

Reinventarea religiei și identitatea europeană

Carp, Radu

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Carp, R. (2005). Reinventarea religiei și identitatea europeană. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 5(4), 971-982. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56313-3>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0>

Reinventarea religiei și identitatea europeană

RADU CARP

Religie, modernitate, ultramodernitate

Premiza fundamentală de la care acest studiu pornește este aceea că raporturile între Biserică și stat, concepute la nivel național de o manieră mai mult sau mai puțin flexibilă, în funcție de diversitatea religioasă existentă sunt, în cazul statelor membre ale Uniunii Europene (UE), pe cale de a se transforma radical pe măsură ce modelul de integrare politică ales pentru această organizație avansează. Se impune deci o reexaminare a situației religiei prin plasarea la un nivel de discuție european, ceea ce reprezintă o evidențiere a particularităților naționale, prin raportare la alte experiențe similare din țări diferite. Reconfigurarea contemporană a religiei și a politicii nu este o caracteristică ce particularizează spațiul european, ci descrie un proces mai amplu, ce nu face obiectul acestei lucrări. Este cert însă că modelele naționale alese pentru a descrie relațiile stat-Biserică au o influență și în afara spațiului UE, ținând cont de faptul că religiile creștine au o arie de acoperire și o vocație universală care depășește limitele spațiului comunitar.

Această reconfigurare are loc în două contexte diferite. Primul, cel de avans în direcția unei coordonări mai ample a politicilor naționale în cadrul UE, a fost amintit mai sus. Cel de-al doilea, care se suprapune temporal peste cel dintâi, se referă la mutațiile profunde în cadrul modernității, în general. Nu avem de-a face cu sfârșitul acestui proces, ci mai degrabă cu radicalizarea sa și chiar, în viziunea unor autori¹, cu nașterea unei ultramodernități. Dacă modernitatea s-a caracterizat și se caracterizează în continuare printr-o demitologizare a tradițiilor (în care convingerile religioase au avut un rol de prim rang), ultramodernizarea descrie procesul de demitologizare a înseși modernității. Nu doar religia se află într-un proces de secularizare (reversibil), căpătând noi valențe în cadrul statului modern a cărui suveranitate este în continuă reconfigurare, ci și politicul. Ultramodernitatea reprezintă spațiul public în care tradițiile religioase se află în imposibilitatea de a mai fi relevante pentru cetățeni, însă același fenomen are loc și în ceea ce privește ideologiile politice prin impunerea cărora statul poate pretinde atașamentul celorrași cetățeni. Dacă acceptăm această paradigmă de interpretare, rolul religiilor în spațiul public pierde componenta sacră și ideologică, fiind însă din ce în ce mai mult supus juridicizării, ceea ce explică de altfel apariția unor noi norme acceptate la nivel european. Acest proces nu este desigur linear: normativizarea nu privește practicile individuale, ci doar manifestările publice ale unui cult religios, constatare ce pare uneori ignorată și care explică dezbaterile actuale în legătură cu acest subiect ce tind să se radicalizeze.

¹ Jean -Paul WILLAIME, *Europe et religions. Les enjeux de XXI^e siècle*, Fayard, Paris, 2004, pp. 11 și urm.

Religia rămâne totuși o componentă definitorie a spațiului public european chiar dacă, în viziunea impusă de modernitate, trebuie să fie o opțiune strict privată, iar prezența sa în spațiul public nu mai este legitimă. Aceasta deoarece gândurile și sentimentele dezvoltate în sfera privată a individului conduc inevitabil la acțiuni și urmări practice în sfera publică. Potrivit lui H.-R. Patapievici, „o veritabilă religie, chiar dacă este exercitată numai privat, nu poate fi doar privată”¹.

Cele două contexte descrise mai sus produc, inevitabil, omogenizarea credințelor religioase sau cel puțin a comportamentelor celor care vorbesc în numele religiei de care aparțin. Accelerarea acestui proces este însă încetinită de afirmarea din ce în ce mai pregnantă a dreptului la identitate religioasă, culturală, lingvistică etc., mișcare ce a devenit posibilă o dată cu perfecționarea mecanismelor naționale și supranaționale ce fac posibilă exercitarea acestui drept. Religia poate să ofere o viziune acceptată a lumii în măsura în care discursul teologic nu intră în concurență cu soluțiile unor societăți secularizate. De câte ori cele două viziuni intră în concurență, conflictul, radicalizarea opiniilor devin inevitabile. Ceea ce se caută în prezent este concilierea celor două viziuni. Cum anume pot acestea coexista într-o societate democratică rămâne în sarcina statului și îndeosebi a legiuitorului constituant. Din acest punct de vedere, Constituția Poloniei din 1997 oferă un exemplu de asemenea model de armonie a celor două viziuni în prima parte a Preambulului:

„Noi, națiunea poloneză – toți cetățeni ai Republicii, atât cei care cred în Dumnezeu ca sursă a adevărului, dreptății, binelui și frumosului, cât și cei care nu împărtășesc această credință dar care respectă acele valori universale care derivă din alte surse”².

Nu întâmplător, au existat voci care au susținut că această manieră de abordare ar fi putut să constituie un model pentru textul Preambulului Tratatului de instituire a unei Constituții pentru Europa³. Astfel, Joseph Weiler a afirmat că refuzul de a face o referință la Dumnezeu în acest Preambul se bazează pe un argument fals care face confuzia între secularizare și neutralitate. Referirea la Dumnezeu nu are un grad mai ridicat de neutralitate decât lipsa unei asemenea referințe; secularizarea și religiozitatea reprezintă tradiții care pot fi respectate în același timp, ceea ce, potrivit lui Weiler, s-a reușit prin Preambulul Constituției Poloniei⁴.

