

Colecție coordonată de Mircea Martin

Editor: Călin Vlășie

Tehnoredactor: Carmen Rădulescu

Coperta colecției: Andrei Mănescu

Ilustrația copertei: Paul Klee, *Underwater Garden* (1939)

Prepress: Viorel Mihart

*Volu[m] publicat cu sprijinul Institutului Goethe din București  
și al Institutului de Științe ale Culturii Essen.*

*Mit Unterstützung des Goethe Instituts Bukarest  
und des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen.*



#### Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

**Religia și societatea civilă = Religion und Zivilgesellschaft /**

coord.: Mircea Flonta, Hans-Klaus Keul, Jörn Rüsen. –

Pitești : Paralela 45, 2005

Bibliogr.

ISBN 973-697-361-1

I. Flonta, Mircea (coord.)

II. Keul, Hans-Klaus (coord.)

III. Rüsen, Jörn (coord.)

1:3

© Editura Paralela 45, 2005

Mircea Flonta  
Hans-Klaus Keul  
Jörn Rüsen  
(Coordonatori/Herausgeber)

# Religia și societatea civilă

---

## Religion und Zivilgesellschaft



Jürgen Henkel, dem Leiter der *Evangelischen Akademie Siebenbürgen*, die uns freundlicherweise die Tagungsräume zur Verfügung stellte. Zu danken haben wir den Institutionen, die die Tagung der Herbstakademie unterstützt haben: dem *Daimler-Chrysler-Fonds im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft*, *Kulturwissenschaftliches Institut Essen* und dem *Goethe-Institut Bukarest*, dessen früherem Leiter, Herrn Hans-Georg Thönges und vor allem Frau Cristina Borțun, für ihren immer freundlichen und ausgewogenen Rat. Danken möchte wir aber auch und vor allem Herrn Calin Vlasie für seine Bereitschaft, die Tagungsbeiträge in dem Verlag *Paralela 45* zu publizieren und Frau Tatiana Petrache für die Übersetzungsarbeit. Nicht zuletzt möchten wir uns bei den rumänischen Doktoranden bedanken, für ihre fundierten und zum Teil leidenschaftlichen Beiträge und Diskussionen.

Februar 2005

Mircea Flonta (Bukarest)  
Hans-Klaus Keul (Ulm)  
Jörn Rüsen (Essen)

## Profesori invitați

### Societate civilă și religie. Egalitate, diferență, recunoaștere izvorâte din profunzimile subiectivității

Jörn Rüsen

„Regăsirea de sine a unui om și a unei religii nu se petrece într-o existență care îi delimitează și îi discriminează pe ceilalți, ci într-o proexistență deschisă, dăruitoare și primitoare. Dar abia ne îndreptăm în această direcție și trăim în speranța că va domina Pro, și nu Contra.“

Johannes Kopp<sup>1</sup>

#### 1. Conflicte culturale ca provocare a societății civile

Diferența religioasă produce conflicte religioase pentru care societatea civilă nu este îndeajuns de pregătită. Ce-i drept, principiul egalității și imperativul toleranței reprezintă cuceriri istorice, care au extirpat ghimpele politic al conflictelor religioase, dar amândouă se comportă abstract față de fenomenul diferenței culturale. Principiul egalității nu ține seama de inegalitatea apartenenței culturale purtătoare de identitate, iar toleranța depreciază diferențele

<sup>1</sup> Kopp, Johannes: *Schneeflocken fallen in die Sonne. Christuserfahrungen auf dem Zen-Weg*. Annweiler: Plöger, 1994, p. 29.

religioase ca indifferente. Potențialele de conflict date de diferența culturală și de inegalitatea religioasă în viața societății moderne – 11 septembrie 2001 este dovada istoric-universală încărcată simbolic în acest sens – sunt puse în mare măsură în paranteză în politica culturală de până acum a societăților civile. Astfel se scapă din vedere aspectul declanșator de conflict al diferenței culturale și mai ales a celei religioase. Lipsesc reglementările eficiente care susțin această diferență și nu lasă ca ea să fie trecută cu vederea.

