

Reflecții asupra religiei și multiculturalismului în România: spre o reevaluare a gramaticii tradițiilor

Rogobete, Silviu E.

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rogobete, S. E. (2007). Reflecții asupra religiei și multiculturalismului în România: spre o reevaluare a gramaticii tradițiilor. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 7(3), 721-736. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56116-8>

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>

Reflecții asupra religiei și multiculturalismului în România Spre o reevaluare a gramaticii Tradițiilor¹

SILVIU E. ROGOBETE

Teza pe care aș dori să o analizez în prezenta lucrare este că Tradiția creștină, fiind unul din cele mai puternice elemente de definire a identității din România, are un potențial semnificativ de a oferi răspunsuri la dilemele contemporane ale multiculturalismului. Însă, pentru ca acest lucru să se întâmple, este clar că e nevoie de o nouă (re)lecturare a acesteia. Punctul de plecare al acestui studiu va fi o trecere în revistă a datelor existente privind problema religiei și a etnicității în România postcomunistă. Aceasta va fi urmată de o prezentare a tendințelor dominante implicate în (re)construirea țesutului social din societatea contemporană românească, insistând asupra atitudinilor privind autoritatea, alteritatea și dialogul.

Potențialul ambiguu al tradițiilor – atât de distrugere, cât și de vindecare – în ceea ce privește relațiile sociale va fi identificat drept una din caracteristicile importante ale tradițiilor. Printr-o critică foucauldiană a relației dominante între *cunoaștere* și *putere* în starea actuală a tradițiilor din România, prezenta lucrare va argumenta în favoarea unei re-evaluări a Tradiției creștine și a potențialului său. Aceasta se va realiza printr-un exercițiu fundamentat pe o re-lecturare a gramaticii sale complexe și multiforme. Accentul va cădea pe o înțelegere a creștinismului – și a tradițiilor sale – ca religie a buneii vecinătăți și religie a iubirii, orientată spre viitor mai degrabă decât spre trecut, spre celălalt mai degrabă decât spre sine, inspirată de speranța eshatologică mai degrabă decât de adeziunea oarbă la dogme fixe. O asemenea viziune a Tradițiilor ar fi o puternică garanție pentru construirea unei democrații a diversității și multiculturalismului.

Din punct de vedere metodologic, lucrarea va aparține sferei analizei conceptuale, parțial susținută de analiza cantitativă și de date statistice provenite din surse auxiliare.

RELIGIA ÎN ESTUL EUROPEI: ÎMPOTRIVA PROFEȚIILOR

Secolul al XX-lea, cel puțin în ultimele sale șapte sau opt decade a fost, fără îndoială, marcat de suspiciune și scepticism în ceea ce privește religia. Așa-numiții „profeți ai suspiciunii” – Marx, Freud și Nietzsche – care au marcat în anumite privințe într-un mod de neșters epoca modernă, nu doar că au prevăzut, dar au și prezis sfârșitul definitiv al erei religiei. Pentru toți trei, într-un fel sau altul, odată

¹ Textul a fost publicat într-o formă anterioară, în limba engleză, în Silviu ROGOBETE, A. OTCHIE (eds.), *Ethnic and Religious Diversity in Europe*, Proceedings of the 1st ECPM Congress, 30 November-2 December 2005, ECPM, f.l., 2005, pp. 18-33 și *Romanian Journal of Political Science (PolSci)*, vol. 6, no. 2, Winter 2006, pp. 35-55.

cu „emanciparea” omului, un lucru era limpede: dispariția progresivă a religiei din viața noastră avea să fie completă și era inevitabilă¹. Cu trecerea timpului însă, situația actuală pare să indice că aceste predicții erau complet eronate. Erau false atât la nivel local, cât și global, în Vest ca și în Est, atât în emisfera nordică, cât și în cea sudică. „9/11” a fost dovada importanței globale, precum și a realității potențial violente a ceea ce prevăzuse Anthony Giddens, un interpret mai abil al timpurilor noastre: folosind un limbaj freudian, el a anunțat revenirea în forță a religiei, „the return of the repressed” (reîntoarcerea celui refulat)².

Religia a supraviețuit și va continua să fie prezentă încă multă vreme, putând fi identificată nu doar în „spiritul” difuz al epocii postmoderne, ci și, în termeni mult mai preciși, ca realitate cuantificabilă, înregistrată în datele oferite de diferitele sondaje de opinie. Ceea ce ar putea fi surprinzător de remarcat din datele disponibile sunt nivelurile ridicate de religiozitate înregistrate în zone în care, pentru mai mult de o jumătate de secol (și în unele locuri pentru aproape un secol) populația a fost supusă unor campanii violente de îndoctrinare ateistă fățișă. Astfel, Europa de Est și în special România sunt singularizate în ultimul raport al *Sondajului Gfk referitor la atitudinile religioase din Europa și din Statele Unite* (2004), datele indicând faptul că, în medie, trei din patru persoane declară că aparțin unei religii. Cu un procent de 80%, numărul persoanelor care s-au declarat credincioase în Europa Centrală și de Est este peste medie. În Europa de Vest, două din trei persoane s-au identificat cu o religie specifică, fie că aparțineau mediului rural, fie celui urban. Același sondaj indică faptul că „procentul persoanelor care se declară religioase este deosebit de ridicat în România (97%), Turcia (95%) și Grecia (89%). În timp ce majoritatea persoanelor din Grecia (98%) și România (88%) aparțin Bisericii ortodoxe, aproape toate persoanele din Turcia s-au declarat musulmane”³.

La nivel național, ca un exemplu relevant, România prezintă un nivel deosebit de ridicat al religiozității, rezultat neașteptat în condițiile în care această țară a experimentat unul din cele mai inumane și represive regimuri în timpul perioadei de cincizeci de ani de „coabitare” cu ideologia comunistă ateistă. Conform ultimului Recensământ național al populației din România (2002), nivelul afilierii populației la o religie oficial recunoscută se ridică la uluitoarea cifră de 99,96%, în timp ce doar 0,03% s-au declarat atei și 0,01% s-au declarat fără afiliere religioasă. În ceea ce privește afilierea religioasă, 86,8% din populație își declară apartenența la Biserica Ortodoxă⁴.

Astfel, în privința încrederii în instituțiile religioase, conform sondajelor Barometrului de Opinie Publică, Biserica se află pe primul loc în preferințele românilor, cu 86% încredere (cifra constatată în 2002, 2006), urmată de Armată, cu 69% (2002) și 66% (2006). În coada listei se află partidele politice 15% (2002) și 9% (2006), Parlamentul 23% (2002) și 14% (2006), precum și cei mai importanți indicatori ai

¹ A se vedea „profețiile” lor privind viitorul religiei, pe scurt, în Silviu ROGOBETE, „Between Fundamentalism and Secularization: the Place and the Role of Religion in Post-communist Orthodox Romania”, în Silvo DEVETAK, O. SÂRBU, Silviu ROGOBETE (eds), *Religion and Democracy in Moldova*, ISCOMET, Maribor-Chișinău-Timișoara, 2005, pp. 103-134, mai ales la pp. 104-105.

² Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1997, p. 202.

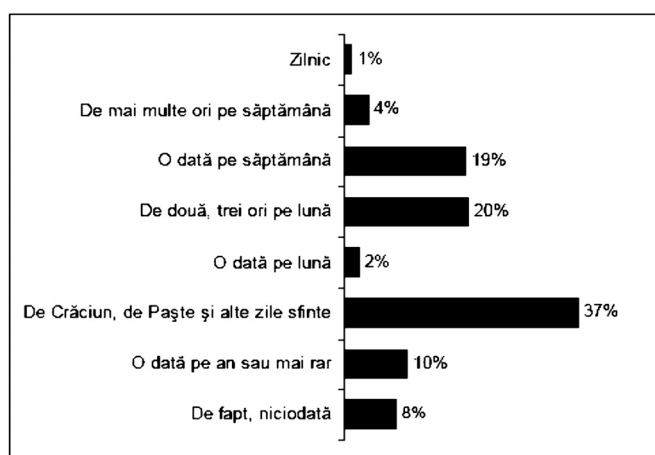
³ GfK Custom Research Worldwide din partea *The Wall Street Journal Europe*, Nürnberg/Frankfurt, 10 decembrie 2004.

⁴ Pentru o prezentare detaliată v. Silviu ROGOBETE, „Between Fundamentalism and Secularization...cit.”. p. 106.

pieței libere (Barometrul de Opinie Publică, 2002, 2006, Fundația Soros pentru o Societate Deschisă).

În ceea ce privește practica religioasă, nivelul înregistrat este, de asemenea, foarte ridicat raportat la orice standarde europene, fiind comparabil doar cu catolicismul din Polonia. Redăm mai jos câteva informații relevante, folosind aceeași sursă:

Figura 1
*În afară de participarea la înmormântări și botezuri,
cât de des mergeți la Biserică? (BOP 2004)*



Care sunt implicațiile unor niveluri de religiozitate atât de ridicate? Există un potențial pe care aceste cifre atât de ridicate îl indică? Mai mult, dacă există, este bine sau rău? Ce concluzii se pot trage din analiza unor date care arată că Biserica și Armata se bucură de cele mai înalte niveluri de încredere, în timp ce instituțiile cele mai importante ale democrației moderne beneficiază de cel mai scăzut nivel de încredere? Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să reflectăm mai mult asupra situației prezente a societății românești și ulterior la locul religiei și a tradiției aferente în această configurație.

ÎNTRU FEUDALISM ȘI (POST-)MODERNITATE

Predominanța religiei naționale/majoritare

Lucrul care reiese constant din datele diferitelor sondaje de opinie din ultimii 15 ani de la revoluția anticomunistă este contrastul semnificativ, izbitor între lipsa de încredere în instituțiile democratice (partidele politice, Justiția, Guvernul) pe de-o parte și, pe de altă parte, nivelul ridicat de încredere în entități pre-moderne (Biserica, Armata). Unii comentatori au văzut – poate pe bună dreptate – în această situație un indiciu al absenței dezvoltării, un „deficit de modernitate” și, implicit, o formă de abordare a politicii de tip feudal. Specifice acestui gen de politică sunt supunerea și nevoia unei conduceri puternice, lipsa inițiativei individuale, așteptarea

ca instituții de nivel mai înalt să ofere identitate și un proiect de viitor¹. Într-un asemenea context, religia și tradiția au devenit unele din cele mai importante elemente identitare – în special la nivel colectiv. Vom reveni mai târziu asupra acestui aspect. Pentru moment, trebuie remarcat că asemenea atitudini sunt interpretate corect drept reflexe care necesită sau implică o acceptare necritică, la nivel de masă, a unei intruziuni extensive și nejustificate a statului în viața de zi cu zi; și așa cum vom vedea mai jos, aceasta chiar la nivelul vieții sale religioase. Mai mult, Ortodoxia – religie majoritară – pare a fi într-o permanentă tentativă de a monopoliza susținerea venită din partea statului și de a limita prezența altor potențiali rivali la definirea identității românești.

Controlul statului și manipularea grupărilor religioase/entice: aspecte legale

Un exemplu relevant în acest sens este ceea ce am numit la un moment dat „nesfârșita odisee a unei noi «Legi a cultelor din România»”². Este binecunoscut și oarecum simptomatic faptul că cea mai dificilă inițiativă legislativă după căderea regimului comunist în 1989 se pare că a fost emiterea Legii cultelor și a libertăților religioase³. Deși o lege esențială care ar fi trebuit să marcheze imediat ruperea definitivă de trecutul violent și abuziv comunist, procesul a durat șaptesprezece ani, finalizându-se doar în 2007 cu o lege care a generat deja critici semnificative atât pe plan național, cât și internațional⁴. Astfel, indiferent de culoarea politică a diferitelor guverne din ultimii șaptesprezece ani, diversele variante de lucru concretizate în Legea propriu-zisă lasă mult loc pentru posibile restrângeri ale libertății religioase. Întrucât acest subiect este relevant în noul context al Uniunii Europene – și al multiculturalismului său implicit – din care România se vrea a fi parte integrantă, merită o atenție mărită.

¹ V. Raport de analiză politică. Așteptările românilor de la statutul de membru al Uniunii Europene, Institutul Ovidiu Șincai, www.fisd.ro (acces: 2 octombrie 2005): „Nivelul ridicat de încredere acordat Bisericii și Armatei, în defavoarea încrederii în instituțiile democratice ale statului indică un deficit de modernitate dublat de o înstrăinare a societății de clasa politică”.

² V. Silviu ROGOBETE, „The Unfinished Odyssey of a New «Law for the General Regime of Religion» in a South European Country: The Romanian Case”, in Silvo DEVETAK et al. (eds.), *Legal Position of Churches and Religious Communities in South-East Europe*, ISCOMET, Ljubljana-Maribor-Wien, 2004, pp. 129-143.

³ V. și Earl A. POPE, „Ecumenism, Religious Freedom and the «National Church» Controversy in Romania”, *Journal of Ecumenical Studies*, vol. 36, Winter/Spring 1999, pp. 184-201.

⁴ Legea 489/2006, publicată în *MO* partea 1, nr. 11. 08.01.2007. În plan național, deși susținută de majoritatea celor 18 culte deja recunoscute legal, Legea a generat critici severe din partea mai multor grupări nonguvernamentale (v. de ex. „Art. 13 din Legea Cultelor, motiv de dispută la CEDO”, hotnews.ro, 5 ian. 2007) și a unor grupări religioase. În plan internațional, Raportul privind Libertatea Religioasă pe 2007 al Departamentului de stat al Statelor Unite aduce critici serioase libertăților religioase din România (v. <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90195.htm>, 14. sept. 2007; http://www.realitatea.net/88702_SUA-critica-Legea-cultelor-din-Romania.html, Realitatea TV News, 16 sept. 2007). De asemenea, Institutul pentru Religie și Politici Publice, din Statele Unite, a cerut instituțiilor europene să verifice dacă Legea cultelor din România respectă standardele Uniunii Europene (cf. http://www.realitatea.net/35297_Legea-cultelor---reclamata-la-UE.html, 11 ian. 2007).