¹ H.-R. PATAPIEVICI, „Despre politică, religie și naționalism”, *Idei în dialog*, nr. 10 (13), octombrie 2005.

² Traducere neoficială; textul Constituției Poloniei poate fi consultat la adresa <http://www.sejm.gov.pl/english/konstytucja/kon1.htm>.

³ Dezbaterile în jurul acestui Preambul sunt rezumate în Radu CARP, „Controverse teologico-politice în cadrul Uniunii Europene”, în Miruna TĂTARU-CAZABAN (coord.), *Teologie și politică. De la Sfinții Părinți la Europa unită*, Anastasia, București, 2004, pp. 284-308.

⁴ J.H.H. WEILER, *Un'Europa cristiana – un saggio esplorativo*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2003; argumentele au fost reluate de autor în *Invocatio Dei and the European Constitution* (decembrie 2003), text disponibil la adresa <http://www.project-syndicate.org>. Poziția lui Weiler va face obiectul unei analize detaliate în cadrul secțiunii acestei lucrări dedicate controverselor în jurul Preambulului proiectului de Tratat de instituire a unei Constituții pentru Europa. Există câteva comentarii interesante ale cărții lui Weiler care trebuie menționate pentru a înțelege impactul pe care l-a generat: Robert HOWSE, „Piety and the Preamble: Joseph Weiler's A Christian Europe claims a place for Christianity in Europe's proposed new constitution”, *Legal Affairs*, no. 3 (May-June)/2004; A. KEMMERER, „Geht mit Gott. Europas Verfassung bräuchelt ihn: was der Jurist Josdeph H.H. Weiler vom Papst gelernt hat”, *Frankfurt Allgemeine Zeitung*, 31 Oktober 2003; Agustín José MENENDEZ, *A pious Europe? Why Europe should not define itself as Christian*, ARENA working paper, no. 10 (July)/2004.

Impunerea unei soluții constituționale aparent neutre în această materie nu este deloc concordantă cu pluralismul cultural și religios asumat de UE.

Religia nu mai poate fi simplificată, în sensul asimilării cu un curent care se opune modernității politice, deoarece o asemenea asimilare nu a avut în general rezultatele scontate. Ceea ce se impune este o tratare a religiei în calitate de sumă a unor resurse simbolice care nu aparțin câmpului politic și care împiedică politica să se transforme într-o simplă administrare birocratică a nevoilor individuale. Există șanse reale ca riscul amintit să prindă contur mai degrabă la nivelul instituțiilor europene, chiar dacă acestea sunt influențate de culturi și comportamente diferite, reminiscență a tradițiilor naționale. Credințele religioase, atât de diverse astăzi într-o Europă lărgită, pot juca un rol și mai mare în spațiul public, în măsura în care cultele sunt recunoscute ca parteneri de dialog în ceea ce privește nașterea, punerea în aplicare și modelarea unor politici publice. Este evident că, dacă asumăm proiectul european, principiul subsidiarității trebuie să stea în continuare la baza felului în care acționează instituțiile. Subsidiaritatea implică însă și o formă de parteneriat public-privat, iar acest parteneriat nu poate ignora credințele și inițiativele sociale ale cultelor și confesiunilor, ci dimpotrivă, unele inițiative pot fi puse mult mai ușor în aplicare dacă sunt scoase de sub tutela publică fără a fi asimilate în mod exclusiv sferei private.

Integrarea europeană și fenomenul „ieșirii din religie“

Fără a înțelege istoria relațiilor între modernitate și religie, nu putem spune cu exactitate unde ne situăm în prezent. Așa cum am afirmat, radicalizarea modernității constituie premiza pentru apariția ultramodernității. Ne aflăm într-un moment de inflexiune, în care cele două curente coexistă în mod paradoxal. Modernitatea nu a determinat aceleași modificări ale relației între stat și religie în toate statele europene, ceea ce explică suprapunerea modelelor alese și existența unor radicalizări mai accentuate sau mai puțin pronunțate. Ținând cont de toate specificitățile naționale, modernitatea poate fi echivalată în mod uniform cu ceea ce Marcel Gauchet numește „ieșirea din religie”¹. Acest fenomen nu determină dispariția credințelor religioase, ci doar abandonarea unui model de organizare a statului în care religia era structurantă. Diversele religii continuă să existe în fazele avansate ale modernității în interiorul unei organizări politice și a unei ordini sociale colective pe care nu le mai poate controla. Potrivit lui Gauchet, acest fenomen prin care religia capătă un nou rol în cadrul societăților moderne descrie mult mai adecvat ceea ce se întâmplă în prezent decât noțiuni precum „laicizare” sau „secularizare”, acestea fiind variațiuni ale aceluiași fenomen, fără a putea fi totuși echivalate. Într-adevăr, cei doi termeni au o origine eclezială, fiind posibili datorită eforturilor depuse de Biserici cu scopul de a se defini prin contrast. Rațiunea utilizării lor este de a desemna ceea ce Biserica nu este sau ceea ce iese de sub puterea sa de jurisdicție.

