă vorbește – afirma reputatul avocat – este și el un elev al d-lui profesor D. Gusti și a lucrat – ca atare – la teren, în seminarii și Institutul de Științe Sociale al României, în cadrul cercetărilor de monografie și de teorie sociologică”<sup>7</sup>.

Ca urmare a succesului de care s-a bucurat teza sa de doctorat printre membrii comisiei, dar mai ales în ochii lui D. Gusti, în 1947 devine titularul catedrei de metodologie și sociologie juridică din cadrul Facultății de Drept din București. Deține această funcție până în 1949, când i se desfășurează postul, pentru

<sup>4</sup> Doru Cosma, *op. cit.*, p. 27.

<sup>5</sup> Mircea I. Manolescu, *Popas la îndeplinirea a 30 de ani de practică avocațială*, p. 278.

<sup>6</sup> Doru Cosma, *op. cit.*, p. 27.

<sup>7</sup> Mircea I. Manolescu, *Teoria și practica dreptului. I. Metodologie și sociologie juridică*, București, Fundația Regele Mihai I., 1946, p. 289.

a fi eliminat din învățământul universitar, unde, din motive politico-ideologice, devenise indezirabil. În aceeași perioadă (1947-1949), Mircea Manolescu a predat și „filosofia dreptului”<sup>8</sup>.

Eliminarea lui Mircea Manolescu din învățământul universitar și interdicția de semnătură în domeniul „științei” marxiste a dreptului sub care a fost pus nu au reușit să stopeze activitățile științifice și didactice desfășurate de eminentul jurist. Ele n-au făcut altceva decât să-i reorienteze preocupările spre domenii de cercetare, care, prin natura lor, se puteau sustrage abordărilor ideologice. Așa au apărut studiile, conferințele și comunicările sale de logică pură și logică matematică<sup>9</sup>. Aceeași reorientare a avut loc și în sfera activității sale didactice, M. Manolescu concentrându-și eforturile spre susținerea unor prelegeri în cadrul cursurilor de pregătire profesională organizate de Baroul Ilfov pentru avocații stagiați<sup>10</sup>.

S-a stins din viață la 24 martie 1983, cu regretul că vitregiile timpului în care și-a petrecut cea de-a doua parte a vieții nu i-au permis să împărtășească și altora nenumăratele idei care-i frământau gândirea-i atât de originală.

Personalitate științifică multilaterală, care s-a afirmat mai cu seamă în domeniul avocaturii, teoriei generale a dreptului și logicii, Mircea Manolescu s-a ilustrat în modul proeminent și în domeniul sociologiei dreptului.

Introducând punctul de vedere al metodologiei juridice<sup>\*</sup> în cercetarea dreptului, reputatul jurist sociolog a reușit să soluționeze, într-o manieră originală, câteva probleme fundamentale ale tinerei discipline sociologice precum: statutul științific al sociologiei juridice, ca știință „de contact și de cooperare” între sociologie și știința dreptului; cheștiunea teoriei surselor formale ale dreptului, ca o „teorie sociologică a condiționărilor dreptului”; socialitatea normei juridice, ca o caracteristică a acesteia de a fi „adekvată societății pentru care a fost făcută”; definiția sociologică a dreptului, ca „rezultantă socială a normei juridice neformulate și neformulabile”; geneza și tendințele de transformare a dreptului, ca „produs al societății” (socializarea, democratizarea, tehnicizarea, laicizarea, umanizarea și relativizarea); realitatea juridică (legile, patologia juridiciară, patologia extrajudiciară, viața juridică nepatologică), ca „fragment al realității sociale”; procesul de legiferare, în care „legiuitorul pleacă de la realități, făcute inteligibile prin știință sociologică și, apoi, conjugate dialectic cu tendințele legiuitorului indicate acestuia de [...] știința politică”; concepțiile diferite ale „juriștilor nesociologi” și ale „juriștilor sociologi” asupra dreptului ș.a.

<sup>8</sup> Doru Cosma, *op. cit.*, p. 82.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 84-85.

\* Prin metodologia juridică, cercetătorul român înțelegea „știința metodelor juridice, adică a căilor pentru descoperirea adevărului despre realitatea juridică” [Mircea I. Manolescu, *Forme de socializarea dreptului (Sociologia transformărilor dreptului* – prezentare), în „Revista Fundațiilor Regale”, serie nouă, anul XII, nr. 12, decembrie, 1946, p. 78].

Aceeași manieră de cercetare metodologică a problemelor dreptului l-a condus pe M. Manolescu la concluzia că știința juridică este „o știință socială particulară”, iar metodologia juridică și sociologia juridică se prezintă ca două științe „îngemănate”.

Pentru contribuțiile sale teoretice, empirice și didactice în domeniul sociologiei dreptului, exegeza de specialitate îl consideră pe Mircea I. Manolescu, alături de nume ilustre, precum acelea ale lui Dumitru Drăghicescu, Dimitrie Gusti sau Mircea Djuvara, drept unul dintre cei mai de seamă fondatori ai sociologiei juridice românești. Sau, dacă ar fi să facem apel la propria-i terminologie, pe care autorul o utiliza atunci când realiza dihotomia dintre „juriștii nesociologi” și „juriștii sociologi”, s-ar putea spune, fără teama de-a greși, că Mircea Manolescu este ceea ce el însuși numea un „jurist sociolog”.

Din diversa, dar valoroasa sa operă, din păcate în bună măsură rămasă nepublicată, pot fi menționate ca lucrări, studii, comunicări și conferințe de semnificativă relevanță pentru sociologia juridică și sociologia generală, următoarele titluri: *Raporturile dintre drept și sociologie* (1928); *Sociologia transformărilor dreptului. Forme de socializare a dreptului* (1945); *Teoria și practica dreptului. I. Metodologie și sociologie juridică* (1946); *Teoria normei juridice*, 1946; *O metodă (logico-) matematică pentru diagnoza sociologică* (comunicare la Simpozionul de sociologie, iunie 1969); *Metode matematice în științele juridice și sociologice* (comunicare la Sesiunea științifică a Universității București, organizată sub egida O.N.U., în cadrul Anului Internațional al Educației, martie 1970); *Modelarea matematică în sociologie* (comunicare la Laboratorul de sociologie al Universității București, februarie 1971) și *Problema cauzalității în științele sociale* (comunicare la Laboratorul de sociologie al Universității București, octombrie 1971).

Dintre multiplele și valoroasele contribuții pe care M. Manolescu le-a adus la constituirea sociologiei dreptului din România, în studiul de față încercăm să aducem în atenția cititorilor concepția manolesciană asupra sociologiei juridice.

În cea mai cunoscută dintre lucrările sale, *Teoria și practica dreptului. I. Metodologie și sociologie juridică*, de-a lungul unui întreg capitol (VII), intitulat chiar *Sociologia juridică*, Mircea I. Manolescu își expune, *in extenso*, propria sa concepție asupra tinerei discipline ce-și făcuse apariția în câmpul științelor socio-umaniste. Dovedindu-se un foarte bun cunoscător al literaturii sociologico-juridice a timpului, cercetătorul român reușește să pună în evidență, ca nimeni altul din spațiul românesc până atunci, cauzele apariției atât de târziu a noii discipline sociologice, contribuțiile predecesorilor și ale fondatorilor sociologiei juridice, raporturile acestora cu metodologia juridică și știința dreptului, precum și unele aspecte relative la obiectul de studiu și meritul de necontestat al tinerei discipline științifice în afirmarea socialității dreptului. Astfel, spre deosebire de Eugeniu Speranția, care, în acord cu alți autori, vorbea despre „anticipări” ale sociologiei în

sistemele de filosofie juridică, Mircea Manolescu consideră că sociologia juridică nu s-a născut din preocupările acestei discipline științifice, ci, mai degrabă, dintr-o tendință contrară abordărilor metafizice ale dreptului, “mai exact din încercarea de a opune speculațiilor filosofice idealiste și curentelor de metafizică juridică, un punct de vedere realist, care a fost găsit – până la urmă – tocmai în acela sociologic”<sup>11</sup>. Și autorul își susține această afirmație cu câteva argumente destul de convingătoare.

În primul rând, cunoscutul avocat are în vedere faptul că, spre sfârșitul secolului trecut, studiile de drept comparat și mai cu seamă cele care priveau istoria dreptului popoarelor primitive, la care s-au adăugat investigațiile ce se realizau atunci în câmpul etnologiei juridice, au contribuit mult la „apariția preocupărilor de sociologie juridică, anticipată”<sup>12</sup>.

Făcând apel la acest argument, M. Manolescu avea în vedere, în principal, mișcarea științifică ce se declanșase în Germania prin apariția, în anul 1878, a revistei „Zeitschrift der Vergleichende Rechtswissenschaft” (Revista pentru știința dreptului comparat), publicație care-și propusese să reformeze filosofia dreptului pe baza dreptului comparat. Din rândurile reprezentanților acestei mișcări, cercetătorul român îi amintește pe Albert Hermann Post, care, prin lucrarea sa *Die Grundlagen des Rechts; Leitfragen für Aufbau einer allgemeinen Rechtslehre auf soziologischer Basis* (Bazele dreptului; îndrumări pentru construirea unei teorii generale a dreptului pe bază sociologică), a fost unul dintre cei dintâi juriști care au abordat raporturile dreptului cu sociologia<sup>13</sup>, și pe Julius Krafft, care, în 1929, prin studiul său intitulat *Vorfragen der Rechtssoziologie* (Preliminarii ale sociologiei juridice), punea în mod explicit problema sociologiei dreptului<sup>14</sup>.

În al doilea rând, Mircea Manolescu aduce drept argument în sprijinul ideii sale, apariția, tot în Germania, a ceea ce s-a numit știința poporului și știința folclorului (*Volkskunde și Volksforschung*), în contextul cărora s-a constituit chiar o disciplină a folclorului juridic<sup>15</sup>.

Și, în fine, el își susține afirmația, făcând apel la contribuțiile pe care, prin lucrările lor de simbologie juridică, le-au adus autori precum Chassan (*Essai sur la Symbolique du droit, précédé d'une introduction sur la poésie du droit primitif*, 1847), Max Schlesinger (*Geschichte des Symbols. Ein Versuch*, 1912) și Pollack (*Perspektive und Symbol in Philosophie und Rechtswissenschaft*, 1912)<sup>16</sup>.

Aceste argumente se constituie, după cum lesne se poate constata, și într-o scurtă istorie a încercărilor de depășire a speculațiilor filosofice idealiste și a

<sup>11</sup> Mircea I. Manolescu, *Teoria și practica dreptului, I. Metodologie și sociologie juridică*, p. 286.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 287-288.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 288.

curentelor de metafizică juridică ce dominau filosofia dreptului în perioada imediat premergătoare constituirii sociologiei juridice.

Oprindu-se asupra momentului apariției atât de târzii a noii discipline, Mircea Manolescu încearcă să identifice cauzele care au provocat această stare de lucruri. În opinia sa, ele s-au aflat în neîncrederea reciprocă ce s-a manifestat, inițial, în raporturile dintre juriști și sociologi. Astfel, autorul consideră că însuși părintele sociologiei moderne, Auguste Comte, care vedea realitatea socială mai mult în societate decât în individ, și avea o idee foarte aproximativă despre drept, vorbind mai mult despre datorii decât despre drepturi, nu putea să aibă prea multă înțelegere pentru un drept care, în acea vreme, era construit în jurul individului, ca singura realitate, având ca preocupare centrală realizarea drepturilor acestuia, iar ca regulă fundamentală, recunoașterea și asigurarea libertății lui. Așa că „stadiul în care se găsea dreptul pe atunci, nu era de natură să ducă la stabilirea de legături între sociologi și juriști”<sup>17</sup>.

La această situație, Mircea Manolescu mai adaugă incompatibilitatea dintre gândirea juridică a acelor timpuri, dominată de „o concepție metafizică a dreptului”, și pozitivismul filosofic al lui A. Comte, ce reprezintă tocmai o reacție potrivnică spiritului metafizic în știință<sup>18</sup>.

În aceeași ordine de idei, cercetătorul român scoate în evidență teama reciprocă ce se instalase între juriști și sociologi, care au crezut, inițial, că disciplina profesată de ceilalți ar putea deveni un pericol pentru propria lor știință<sup>19</sup>. Astfel, în timp ce pentru sociologi, „individualismul și liberalismul juridic, principiile eterne ale dreptului, gândirea juridică metafizică puteau fi periculoase, fiindcă împiedicau, cu prestigiul lor din acea vreme (atât ideologic cât și de fapt), însăși constituirea unei științe a societății – în orice caz – recunoașterea unei explicații sociale a formării și transformării dreptului”<sup>20</sup>, pentru juriștii idealști, jusnaturaliști, individualiști și liberaliști ai epocii, „sociologia aducea un punct de vedere care amenința edificiul științei lor, mutându-i centrul de gravitate și contestându-i temelia”<sup>21</sup>. De aceea, sociologii din epoca de pionierat a constituirii noii științe au început prin a ignora sau, uneori, a contesta dreptul și știința juridică, cărora, unii dintre ei, le prevedeau chiar trista soartă a dispariției, așa cum prognosticase însuși A. Comte.

La rândul lor, juriștii, ca reprezentanți ai unei străvechi și prestigioase științe, au preferat să ignore și să privească disprețuitor sociologia, ironizând-o pentru nesfârșitele ei căutări în a-și găsi propria-i definiție și a-și determina obiectul specific de cercetare. Mircea Manolescu întărește această aserțiune printr-un

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

exemplu cât se poate de ilustrativ, potrivit căruia s-a mers până acolo încât, în 1912, un jurist (H. Rogge), conștient și preocupat de necesitatea reformei justiției pe calea unei critici a dreptului, aprecia că această schimbare se va înfăptui de către știința juridică, „dar în nici un caz, de o sociologie îndoielnică!”

Însă, o dată cu trecerea timpului, lucrurile au evoluat și sociologii au fost obligați să recunoască faptul că preocupările de sociologie juridică sunt cele mai vechi (și chiar foarte vechi) dintre toate preocupările sociologice, iar juriștii au început să-și dea seama de caracterul de știință socială al disciplinei lor<sup>22</sup>. Astfel, s-au creat premisele „întâlnirii” dintre juriști și sociologi.

În opinia lui Mircea Manolescu, la realizarea „întâlnirii” dintre cele două categorii de cercetători au contribuit trei serii de fapte<sup>23</sup>. În primul rând, faptul că sociologia devenise, între timp, o știință temeinic constituită, ce avea un obiect de studiu propriu și metode specifice de cercetare. În al doilea rând, știința juridică reușise să iasă din „tipicul legismului”, deschizându-și perspective sociale ce dădeau naștere unei „concepții sociologice a dreptului”. Și, în fine, se ajunsese la concluzia că „o cooperare dintre sociologie și știința juridică poate fi fructuoasă pentru amândouă”<sup>24</sup>.

În felul acesta, consideră autorul, „s-au făcut posibile raporturile dintre drept și sociologie”, pe baza cărora s-a constituit noua disciplină: sociologia juridică.

Aprecierile lui M. Manolescu cu privire la realizarea „întâlnirii” dintre juriști și sociologi sunt în deplină consonanță cu concluziile altor cercetători asupra acestui fenomen, concluzii atât de plastic și sugestiv exprimate de sociologul francez Célestin Bouglé, care considera că „săpătorii celor două echipe, săpând fiecare alături de galeriile lor, au sfârșit prin a se întâlni”<sup>25</sup>, acest loc de întâlnire nefiind altul decât tărâmul sociologiei juridice.

Referindu-se la raportul dintre știința juridică și sociologie, Mircea Manolescu considera că, inițial, cele două discipline științifice s-au aflat într-o independență absolută, atât prin modul în care erau concepute, cât și prin faptul că în acea vreme (la apariția sociologiei), între obiectele lor de cercetare nu se făcea nici o apropiere. După autorul român, era logic ca, atâta timp cât „obiectul științei juridice era considerat ca fiind constituit de un model: dreptul natural, și de o realizare legislativă a acestui ideal: dreptul pozitiv; că dreptul legislației civile franceze de la 1804 era construit în jurul «individului», ca realitate juridică”<sup>26</sup>, iar al sociologiei îl reprezenta „societatea”, între cele două științe să nu se poată stabili nici o „legătură de rudenie”.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 278.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 278-279.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>25</sup> Apud Georges Gurvitch, *Éléments de sociologie juridique*, Aubier, Éditions Montaigne-Paris, 1940, p. 3.

<sup>26</sup> Mircea I. Manolescu, *Teoria și practica dreptului, I. Metodologie și sociologie juridică*, p. 292.

Dar, o dată cu trecerea timpului, lucrurile s-au schimbat și lumea științifică a fost martora unei întregi istorii a sociologiei și evoluției raporturilor teoretice dintre cele două discipline, istorie ale cărei momente mai importante au reținut atenția autorului. Astfel, spre deosebire de N. S. Timacheff, care considera că „împerecherea” dintre drept și sociologie a realizat-o pentru prima dată Albert Hermann Post, în anul 1884, în lucrarea sa *Die Grundlagen des Rechts; Leitfragen für Aufbau einer allgemeinen Rechtslehre auf soziologischer Basis*, juristul român susține că nu cercetătorul german a fost cel dintâi care a inițiat această legătură, ci profesorul rus S. Pachmann, care, într-o conferință intitulată *Despre mișcarea actuală în știința juridică*, ținută în 1882, a formulat pentru prima dată ideea raporturilor dintre cele două discipline, utilizând expresia: „o sociologie sau o filosofie a dreptului”<sup>27</sup>.

Meritul de a fi pus problema raporturilor dintre drept și sociologie revine și profesorului torinez G. P. Chironi, ca autor al lucrării *Sociologia e diritto civile* (1885).

Printre cercetătorii care au pus în evidență raportul dintre drept și sociologie și „principiile sociologice” ale dreptului, dar care n-au avut intenția fundamentării unei discipline științifice autonome, de genul sociologiei dreptului, autorul îi amintește pe L. Ratto, M. Vaccaro, Raoul de la Grasserie ș.a. Însă, denotațiunea viitoarei discipline, susținută în acord cu alți cercetători apare, mai întâi, în anul 1892, într-o lucrare a profesorului italian Dionisio Anzilotti, publicată la Florența și intitulată *La filosofia del diritto e la sociologia*, pentru ca, mai târziu, în 1913, în cartea profesorului austriac Eugen Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (Baza sociologiei dreptului), numele noii discipline științifice să-și facă apariția și în titlul unei lucrări<sup>28</sup>.

Mai târziu, o dată cu afirmarea deplină a sociologiei ca știință, aceasta a exercitat o puternică influență asupra dreptului, astfel că, după opinia juristului român, la începutul anilor '40 ai secolului nostru, obiectul științei juridice îl constituie „realitatea juridică, adică un fragment abstras (după criteriul juridicității) din însăși realitatea socială”<sup>29</sup>, realitate care nu reprezintă altceva decât obiectul de

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 280-281.

<sup>28</sup> După căderea Imperiului austro-ungar, E. Ehrlich, care s-a născut la Cernăuți și a desfășurat activitate didactică și științifică la Universitatea din orașul natal, fiind un bun cunoscător al limbii române, „a îmbrățișat cu loialitate cetățenia românească”, a devenit membru al Institutului Social Român, a publicat studii în „Arhiva pentru Știința și Reforma Socială” și a fost numit profesor al Universității București (D. Gusti, *Individ, societate și stat în constituție*, în *Sociologia militans*, I, *Introducere în sociologia politică*, București, Editura I.S.R., 1934; Angela Banciu, Dan Banciu, *Tradiții socio-juridice ale Școlii Sociologice de la București privind rolul și funcțiile dreptului și legislației în societate în Mircea I. Manolescu*, coord. M. Larionescu, București, Editura Metropol, 1996 și I. Filipescu, *Eugen Ehrlich – fondator al sociologiei dreptului*, în „Revista Română de Sociologie”, nr. 5-6/1997).

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 293.

cercetare al sociologiei. În aceste condiții, este de la sine înțeles că știința juridică și știința sociologică nu mai pot fi privite ca două științe absolut independente una de cealaltă, ci, dimpotrivă, ele trebuie văzute ca două discipline științifice aflate într-o „apropiată înrudire” prin strânsa legătură ce există între obiectele de studiu ale acestora. Dată fiind această situație, Mircea Manolescu consideră că „sociologia – ca știință socială generală – cercetează neapărat și manifestările juridice, ca manifestări ale realității sociale. Iar știința dreptului este ea însăși o știință socială particulară”<sup>30</sup>.

Oprindu-se asupra lucrărilor unor autori precum: Hermann Kantorovicz, Julius Krafft, G. Cornil, Émile Durkheim, Max Weber, Léon Duguit, Maurice Hauriou, Henri Lévy-Bruhl, Jossierand, Hugo Sintzheimer, N. S. Timacheff, F. v. Jerusalem, Karl Renner și G. Gurvich<sup>31</sup>, într-o tratare succintă, Mircea Manolescu reușește să surprindă esența contribuției acestor cercetători la constituirea sociologiei juridice și să se apropie, pe această cale, de „miezul problemelor” sociologiei juridice.

Apoi, cercetând literatura juridică și sociologică românească, el izbuteste să identifice și câteva dintre preocupările, „destul de reduse”, ale gândirii sociologică-juridice naționale, materializate în unele lucrări ale lui Constantin Stere, Dumitru N. Comșa, Ion Lupu, Mircea Djuvara, Eugeniu Speranția, Al. Văllimărescu, Octavian Ionescu, Virgil Veniamin și H. H. Stahl.

Abordând problematica statutului științific al sociologiei juridice, Mircea Manolescu consideră că aceasta se prezintă ca o disciplină de cooperare și de contact între sociologie, ca știință socială generală, și știința dreptului, ca știință socială particulară<sup>32</sup>. Ea reprezintă, de fapt, expresia înrudirii și cooperării celor două discipline științifice. Pe această bază, autorul face o dublă încadrare a sociologiei juridice pe care o consideră, atât o parte a sociologiei generale, căreia îi revine misiunea de a studia manifestările juridice ca manifestări ale realităților sociale, cât și o parte a științelor juridice, a căror menire o reprezintă cercetarea caracterului social al realității juridice.

Astfel stând lucrurile, în concepția manolesciană sociologia juridică este o disciplină științifică lipsită de autonomie și independență. Lipsa de autonomie și independență a acesteia se datorează faptului că, după M. Manolescu, teoretic și sistematic vorbind, atât sociologia generală, cât și știința dreptului sunt științe unitare și indivizibile<sup>33</sup>. Dar, în ciuda faptului că respinge ideea autonomiei și independenței acestei discipline, el afirmă că sociologia juridică are, totuși, un obiect propriu de studiu și metode specifice de cercetare. Ea are un obiect propriu de studiu, întrucât asigură cercetarea sociologică specializată a manifestărilor

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 281-286.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 293.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

juridice și realizează investigarea juridică aprofundată a realității sociale, desăvârșind, astfel, cercetarea sociologică și ducând mai departe „lucrarea” științei juridice. „Așadar – concluzionează M. Manolescu – *sociologia juridică se constituie ca disciplină nouă, cu obiect și metode proprii*, și anume: din perspectiva dreptului ca o sociologie a dreptului, ca un sistem al concepției sociologice a dreptului, iar din perspectiva sociologiei, ca o sociologie specială a acelor fenomene sociale care sunt de natură juridică”<sup>34</sup>.

Interesant și important este faptul că jurist-sociologul român consideră că raporturile dintre sociologia juridică și știința juridică nu vor rămâne mereu, aceleași, ci, în timp, o dată cu evoluția celor două discipline, acestea se vor schimba. Astfel, sociologia juridică se prezintă ca o disciplină “de contact și de cooperare” între știința dreptului și sociologie numai atâta timp cât știința juridică are drept fundament „elaboratele suprapuse ale dreptului” și se bucură încă de un prestigiu autonom. Pentru că, în viitor, când concepția sociologică a dreptului va reuși să domine știința juridică, aceste raporturi se vor schimba, în sensul că n-ar fi exclus ca „sociologia juridică să ajungă vedetă, să devină știința juridică propriu-zisă și generală, iar ceea ce este aceasta din urmă astăzi, să rămână atunci numai o disciplină specială în cadrul sociologiei juridice, o disciplină care să studieze mai îndeaproape acel fragment al realității juridice, pe care-l constituie elaboratele de drept pozitiv, și să practice tehnica juridică a acestor elaborate”<sup>35</sup>.

Dar constituirea sociologiei dreptului a dat naștere unor efecte benefice și asupra științei juridice. Ele s-au manifestat atât în plan orizontal, prin dezvoltarea ca atare a celei din urmă sub aspectul elaboratelor ei, cât și în plan vertical, prin aprofundarea fenomenului juridic până în adâncul realității sociale.

Întemeind, în mod sistematic, o concepție sociologică asupra dreptului, sociologia juridică are meritul de a lărgi consistența și perspectivele științei juridice de până mai ieri, care era mai mult o „știință a legilor”. M. Manolescu consideră că aplecarea științei juridice spre sociologia dreptului și metodologia juridică oferă celei dintâi posibilitatea reconstruirii propriului ei obiect de studiu care, în noile condiții devine „realitatea juridică mult mai cuprinzătoare [...] decât dreptul pozitiv sau decât principiile dogmatice ale dreptului, care – împreună – formau obiectul limitat al științei juridice mai vechi”<sup>36</sup>, știința dreptului devenind, astfel, o “știință a realității juridice sociale”<sup>37</sup>.

De fapt, introducând o concepție sociologică în cercetarea dreptului, așa după cum concluzionează autorul, noua disciplină, în cooperare cu metodologia juridică, conferă științei juridice adevăratul său statut de „știință socială”.

Desigur, concepția lui M.I. Manolescu, potrivit căreia sociologia juridică se prezintă ca o „disciplină de cooperare și de contact între sociologia generală și

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 295.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 295.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 306.

știința dreptului”, ce se constituie, atât ca parte a sociologiei generale, cât și a științei juridice, ca și previziunile sale relative la faptul că în viitor știința juridică va fi „o disciplină specială în cadrul sociologiei juridice”, au fost infirmate de gândirea sociologico-juridică contemporană, în viziunea căreia „Sociologia dreptului sau sociologia juridică poate fi definită ca o ramură [...] a sociologiei generale [...] care are ca obiect o varietate de fenomene sociale: *fenomenele juridice sau fenomenele de drept*”<sup>38</sup>.

Dar în condițiile în care chiar și astăzi asistăm la „tatonările unei științe care n-a sfârșit încă de a se constitui”<sup>39</sup>, ideile exprimate de M.I. Manolescu în urmă cu mai bine de jumătate de veac cu privire la statutul sociologiei juridice au meritul de a releva, pe de o parte, contactul permanent al gândirii sociologico-juridice românești cu ideile, tezele și preocupările din domeniul sociologiei occidentale a dreptului, iar pe de altă parte, scot în evidență convingerea autorului că introducerea concepției sociologice în cercetarea dreptului va avea efecte dintre cele mai favorabile asupra cunoașterii acestui domeniu important al vieții sociale și în dezvoltarea altor discipline științifice ale acestuia. Și, nu în ultimul rând, este meritul reputatului nostru cercetător că a recunoscut și militat, în același timp, pentru afirmarea tinerei discipline științifice.

În ciuda faptului că, între timp, câmpul sociologiei teoretice și empirice a dreptului s-a îmbogățit cu noi achiziții, datorită profunzimii, raționalității și caracterului nuanțat, unele reflecții manolesciene cu privire la statutul științific al noii discipline, la raporturile dintre sociologia generală și știința juridică sau la cele dintre sociologia dreptului și știința juridică își păstrează și astăzi valabilitatea, putându-se constitui în inedite și fructuoase puncte de plecare în declanșarea unor cercetări sociologico-juridice, care să însușească actualele transformări pe care viața juridică românească le suferă în amplul, complexul și dificilul proces de tranziție cu care societatea noastră se confruntă.

<sup>38</sup> Jean Carbonnier, *Sociologie juridique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p. 15-16.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 13.



## ION I. IONICĂ – MEMBRU AL ȘCOLII SOCIOLOGICE DE LA BUCUREȘTI

ION MOHANU

Leagănul familiei lui Ion I. Ionică se află în ținutul Banatului. Viitorul sociolog și etnolog se naște la Zărnești, în 26 iunie 1907, din părinți români ortodocși: Ioan Ionică și Paulina – născută Moșoiu. Era al doilea copil al familiei.