Iată câteva comentarii cu privire la Proiectul legislativ (care a devenit Legea mai sus-menționată) emise de Comisia de la Veneția a Consiliului European¹. În ciuda tonului în general politic, Comisia identifică „unele interferențe excesive în autonomia comunităților religioase”, între care:

„Prea multe referințe imprecise la alte legi, expresii ca «în condițiile legii» sau «conform legii» sunt folosite frecvent și, în absența unor indicații mai precise, legea devine subiectivă, lăsând prea mult spațiu liber pentru abuzuri” (III.11).

De asemenea, în ceea ce privește procedurile necesare pentru înregistrarea noilor culte religioase, acestea includ atât un prag cantitativ excesiv de mare cu privire la numărul de membri, cât și interferențe de substanță, potențial abuzive, cu privire la conținutul credințelor/doctrinei/învățăturilor comunităților religioase nou apărute. Iată câteva exemple care pot deveni limitări serioase ale libertăților religioase și de credință:

– Un număr de cel puțin 300 de membri cetățeni români rezidenți în România este necesar pentru a fi înregistrată o *asociație religioasă*. Aceasta ridică două probleme: mai întâi că acest număr ar putea fi dificil de întrunit; chiar și de credincioși care aparțin unora din marile religii ale lumii – precum hinduismul sau budismul – și care ar putea să nu aibă un număr așa mare de aderenți cu cetățenie română, rezidenți în România²;

– În al doilea rând, cerința deținerii cetățeniei pare a fi divergentă cu interdicția discriminării *inter alia* pe bază de cetățenie și origine națională, principiu înscris în mai multe instrumente de drept internațional pe care România le-a ratificat;

– Cerința privitoare la numărul de membri necesar pentru înregistrarea unui *cult religios*, conform art. 18, lit. b. a Legii este de cel puțin 0,1% din populația României, raportată la ultimul recensământ. Cu o populație de 22,3 milioane, această prevedere prevede prezența a cel puțin 22 300 de membri, toți cetățeni români cu reședința în România;

– Cerințele privind stabilitatea sunt descrise în art. 18 lit. a și c ale Legii: orice asociație religioasă care solicită recunoașterea statutului de cult trebuie să aducă dovezi documentare din care să reiasă că este legal constituită și că a funcționat neîncetat pe teritoriul României timp de cel puțin doisprezece ani;

– Referitor la ceea ce eu aș numi „intervenția de substanță sau de conținut”, comentariile Comisiei sunt:

„Unele prevederi ale Proiectului de Lege pot fi percepute ca interferențe statale discutabile, a căror necesitate într-o societate democratică nu sunt evidente. De exemplu, conform art. 18, lit. c a Proiectului de Lege, asociațiile religioase care doresc să obțină recunoașterea statală trebuie să furnizeze documentație referitoare la «mărturisirea de credință și statutul de organizare și funcționare [...]»; structura sa și organizarea sa centrală și locală; modul de

¹ „Opinie asupra Proiectului de Lege privind libertatea religioasă și regimul general al religiilor în România”, Comisia Europeană pentru Democrație prin Lege (Comisia de la Veneția), Opinia nr. 354/2005 adoptată de Comisie în a 64-a întrunire plenară (Veneția, 21-22 octombrie 2005) pe baza comentariilor făcute Giorgio Malinverni, (Membru, Elveția) Hans-Heinrich Vogel (Membru, Suedia). Deși se referă la Proiectul de lege, punctele menționate în acest raport au rămas valabile, Legea propriu-zisă urmând aproape întru-totul proiectul legislativ respectiv.

² Mai mult chiar, această stipulare legislativă contravine flagrant unei alte legi, cea a liberei asocieri care cere existența a doar trei persoane pentru a înființa o asociație legală.

conducere, administrare și control; [...] statutul personalului lor [...]; principalele activități pe care cultul dorește să le întreprindă în vederea atingerii scopurilor sale spirituale». Nu există în Proiectul de Lege nici o indicație *de ce și cu ce scop* candidatul trebuie să furnizeze aceste informații, *cât de detaliate* trebuie să fie acestea și *cum* ar putea folosi Guvernului aceste informații în luarea unei decizii (pozitive sau negative) cu privire la recunoașterea candidatului. Același lucru este valabil și pentru art. 41, par. 2, lit. b a Proiectului de Lege privitor la membrii personalului recrutat de culte, ale cărui prevederi par și ele excesive în acest context” (IV.21, *sublinierea mea – S.R.*).

Unele din concluziile Comisiei sunt în mod direct relevante pentru argumentația noastră. Astfel, Comisia notează: „Aceste cerințe ridicate și redactate în mod rigid referitoare la numărul de membri și la stabilitate, combinate, pot face foarte dificilă pentru o asociație religioasă obținerea statutului de cult” (IV.16). Mai mult chiar:

„Atunci când se ocupă de statutul comunităților religioase, este de o importanță crucială ca statul să aibă deosebită grijă să respecte existența lor autonomă. Într-adevăr, existența autonomă a comunităților religioase este indispensabilă pluralismului într-o societate democratică și este, ca atare, un element central al protecției pe care Articolul 9 [al Convenției Europene a Drepturilor Omului] o acordă” (IV.20).

Date privitoare la vecinătate; Uniunea Europeană și fața schimbătoare a vecinătății

Înainte de a oferi propriile noastre concluzii, vom mai prezenta unele date privind raportarea românilor la ceilalți, reflectate în răspunsuri la întrebări referitoare la buna vecinătate. Cu atât mai mult cu cât religia majoritară este creștinismul, o religie care se presupune că are o părere bună și pozitivă asupra acestui gen de lucruri. Iată câteva date privitoare la coabitarea cu diferite categorii de persoane, conform sondajelor Barometrului de opinie publică al Fundației Soros România din 2002.