Din punct de vedere strict metodologic, interpretarea pe care Gauchet o propune este marcată de anumite ambiguități ce nu sunt, în opinia noastră, simple

¹ Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998, pp. 5 și urm.

scăpări culpabile, ci ajută la susținerea unui obiectiv precis. Cu toate că paradigma „ieșirii din religie” este opusă în mod explicit unei analize care operează cu termeni precum laicizare și secularizare, Marcel Gauchet afirmă că se poate face diferențierea între acești termeni și, mai mult, chiar că se poate opera în mod coerent cu o asemenea diferențiere. Primul termen ar descrie evoluția relațiilor între stat și Biserică în interiorul unor țări catolice caracterizate prin unicitate confesională, iar cel de-al doilea ar fi circumscris unui fenomen specific țărilor protestante care înțeleg să acorde Bisericii un rol substanțial în cadrul sferei publice¹. Rațiunea pentru care autorul face operantă o asemenea diferențiere (pe care o considerăm oarecum forțată) este ușor de înțeles: dacă laicizarea intră în categoria tendințelor generale ce caracterizează țările cu majoritate catolică, cazul francez nu mai este atât de singular. Diferența dintre acest model și cele aplicate în alte țări, cum ar fi Italia, Polonia, Portugalia sau Spania, nu este una de fond, ci ține de o înțelegere mai avansată a modernității. Modelele converg într-o direcție unică, cel francez va fi, mai devreme sau mai târziu, declarat ca fiind consecința naturală a coexistenței religiei catolice cu statul modern. De altfel, așa cum vom vedea, poziția lui Gauchet nu este singulară, din moment ce alți autori francezi exprimă idei similare într-o formă mult mai directă. În opinia noastră, laicizarea este doar o formă extremă a secularizării. Este mult mai adecvat să vorbim de „ieșire din religie” decât de „secularizare”, însă, oricum am denumi acest fenomen, el este concomitent procesului de integrare europeană care se manifestă atât la nivelul statelor naționale, cât și la cel al indivizilor și al entităților non-statale. Laicizarea nu este un model în sine, ci doar un caz izolat. Atât laicizarea, ca formă extremă de separare a statului față de Biserică, cât și identificarea statului cu un anumit cult religios majoritar se află la opusul secularizării. Faptul că laicizarea este produsul ultramodernității sau că teocrația premerge începutului procesului de intrare în modernitate nu are nici o relevanță: ambele trebuie situate, în egală măsură, în categoria factorilor care se opun reușitei unei integrări europene bazate pe unitate în diversitate.

În cartea sa *O filosofie politică pentru cetățean* Pierre Manent oferă o interpretare a textului amintit mai sus al lui Marcel Gauchet. Ipoteza pe care Manent își întemeiază analiza este aceea că separarea, în general, este aspectul fundamental al democrației moderne și că pot fi identificate șase astfel de separații: cea a profesiunilor sau diviziunea muncii, a puterilor, a Bisericii de stat, a societății civile de stat, cea dintre reprezentat și reprezentant, a faptelor și valorilor sau a științei și vieții². Referitor la separația între Biserică și stat, Manent consideră că „istoria europeană se învârtă în jurul relației complicate, adeseori conflictuală, dintre instanța politică și instanța religioasă”³ și că această relație conflictuală nu a fost rezolvată decât o dată cu separația dintre Biserică și stat. Nu putem decât să fim de acord cu acest punct de vedere. Pentru Manent, laicitatea franceză trasează o linie de separație chiar la nivelul cetățeanului care manifestă o credință religioasă: pe de o parte, acesta este credincios „cu oricâtă fervoare dorește”, iar pe de altă parte, în calitate de cetățean, nu mai are religie. Teoria „ieșirii din religie” afirmată de Gauchet este asumată de Manent tocmai pentru virtuțile sale manifeste: o astfel de idee atenuază întrucâtva consecințele nefaste ale unei separări radicale între Biserică și stat. De altfel, Manent consideră că orice separație radicală (iar acest lucru este valabil

¹ *Ibidem*, pp. 11-12.

² Pierre MANENT, *O filosofie politică pentru cetățean*, trad. M. Antohi, Humanitas, București, 2003, p. 25.

³ *Ibidem*, p. 36.

nu numai în relațiile dintre Biserică și stat, ci și, de exemplu, în ceea ce privește raportarea puterii executive la cea legislativă) pune în pericol unitatea însăși a corpului politic. Momentul de cotitură în ceea ce privește „absorbția religiei în democrație” este pentru Pierre Manent Conciliul Vatican II: religia încetează să mai fie instituționalizarea unui adevăr obiectiv căruia oamenii trebuiau să i se supună, realizarea proiectului republican își pierde astfel adversarul care îi dădea sens. Idei care vin în continuarea fidelă a celor exprimate de Marcel Gauchet (cu singura diferență că momentul istoric este puțin diferit, Gauchet preferând o formulare mai generală, în jur de 1970). Este motivul pentru care Manent afirmă în mod explicit că „interpretarea lui Marcel Gauchet este pătrunzătoare și puternică”¹.

Este secularizarea un fenomen tipic al societăților moderne europene?

În legătură cu secularizarea au fost emise mai multe teorii care pot fi clasificate în cele care pun accentul pe cerere și, respectiv, ofertă. Potrivit primului tip de astfel de teorii, în societățile industriale importanța religiei este diminuată și publicul larg devine insensibil la apelurile de natură spirituală. Teoriile bazate pe ofertă insistă asupra faptului că cererea publicului pentru religie este constantă, iar variațiunile transnaționale ale vitalității religioase sunt produsul ofertei crescute de pe piața religioasă.