Ion I. Ionică își petrece copilăria la Zărnești, unde urmează și școala primară. Dar, la 9 ani, la începutul iernii 1916, își urmează familia în refugiul de la Kerci în Rusia, unde trăiește greutățile războiului și statutul de refugiați ardeleni. Reîntors, la sfârșitul războiului, în România reîntregită în hotarele ei etnice, termină școala primară și se înscrie la Liceul „Andrei Șaguna” din Brașov. Ultimele clase se pare că le urmează la Liceul „Gheorghe Lazăr” din Sibiu, unde era elev și fratele său mai mare, Eugen. În 1926 susține examenul de bacalaureat la Liceul „Gheorghe Lazăr” din Sibiu, iar în toamna aceluiași an devine student al Facultății de Litere și Filosofie, unde, în vara lui 1926, ia examenul de licență, secția „Filosofie”.

Dovedind înclinații deosebite spre sociologie și etnografie, este cooptat de profesorul Dimitrie Gusti în echipele studențești, pregătite pentru anchete sociologice. Astfel, în 1929, ia contact cu „terenul” în cadrul Școlii Monografice de la București, cu ocazia cercetărilor de la Drăguș. În anul 1930 este prezent la cercetările de la Runcu (Gorj). Va activa în cadrul grupului timp de 6 ani, fiind prezent în anii următori la anchetele sociologice în alte localități. Se specializează în evidențierea cadrelor spirituale ale fenomenelor cercetate, lui Ion I. Ionică revenindu-i sarcina elaborării amplului capitol *Manifestările spirituale în cercetarea sociologiei din Îndreptarul metodologic al monografiilor sociologice*, volum apărut sub redacția lui Dimitrie Gusti.

Este atras din ce în ce mai mult de studiile de antropologie generală, domeniu în care se dovedește un comentator și analist subtil, dovadă ampla recenzie pe marginea unei lucrări a lui Lucien Brühl apărută la Paris în 1931<sup>1</sup>.

Atras de studiile juridice de renume care se făceau pe atunci la București, Ion I. Ionică se înscrie și la Facultatea de Drept, pe care o absolvă în 1932, trecând examenul de licență „cu trei bile albe și două roși”<sup>2</sup>. Licențiat în drept, se înscrie la 1 august 1932 ca „avocat stagiar” în Baroul Corpului de avocați Ilfov.

<sup>1</sup> Ion I. Ionică, *Lucien Lévy Brühl – Le surnaturel et la nature dans le mentalité primitive*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială”, anul XI, 1933, p. 342-348.

<sup>2</sup> Cf. *Diploma de licență în Drept* a lui Ionică Ioan, eliberată de Universitatea din București, cu nr. 17533 din 2 aprilie 1932.

Cu toate că avea două licențe, tenacele june nu-și considera studiile încheiate. Astfel, între 26 ianuarie 1933 și 19 mai 1934, urmează cursuri și „desfășoară activitate” la Seminarul Pedagogic Universitar „Titu Maiorescu” din București, unde, „îndeplinind îndatoririle prevăzute de lege și de regulamentul Instituției, este declarat absolvent cu media 9,33”<sup>3</sup>. Seminarul de perfecționare didactică l-a atras pe Ion I. Ionică și pentru că era tentat la un moment dat să se dedice muncii de profesorat (între 1933-1936 a fost profesor – cu intermitențe – la Liceul „Andrei Șaguna” din Brașov, unde preda filosofia și limba română). În 2-4 februarie 1934 participă la Congresul Profesorilor de Filosofie, unde susține comunicarea *Filosofia în învățământul secundar*<sup>4</sup>.

Ion I. Ionică a întreprins mai multe călătorii în Franța. A zăbovit mai mult la Paris, unde s-a înscris la doctorat la vestitul etnolog Marcel Mauss, cu o teză despre totemuri sau – după alte informații – despre ceremonialurile agrare. Revenit apoi pentru studii și pregătirea doctoratului, tot la Paris, o cunoaște pe viitoarea sa soție, Elena-Ana Grigorescu, profesoară secundară de limba franceză.

Teza de doctorat, *Dealul Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului*, o susține în iunie 1940, la Facultatea de Litere și Filosofie din București, beneficiind pentru definitivarea ei de îndrumarea „spre câmpul de cercetare a satului românesc” a lui D. Gusti. Președintele Comisiei de doctorat a fost C. Rădulescu-Motru, iar ca membri ai Comisiei: P.P. Negulescu, D. Caracostea și P. Cancel.

Ineditul lucrării, profunzimea cercetării monografice a ceremonialului agrar al cununii la seceriș, metoda modernă de investigare, informarea amplă asupra lucrărilor de specialitate pe plan european i-au adus din partea înalțelor personalități întrunite în Comisia de doctorat aprecieri și elogii pentru „direcția nouă” pe care o materializa în cercetarea monografică a unui obicei agrar pe o arie unitară.

În vederea tipăririi tezei de doctorat *Dealul Mohului* se pare că a corespondat cu prietenul său I. Torouțiu. Lucrarea a văzut lumina tiparului în 1943, tipărită în condiții grafice excelente, cu o copertă reprezentând „Buzduganul” specific Mohului și Drăgușului, crucea cu patru brațe formate din spice de grâu, iar în partea de jos un portativ cu melodia cântecului ritual *Dealul Mohului*.

Evenimentele de la 23 august 1944 îl surprind în Germania. Este prezent apoi în Austria. Ultimele știri pe care familia le-a mai primit de la Ion I. Ionică datează din noiembrie 1944: soția lui Dumitru C. Amzăr – Maria (soră cu Ernest Bernea) – a mărturisit mai târziu că în acea lună ea l-a întâlnit pe Ion I. Ionică gata de a pleca în Italia. De atunci nu se mai știe nimic despre Ion I. Ionică – a dispărut fără urmă

<sup>3</sup> Cf. Certificat nr. 550 din 15 septembrie 1934, eliberat de Seminarul Pedagogic Universitar „Titu Maiorescu”, București.

<sup>4</sup> Textul comunicării îl va tipări un an mai târziu în revista „Rânduiala” (anul I, nr. 2, aprilie-iunie 1935, p. 72-81)

încercând să treacă granița din Austria în Italia. Judecătoria Sectorului 5 din București, prin sentința civilă nr. 2057/19 iunie 1980, pe baza probelor prezentate de familie, decide: *moartea prezumtivă*. la data de 30 noiembrie 1944, a lui Ion I. Ionică, fiul lui Ioan Ionică, născut la Zărnești, la 26 iunie 1907. Astfel, se încheie destinul celui care – prin *Dealul Mohului* – a lăsat sociologiei și etnologiei românești „o lucrare exemplară”.

\*

Printre primele preocupări etnografice și folclorice ale lui Ion I. Ionică se impune a fi menționată traducerea din Dora D'Istria, *O nuntă în hotarul brănean pe la 1850*, un fragment din ampla scriere în două volume intitulată *Les femmes en Orient*, tipărită la Zürich în anii 1858-1860. Dora d'Istria (Elena Ghica, născută la București în anul 1929) este „o desăvârșită europeană din secolul trecut” – cum o numește Ion I. Ionică în comunicarea sa făcută la Seminarul de Sociologie de la Facultatea de Litere și Filosofie din București.

Ion I. Ionică a făcut parte, incontestabil, din Școala Sociologică de la București, condusă de Dimitrie Gusti. În cadrul școlii s-a și format. Părerile lui Dimitrie Gusti, la început îndeobște acceptate, au început însă, la un moment dat, să fie puse la îndoială, „discutate”, în anumite laturi. O „frondă” manifestă mai întâi Mircea Vulcănescu, mai ales după ce D. Gusti adusese la Seminarul de Sociologie pe care îl conducea lucrarea *Die Hellige* a lui Otto Rudolf, voind să arate implicit că Nae Ionescu – atât de prețuit în epocă, inclusiv de Mircea Vulcănescu – nu făcea decât să repete, într-un fel sau altul, cele spuse de filosoful german. Mai importantă a fost însă „disidența” unui grup de patru membri: Ion I. Ionică – menționarea lui în primul rând nu este întâmplătoare –, Dumitru C. Amzăr, Ernest Bernea și I. Samarineanu. Toți aceștia preluaseră în echipă, din partea lui D. Gusti, sarcina cercetărilor privind viața culturală și psihologică a satelor și participaseră la anchetele efectuate la Fundul Moldovei (numai Ernest Bernea), apoi toți patru la Drăguș, Runcu și la Cornova în Basarabia.

Se pare că grupul prinsese „cheag” încă de la Drăguș, din 1929, când și-au luat ca emblemă „Buzduganul” (crucea de spice de grâu cu patru brațe) din ceremonia agrară a „clăcii” la seceriș. De altfel, „Buzduganul” autentic de la Drăguș a fost preluat de cei patru și depus, ca exponat, la Seminarul de Sociologie al Facultății de Litere și Filosofie din București. Referitor la „disidența grupului”, cea mai semnificativă din rândurile școlii lui D. Gusti, Henri H. Stahl se întreabă: „Să fi fost numai un sentiment de nemulțumire față de grupul «bătrânilor» care, de fapt, conduceau monografiile? Un sentiment de frustrație, datorat insuficienței luări în seamă?” Și tot el răspunde: „Se prea poate”<sup>5</sup>. Dar, cel puțin în ceea ce îl privește pe Ion I. Ionică, nu numai acesta este răspunsul.

<sup>5</sup> Henri H. Stahl, *Amintiri și gânduri din vechea școală a „monografiilor sociologice”*. București. Editura Minerva 1981, p. 219.

Atât școala lui D. Gusti, în întregul ei, cât și grupul așa-zis disident, își propuneau o intensă activitate științifică monografică pentru *pătrunderea și deslușirea specificului național*.

Dar, pe când D. Gusti lua satul ca unitate monografică – chemând la monografierea sociologică a satelor –, Ion I. Ionică pleda pentru cercetarea monografică a zonelor omogene cultural, etnofolcloric, ceea ce s-a numit în trecut *țară (terra)* în sens de ținut (Țara Bârsei, Țara Oltului, Țara Hațegului, a Oașului, a Loviștei, a Moșilor, a Vrancei etc.).

Concepția și-a expus-o în amplul studiu programatic *Țară și țări*, publicat în „Rânduiala”, nr. 2. Unitatea spirituală a României o vedea în unitatea prin diversitate culturală a zonelor, a regiunilor, a *țărilor*, cu sensul de „romanii locale ale pământului românesc”, cum le numea N. Iorga, părți distincte ale unui întreg, însă obligatoriu în *interdependență*: „*Țările presupun țara*. Ele sunt moduri ale aceleiași vieți românești care ne învăluie. Dar, cum la baza variațiilor geografice ale țării noastre stă unitatea pământului românesc, așa la temelia lui etnică și morală stă *Țara*”<sup>6</sup>. Concepția aceasta va sta la baza celei mai valoroase dintre lucrările sale, *Dealul Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului*.

Încă din primul număr din „Rânduiala”, în articolul *Drepturile critice*, Ion I. Ionică, bun cunoscător al zestrei culturale regionale, se pronunță împotriva unor tendințe de *centralism cultural*, de subordonare necondiționată la un centru (București) de unde – spune autorul – se propagau „în teritoriu” „rămășițe” de cultură occidentală rău asimilate în capitala României. Această tentativă este văzută de Ion I. Ionică puțin fecundă, sterilizantă. „Regionalismul” lui Ion I. Ionică era constructiv; nu-l înțelegea ca „provincialism” sau „mișcare regională”, ci ridicarea mișcării culturale din zonele specifice la nivel național – este ceea ce susține în prezentarea revistei „Pagini literare”<sup>7</sup> din Turda. Astfel, regionalismul, așa cum îl concepea Ion I. Ionică, nu-l conduce nici la „complexe provinciale” și nici la negarea obârșiei. Exemplar în acest sens este articolul *Unde sunt ardelenii?*, din care cităm: „Regionalismul cultural însemnează înainte de toate aspirarea sevelor originare. Prin el, de la piscul cel mai înalt al cugetării naționale la realitatea concretă și diversă a țării se va face trecerea continuă de substanță care asigură vitalitatea celei dintâi și puțința de expresie a celei din urmă”<sup>8</sup>.

Ceea ce enunțase doar în primele articole, capătă contur în articolul-program, un studiu programatic, *Țară și țări* și va fi cizelat și finalizat în *Cadres de vie regionale roumaine*, comunicare pregătită pentru cel de-al XIV-lea Congres Internațional de Sociologie, programat la București în 1939, anulat însă din cauza izbucnirii războiului.

<sup>6</sup> Ion I. Ionică, *Țară și țări*, în „Rânduiala”, anul I, nr. 2, aprilie-iunie 1935, p. 121-154.

<sup>7</sup> Ion I. Ionică, *Mișcarea regională în „Pagini literare”*, în „Rânduiala”, volumul II, caietul 8, 1937, p. 346-348.

<sup>8</sup> Ion I. Ionică, *Unde sunt ardelenii?*, în „Dreapta”, anul II, nr. 6, 15 februarie 1933, p. 2.

În esență, în *Țară și țări*, autorul dădea o replică tendinței de „centralism cultural” – în ultimă instanță de „uniformizare” – prin mutarea accentului pe specificul regional, pe ținuturi luate ca zone omogene cultural, identificate de el în *țări* – în sensul arătat mai sus: „Dacă noi ne gândim – afirmă autorul – să căutăm a determina condițiile de existență ale României noastre spirituale, la un astfel de regionalism cultural aș fi înclinat să mă îndrept în primul rând”. văzând în aceasta, repetăm, o *unitate în diversitate culturală*. Se urmărea astfel o „prezervare” a originalității regiunilor specifice României, împotriva tendințelor uniformizante ale centrului, care ar fi putut duce în final la slăbirea și chiar anihilarea fondului nostru etnic. Ion I. Ionică avea ferma convingere că prin urmărirea liniilor *originare și originale* ale țărilor se urma calea cea mai eficace pentru identificarea specificului național: „țara nu este numai la începutul țărilor, ea este și la capătul lor”; cei doi poli devin constitutivi pentru ființarea românească: „unu reprezintă bogăția concretă și diversitățile românești, celălalt – unitatea de gând și puterea de generalitate a neamului”.

Pentru susținerea tezei sale, Ion I. Ionică a colectat valoroase probe pe teren, cea mai mare parte materializate în *Dealul Mohului*. Prin *Dealul Mohului*, sociologul român realiza primul său demers împlinit în planul vast ce ar fi urmat să fie realizat în cercetările viitoare, dacă un destin tragic nu i-ar fi rupt firul vieții la vârsta de 37 de ani.

Ion I. Ionică a fost membru activ al cercului „Rânduiala”, împreună cu Dumitru C. Amzăr, Ernest Bernea, Nicolae Brânzău, Ion Conea, Mac Constantinescu, Ion Creangă, Nicolae Crișan, Constantin Floru, Eugen I. Ionică, Mihail Orleanu, Valeriu Papahagi, Victor I. Rădulescu-Pogoneanu, Ion Samarineanu, Emil Turdeanu, Haralambie Ungureanu. Acestora li se adaugă mai târziu Radu Gyr, Mihai Popp, D. Cuclin ș.a.

Cercul a scos revista cu același nume: „*Rânduiala*” – *Arhivă de gând și faptă românească*, în primul an, cu apariție trimestrială, întâiul număr, redacția revistei fiind alcătuită din Dumitru C. Amzăr, Ernest Bernea, Ion I. Ionică și Ion Samarineanu (echipă rămasă neschimbată până la încetarea revistei, o dată cu nr. 1 din 1938). De-a lungul scurtei ei existențe (1935; 1937-1938) revista a avut pe copertă, la fiecare număr, un „buzdugan” din spice de grâu.

Paralel cu activitatea redacțională, Ion I. Ionică a publicat numeroase materiale aproape în toate numerele revistei, în primul număr fiind prezent cu *Drepturile critice și Filosofia învățământul secundar*. În numărul imediat următor este prezent cu unul din studiile sale fundamentale *Țară și țări* (nr. 2, p. 121-154).

În nr. 3 al revistei (iulie-septembrie) Ion I. Ionică publică amplul studiu-poem *Horia* (p. 284-300) tipărit apoi și în broșură separată în 1937, în colecția „Rânduiala”, seria „Oameni și locuri”.

Contribuția sa la cunoașterea lui Horia – figură devenită legendară și îmbogățită cu noi sensuri de-a lungul timpului – ne dezvăluie concepția autorului

asupra istoriei, concentrată în: „Spre a-l înțelege deci [pe Horia] și spre a-i înțelege fapta, câtă să înțelegem porunca de atunci a Istoriei și a Pământului ardelean”. Ilustrativ este și citatul din poemul *Horia* de Aron Cotruș: „Și-ai despicat în două Istoria, țaran de cremene;/Cum n-a fost altul să-ți semene, Horia”.

În același număr 3 al revistei, Ion I. Ionică face o caldă și pătrunzătoare recenzie cărții lui Ion Conea: *Țara Loviștei* (inițial teza de doctorat a cunoscutului geograf, care a întreprins numeroase cercetări de „geografie istorică”). Socotind-o „o îndrăzneală universitară”, pe care o salută bucuros, autorul recenziei relevă modul în care a concurat la conturarea unei monografii exemplare, îmbinarea cercetărilor istorice cu cele geografice. Dar ceea ce l-a atras în mod deosebit este modul în care geograful cerceta „una din țările noastre locale”, una dintre „țările tradiționale”, asupra cărora atrăsese atenția Simion Mehedinți: „Avem aci chiar cea dintâi monografie critică, prin care străvechile noastre organizații geografico-istorice sunt ridicate la rangul de cinste în cercetarea efectivă a științei universitare, însemnând, după anchetele Institutului Social Român la sate, un pas înainte în preocupările românești, ale tinerei noastre științe” („Rânduiala”, nr. 3, 1935, p. 339). Desigur, lucrarea de geografie istorică a lui Ion Conea, venea parcă într-adins să dea mai multă greutate ideilor lui Ion I. Ionică expuse în studiul său *Țară și țări*, drept pentru care afirma în concluzie: „Țară străveche, adăpost carpatic pentru neam, în greaua apăsare a vremilor, dar și încrucișare de căi, viața ei [a Loviștei] se țese în legătura continuă și hotărâtoare de orizont, dintre datele pământului și desfășurarea istorică a neamului. Drumurile istoriei muntene, în zorii vieții sale, par autorului [Ion Conea] a fi trecut prin Țara Loviștei”<sup>9</sup>.

Revista „Rânduiala”, rămasă până astăzi deloc sau puțin cercetată – era trecută la index! – oferă date importante pentru sociolog, etnograf și omul de cultură, în paginile ei fiind prezenți: Lucian Blaga, Aron Cotruș, Radu Gyr, Vasile Bâncilă, Haig Acterian, Ion Conea ș.a.

În cele patru numere ale revistei din 1935, primul an de apariție, aceasta a început o discuție asupra valorii și limitelor monografiei și monografismului. La început, dezbaterile au fost timide, pe un ton acceptabil.

În 1937 însă, când revista ia forma „caietelor”, polemicile, dezlănțuite ca „discuții științifice”, îl atacau pe Henri H. Stahl, calificându-l drept simplu „empirist”, lipsit de valoare teoretică (se exemplifica prin lucrarea acestuia *Tehnica monografiei*). Cu toate acestea, H.H Stahl a păstrat „față de inteligența lui Ion I. Ionică, cele mai sincere sentimente de stimă și prețuire”, regretând însă că întregul grup „a sfârșit prin a trece la «legiune», ostilitatea lor față de monografie fiind puternic colorată legionar”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Ion I. Ionică, *Ion Conea, „Țara Loviștei”* în „Rânduiala”, anul I, nr. 3, iulie-septembrie, 1935, p. 399-340.

<sup>10</sup> Henri H. Stahl, *Amintiri și gânduri...*, p. 219.

A fost criticat și Traian Herseni, membru al cercului „Rânduiala”. Ernest Bernea pleda pentru *etnografie*, ca rivală a „sociologiei” și deci pentru un muzeu „etnografic”, singurul valabil – după părerea lui – „muzeul social” părăndu-i-se o aberație.

Monografistii la început n-au răspuns, nedând importanță atacurilor, apoi au dat replică grupului „Rânduiala” acuzându-i că, prin interpretări chintesențiale de „părerii și texte”, ajungeau la grandioase „teorii generale” cu „iz mai mult mistic decât național”. Desigur, pe D. Gusti l-au mâhnit aceste polemici. Nu a răspuns; însă o singură dată pare că s-ar fi exprimat indignat, într-un cerc restrâns, printr-o aluzie transparentă la „Rânduiala”: „Bună țară, rea tocmeală!...” admitând sfârșitul subînțeles.

Nu am găsit atacurile directe ale lui Ion I. Ionică la adresa Școlii Sociologice a lui D. Gusti. Rezervele sau deosebirile lui principiale erau expuse în teoria cu privire la „țară și țări”. De altfel, Ion I. Ionică este singurul care a continuat să lucreze cu echipele monografice, în 1937 participând la cercetarea organizată de Traian Herseni pe întreaga Țară a Oltului, când s-a documentat și asupra monografiei *Dealul Mohului*. Din grupul celor patru de la revista „Rânduiala”, Ion I. Ionică era – în accepția unanimă „în adevăr superior dotat”. „o minte scîlpitoare”.

Relațiile lui Ion I. Ionică cu D. Gusti au rămas întotdeauna de înaltă prețuire, cu toate că a împărtășit, adesea, opinii deosebite de ale „maestrului” său, pe care îl citează ca atare în teza de doctorat *Dealul Mohului*.

În studiile și cercetările sale, Ion I. Ionică aplică direcția sociologică a etnologiei și folcloristicii, raliindu-se la opiniile emise de G. Vâlsan și Romulus Vuia, iar în Germania de Julius Schwietering, în special. În ampla sa lucrare monografică, *Dealul Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului*, pledează pentru o cercetare complexă, coerentă, a civilizației rurale, drept pentru care respinge compartimentarea ei în etnografie și folclor, adoptând în acest sens o metodologie adecvată. Față de lucrările care i-au premers (în general cercetări circumscrise la câte o localitate, un sat) Ion I. Ionică teoretizează necesitatea cercetărilor sociologice asupra „țărilor” tradiționale, în cazul demersului său, aplicat asupra Țării Oltului. În acest sens, ne dă o definiție exemplară asupra „țărilor”, privite ca zone omogene, ca ținuturi regionale specifice: „Întreguri de viață românească, ele poartă semnele unei convergențe etnice și istorice, în cadre geografice bine determinate. În cursul veacurilor, ele au fost adăposturi sigure în care viața autohtonă s-a dezvoltat fără discontinuitate. Acest fapt a imprimat un caracter de omogenitate comportărilor unei populații destul de vaste, pe care o leagă, în aceleași cadre naturale, funcțiuni economice și spirituale. Dar mai cu seamă conștiința locală a oamenilor este aceea care deosebește unele de altele asemenea comunități de viață și le dă legătura lăuntrică”<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Ion I. Ionică, *Dealul Mohului*, p. 8-9.

Monografia *Dealul Mohului* este, afirmă autorul, „rezultatul unor îndelungi cercetări întreprinse asupra unui aspect al vieții rurale în cadrul unei regiuni tradiționale”. Autorul a pornit inițial tot de la un singur sat: Drăguș, așa cum declara în prefața lucrării: „Punctul său îndepărtat de plecare [al lucrării *Dealul Mohului*] îl formează primul contact pe care, ca student, sub auspiciile Seminarului de Sociologie din București, l-am avut la Drăguș, în 1929, cu satul românesc. De bună seamă, satul românesc nu-mi era necunoscut nici înainte. Și intelectual și moral, îmi era foarte apropiat. Ecourile lumii lui le regăseam în toate mișcările gândirii și simțirii mele. Pentru prima dată însă, el îmi apărea ca obiect posibil al unei științe de disciplină pozitivă... Momentul acesta, pe care știința românească îl datorează în mare măsură profesorului Dimitrie Gusti, a fost precumpănitor pentru direcția pe care am dat-o atunci studiilor și preocupărilor mele”<sup>12</sup>.

Revenit în Țara Oltului, după 6 ani de studii la București și Paris, ani în care aprofundase sociologia, etnografia și antropologia, fiind la curent cu lucrările apărute în străinătate, Ion I. Ionică lărgeste aria cercetării treptat-treptat la satele din jurul Drăgușului. Pe măsură ce înainta cu anchetele și investigațiile întreprinse, își dă seama că o mare parte din manifestările spirituale prezente într-un sat (respectiv în Drăguș, Arpaș sau Mohu – în latura extremă vestică) reapăreau în așezările dimprejur în aceleași forme, dar totuși diferit ca nuanțe. Așa s-a născut ideea de a cerceta una din manifestările spirituale – ceremonia agrară a cununii – sub toate formele ei de manifestare: ritual, urme de magie, cântec, joc etc.

Autorul se convinge că în *ceremonia agrară a cununii* – cununa formând centrul festiv al ceremoniei – se concentrau serii bogate de fapte *artistice, religioase, economice, tehnice*. Pornind de aici, autorul urmărește să extindă cercetarea întregului grup de fapte în cuprinsul său regional, să fixeze regula variațiilor sale și să consemneze paralele sociale ale acestei diversități. În esență, autorul a intenționat integrarea faptelor în unități mai mari decât satul, în zone „țări”, cu sensul de ținut și să fixeze în interiorul acestora puncte de sprijin pentru ceea ce a numit „metoda comparativă progresivă”.

Astfel, realizează monografia „ceremoniei agrare” în Țara Oltului – ținutul Făgărașului –, care, ca și Almașul, încă din feudalismul timpuriu, intra în stăpânirea domnitorilor Țării Românești, aceste ținuturi-feude *nefiind Ardeal*. Așa cum susține și demonstrează Ion I. Ionică, în deplin acord cu realitatea: țăranul din Drăguș, când trece Oltul, spune că se duce *în* sau *pe Ardeal*. Din creasta Făgărașilor până în Olt era Țara Oltului, cu satele ei „oltene”, spre deosebire de cele oltenești (din regiunea istorică Oltenia).

După epuizarea surselor documentare care i-au fost accesibile în epocă, referitoare la cunună/buzdugan în Țara Oltului și Transilvania și la ceremonialurile agrare pe întreaga arie etnofolclorică românească, autorul trece „la cercetarea pe

<sup>12</sup> Ion I. Ionică, *Prefață la Dealul Mohului*, p. VII.

teren” în Țara Oltului, întregită apoi printr-o anchetă de ansamblu: „Observațiile noastre pe teren – mărturisește autorul – au fost întregite printr-o largă anchetă în întrecaga Țară a Oltului. Am străbătut astfel, în trei drumuri, două în vara lui 1935 (iulie și august), al treilea în iulie 1936, toate comunele oltene, de la Șinca Nouă. Perșani și Cuciulata, – în granița răsăriteană, până la Avrig, Racovița și Sebeșul de Jos – în granița apuseană”<sup>13</sup> (Ca punct de referință se ia însă și satul Mohu și alte sate din jurul Sibiului). În indicele informatorilor (implicit și al localităților) sunt menționate însă și materiale culese personal din anii 1937, 1939 și chiar din anul 1940 (satul Lupșa), ceea ce demonstrează că, în vederea definitivării lucrării pentru susținerea ei ca teză de doctorat și apoi pentru tipografie, în vederea tipăririi, autorul revenise în regiune pentru anchete și cercetări suplimentare.

Așa cum s-a relevat și de către foarte rari specialiști care s-au ocupat de *Dealul Mohului* (între ei cităm pe Ovidiu Bârlea), cercetarea, investigația este mănuită potrivit jaloanelor oferite de natura materialului, urmărindu-se, „pe de o parte, fenomenul etnografic-folcloric, claca la seceriș, iar pe de alta, comunitatea socială în care se practică”, sau, potrivit termenilor folosiți de autor, „seriile de fapte”, „aria de extindere”, „cercetarea tipului” și „cercetarea unității”, „eternele complimentare”.

Lucrarea se remarcă prin maniera de integrare a faptului brut în demersul teoretic. Cercetarea urma să fie extinsă „la întreaga variație a țărilor locale de pe teritoriul dacic” – idee nematerializată nici până astăzi.