Nu este suficient să subliniem egalitatea și toleranța și – atunci când este necesar – să le impunem chiar prin mijloacele monopolului de forță al statului. Lipsesc reguli și criterii care să orienteze modul de raportare la diferența culturală însăși, când aceasta se manifestă într-un context cuprinzător de viață comună (în cadrul societății civile) și devin o chestiune de deosebire și de delimitare conștiente.

Ceea ce lipsește este o cultură dezvoltată a recunoașterii diferenței, sancționată juridic și ancorată mental în conștiința tuturor celor implicați. Pentru o asemenea cultură este indispensabilă întemeierea ei pe cuceririle societății civile, deci pe normele universaliste cu autoritate care leagă în mod strict tratarea diferenței culturale cu principiul egalității și cu imperativul toleranței. Trebuie să avem de a face cu o recunoaștere între egali, iar această recunoaștere trebuie să se supună *criteriului reciprocității*.<sup>1</sup> Este vorba, prin urmare, de o cultură în care criteriul recunoașterii reciproce a diferenței reglementează relațiile dintre diferitele apartenențe. Printr-o asemenea cultură este învinsă forța etnocentrismului, care încarcă cu normativitate datul natural al diferențelor culturale în viața oamenilor și îl face purtător de conflict prin potențialul de agresiune al afirmării de sine umane în relația cu celălalt.

<sup>1</sup> Acest lucru este adesea trecut cu vederea în dezbaterile despre exercitarea liberă a religiei sub acoperișul formelor de viață ale societății civile. Minoritatea, care își revendică dreptul la dezvoltarea liberă a diferenței ei culturale, fără a vedea ca obligatorii pentru sine punctele de vedere pe baza cărora acest drept capătă în genere sens, se așază, am putea spune, în mod a priori într-o poziție care nu este echitabilă.

Posibilitatea de a ne deosebi de ceilalți este o premisă necesară a identității umane: nu există identitate fără diferență, nu poate fi vorba de o existență specifică fără afirmarea alterității celuilalt. Etnocentrismul este anihilat atunci când identitatea și existența specifică, apartenența și comunitatea se constituie cultural prin deosebirea și delimitarea față de ceilalți. Această joncțiune și delimitare are loc în ambianța luptei pentru putere pe care oamenii trebuie să o ducă permanent în contextul social al vieții. Ea își are ascuțișul politic în faptul că pentru acest propriu mie, în opoziție cu ceea ce este al altuia, se poate, în cazuri de conflict, omorî și muri. Identitatea este o chestiune de viață și de moarte.

Agresivitatea latentă, care obișnuiește să accepte diferența culturală ca mediu al formării identității umane, se sprijină pe procedurile mentale ale apartenenței și delimitării, ale formării identității individuale și colective, care urmează logica etnocentrismului<sup>1</sup>. Potrivit acesteia, existența proprie sau specifică este încărcată pozitiv, iar alteritatea celorlalți este de regulă depreciată. Această asimetrie normativă își dobândește acuitatea generatoare de conflict prin faptul că experiențele și caracteristicile propriului mod de a fi, care îi afectează pe ceilalți, le îngreunează viața și lezează sentimentul valorii lor proprii, sunt proiectate în trăsăturile modului de a fi altfel al celorlalți, sunt exteriorizate din ceea ce este propriu în ceea ce este diferit. În acest sens, și ceea ce este propriu atârână în mod indestructibil de celălalt, nu se desprinde de acesta, deoarece conține întotdeauna elemente ale ceea ce ne este propriu pe care le respingem, căci celălalt este întotdeauna și ceea ce suntem noi, și anume tocmai ceea ce noi înșine nu dorim să fim.

Această asimetrie este reciprocă și în ea rezidă temeiul mental al aceluia „clash of civilizations” în care diferența culturală se

<sup>1</sup> Müller, Klaus E.: „Ethnicity, Ethnocentrismus und Essentialismus”, în: Eßbach, Wolfgang (hg.): *Wir – Ihr – Sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*. Würzburg, 2000, pp. 317 – 343; Rüsen, Jörn: *Kann Gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2003, p. 101 și urm.

impune ca problemă.<sup>1</sup> Această problemă nu poate fi dată la o parte doar prin referirea la faptul că din punct de vedere antropologic etnocentrismul se înfățișează ca fiind universal. Chiar dacă conflictul dintre culturi este văzut drept ceva „natural”, el cere o reglementare pentru a face ca relațiile interumane să nu fie în mod permanent atât de amenințătoare încât să nu mai fie posibilă o viață întrucâtva acceptabilă. O dată cu intensitatea crescândă a comunicării, crește presiunea soluționării acestei probleme.