Figura 2

V-ar deranja să aveți ca vecini...? (BOP 2002)

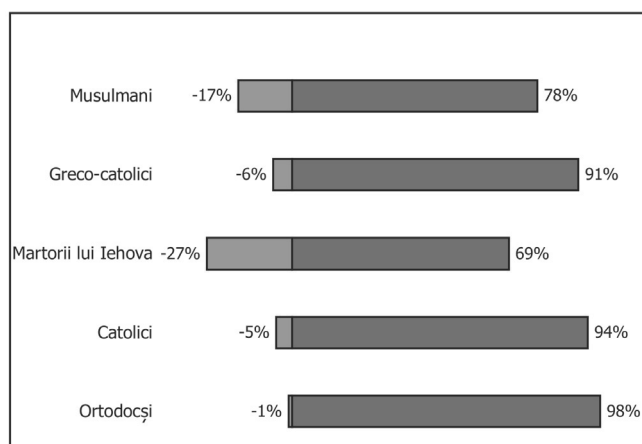
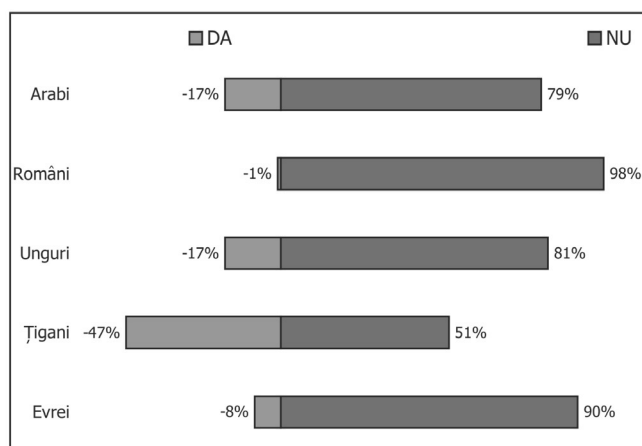


Figura 3
V-ar deranja să aveți ca vecini...? (BOP 2002)



Unde ne plasează o asemenea informație în raport cu deschiderea noastră declarată și cu dorința de a intra în Uniunea Europeană? Căci este cunoscut tot din sondaje de opinie și faptul că România este una dintre țările cele mai pro-europene. Cum putem interpreta asemenea informații contradictorii și care este rolul pe care religia îl joacă aici? Mai întâi de toate, se poate bănui absența semnificativă a unei informări corecte asupra Uniunii Europene. În al doilea rând, având în vedere că un alt sondaj de opinie recent plasează apartenența la Uniunea Europeană imediat după Biserică și Armată în ceea ce privește încrederea românilor în diferite instituții, putem trage concluzia că toate cele trei sunt percepute ca având un anume caracter salvific, fiind în același timp elemente identitare tari. Însă ceea ce este foarte probabil că va prezenta unele dificultăți semnificative pentru noi este noul context multicultural și multireligios european în care România trebuie să-și găsească locul. Avem deja din ce în ce mai mult de-a face cu un context care necesită arta coabitării cu oameni, grupuri și indivizi care sunt diferiți. Proiectul Uniunii Europene, o idee eminentamente postmodernă, este o nouă provocare pe care România nu își poate permite să o ignore¹. În cele ce urmează vom face o evaluare a acestor ultime aserțiuni.

Uniunea Europeană: provocările și limitele multiculturalismului în România

Una din provocările cu care țările din Europa Centrală și de Est se confruntă constant după căderea comunismului, în anii 1990, este diversitatea internă și externă a populațiilor. Regretabilul exemplu al spațiului ex-iugoslav a arătat că orice încercare de a pune sub semnul întrebării apartenența (etnică, religioasă) a cuiva în numele unei presupuse omogenități „naționale” este o sursă constantă de violență și de conflict deschis. În același timp, populațiile din această parte a lumii sunt

¹ Asupra caracterului postmodern al proiectului european, v. R. COOPER, *The Postmodern State and the World Order*, Demos, The Foreign Policy Centre, London, 2000 (prima ed.: 1996).

deosebit de amestecate, datorită moștenirii unei istorii controversate. Exemplul românesc este deosebit de semnificativ în această privință: în afară de români, aici trăiesc maghiari, germani, rroma, evrei – pentru a numi doar cele mai cunoscute naționalități dintr-o listă care cuprinde peste douăzeci.

O posibilă soluție pentru a face față diversității este soluția multiculturală, îmbrățișată în varii forme în țări atât de diferite precum Statele Unite, Canada, Australia ș.a.m.d. Multiculturalismul ca politică a coabitării reprezintă o formă incitantă de a face față nu doar diversității etnice, ci și de alt tip (religioasă, sexuală etc.). Dar multiculturalismul nu este în nici un caz o cale unică de a răspunde solicitărilor identitare: diferitele sale tipuri – „multiculturalismul drepturilor” (Kymlicka), „multiculturalismul recunoașterii” (Charles Taylor), „multiculturalismul fricii” (Judith Shklar) – reprezintă moduri diferite de articulare a întrebărilor și de formulare a soluțiilor. Unii folosesc și alte etichete – „interculturalism”, „trans-culturalism” – pe care le consideră mai mult sau mai puțin adecvate în privința aceluiași situații. Este, așadar, posibil „exportul” multiculturalismului în statele din Estul Europei? Sau eventual se poate acesta „adapta”? Pe de altă parte, există resurse interne pentru redefinirea conceptului folosind contextul specific, cu niveluri ridicate ale religiozității și cu un nivel ridicat de încredere în instituțiile religioase? Tocmai pe acest ultim aspect ne vom concentra în prezenta lucrare, referindu-ne doar în treacăt la celelalte răspunsuri posibile la primul set de întrebări avansate mai sus.

Revenind astfel în mod specific la România, noul context european în care aceasta dorește să fie *acasă* este, din punct de vedere sociologic, etnologic și religios, un context fluid, cu un nivel al schimbării fără precedent. Meta-narativa statului național, cu religia sa națională, cu autonomie juridică și teritorială este repus în discuție și are nevoie de o reevaluare. Regiunile vor juca un rol din ce în ce mai important; Curtea Europeană a Drepturilor Omului are deja o autoritate legală mai puternică decât Constituția României, iar Constituția Europeană va reduce încă și mai mult rolul acesteia. Postmodernitatea, cu fragmentarea sa și cu lipsa ei de coerență vor fi percepute ca o realitate evidentă. Pentru a intra în acest nou context, după cum vom explica mai târziu, este nevoie de o schimbare semnificativă a mentalităților, a modului în care românii își percep propria identitate și a rolului pe care îl joacă diferitele elemente identitare.

Astfel, în cele ce urmează ne vom referi la rolul pe care religia – și în special Ortodoxia și discursul său aferent asupra tradiției – îl are în noul joc al coabitării, elementul esențial al proiectului european deja asumat de România. După cum am anunțat mai devreme, ceea ce dorim să afirmăm este că există un potențial pozitiv și încurajator în religie și în tradiții, dar numai dacă vom fi capabili mai întâi să plasăm într-o perspectivă clară și realistă ambiguitatea potențialului lor.

TRADIȚIILE: „CAPCANE” SAU „POTENȚIALITĂȚI”?