Semnificațiile contemporane oferite de subiecții anchetați – din studiul prezent al grupului etnofolcloric, în momentul cercetării monografice – trebuie descifrate, afirmă autorul, cu sprijinul cercetărilor comparative de la alte popoare. Dar, trebuie avut în vedere, în primul rând, „în ce fel obiectul și practicile care se găsesc încadrate în sistemul de viață al prezentului sau al apropiatului trecut”. „conțin sugestii folositoare pentru o cale în direcția căreia reprezentările originare sunt de căutat”. În esență, procedeul autorului constă în a descifra trecutul din formele prezentului, metoda dovedindu-se utilă în câmpul complex al culturii populare în care atestările istorice sunt firave.

În lucrarea *Dealul Mohului*, Ion I. Ionică împărtășește opiniile unor antropologi contemporani privitoare la componentele sacrificiului agrar, prezent în ceremoniile antice și folclorice, care ar avea succesiunea a trei momente capitale: *moartea victimei, comuniunea cu victima, resurecția acesteia*. În demersul său sociologic și etnofolcloric, el surprinde „stadiile evolutive de la concepția rodului impersonal al holdei până la elementele altoite de creștinism”.

Infiltrarea elementelor creștine n-a fost atât de copleșitoare, încât să înlăture fondul vechi cu rădăcini arhaice sau să și-l substituie – este opinia autorului: „Totuși, noua transformare n-a putut fi completă; și urme răzlețe ale vechilor stadii

<sup>13</sup> Ion I. Ionică, *Dealul Mohului*, p. 30.

apar destul de neîndoielnice în conglomeratul practicilor de astăzi, atât pe planul reprezentativ, cât și, mai ales, pe cel ritual”<sup>14</sup>.

În *Folcloristica română* (1968), în capitolul *Alte direcții folcloristice*, Gheorghe Vrabie făcea prima afirmație elogioasă la adresa cărții lui Ion I. Ionică: „Una dintre cele mai valoroase (lucrări) este *Dealul Mohului*, în care Ion I. Ionică studiază un singur aspect al unei singure manifestări spirituale din șirul multor ritualuri agrare”<sup>15</sup>. Valoarea lucrării monografice constă în caracterul ei metodic, inedit, original. Astfel, se arată: *cum și când are loc ceremonia; variantele poetice, melodiile; asociații cu alte specii folclorice ale textelor de ritual (colinde, ritualuri de muncă etc.); fixează aria de răspândire a ceremonialului; descoperă straturile istorice importante; „altoirea” elementelor creștine (așezarea cununii/buzduganului la icoană la sfârșitul ceremoniei), precum și rosturile sociale noi; restructurarea clăcii la seceriș de-a lungul timpului, de la claca la un „stăpân” sau „fruntaș” al satului, la claca de simplu ajutor între vecini și neamuri; modul în care obiceiurile fixate în planul tradiției au cunoscut procese de readaptare; de reintegrare a elementelor constitutive în noua unitate funcțională a societății; evoluția de la sărbătoarea primară (păgână) la sărbătoarea agrară.*

Cu privire la rolul ceremonialului în anii în care a fost cercetat, precum și la perspectivele lui viitoare, concludente ni se par cuvintele autorului însuși exprimate în finalul lucrării: „Vechea ceremonie păgână, menită să îngăduie ridicarea recoltei și să asigure, apoi, fertilitatea câmpurilor, nu dispare în desfășurarea sa formală. Ea se transformă progresiv într-o sărbătoare agrară a comunității satești, în care elementele decorative și exterioare, de petrecere, de joc, de convenire socială devin preponderente și subliniază bucuria obștei pentru încheierea fructuoasă a secerișului. O mulțumire cu nuanță religioasă, care transpune, în cadrul noii credințe, vechile observațiuni rituale, întregeste aceste manifestațiuni”.

Referitor la *Dealul Mohului*, nu putem încheia fără a apela la opinia unuia dintre cei mai autorizați folcloriști români, Ovidiu Bârlea: „Ion I. Ionică a realizat o *cercetare exemplară* (subl. n.) în monografia sa *Dealul Mohului* (1943)... Cartea lui Ionică e nu numai un model de cum trebuie condusă o investigație a unui obicei pe aria lui unitară, ci și un îndemn de a fi continuată prin extinderea cercetării la toate zonele unde se mai practică cununa grâului cu festivitatea încununată de cântecul ritual și de joc”.

Scrisă și elaborată cu o dăruire exemplară, de o structură aparte în literatura de specialitate, prin modul în care informarea bibliografică se îmbină strălucit cu cercetarea de teren, monografia *Dealul Mohului* rămâne la loc de cinste în patrimoniul nostru cultural. Forța ei de seducție, pentru oricare dintre cercetătorii români în domeniu, îndeamnă la lucrare, cu gândul și cu fapta, pentru continuarea și desăvârșirea cercetărilor întreprinse de străluciiții noștri înaintași. care, prin vitregia timpurilor, nu și-au putut împlini ceea ce atât de românește au năzuit.

<sup>14</sup> Ion I. Ionică, *Dealul Mohului*.

<sup>15</sup> Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română. Evoluție, curente, metode*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 368.

## ANALIZA UNOR PUNCTE DE VEDERE ȘI DEMERSURI AMERICANE PRIVIND LIBERTATEA RELIGIOASĂ ȘI PROIECTUL LEGII CULTELOR DIN ROMÂNIA

ILIE FONTA

Organizația nordamericană pentru protecția drepturilor omului „Human Rights Watch”, influentă în mediile politice, științifice și ale societății civile americane, afiliată la Consiliul Social și Economic al ONU, susținând că se orientează după rigorile cercetării științifice și ale activității neutre, independente ale organizațiilor neguvernamentale, în martie 1999, a făcut publică o scrisoare în care analizează Proiectul Legii Cultelor din România, pe care a trimis-o unui mare număr de personalități politice din sfera puterilor executivă și legislativă română și americană. Concepția care stă la baza acestei analize, unele observații și propuneri cel puțin îngrijorătoare, numărul mare de asemenea documente elaborate de mediile politice și ale societății civile americane după 1993, insistența acestora asupra unor idei și demersuri, importanța teoretică și practică a problemelor abordate pentru prezentul și viitorul Cultelor religioase și al societății românești, faptul că și înainte și după noiembrie 1996, nici instituțiile statului, nici specialiștii nu au dat răspunsuri elaborate și detaliate acestor documente americane, ne-au determinat să ne propunem să analizăm aceste observații și propuneri.

**I.** *Este de salutat interesul pe care îl manifestă specialiștii americani privind „Proiectul de Lege pentru regimul general al cultelor religioase”, cum îi spun aceștia, „Proiectul Legii Cultelor și Libertăților Religioase”, cum este denumit de autorii acestui document, și „Proiectul Legii Libertății Religioase”, cum propunem noi. Preocupările organizațiilor neguvernamentale străine, inclusiv americane, față de această problemă sunt utile și necesare ambelor părți: 1. celor din străinătate, pentru a cunoaște realitățile din România, pentru a studia și înțelege multitudinea de factori și condiții specifice Europei Centrale și de Est, mai ales societății românești, care intră în ecuația libertății și vieții religioase; 2. părții române, pentru a cunoaște exegezele actuale asupra pactelor internaționale privind drepturile fundamentale ale omului, experiențele teoretice și practice din țările democratice privind libertatea religioasă, beneficiile, dar și efectele secundare și excesele libertății religioase de tip occidental.*

II. Din aceste motive, cu tot respectul pe care îl purtăm colegilor americani pentru gestul nobil și dezinteresat pe care l-au făcut, *vrem să facem un schimb de idei, să prezentăm unele puncte de vedere și aprecieri proprii, inclusiv critice*, privind observațiile și constatările ce au fost prilejuite de analiza Proiectului Legii Cultelor din România. În continuare, vom reproduce sau rezuma pasaje din documentul american și ne vom spune punctul nostru de vedere:

I. „Vă scriu pentru a-mi exprima îngrijorarea în legătură cu piedicile puse în calea exercitării libertăților religioase în România...” De asemenea, H. R. Watch își exprimă îngrijorarea în legătură cu „periclitarea libertăților de religie, conștiință, asociație și expresie într-un număr de alte privințe”.

Afirmația este exagerată, nu reflectă realitatea, ca să nu spunem că este chiar nedreaptă. Dacă se folosește ca termen de referință experiența americană, atunci numai parțial este adevărată. Există o fostă țară comunistă care a egalat deja performanțele americane? Noi nu știm, nici nu credem că există. Dacă americanii se referă la situația din fostele țări socialiste, atunci greșesc și mai mult și sunt nedrepti deoarece în acest domeniu avem realizări comparabile cu ale multor asemenea țări sau chiar mai mari dacă avem în vedere țări cu tradiții și particularități culturale și religioase asemănătoare cu ale noastre. În multe privințe, experiența noastră a început să se asemene cu cea din unele țări vest-europene, ceea ce ni se pare firesc. Știm că există unele obstacole în calea libertății religioase, suntem preocupați de identificarea și înlăturarea lor, dar nu considerăm că situația este atât de îngrijorătoare, de gravă precum o prezintă colegii americani.

Un indiciu deosebit de semnificativ al nivelului de libertate religioasă este că unele Culte religioase minoritare legale, persecutate înainte de/sub unele aspecte, în primii ani după 1989, consideră că problemele esențiale ale libertății religioase au fost rezolvate, că preocupările pe acest plan trebuie reduse. Această evoluție, mai puțin cunoscută în România, a luptei pentru libertate s-a mai petrecut în istorie, ea fiind astfel caracterizată de celebrul psihosociolog Erich Fromm: „Luptele pentru libertate au fost duse de către cei asupriți, cei care doreau noi libertăți, împotriva celor care aveau de apărut privilegiu... Totuși, în lunga și, în fond, neîntreruptă luptă pentru libertate, clase care luptau împotriva opresiunii într-o anumită perioadă treceau de partea dușmanilor libertății atunci când victoria era obținută și trebuiau apărute noi privilegii”<sup>1</sup>.

Deși vrem să ardem etapele, să accelerăm istoric, artificial, viteza de desfășurare a proceselor societale, totuși nu este realist să ni se pretindă să realizăm în domeniul libertății religioase în 10 ani ce au înfăptuit statele vest-europene în zeci sau sute de ani. Mai mult, mergându-se pe ideea de a ni se pretinde să copiem rapid și integral modelul occidental, și mai ales american, al libertății religioase, au apărut reacții dure de respingere a acestuia.

<sup>1</sup> Erich Fromm, *Frica de Libertate*, București, Editura Teora, 1998, p. 11.

2. „Numai 14 grupări religioase au fost recunoscute oficial în România. Din 1990, nu a mai fost recunoscut nici un nou cult religios”.

În decembrie 1989 și ulterior s-au adoptat măsuri pentru recunoașterea celui de-al 15-lea Cult legal, respectiv a Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-Catolică), fapt cunoscut chiar la nivelurile cele mai de jos ale reprezentărilor sociale sau în segmentele cele mai pasive ale opiniei publice din țara noastră.

3. „Pentru a câștiga recunoașterea oficială, conform sistemului prevăzut în noul proiect de lege, grupările religioase trebuie să demonstreze că au un număr de credincioși egal ca număr cu cel al cultului recunoscut cel mai puțin numeros din România... Condiția numărului minim de membri încalcă dreptul individului de a-și manifesta convingerile religioase în comunitate cu alții, dreptul la libera asociere și interdicțiile legale împotriva discriminării... H. R. Watch recunoaște că se poate institui un număr minim de membri pentru acordarea anumitor privilegii..., însă cere ca acest prag să fie stabilit printr-o cifră exactă...care să fie suficient de mică pentru a permite recunoașterea grupărilor religioase incipiente din România”.

În Europa există practici diferite: de la câteva zeci în unele țări, până la 1% din populația țării în Austria. În cazul în care criteriul adoptat este considerat aproximativ și aleatoriu, care vrea să fi o linie de mijloc între țările amintite, îl putem adopta pe cel austriac, care, într-adevăr, permite o măsurare mai exactă. Până ce grupările religioase vor avea un număr suficient de membri pentru a cere schimbarea statutului lor juridic, vor putea funcționa ca asociații religioase, având aceleași drepturi religioase ca și Cultele legale, mai puțin sprijinul financiar. scutirile de impozite, alte avantaje materiale din partea statului și facilitățile acordate la asistența religioasă în unele instituții ale acestuia. Întotdeauna statele creștine europene, inclusiv cel român, au acordat sprijin material, financiar și alte facilități Cultelor, nu și altor grupări religioase în fazele incipiente de dezvoltare, ca atare forța tradiției ne împiedică să renunțăm într-o etapă scurtă la acest sistem, care presupune în mod obligatoriu stabilirea criteriilor pe care trebuie să le îndeplinească o grupare religioasă pentru a fi recunoscută Cult, criterii care, de-a lungul istoriei, au fost îndeplinite de cele 15 Culte legale. Această concepție a stat la baza elaborării unor legi ale libertății religioase din Europa de Vest, iar mai recent din Lituania și Rusia.

Trebuie să se aibă în vedere faptul că reprezentanții celor 15 Culte legale, ai căror credincioși reprezintă 98% din populația țării, îndeosebi cei ai Bisericii Ortodoxe Române, se opun fărâmițării excesive a instituțiilor religioase, proces care a început în Europa de Vest și a fost dus pe culmile sale în SUA și în alte țări occidentale. În acest sens, preot profesor Dumitru Popescu, profesor de teologie și fost decan al Facultății de Teologie Ortodoxă din București, timp de 10 ani, reprezentant al Bisericii sale pe lângă Conferința Bisericilor Europene, scrie: „Pe de o parte, dacă religia nu mai este o problema publică, ci una privată, atunci fiecare dă naștere unei biserițe după propriile lui convingeri subiective. Cu alte

cuvinte, izolarea religiei în sfera subiectivă favorizează apariția sectelor care urmăresc destrămarea unității ecleziale. Sistemul capitalist favorizează sectarismul ca să elimine din calea lui obstacolul reprezentat de religie. Pe de altă parte, pluralismul religios promovat de sistemul capitalist duce inevitabil la subminarea rolului pe care Biserica noastră l-a avut pe parcursul celor două milenii de istorie creștină, de păstrare a unității spirituale și morale a neamului. Dacă se lovește astăzi cu atâta furie în Biserică, aceasta se datorează faptului că ea constituie elementul de stabilitate și unitate al neamului”<sup>2</sup>.

4. „Cerința ca noile culte să depună numele și adresele membrilor lor încalcă prevederile art. 8 din... Nici o grupare nu poate fi obligată să-și expună membrii în fața autorităților statului pentru simpla lor apartenență la o anumită religie. Grupările religioase trebuie să fie recunoscute oficial indiferent de identitatea membrilor lor. H. R. Watch sugerează înlăturarea... condiției ca un cult să dezvăluie numele, adresele, și alte informații personale ale membrilor săi ca parte din procesul de recunoaștere oficială din partea statului”.

Prin această prevedere se urmărește ca membrii fondatori și organele de conducere ale instituțiilor menționate să dovedească că există în realitate, că există ca persoane fizice și se îndeplinește cerința privind numărul stabilit de lege. Asociațiile religioase depun aceste liste la organele judecătorești, iar Cultele la Secretariatul de Stat pentru Culte. În toate țările se cere ca membrii fondatori ai unor organizații neguvernamentale să fie majori; cum se poate verifica acest lucru dacă nu există datele de identitate ale acestor persoane? Există o țară europeană în care legalizarea organizațiilor religioase se face fără a se cere numele și adresele membrilor fondatori și ale celor din organele de conducere? Noi nu știm. Într-adevăr ar fi necesar ca Proiectul Legii Libertății Religioase să prevadă că organele judecătorești, Secretariatul de Stat pentru Culte, alte instituții de stat nu au dreptul să ceară membrilor fondatori sau altor categorii de membri ai Cultelor și asociațiilor religioase să-și declare confesiunea, cu excepția recensământului efectuat periodic la nivel național și în alte situații în care Cultele cer să aibă dreptul să asigure asistența religioasă în instituții ale statului. Cum se poate stabili îndeplinirea condiției numărului minim pentru grupările care doresc să fie recunoscute Culte, condiție pe care o acceptă și documentul american, dacă nu pot fi făcute publice datele de identitate ale respectivelor persoane?

5. „Proiectul de lege va cere grupărilor religioase să-și declare doctrina și să-și justifice cererea de înființare, fără însă a stabili standarde clare și obiective pentru recunoașterea oficială a noilor culte. Nici Secretariatului de Stat pentru culte, nici Guvernului, nici Președinției României nu li se cere să motiveze eventualele refuzuri de a recunoaște oficial anumite culte. Mai mult, nu există căi

<sup>2</sup> Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998, p. 30.

de contestare judiciară a unor astfel de abuzuri. Noul proiect de lege permite astfel Secretariatului de Stat pentru Culte, Guvernului și Președinției să exercite puteri discreționare în stabilirea legitimității anumitor credințe religioase și deschide calea către discriminare pe temeuri religioase”.

Nu ni se pare nedemocratic să se ceară unei grupări care aspiră la statutul juridic de Cult, deci de instituție publică folositoare oamenilor și societății în domeniul vieții religioase, să-și prezinte principalele elemente ale învățăturilor și practicilor religioase. Majoritatea legilor libertății religioase din alte țări pe care le-am consultat au această prevedere. Un principiu democratic general acceptat este că statul are obligația să legalizeze toate denominațiunile religioase ale căror învățături și practici religioase sunt crezute în mod sincer de adepți, nu contravin unor cerințe elementare ale existenței și stabilității societății democratice: ordinea, securitatea, sănătatea și moralitatea publică, asigurarea drepturilor și libertăților altora. Instituțiile abilitate ale statului, mass-media, teologii și specialiștii laici în studierea fenomenului religios pot face această evaluare dacă nu cunosc aceste învățături și practici? Dacă adepții noilor grupări religioase cred sincer în învățăturile lor religioase de ce ezită să le facă publice? Au instituțiile statului competența necesară pentru a aprecia care învățături și practici religioase pot fi legalizate și care nu? Statele care legalizează Culte religioase și alte tipuri de organizații religioase pregătesc specialiști și capacități de expertiză pentru realizarea acestei operații. În acest demers, spune școala de gândire americană, toate tipurile de state trebuie să se conducă după criterii care țin prin excelență de implicații extrareligioase, respectiv de cele referitoare la existența și funcționarea unei societăți democratice. În această privință, o bună parte din gândirea și experiența americană a fost și, într-o anumită măsură, ar mai putea fi folosită pentru găsirea soluțiilor democratice, ceea ce nu înseamnă generalizarea sau absolutizarea ei. În unele zone geopolitice sau țări europene au existat particularități ale soluționării acestei probleme, acestea au persistat și în perioada contemporană.

Într-adevăr, referitor la cererea unor grupări sau asociații religioase de a fi recunoscute Culte, legea ar trebui să prevadă următoarele: *a.* Secretariatul de Stat pentru Culte, Guvernul, Președinția, alte instituții de stat să fie obligate ca într-o anumită perioadă de timp să răspundă acestor cereri, iar dacă dau aviz negativ să-și prezinte în scris motivele; *b.* în caz de respingere, grupările sau asociațiile respective să aibă dreptul să se adreseze justiției române și Consiliului European.

6. „Deciziile privind recunoașterea oficială a Cultelor trebuie să fie luate în afara considerentelor de ordin politic, de mentalitate, sau de altă natură”.

Numai parțial suntem de acord cu această concepție, în general, așa ar trebui să se întâmple, dar trebuie să ne punem întrebarea: *în România, în alte foste țări comuniste, acest deziderat este o posibilitate reală sau o utopie?* Dacă noi românii am reuși să acționăm făcând abstracție de acești factori, credem că am primi

premiul Nobel pentru reformarea sistemului libertății religioase. Universitarii, oamenii de știință (inclusiv cei din SUA) și oamenii politici din Europa știu următoarele lucruri: *a.* este mai dificilă și mai îndelungată implementarea sistemelor politice democratice în societățile cu o cultură politică pasivă, parohială, tradiționalistă; *b.* cel mai mare obstacol în calea modernizării, democratizării de tip occidental a societăților europene și din alte zone ale lumii l-au constituit anumite mentalități, obiceiuri, tradiții, identitățile etnice sau naționale care accentuează, absolutizează dimensiuni ca limba, religia, tradițiile, cultura națională; *c.* cele mai mari dificultăți în calea reformării societății românești le constituie unele mentalități, unele obiceiuri, prejudecățile etc.

Ne miră că aceste adevăruri nu sunt înțelese, sau măcar cunoscute, în mediile politice și ale societății civile din SUA. Mai ales ne surprinde că H. R. Watch nu-și propune să le studieze și să le înțeleagă, cum procedează de obicei instituțiile științifice, de specialitate; americanii lasă impresia că le tratează ca niște amatori sau ca activiștii de partid care, dacă trebuie, se pricep la toate. Procedându-se astfel, în România se creează o stare de lucruri pe care nu o dorim și care este defavorabilă valorificării politice a experienței americane în domeniul libertății religioase. Alexandru Paleologu, cunoscut om de cultură, membru al Comisiei de politică externă a Senatului – care în regimul comunist a făcut închisoare pentru că a luptat pentru afirmarea și apărarea valorilor culturilor și civilizației occidentale. iar după 1989 s-a alăturat celor care au acționat pentru preluarea și implementarea acestora –, într-un interviu publicat în iunie 1999, explica astfel desconsiderarea oamenilor de știință și a specialiștilor de către clasa politică americană: „Eu știu foarte bine că în Statele Unite este o mare elită intelectuală, cu un imens talent și o imensă putere creatoare... Cei care conduc nu țin seama de părerile elitei lor, nu iau act de competențele lor. Acești gânditori știu foarte bine problemele europene și ale estului european, le cunosc. Dna Albright, dl Clinton și dl Solana habar nu au de acestea, le disprețuiesc, nici nu-i interesează. Ei vin cu așa-zisele «drepturi ale omului». Care sunt drepturile omului de a distruge orașe seculare și de a pune o populație europeană în afara structurilor ei materiale. E ceva absolut aberant!... Antiintellectualismul sfidător al clasei conducătoare din Statele Unite duce la consecința acesteia: stupiditate în acțiunile care se iau»<sup>3</sup>. Este de necrezut și disconfortant pentru admiratorii civilizației americane să ia act de această acuzație și mai ales de existența acestui fenomen, dar se pare că el este real, adevărat; în mod sigur, la unele partide și oameni politici din România, se manifestă mai accentuat, este o modalitate firească, curentă de a face politică. Fenomenul se regăsește nu numai în America, ci și în alte state europene. În această privință, Mircea Malița, membru al Academiei Române, autor/evaluator de prestigiu a

<sup>3</sup> Există o tendință de a distruge moștenirea creștină în Europa. Convorbire cu dl senator Alexandru Paleologu, membru al Comisiei de Politică Externă a Senatului. „Vestitorul Ortodoxiei”. 1 iunie 1999, p. 12.

nenumărate rapoarte către Clubul de la Roma, autoritate recunoscută în mediile științifice internaționale, partizan al valorilor culturale și civilizaționale occidentale, spune: „Era cunoașterii scoate din anonim o categorie considerată până acum un auxiliar necesar dar incomod al puterii: experții. Sfera mai largă este aceea a profesioniștilor. Meseria îi obligă la independență și obiectivitate, de aceea politicienii îi consideră inapți pentru procesul decizional ce implică valori. Este greșit: dezastrul gestiunii interne și internaționale pot fi atribuite în parte politicianismului... Categoria profesioniștilor devine centrală... Prezența și locul lor în instituții de orice fel și mai ales în cele ale globalității este indiciul sigur al lucrului bine făcut”<sup>4</sup>.

Ar fi bine ca oamenii politici americani să ne crediteze cu încrederea că societatea românească dorește, este în stare să se modernizeze, că și în concepția noastră „principiul central al acestui model occidental este că modernizarea este endogenă. Că societatea este capabilă să producă din interior propria sa transformare, fără ca aceasta să fie rezultatul unei presiuni sau intervenții de origine străină. De aceea modernizarea a fost totdeauna sinonimă cu modernizarea în sensul sociologic al acestei expresii, adică punerea în mișcare a oamenilor, a capitalurilor, a mărfurilor și a ideilor”<sup>5</sup>.

O particularitate religioasă și politică românească de care trebuie să se țină seama este cererea Bisericii Ortodoxe Române de a fi recunoscută prin lege Biserica Națională. În acest sens D. Popescu subliniază: „Poporul român a apărut în istorie ca popor creștin, legat de la bun început de biserica lui, care i-a apărut unitatea spirituală de credință și limbă...și care a fost alături de neam, chiar pe câmpurile de bătaie, pentru făurirea statului unitar român. Acestea sunt câteva dintre motivele care îndreptătesc Biserica noastră să se considere Biserica națională a românilor. Din nefericire însă... se obiectează mereu... că pretențiile Bisericii noastre de a fi considerată Biserica națională reprezintă un pericol pentru celelalte minorități și culte din țară, fiindcă le-ar plasa pe un plan de inferioritate sau pentru că s-ar atenta la identitatea lor. O astfel de obiecție rezultă însă dintr-o mentalitate apuseană care a văzut totdeauna relațiile dintre majoritate și minoritate ca relații de putere și dominație. În opoziție cu această mentalitate însuflețită de orgoliu nemărginit, întreaga viață și organizare a Bisericii noastre, ca și a celei ortodoxe în general, sunt întemeiate pe relații de comuniune și conviețuire, de tip sobornicesc, care știu să respecte identitatea religioasă și culturală a minorităților și să locuiască împreună în pace. Biserica noastră n-a făcut exces de dominație, ci de toleranță. Dacă dorește să fie considerată Biserica națională, nu face aceasta din dorința de dominație, ci pentru că se constituie în cea mai bună garanție a conviețuirii pașnice

<sup>4</sup> M. Malița, *Zece mii de culturi, o singură civilizație. Spre geomodernitatea secolului XXI*, București, Editura Nemira, 1998, p. 144-145.

<sup>5</sup> Alain Touraine, *Modernité et Specificités Culturelles*, în „Revue internationale des sciences sociales”, UNESCO, Novembre, 1988 (apud M. Malița, *op. cit.*, p. 311).

a românilor cu celelalte culte și minorități din țară”<sup>6</sup>. În unele țări vest-europene și mai ales în SUA este simplu să faci abstracție de această realitate sau de alte asemănătoare, în România este și imposibil și nefiresc. În acest sens, ziaristul Bogdan Chireac notează: „Gesturi care în America sunt firești, în Europa ar fi considerate de neiertat. Dacă d-na Madeleine Albright ar trece la islamism sau budism..., gospodinele americane ar considera acest lucru destul de interesant, în timp ce în Europa dacă Hubert Vedrine și-ar schimba doar confesiunea, devenind ortodox, faptul ar provoca, probabil, căderea guvernului de la Paris. În Europa de Est și în special în Balcani situația este și mai delicată. Războaiele petrecute cu sute de ani în urmă sunt prezente și astăzi în memoria colectivă. Resentimentele, înghețate sau refulate sub comunism, au ieșit la iveală în democrație”<sup>7</sup>.

În vizita pe care a făcut-o în România, în perioada 7-9 mai 1999, Sanctitatea Sa, Papa Ioan Paul al II-lea, a considerat necesar să sublinieze unele aspecte ale valorilor și vocațiilor specifice poporului român: „Românie, Țară-punte între Orient și Occident, punct de răscruce între Europa Centrală și cea Orientală, Românie pe care tradiția o numește cu frumosul titlu de «Grădina Maicii Domnului»... Cum să nu relevăm cu recunoștință că Evanghelia a pătruns profund, încă de la începuturi, viața și obiceiurile sale, devenind izvor de civilizație și principiu de sinteză între diversele suflete ale culturii sale?”

7. „Nici o grupare religioasă nu poate fi obligată să-și declare loialitatea sau subordonarea față de autoritățile statului. O astfel de declarație încalcă libertatea de conștiință și credință a unor grupări religioase. Atâta vreme cât statul își rezervă dreptul de a iniția acțiuni penale împotriva acelor indivizi care desfășoară activități care contravin legii penale și în apărarea siguranței, ordinii, sănătății și moralei publice sau a drepturilor și libertăților altora, o astfel de declarație de obediență nu este necesară și încalcă principiul proporționalității”.