Potrivit teoriilor lui Max Weber, expuse în *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (1904)² și în *Economie și societate* (1933), Iluminismul a generat o viziune rațională asupra lumii și a diminuat în consecință rolul religiei. Secularizarea este deci în această viziune o tendință a societăților moderne, la fel ca și birocratizarea sau urbanizarea. În aceeași orientare se înscrie și Émile Durkheim prin ideile incluse în *Formele elementare ale vieții religioase* (1912)³. Durkheim considera că religia nu este doar un sistem de idei și credințe (așa cum credea Weber), ci și un „sistem de acțiune” care implică ceremoniale simbolice (naștere, căsătorie, moarte etc.). Ritualurile religioase au funcția de a menține coeziunea socială. Societățile industriale sunt însă caracterizate prin „diferențiere funcțională”, în sensul că diferite organizații sau persoane acționează în domeniul sănătății, educației, politicii etc., ocupând locul pe care îl juca Biserica în mod tradițional. Teoriile lui Weber și Durkheim despre secularizare, ambele axate pe cerere, au fost mult timp considerate ca adevărate axiome, capabile să explice motivele care păreau să ducă în cele din urmă la dispariția religiei din spațiul public. C. Wright Mills afirma de exemplu în 1959 că „secularizarea ca proces istoric a avut ca rezultat diminuarea dominației sacralului [...] sacralul va dispărea peste tot, cu excepția domeniului privat”⁴. Aceste teorii au început să fie din ce în ce mai mult contestate în ultimii ani, prin pozițiile exprimate de autori precum Rodney Stark sau Jeffrey Hadden. Motivul pentru care s-a considerat că ele nu mai oferă o descriere adecvată a modernității este acela că mișcările fundamentaliste religioase și-au făcut din ce în ce mai sim-

¹ *Ibidem*, p. 42.

² Trad. în limba română de Ihor Lemnij, Humanitas, București, 1993.

³ Trad. în limba română de Magda Jean Renaud și Silviu Lupescu, Polirom, Iași, 1995.

⁴ C. WRIGHT MILLS, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, Oxford, 1959, pp. 32-33.

țită prezența pe plan global. Printre autorii care au încercat să ofere o reinterpretare coerentă a rolului actual al secularizării se numără Ronald Inglehart și Pippa Norris. Aceștia au avansat o teorie extrem de provocatoare, denumită „securitate existențială”: potrivit acesteia, experiența persoanelor care trăiesc în societăți vulnerabile pune în evidență importanța valorilor religioase, în timp ce experiența celor care trăiesc în societăți cu un grad ridicat de siguranță și un nivel ridicat de trai nu favorizează aceste valori. Autorii pornesc de la constatarea unei evidențe care este verificată prin utilizarea unui mare număr de date statistice: în majoritatea țărilor dezvoltate apartenența la o Biserică și autoritatea unor lideri religioși se află în declin (cu excepția Statelor Unite, unde accentul pus pe misionarism, disparitățile sociale și imigrația unor persoane provenite din societăți tradiționale determină o încetinire a secularizării). Concluzia autorilor este aceea că religia nu a dispărut, iar secularizarea poate fi privită doar ca o tendință și nu ca o „lege de fier”. Rolul religiei în societățile moderne contemporane poate fi caracterizat în felul următor:

a) persoanele din aproape toate societățile industriale și-au manifestat tendințe secularizante în ultimii 50 de ani;

b) lumea în ansamblu cuprinde în momentul de față mai multe per cu orientări religioase tradiționale, prin comparație cu orice altă epocă istorică anterioară¹.

Previțiunea lui Inglehart și Norris este că ruptura dintre societățile sacre (cu un grad scăzut de „securitate existențială”) și cele religioase (în care acest tip de securitate este mult mai prezent) se va adânci în viitorul apropiat, ceea ce va avea consecințe politice pe plan mondial greu de estimat².

Pornind de la constatările celor doi autori, am fi tentați să concluzionăm că secularizarea este un fenomen tipic societăților moderne europene, ce corespunde evoluției istorice a acestora, însă în alte societăți lipsite de „securitate existențială” rolul valorilor religioase se impune din ce în ce mai pregnant. Inglehart și Norris nu și-au propus însă să ofere o analiză a interacțiunilor între cele două tipuri de societăți. Ele există și nu pot fi contestate. Absența „securității existențiale” din statele ce nu fac parte din continentul european este un fenomen care poate fi, în opinia noastră, foarte ușor indus societăților cu un grad avansat de modernitate, datorită interacțiunilor dintre statele „sacre” și cele „seculare”. Aceste interacțiuni își fac din ce în ce mai mult simțită prezența datorită unor fenomene ce scapă de sub controlul statelor – libera circulație, migrația persoanelor, globalizarea economiilor naționale, apariția unor rețele teroriste cu ramificații la nivel transnațional. Nu este exclus ca, în cele din urmă, consecința acestor interacțiuni să ducă la o repartizare uniformă a unei variante de „insecuritate existențială” și la o încetinire treptată a secularizării societăților occidentale.

Fenomenele pe care le-am menționat mai sus au avut deja consecințe asupra societăților europene. Astfel, unele state (în mod particular Franța și Marea Britanie) au suferit un proces de transformare profundă, devenind țări misionare, deși inițial au fost țări misionare. Pe teritoriul lor au loc acțiuni de promovare a unor religii care își au originea în alte locuri, ceea ce face ca globalizarea să aibă nu numai o dimensiune economică, ci și una simbolică. Această dimensiune favorizează în mod

¹ Ronald INGLEHART, Pippa NORRIS, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, New York, 2004, p. 3

² Teoria lui Inglehart și Norris a fost receptată pozitiv, fiind însă criticată pe motivul că nu descrie posibilele tendințe de evoluție ale societăților cu un grad diferit de „securitate existențială” (v. în acest sens recenzie a cărții semnate de G. John IKENBURRY, *Foreign Affairs*, November-December 2004).

evident nu numai dialogul inter-religios, ci și pe cel între cultele creștine, ceea ce poate avea în cele din urmă consecințe pozitive, respectiv apariția unui model comun european de înțelegere a fenomenului religios. Extinderea mijloacelor de comunicare accentuează globalizarea simbolică – este posibil în momentul de față să primești prin intermediul televiziunii, presei sau Internetului informații și mesaje de natură religioasă din partea tuturor religiilor lumii, fără a fi obligat să părăsești spațiul privat. Fenomenul religios la momentul actual pe plan european este caracterizat de două tendințe centrifuge: pe de o parte, o prezență mai activă în spațiul privat și, pe de altă parte, o invazie a spațiului public cu diferite simboluri religioase de tradiție mai mult sau mai puțin europeană. Drept urmare, prezența religiei în cadrul unor structuri intermediare – cele de la nivel național, regional sau local – este pusă din ce în ce mai mult sub semnul întrebării.