Ce soluții se oferă?

## 2. Abordări ale soluției

Cea mai rea soluție este aceea a unei separări politice a diferitelor apartenențe culturale. Această soluție a fost mereu încercată de-a lungul istoriei în diferite forme ale colonizării forțate și a atins în secolul XX o dimensiune fără precedent a barbariei sub forma purificării etnice în cadrele național-socialismului. Prin urmare, nu poate fi vorba decât de o soluție a coexistenței politice; și în acest sens, cultura societății civile a creat premise importante și indispensabile pe baza principiului egalității și a poruncii toleranței. Dar cum poate deveni plauzibil, pe baza acestor premise, pasul următor care conduce către o cultură a recunoașterii (reciproce) a diferenței culturale, înfăptuite în mod pozitiv?

Culturile apusene au elaborat prime formulări ale unor asemenea acte de recunoaștere de la care se poate începe. Soluția care a avut cel mai mult succes ține de domeniul artei. Cu o înțelegere artistică genuină din punct de vedere estetic, abundența nesfârșită a configurărilor artistice a devenit, atât din perspectivă sincronică, cât și diacronică, un domeniu de experiență a bogăției culturale. Tocmai în aceasta constă diferența, diferențierea, schimbarea, ce constituie abundența manifestărilor artistice care sunt văzute ca valoroase în experiența estetică și devin accesibile și sunt receptate în moduri diferite.

<sup>1</sup> Vezi Ackermann, Andreas; Müller, Klaus E. (hg.): *Patchwork: Dimensionen multikultureller Gesellschaften. Geschichte, Problematik und Chancen*. Bielefeld (Transcript), 2002.

În strânsă legătură cu această îmbogățire estetică prin diferență culturală se află hermeneutica științelor culturii.<sup>1</sup> Înțelegerea este o premisă necesară pentru recunoaștere, iar științele culturii au extins tot mai mult, atât sincronic, cât și diacronic, orizontul înțelegerii, până când acesta a cuprins în cele din urmă toate manifestările culturale ale umanității.<sup>2</sup>

În evoluția ei cea mai recentă, hermeneutica a ajuns chiar atât de departe încât să accepte în orizontul hermeneutic al intersubiectivității și elementul străin de negândit, care pretinde că se sustrage înțelegerii, și să extindă performanța umană a înțelegerii până la recunoașterea a ceea ce este străin ca ceea ce este de neînțeles.<sup>3</sup>

Estetizarea și hermeneutica merg mână în mână cu o istorizare cuprinzătoare a înțelegerii de sine umane. Istorismul a adus o realizare deosebită în domeniul recunoașterii: calitatea umanității, care a jucat permanent un rol extraordinar de important în formarea apartenenței și delimitării, a fost extinsă în mod universalist la toți membrii speciei, a constituit și a concretizat din punct de vedere istoric unitatea generatoare de identitate în diversitate a umanității. Prin acordarea calității culturale a umanității fiecărui membru al speciei, categoria egalității a devenit o dimensiune de

<sup>1</sup> Rüsen, Jörn: „Was heist und zu welchem Ende studiert man Kulturwissenschaften?“, în: Kühne-Bertram, Gudrun; Lessing, Hans-Ulrich; Steenblock, Volker (hg.): *Kultur verstehen. Zur Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften*. Würzburg (Königshausen und Neumann), 2003, pp. 119 – 128; Müller, Klaus E. (hg.): *Phänomen Kultur. Perspektiven und Aufgaben der Kulturwissenschaften*. Bielefeld: Transcript, 2003.

<sup>2</sup> Asta nu înseamnă că arsenalul teoretic și metodic al hermeneuticii dezvoltat în cadrul științelor culturii, care s-au sedimentat în cultura lor științifică specifică începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea, a fost orientat deja către rezolvarea hermeneutică a problemei actuale a comunicării interculturale. Ceea ce tergiversează încă rezolvarea problemei a fost descris în mod impresionant de Joachim Matthes: „Interkulturelle Kompetenz. Ein Konzept, sein Kontext und sein Potential“, în: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47, 3 (1999), pp. 411 – 426.