Nu există în Proiectul Legii Libertății Religioase o asemenea prevedere. Art. 3, la care, probabil se referă documentul american, stipulează: În întreaga lor activitate, Cultele au obligația să respecte Constituția și legile țării, să nu aducă atingere bunelor moravuri, să nu încalce drepturile și libertățile fundamentale ale cetățenilor”. Prevederi asemănătoare mai există în articolele 12 și 23. Ori colegii americani nu au înțeles ce au citit, ori nu au realizat ce li s-a spus, ori interlocutorii lor nu au fost în stare să înțeleagă despre ce este vorba, sau se referă la altceva, probabil la prevederile conform cărora: *a.* o condiție a legalizării Cultelor și asociațiilor religioase o reprezintă obligația acestora de a respecta Constituția și legile țării; *b.* exercitarea drepturilor și libertăților religioase poate fi limitată prin lege dacă contravine cerințelor esențiale privind existența și funcționarea unei societăți democratice. Obligația Cultelor și asociațiilor religioase de a respecta

<sup>6</sup> Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 63-64.

<sup>7</sup> Bogdan Chireac, *O pace care poate arunca Estul în aer*, în „Adevărul”, nr. 2809, 18 iunie 1999, p. 1.

Constituția și legile țării nu înseamnă că li se cere să-și declare obediența față de autoritățile statului; nici vorbă de așa ceva, este o chestiune elementară de științe juridice și politice, nu o discutăm deoarece, probabil, cercetătorii americani cunosc mai bine ca noi aceste probleme. Aceste prevederi există în toate pactele internaționale privind drepturile omului. De ce includerea acestor prevederi în actele normative din alte state are un caracter democratic, iar în cazul României își pierde acest caracter?

Se afirmă că exercitarea drepturilor și libertăților religioase nu ar trebui îngrădită dacă se apreciază că activitățile unui Cult sau asociații contravin siguranței naționale. Chiar dacă americanii ar avea dreptate, puțini români ar înțelege și accepta această obiecție, inclusiv cei mai mulți dintre partizanii modelului occidental al libertății religioase. Chiar așa stau lucrurile? Dreptul la libertatea religioasă este un drept de sinteză, adică poate fi exercitat numai dacă în același timp persoanele umane și instituțiile religioase se bucură și de alte drepturi, respectiv de dreptul la libertatea de exprimare, de întrunire, de asociere, dreptul de a circula liber etc. Pactul internațional cu privire la drepturile civile și politice, invocat în documentul american, precizează în articolele 12, 18, 19, 21 și 22 că drepturile care contribuie la realizarea libertății religioase pot fi limitate prin lege în scopul ocrotirii ordinii, securității, moralei și sănătății publice, drepturilor și libertăților fundamentale ale altora. Menționăm, pentru a aminti colegilor de peste ocean, că, în afară de art. 18, celelalte articole prevăd o condiție în plus, respectiv securitatea națională, ceea ce înseamnă că acele activități religioase care presupun folosirea drepturilor menționate pot fi limitate când contravin securității naționale. Este evident că această restricție poate fi impusă dacă, direct, organele de conducere și alte instituții ale asociațiilor și Cultelor, sau, indirect, unii deservenți de cult sau credincioși, în baza drepturilor și privilegiilor colective conferite de lege în scopuri religioase, prin modalități și mijloace instituționale, specifice persoanelor juridice, încalcă Constituția și legile în vigoare, în care, desigur, intră și legea siguranței naționale. De ce se preocupă cercetătorii americani de această problemă? Oare există deservenți de cult, credincioși care vor să folosească drepturile și libertățile religioase pentru a pune în pericol siguranța națională? Încălcarea siguranței naționale în numele libertății religioase este legitimă? În România există clerici care, în această calitate, de mai mulți ani, în lăcașele de cult și în slujbele religioase, fac declarații publice contrare interesului național, Constituției și legii securității naționale și nu au pățit nimic. Nici înainte, nici după noiembrie 1996, nu s-a luat vreo măsură împotriva lor, la fel se va proceda și în perspectivă imediată și medie, dar ar trebui ca preoții și credincioșii coreligionari să înceapă să exercite presiuni asupra acestora pentru a-i determina să nu mai folosească în mod iresponsabil drepturile religioase, respectiv ca un paravan pentru realizarea unor obiective politice de grup, de partid, care nu au nimic comun cu libertatea religioasă, cu credința în Dumnezeu. Dacă există libertate politică, nu

credem că este necesară și legitimă folosirea Bisericii și a credinței în scopuri politice partizane, contrare Constituției și legilor în vigoare. În Europa, inclusiv în România, au fost cazuri și în perioade mai îndepărtate când unii deservenți de cult sau credincioși au folosit facilitățile și posibilitățile publice, juridice, administrative, organizatorice, asigurate, prin lege și de către stat instituțiilor religioase, pentru a iniția acțiuni contra securității naționale. Ce ar fi trebuit să facem, să ne uităm indiferenți, neputincioși la acest fenomen?

8. „Proiectul de lege propus permite cultelor religioase să-și înființeze și să-și organizeze comunități și unități de cult numai acolo unde există deja credincioși... Această restricție îngreădește libertatea de exprimare și asociere și impune limite nenecesare asupra libertății de a manifesta credința religioasă”.

Pentru cine se înființează o comunitate, o structură administrativ-religioasă a unui Cult, sau asociații religioase, dacă nu au nici un credincios într-o localitate? Noi știm că o comunitate trebuie să fie compusă măcar din două persoane, iar structura administrativă menționată se creează pentru a deservi un număr minim de credincioși. Cine nu poate să-și exercite drepturile și libertățile religioase, cele de exprimare și de asociere, dacă nu se permite Cultelor și asociațiilor religioase să creeze comunități și structuri administrativ-religioase în localitățile în care nu au nici un credincios? Credincioșii din localitatea respectivă sau din alte localități? Primii nu există, iar cei din a doua categorie deja aparțin unor comunități și sunt deserviți de alte structuri administrativ-religioase. De ce sunt discriminați acei credincioși care nu pot să-și creeze comunități și structuri de rezervă oriunde vor ei în țară, chiar dacă nu au coreligionari în localitățile respective?

Această propunere a fost formulată de Culte, ele știu de ce au făcut-o, iar noi o considerăm firească, adecvată condițiilor și reprezentărilor sociale din România, realistă, atât de democratică, cât permite societatea românească. Eventual se poate prevedea că asociațiile și Cultele religioase au dreptul să constituie asemenea comunități și structuri în localitățile balneare și turistice. Legea nu interzice Cultelor și asociațiilor religioase să organizeze activități în localitățile în care nu au nici un credincios, cu condiția să-și găsească singure spații adecvate și să le închirieze. După una sau mai multe acțiuni pot apărea primii membri și se pot constitui comunitățile și unitățile menționate. Nu este suficient, lipsesc posibilitățile de acțiune și de organizare? Este democratic ca unele Culte și asociații religioase să fie ajutate de lege și stat pentru a crea baze de organizare și lansare a convertirii religioase în localitățile în care nu au nici un credincios?

9. „Noul proiect de lege cere autorităților statului să aleagă religia în care acei copii a căror religie este necunoscută și care vor fi educați în orfelinatele de stat. Propunerea legislativă însă nu prevede nici un fel de standarde pe care autoritățile le vor aplica în luarea unor astfel de decizii, lăsând astfel cale deschisă discriminării...” H. R. Watch încurajează România să elimine din textul propunerii

legislative orice prevedere care poate acorda autorităților statului puterea de a decide religia în care va fi educat un copil.

Culte care înființează și întrețin orfelinate au dreptul să aleagă religia în care vor fi catehizați și educați copiii. Cei din orfelinatele de stat nu au dreptul să primească o educație religioasă? În aceste orfelinate cum s-ar putea realiza educația religioasă a copiilor dacă nu le este cunoscută religia, confesiunea sau poate nici nu o au? Credem că este bine să folosim același principiu ca în cazul familiilor și al orfelinatelor patronate de Culte și asociații religioase, respectiv cei care se ocupă de creșterea și educarea acestora să aibă dreptul să stabilească religia copiilor. Ce se înțelege prin cuvântul standarde? Este greșit să se pună semnul egalității între conducerile orfelinatelor de stat și autoritățile statului. În același timp, suntem de acord că ar trebui stabilite niște condiții democratice pe care ar trebui să le respecte aceste conduceri când realizează această operație. Actualele reglementări permit persoanelor fizice și juridice să preia copii din orfelinatele de stat (împreună cu susținerea financiară aferentă acestora) și să se ocupe de creșterea și educarea lor. Va putea împiedica cineva aceste familii să le facă educația religioasă pe care o vor crede de cuviință?

**10.** Este adevărat, modalitățile de acțiune pentru încălcarea drepturilor și libertăților religioase au început să se diversifice, unele chiar să fie rafinate și oculte față de anii anteriori. Ar fi bine ca legea să prevadă pedepse, forme multiple de apărare, inclusiv judiciare, împotriva tipurilor de încălcări reale ale drepturilor religioase, îndeosebi a celor realizate de funcționarii sau instituțiile statului, de membrii și organele de conducere ale unor persoane juridice religioase sau de altă natură. În același timp, în acest demers, trebuie să realizăm o coordonare corespunzătoare între dimensiunile, criteriile românești și cele americane ale modului de evaluare a ceea ce înseamnă încălcarea drepturilor religioase.

**11.** „Legislația română împiedică grupările religioase care nu sunt recunoscute de stat de la a preda propria doctrină în cadrul orelor de religie din școli... Părintele Nicolae Iordăchescu din Biserica Ortodoxă română, care este și inspectorul pe țară cu probleme de învățământ religios...a declarat că refuză să aprobe predarea oricărei doctrine care poate genera un conflict interconfesional”.

În Europa, de sute de ani, numai Cultele religioase au dreptul să țină ora de religie în învățământul public. Situația nu s-a schimbat prea mult nici măcar după Declarația Universală și pactele internaționale privind drepturile fundamentale ale omului. Există vreă țară în care grupările religioase nerecunoscute de stat să aibă dreptul să țină ora de religie în învățământul public? Când sunt cunoscute în conștiința publică, când societatea le-a omologat și legitimat ca instituții ale sale, după ce au luat examenul trecerii de la statutul de asociație la cel de Cult religios, atunci au dreptul de a ține ora de religie în învățământul public; este semnificativ, în această privință, cazul Cultelor neoprotestante din România: înainte de 1948 nu

au avut acest drept, acum îl au. Denominațiunile religioase din SUA doresc să tiră ora de religie în învățământul public, de ce legea nu le acordă acest drept? Nu înseamnă aceasta o limitare a libertății religioase, o privare de dreptul de a realiza catehizarea copiilor în cele mai însemnate instituții instructiv-educative ale societății? O să ni se răspundă că nu se acordă acest drept deoarece elevii aparțin unui număr foarte mare de denominațiuni, ceea ce este o particularitate a SUA. Dacă statul american, în baza unei trăsături religioase proprii, nu acordă un drept prevăzut de documentele internaționale privind drepturile fundamentale ale omului, de ce nu recunoaște acest drept și României?

Suntem de acord cu colegii americani, era mai pedagogic, mai funcțional și mai democratic să se fi prevăzut pentru copiii din învățământul de stat că este obligatorie fie ora de religie, fie o disciplină alternativă. În același timp, trebuie să se aibă în vedere că starea societății românești, nu numai dimensiunea sa morală s-ar îmbunătăți considerabil dacă toți copiii ar participa la ora de religie. De asemenea, știm și noi că specialiștii din instituțiile de stat cu atribuții în domeniul libertății și vieții religioase trebuie să fie neutri/să nu se găsească în conflicte de interese din punct de vedere confesional, denominațional. Dar de zece ani nu s-a găsit partidul/partidele politice, guvernele și majoritățile parlamentare care să aibă curajul să adopte o asemenea reglementare, ceea ce înseamnă că resursele democratice ale societății și partidelor politice românești sunt cele care sunt, adică insuficiente din punct de vedere american, dar deocamdată aceasta a fost o limită peste care nu s-a putut trece. Cunoaștem standardele democratice în acest segment al libertății religioase, dar nu știm cum să le realizăm, fapt pentru care așteptăm sugestii, strategii de acțiune, ajutor real, nu amenințări, avertizări, nici încercări de a le impune prin șantaj sau cu forța.

Ar fi democratic ca preoții și teologii – legați cu contract de muncă de diferite structuri administrativ-bisericești ortodoxe – care sunt angajați în inspectoratele județene și în Ministerul Educației Naționale, să răspundă numai de predarea orei de religie/de facultățile de teologie ortodoxe din învățământul de stat. Aceasta ar însemna ca alături de aceștia să mai angajăm, în cele 40 de județe și în Ministerul Educației Naționale, ca inspectori de învățământ religios și reprezentanți ai celorlalte 14 Culte legale. Din păcate, deocamdată statul nu are posibilități financiare pentru a plăti atât de mulți funcționari. De asemenea, vrem să construim un sistem de învățământ bazat pe o concepție unitară și descentralizată, care să aibă drept criterii esențiale de ordonare și funcționare preocupările instructiv-educative și nu tratarea diferențiată și atomizată a elevilor și studenților în funcție de originea lor etnică, limbă, religie etc., pentru a-i pregăti pe aceștia nu numai pentru asumarea statutelor culturale, ci și pentru exercitarea optimă a rolurilor civilizationale. În acest sens, M. Malița susține: „Într-adevăr, culturile prezente pentru om statut, iar civilizația oferă roluri. Cu identitatea moștenită sau cultivată și cu solidaritățile de grup lingvistic, religios, etnic suntem în câmpul culturii, dar

prin rolurile profesionale, politice, sociale pe care le ocupăm ca cetățeni...suntem tributari civilizației. Există deci un alt tip de identitate în afară de cea dată și întreținută de statutul cultural; este identitatea de rol, căreia îi datorăm mijloacele de trai și prin care ne afirmăm competențele, satisfăcând astfel cerința de recunoaștere”<sup>8</sup>.

Dacă cercetătorii americani cred că este bine, vom scrie conducerii Ministerului Educației Naționale și vom susține propunerea de a i se cere preotului ortodox Nicolae Iordăchescu, inspector pentru probleme de religie în acest minister, să aprobe predarea doctrinelor care pot pregăti/genera conflicte interconfesionale. Nu știm însă cum s-ar putea proceda, Constituția interzicând asemenea practici. Într-adevăr, pentru unele cercuri politice și mediatice din străinătate este greu de înțeles cum este posibil ca într-o țară balcanică, fostă comunistă, cu partide naționaliste, cu Biserică Ortodoxă națională, cum este România, să nu fie conflicte semnificative interetnice sau interconfesionale, împiedicate, prevenite chiar prin acțiunea reprezentanților acestei Biserici! Într-adevăr, această dimensiune nu se regăsește nici măcar în cele mai bune, mai aproape de adevăr imagini ale României din Occident, mai ales din America.

12. La noi s-a trecut de la serviciul militar obligatoriu la serviciul alternativ, pentru obiectorii de conștiință din motive religioase. Acesta a fost primul pas! Până de curând, scutirea de serviciul militar obligatoriu pentru alte motive de conștiință nu a fost avută în vedere. În perspectivă, când societatea și economia românească vor dispune de resursele materiale și financiare necesare, se va trece la o armată profesionistă; probabil că atunci serviciul militar obligatoriu nu va mai fi o necesitate socială, iar extinderea obiecției de conștiință și la motive extrareligioase nu va avea consecințe negative pentru forțele armate. Până atunci nu ar trebui să ne permitem – cum a făcut în iunie 1999 Guvernul României – să acționăm și pe această cale pentru a slăbi și mai mult o instituție care există în toate țările, situație care este în curs de a se produce, urmându-se sfatul (de fapt cererea) specialiștilor de peste ocean.

III. *Este surprinzător faptul, pentru a fi eleganți în exprimare, că specialiștii americani au tendința de a cere, de a ordona să ținem seama de observațiile, sugestiile pe care le fac, ca și cum centrul deciziei politice pentru societatea românească s-ar fi mutat deja de la București undeva în America. În legătură cu propunerile pe care le fac, de 10 ori folosesc expresii ca: „H. R. Watch cere”, „ar trebui”, „solicită” și numai de 8 ori cuvinte mai politicoase, mai adecvate modului de adresare față de autoritățile unui stat independent și suveran: „H. R. Watch dorește”, „încurajează”, „sugerează”, „recomandă”. Trebuie făcută precizarea că*

<sup>8</sup> Mircea Malița, *Zece mii de culturi, o singură civilizație. Spre geomodernitatea secolului XXI*, București, Nemira, 1998, p 15.

autorităților române le-a fost trimis un text elaborat în limba română, ceea ce înseamnă că termenii nu au fost folosiți la întâmplare, iar vina nu poate fi dată pe traducător.

IV. În formularea obiecțiilor și susținerea propunerilor făcute de colegii americani, în cazurile analizate de noi la punctele I. 1-12, *se afirmă că dacă nu vor fi luate în seamă se va limita libertatea religioasă pentru/vor fi supuse discriminării unele grupări religioase*. Nu suntem de acord cu acest punct de vedere, se absolutizează concepția și practica americană, conform căreia o condiție esențială a libertății religioase este acordarea aceluiasi tip de persoană juridică tuturor denominațiilor religioase. Noi considerăm că esența libertății religioase ține mai mult de aspectele sale calitative, respectiv de efectele pozitive ale numărului și naturii drepturilor acordate persoanelor individuale și subiecților instituționalizați ai vieții religioase și nu de cele cantitative care se referă la tipul persoanei juridice ce le este recunoscută. Conform Proiectului Legii Libertății Religioase și asociațiile au aceleași drepturi religioase, ca cele acordate Cultelor, cu excepția unor avantaje și privilegii financiare și fiscale, care, de fapt, nu țin de esența libertății și vieții religioase, ci de semnificația lor socială și se acordă și unor organizații neguvernamentale care acționează în domenii extrareligioase ce prezintă interes pentru societate.

Referindu-se la evoluția libertății în general, E. Fromm scria: „Suntem fermecați de sporirea libertății față de puteri din afara noastră și nu ne mai dăm seama de temerile, compulsiile și constrângerile noastre interioare care tind să submineze semnificația victoriilor pe care libertatea le-a câștigat împotriva dușmanilor ei tradiționali. De aceea suntem înclinați să gândim că problema libertății este exclusiv aceea a obținerii a încă mai multă libertate de tipul celei pe care am câștigat-o de-a lungul istoriei moderne și să credem că singurul lucru pe care îl mai avem de făcut este să apărăm libertatea de acele puteri care o neagă. Uitam însă că, deși fiecare dintre libertățile care au fost câștigate trebuie apărată din răputeri, problema libertății nu este numai una cantitativă, ci și una calitativă; că nu trebuie doar să păstrăm și să sporim libertatea tradițională, ci și să obținem un nou fel de libertate, una care să ne permită să ne dobândim propriul eu individual, să avem încredere în el și în viață”<sup>9</sup>. Țările occidentale au experimentat, până la epuizare, aspectele cantitative ale libertății religioase; noi am intrat într-o etapă istorică în care esențiale sunt aspectele calitative ale acesteia; fostele țări comuniste pot contribui la experimentarea și dezvoltarea acesteia. Libertatea religioasă occidentală are serioase limite, reduce influența publică a instituțiilor religioase, fapt relevat cu pregnanță de bombardamentele NATO asupra Iugoslaviei: cele mai multe Biserici nu au luat nici o atitudine, fapt incalificabil pentru creștini, iar cele care au cerut încetarea lor, inclusiv Papa Ioan Paul al II-lea, nu au fost luate în

<sup>9</sup> Erich Fromm, *op. cit.*, p. 96.

seamă. În același timp, filosofia drepturilor fundamentale ale omului a neglijat o realitate elementară a istoriei dreptului, respectiv nu a acceptat că orice drept este posibil numai dacă este corelat cu o obligație. În fiecare etapă istorică există dușmani noi, specifici ai libertății, același E. Fromm, analizând începutul perioadei postfeudale, scrie: „Deși omul s-a eliberat de vechii dușmani ai libertății, au apărut dușmani noi, de natură diferită; dușmani care nu sunt în esență constrângeri externe, ci factori interni care împiedică realizarea deplină a libertății personalității”<sup>10</sup>. „Democrația – susține M. Malița – mai presupune ceva neglijat de stările de tranziție: echilibrarea drepturilor cu răspunderile. Insistența pentru drepturi față de neglijarea răspunderilor continuă cu alunecarea spre drepturile particulare (ale unor grupuri speciale, de pildă) și ignorarea celor universale. În locul interacțiunii, grupurile manifestă tendințe segregacioniste, iar principiul integrării e topit de separatism. Ocrotirea și așezarea bunului public, treburile publice, tot ce este patrimoniu public este obnubilat de preeminența privatului și individualului, ieșite la suprafață cu o forță egală cu aceea a reprimării lor în trecut”<sup>11</sup>.

V. După cum se știe, *în mediile științifice și politice există două orientări privind asigurarea drepturilor fundamentale ale omului*: 1. aplicarea la fel, rapid și integral, în toate țările lumii, pe baza unor standarde universal valabile; 2. în ritmul și modul de aplicare să se țină seama de particularitățile și trăsăturile istorice, naționale, sociale, culturale, morale, religioase, uneori chiar de cele civilizaționale. ale fiecărei țări în parte, urmărindu-se ca treptat, de preferat cât mai repede, să se ajungă la un nivel similar cu cel prevăzut de normele și standardele internaționale și cu cel existent în statele democratice, dar totuși prin luarea în considerare, nu prin neglijarea, particularităților istorice, naționale, comunitare chiar. Astfel în partea a doua, paragraful 3 al Documentului final al Conferinței mondiale asupra drepturilor omului, Viena, iunie 1993, precizează: „Fără a uita semnificația particularităților naționale și regionale și diversitatea istorică, culturală și religioasă, este de datoria statelor, indiferent de sistemele lor politice, economice și culturale, să promoveze și să protejeze toate drepturile și libertățile fundamentale ale omului”. Implementarea drepturilor și libertăților fundamentale ale omului în 1999 nu înseamnă copierea unor experiențe de acum 20 sau 50 de ani, ci valorificarea critică a acestora, luarea în seamă a efectelor secundare și a aspectelor negative. Unul dintre acestea se referă la pericolul uniformizării. În acest sens, M. Malița scrie: „Trebuie să încetăm cu aroganța civilizației, născută dintr-un secol de progres măsurabil, din descoperirile științei și inovațiile tehnice, din mersul ineluctabil al industrializării, transporturilor, comunicării. Beția încrederii s-a transformat în «scientism», «pozitivism», «raționalism logic», în disprețul față de

<sup>10</sup> Erich Fromm, *op. cit.* p.11.

<sup>11</sup> Mircea Malița, *op. cit.*, p. 153.

metafizica marilor întrebări, în absolutismul cunoașterii, în misiunea de a răspândi civilizația prin dominație, ignorând laboratorul în care se formează conduita umană și în care sunt mituri, credințe, aspirații, intuiții, creativitate, toate puțin sau de deloc formalizabile sau explicabile rațional. Civilizația, în mersul său ineluctabil, este atât de absorbită de logica și metodele proprii, încât ignoră protestele față de erorile și inechitățile pe care le produce, creând imaginea unui buldozer distrugător al naturii, ce înaintează secând resurse și standardizând omenirea”<sup>12</sup>.

Datorită istoriei și trăsăturilor societății românești, instituțiile statului român au fost nevoite să se conducă după cea de-a doua orientare privind implementarea drepturilor omului. Dacă ar fi fost adoptată prima cale, cu siguranță ar fi apărut un „șoc de respingere” din partea societății. Nu poți aplica drepturile și libertățile fundamentale ale omului într-o societate cu istorie, civilizație și cultură de aproape 2000 de ani – în care încă mai există tradiții, mentalități și obiceiuri, din primul mileniu și din secolele de început ale următorului – la fel ca într-una cu o vechime de 200-400 de ani. Din păcate, mediile politice și ale societății civile americane și unele interne nu vor să țină seama de aceste considerente și exercită presiuni asupra instituțiilor statului român pentru a se aplica drepturile fundamentale ale omului integral, acum și aici, la fel ca în SUA, sau măcar ca în unele țări vest-europene. Cum era de așteptat, reacțiile de respingere au apărut. Este semnificativă în această privință poziția lui A. Paleologu: „Dacă ne-am cunoaște mai bine, dacă ne-am uita la noi nu lovindu-ne de o serie de disfuncțiuni și de lucruri rușinoase pe care le vedem la noi ca efect al celor 50 de ani de bolșevism, am vedea că acesta este rezultatul unui act, al cadoului făcut de dl Roosevelt pentru o jumătate de secol lui Stalin – jumătate din Europa. Crimă care nu poate avea iertare în vecii vecilor... O rușine fără margini! Și pe această rușine se bazează tot ce a urmat. Acesta este punctul original al rușinii întregi, nu a noastre, ci a lor. Rușinea noastră constă în aceea că suntem victimele acestei deformări, acestei mutilări, acestei opresiuni, acestei distrugerii pe care a comandat-o Roosevelt. Dacă nu știa, cu atât mai grav... Adică mie mi se pare o nerușinare neînchipuită să fim monitorizați, să fim judecați după performanțe de diferite personaje care nici nu au apucat să cunoască Europa, și cu atât mai puțin Europa de Est. Dl. Solana când a venit la București, credea că este la Budapesta. Nu făcea diferența între Budapesta și Bucharest... Aceștia sunt oamenii! Aceștia decid! Aceștia ne judecă! Aceștia ne monitorizează! Cine sunt ei de fapt? Sunt mai tari. Aceasta este tot! Nu vor fi totdeauna mai tari, cine știe când... Nu tăria tehnologiei și a armamentului este hotărâtoare... Este o mare greșală să crezi asta. Faimoasa vorbă a lui Stalin: Câte divizii are papa?, s-a dovedit prin perspectiva istoriei o vorbă idioată. Până la urmă nu asta este hotărâtor. Și am făcut demonstrația noi în Europa, că e mult mai puternică demnitatea și mai cu seamă curajul de a asuma și moartea”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> M. Malița, *op. cit.* p.15.

<sup>13</sup> Convorbire cu dl. senator Al. Paleologu, *loc cit.*, p.12.

Asemenea poziții trebuie avute în vedere deoarece ele nu sunt izolate, singulare, sunt expresia concretă a unui fenomen care a început să se constituie la nivel/cu mijloace psihosociale, sociale, publice, chiar politice; viteza și semnele exterioare ale coagulării și constituirii lui s-au accelerat după începerea bombardării Iugoslaviei de către NATO. A. Paleologu nu este nici naționalist, nici antioccidental, nici extremist sau fanatic, el știe bine istoria românilor și intuiește o stare de spirit în curs de constituire. Există pericolul extinderii acestui fenomen, nașterea unui curent de opinie antioccidental, mai ales antiamerican, la fel ca în alte țări cu culturi sfâșiate, cum ar fi Turcia, Grecia, Iugoslavia, ceea ce ar duce la încetinirea proceselor de democratizare, la izolarea României, la crearea unei situații defavorabile inclusiv pentru Occident.

În același timp, considerăm că trebuie acționat pentru a se ajunge, treptat, și în România ca drepturile fundamentale ale omului să fie înțelese și aplicate într-o manieră cât mai apropiată de cea americană sau din alte state democratice. Este greșit să se creadă că românii, datorită religiei ortodoxe, cum sunt acuzați, ar acționa prin manevre oculte pentru a respinge în bloc drepturile fundamentale ale omului, celelalte valori ale culturilor și civilizației occidentale, dimpotrivă ei doresc să se raporteze creator, critic, demn la ele, să le adopte într-un ritm realist, congruent cu bioritmul și metabolismul societății noastre. Așa, spre exemplu. D. Popescu, referindu-se la una din dimensiunile esențiale ale valorilor civilizațional-culturale occidentale, își exprimă acordul cu acestea: „Pe de altă parte, cultura secularizată are aspecte pozitive, fiindcă i-a permis omului să întreprindă incursiuni în macrocosmos, să exploreze microcosmosul, să împrăștie suferința și să lungească viața, să ofere condiții decente de viață și civilizație, să promoveze drepturile omului și democrația”<sup>14</sup>. Nu mulți teologi valoroși din țările cu religii și confesiuni neoccidentale majoritare ar îndrăzni, ar fi dispuși, li s-ar accepta să facă asemenea afirmații; dimpotrivă.