Tradițiile ca elemente identitare tari

După cum demonstrează corect, între alții, Alasdair MacIntyre, tradițiile sunt esențiale, fiind plasate în chiar centrul definiției identității noastre¹. Însă istoria – cea veche ca și cea recentă – a dovedit că tradițiile, indiferent de ceea ce spun dogmele

¹ Alasdair MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame University Press, Indiana, 1985.

lor, nu sunt cu necesitate garanții ale comportamentului etic¹. Ele par să fie mai degrabă ambivalente sau poate neutre dintr-o perspectivă axiologică. Tradițiile sunt realități tari și incontestabile și ca atare par să aibă un potențial înăscut atât pentru bine, cât și pentru rău, pentru construcție ca și pentru demolare, pentru integrare și pentru dezintegrare. Conștient sau inconștient, asumat sau nu, forțele de decizie care pot îndrepta tradițiile într-o direcție sau în cealaltă sunt complexe și prezentarea lor detaliată nu face obiectul acestei analize. Ne este suficient aici să înțelegem că asemenea chestiuni necesită răspunsuri la întrebări ca acestea: cum se transmit tradițiile, cum sunt ele percepute, manipulate, explicate sau instrumentalizate? Acest lucru este important în explicarea rolului pe care o religie dominantă precum creștinismul ortodox îl poate juca în definirea identităților din țări ca România, în special într-un context al schimbărilor rapide cum este cel al postmodernității și al integrării europene.

Astfel, viziunea prevalentă asupra Bisericii Ortodoxe și a relației sale cu identitatea românească este o perspectivă ce poate fi catalogată drept „substanțialistă”, esențialistă. Este o interpretare conform căreia Biserica, cu a sa „Sfântă Tradiție” este văzută ca un fel de „esență”, de „substanță” ce constituie principalul ingredient necesar pentru a fi român, pentru „românitate”². *Sfânta Tradiție*, după cum se afirmă, a fost și este în continuare transmisă sub forma *legii strămoșești*. Este o lege nescrisă care combină tradițiile populare, limba și tradiția religioasă considerată neschimbată/nealterată, care a fost întotdeauna cea ortodoxă, „credința inițială și adevărată” proclamată de Sfinții Părinți din primele șase secole ale erei creștine.

În realitate, având rădăcini în a doua jumătate a secolului al XIX-lea – timpul apariției statului național –, aceste idei și-au atins apogeul în 1885, când Biserica Ortodoxă Română (BOR) și-a dobândit *autocefalia*, adică atunci când a ieșit de sub autoritatea Patriarhiei Ecumenice din Constantinopol și a devenit „propriul său cap”, construindu-și întreaga identitate în jurul ideii statului național român – o idee la care într-adevăr a contribuit semnificativ în mai multe feluri. Dar un asemenea construct ideologic care suprapune etnicitatea și credința ortodoxă a fost etichetat drept *filetism* și era deja condamnat ca erezie de către Sinodul din Constantinopol din anul 1870. Însă, deși prevăzuseră corect primejdiile inerente unei astfel de poziționări față de problema identității, toate Bisericile Ortodoxe din statele naționale emergente în acea perioadă, fără excepție, nu au putut rezista în cele din urmă ispitei puterii pe de-o parte și pe de altă parte a protecției asigurate de către „atotputernicul” stat suveran. Și astfel de ispite s-au dovedit într-adevăr greu de învins. Iar aceasta, indiferent de ideologia prevalentă a statului – aici experimentul comunist-ateist, ca și recent instaurata libertate sunt foarte grăitoare. Biserica a fost și este încă într-un continuu „joc” de „armonizare” cu puterea seculară, căutându-și în același timp un loc în – cel puțin în cazul României, extrem de puternica și atotcuprinzătoarea – umbrelă a acesteia. După cum observa Gillet:

¹ Aici, una din implicațiile majore ale tezei lui MacIntyre, *i.e.* că etica aristotelică este în sine o garanție a comportamentului etic pare să fie problematică. Istoria noastră este plină de exemple de tradiții folosite pentru a justifica/genera/întreține conflicte, războaie și dezintegrare. Cele mai recente sunt cele din fosta Iugoslavie, atacurile din 11 Septembrie, Irlanda de Nord etc.

² Pentru o analiză mai detaliată a teologiei și istoriei care susțin această viziune, v. capitolul „Orthodox Reflections on Tradition and National Identity: Nationalism as an Ecclesiological Foundation”, în Silviu E. ROGOBETE, „Morality and Tradition in Postcommunist Orthodox Lands: on the Universality of Human Rights, with Special Reference to Romania”, *Religion, State and Society*, vol. 33, no. 3, September 2004, pp. 275-299/p. 284ff.

„Ecleziologia [românească] contemporană se structurează pe principiile subordonării și cooperării cu statul”, ajungând la concluzia că „astfel, naționalismul ortodox contemporan este structurat și legat îndeaproape cu concepția Bisericii. Definind ecuația stat-națiune-confesiune, ecleziologia ortodoxă determină configurația statului național unitar și etnic, nelăsând nici un spațiu pentru o concepție multinațională sau multiconfesională a statului”¹.

În noul context oferit de perspectiva Uniunii Europene, mai devreme sau mai târziu o astfel de relație Biserică-stat se va dovedi a fi o „cămașă prea strâmtă”, făcând viața ambelor părți mai degrabă inconfortabilă. Într-o manieră foarte critică, dar foarte lucidă, în ciuda tonului mai degrabă jurnalistic decât academic al argumentației, Petre Guran a scris un articol intitulat sugestiv: „Națiunea română va fi istorie și Biserica Ortodoxă Română va fi o sectă provincială”:

„Dacă acum 127 de ani poporul român era gata să plătească cu sânge pentru suveranitatea sa politică, astăzi, același popor, în marea sa majoritate este gata să pună capăt acestei suveranități în numele unei noi aventuri istorice... Poporul român va fi parte a celui mai mare popor european care va investi în viitorul apropiat instituțiile europene cu prerogativele suveranității reunite ale fiecărui stat național în parte”².

În acest context, relevanța viziunilor substanțialist/esențialiste asupra religiei/tradiției și identității va fi neglijabilă. Astfel, Guran prevede, evident supralicitând acid dimensiunea temporară a argumentului său:

„În mai puțin de doi ani, națiunea politică română va fi istorie; în mai puțin de zece, Bucureștiul va fi sediul unei autorități de rang consular și în mai puțin de treizeci, Biserica Ortodoxă Română va fi o sectă obscură într-o provincie la fel de vag identificabilă pe hartă pe cât este și astăzi”³.

Vorbind despre posibilele implicații ale coabitării multiculturală, dar cu o argumentație academică mai elaborată și pe un ton mai elegant, Earl Pope comentează astfel lucrările unui influent teolog român contemporan:

„Pentru el [Ion Bria] este foarte greu să formuleze un rol semnificativ pe care minoritățile îl pot avea în societatea românească, ținând cont de perspectiva ortodoxă dominantă a uniunii între credința lor și sufletul poporului român. De exemplu, el a acuzat Biserica luterană și reformată de «confesionalism și etnocentrism» din cauza opoziției lor la recunoașterea legală a Bisericii Ortodoxe ca «Biserică națională». Evident, acestea au negat. El nu a reușit să recunoască faptul că speranța acestor comunități religioase minoritare era că va exista o nouă înțelegere a Bisericilor și a rolului lor într-o Românie democratică. Aceasta le-ar fi permis tuturor (majorități și minorități) să aducă un maximum de contribuții la «sufletul» unei Români pluraliste, astfel încât să poată coopera ca egali în fața legii la crearea unei societăți civile juste și transfigurate”⁴.