<sup>3</sup> Vezi Kogge, Werner: *Die Grenzen des Verstehens*. Weilerwist (Velbrück Wissenschaft), 2002; Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main, 1990; același: *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge* (Essener Kulturwissenschaftlichen Vorträge, vol. 10). Göttingen (Wallstein), 2001.

finitorie a unei perspective universal-istorice, în care a putut fi localizată bogăția particularității culturale.<sup>1</sup>

Sensul istoric ce și-a găsit dezvoltarea în această perspectivă a putut primi definiția de direcție a unei „promovări a umanității” (Herder) în cadrul procesului cuprinzător al unei comunicări tot mai intense. Iluministul August Ludwig Schlözer a subliniat calitatea empirică a acestei definiții de direcție: „Temeiul meu este acum pur și simplu cea mai mare uniune realizată de către fiii oamenilor cu predilecție prin cuceriri. Oamenii devin popoare. Alte popoare, în Asia de sud-vest, Africa de Nord și Europa de Sud, devin state mai mari (Lumea Veche). Trei părți ale lumii, cu excepția Africii de Sud și a Americii de Nord, intră în relație unele cu altele. Diaz, în cele din urmă Colom și Jermak, i-au făcut pe toți fiii lui Adam – fără a socoti India de Sud – să se cunoască unii pe alții în mod durabil”<sup>2</sup>. Și Leopold von Ranke, în ciuda cunoscutei sale critici la adresa categoriei progresului proprie Luminării, a desemnat fără echivoc însăși această definiție de direcție ca „progres”: „În legarea diferitelor națiuni și indivizi prin ideea de umanitate și de cultură, progresul devine unul necondiționat”<sup>3</sup>.

### 3. Ambivalența religiei

În formarea și instituționalizarea unor asemenea șanse de recunoaștere, religia a jucat un rol extrem de ambivalent. Fără îndoială, iudaismul și creștinismul aparțin premiselor istorice ale culturii societății civile. Monoteismul acestora a înlăturat toate granițele naturale ale apartenenței sociale și a înzestrat subiectivitatea umană cu o putere de transcendere care a transformat-o, dincolo de toate instituționalizările limitative, într-o mărime

<sup>1</sup> Vezi Rüsen, Jörn: „Following Kant: European idea for a universal history with an intercultural intent”, în: *Graniek. Historisch Tijdschrift* 160.

<sup>2</sup> Schlözer, August Ludwig: „Vorstellung einer Universalhistorie (1772/73). Mit Beilagen”. hg. Horst Walter Blanke (Beiträge zur Geschichtskultur, vol. 4). Hagen (Margit Rottmann Medienverlag), 1990, Vorrede.

<sup>3</sup> Ranke, Leopold von: *Über die Epochen der neueren Geschichte, historisch-kritische Ausgabe*, hg. v. Theodor Schieder und Helmut Berding (Aus Werk und Nachlaß, vol. 2), München, 1971, p. 80.

puternică de determinare a identității. Efectul acestei puteri nu s-a oprit la diferența religioasă. O dată eliberată, ea s-a îndreptat, în condițiile stimulative ale societății burgheze, împotriva propriei ei instituționalizări religioase oferite de condițiile favorabile ale societății civile și a acționat în mod critic asupra particularității istorice a credinței religioase, asupra calității ei diferențiată și de delimitare în procesele apartenenței subiective. Universalismul religios s-a depășit pe sine în generalitatea seculară a calității de om, prin care se întemeiază cultural forma de viață a societății civile. „Educația neamului omenesc” a lui Lessing (1780) reprezintă o mărturie a acestei universalizări, care lasă în urmă contextele particulare ale genezei ei. Diferența istorică trebuie să fie dizolvată în subiectivitatea care se înțelege pe sine din perspectiva umanității. Orientări genuin religioase ale acestei subiectivități în forma pozitivității istorice au fost văzute ca depășite și drept o chestiune privată în acțiunea lor actuală, care nu ar trebui să aibă importanță pentru reglementările hotărâtoare ale vieții politice și sociale.