Unul dintre fenomenele culturale ce caracterizează societatea europeană este, în opinia noastră, reînțoarcerea unor forme și expresii ale sacrului într-un context aparent secularizat și laicizat. Ipoteza potrivit căreia secularizarea este un proces ireversibil se dovedește a nu corespunde întru totul realității. Dimensiunea religioasă a existenței umane nu și-a pierdut semnificația socială și forța culturală, datorită faptului că optimismul cu care era privit proiectul modernității este astăzi cu mult diminuat¹. Secularizarea societăților europene trebuie privită prin urmare ca un fenomen istoric cu aplicație limitată; noi forme de sacralizare pot oricând să iasă la suprafață. Este concluzia la care au ajuns de altfel și diferiți autori care s-au aplecat asupra fenomenului religios, cum ar fi Mircea Eliade sau Rudolf Otto – omul modern este fals secularizat. Diminuarea penetrării sociale a creștinismului nu trebuie interpretată ca fiind semnul sfârșitului importanței religiei în societățile contemporane.

Alte teorii despre secularizare privesc acest fenomen ca o realitate autonomă, prin raportare la politic sau social. Acestea pot fi rezumate în felul următor:

a) Secularizarea ca desacralizare. Distincția între cei doi termeni este operată de Sabino Acquaviva²: secularizarea este definită ca fiind pierderea semnificațiilor sacre și nu este în mod obligatoriu însoțită de desacralizare – diminuarea experienței directe a sacrului. Autorul folosește anumiți indicatori care scot în evidență scăderea practicilor religioase în societățile europene; aceștia exprimă doar diminuarea practicilor, nu și a experienței religioase. Ceea ce se întâmplă în prezent este doar diminuarea religiozității orientate instituțional; experiența religioasă în afara lăcașurilor de cult nu poate fi măsurată prin indicatori obiectivi.

b) Secularizare subiectivă și obiectivă. Peter Berger³ definește secularizarea ca fiind procesul prin care părți ale societății sunt sustrate autorității instituțiilor și simbolurilor religioase. Secularizarea este subiectivă, în sensul că își menține autoritatea în sfera privată a individului dar poate fi și obiectivă – marile religii sunt din ce în ce mai puțin unitare, în ciuda afirmării unui ecumenism temperat.

c) Secularizarea ca demitizare. Pentru Bryan R. Wilson⁴, religia are mai multe funcții pentru omul modern. În afară de cea mai evidentă – a oferi perspectiva

¹ Asupra fenomenului de „înțoarcere a religiei” și a teoriilor legate de acesta, v. Teofil TIA, *Reîncreștinarea Europei? Teologia religiei în pastorală și misiologia occidentală contemporană*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, pp. 12 și urm.

² Sabino ACQUAVIVA, *L'Eclissi del sacro nella civiltà industriale. Dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale*, Comunità, Milano, 1991.

³ Peter L. BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Random House, New York, 1967.

⁴ Bryan R. WILSON, *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*, C.A. Watts & Co. Ltd, London, 1966.

mântuirii – există și altele, latente. Datorită modernității, această ultimă categorie de funcții dispare: religia nu mai este factor de integrare socială a comunităților, datorită emigrărilor masive care aduc o nouă dimensiune a pluralismului religios; concepte precum putere, justiție sau război nu mai sunt legitimate de religie, ci tind a se autolegitima. Religia este prezentă în modernitate nu datorită funcțiilor sale latente, ci prin funcția ei evidentă. Nici un sistem de integrare socială sau politică nu poate oferi un răspuns pe deplin acceptat nevoilor umane. Wilson își bazează analiza pe interpretarea lui Max Weber care explică procesul de demitizare în mod evolutiv, ca raționalizare progresivă a mai multor dimensiuni ale vieții. Potrivit lui Wilson, secularizarea este demitizare a lumii, realizată cu grade diferite de intensitate de principalele religii din societatea contemporană.

d) Secularizarea și religia „invizibilă”. Potrivit lui Thomas Luckmann¹, secularizarea este consecința unor schimbări sociale profunde și nu doar consecința declinului unor forme de manifestare a sentimentului religios. Indiferent de epoca istorică, există o religie „invizibilă”, cu originea în sfera privată, bazată pe sentimente umane obiective.

În căutarea unui model european al religiilor

Nu putem vorbi despre rolul religiei în UE de astăzi fără a răspunde la două întrebări: câte modele de relații stat-Biserică există la ora actuală și dacă nu cumva putem vorbi deja de un model comun, de tip european, consecință directă a secularizării din ce în ce mai accentuate a societăților din care facem parte. La prima întrebare vom încerca să răspundem printr-o tratare separată a acestui subiect. În ceea ce privește a doua întrebare, unii autori au dat un răspuns afirmativ. Astfel, Silvio Ferrari² consideră că acest model se caracterizează prin următoarele elemente:

a) Statul este neutru față de varietatea de subiecte individuale de ordin religios;

b) Un subsector religios iese în evidență în cadrul sectorului public. Acesta are înțelesul de arie protejată și în interiorul său subiecte colective de ordin religios (Biserici, comunități religioase) sunt libere să acționeze în condițiile existenței unor avantaje substanțiale, prin comparație cu acele subiecte colective care nu au o natură religioasă;

c) Statul are dreptul să intervină în acest domeniu religios doar pentru a vedea dacă jucătorii respectă regulile jocului și nu ies în afara limitelor terenului de joc.