¹ Olivier GILLET, *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, trad. Mariana Petrișor, Editura Compania, București, 2001, p. 272f.

² Petre GURAN, „Națiunea română va fi istorie și Biserica Ortodoxă Română va fi o sectă provincială”, *Ziua*, 7 martie 2005. Articolul a fost provocat de somptuoasa celebrare a 120 de ani de autocefalie și 80 de ani de patriarhat a Bisericii Ortodoxe Române.

³ *Ibidem*.

⁴ Earl A. POPE, „Ecumenism, Religious Freedom...cit.”, p. 184-201, mai ales p. 196. Trebuie notat că Părintele Bria era un ecumenist cu experiență care a reprezentat BOR la CMB timp de peste două decenii.

În ciuda faptului că a vorbit uneori despre pericolele „captivității naționaliste” pentru BOR și, după cum vom vedea mai jos, a faptului că a revelat profunza criză în care însăși Biserica lui se găsea în timpurile moderne, în cele din urmă Bria nu ne-a indicat clar un drum înainte; nu a lăsat în urmă o politică în măsură să creeze spații reale pentru manifestarea alterității, pentru acceptarea diferențelor, pentru o atitudine jertfelnică față de cei care sunt sau care pot fi vecinii noștri, chiar dacă nu împărtășesc tradițiile noastre.

Care sunt consecințele unei astfel de poziționări față de Tradiția creștină care ne-a fost transmisă peste secole? Subliniind unitatea între Ortodoxie și „sufletul neamului”, insecuritatea Bisericii Ortodoxe într-o lume pluralistă, precum și nevoia adesea disperată de susținere suplimentară și extensivă din fonduri de stat sunt simptome clare ale unei crize religioase și civice, cu consecințe pe termen lung. Referindu-se la Bria, Earl Pope notează, pe bună dreptate:

„Bria crede, fără îndoială, că Biserica Ortodoxă se află în mijlocul unei crize identitare. Sunt momente în care el a sugerat că Biserica lui ar putea să fie pe punctul de a se autodistrage... E clar că există o criză ecumenică în România, criză care a pus probleme serioase nu doar Bisericilor, ci și pentru societatea pentru care ele speră să devină modele pozitive de toleranță și ecumenism”¹.

Olivier Gillet este și mai pesimist cu privire la rolul potențial al Bisericii Ortodoxe, dacă Biserica va continua să vadă păstrarea „esenței românității” drept principala sa chemare. Concluzia lui finală este că:

„O asemenea *confesionalizare* a statului duce la excluderea oricui nu este «român adevărat» și orice încercare de a acorda drepturi minorităților rămâne o iluzie, din moment ce ideologia naționalistă a Bisericii și a statului ar exclude în mod automat orice element străin de o astfel de istoricitate și de un astfel de determinism istoric”².

De aceea, credem că avem dreptate să afirmăm, împreună cu Gillet, că, dacă nu se produc schimbări semnificative la nivelul percepției și promovării religiei creștine, șansele ca societatea românească să devină cu adevărat democratică sunt mai degrabă reduse³.

Astfel, întrebările care apar în mod firesc pentru cineva care dorește încă să ia în serios credința creștină și tradițiile sale sunt: exprimă aceste atitudini descrise mai sus o înțelegere corectă a credinței creștine și a tradiției sale? Este „Tradiția” într-adevăr păstrată în acest fel? Mai mult, oare păstrarea Tradiției este mai importantă

¹ Earl A. POPE, „Ecumenism, Religious Freedom...cit.”.

² Olivier GILLET, *Religie și naționalism...cit*, p. 276.

³ În ciuda mai multor afirmații corecte, am considerat neconvingător argumentul lui Năstase împotriva lucrării lui Gillet. Articolul ei pare să ignore realitățile contradictorii reflectate în datele statistice despre religie vs. corupție, avort, drepturile omului etc în această parte a lumii (prezență parțial mai sus), încercând în același timp să justifice imaginea negativă a României în Vest și lipsa de performanță pe baza unui exercitiu derogatoriu de a separa Vestul de Estul Europei (separație cu rădăcini istorice adânci, venind din „vremea iluminismului”). Făcând acest lucru, ea poate fi acuzată că încearcă să sugereze indirect că „ceilalți” sunt de vină pentru lipsurile noastre majore. V., Dorina NĂSTASE, „Secularizare și religie în integrarea europeană. Bisericile majoritare est-europene împotriva statului laic vest-european?”, în Radu CARP (ed.), *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, Anastasia, București, 2005, pp. 235-251, mai ales p. 239.

decât trăirea esenței acesteia? Ce este în centrul Tradiției creștine? Oare o asemenea utilizare a tradițiilor care opune oamenii pe unul celuilalt să fie interpretarea dominantă pe care o avem la dispoziție? În alte cuvinte, există moduri alternative de a interpreta învățăturile și moștenirea Tradiției creștine în lumea noastră aflată în rapidă schimbare? Și, ca să ne întoarcem la situația concretă a religiozității în România, așa cum a fost ea descrisă în prima parte a acestei lucrări, poate religiozitatea și un nivel ridicat al încrederii populației din România în instituțiile religioase să joace un rol pozitiv în noul context care ne obligă să ne confruntăm cu diversitatea, cu diferența, cu alteritatea? La aceste chestiuni ne vom referi aici, în ultima parte a acestei lucrări.

PENTRU O REEVALUARE A TRADIȚIEI CREȘTINE ÎNTR-UN CONTEXT MULTICULTURAL

„Din momentul în care vorbim la modul
«conservator» despre tradiție, am pierdut-o!”
Jürgen MOLTSMANN, *Theology of Hope*¹

După cum am amintit la începutul acestei lucrări, doresc să afirm și mi-ar place să cred că în România creștinismul încă mai are de jucat un rol important în noul context al integrării europene, cu toate provocările pe care le-am discutat mai sus. Totuși, după cum reiese din argumentele prezentate până acum, se pare că este nevoie de o schimbare semnificativă pentru ca acest lucru să se întâmple. Care ar putea fi astfel interpretări alternative la modurile de raportare la tradiția creștină prezentate mai sus? Care este potențialul constructiv implicit în învățăturile și în practicile sale? Ne putem raporta într-o manieră nouă la religia și la tradițiile creștine, fără să schimbăm învățăturile sale esențiale, rămânând astfel în limitele a ceea ce s-ar putea încă numi „dreapta credință”, credința *ortodoxă*? Îmi dau seama că această chestiune este delicată pentru mulți, dar sunt din ce în ce mai mult înclinat să cred că, dacă nu vom fi dispuși să abordăm aceste chestiuni, lăsând în urmă orice înclinare „politică” partizană, se va dovedi că Guran avea dreptate să spună că, în contextul familiei europene, credința ortodoxă va mai fi doar o „mică sectă” sau o „curiozitate arheologică”.