Din așa-numita religie „pozitivă” și „istorică”, concepută drept ceva ecleziastic și confesional, a luat naștere, din punctul de vedere al acestei reglementări hotărâtoare, o religie civilă care depășește orice diferență critică, dar în același timp a vrut să înzestreze pretențiile de valabilitate ale orientării culturale proprii societății civile cu forța de convingere a credinței religioase.<sup>1</sup> Tocmai în această împletire a particularității religioase și a universalității în cadrul societății civile își are originea problema nerezolvată a recunoașterii de către religia însăși a diferenței determinate religios. În mod tradițional, această diferență este marcată de o pretenție ucigătoare de universalitate. Orientarea universalistă internă a religiilor concepute drept pozitiv-particulare a trebuit să se dovedească susceptibilă de a fi recunoscută în raport cu alte religii și

<sup>1</sup> Despre contextul istoric și teologic al religiei civile, vezi Vögele, Wolfgang: *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*. Güntersloch (Kaiser), 2000; Jaeger, Friedrich: *Amerikanischer Liberalismus und zivile Gesellschaft. Perspektiven sozialer Reform zum Beginn des 20. Jahrhunderts* (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte. vol. 19), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 2001.

asta cu atât mai mult cu cât celelalte religii erau, la rândul lor, orientate universalist. Pogromurile împotriva evreilor și războiul civil confesional al creștinilor în Europa secolului al XVII-lea sunt mărturii elocvente în acest sens. Toleranța, elementul regulativ al societății civile față de strategiile reciproce de excludere ale religiilor, produce însă numai o încetare a ostilităților în conflictul religios dintre diferitele pretenții de universalitate, concepute în mod particularist.

Statul modern a dezarmat religiile și a înlăturat ascuțișul politic al particularității lor istorice. Forțele mentale ale credinței religioase trebuiau făcute inofensive din punct de vedere politic și îndreptate spre interioritatea subiectivității credinței. Văzută pe termen lung, această strategie de pacificare a avut succes în țările occidentale. Creștinismul și iudaismul au putut fi atrase chiar către legitimarea și fortificarea sub aspect mintal a ordinii seculare a societății civile – firește, cu pericolul unei privilegieri juridice în care vechile pretenții de exclusivitate apar în alte haine.<sup>1</sup>

Dar cu ce contribuie religiile însele la o cultură a recunoașterii de care are nevoie societatea civilă, dacă ea dorește să stăpânească într-un mod prevăzător problemele urgente ale diferenței culturale și acolo unde această diferență se exprimă cu precădere religios și prezintă prin aceasta un ascuțiș aparte? O reamintire de natură istorică a faptului că această cultură seculară a societății civile are premise religioase nu este suficientă. Întrebarea se pune mult mai radical: nu trebuie oare ca un impuls către recunoaștere să vină și din cadrul religiei, atunci când tocmai elementele religioase sunt cele care fac astăzi din diferența culturală actuală o problemă care cere să fie reglementată?

În contextul istoric al genezei societății civile a putut să pară că religia ar putea să se dezvrăjească în rațiunea seculară a reglementărilor ce privesc umanitatea, că puterea ei mintală ar putea să fie un factor de întărire a acelor convingeri fundamentale postreligioase care sunt comune purtătorilor practicii de viață a societății civile. Această speranță a fost înșelătoare. Tocmai acolo unde pentru

<sup>1</sup> Vezi în acest sens: Bielefeldt, Heiner: *Philosophie der Menschenrechte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 188 și urm.

religie, în relația ei cu transcendența, era vorba de mântuirea omului, religia nu s-a putut seculariza – tocmai pentru că, în condiții exclusiv seculare, nu putea avea loc acea mântuire pe care o aveau în vedere religiile cu noțiunile transcendenței care le sunt proprii. Mai rău încă: toate încercările de a realiza mântuirea oamenilor în această lume și de a face astfel religia inutilă au condus la dezastre, la crime monstruoase împotriva acelei umanități de a cărei eliberare de opresiune și mizerie trebuia să fie vorba.