Acest model ar fi, potrivit autorului, adânc înrădăcinat în cultura politică și juridică a Europei occidentale și poate fi remarcat nu numai la nivel național, în cadrul fiecărui stat membru, ci și în ceea ce privește formularea unor dispoziții supranaționale, cum ar fi Convenția Europeană a Drepturilor Omului.

Spre deosebire de alți interpreți ai presupusului model, nu ne rezumăm doar la a menționa afirmațiile lui Ferrari³. Nu considerăm că un asemenea model există, ci doar că suntem în prezența unei căutări a unui asemenea model. Putem afirma

¹ Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion*, Macmillan, London, 1967.

² Silvio FERRARI, *The New Wine and the Old Cask: Tolerance, Religion, and the Law in Contemporary Europe*, în András SÁJO, Shlomo AVINERI (eds.), *The Law of Religious Identity: Models for Post-Communism*, Kluwer, The Hague, 1999, pp. 2–3.

³ Afirmațiile lui Ferrari sunt reluate ca atare, fără vreun comentariu și în Norman DORSEN, Michel ROSENFELD, András SÁJO, Susanne BAER, *Comparative Constitutionalism: Cases and Materials*, West Group, St. Paul, Minn., 2003, p. 995.

mai degrabă că există tendințe care, din exterior, apar ca fiind materializate. Nu avem de-a face decât cu încercări academice de a simplifica întrucâtva analiza, din constatarea resimțită că instrumentele de lucru nu ajută prea mult la interpretarea unei realități aflate în mișcare. Împărtășim curentul de gândire dominant potrivit căruia instrumentele ce ne stau la dispoziție sunt încă firave, însă nu considerăm această constatare ca fiind un impediment major care să împiedice analiza noastră.

Nu dorim să se înțeleagă faptul că suntem în opoziție totală cu ceea ce Silvio Ferrari afirma în lucrarea citată. Autorul pornea de la constatarea, pe care o împărtășim integral, conform căreia clasificarea statelor europene potrivit relațiilor pe care le întrețin cu Bisericile organizate pe teritoriul lor nu este cea mai adecvată metodă în prezent pentru a descrie dinamica procesului de apropiere între diferitele legislații naționale referitoare la acest subiect. Putem considera că, într-adevăr, în prezent relațiile stat-Biserică nu mai pot fi gândite într-o logică strict națională, iar constatarea acestui fapt ne îndreptățește să afirmăm că tendința care va duce în cele din urmă la apariția unui model comun european este ireversibilă. Din acest motiv, analiza noastră nu renunță la prezentarea unor diferite încercări de a clasifica statele potrivit relațiilor pe care acestea le întrețin cu cultele religioase, însă chiar această prezentare va dovedi că o asemenea clasificare nu mai corespunde într-un tot pentru descrierea actualului proces de apropiere a legislațiilor. Nu este vorba de o armonizare directă, asumată ca atare de statele participante la procesul de construcție europeană, așa cum s-a întâmplat în cazul principalelor politici ale UE, ci mai degrabă ceea ce am numi o armonizare indirectă, efect derivat al integrării altor sectoare ale societății.

Valorile comune și identitatea europeană

Dezbaterile din cadrul Convenției Europene pentru Viitorul Europei și, ulterior, din cadrul Conferinței Interguvernamentale au fost într-un fel diferite de cele care au avut loc de fiecare dată când s-a încercat redefinirea compromisului ce face posibilă construcția europeană. Noua abordare nu privește atât chestiuni instituționale sau care țin de eficientizarea comunicării politicilor europene. Diferența specifică se referă la valorile în jurul cărora se construiește identitatea europeană. Voința politică de a avea definită o asemenea identitate este evidentă. În lipsa unei identități europene, asumate de fiecare actor al spațiului comunitar, orice proiect politic ce dorește adecvarea instituțiilor Uniunii Europene la realitățile transnaționale nu are șanse de a fi pus în aplicare. Oricum am încerca să definim identitatea europeană, nu se poate ajunge la o formă care să ia în calcul identitățile naționale, regionale, religioase și lingvistice care constituie astăzi parte a unicității unui continent. Pluralitatea culturilor și a religiilor, aflate în permanent dialog, care face ca orice poziție radicală să rămână marginală, constituie fără îndoială baza de plecare pentru definirea unei identități europene. Însă tocmai această pluralitate reduce șansele de a ajunge la un compromis: dialogul intercultural și interconfesional a dus, de multe ori, la situații conflictuale. Este imposibilă definirea unei identități europene la acest moment deoarece respectul alterității este chiar esența proiectului european.

Un prim pas ar fi, după cum am amintit, definirea unui set comun de valori a căror asumare permite conturarea unei identități europene. Indiferent de poziția pe care ne situăm din punct de vedere politic, moral sau cultural, religia nu poate fi ocolită în ceea ce privește enunțarea acestor valori. Această încercare de a enumera valorile a avut loc: potrivit art. 2 din Tratatul de instituire a unei Constituții pentru

Europa, acestea sunt: respectarea demnității umane, a libertății, a democrației, a egalității, a statului de drept, precum și pe respectarea drepturilor omului. Același articol aduce o precizare suplimentară: „Aceste valori sunt comune statelor membre într-o societate caracterizată prin pluralism, toleranță, justiție și nediscriminare”.