În încercarea de a aborda această parte finală a lucrării mele, sunt în bună parte îndatorat lui Jürgen Moltmann și *teologiei speranței* propuse de el. Analizând rolul și locul tradiției creștine în viața omului modern, Moltmann identifică profunda criză a „gramaticii pluriforme a credinței creștine”, precum și necesitatea unei noi lecturi a acesteia: misiunea creștinului este aceea de

„a căuta în practică relevanța vieții creștine pentru lumea întreagă, pentru ceilalți și solidaritatea cu omul în umanitatea lui amenințată și trădată. O Biserică ce nu se poate schimba astfel încât să existe, atunci când circumstanțele se schimbă, pentru umanitatea omului se osifică și moare”².

Foarte relevantă pentru România de astăzi, una din principalele presupuziții implicite în opera lui Moltmann este aceea conform căreia credința creștină și

¹Jürgen MOLTSMANN, *Theology of Hope*, SCM Press, London, 1967, p. 292.

²IDEM, *The Crucified God*, SCM Press, London, 1974, p. 12 (trad. noastră).

tradițiile ei complexe nu sunt echivalentele unui unic „text” necesitând o singură interpretare rigidă, adesea de tip aproape gnostic, de la care se așteaptă se fie performată doar de cei care sunt inițiați instituțional în ea. „Instituționalizarea” procesului de păstrare și interpretare a tradițiilor creștine a sfârșit prea adesea în controlul și manipularea conținutului său sub imperiul dorinței de putere. Tradiția creștină este o realitate complexă care ne vorbește despre ceva ce este atât în trecut, cât și în viitor, ceea ce este oarecum dincolo de capacitatea noastră de a încadra într-un sistem codificat de ritualuri, înțeles literal sau rigid. Este o realitate mai degrabă complexă, vorbind despre lucruri din trecut, dar având în centrul mesajului său prezent propovăduirea celor vor veni în și prin Christosul cel răstignit și înviat. De aceea, accentul ar trebui să cadă pe prezent și pe mesajul orientat spre viitor mai degrabă decât pe formele trecute, pe *ethosul* său jertfelnic mai degrabă decât pe dogmele rigide, pe valorile sale centrale eterne mai degrabă decât pe formulele sale temporale¹. Opunând manierei obișnuite de raportare la religie o perspectivă nouă, Moltmann este interesat în a păstra neschimbat conținutul credinței creștine, dar în același timp este capabil să ne ofere instrumente pentru a ajunge în chiar miezul mesajului său pentru a-l face astfel relevant pentru prezent. Să aruncăm o privire asupra câtorva propuneri inspirate din gândirea lui Moltmann care mi s-au părut relevante pentru Bisericile creștine din România de astăzi.

Orientarea Tradiției spre viitor vs. trecut: păstrarea vs. propovăduirea Tradiției

Moltmann observă corect că lecturile și interpretările contemporane ale credinței creștine și ale tradițiilor acesteia sunt adesea foarte asemănătoare cu modurile în care tradițiile au fost percepute și interpretate de clasici în perioada antică². Acesta este un mod de venerare a trecutului, văzut ca singură sursă a regenerării:

„Epocile trecute renasc în timpul festivalurilor sacre. Orice sărbătoare și orice anotimp liturgic actualizează o dată în plus timpurile începutului, vremea originilor, *in principio*... Aici, istoria înseamnă îndepărtarea de origini și decăderea față de sfințenia începuturilor. Tradiția înseamnă a aduce viața decăzută înapoi în stadiul primar și la originea sa primă. Căci într-o asemenea viziune a tradiției «adevărul» este întotdeauna legat de «vechime». Autoritatea tradiției este exprimată în formularea: «din vechime»³.

Oricine cunoaște cât de cât modurile predominante în care credința creștină, practicile și tradițiile ei sunt percepute în România de astăzi ar recunoaște abordarea descrisă de Moltmann. Principalele evenimente de care vorbește Tradiția, ca și modurile cele mai bune de a le pune în aplicare sunt lucruri păstrate „cu sfințenie din vechime”, originare în trecut. Trecutul este venerat ca o realitate pură, nealterată și sfântă, Sfânta Tradiție care trebuie păstrată ca atare. Așa încât trecutul trebuie să fie protejat de orice influențe moderne și transmis generațiilor viitoare neschimbat.

¹ V. de exemplu relevanta discuție a lui Moltmann despre sensul tradiției și al istoriei în Jürgen MOLTSMANN, *Theology of Hope*, SCM Press, London, 1967, capitolul „Eschatology and History”.

² Moltmann admite aici influența studiilor lui Mircea Eliade asupra istoriei sacralului.

³ Jürgen MOLTSMANN, *Theology of Hope*, cit., p. 295f (trad. noastră).

Cu cât ne îndepărtăm de evenimentele din trecut, cu atât suntem mai susceptibili să greșim și de aceea, limbajul, practicile și ritualurile transmise „din vechime” trebuie să fie păstrate neschimbate. Acest lucru duce, cum am văzut, la existența unui grup de „inițiați” care au instrumentele necesare pentru a avea acces la trecut și pentru a ni le transmite „așa cum ne-au fost lăsate din vechime”. Mai ales când o astfel de abordare este combinată cu o politică naționalistă, relevanța învățăturilor Tradiției este pusă în pericol, iar ispita dominației este reală. Foucault a demonstrat, într-o manieră lucidă: cunoașterea e putere, iar cei care controlează sistemele de semnificații sunt cei mai supuși tentației de a-i domina pe ceilalți¹.

Totuși, ne putem întreba împreună cu Moltmann dacă „Christos cel înviat” poate fi „propovăduit” astfel. Pentru a răspunde, ne previne el, trebuie să înțelegem că „ceea ce este tradiția și modul în care apare ea – totul depinde de conținutul care trebuie transmis”². Esența credinței creștine, deși legată de trecut, depășește trecutul și îl încarcă atât pe acesta, cât și prezentul cu puterea și viziunea viitorului. Datorită însuși „conținutului” care formează esența sa, creștinismul are capacitatea intrinsecă, înăscută de a ne îndrepta spre viitor și de a ne face să vedem atât prezentul, cât și trecutul în lumina a ceea ce poate și a ceea ce ar trebui să devină. Aici este de găsit marele potențial al tradiției creștine, dacă știm să ni-l apropiem corect în timpurile moderne, dar numai dacă aplicăm o nouă lectură gramaticii sale complexe. Este vorba de o lectură care să se concentreze nu pe trecut ci pe Învierea și pe A Doua Venire a lui Christos, care să susțină și să schimbe prezentul prin viitorul său potențial. După cum spune Moltmann:

„Această tradiție a făgăduinței ne întoarce ochii nu spre trecutul primordial, spre evenimentul originar, ci spre viitor și în cele din urmă spre eshatonul împlinirii [...] Tradiția creștină nu e o tradiție a înțelepciunii și a adevărului principiilor doctrinare. Este vestirea, revelarea și mărturisirea publică a evenimentului eshatologic. Ea revelă împărăția lui Christos cel înviat asupra lumii și eliberează oamenii în vederea mântuirii prin credință și speranță”³.