De asemenea, nu împărtășim temerea celor care consideră că adoptarea critică a drepturilor fundamentale ale omului, a altor componente civilizaționale occidentale simbolice va duce la pierderea identității culturale, religioase românești. „În procesele de modernizare – susține M. Malița –, obiectivul reformatorilor nu a fost substituirea culturii locale prin cultura occidentală, ci identificarea acelor trăsături ale culturii proprii și acelor tradiții în măsură să creeze condiții favorabile de introducere a unei civilizații venind din exterior. Confruntarea se făcea cu poziția extremistă a unor curente de cultură sau religie care anunțau pierderea identității și trădarea unor moșteniri sacre, prin adoptarea de moravuri străine. Concluzia esențială este că în nici unul din cazurile modernizării industriale, identitatea nu a fost pierdută și că în ciuda unor adaptări – uneori de proporții neglijabile – culturile proprii nu și-au stins creativitatea distinctă și

<sup>14</sup> Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 75.

capacitatea de a produce într-un limbaj înnoit, intrând în circuitul universal și dobândind o nouă atestare a identității”<sup>15</sup>.

**VI. În legătură cu aplicarea drepturilor și libertăților religioase există orientări diferite.**

1. Majoritatea specialiștilor americani și din unele țări occidentale, o minoritate din unele țări fost socialiste consideră că pentru promovarea libertății religioase sunt suficiente lucrarea, demersurile pe plan politic, presiunile și monitorizările exercitate de Consiliul Europei, NATO, Uniunea Europeană, Congresul American, organizațiile neguvernamentale occidentale.

2. O mică parte din specialiștii occidentali și majoritatea celor din fostele țări socialiste apreciază că pe lângă mijloacele de acțiune propuse de prima orientare mai sunt necesare acțiuni pe plan științific, cultural, civic, educativ, mass-media, cu alte cuvinte o lucrare complexă și amplă care să ducă la dezvoltarea și democratizarea subsistemelor societății, la desfășurarea concomitentă a proceselor de încheiere a modernității clasice și de începere a celor specifice modernității de tip nou, bazată pe globalizare și integrarea accelerată în civilizația cea mai eficientă de pe Terra.

3. La începutul perioadei postcomuniste toți cei care s-au ocupat de libertatea religioasă din România, în primul rând prietenii noștri din străinătate, au crezut că este corespunzătoare prima cale de acțiune. Treptat însă și-au dat seama că rezolvarea adecvată a acestei probleme presupune recurgerea și la mijloacele specifice celei de a doua căi. Din păcate, prietenii noștri din străinătate, îndeosebi cei din SUA, nu au putut și încă nu pot înțelege acest fenomen. Este firesc, acesta nu se aseamănă cu nimic din ceea ce există în universul societal actual și contemporan al țărilor occidentale: mediile societale, culturale, religioase în care funcționează posturile lor de observare, studiere, cunoaștere/raportare la fostele țări socialiste nu le permit deocamdată să vadă și să înțeleagă acest fenomen. Cu tot respectul și considerația pe care le purtăm specialiștilor americani, trebuie să le spunem că textul pe care l-au elaborat suferă și el de această simptomatologie culturală, științifică și politică. Nu înțelegem de ce critică autoritățile civile române pentru că nu acceptă concepții și practici juridice și administrative privind drepturile religioase care există în țările vest-europene, iar de curând au fost adoptate chiar și în unele fost comuniste. Referindu-se la specificul universului cultural și civilizațional american, A. Paleologu spune: „Americani nu concep că există societăți pentru care sunt valori mai presus de îndeplnirea individuală și fizică. Pentru care există onoarea. Și sârbii sunt capabili să se lase distruși, dar nu vor ceda. Sau dacă vor ceda, vor ceda distruși fiind”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Mircea Malița, *op. cit.*, p. 63.

<sup>16</sup> Convorbire cu dl. senator Al. Paleologu, *loc cit.*, p.12.

4. Statele fost comuniste, care s-au grăbit să copieze modelul american și cel propus de documentele internaționale privind libertatea religioasă, au început să dea înapoi; în 1997, Rusia a înlocuit legea libertății religioase din 1990 cu una cerută de principalele religii și confesiuni, considerată mai puțin democratică, dar mai adecvată condițiilor din această țară, iar ministrul Cultelor din Ungaria a declarat că autoritățile ungare ar trebui să înceapă să elaboreze o nouă lege a libertății religioase care să țină seama în primul rând de cererile Cultelor religioase din această țară și nu mai mult decât trebuie de standardele și experiența occidentală, cum procedează legea în vigoare. Considerăm că situația din Rusia și Ungaria este plină de învățăminte nu numai pentru cei care abordează de pe poziții obiective, științifice implementarea libertății religioase în statele din această zonă geopolitică, ci și pentru cei care o abordează strict din perspectivă politică și din cea a interesului sincer de a contribui la accelerarea procesului democratizării acestor state. Aceste particularități se manifestă mult mai viguros în Europa Centrală și de Est, mai ales în Balcani, decât în alte zone ale Europei sau ale lumii. Este adevărat, concepțiile, instituțiile și practicile juridice, politice și administrative fac parte mai mult din civilizația decât din cultura unei țări, numai că la noi cei mai mulți apreciază că cele referitoare la drepturile religioase sunt mult mai legate de cultură decât de civilizație. Poate astfel se explică următoarele situații: *a.* s-a lucrat 28 de ani până s-a elaborat și adoptat Declarația ONU din 1981 privind libertatea religioasă, fiind imposibil până acum să se adopte o convenție sau un pact care să fie obligatoriu pentru statele membre; *b.* după 10 ani de dezbateri, evaluări și studii încă nu au apărut semne evidente și clare că oamenii noștri politici și reprezentanții celor mai însemnate Culte ar fi pregătiți să adopte Legea Libertății Religioase. Referindu-se la acest fenomen, M. Malița scrie: „Prin Declarațiile Drepturilor omului au fost oferite civilizației un set de valori care transcend limitele culturilor și devin standarde și norme, recunoscute și aplicabile peste tot, la rând cu teoremele științei, cu regulile tehnologiei sau cu practicile economiei. În acest sens ele aparțin civilizației. Dar drepturile sunt enunțuri de valori, afirmă priorități, reflectă viziuni asupra lumii și adoptă atitudini bazate pe credințe comune, ce nu au, în ciuda pretențiilor lor de a fi imuabile și intangibile, o origine de cunoștințe ferme și neinterpretabile. Din acest punct de vedere drepturile sunt expresii ale culturilor..., regăsim confirmarea că domeniul politic a fost și rămâne la confluența maximă între culturi și civilizație”<sup>17</sup>.

5. Comunismul se aseamănă întrucâtva cu feudalismul, omul de rând era ajutat de stat să-și procure locuința, locul de muncă, un minim de securitate socială, educația și instrucția copiilor etc. În schimbul acestor facilități, certitudini asigurate la niveluri inferioare trebuia să sprijine/să nu conteste regimul, să renunțe la unele din drepturile sale fundamentale. După 1990, persoana umană, comunitățile au mai

<sup>17</sup> Mircea Malița, *op. cit.*, p. 169.

multă libertate, dar resimt efectele singurătății, izolării, ale lipsei unor condiții pe care, chiar la niveluri minime, comunismul le asigura mai bine. A încerca să depășim o anumită limită în accelerarea evoluțiilor politice pentru a asigura maximum de libertate, în special religioasă, neglijând înlăturarea factorilor care îl sperie/îi dau sentimentul insecurității omului, înseamnă a contribui la unele involuții pe planul libertății. Referindu-se la perioada dinainte de instaurarea regimurilor fasciste și comuniste în Europa, E. Fromm arată: „Această carte s-a ocupat de un singur aspect al libertății: neputința și insecuritatea individului izolat din societatea modernă, care a devenit liber față de toate legăturile care ofereau odinioară sens și securitate vieții. Am văzut că individul nu poate suporta această izolare; ca ființă izolată, el este total neajutorat în comparație cu lumea exterioară și, prin urmare, profund înspăimântat de ea: datorită acestei izolări, unitatea lumii a fost distrusă pentru el, iar el și-a pierdut orice punct de orientare. Așadar, este copleșit de îndoieli referitoare la sine însuși, la sensul vieții și, în cele din urmă, la orice principiu după care își poate orienta acțiunile. Atât neajutorarea cât și îndoiala paralizează viața și, pentru a trăi, omul încearcă să fugă de libertate, de libertatea negativă. El este condus spre o nouă dependență. Această dependență e diferită de legăturile originare de care, deși este dominat de autorități sau de grupul social, nu este în întregime separat. Fuga nu-i restituie siguranța pierdută, ci doar îl ajută să-și uite eul ca entitate separată. El găsește o nouă și fragilă siguranță cu prețul sacrificării integrității eului său individual. Alege să-și piardă eul deoarece nu poate suporta să fie singur. Astfel, libertatea – ca libertate față de – conduce la o nouă dependență”<sup>18</sup>.

6. Considerăm că neînțelegerea și neacceptarea particularităților istorice, culturale, naționale, psihosociale, a nivelului maxim de drepturi și libertăți fundamentale ale omului pe care societatea le poate asimila, accepta acum, a noului tip de libertate politică în general, de libertate religioasă în special, care ar trebui propus în fostele țări comuniste, au dus la greșita apreciere și diagnosticare a situației din Iugoslavia, concretizată prin: 1. lipsa voinței, răbdării și capacității de a influența cu mijloace pașnice atitudinea regimului Miloșevici, a instituțiilor politice și a societății civile, a Bisericii Ortodoxe Sârbe față de minoritatea albaneză din Kosovo; 2. neluarea în calcul a nivelului capacității de care dispune societatea sârbă pentru a se moderniza și democratiza; 3. folosirea drepturilor minorităților etnice și religioase, de către unele cercuri politice albaneze și occidentale, ca un paravan pentru încurajarea tendințelor separatiste ale albanezilor din Iugoslavia; 4. adoptarea soluției bombardamentelor. Credința că drepturile și libertățile fundamentale ale omului, mai ales cele referitoare la minoritățile etnice și religioase, pot fi asigurate în Iugoslavia, la fel ca în Occident sau Europa centrală sau ca în alte zone ale lumii, a generat șirul de greșeli de apreciere și de acțiune la

<sup>18</sup> Erich Fromm, *op. cit.*, p. 216.

care ne-am referit. Ce a făcut NATO, instituțiile de stat și ale societății civile din statele membre pentru a pregăti cultural, științific, educativ, civic, politic sârbii și societatea lor să accepte implementarea drepturilor fundamentale ale omului? Apreciem că strategia occidentală pentru atingerea acestui obiectiv în Iugoslavia a dat faliment, că ar fi o mare greșeală să fie folosită și în alte state, îndeosebi europene. Referindu-se la țările din Europa de Est, încă în 1990, Jaques Attali scria: „În fiecare țară, se va asista în sfârșit... la renașterea unui ansamblu de valori morale și naționale. Ele vor lua forma unei restaurații religioase și culturale, a unei întoarceri la valorile muncii, reușitei individuale și a cuvântului dat. Aceste țări vor reinventa atunci trecutul lor... Va trebui revăzut totul, renegociat totul, asumat totul; regăsirea popoarelor și a istoriei lor va întemeia noi identități naționale, religioase, lingvistice și culturale, care nu vor cuprinde neapărat frontierele de azi”<sup>19</sup>. Eșecul civilizației iugoslave a dus la supraîncălzirea identităților culturale, etnice și religioase, la reactivarea intoleranței, exclusivismului și fanatismului naționalist și confesional, atât la sârbi, cât și la celelalte popoare și minorități etnice din fosta Iugoslavie, care, datorită sprijinului și solidarității statelor occidentale, nu au resimțit aceste fenomene atât de accentuat și dureros ca sârbii, care au fost singuri în fața acestei grele și imense încercări și supuși de media occidentală unei operații sistematice de demonizare, de batjocorire a unora dintre cele mai de preț valori ale lor: identitatea, demnitatea, suveranitatea națională.

Filosofia, concepția și practica politică a drepturilor și libertăților fundamentale ale omului, inclusiv a celor religioase, au apărut tocmai ca o reacție hotărâtă de a respinge folosirea violenței și războiului ca mijloace de soluționare a neînțelegerilor dintre oameni; ca atare, reactivarea acestora duce la agravarea situației drepturilor omului, la provocarea de mari distrugereri materiale, suferințe și umiliri ale unor persoane, comunități și popoare nevinovate. Societățile, civilizațiile viguroase, puternice, cu resurse inepuizabile de dezvoltare, mai ales cele bazate pe valori religioase și morale, au capacitatea de a găsi întotdeauna soluții politice pentru rezolvarea unor stări conflictuale. Recurgerea la soluțiile militare este fie o greșeală, fie începutul unui proces de criză sau chiar de declin și face inutilă existența și activitatea organizațiilor neguvernamentale pentru promovarea drepturilor fundamentale ale omului. Omorârea din greșeală a civililor sârbi este la fel de inumană și criminală ca omorârea sau alungarea de la casele lor a albanezilor din Kosovo, care luptă cu mijloace pașnice pentru a li se asigura aceleași drepturi ca acelea acordate majorității sârbe. Folosirea forței de către NATO și UCK împotriva civililor sârbi neînarmați trebuie judecată după aceleași criterii ca aceea folosită de Miloșevici împotriva albanezilor neînarmați. Criminali de război sunt, în egală măsură, militarii și civilii sârbi care au omorât albanezi neînarmați, comandanții care au ordonat/piloții NATO, luptătorii UCK care au

<sup>19</sup> Jacques Attali, *Lignes d'Horizon*, Paris, Fayard, 1990 (apud M. Malița, *op. cit.*, p. 307).

omorât civili sârbi neînarmați; dacă vor fi judecați unii pentru crime de război de tribunale speciale, la fel va trebui să se procedeze și cu ceilalți.

A. Paleologu face o interesantă și curajoasă analiză a agresiunii NATO în Iugoslavia: „Europa este o construcție a creștinismului... Europa a devenit Europa cu conștiința continentală o dată cu răspândirea creștinismului pe tot teritoriul. Europa este o organizație a creștinismului de secole, nu se învață la Maastricht sau la Strasbourg sau la Bruxelles! Această pretenție este o aberație!... [Atacul NATO împotriva Iugoslaviei] este... o agresiune împotriva unei tradiții de mare inteligență, de mare cultură, de mare creație care este tradiția europeană, care este o creație a creștinismului... Există o tendință, e clar asta, de a distruge în Europa moștenirea creștină... Cu toate că nu e declarată împotriva creștinismului și foarte mulți s-ar mira dacă ar afla că cineva face această afirmație. Ea este concordantă cu o acțiune împotriva creștinismului... Prin urmare, după părerea mea, ce se petrece acum în Iugoslavia este în primul rând o acțiune de violență, de violare a unor elementare drepturi, nu numai ale omului, ci ale unei societăți, drepturi ale națiunilor și ale culturii. Pentru că intrăm într-un conflict în care iarăși se împarte lumea în două. Cei buni de o parte, cei răi de altă parte. Noi, NATO, suntem cei buni, venim cu drepturile omului, cu ajutor umanitar. Prin ajutor umanitar înțelegând distrugerea materială și integrală a unor structuri istorice și civilizatorii ale... unei mari națiuni... Acțiunea care se îndeplinește acum în Iugoslavia este cea mai stupidă, cea mai furioasă și mai dementă și cea care dă cel mai tare arama pe față. Nu este vorba de civilizație, nu este vorba de democrație, nu este vorba de sprijin umanitar. Este vorba de o dominație sectară, ipocrită, dementă fiindcă nu are minte. Și eronată, ceea ce este și mai grav... Ori când ești o mare putere, mai ales când iei decizii autoritare și violente, nu ai voie să greșești”<sup>20</sup>.

Referindu-se la aceeași problemă, ziaristul Bogdan Chireac scrie: „Riscul unui conflict generalizat în regiune este cu atât mai ridicat cu cât principalul actor, Statele Unite, nici măcar nu-l percepe ca atare. În America unde ceea ce s-a întâmplat ieri este deja istorie veche, autonomiile lărgite sau războaiele etnico-religioase sunt concepute la fel de îndepărtate sau de apropiate ca o eventuală invazie a marțienilor... Or, acum scăparea din mână a situației din Kosovo de către Occident ar putea arunca în aer tot Răsăritul. Nu este vorba doar de Macedonia, care este asigurată în acest moment împotriva unei secesiuni de prezența masivă a militarilor NATO... Premierul Victor Orban a declarat că sprijină ambiția de autonomie a maghiarilor din Voivodina, care se simt stânjeniți de refugiații sârbi din Bosnia. Dacă în Kosovo se va trece de la autonomie la independență, același lucru se va întâmpla și în Voivodina. Problema care se va pune nu va mai fi „dacă”, ci „cine” va urma? Slovacia, Ucraina subcarpatică, Transilvania? Slovacia, cu o economie înfloritoare, situată în centrul Europei, poate face față eventualelor

<sup>20</sup> Convorbire cu dl senator Alexandru Paleologu, *loc. cit.*, p. 11.

tendințe centrifuge. În Ucraina, apartenența la spațiul rusesc va permite rezolvarea tuturor problemelor, inclusiv cu tunul, fără ca Occidentul să miște un deget. În Transilvania, lucrurile s-ar petrece însă de la sine... Pericol real, dar care se datorează nu acțiunii câtorva extremiști, ci situației economice dezastruoase a țării. Singura veste bună ar fi doar că eventualele autonomizări și secesiuni în România nu se vor face cu avioane și bombe teleghidate. Ele ar fi anunțate eventual de d-na Zoe Petre la un simpozion pe tema păcii în sud-estul Europei... Fără îndoială că Occidentul nu dorește noi războaie și secesiuni în Europa. Iugoslavia este un exemplu tipic de management neperformant al crizei datorat lipsei cunoașterii exacte a particularităților regiunii<sup>21</sup>.

**VII. La elaborarea Proiectului Legii Cultelor și Libertății Religioase** s-a lucrat atât înainte, cât și după noiembrie 1996. La început, delegații Cultelor nu au permis reprezentanților instituțiilor de stat să-și spună cuvântul la aceste dezbateri: asemenea manifestări au existat chiar și după noiembrie 1996. Există prevederi la care unele Culte țin atât de mult încât, în viitorul apropiat și mediu, nu este posibil ca un guvern sau o majoritate parlamentară să îndrăznească să nu țină seama de ele. Din aceste motive, considerăm că ar fi necesar să se trimită scrisoarea organizației H. R. Watch și celor 15 Culte care au participat la elaborarea acestui proiect de lege. Dezbaterile, controversale, luptele pentru elaborarea acestui document au fost atât de intense și insistente încât s-au elaborat mai multe variante. După părerea noastră, cheia luării în considerare a unora dintre observațiile întemeiate pe care le-au făcut colegii americani este și la Culte, nu numai la puterea executivă și la Parlament.

**VIII. Unele considerații metodologice privind scrisoarea organizației H. R. Watch și alte demersuri asemănătoare făcute după 1992.**

**I. Organizațiile occidentale pentru apărarea drepturilor religioase** au desfășurat în fostele țări comuniste o activitate intensă și au acumulat o bogată experiență teoretică și practică. Până în 1989 principalele obstacole în calea acestor drepturi erau de natură politică, ideologică; se considera că punctual erau suficiente anumite presiuni și amenințări politice, militare, economice, iar în perspectivă înlăturarea sistemului politic comunist pentru promovarea unora/tuturor drepturilor religioase. După 1989 situația s-a schimbat radical, principalele obstacole în calea promovării acestora nu sunt de natură politică, ideologică, respectiv țin de alte componente și mecanisme ale societății, îndeosebi de cele referitoare la istorie, tradiții, cultură, la procesul reconstruirii identității naționale, mentalități etc. Din păcate, unele medii interne și occidentale nu pot înțelege realitățile noi și complexe care au apărut și nu au reușit să elaboreze teorii, metodologii și practici adecvate

<sup>21</sup> Bogdan Chireac, *loc. cit.*, p. 1.

pentru influențarea și modelarea acestora, îndeosebi a celor referitoare la promovarea drepturilor și libertăților religioase. Cu alte cuvinte, se raportează cu moduri de gândire și acțiune vechi, bazate pe clișee politice și ideologice dinainte de 1989, la o realitate nouă, complexă și originală, respectiv a dispărut dușmanul pe care îl cunoșteau și învățaseră cum să-l influențeze sau să-l combată, iar pe cel nou încă nu-l cunosc, nu știu cum să lupte cu el, dar nici nu au înțeles că între timp s-a schimbat. Oamenii de știință și cercetătorii vest-europeni, mai ales americani, cunoșteau mult mai bine societățile comuniste dinainte de 1989, decât cele actuale, care, treptat își reactivează unele trăsături dinainte de 1948 sau își creează altele noi, pe care este greu să le sesizezi doar cu ajutorul studiului în biblioteci, pe Internet, între două curse de avion sau prin plasarea numai în hotelurile din aceste țări a unor posturi de observare și studiu.

2. Reprezentanții unor organizații neguvernamentale străine, care monitorizează respectarea libertății religioase în România, au serioase curențe în activitatea de informare, documentare și de cercetare pe care o fac. Adesea se limitează la un demers cognitiv de tip politic, mediatic, superficial, ajungând în cel mai bun caz să cunoască reprezentările sociale ale unor minorități religioase – de regulă ale celor mai zgomotoase și mai lipsite de moderație – reprezentări, care, se știe, în toate societățile, au un grad ridicat de subiectivism și de reflectare eronată a realităților sociale, în funcție de interesele și luptele confesionale sau politice ale momentului. Unii dintre liderii minorităților religioase consultați au un nivel de cultură și de cunoaștere mediocru, incapabili să înțeleagă fenomenele și procesele, dezbaterile, actele normative referitoare la libertatea religioasă, să formuleze, măcar la nivel mediu, probleme și soluții. Alți lideri, îndeosebi cei care doresc să profite în scopuri nereligioase de privilegiile acordate Cultelor și asociațiilor religioase, au transformat lupta pentru promovarea libertății religioase într-un business, fapt pentru care întrețin reprezentări sociale greșite și folosesc practici de manipulare și de menținere a credincioșilor într-o stare de perpetuă nemulțumire și așteptare. Acești lideri caută să provoace persecuția religioasă, iar dacă nu reușesc se străduiesc să lase impresia că ea totuși există. Este dificil și complex de trasat cu precizie granița dintre cei care se raportează cinstit și cu bună intenție la libertatea religioasă și cei care abuzează de ea, o folosesc cu rea intenție, o transformă într-o sursă de câștiguri ilicite, într-un mijloc de creare a unor stări caracterizate prin confuzie și dezorientare. Cu siguranță, această graniță există, ea poate fi creionată numai de oamenii politici și specialiștii din țara noastră, în colaborare cu cei din străinătate. De asemenea, există minorități religioase care oscilează între două tendințe: *a.* li s-a inoculat concepția că libertatea religioasă este un cadou pe care îl vor primi prin bunăvoința statului român și a presiunilor pe care le vor exercita statele occidentale, instituțiile politice guvernamentale și neguvernamentale internaționale, fapt pentru care nu fac nimic pentru a sprijini demersurile extrapolitice ale laicilor în această direcție; *b.* unele sunt mulțumite de drepturile obținute, fapt pentru care nu mai sunt interesate de lupta pentru libertate religioasă.

**IX.** Suntem de părere că, *în perspectivă medie și imediată, se vor intensifica și diversifica opiniile și demersurile americane*, conținuturile și formele acestora. se va încerca, pe baza superiorității civilizației occidentale și a nevoii noastre vitale de ajutor extern, de integrare în structurile euroatlantice, să se impună, în România, poate chiar cu forța, modelul occidental, îndeosebi varianta americană, de libertate religioasă. Din păcate, există pericolul ca *reacția specialiștilor și instituțiilor de stat și ale societății civile românești* preocupate/cu atribuții în acest domeniu de activitate, curajul și capacitatea acestora de a dialoga, de a dezbate critic, de a respinge opiniile și demersurile americane necorespunzătoare, poate chiar contrare specificului și intereselor naționale, *să nu fie pe măsura provocărilor și presiunilor externe*, să fie întârziate, mai puțin elaborate, lipsite de forța și vigoarea necesare. Cu excepția unor partide și personalități politice, comportamente asemănătoare vor exista și în lumea politică.

**I.** Specialiștii laici în științele socioumane și mai ales cei în studierea fenomenului religios nu au sesizat această provocare istorică, respectiv necesitatea implicării în dezbaterile acestei problematice, inclusiv a influenței opiniilor și demersurilor occidentale, mai ales americane, asupra libertății religioase. nu au înțeles că și ei trebuie să contribuie la îndeplinirea acestei funcții critice: științifice, filosofice, culturale, politice chiar, au considerat, în mod greșit, că este doar o problemă bisericească, teologică (ortodoxă, spun cei mai mulți; interconfesională, susține o minoritate), fapt pentru care au rămas datori față de societate.

Mediatizările și studiile laice realizate până acum despre specificul libertății și vieții religioase în România, după decembrie 1989, despre influența factorilor occidentali, mai ales americani, asupra evoluției acesteia, cunoștințele privind aceste probleme ale celor mai mulți factori de răspundere și funcționari din instituțiile de stat cu atribuții generale sau speciale în acest domeniu de activitate, ale unor parlamentari și ale consilierilor lor, ale unor cercuri politice, culturale, științifice, mediatice etc. se pot împărți în următoarele categorii: **a.** reproduc, imită unele poziții bisericești, teologice ortodoxe (sunt absolut necesare, firești, dar nu suficiente pentru o societate pluri- religioasă/confesională, cum este a noastră); de multe ori, sunt mai ortodoxe decât cele susținute de Biserică și exponenții săi oficiali; **b.** tradiționaliste, desuete, cu unele elemente specifice sistemelor politice confesionale; **c.** elementare, la nivel de cultură generală; **d.** preluate în mod mecanic, abstract din teoria și practica occidentală, fără a avea nici o legătură cu realitățile societății românești; **e.** abordări și cunoștințe laice elaborate, similare cu cele din alte țări democratice; unele dintre acestea au avut/mai au un nivel științific și de specialitate scăzut: autorii acestora nu au avut timpul, pregătirea universitară/lecturile de specialitate, experiența științifică și culturală pentru a stăpâni acest vast și complex fenomen; pentru a fi specialist laic în acest domeniu, nu este suficient numai să fii tânăr, inginer, teolog, de o anumită orientare politică, sau să fi avut o profesie mai puțin supusă încercărilor de ideologizare și politizare comuniste, să nu fi studiat acest domeniu până în decembrie 1989.

2. Unii specialiști români din instituțiile statului, din cele 15 Culte religioase și din facultățile și institutele de cercetări de științe socioumane și teologice au studiat problema elaborării și implementării noului sistem al libertății religioase. dispun de un anumit volum de analize, cunoștințe și învățăminte utile și necesare factorilor preocupați de această problemă, sunt pregătiți să facă analizele și propunerile necesare, să le evalueze pe cele efectuate de alții, să fie parteneri reali și nu simpli figuranți sau „mercenari” în proiectele româno-occidentalo-americane de studiere și implementare a libertății religioase în țara noastră. Asemenea rezultate au obținut și câțiva oameni politici, între care o să-l menționăm pe prof. univ. dr. Adrian Năstase, vicepreședinte al Camerei Deputaților, care, în iunie 1999, a reușit, împotriva voinței Congresului american, să obțină aprobarea raportului său privind activitățile ilegale ale unor secte religioase, în Adunarea Parlamentară de la Strasbourg, care, dacă va fi aprobat de Consiliul de Miniștri al Consiliului Europei, va deveni Recomandarea 8373 a acestui organism euroatlantic; cu siguranță, această performanță a fost posibilă deoarece aceeași persoană întrunește atât calitățile și motivațiile cercetătorului științific, ale universitarului, cât și cele ale omului politic.