Să înțelegem oare că societatea despre care se face referire este cea europeană? Sau este vorba doar despre un model ideal de organizare socială, în care amintitele valori fac posibilă funcționarea instituțiilor și solidaritatea cetățenilor? Această ambiguitate este, după părerea noastră, păstrată deloc întâmplător. Potrivit logicii Tratatului, avem pe de-o parte valori universale care traduc la nivel european fundamentele democratice ale statelor membre și, pe de altă parte, pluralismul, toleranța etc., al căror câmp de manifestare este cel național. Au acestea din urmă același statut de „valori”? Răspunsul nu poate fi decât pozitiv, cu condiția ca această afirmație să aibă loc în cuprinsul unui text neutru din punct de vedere normativ. Însă, dacă ținem cont că avem de-a face cu un corpus de norme cu valoare politico-juridică, răspunsul trebuie nuanțat. Cel puțin unele dintre cuvintele incluse în a doua parte a articolului 2 au o componentă religioasă: pluralismul, toleranța¹ și solidaritatea. A le enunța însă ca valori care fac posibilă crearea unei identități europene ar fi însemnat un mare risc: acela de a recunoaște originea religioasă, îndeosebi creștină a unor concepte definitorii pentru acțiunea politică. A nu le enunța ca atare ar fi însemnat de asemenea un risc, de a nemulțumi reprezentanții unor state care recunosc religiei un rol însemnat în spațiul public. În cele din urmă, ca și în cazul Preambulului, s-a mers pe varianta unui compromis. Este însă acest compromis, reflectat într-o formulă ce se pretează la multiple interpretări, cea mai adecvată cale pentru a ajunge la o identitate europeană? Nu ne putem deocamdată lansa decât în avansarea unor ipoteze hazardate.

Stat, națiune, apartenență religioasă

Istoria civilizației europene ne arată că formarea statelor-națiune a fost însoțită de prezența fenomenului religios. Apartenența la o religie sau alta s-a teritorializat, în sensul că geografia confesională europeană a ținut cont într-o mare măsură de identitatea religioasă. Pluralitatea extremă în materie de religie nu a avantajat crearea statelor naționale. Aceasta explică de ce, cu câteva excepții notabile (Germania, Elveția), avem de-a face în prezent cu state în care o religie este dominantă, iar celelalte se află, din punct de vedere al reprezentării numerice, cu mult în urma majorității. Desigur, creșterea populației musulmane, cu o apartenență la Islam bine definită, răspândită relativ omogen în statele europene, va schimba în mod radical această realitate și se pune problema cum va fi gestionată relația între comunitățile creștine și cele musulmane la nivelul guvernelor naționale dar și la nivel european.

¹ Potrivit lui Jürgen HABERMAS („Intolerance and Discrimination”, *International Journal of Constitutional Law*, vol. 1, no.1, 2003, pp. 2-12; *De la tolérance religieuse aux droits culturels*, Cités, 13, PUF, Paris, 2003, pp. 147-170), termenul german *Toleranz* a fost împrumutat din latină și franceză abia în secolul XVI, într-o perioadă a războaielor religioase. Acest termen avea o semnificație restrânsă la toleranța față de alte confesiuni religioase. Abia ulterior, în secolele XVII și XVIII, toleranța capătă o conotație juridică și mai puțin religioasă. Originea religioasă a termenului explică, potrivit lui Habermas, de ce limba engleză face distincția între *tolerance* (ca formă de comportament) și *toleration* (cu semnificație juridică).

Pe moment însă, nu putem decât să constatăm că amintita geografie confesională nu este cu mult diferită față de perioada anterioară creării statelor naționale. Comunitățile ortodoxe nu au emigrat masiv în statele Europei occidentale, după cum nici cele catolice nu au penetrat statele nordice sau cele protestante nu au invadat spațiul balcanic. Această stabilitate „teritorializată” a dat naștere unei probleme, o dată cu începutul modernității și afirmarea unei conștiințe statale, anume recunoașterea, în afara religiei naționale, a drepturilor religiilor minoritare. Ideea potrivit căreia exercițiul suveranității politice ar implica omogenitatea confesională a teritoriului stăpânit de un stat nu s-a putut pune în aplicare. Soluțiile avute în vedere de statele naționale au trebuit să răspundă anumitor particularități religioase, însă cele mai interesante formule găsite pentru a concilia interesele puterii politice cu cele ale Bisericii au apărut în situațiile în care diversității lingvistice i-a corespuns o pluralitate religioasă. Chiar și Iugoslavia poate fi dată drept exemplu în această privință: granițele statelor care intrau în compunerea federației traduceau în plan politic vechi linii de demarcație între comunitățile religioase. Faptul că statul nu a reușit să ajungă la o relație echilibrată cu principalele religii explică în mare parte lipsa sa de legitimitate care a făcut posibilă apariția mișcărilor secesioniste.

Grupurile de interes religioase la nivelul Uniunii Europene

Bisericele și organizațiile religioase ce își au sediul sau reprezentanța la Bruxelles – Comisia Biserică și Societate a Conferinței Bisericilor Europene, Reprezentanța Bisericii Evanghelice din Germania, COMECE, filiala OCIPE, alte organizații care fac parte din GOPA, Reprezentanța Bisericii Ortodoxe Ruse pe lângă Instituțiile Europene, Biroul permanent al Patriarhiei Ecumenice, Reprezentanța Bisericii Ortodoxe a Greciei¹ – desfășoară o activitate de lobby în principal pe lângă instituțiile UE, fără a avea însă un statut bine definit. Există la ora actuală un număr însemnat de grupuri de interes care acționează la Bruxelles, însă acestea au în general o natură economică. Pe măsură ce integrarea europeană nu mai are o componentă exclusiv economică, s-a simțit necesitatea ca și alte interese, cum ar fi cele religioase, să fie prezente în cadrul unui proces prin care se încearcă construirea unui spațiu mai larg de consultare care să dea o mai mare legitimitate hotărârilor luate de UE precum și ca acestea să fie cât mai bine corelate cu interesele bine definite ale actorilor non-instituționali.