Religia este, prin urmare, un moment eficient al orientării culturale și a putut întotdeauna să se afirme împotriva tuturor încercărilor de a o suprima în favoarea altor concepte de mântuire. Nu în ultimul rând, ea s-a afirmat drept catalizator al conflictelor culturale într-un mod care nu poate să nu fie auzit. Religia poate să confere diferenței culturale tocmai acea ascuțime cu care ea încarcă subiectivitatea umană prin relații cu transcendența și potențiale de sens specifice și extrem de eficiente din punctul de vedere al vieții practice.

În mod tradițional, aceste relații cu transcendența și potențiale de sens au fost deopotrivă universaliste și exclusive. (Față de acestea, atractivitatea intelectuală a politeismului<sup>1</sup> apare slabă, dacă nu chiar derizorie, atunci când se manifestă în forme areligioase, dezvrăjite.) Aceste tradiții sunt încă active și nimic nu contrazice faptul că se pot vitaliza în mod considerabil în condiții de criză. Întrebarea decisivă asupra rolului religiei în societatea civilă este acum dacă acest amestec tradițional de universalism și exclusivitate va rămâne esențial și pentru viața religioasă în condițiile societății civile sau dacă religiile însele se vor putea transforma în aceste condiții. Este oare posibil ca universalismul religiilor să dobândească trăsături neexclusive (și prin aceasta să se universalizeze pentru prima dată în mod autentic)? Dacă aceasta ar fi situația, religia ar deveni într-adevăr un factor eficient al unei culturi a recunoașterii.

Această întrebare se adresează în primul rând celor trei religii avraamice, dar le cuprinde în cele din urmă și pe celelalte, care au

<sup>1</sup>Marquard, Odo: „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie“, în: *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam, 1981.

marcat mari spații culturale și aparțin factorilor esențiali ai identității culturale și ai comunicării interculturale din cadrul proceselor actuale ale modernizării. Este vorba în primul rând de relația dintre universalism, pe de o parte, și particularism, diferență și pozitivitate istorică, pe de altă parte. În acest sens, toate religiile cu trăsături universaliste sunt implicate – adică așa-numitele religii universale.<sup>1</sup> Caracterul exploziv al întrebării, cea privitoare la modul cum leagă acesta particularitatea istorică cu orientarea universalistă spre umanitate, este evident. O probează provocarea fundamentalismului. Nu numai religiile avraamice amenință cultura societății civile prin mișcările lor fundamentaliste. O asemenea mișcare, cu o forță politică explozivă considerabilă, apare și în hinduism și rămâne o întrebare deschisă dacă și alte religii universale pot cunoaște o schimbare asemănătoare în relația lor cu modernitatea.

Fundamentalismul atrage toate privirile asupra sa. Asta nu se datorează doar faptului că el a devenit o putere politică enormă, care poate concentra un extraordinar potențial de agresiune cu trăsături radicale și îl poate transforma în acțiuni teroriste. Decisiv este mai degrabă faptul că acest potențial are o calitate specific religioasă, adică se hrănește din relațiile cu transcendența, care sunt esențiale pentru religie. Tocmai această natură religioasă a terorii politice îi conferă o ascuțime și o neîndurare specifice. Religia reîntră pe scena istoriei universale ca forță a transformărilor istorice, pe acea scenă de pe care, din perspectiva teoriei modernizării, pare să fi dispărut o dată cu apariția și impunerea în istoria universală a formelor moderne ale vieții seculare. În ascuțimea fundamentalistă a forței ei de motivație pentru acțiunea și suferința omului, religia pare să fi intrat în rândul puterilor care se opun societății civile, adică pare să fi devenit amenințarea actuală la adresa acesteia.

Într-adevăr, adâncimea și forța convingerii religioase se hrănesc din particularitatea ei, din constituția concret-istorică a

<sup>1</sup> Despre conceptul „religie universală”, vezi Ohlig, Karl-Heinz: *Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 111.

acesteia. Dacă acum această constituție, o dată cu orientarea universalistă a pretențiilor religioase de valabilitate, nu poate fi trăită și validată decât excluzând alte particularități și conținuturi, atunci societatea civilă nu poate coexista decât cu o formă diminuată a acestui particularism. Societatea civilă trebuie să fie interesată în slăbirea structurală a acestei constituții prin toate genurile de secularizare și prin delimitarea strictă a spațiului ei vital.