Din păcate, numărul și rezultatele obținute de specialiștii laici și oamenii politici în studierea fenomenului religios contemporan nu sunt pe măsura nevoilor curente și de perspectivă, a provocărilor istorice interne și internaționale la care suntem supuși. Această stare de lucruri se explică prin faptul că principalele instituții ale statului cu atribuții în domeniul libertății religioase nu acordă importanța cuvenită studierii, oferirii informațiilor și reflecțiilor necesare pentru elaborarea unor moduri de gândire și acțiune românești în domeniul libertății religioase. Așa, spre exemplu, într-una din aceste instituții, care, de fapt, are cele mai ample, complexe și specializate atribuții în acest subsistem societal – nu este greu de ghicit la care instituție mă refer – nu a încurajat profesional, material și moral, cu mijloace instituționale, administrative, în măsură corespunzătoare, unii consilieri, îndeosebi cei de gradul I/A și I (nu toți, numai unii dintre aceștia, ceilalți sunt/ar trebui să se specializeze în alte aspecte ale atribuțiilor instituției în cauză), pentru a se forma și afirma pe acest plan. Șeful instituției respective a dat unele semne că este preocupat de lucrarea în această direcție, dar, din nefericire pentru îndeplinirea atribuțiilor acelei instituții a statului, pentru rezolvarea problemelor cultelor religioase, ale credincioșilor și societății, numai unii consilieri și membri ai consiliului de conducere (îi lăsăm pe dânsii să stabilească care intră sau nu în această categorie) au fost pregătiți, în stare să înțeleagă să-l sprijine și să-l consilieze, pentru a adopta strategii și acțiuni caracteristice statelor „savant”, demersurilor de guvernare (concept care, după cum se știe, nu este sinonim cu cel de guvernământ) specifice noului tip de modernitate, capabile să ducă la atingerea obiectivului propus. Încă nu s-a reușit să se înțeleagă/impună concepția conform căreia câțiva dintre consilierii uneia dintre direcțiile acestei instituții trebuie să fie

nu numai simpli funcționari administrativi, desigur mai școliți decât cei de la primărie, ci și profesioniști, specialiști în respectivul domeniu de activitate, cu multe cunoștințe și abilități similare cu cele ale tehnocraților și cercetătorilor științifici. Este curios și de neînțeles că acei consilieri care au preocupări/rezultate în domenii ca filosofie, literatură, istorie, teologie, alte discipline auxiliare ale profilului de bază/obiectului muncii instituției respective (care nu este nici instituție de cercetare, nici de învățământ universitar, nici de administrație publică – de fapt, nu există și nici nu poate exista așa ceva), sunt apreciați profesional în aceste domenii, inclusiv salarial, iar cei cu activități și studii de specialitate corelate, concordante cu atribuțiile instituției respective, care încearcă să studieze inter și transdisciplinar statutul și rolul specific al acesteia, sunt marginalizați, desconsiderați, se apreciază că studiile acestora nu sunt utile instituției, în condițiile în care sunt căutate, traduse (cu sume însemnate din fondurile bugetare), folosite studiile pe subiecte similare, din literatura de specialitate străină.

X. Ne-am permis să facem aceste observații *nu cu intenția de a denigra și respinge monitorizarea de către străini a asigurării libertății religioase în România, nici de a căuta pretexte pentru a justifica inoportunitatea realizării libertății religioase în România* – și dorim să subliniem acest lucru, pentru a nu fi înțeleși greșit, pentru a preveni eventuale speculații –, ci pentru a atrage atenția asupra unor fenomene și procese noi care se petrec în acest domeniu de activitate, care nu sunt/nu pot fi observate de specialiștii americani, pentru a arăta că, după părerea noastră, s-a depășit faza în care orice demers poate fi considerat bun și folositor, indiferent de modul cum se desfășoară, de obiectivele urmărite și de rezultatele obținute. Dimpotrivă, considerăm că instituțiile statului și ale societății civile ar trebui să colaboreze cu organizațiile neguvernamentale occidentale care își propun realizarea libertății religioase în România, inclusiv cu H.R. Watch, dar s-ar impune ca această activitate să se desfășoare metodic, științific, renunțând la metodele și instrumentele de acțiune globale, nediferențiate, valabile în alte timpuri și contexte sociopolitice, și fără a fi afectați mai mult decât este normal de conjuncturile politice, de interesele confesionale, de efectele secundare ale procesului de democratizare, de complexele/pretențiile de superioritate și infailibilitate ale unor colegi americani. De aceea, considerăm necesar să se realizeze proiecte comune care să permită cunoașterea aprofundată a istoriei, culturii, civilizației și societății românești, construcția și modelarea sistemului libertății religioase și în funcție de aceste date ontologice, existențiale, de care nu se poate face abstracție. Suntem de părere că participarea specialiștilor laici români, a instituțiilor de stat și a societății civile la realizarea acestor proiecte comune este benefică și necesară pentru ele, pentru libertatea religioasă, pentru societatea românească, dar și pentru partenerii individuali sau colectivi străini. Cunoașterea experienței teoretice și practice occidentale în acest domeniu de

activitate este necesară și utilă, dar nu poate fi aplicată mecanic, cu ochii închiși și nu ne scutește de eforturile proprii de studiere, de acțiune istorică creatoare, de elaborarea unor soluții specifice, adecvate condițiilor noastre, cerințelor și aspirațiilor specifice ale tuturor credincioșilor și instituțiilor religioase din România, nu numai celor ale minorităților religioase și ale partizanilor/„comisarilor” unor cercuri politice și religioase internaționale care se preocupă sincer/simulează promovarea drepturilor fundamentale ale omului.

Preot prof. dr. DUMITRU POPESCU: *Hristos, Biserică, Societate*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998

Vocația teologică, implicată într-un larg orizont științific și îmbinarea lor într-o trăire sufletească exprimată în numeroasele cărți pe care Părintele Dumitru Popescu nu le-a dăruit, te face să te apropii cu sfială de ele, mai ales când, citindu-le dintr-o altă perspectivă, nu știi cât vei pricepe din raționalismul lor și cât te vor depăși prin sufletul ortodoxiei pe care-l respiră profund.

După ce „biserica noastră a fost marginalizată social și obligată să-și desfășoare activitatea ei mântuitoare doar în cuprinsul lăcașurilor de cult”, astăzi este chemată „să procedeze la reintegrarea ei în societatea românească”, se exprimă autorul. Această reintegrare presupune inclusiv impactul cu „secularizarea de proveniență occidentală”, cu tehnologia, știința și cultura modernă. Știința și cultura, mai ales prin aspectele negative pe care le generează, au creat o mentalitate raționalist-reducționistă „care obligă omul să trăiască într-o lume artificială care nu vrea să mai țină seama de legile lui Dumnezeu, existente în natura lucrurilor și ființei umane”.

Cartea discută două dimensiuni în care trăiește omul: cea a științei și cea a teologiei, argumentând necesitatea trăirii teologice. „Procesul de secularizare i-a permis omului contemporan să dobândească victorii științifice neașteptate, dar acest om este trist, fiindcă trăiește cu sentimentul vidului provocat de absența lui Dumnezeu”. Se argumentează că „Hristos a asumat cultura neamului din care s-a născut” și prin aceasta „a pus în evidență valoarea indiscutabilă a culturii locale sau naționale pentru mântuire”. Autorul precizează că nu trebuie să respingem cultura occidentală în bloc, ci numeroasele aspecte negative, cum ar fi erotismul, sexualitatea, sectarismul, individualismul sau indiferentismul religios. Se insistă pentru predominarea în știință și învățământ a spiritului teologic. „Cosmologia modernă este cosmologia autonomă sau ateistă, în timp ce cosmologia ortodoxă este teonomă, afirmând prezența lui Dumnezeu nu numai în sufletul omului, ci și în societate și cosmos”. Cosmologia teonomă exclude din principiu creaționismul și evoluționismul, ambele având ca suport autonomia și independența lumii față de Dumnezeu. În societatea și în structurile europene preocuparea majoră nu mai este religia, ci economia, religia fiind marginalizată.

Indiferent cum soluționează problema, unul dintre meritele fundamentale ale lucrării este exprimarea cu claritate a întrebării: în care direcție va trebui insistat pentru argumentare, aprofundare și explicare – în sensul dezvoltării științelor pozitive și tehnologiei sau al orientării lor spre teologie? Ar fi prea grav sau prea devreme un răspuns la fel de clar. Societatea secularizată și în curs de laicizare va continua să dezvolte cunoașterea științifică și aplicarea acesteia în tehnologie. Credința și religia vor supraviețui indiferent de modul în care va fi înțeles pasajul biblic: să dai Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu. Probabil efortul va fi în sensul apropierii raționalismului științific și a credinței, deși pendulările vor rămâne inerente. În acest sens, părintele profesor, menționând dezvoltarea deosebită a culturii și teologiei în secolul nostru, scrie că ambele „s-au dezvoltat în sfere închise, izolate una de alta, fără relație reciprocă. De aceea, a venit vremea dialogului dintre teologie și cultură, care este profitabil și pentru una și pentru cealaltă. Teologia are nevoie de cultură, ca să poată lua cunoștință temeinică și realistă de problematica omului contemporan. O teologie care face abstracție de cultură riscă să se izoleze într-o sferă abstractă, care nu ține seama de realitățile lumii în care trăim”.

Un capitol de interes deosebit este intitulat *Societatea cu față umană. Interpretarea sociologiei lui Max Weber în lumina teologiei ortodoxe*. Din aceeași perspectivă, cu mulți ani în urmă, părintele

Emilian Vasilescu discuta concepția unui alt întemeietor al sociologiei religiei – Emil Durkheim. Prezentarea succintă și clară a ideilor despre manifestarea socială a sacrului pe care le-a formulat Weber era necesară mai ales acum când opera marelui sociolog este tradusă și răspândită la noi. Concepția sa s-a conturat în ambianța protestantismului german de la sfârșitul secolului trecut și începutul secolului nostru. Părintele Popescu sintetizează optica lui Weber asupra fenomenului religios și diferența acesteia în comparație cu ortodoxia. Weber sesiza că, pe măsura trecerii de la societatea tradițională la cea modernă (birocratizată), raționalizarea activităților sociale a avut consecințe importante și asupra religiei: aceasta a fost transferată din sfera publică în cea privată, iar „locul religiei și al bisericii din viața societății îl iau știința și statul”. Weber a aprofundat aceste idei discutând rolul protestantismului (calvin) în formarea economiei moderne. Fără să pună la îndoială rolul inițiativei particulare, autorul precizează că „din punct de vedere teologic, lucrurile se prezintă într-o lumină diferită, fiindcă atât individualismul, cât și colectivismul intră în conflict cu doctrina creștină despre Sfânta Treime, cuprinsă în Scriptură”. Secularizarea discutată de Weber este rezultatul „unei culturi certată cu Dumnezeu” și a „unei teologii creștine care a săvârșit o eroare fundamentală...”. Soluția propusă de Părintele Profesor ar consta în: „Omul n-a fost zidit de Dumnezeu să se lanseze în cursa infinită după bunurile pământești, ci în cursa nesfârșită după asemănarea cu Dumnezeu”.

Constantin Cuciuc

Dr. CONSTANTIN CUCIUC, *Atlasul religiilor și al monumentelor istorice religioase din România*, București, Editura GNOSIS, 1997

Prin investigație sociologică, într-un domeniu despre care s-a tăcut decenii întregi – cel al credinței, al apartenenței religioase – dr. Constantin Cuciuc a realizat după 1989 o lucrare de pionierat. *Atlasul religiilor și al monumentelor religioase din România*, împreună cu alte lucrări ale autorului (*Religii noi în România, Introducere în sociologia religiilor* vol. I-II), reprezintă un prim rezultat al acestui efort de readucere în cercetarea științifică sociologică a fenomenului religios.

Rod al unei munci îndelungate, prin cercetări minuțioase de teren, în care obiectivitatea științifică s-a îmbinat cu dorința de realizare a „lucrului bine făcut”, atlasul este o lucrare care înregistrează răspândirea formelor de religiozitate și confesiunilor pe întregul teritoriu al țării, până la nivelul comunelor. În prima parte, textul (român și englez) prezintă succint: cultele și credințele din România, credințele care au fost interzise, credințele răspândite în România după 1989, asociațiile religioase. Partea a două cuprinde peste 200 de pagini cu hărți generale și pe județe care redau existența și amplasarea comunităților religioase și a monumentelor istorice cu acest caracter. Lucrarea este astfel de informare generală și sinteză dar și o bază pentru cercetările ulterioare, de aprofundare a cunoașterii fenomenului religios.

Supportul informativ este la zi, după informațiile cele mai recente, deși în actuala etapă de cercetare și mai ales de tranziție situația este încă instabilă încercând să surprindă, spre exemplu, diferențiat, comunitățile sub și peste o sută de credincioși, între timp numărul acestora modificându-se. Situații similare sunt și în legătură cu statutul de „monument istoric”, chiar referitor la împărțirea teritorială și denumirile localităților și comunelor.

Asemenea lucrări reapar și se actualizează mereu, ele sunt un suport indispensabil pentru aprecierea arealelor de cultură și civilizație și pentru aprofundarea sau detalierea cunoașterii științifice. Textul paralel (român-englez) îl face accesibil publicului din afara țării și prin acesta reprezintă o cunoaștere mai autentică despre viața religioasă din România.

Alina Paraschiv

MASSIMO INTROVIGNE, *Il Satanismo*, Torino,  
Editrice ELLE DI CI, 1997

În condițiile în care, în epoca contemporană, satanismul, prin manifestări izolate, își face simțită prezența și în România, a vorbi despre acest fenomen în cunoștință de cauză a devenit o necesitate.

Despre satanism se vorbește mult, dar nu întotdeauna pornind de la date reale. În Italia și în alte părți ale lumii satanismul face obiectul unor studii, articole, dar adesea informațiile deținute sunt vagi, inexacte sau exagerate. Câți sataniști există? Cărei tradiții istorice aparțin? Ce vor ei? În ce țări sau în ce orașe sunt mai numeroși? Care dintre grupurile sataniste sunt periculoase?

Massimo Introvigne, unul dintre cei mai mari experți în istoria și sociologia satanismului, răspunde acestor întrebări în mod științific, fără impulsivitate sau pasiune.

El face din start distincția între satanism și alte fenomene cu care acesta ar putea fi confundat. De asemenea, prezintă un istoric al satanismului, o hartă geografică precum și o statistică a organizațiilor sataniste cele mai răspândite. Rezultă un tablou lipsit de romantism, care trebuie cunoscut pentru a-i pune la adăpost pe tineri de fascinația morbidă exercitată asupra lor de satanism.

În România zilelor noastre pericolul este cu atât mai mare cu cât tineretul se confruntă cu o lipsă majoră de modele și valori la care să se raporteze.

În realitate, sataniștii nu sunt puternicii principi ai tenebrei, ci mai degrabă învinși ai vieții care, datorită furiei și resentimentelor, pot deveni adesea periculoși.

CE ESTE SATANISMUL? În ultimii ani satanismul s-a aflat în atenția multor medii. Literatura jurnalistică, chiar și literatura creștină de popularizare – bine intenționată, dar superficială – confundă adesea satanismul cu alte fenomene de care trebuie delimitat. Înainte de toate, satanismul trebuie deosebit de formele de posedare. Exorciștii afirmă că frecventarea grupurilor sataniste poate deveni o poartă deschisă către posedare. Totuși, cele două fenomene sunt diferite din punct de vedere al esenței.

Satanistul îl caută pe Diavol prin invocații, ritualuri, un stil de viață care exprimă supunerea față de acesta, în timp ce posedatul este „găsit” de diavol fără să-l caute sau să-l venereze. Exorciștii se referă, de asemenea, la cazurile de posedare sau obsesie cărora le cad victime persoane care n-au avut contacte cu ocultismul, adesea buni creștini.

Satanismul nu trebuie confundat cu magia populară (folk magic). Cu siguranță, magia populară constituie o sfidare a credinței și constă în practici care au la origine superstiția. În cea mai mare parte a cazurilor, cei care apelează la vrăjitori cred că invocă spirite sau forțe albe, pozitive, chiar dacă teologul, pe bună dreptate, demonstrează contrariul. Din punct de vedere sociologic, în toate cazurile de folk magic lipsește acel element de organizare și sistemicitate rituală care identifică sau particularizează adevărul satanism. Satanismul nu este echivalent cu ocultismul sau cu magia ceremonială, nu constituie o specie în interiorul unui gen mai vast.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, în Occident au luat ființă zeci de curente și sute de mișcări magice. O mică parte dintre acestea sunt interesate de Diavol sau de Satana și declară că îl invocă sau îl adoră. Altele, au în centrul preocupării invocarea spiritelor sau alchimia prin care doresc să pătrundă la nivelul superior al conștiinței umane sau să intre în contact cu entități benigne sau angelice. Aceste grupuri care pot fi asimilate „noilor mișcări magice” practică alchimia de laborator (finalizată prin prafuri, remedii, medicamente) sau „internă”. Alchimia „internă” utilizează ca materie primă corpul uman. Ea pleacă de la tehnicile de respirație, dar foarte adesea se dezvoltă într-o formă de magie sexuală al cărei scop este de a orienta către interior energia sexuală pentru a crea stări alterate de conștiință sau pentru a crea pe cale magică un al „doilea corp” capabil de a supraviețui după moarte (un fel de suflet care ar trebui „construit” și de care pot beneficia numai inițiații). Aceste tehnici magico-sexuale au o lungă istorie în tradiția taoistă chineză și în

tantrism și au fost prezente în organizațiile magice în Occident chiar din primele secole ale creștinismului. Aceste practici nu fac neapărat parte din satanism. Există grupuri care insistă chiar asupra faptului că aceste practici sunt destinate mobilizării energiilor pozitive pentru combaterea demonilor. Cu toate că aceste forme de magie ceremonială nu fac parte din satanism, grupurile sataniste le copiază sau se servesc adesea de ele.

De asemenea, satanismul nu trebuie confundat cu curentul neo-păgânist modern care interpretează adesea vrăjitoria din evul mediu și de la începuturile epocii moderne ca o continuare secretă a păgânismului antic. Neo-vrăjitoria (Wicca) și neo-păgânismul – mișcări, care mai ales în ariile de limbă engleză numără zeci de mii de adepti, apar astăzi și în alte arii lingvistice. Acestea atacă satanismul considerându-l, prin recunoașterea și venerarea Satanei, o cedare în fața lumii iudeo-creștine și în fața Bibliei.

Firește, teologul poate presupune acțiunea Diavolului în numeroase forme de perversiune religioasă sau exterioare religiei, de magie sau violență.

*Din punct de vedere istoric și sociologic, satanismul poate fi definit ca adorare sau venerare de către grupuri organizate sub formă de mișcări, prin practici repetate de tip cultural sau liturgic, a personajului numit în Biblie Satana sau Diavolul.*

REFERINȚE ISTORICE ASUPRA SATANISMULUI. Satanismul se mișcă în istorie după o traiectorie de pendul. Ca reacție la exagerările antisataniștilor, se ajunge uneori la negarea existenței sataniștilor.

Adorarea explicită a Răului este, prin definiție, intolerabilă. Reacțiile care se manifestă rapid, disproporționat atribuie grupurilor care practică satanismul o dimensiune, un relief și o capacitate de a influența mediile sociale și politice pe care nu le au în realitate. Acest antisatanism organizat se discreditează prin propriile excese. Discreditația antisatanismului permite reapariția noilor grupuri de sataniști; tolerate de societate până la apariția unui nou val de reacții.

Satanismul se manifestă pentru prima oară ca grup activ pe lângă curtea regelui Franței, Ludovic al XIV-lea, în jurul Catherinei La Voisin. În acest grup – cu sprijinul sacerdoșilor catolici renegați – s-a celebrat prima „Liturgie neagră” în care a fost adorat Diavolul. În cadrul acestei liturghii au fost sacrificate fete tinere în scopul obținerii de favoruri și avantaje materiale. Grupul satanist al Catherinei La Voisin a fost desființat prin represiunea condusă de prefectul de poliție Nicholas de la Reynie între 1679 și 1680. Datorită faimei cazului La Voisin, „Liturgiile negre” sau alte ceremonii satanice încep să fie celebrate în secolul al XVIII-lea în Italia – în limitele discutabile ale ereziei quietiste; în Anglia – printre libertinii din ordinul Sfântului Francisc, care imprimă satanismului o amprentă ludică, raționalistă și anticlericală; probabil și în Rusia, unde – inaugurând o tradiție care va ajunge până la propaganda comunistă sovietică – Diavolul literar al lui John Milton devine un erou romantic pozitiv.

Protestantismul născut din cazul La Voisin – încă slab organizat – generează o primă „epidemie” antisatanistă care atribuie acțiunilor oculte ale sataniștilor două fenomene: Revoluția franceză și succesul ieșit din comun al spiritismului. Literatura potrivit căreia o congregație secretă de sataniști și de magi a direcționat din umbră principalele evenimente din perioada Revoluției franceze aluneacă cu ușurință în simplificări „complotiste” și în excese grotesci.

Textele anti-revoluționare ale lui Jean-Baptiste Fiard până la cele paradoxale ale lui Alexis-Vincent-Charles Berbinguier, care vede în spatele fiecărui eveniment negativ opera sataniștilor, ilustrează evoluția unui mod de gândire.

Pe de altă parte, literatura care scoate în relief acțiunea Diavolului și a sataniștilor ascunsă în spatele fenomenelor subversive din mediul politic și religios, nu poate fi întotdeauna și în totalitate calificată ca discutabilă.

Între anii 1850–1860 ia naștere în Franța o școală de erudiți catolici care tratează subiectul cu mare seriozitate, chiar dacă interpretările lor nu mai sunt împărtășite astăzi. Se citează nume ca: Jules Endes de Mirville, Joseph Bizouard etc.

Antisatanismul fusese destul de discreditat de autori paradoxali precum Berbiguier. În anii 1850-1890 apare în Franța și Belgia, relativ netulburată, o mică mișcare satanistă. Informațiile asupra acestei mișcări sunt încete și ambigue, provenind de la personaje care, fără a cerceta cu adevărat subcultura satanistă, amestecă adesea fantezia cu realitatea.

Activitățile sataniștilor francezi și belgieni determină, după schema „pendulului”, la care ne-am referit anterior, un val de antisatanism deosebit de virulent. Sataniștilor reuniți într-o sectă misterioasă „il palladismo”, li se atribuie toate activitățile masoneriei din perioada conflictelor cu Biserica catolică. Mișcarea antisatanistă din anii 1890 este dominată de figura lui Leo Taxil, mason, autorul unor virulente opere anticlericale cu caracter pornografic. Împreună cu Charles Hacks acesta scrie zeci de lucrări în care dezvăluie activitățile paladiștilor care, inspirați direct de Satana, conduc în secret masoneria.

Însă, în cadrul unei conferințe ținute la Paris pe 19 martie 1897, Leo Taxil mărturisește că a inventat povestea paladismului, inclusiv documentele satanice, pentru a ridiculiza credulitatea catolicilor.

În ceea ce privește istoria satanismului, efectul previzibil al cazului Leo Taxil a fost, printre altele, acela al apariției unui satanism autentic care, în primii ani ai secolului al XX-lea, a fost tratat cu indulgență, chiar cu o anume simpatie.

Presa a arătat un oarecare interes față de părerile antisataniste ale ezoteristului francez René Guénon și față de implicările sale în polemicile referitoare la publicarea volumului *L'Eletta del Dragone* (Alcasa Dragonului – 1929) – o culegere de dezvăluiri privind satanismul secolului al XIX-lea, care se presupune că ar fi fost condus pentru o perioadă de timp de viitorul președinte al Statelor Unite, J. A. Garfield. Din documentele personale ale lui Garfield, păstrate în Statele Unite, rezultă că *L'Eletta del Dragone* este o operă de pură fantezie. O adevărată „Eletta del Dragone” era, de altfel, activă la Paris în perioada dintre cele două războaie: este vorba de ezoterista rusoaică Maria Naglowska care a înființat în anii '30 un Templu al Satanei, tratat cu indulgență de presa vremii. De aceeași toleranță – cel puțin din partea presei – s-a bucurat, în aceeași perioadă, în California, John Whiteside Parsons care, plecând de la ideile lui Aleister Crowley, le-a transformat într-un cult al Anticristului.

Parsons reprezintă începutul adevăratului satanism contemporan care ia naștere prin intermediul unor cineaști „underground” de la Hollywood, Kenneth Anger și A. S. LaVey, fondatorii unei organizații numită Magic Circle (Cercul Magic) în 1961. În 1966 aceștia înființează Biserica lui Satan, care îl venerază pe diavol, considerându-l ca o metaforă a dominației forței asupra slăbiciunii (satanismul „raționalist”). Pe scena americană – dincolo de principala schismă născută de Biserica lui Satan în jurul existenței reale a Diavolului – presa și-a îndreptat atenția asupra altor două organizații sataniste. „**The Process**”, înființată la Londra în 1960, în jurul unei teologii mai mult luciferică decât satanică, și „**Familia**” multiplului asasin Charles Manson, un grup făcând parte din lumea hippie și subcultura criminală. Contactele acestuia cu lumea satanismului, reale, dar periferice, au fost adesea supraevaluate. Crimele lui Manson și deosebita vizibilitate jurnalistică a Bisericii lui Satan din California se află la baza majorității valurilor de antisatanism din istoria modernă (1980-1990), contemporană cu cele mai mari succese ale mișcărilor antisectare.

În paralel cu cunoscuta distincție între mișcările **antisectare laiciste** și **antisectare religioase**, se poate distinge o mișcare **antisatanistă laicistă** și o mișcare **antisatanistă religioasă**.

Antisatanistii laiciști se delimitează de teoriile psihiatrilor și psihanalizatorilor care cred în realitatea factuală a povestirilor pacienților lor care, sub hipnoză, își aduc aminte că au fost supuși la violențe satanice (în general cu fond sexual).

Deși sceptice la început asupra rezultatelor psihiatriei și psihanalizei moderne, mediile protestante fundamentaliste au îmbrățișat, încetul cu încetul, teoria unui mare complot al sataniștilor, acceptând adevărul factual al povestirilor unora dintre pacienții supuși hipnozei (survivors). Pentru o anumită perioadă de timp antisataniștii laiciști și antisataniștii religioși au reușit să colaboreze pentru sprijinirea „polițiștilor ocultului” (cult cops) care au susținut existența unui număr mult mai mare de crime „satanice” față de numărul de crime descoperite efectiv (aproximativ 15 cazuri, toate atribuite unor grupuri de adolescenți și nu organizațiilor „oficiale” ale adulților). Cele două curente, laicist și religios, s-au scindat în 1990.

Între timp, teza unui vast complot satanic a fost discreditată datorită evidențelor exagerări nesusținute de dovezi convingătoare.

În anii '90, în timp ce autoritățile publice din Statele Unite și Anglia au publicat documente în care se denunța caracterul mitologic al tezelor privind complotul satanic, observatori mai atenți au întrevăzut o renaștere a satanismului care decurge, încă o dată, din discreditarea antisatanismului. Astfel, Biserica lui Satan, care părea redusă la minim în anii '80, a cunoscut în ultimi 15 ani o adevărată „renaștere”. În toată lumea au apărut organizații sataniste care se inspiră, în general, din filosofia „raționalistă” a lui LaVey.

**SURSELE DE INFORMAȚII ASUPRA SATANISMULUI.** Înainte de a descrie stadiul satanismului contemporan, pare oportună o reflexie metodologică asupra surselor de informații, asupra grupurilor sataniste care circulă în presă sau în literatura de specialitate. Acestea sunt mai mult sau mai puțin informate.

În ordinea crescândă a credibilității – de la o credibilitate minimă la una maximă – se pot distinge șase surse diferite.

Puțin credibile sunt, în general, cercetările jurnalistice și de televiziune care speculează adesea aspectele senzaționale. Acestea sunt mai interesate să „creeze știri” decât să informeze exact. Eticheta „satanism” se atribuie cu mare generozitate diferitelor fenomene, de aceea, literatura jurnalistică a genului trebuie tratată cu mare prudență.