Astfel, interpretarea Tradiției creștine trebuie să se îndepărteze de lecturarea rigidă a evenimentelor trecute, adesea instrumentalizate pentru a legitima identitatea națională, în defavoarea altor identități. Ea ar trebui să reflecte mai degrabă puterea iubirii care poate schimba prezentul în lumina noii vieți care va veni. Ar trebui să aline durerea – pe cea individuală și pe cea a fracturilor sociale, a inegalităților și a nedreptăților de toate felurile care există aici și acum. Căci, după cum spune Moltmann:

„Conceptele teologice nu rămân în urma realității, privindu-le cu ochii bufniței Minervei; ele iluminează realitatea, arătând viitorul. Cunoașterea lor nu este fondată pe dorința de putere, ci pe iubirea posibilelor lucruri viitoare [...] Implicate într-un proces în desfășurare, ele cheamă la schimbare în vederea acțiunii practice de zi cu zi [...] Un nou orizont se formează”⁴.

De aceea, Tradiția creștină, fundamentată pe puterea iubirii mai degrabă decât pe iubirea de putere, ar trebui să ducă la o nouă înțelegere a „alterității”; ceea

¹ Michel FOUCAULT, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. îngrijită de Colin Gordon, Harvester, London, 1980.

² Jürgen MOLTSMANN, *Theology of Hope*, cit., p. 297 (trad. noastră)..

³ *Ibidem*, pp. 298, 299 (trad. noastră).

⁴ *Ibidem*, p. 298 (trad. noastră).

ce ne duce la un alt aspect crucial referitor la rolul pozitiv al religiei creștine în lumea noastră multiculturală, din ce în ce mai complicată. Este vorba de modul în care ne raportăm la cei care sunt diferiți și alături de care trebuie să trăim.

Religia, politica identității și problema Celuilalt

Creștinismul este religia Făgăduinței și a Iubirii care ne călăuzește astfel spre o nouă speranță, spre un scop nou, către o nouă identitate conferită nu de trecut, ci de perspectiva Învierii. Această identitate, după cum remarca un cercetător britanic (Anthony Thiselton) referindu-se la lucrarea lui Paul Ricoeur, *Sinele ca Altul* (fr. *Soi-même comme un autre*, Points Seuil, Paris, 1990, reed. 1996): este o nouă identitate, un sine care „nu este niciodată fără celălalt sau împotriva celuiilalt”. Creștinismul și Tradiția sa nu sunt doar o religie a bunei vecinătăți, ci și a efortului conștient de a se jertfi pentru celălalt. Întrebarea: „Cine este aproapele meu?” este fundamentală pentru oamenii care au pretenția că identitatea lor își are rădăcinile în tradiția creștină; iar răspunsul la această întrebare l-a dat Isus însuși: Aproapele nostru, ni se spune (Luca 10, 29-37), nu este nici cel care împărtășește aceeași perspectivă asupra vieții, aparținând aceleiași tradiții religioase, nici cel care are aceeași identitate națională, nici cel care ne poate răsplăti faptele bune, nici cel cu un statut social ridicat. Aproapele nostru este mai degrabă cel care are compasiune față de toți cei nevoiași, cel care se duce acolo unde sunt aceștia și este gata să se jertfească fără să aștepte răsplată. Episodul bunului samaritean din Evanghelia după Luca ne arată cum Isus a opus iubirea și compasiunea dogmelor religioase seci. Preotul vede în cel pe jumătate mort victima unei tâlhării, dar trece mai departe pentru a nu călca o lege/tradiție religioasă care l-ar fi lăsat necurat ca urmare a atingerii unui trup mort (Levitic 21, 1-4), împiedicându-l astfel să îndeplinească ritualul. Levitul, un alt personaj religios, s-a hotărât și el să stea deoparte. Dar, făcând din cel care a arătat iubire față de aproape un „samaritean”, o minoritate rasială disprețuită în Israel, Isus a adăugat pildei ceva complet surprinzător și revoluționar în același timp. Astfel, nu numai că a pus în opoziție iubirea adevărată și simpla credință/dogmă religioasă, dar a și redefinit relațiile sociale. A pus baze noi pentru coeziunea socială și pentru coabitarea între minorități și majorități. Acestea sunt, din perspectiva Sa, fondate pe iubire și sacrificiu de sine mai degrabă decât pe co-apartenența națională sau religioasă. De aceea, chiar cu riscul de a repeta, trebuie să înțelegem creștinismul ca o religie bazată pe puterea iubirii mai degrabă decât pe iubirea de putere. Deși omeneste vorbind acesta ar putea părea idealism și astfel utopie, vulnerabilizarea de sine ar trebui să fie marca adevărată a tradiției creștine, mai degrabă decât voința de putere, de orice fel ar fi ea. Dorința de putere, ispita în care a căzut de atâtea ori Biserica Răsăriteană ca instituție ar trebui să fie reorientată, transformată și recentrată pe făgăduință și iubire.

În concluzie, aș sugera doar că o asemenea înțelegere a puterii tradiției creștine poate duce la noi moduri de definire a sau de raportare la problema multiculturalismului contemporan. Nevoia de a face față diferenței ar trebui să ne oblige, pe noi cei din această parte a Europei predominant ortodoxă să ne regândim propria identitate. Aceasta ar putea însemna disponibilitatea de a renunța la protecția privilegiată asigurată de plasarea, întotdeauna riscantă, în umbra puterii statului. Ar putea însemna chiar și a ne pregăti să fim vulnerabili și gata să îi întâlnim

pe *ceilalți* văzând în ei obiectul dragostei și al compasiunii noastre. Întâlnindu-ne cu cei care au „un chip diferit”, rădăcini diferite și credințe religioase diferite, nu ar trebui doar să le lăsăm posibilitatea de a fi ei înșiși, dar acest lucru ar trebui să ne motiveze să fim gata să îi ajutăm și să îi slujim. Oferind nu doar libertate și protecție, o bună comunitate creștină ar trebui să ofere dragoste și compasiune, înțelegere și acceptare. Și toate acestea nu doar la nivel declarativ, ci și transformându-le în politici sociale, economice etc. În prezenta lucrare am intenționat să sugerez că, poate, o nouă lectură a atât de prețuitei tradiții creștine ne poate oferi câteva repere în ceea ce privește coabitarea multiculturală în Europa de Est și – de ce nu? – chiar dincolo de ea.