Grupurile de interes reprezintă o realitate de necontestat a UE. Ele există de altfel în orice tip de societate organizată politic, mai ales în regimurile democratice, datorită recunoașterii dreptului de asociere ca drept fundamental. De fapt, orice grup (definit de Mancur Olson drept „un anumit număr de indivizi uniți de un interes comun”²) constituit în societate este totodată și un grup de interes. Acestea din urmă nu sunt doar actori politici, ci și sociali, în măsura în care participă la

¹ Acestea sunt analizate pe larg în Radu CARP, *Stat, Biserică, cetățean – în căutarea unui model european al religiilor*, proiect de cercetare, Institutul Ludwig Boltzmann pentru studiul problematicei religioase a integrării europene, New Europe College, 2004; v. și IDEM (coord.), *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, Editura Fundației Anastasia, București, 2005.

² Mancur OLSON, *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, p. 28.

procesul decizional, facilitează elaborarea politicilor publice și se folosesc de legătura strânsă cu societatea pentru a contribui la punerea în aplicare a acestor politici.

Indiscutabil, construcția europeană este legată de multiple interese organizate în mod colectiv care participă la concurența ideologică din cadrul instituțional existent. Europa a contribuit la emergența acestei multitudini de interese care adeseori pot fi antagoniste. Astfel, UE este în prezent un spațiu în care diferiți agenți își susțin interesele cu mijloacele de care dispun și, în unele cazuri, se asociază pentru susținerea unor poziții comune. Bisericele și organizațiile religioase ce își au sediul sau reprezentanța la Bruxelles intră fără discuție în acest mecanism, având ca sarcină nu doar încercarea continuă de a face ca pozițiile lor să fie luate în calcul în ceea ce privește elaborarea unor politici comune europene și transmiterea către Bisericele/comunitățile religioase din statele membre a pozițiilor adoptate de instituțiile Uniunii, ci și rolul dificil de a intra într-o competiție directă cu grupările de interese deja existente la Bruxelles. Acestea susțin în unele cazuri interese contrare celor promovate de Biserici: de exemplu, industria farmaceutică, puternic reprezentată în capitala europeană, în ceea ce privește finanțarea din bugetul UE a cercetărilor legate de clonare. Este semnificativ faptul că, în lucrările dedicate grupărilor de interese existente în spațiul comunitar, organizațiile religioase nici măcar nu sunt amintite¹. Ele nu au încă acest statut, însă cu siguranță situația se va schimba datorită unor evoluții previzibile pe plan european. Art. I-52 din Tratatul de instituire a unei Constituții pentru Europa, potrivit căruia UE menține un „dialog, deschis, transparent și constant” cu Bisericele, asociațiile sau comunitățile religioase din statele membre, va favoriza fără îndoială acest proces de redefinire a identității organizațiilor religioase ce își au sediul sau reprezentanța la Bruxelles. Este evident că prin prevederile Tratatului activitatea de lobby a Bisericilor iese din sfera dialogului informal și capătă un caracter obligatoriu. Este de altfel singura referire din Tratat (în afară de cea la „organizațiile filosofice”, din cuprinsul aceluiași articol) la felul în care UE înțelege să colaboreze cu diversele grupări ce acționează în spațiul comunitar. Relațiile cu grupările de interese nu formează obiectul Tratatului de instituire a unei Constituții pentru Europa. Totuși, în ultima vreme și aceste relații fac obiectul unor documente oficiale ale UE².

Rămâne de văzut, în cazul în care Tratatul va fi ratificat de statele membre UE, cum va evolua acest dialog. Așa cum rezultă din cuprinsul acestui studiu, el există deja, Tratatul de instituire a unei Constituții pentru Europa nefiind altceva decât o posibilă instituționalizare a unor realități recunoscute și tolerate ca atare. Chiar dacă soarta Tratatului nu va fi cea dorită de liderii europeni, dialogul între UE și Biserici/comunități religioase va continua, iar mecanismele de consultare vor fi în permanență îmbunătățite, deoarece ambii parteneri de dialog au interesul să nu își conteste reciproc legitimitatea.

¹ V., de exemplu, Guillaume COURTY, Guillaume DEVIN, *Construcția europeană*, Editura C.N.I. Coresi S.A., București, f.a.; Ramona COMAN, *Grupurile de interese. Reglementarea activității de lobby în Uniunea Europeană și în România*, în Ana Maria DOBRE, Ramona COMAN (coord.), *România și integrarea europeană*, Institutul European, Iași, 2005, pp. 155 și urm.

² Comunicarea Comisiei Comunităților Europene, Document consultativ, *În direcția unei culturi întărite a consultării și a dialogului – Principiile generale și la normele minimale aplicabile consultărilor anagajate de Comisie cu părțile interesate*, COM (2002) 704 final, Bruxelles, 11.12.2002; European Parliament, *Lobbying in the European Union: Current Rules and Practices*, working paper, Constitutional Affairs Series, AFCO 104 EN, 2003; Society of European Affairs Professionals, *Code of Conduct*, <http://www.seap.eu.org>.