Literatura psihiatrică, destul de controversată, se bazează pe „memoria reconstruită”. Încă din anii '70 s-a lansat ideea că subconștientul păstrează intactă memoria unor evenimente traumatizante suferite în adolescență (în special incestul și violența fizică). Există terapii de „reconstruire” a memoriei pierdute care îi eliberează pe pacienți de consecințele acestora. Este vorba de o reeditare a „teoriei seducției”, întâi propusă, apoi abandonată în favoarea psihanalizei lui Freud. În majoritatea cazurilor „memoria reconstruită”, un fenomen care a afectat zeci de mii de pacienți în Statele Unite, se referă la episoade de incest a căror responsabilitate o au părinții, rudele sau autorizați (profesori, preoți etc.). Într-un număr mic de cazuri, violența „reconstruită” – adesea prin hipnoză – are un caracter ritual, într-un context satanic. Unii dintre terapeuți au presupus, pe baza destăinuirilor pacienților, existența unor mari rețele secrete sataniste care comit crime abominabile și care-și transmit, de secole, ritualurile din generație în generație. În anii '90, mișcarea „memoriei reconstruite” a pierdut din adepți, fiind atacată serios de comunitatea academică a psihiatrilor și neurologilor. Cercetările efectuate de autoritățile statale din Statele Unite și Anglia, pe baza referirilor la „memoria reconstruită”, în cazul abuzurilor sexuale satanice, nu au condus la reperarea nici unui caz în care să existe probe care să susțină existența efectivă a episoadelor reconstruite pe patul terapeutului. În anii 1994-1995, tribunalele americane, la început deschise față de mișcarea „memoriei reconstruite”, au început să excludă sistematic „dovezile” obținute prin aceste metode.

Un credit minor li se acordă „dezvăluirilor” unor persoane care se prezintă ca foști adepți ai grupurilor satanice. Cazul Taxil din anii 1890 ne pune în gardă asupra supraevaluării acestor mărturii. În 1972, actorul creștin (evangelic) Mike Warnke a publicat un bestseller cu titlul *The Satan Seller*, în care își dezvăluie trecutul de „preot” al lui Satan. Warnke a fost ulterior denunțat ca impostor, în urma unei cercetări îndelungate efectuate de doi jurnaliști. Aceștia au demascat și alți falși ex-

sataniști, majoritatea dovedindu-se mistificatori sau mitomani. În alte împrejurări se acordă credit unor adevărate legende – ca cea lansată recent de un presupus „expert” interviuat de un cunoscut săptămânal catolic italian – potrivit căreia la Universitatea din Bologna există o lojă satanistă secretă compusă din 40 dintre principalii profesori ai instituției bologneze. O acuzație de o asemenea gravitate la adresa prestigioasei instituții italiene, pentru profesori și pentru părinții care-și trimit copiii să studieze aici este, din nefericire, susținută de mărturia presupușilor ex-sataniști.

Alte informații provin de la înșiși adepții și conducătorii mișcărilor sataniste. Dacă multe dintre aceste grupuri rămân secrete, altora le plac luminile rampei, publicitatea, televiziunea. Este cazul Bisericii lui Satan din California, a Copiilor lui Satan din Bologna. Modul în care aceste grupuri de sataniști oferă informații despre ele însele urmează mai degrabă regulile publicității decât pe cele ale adevărului. Chiar și în acest domeniu este valabilă regula emisă adesea în materie de mișcări oculte, potrivit căreia **cine știe nu vorbește, și cine vorbește nu știe.**

Sursele poliției constituie unul dintre elementele mai credibile pentru evaluarea reală a proporției fenomenului satanist. În Statele Unite, FBI s-a ocupat atent de acest domeniu, în timp ce în Italia nu există o cercetare națională de tipul celor întreprinse în SUA și Anglia. În orice caz, în toată lumea, grupurile sataniste organizate formate din adulți sunt supravegheate discret de autoritățile polițienești care dispun de informații credibile. Mult mai dificil de supravegheat sunt grupurile de satanism în rândul tinerilor, descoperite cu ocazia crimelor comise. În privința acestora, sursele polițienești sunt cele mai importante. Sursele jurnalistice au lansat incredibila cifră de 50 000 de crime satanice numai în Statele Unite. FBI-ul are în evidențe, în medie, mai puțin de o crimă satanică pe an între 1975 și 1995 în lume, aproximativ 15 în perioada respectivă. Aproape toate aceste crime sunt atribuite grupurilor de tineri sataniști. Crimele din lumea grupurilor sataniste prezentate ca sacrificii rituale nu trebuie confundate cu cele din seria killer inspirate mai mult sau mai puțin de Demon. Crimele cele mai des înfăptuite sunt violența carnală în timpul ritualurilor satanice, maltratarea, tortura și uciderea animalelor, profanarea bisericilor și cimitirelor însoțite câteodată de alte ritualuri necrofile și de împreunare sexuală cu cadavre.

Foarte rare, dar credibile sunt cercetările sociologice asupra satanismului efectuate de specialiști în științe ale religiei. Acuzați pe nedrept de naivitate, sociologii – care au făcut și observații participative în interiorul grupurilor sataniste – au analizat mărturisirile foștilor adepți, i-au interviuat pe adepți, au dezmințit păreri jurnalistice neverificate și au descris cu precizie un mare număr de grupuri.

**STADIUL ACTUAL AL SATANISMULUI.** Înainte de a propune o analiză și o statistică a satanismului internațional, este necesară distincția între două forme foarte diferite. Pe de o parte, sunt adevăratele mișcări sataniste – satanismul adulților care se constituie în grupuri cu continuitate doctrinară și rituală, cu șefi identificabili, sedii, uneori chiar publicații. Foarte diferit de acesta este satanismul juvenil, compus din grupuri mici de minori (rar cu prezența unui adult), lipsite de continuitate organizatorică și rituală și de contacte cu grupurile satanice organizate. Aceștia pun în scenă ritualuri satanice „sălbatic” sub influența filmelor, transmisiilor de televiziune și a unei anumite subculturi muzicale. Statisticile privind satanismul adulților pot fi reconstituite cu precizie, în timp ce statisticile privind satanismul juvenil sunt prin definiție ipotetice și fluide.

În lume, adepții grupurilor organizate de sataniști adulți sunt de aproximativ 5 000. Organizațiile mai importante se află în Statele Unite (Biserica lui Satan, Templul lui Set, Templul lui Nephthys), Spania, Grecia, Rusia, Australia și Noua Zeelandă, cu câteva prezențe în Germania și Franța.

Cercetările realizate în Statele Unite și Anglia încearcă să facă evaluări la scară mondială, care au totuși multe lacune privind Europa de Est (unde au fost semnalate de curând fenomene de acest gen, de exemplu în România și Polonia) și Africa, unde este dificilă distincția între satanismul importat din Occident și fenomenele locale de vrăjitorie.

Satanismul adulților are o identitate doctrinară precisă care permite distincția între două curente, „raționalist” și „ocultist”. Satanismul raționalist – dominant în lume – îl venerază pe Satana ca simbol sau arhetip al transgresiunii și al posibilității omului de a-și depăși propriile limite, depășind unele scrupule de tip convențional sau moral. Sataniiști raționaliști lasă în suspensie sau răspund negativ la întrebarea dacă Satana există cu adevărat ca persoană. Satanismul „ocultist” crede în existența lui Satana și în contactul direct cu acesta.

Amândouă grupurile au ca ritual central „Liturgia neagră”, un ritual inspirat din Liturgia catolică, în care formulele sunt inversate (Satana este lăudat, iar Dumnezeu blamat), sexualitatea se celebrează în diverse feluri (prin nuditatea femeii care oficiază la altar precum și a participanților și, adesea, prin acte sexuale efective), simbolurile cultului catolic (crucifixul) sunt profanate. Pentru sataniiști „raționaliști”, Liturgia neagră este o „psihodramă” care trebuie să-i ajute pe participanți să se elibereze de „superstițiile creștine” și de obiceiul de a respecta morala. Sataniiști ocultiști invocă prezența personală a Diavolului.

Grupurile juvenile de sataniiști sunt mult mai dificil de repertoriat și chiar mai periculoase datorită posibilităților reduse de supraveghere din partea poliției.

Grupurile de adolescenți pun în practică ritualuri satanice inspirate din filme, benzi desenate și dintr-o anumită muzică. Ritualul lor tipic nu este Liturgia neagră. Ei sacrifică animale, săvârșesc acte sexuale însoțite de distrugerea unui simbol creștin, de profanarea bisericilor sau a cimitirelor. În grupurile de tineri limita dintre metaforă și realitate este mult mai labilă, iar sub influența drogurilor trec ușor la acte de violență fizică și, în cazuri rare, la sacrificii umane.

Fenomenul satanismului juvenil aparține mai mult sociologiei devianței decât sociologiei mișcărilor religioase. Grupurile de tineri își pot exprima devianța, în mod alternativ sau complementar, prin drog, vandalism sau ritualuri satanice rudimentare și „sălbatiche”.

**ELEMENTE PENTRU O EVALUARE.** Scopul acestei scurte prezentări este, înainte de toate, descriptiv și oferă material pentru reflexii ulterioare.

În chip de concluzie se pot selecta patru elemente asupra cărora merită să reflectăm:

*a.* Înainte de toate, este necesară o informare cât mai exactă asupra acestor teme. Confuzia sistematică între satanism și magia ceremonială, între satanism și neopăgânism, între satanism și grupurile oculte nesataniste descalifică, în mediile academice, lucrări propuse de persoane bine intenționate, dar confuze. Nu trebuie acordată încredere nici surselor jurnalistice, memoriei „reconstruite” pe paturile terapeuților sau poveștilor foștilor adepți.

*b.* Una din cauzele care se află la baza renașterii satanismului este întoarcerea la magie și procentul ridicat al populației care merge la vrăjitori, ghicitori etc. Aceste activități nu se identifică imediat cu satanismul, dar merită atenție ca factori revelatori ai unei situații generale de nemulțumire și confuzie. Lumea magilor plătiți este unul dintre locurile de unde grupurile sataniste își recrutează adesea adepții.

*c.* Satanismul juvenil corespunde, în principal, unui fenomen de nemulțumire care ar trebui analizat în cadrul categoriilor generale ale devianței și nu în acela al sociologiei mișcărilor religioase.

*d.* Satanismul adulților implică mai degrabă un număr mic de persoane (aproximativ 5 000 în lume). Satanismul este, cu toate acestea, un fenomen dramatic care, direct sau indirect, ne privește pe toți. Când satanismul afirmă că cel puternic are dreptul să comită fărădelegi asupra celui slab, să-l reducă la obiect al setei de putere, de bogăție și plăcere sexuală, afirmă un lucru pe care mulți îl gândesc și pe care multe ideologii ale secolului al XX-lea le-au ascuns în spatele multor pretexte. Satanismul, din acest punct de vedere, îmbracă haina unei anumite modernități și dezvăluie adevărul.

*e.* În acest context mijloacele de comunicare în masă se găsesc în fața unor responsabilități precise. Acestea nu pot ignora satanismul, în special în cazul unor evenimente grave, însă fenomenul nu trebuie exagerat.

Satanismul, în fapt, prosperă datorită mitului care-l înconjoară. Dacă se dorește cu adevărat combaterea lui, trebuie să i se înlăture aura mitologică, prezentându-l ca pe o realitate nu atât de misterioasă și fascinantă pe cât de bolnavă.

Sataniștii nu sunt, de fapt, puternicii principii ai tenebrelor, ei sunt mai degrabă bieți diavoli refuțați.

Rodica Iatan

JAMES R. LEWIS, J. GORDON MELTON (Editori) *Sex, Slander, and Salvation, Investigating the Family/Children of God*, Stanford, California, Center for Academic Publication 1994

Volumul *Sex, calomnie și izbăvire* este o culegere de studii sociologice și psihologice recente, axate pe problematica noii mișcări religioase cunoscute astăzi sub numele „Familia”. Lucrarea este coordonată de doi sociologi americani, James R. Lewis și J. Gordon Melton, care au adunat 16 cercetări având această problematică.

„Familia” a fost înființată în deceniul 7, în SUA, ea fiind în centru atenției mass-mediei și a publicului larg din cauza acuzelor care i-au fost aduse de instituțiile statului, mass-media și de o parte din foștii săi membri.

Înființată inițial cu numele „Copiii lui Dumnezeu”, apoi având denumirea „Familia Dragostei”, „Familia” a fost compusă la început, în afară de fondatorul („profetul” David Berg), din tineri contemporani mișcării hippie, având toate valorile sociale, morale și culturale specifice epocii. Ideologia grupării, cuprinsă în scrierile lui Berg și, mai recent, ale soției sale, prevăd apocalipsa, din care vor scăpa doar cei izbăviți anterior. Dragostea, inclusiv cea fizică, este conceptul de bază în această ideologie.

Acuzațiile care i-au fost aduse „Familiei” pot fi grupate în trei: **abuz sexual** asupra copiilor membri ai sectei, **practicarea tehnicii de flirty fishing** și, nu în ultimul rând, au fost acuzați că „**spală creierul**” noilor membri. Principalcele acuzații, cele din prima categorie, nu au fost dovedite niciodată, cu toate că au existat mai multe procese în diferite țări ale lumii. Cu toate acestea, persistă și astăzi din partea opiniei publice îndoieli și resentimente la adresa „Familiei”. Din aceste motive, astăzi, această grupare religioasă este una dintre cele mai deschise, în sensul că permite cercetătorilor să-i studieze structura, organizarea și viața de zi cu zi a membrilor.

Mai mulți sociologi și psihologi au utilizat diverse metode și tehnici pentru a studia „Familia”. În afară de rezultatul unanim acceptat (cel puțin în acest volum) că acuzațiile de abuz sexual asupra minorilor sunt total nefondate, a apărut o imagine interesantă a unei mișcări religioase aflate într-o continuă transformare.

Susan Palmer a petrecut o bună bucată de timp în mijlocul unor comunități ale „Familiei”. Observațiile ei zilnice oferă imaginea unei mișcări religioase formate în principal din tineri, care o și conduc. Având propriul sistem școlar, secta oferă copiilor din cadrul ei o pregătire peste media americană. Copiii se bucură de o atenție specială, sporită, tocmai pentru a se înlătura orice urmă de îndoială cu privire la viața sectei. Ei sunt împărțiți pe grupe de vârstă, fiecare grupă cu programul ei. Tinerii (buni dansatori și cântăreți) interpretează dansuri cu motive religioase în diferite baruri, restaurante din jurul comunității pentru „izbăvirea necredincioșilor”. James T. Richardson, profesor de sociologie și științe juridice la Universitatea Nevada, a abordat studiul acestei mișcări din punctul de vedere al sociologiei organizațiilor, axându-se asupra istoriei, organizării și evoluției „Familiei”. El a observat că aceasta a suferit transformări majore de la înființare și până acum, evoluând dintr-o

sectă radicală într-o sectă neoprotestantă „normală”. Un punct important în viața sectei l-a avut fenomenul *flirty fishing*. Acesta constă în „salvarea celorlalți” prin dragoste, uneori ajungându-se la raporturi sexuale. Deși această practică a fost oficială în cadrul sectei, ea nu a fost agreată și utilizată de toți membrii „Familiei”. În anii '80 practica *flirty fishing* a fost interzisă din cauza pericolului bolilor venerice, SIDA și a acuzațiilor aduse organizației.

Alți cercetători au utilizat chestionare și teste socio-psiho-logice în abordarea „Familiei”. Aceste studii au înlăturat și acuzația conform căreia noii veniți erau supuși unui proces de „spălare al creierului”. Acest motiv era folosit pentru a explica de ce cineva a fost atras în sectă (a fost „spălat” foarte bine) și alții de ce au părăsit secta (au fost atrași în ea prin folosirea acestei tehnici). Studiile au arătat că membrii sectei sunt normali din punct de vedere psihic. Mai mult, tinerii din cadrul „Familiei” au o pregătire superioară mediei. Ei ocupă și funcțiile de conducere în cadrul sectei, deoarece bătrânii, fie se retrag și participă doar cu fonduri la viața sectei, fie rămân în cadrul acesteia, dar fără funcții importante. Educația sexuală a membrilor sectei, în primul rând a copiilor, ocupă un loc de frunte în viața organizației. Relațiile sexuale sunt interzise până la 18 ani, cele dintre adulți și copiii sunt interzise, fiind pedepsite cu excomunicarea. Dragostea fiind conceptul de bază în ideologia sectei, sunt încurajate familiile care au mulți copii. De fapt, multe familii din cadrul sectei au peste 6-7 copii. Fiind confruntată cu această generație tânără foarte numeroasă, secta s-a și transformat, membrii ei având acum obligația de a se preocupa de copii. Din această cauză, rolul femeii a devenit mai important uneori decât cel al bărbatului (scrierile soției lui Berg sunt, în ultimul timp, mai importante decât cele ale lui Berg). Spre deosebire de celelalte mișcări religioase, principala activitate nu este prozelitismul, ci educarea copiilor. Cea mai mare parte a fondurilor sectei se consumă în acest sens.

O tehnică sexuală care mai este practică și astăzi este și ea acuzată de opinia publică, *sex sharing*. Ea constă în acceptarea relațiilor sexuale între membrii sectei, dar care fac parte din familii diferite, dacă ceilalți doi soți și-au dat acordul.

Celelalte studii prezente în volum se axează asupra particularităților „Familiei” în diferite țări. Inițial, izgoniți din SUA, membrii sectei și-au găsit refugiul în Mexic, Canada, America de Sud și Europa. La începutul anilor '90 unii dintre ei s-au reîntors în SUA. Cele mai recente procese în care a fost implicată „Familia” au avut loc în Franța și Argentina, dar în ambele cazuri nici o acuzație împotriva „Familiei” nu a putut fi dovedită. Este de remarcat că împotriva „Familiei” a apărut și prima mișcare „antisectantă” din lume.

Astăzi „Familia” numără în jur de 9 000 de membri, inclusiv în România, unde mișcarea religioasă a fost adusă din Italia. Probabil că o dată cu trecerea timpului «Familia» va deveni o mișcare religioasă „mai normală”, scăpând de acuzațiile care încă i se mai aduc.

Mircea Mandache

### MICHEL DION, *Mémoires de Candomblé*, Paris, L'Harmattan, 1998

Colecția „Recherches – Amériques latines” aparținând prestigioasei edituri pariziene „L'Harmattan” a pus recent la dispoziția cititorilor, sub semnătura lui Michel Dion, volumul *Mémoires de Candomblé*. Lucrarea, se pare, a stârnit un mare interes atât printre specialiști – sociologi ai religiilor, antropologi, etnologi – dar și în rândul publicului larg, fiind indiscutabil un succes de librărie.

Autorul este sociolog al religiilor și activează în prezent într-un grup de cercetare specializat „Groupe de sociologie des religions et de la laïcité” din cadrul Centrului Național de Cercetări

Științifice (C.N.R.S.) – Paris, a publicat de-a lungul carierei numeroase articole și cărți și este un pasionat al cercetărilor de teren pe care de-a lungul anilor le-a realizat în Franța, România și Brazilia.

*Mémoires de Candomblé* prezintă o formă de religiozitate care pentru un creștin obișnuit pare bizară și exotică. Însuși interesul autorului pentru această religie afro-braziliană puțin cunoscută este insolit și surprinzător dacă avem în vedere preocupările anterioare ale acestuia axate în principal pe descifrarea interferențelor religiosului cu politicul în societate. Cartea la care ne referim este de aceea o dovadă a extinderii ariei de cercetare a specialistului și, totodată, dovada unei dorințe de cunoaștere neînhibată și lipsită de prejudecăți a cât mai multor modalități de exprimare religioasă.

Brazilia este prin peisajul său religios o lume fascinantă și unică. Prezența simultană a cultelor populare braziliene (indiene), a tradițiilor religioase africane, a catolicismului colonial, a protestantismului și neoprotentantismului, a kardecismelor și ocultismelor de tot felul, fac din această țară tărâmul unei luxuriance religioase neegalate poate. În decursul timpului, literatura franceză de specialitate și-a orientat constant interesul către această zonă din America Latină. Roger Bastide – unul din fondatorii sociologiei religiilor – dedicându-și ultima parte a vieții studierii „pe teren” a acestui subiect. Michel Dion este prin cercetările sale un continuator al unei tradiții venerabile\*.

Eroina cărții este Gisselle Cossard, personaj fascinant și element-cheie în accesul autorului la cunoașterea în profunzime „dinăuntru” a „Candomblé”-ului. Gisselle Cossard este o franțuzoaică născută la Tanger în 1923, care a trăit mulți ani în Africa și care ulterior s-a stabilit în Brazilia unde, în 1960, a fost inițiată în această religie: cu acest prilej a primit un nou nume – „Omindarewa”. Conform noii sale identități, și-a întemeiat propriul terreiro (loc de cult), fiind în prezent una din cele mai populare și mai respectate figuri ale „Candomblé”-ului. Femeie cu o educație aleasă, a fost o colaboratoare apropiată a lui Roger Bastide și a publicat ea însăși diverse studii referitoare la cultul pe care îl practică.

În 1992 a avut loc prima întâlnire a autorului cu Gisselle Cossard. Acesteia i-au urmat și altele, prietenia legată între cei doi dându-i autorului posibilitatea de a avea acces direct la „sensul profund” (Dion) al acestei religii.

Religie „de banlieu”, Candomblé-ul a apărut la sfârșitul secolului al XVIII-lea în Salvador de Bahia și Pernambuco, ca o creație a sclavilor negri și ai descendenților acestora. Rezultat al practicii de melanjare a sclavilor de etnii diferite, cu un panteon de zei și spirite original. Candomblé-ul a reprezentat în fapt modalitatea prin care sclavii negri au încercat să-și păstreze identitatea etnică și culturală. În acest sens autorul cărții vorbește de un „proces de recreere imaginară a Africii în Brazilia”.

Fidel propriei etici de cercetare, Dion realizează un „plonjeu”, după cum singur se exprimă, în viața intimă din „terreiro”, participând direct la ritualurile practicate dintre care nu lipsesc: dansul și transa mistică, sacrificiile de animale, ofrandele etc. Informația obținută prin observație directă și participativă este completată însă de o impresionantă explorare bibliografică de specialitate.

Deși demarcază sub forma unei agreabile cărți de călătorie, beneficiind de un stil dinamic și captivant, încărcat de observații percutante și pătrunzătoare, cartea sfârșește în cele din urmă în a fi o invitație la o reflecție profundă și serioasă asupra unei religii aparte, cu rădăcini arhaice, pentru care „le sacré c'est partout”; o religie ca un vas fără fund, plin de sensuri infinite, sensuri capabile să-l aducă pe omul contemporan aproape de rădăcinile spirituale ale umanității.

Manuela Gheorghe

\* Reproducem câteva titluri: *Le Candomblé de Bahia (rite Naçô)*, Paris Mouton & La Haye, 1958; *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interprétations des civilisations*, P.U.F., Paris, 1960; *Les Ameriques Noires*, Paris, Payot, 1967.

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER – *La Religion Pour Mèmoire*,  
Les éditions du CERF, Paris, 1993

Danièle Hervieu-Léger este director la Școala de Înalte Studii în Științe Sociale (de la Sorbona) și redactor la „Arhives de Science Sociales des Religions”. În cele trei părți ale actualei lucrări autoarea încearcă să răspundă unei probleme pe care au pus-o fondatorii sociologiei, chiar dacă ulterior a fost abandonată, aceea a definirii religiei în condițiile societății moderne în mare parte secularizată. Autoarea se preocupă de „elucidarea modalității particulare de a crede, care caracterizează fenomenul religios: referință la «o memorie autorizată», adică la o tradiție”. O caracteristică majoră a lumii moderne este reculul religiei și cucerirea autonomiei față de religiile trecutului. Dar această constatare realistă este însoțită în ultimul timp de afirmarea altor forme de religiozitate, a „marilor mișcări religioase”. „Așa cum pun eu problema în această lucrare – se exprimă autoarea – că procesul de secularizare este înainte de toate un proces de recompunere a credinței, este logic să ne întrebăm după care logică se face această recompunere, ce elemente sunt prinse în joc, și ce dinamică a credinței predispon la rândul lor”.

Prima parte, cu un titlu sugestiv „Un obiect incert”, încearcă să deslușească, să contureze și să construiască obiectul de studiu al sociologiei religiei. Trecând prin întrebări fundamentale, precum „Sociologia contra Religiei?” sau „Distrugerea obiectului?”, cititorul este călăuzit spre problema, deloc mai lină, a „Diseminării religiei în societățile moderne” cu toate consecințele ce derivă din această diseminare. După un „Tur și retur al sacrului” această primă parte, preponderent interogativă, se încheie cu întrebarea: „Sacru contra religiei: desăvârșirea emoțională a secularizării?” și cu prezentarea cazului „exemplar” al sportului, ca domeniu între sacru și religie.

A doua parte a lucrării este consacrată definirii religiei, care, ca orice modalitate particulară de a crede, implică într-un mod special, referința (raportarea la) autoritatea unei tradiții (a unei memorii autorizate). Interogațiile și răspunsurile asupra tradiției, asupra puterii creative a acesteia sunt completate de susținerea necesității unei analize a transformărilor la care este supusă credința în societatea modernă.

În cea de a treia secțiune concluziile de până acum sunt aplicate la contextul societăților moderne, ce au și caracteristica de a nu mai fi societăți „de memorie” (bazate pe tradiție). Această ultimă parte conturează o apropiere sociologică de mutațiile pe care religia le suportă în cadrul modernității care respinge ideea unei continuități necesare între prezent și trecut, care devalorizează formele în care această continuitate presupune să se impună indivizilor și grupurilor.

Autoarea avertizează asupra caracterului ipotetic al afirmațiilor avansate. Nici un moment nu a presupus că a spus ultimul cuvânt despre locul religiei în cadrul modernității, însă speră că a reușit să construiască o explicație susceptibilă de a pune ordine în multitudinea fenomenelor empirice observabile.

Obiectivele urmărite sunt simultan ambițioase și modeste. Ambițioase pentru că încearcă să răspundă unor probleme majore: definiția modernității, problematica credinței, limpezirea conceptului de tradiție, elucidarea întrebărilor despre memoria colectivă etc. În același timp modeste, pentru că dorește doar să furnizeze pentru dezbateri un punct de vedere asupra faptelor sociale în discuție.

Mihai Albu

Seminarul internațional *LIBERTATEA RELIGIOASĂ ȘI A CREDINȚEI ÎNTR-O SOCIETATE DEMOCRATICĂ – UN DREPT FUNDAMENTAL AL OMULUI*,  
București, 16–18 noiembrie 1998

Organizat de Secretariatul de Stat pentru Culte și Asociația Națională pentru Apărarea Libertății Religioase „Conștiință și Libertate”, în cooperare cu Asociația Internațională pentru Apărarea Libertății Religioase (Bernă) și Academia Internațională pentru Libertatea Religiei și Credinței (Washington) – seminarul a dezbătut, cu prilejul aniversării a 50 de ani de la adoptarea „Declarației drepturilor omului”, aspecte teoretice și concrete ale libertății religioase. Mulți dintre invitați coordonează grupuri de cercetare și consiliere în legătură cu libertatea religioasă și drepturile omului. Pe parcursul seminarului au fost prezenți și au transmis mesaje reprezentanți din partea președintelui României, primului ministru, patriarhului Bisericii Ortodoxe Române, mitropolitului Bisericii Române Unite cu Roma-Greco-Catolică, a Bisericii Creștine Baptiste, Bisericii Creștine Adventiste de ziua a șaptea s.a.

Au prezentat comunicări științifice și intervenții: Gerhard Robbers (profesor la Universitatea Treves); W. Cole Durham Jr. (profesor la Universitatea Brigham Young), Dr. James Wood (Președintele Academiei pentru Libertatea Credințelor și Religiei, SUA), profesor Jean Bauberot (Director la Ecole Pratique des Hautes Etudes – Universitatea Sorbona, Paris), profesor Alberto de la Hera (Director general al Direcției Religie din Ministerul Justiției, Madrid), profesor episcop Roland Minnerath (Seminarul Teologic Catolic, Strasbourg), Rosa Maria Martinez de Codes (Director adjunct de la Direcția Religie, Ministerul de Justiție, Spania), senatorul Gordon Smith (Președinte al Subcomitetului European al Comitetului pentru Relații Externe al Senatului S.U.A.), Maurice Verfaillie (Secretar general al Asociației pentru Apărarea Libertății Religioase, Elveția). Din partea României au făcut expuneri, comunicări, intervenții: Dan Marțian (deputat, Președintele Comisiei pentru Drepturile Omului, Culte și Problemele Minorităților Naționale a Camerei Deputaților), Irina Moroianu Zlătescu (Director al Institutului Român pentru Drepturile Omului), dr. Constantin Cuciuc (Institutul de Sociologie al Academiei Române), dr. Ion Dimitriu–Snagov (profesor la Academia Internațională pentru Studiul Istoriei Culturii și al Religiiilor), Gabriel Andreescu (Comitetul Helsinki–România).

Comunicările și dezbaterile au evidențiat stadiul realizării toleranței și libertății religioase în diferite țări și mai ales în România, au oferit sugestii în perspectiva definitivării legislației referitoare la cultele și credințele din țara noastră (*C. Gh. C. I.*)

REUNIUNEA INTERNAȚIONALĂ *OAMENI ȘI RELIGII*  
București, 30 august – 1 septembrie 1998

În perioada 30 august – 1 septembrie 1998, sub înaltul patronaj al Președinției României și al Patriarhiei Române, s-a desfășurat la București o manifestare religioasă de excepție – cea de-a XII-a Conferință Internațională *Oameni și religii* intitulată *Pacea este numele lui Dumnezeu* cu tema *Dumnezeu, Omul, Popoarele* –, România fiind astfel prima țară ortodoxă, din istoria celor douăsprezece întâlniri, care a găzduit un asemenea eveniment.

Inițiativa aparține *Comunității Sant'Egidio*, organizație înființată în anul 1968, la puțin timp după încheierea lucrărilor Conciliului Vatican II, în climatul de reformă și înnoire creat de acesta. Fondator și președinte al organizației este Andreca Ricardi, profesor de Istoria Bisericii la Universitatea Roma III, autor a numeroase cărți și studii de specialitate. Din anul 1986, Comunitatea Sant'Egidio a fost recunoscută de Sfântul Scaun, numără în prezent peste 18 000 de membri de religii diferite, are peste 25 de centre în Roma, filiale importante se află la Florența, Bari, Genova, Padova, Trieste și în alte orașe mari ale Italiei, inclusiv în peste 20 de țări precum: Germania, Belgia, Spania, Portugalia, Salvador, Guatemala, Argentina, Mexic, Coasta de Fildeș, Mozambic, Guineea Bissau, Indonezia și chiar în câteva țări est-europene: Ungaria, Cehia, Slovacia și Ucraina. Este o asociație a laicatului catolic cu caracter nonprofit și nonguvernamental\* a cărei activitate se baza la început pe voluntariatul tinerilor catolici și era orientată spre periferia Romei. Astăzi, activitățile Comunității Sant'Egidio se desfășoară pe diverse planuri: evanghelizare, caritate și ajutor umanitar, ecumenism, încurajare a păcii și mediere în situație de conflict religios, activiștii Comunității intervenind cu eficacitate și succes ca adevărați „diplomați ai păcii” în războaiele din Mozambic, Angola, Sudan, Eritreea, Somalia, Burundi și recent în Kosovo.

Printre participanții la reuniunea de la București s-au numărat peste 800 de lideri religioși din întreaga lume, patriarhi, rabini, imami și muftii, păstori protestanți și neoprotestanți, preoți zoroastrieni, budiști, shintoști, hinduiști, jainiști, oameni politici, ambasadori, înalți funcționari de la O.N.U., U.N.E.S.C.O. etc.

Lucrările Conferinței s-au desfășurat la Centrul Internațional de Conferințe de la Palatul Parlamentului într-un ritm alert și intensiv, nu mai puțin de 85 de intervenții constituind bilanțul celor trei zile; cele două sesiuni zilnice erau compuse din câte cinci secțiuni, fiecare fiind dedicată unei teme specifice: *Drepturile omului și religia; Calea dialogului interreligios; probleme și perspective; Monahismul între Orient și Occident; Rugăciunea: A vorbi despre Dumnezeu în lumea contemporană* etc.

Ceremonia de închidere a celei de-a XII-a Reuniuni Internaționale *Oameni și religii* a avut loc în Piața Universității și a unit pe toți înalții lideri religioși prezenți într-o *Rugăciune Mondială pentru Pace: Pacea este numele lui Dumnezeu* s-a citat *Mesajul Papei Ioan Paul al II-lea* și s-a semnat *Apelul pentru Pacea Lumii*.

Atât din punct de vedere ecumenic, politic și diplomatic, această conferință a reprezentat un moment de o importanță și o semnificație remarcabile. Discuțiile și tratativele neoficiale purtate între delegația Sfântului Scaun și reprezentanții Sfântului Sinod de la Palatul Patriarhal au deschis calea vizitei papale din România din 7-9 mai 1999, prima într-o țară majoritar ortodoxă, vizită ce dovedește că șansele uriașe deschise de această reuniune, țării noastre și ortodoxiei române, au fost fructificate cu înțelepciune și realism.

Manuela Gheorghe

## Conferința *LIBERTATEA RELIGIOASĂ ÎN EUROPA CĂTRE UN NOU MILENIU*, 29-31 MAI, 1998, BERLIN

Conferința organizată la Berlin (29-31 mai 1998), de International Coalition for Religions Freedom, a adunat peste 150 de politicieni de seamă, specialiști în religiologie, lideri religioși, apărători ai drepturilor

\* Menționăm că astfel de organizații cu caracter laic și public există și în cadrul altor religii, cum ar fi, de exemplu, mișcarea loicală a budismului japonez *Rissho Kosei-Kai*, fondat în 1938 de Nikkyo Niwano și Myoko – Nagamema, cu cca 6 milioane aderenți, prezentă și ea la București prin președintele executiv al acesteia, preotul Teruhisa Nahata.

omului, juriști și ziarști din 52 de țări. Ramura europeană a „Coalitiei Internaționale pentru Libertatea Religioasă” (I.C.R.F.) a continuat activitatea începută în primele două conferințe (de la Washington și Tokyo), cu tema *Libertatea Religioasă către un nou Mileniu*. Sponsorizată în mare parte de Fundația „Washington Times”, conferința a vut o organizare excepțională și a creat posibilitatea dialogului între participanți în legătură cu formele concrete de manifestare a libertății și toleranței religioase, discutând și unele aspecte discriminatorii manifestate în diferite zone ale globului, care umbresc acest sfârșit de mileniu. Un interes deosebit pentru Europa de Est au prezentat conferințele: *Religious Minorities and the Mass Media in Russia, CIS and Europe – A Comparative Analysis* (Igor Kanterov, Universitatea de Stat din Rusia) și *Eastern Europe and the Balkans* (Emil Kohen, Fundația pentru toleranță, Bulgaria). Ei au remarcat specificul religios al zonei balcanice unde ortodoxia apare ca majoritară și uneori chiar dominantă, dar elita politică și mass media nu au o imagine realistă în legătură cu fenomenul religios, fapt care contribuie la subrezirea climatului de toleranță și libertate religioasă.

Organizată în ședințe plene și pe secții, conferința a trezit interesul și a atras specialiști atât în problemele generale ale libertății religioase, precum și pe cei care au venit cu experiența și cercetările întreprinse în Europa, dar și în legătură cu religiile orientale, din Africa, America, Insulele din Oceania ș.a. Albert Reynolds, primul ministru al Irlandei, inițiator al acordului de pace nord-irlandez se exprima în alocuțiunea sa *Peace in Northern Ireland and the Lessons for Religious Freedom* că „libertatea religioasă este dreptul unei persoane de a-și exprima liber părerea asupra problemelor religioase, pro sau contra, și de a o mărturisi deschis prin închinare, propagandă, eforturi educaționale și așa mai departe”. Comunicatul de presă difuzat la încheierea conferinței reține și opinia congressmanului Charles Canadi (președintele subcomitetului constituțional de la camera reprezentanților, SUA) care face demersuri pentru ca politica externă a Statelor Unite să fie condiționată și de gradul de libertate religioasă asigurat în țările cu care sunt stabilite relații. El a semnalat îngrijorarea autorităților americane în legătură cu diferitele cazuri de încălcare a libertății religioase cuprinse în raportul Departamentului de Stat al SUA, din 1997.

La conferință au participat reprezentanți ai catolicismului, protestantismului, ortodoxiei, islamului, budismului, bisericii lui Isus Hristos a sfinților Zilelor din Urmă („mormonii”), baha’i, biserica unificării (înființată de reverendul Moon), scientologicii ș.a. Irving Hexham (profesor la Universitatea din Calgary, Canada) a discutat în conferința sa *The Role of the Anti-Cult Movement* activitatea asociațiilor „anti-sectă” care evoluează nu spre instituirea toleranței și libertății religioase ci în sensul restrângerii drepturilor unor formațiuni religioase mai mici. Unele discursuri (cum ar fi cel de încheiere a lucrărilor a soților Marcia și Franklin Littell de la Temple University, SUA) au menționat legătura dintre libertatea religioasă și libertatea politică, arătând că ascensiunea nazismului s-a realizat în condițiile persecutării unor etnii și religii. Chery A. Lau (profesor la Institutul de politică de la Universitatea Harvard) a remarcat că înscrierea, în unele țări, pe „lista neagră” a reverendului Moon este de neînțeles, având în vedere că acesta „a contribuit în mod substanțial la victoria valorilor democratice asupra comunismului”. Anne Morelli (profesor la Institutul de istoria religiilor de la Universitatea liberă din Bruxelles și expert consultativ în Comisia pentru secte din Parlamentul belgian) a criticat legislația din Belgia care face deosebire între „biserici” și „secte”, sprijinindu-le pe unele și dezavantajându-le pe altele.

Unele articole apărute în presa germană („Die Welt”, „Taqqespiegel”) în timpul conferinței precum și declarația finală votată de participanți *Declaration on „Religious Freedom”*, Berlin, 31 mai 1998) remarcă și recomandă practicarea unei protecții egale a tuturor religiilor și nu trebuie să existe nici o ierarhie a credințelor religioase stabilite de politica guvernului. Folosirea termenilor de „cult” sau „sectă” are caracter peiorativ și să nu fie folosite în legislația sau actele oficiale și evitate în lumea științifică. Restricțiile asupra libertății religioase (pentru respectarea ordinii publice, siguranței, sănătății, moralei, drepturilor și libertăților fundamentale) să fie aplicate în cazuri de necesitate și în mod egal pentru toate religiile.

AL XVI-LEA CONGRES AL ASOCIAȚIEI INTERNAȚIONALE  
A SOCIOLOGILOR DE LIMBA FRANCEZĂ  
(AISLF), Québec, 3-7 iulie 2000

Multiplele dinamici sociale din lumea contemporană sunt din nou marcate de puternice tensiuni între vectorii care concură la omogenizarea societăților și alții care, din contră, tind să sporască diferențierea socială. De fapt, societățile noastre trăiesc experiența unei largi varietăți de influențe provenind din toate părțile lumii, atât de mult încât frontierele tradiționale care delimitau spațiile economice, sociale și culturale sunt din ce în ce mai mult traversate de forțe sociale care acționează la scară planetară. Printre aceste influențe se relevă importanța mondializării economiei liberale, ca și revoluția tehnicilor de informare și comunicare. De o anumită manieră, asistăm în același timp la uniformizarea culturilor, la eroziunea identităților naționale sau chiar la slăbirea suveranității statelor, în timp ce alte forțe suscită apariția particularităților naționale, regionale, etnice și religioase, chiar inducând apariția altor mișcări identitare.

În acest context, **Asociația Internațională a Sociologilor de Limba Franceză** a reținut pentru cel de al XVI-lea Congres tema *O societate mondială*. În mod esențial, tema propusă are în vedere relevarea diferitelor procese de mondializare economice, tehnice, politice și culturale în curs.

Dezbaterile din ședințele plenare vor fi centrate pe trei teme principale:

- ce reprezintă mondializarea?
- care sunt tipurile de reconfigurații?
- care sunt semnificațiile?

Temele de mai sus, vor fi dezvoltate în mai multe subteme în cadrul comitetelor de cercetare și grupurilor de lucru.

Tema: *Ce reprezintă mondializarea* cu subtemele: economia mondializată; statul în discuție; spațiile local și global; noua metropolizare.

Tema: *Care sunt tipurile de reconfigurații* cu subtemele: diferențierii și inegalități; conflicte și soluții; recompuneri identitare; hibridări culturale.

Tema: *Care sunt semnificațiile*, cu subtemele: procesul de raționalizare; dispozitive sociotehnice; valori refugiu; valori de deschidere.

Programul oficial al Congresului și detalii privind înscrierea vor fi comunicate începând din luna septembrie 1999.

*Ion Glodeanu*

**Academician VLADIMIR TREBICI**  
**(28 februarie 1916–13 februarie 1999)**



A plecat dintre noi un mare dascăl, un ilustru om se știință și de aleasă cultură, o remarcabilă personalitate.

Dimensiunea golului lăsat prin plecarea dintre noi a profesorului Vladimir Trebici se accentuează cu fiecare zi pentru cei care au fost în preajma lui și au lucrat cu el. Atunci când societatea noastră bolnavă va fi depășit criza pe care o traversează și vom intra în normalitate, iar cercetarea științifică se va așeza pe un alt făgaș și se va bucura de alte perspective, vom realiza mai bine cât de mare este pierderea.

Activitatea didactică universitară a lui Vladimir Trebici își are începuturile în anul 1948, la Facultatea de Drept a Universității București și a continuat apoi, de multe ori în paralel, la Institutul Politehnic, Academia de Studii Economice, Centrul Demografic ONU-România și Facultatea de Filosofie/Sociologie a Universității București. Primele domenii ale acestei activități au fost cele ale statisticii teoretice și economice. Aproximativ de demografie, știința care l-a consacrat ca profesor și cercetător, datează de la începuturile anilor '60. Cred că felul în care Vladimir Trebici a pătruns în tainele acestei științe și s-a afirmat cu strălucire merită să fie menționat, pentru că este definitoriu pentru modul în care și-a construit profesionalismul și performanța. A învățat demografie predând-o la Academia de Studii Economice începând cu anul 1962. Sau, am putea spune, la fel de bine, a început predarea demografiei învățând-o el însuși. O menționează într-un admirabil capitol al lucrării *Demografie. Excerpta et selecta*, publicată de Editura Științifică în 1996, când Profesorul împlinea 80 de ani. Numai că el s-a apropiat de demografie având tot ceea ce îi trebuia pentru o astfel de întreprindere. La Cernăuți, terminase în 1938 cursurile Facultății de Filozofie și Litere (specialitatea

istoria filozofiei, în principal, sociologie și istoria românilor, în secundar) și ale Facultății de Drept. Din 1941 a lucrat, la Institutul Central de Statistică, în cadrul Oficiului de Studii, și i-a cunoscut bine pe Anton Golopenția și Sabin Manuila, străluciți statisticieni, demografi, dar și sociologi. A cunoscut bine cercetările apreciatei școli de sociologie a lui D. Gusti. Toate aceste cunoștințe acumulate în ariile sociologiei, istoriei și filozofiei au fost esențiale pentru formarea demografului de mai târziu. S-au acumulat apoi, în a doua parte a anilor '40 și în anii '50, alte cunoștințe, la fel de importante pentru un demograf și pe care și le-a însușit la Direcția Centrală de Statistică: cele de statistică și economie. Iată cu ce bagaj de cunoștințe s-a apropiat Vladimir Trebici de demografie la începutul anilor '60. Ar mai trebui adăugate însă și alte calități: stăpânirea mai multor limbi străine, o cultură generală de excepție, o capacitate de asimilare și de sistematizare ieșită din comun și un anumit stil de viață și muncă format încă din tinerețe (și pe care l-a urmat până în ultimele zile) și stimulanta atmosferă intelectuală a Cernăuților tinereții sale, o dată cu revenirea Bucovinei în granițele naturale ale României.

Cursul de demografie pe care Vladimir Trebici a început să-l predea în 1962 la Academia de Studii Economice (se intitula, de fapt, „Statistica populației”) nu putea neglija literatura sovietică a acelor ani. Încet, încet însă, acest curs a suferit modificări prin introducerea multor elemente și componente din literatura demografică franceză și, mai târziu, din literatura de limbă engleză. Nu a fost neglijată literatura demografică românească din perioada interbelică (lucrările lui P. Râmneamțu, S. Manuila, I. Banu și alții). În plus, participarea la numeroase reuniuni științifice internaționale a reprezentat o sursă de continuă conectare a cursurilor sale la rezultatele cercetării științifice internaționale.

Cursurile profesorului Vladimir Trebici erau prilej de admirație, pentru felul în care știa să transmită mesajul, și de bucurii ale minții, pentru conținutul prelegerilor sale, îmbrăcate în impresionanta sa cultură generală, filozofică și istorică.

Din activitatea didactică a Profesorului s-au născut admirabile manuale, tratate, lucrări enciclopedice și dicționare. Ar fi făcut și mai mult la catedră, cu certitudine, dacă într-o societate bolnavă de o anumită ideologie personalitatea, verticalitatea și munca Profesorului ar fi fost apreciate la adevărata lor valoare.

Opera științifică a Profesorului este impresionantă, nu numai prin numărul de lucrări publicate dar și prin domeniile abordate. Ea acoperă ariile demografiei, statisticii, economiei, etnografiei, sociologiei, istoriei. Domeniul în care Profesorul s-a simțit cel mai bine este însă cel al demografiei. Caracterul interdisciplinar al acestei științe corespundea de fapt solidei sale pregătiri universitare și vastei sale culturi generale. Aceasta și explică faptul că aproape toate ariile demografiei se regăsesc în preocupările sale științifice. Lista lucrărilor elaborate este impresionantă. Câteva zeci de cărți, capitole de lucrări, dicționare, sute de studii, articole, recenzii și note în reviste din țară și străinătate, zeci de comunicări la

manifestări științifice naționale și internaționale. Nu mai amintim de conferințe, de numeroasele sale prezențe în presa scrisă, la radio și televiziune.

Activitatea științifică a profesorului Vladimir Trebici s-a bucurat de o largă recunoaștere și apreciere în lumea științifică internațională. Prin prezența sa la numeroase reuniuni științifice peste hotare a reprezentat în mod strălucit știința românească. A fost membru al Uniunii Internaționale pentru Studiul Științific al Populației, al Asociației Europene pentru Studiul Populației, al Asociației Internaționale a Demografilor de Limbă Franceză, al Societății Europene pentru Economia Populației, al Societății Cehoslovace de Demografie, al Institutului Internațional de Statistică.

Cercetarea demografică românească nu a avut niciodată sub regimul comunist un cadru adecvat de desfășurare. Un institut sau centru de demografie nu erau compatibile cu politica pronatalistă forțată și brutală a vechiului regim. Din această perspectivă, opera științifică a profesorului Vladimir Trebici este și mai valoroasă.

Schimbările politice de după 1989 au însemnat pentru Vladimir Trebici, mai întâi, o firească recunoaștere a întregii sale activități științifice prin conferirea titlului de membru al Academiei Române, numele său figurând astfel alături de cele ale altor ilustre personalități științifice bucovinene răsplătite cu acest înalt titlu. Preocupările științifice s-au orientat, în bună măsură, spre istoria și demografia Bucovinei, spre geopolitică. A contribuit cu toate energiile sale la renașterea Societății pentru Cultura și Literatura Română în Bucovina (al cărei președinte de onoare a fost) și la activitățile acesteia. Ultimii ani ai vieții profesorului Vladimir Trebici au fost dedicați, în mare parte, creării și conducerii activităților Centrului de Cercetări Demografice al Academiei Române, înființat în august 1995 și care îi va purta numele.

Dispariția unei mari personalități științifice este o imensă pierdere pentru orice domeniu al cunoașterii. Pentru aria științelor sociale, unde amprenta regimului totalitar a lăsat urme atât de adânci în materie de competență veritabilă, această pierdere este și mai dură. Iar pentru firava noastră demografie, plecarea profesorului Vladimir Trebici este nu numai o pierdere imensă, ci și irecuperabilă. Cei care l-am cunoscut îndeaproape și am lucrat cu el știm bine acest lucru. Tot ceea ce ne rămâne de făcut este să încercăm a-i urma pilda și să păstrăm în inimile noastre imaginea celui care a fost profesorul, omul de știință și academicianul Vladimir Trebici.

*Prof. univ. dr. Vasile Ghețau*  
Universitatea București



# REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Year IX, No. 1-2 • 1999

---

## CONTENTS

### *FREEDOM AND RELIGIOUS BELIEF*

CONSTANTIN CUCIUC, Tolerance as a transition step toward equality and religious freedom.....	3
ILIE FONTA, The religious freedom and the orthodoxy.....	13
MIRCEA MANDACHE, The process of secularisation and the modernisation of the European society .....	27
MASSIMO INTROVIGNE, Religious freedom in Western Europe .....	39

### *RELIGION AND SOCIETY*

CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ, Religion and tradition .....	53
LEON BUBURUZAN, Religious beliefs and superstitions of the youth during the present period in Romania .....	73
GEORGIANA SZILAGYI, GAVRIL FLORA, Church and society.....	83
MIHAI ALBU, The new religious movement (of oriental origin) in Romania.....	101
RODICA IATAN, The religious evolution of a community: Șant Village, Bistrița-Năsăud county .....	121

### *SOCIAL THINKING*

LUCIAN RADU STANCIU, The nostalgia of the origins in Mircea Eliade's hermeneutics .....	127
MANUELA GHEORGHE, Beginnings of the sociology of religions in Romania.....	139
ION VLĂDUȚ, Legal sociology as viewed by Mircea I. Manolescu .....	149
ION MOHANU, Ion. I. Ionică – a member of the Bucharest sociological school.....	161

### *COMMENTAIRES*

ILIE FONTA, The analysis of certain points of view and actions regarding the religious freedom and the Project of the Cults Laws from Romania.....	171
--	-----

### *REVIEWS AND LECTURE NOTES*

Preot prof. dr. DUMITRU POPESCU, <i>Christ, Church, Society</i> (Hristos, Biserică, Societate), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București,	
--	--

1998 (Constantin Cuciuc); Dr. CONSTANTIN CUCIUC, *The Romanian Atlas of Religions and Religious Historical Monuments* (Atlasul religiilor și al monumentelor istorice religioase din România), Editura GNOSIS, București, 1997 (Alina Paraschiv); MASSIMO INTROVIGNE, *Il Satanismo*, Editrice ELLE DI CI, Torino, 1997 (Rodica Iatan); JAMES R. LEWIS, J. GORDON MELTON (Editors), *Sex, Slander and Salvation. Investigating The Family/Children of God*, Center for Academic Publication, Stanford, California, 1994 (Mircea Mandache); MICHEL DION, *Mémoire de Candomblé*, L'Harmattan, Paris, 1998 (Manuela Gheorghe); DANIELE HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour Mémoire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993 (Mihai Albu)..... 111

#### SCIENTIFIC LIFE

The International Seminar *Freedom of Religion and Belief in a Democratic Society – a Basic Right of the Man*, București 16-18 November 1998 (C. Gh. C.) The International meeting „The people and the religion” Bucharest, 30 august – 1 september (Manuela Gheorghe); The Conference *Religious Freedom in Europe towards a New Millenium*, 29-31 May 1998, Berlin (Constantin Cuciuc); The 16<sup>th</sup> Congress of the International Association of the French Language Sociologists (AISLF), Quebec, 3-7 July 2000 (Ion Glodcanu) ..... 211

#### IN MEMORIAM

VLADIMIR TREBICI (28 february 1916 – 13 february 1999) ..... 215

# REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

An IX, N<sup>os</sup> 1-2 • 1999

---

---

## SOMMAIRE

### *LIBERTÉ ET FOI RELIGIEUSE*

CONSTANTIN CUCIUC, La tolérance en tant que transition vers l'égalité et la liberté religieuse .....	3
ILIE FONTA, La liberté religieuse et l'orthodoxie .....	13
MIRCEA MANDACHE, Le processus de sécularisation et la modernisation de la société européenne .....	27
MASSIMO INTROVIGNE, La liberté religieuse dans l'Europe de d'Ouest .....	39

### *RELIGION ET SOCIÉTÉ*

CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ, Religion et tradition .....	53
LEON BUBURUZAN, Des croyances religieuses et superstitions des jeunes, aujourd'hui en Roumanie .....	73
GEORGIANA SZILAGYI, GAVRIL FLORA, Eglise et société .....	83
MIHAI ALBU, Les nouveaux mouvements religieux (d'origine orientale) en Roumanie .....	101
RODICA IATAN, L'évolution religieuse d'une communauté: le village Șant, Bistrița-Năsăud .....	121

### *LA PENSÉE SOCIALE*

LUCIAN RADU STANCIU, La nostalgie des origines dans l'herméneutique de Mircea Eliade .....	127
MANUELA GHEORGHE, Débuts de la sociologie de la religion en Roumanie .....	139
ION VLĂDUȚ, La sociologie juridique vue par Mircea I. Manolescu .....	149
ION MOHANU, Ion. I. Ionică – membre de l'École Sociologique de Bucarest .....	161

### *COMMENTAIRES*

ILIE FONTA, L'analyse de certains points de vue et démarches américains concernant la liberté religieuse et le Project de la Loi des Cultes de Roumanie .....	171
---	-----

### *COMPTE RENDUS ET NOTES DE LECTURE*

Preot prof. dr. DUMITRU POPESCU, <i>Christ, Eglise, Société</i> . (Hristos, Biserică, Societate) Editions de l'Institut Biblique et de la Mission de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, București, 1998 (Constantin Cuciuc); Dr. CONSTANTIN CUCIUC, <i>L'Atlas des Religions et des mouvements religieux en Roumanie</i> , (Atlasul religiilor și al	
--	--

- monumentelor istorice religioase din România). Editura GNOSIS. București, 1997 (Alina Paraschiv); MASSIMO INTROVIGNE, *Il Satanismo*, Editrice ELLE DI CI, Torino, 1997 (Rodica Iatan); JAMES R. LEWIS, J. GORDON MELTON (Editori), *Sex, Slander and Salvation. Investigating The Family/Children of God*, Center for Academic Publication, Stanford, California, 1994 (Mircea Mandache); MICHEL DION, *Mémoire de Candomblé*, L'Harmatan, Paris, 1998 (Manuela Gheorghe); DANIELE HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour Mémoire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993 (Mihai Albu)..... 199

#### VIE SCIENTIFIQUE

- Le séminaire international *La liberté religieuse et de la foi religieuse dans une société démocratique – un des droits fondamentaux de l'homme* 16-18 novembre 1998 (C. Gh. C.); La réunion internationale *Les gens et la religion*, Bucharest, 30 août – 1 septembre (Manuela Gheorghe); La Conférence *La liberté religieuse en Europe vers un nouveau millenium*, 29-31 mai 1998, Berlin (Constantin Cuciuc); Le XVI Congrès de l'Association Internationale des Sociologues de langue française (AISLF), Québec, 3-7 juillet 2000 (Ion Glodeanu)..... 211

#### IN MEMORIAM

- VLADIMIR TREBICI (28 february 1916 – 13 february 1999)..... 215

# REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

## (ROMANIAN JOURNAL OF SOCIOLOGY)

Editor: Romanian Academy – Institute of Sociology (Bucharest)

- A new journal for a new sociology.
- A journal which looks back to the totalitarian past and explores the democratic future of the Romanian society.
- Open to all theoretical, methodological and ideological approaches.

### În atenția colaboratorilor noștri:

Vă rugăm să aveți în vedere ca materialele trimise redacției noastre să fie de aprox. 10 pag. (cca 3000 semne/pag.). Primim materialele procesate pe suport magnetic prin E-mail: isar@ns.isar.acad.ro sau prin Fax 3374178.

De asemenea, vă rugăm să însoțiți materialul dv. de un rezumat (aprox. ½ pag.) în limba engleză sau franceză și o scurtă prezentare a autorului (titluri științifice, instituția, domeniul de interes).

Menționăm că responsabilitatea cu privire la originalitatea și conținutul materialelor trimise revine autorului.

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistelor apălați la serviciile de abonamente prin oficiile poștale și factorii poștali.

Abonamentele din străinătate se primesc la:

**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE**, Calca 13 Septembrie nr. 13, sector 5, P.O. Box 5-24,  
București, România, RO-76117. Tel. 401-411 90 08. Tel./Fax 401-410 39 83;  
401-410 34 48.

**RODIPET S.A.**, Piața Presei Libere, nr. 1, P.O. BOX 33-57, București, România;  
Fax: 401-222 6407; Tel: 401-618 5103, 401-222 4126;

**ORION PRESS IMPEX 2000**, P.O. BOX 77-19, București 3 – România, Tel. 653 79 85,  
Fax (401) 324 06 38.

**STELIAN INVEST SRL**  
Tel/Fax: +40-1-2502281



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

ISSN 1224-9262

“Revista Română de Sociologie”, serie nouă, anul X, nr. 1-2, p. 1-222, 1999