Cât de plauzibilă este această ascuțire fundamentalistă? În mod sigur, convingerile religioase fundamentale despre care este vorba pot fi departicularizate într-un etos universal. O dovadă în acest sens este universalismul religiilor universale.<sup>1</sup> Dar prin pierderea caracterului particular dispar și forțele specific religioase, care ar trebui să confere forță de convingere unui asemenea etos. Religia devine o simplă morală, care se raportează abstract și, până la urmă, fără putere la caracteristicile concrete ale vieții religioase. În contextul constituirii principiilor universaliste ale culturii modernității, religia și-a afirmat particularitatea și pozitivitatea istorică și și-a tras din ele forța afirmării de sine. În același timp, a păstrat vraja relației sale cu transcendența împotriva tuturor tendințelor de dezvrăjire ale raționalității modernizante și a validat-o cu succes, acolo unde subiectivitatea umană tinde către sens, în cadrul și dincolo de universalismul concepțiilor raționaliste moderne. Tocmai acolo unde sinele uman este marcat de ceea ce este de negândit și se știe proiectat de acesta, sursa religioasă ar trebui să fie fixată și pusă la îndemână în slujba unei culturi a recunoașterii.

#### 4. Există șanse de recunoaștere religioasă a diferenței culturale?

Ce ar putea însemna aici recunoașterea diferenței? Mai întâi, ar trebui să fie aduse în discuție în mod afirmativ particularitatea proprie și pozitivitatea istorică. Puterea concretului ar rămâne conținută în conceptele transcendenței și s-ar uni cu infinitatea interioară a transcendentului. Hotărâtoare este modalitatea de

<sup>1</sup> Küng, Hans: *Projekt Weltethos*, ediția a 3-a, München: Piper, 1996.

corelare a celor două. Poate universalismul reprezentărilor referitoare la mântuire să se dezvolte doar în mod exclusiv, atunci când el vrea să-și conserve substanța religioasă și încearcă să o pună în valoare? Nu văd nici o justificare constrângătoare pentru a considera caracteristica tradițională etnocentrică a universalismului religios ca fiind de nedepășit. Din contră: el ar vrea să se înțeleagă pe sine în mod istoric, adică să se examineze în lumina unei dezvoltări dinamice, care să poată duce de la excludere la includere. În ultimul caz, el și-ar pierde forța distructivă care stă în tendința de supunere a tuturor celorlalți față de ceea ce este propriu. În loc de aceasta, el s-ar oglindi pe sine în universalismul în care ceilalți apar ca reprezentând ceea ce este propriu în altul.

Acest gând nu este atât de artificial pe cât pare la prima vedere. Mai întâi, nu avem de a face niciodată cu particularismul religios propriu într-o formă pură, ci el apare mereu în forme diferite în care influențează transformarea istorică a circumstanțelor proprii și, în același timp, se schimbă în raport cu circumstanțele însele. Particularismul religios în discuție apare în mod empiric întotdeauna drept unul pluralist. La o privire mai atentă, granițele în raport cu celălalt se estompează.

Desigur că în aceste forme plurale se păstrează diferența a ceea ce este propriu față de ceea ce este altfel, a interiorului față de exterior, a ceea ce aparține cuiva de ceea ce este străin. A-l percepe pe celălalt în principal drept alteritatea a ceea ce este propriu înseamnă un pas calitativ dincolo de acest pluralism al diferenței interioare, un pas spre o diferență mai generală. Această generalitate ar fi într-adevăr una atotcuprinzătoare; ea ar corespunde universalității propriilor concepte de transcendență și de mântuire. O asemenea extindere ar conferi onoare pretenției de generalitate proprie acolo unde ea intră în contact cu celălalt. Este vorba de a percepe această altă pretenție de generalitate drept spirit din spiritul propriu al universalității religiei și de a-l elibera din constrângerile supunerii față de tot ceea ce este diferit și ale influenței acestuia. Universalismul propriu și-ar pierde atunci caracterul constrângător prin care el postulează din sine diferența, negativitatea internă proprie, puterea sa ucigătoare. În loc de acestea, universa-

lismul propriu s-ar desăvârși prin aceea că el și-ar oglindi particularitatea sa specială, plină de putere, în aceea a celuilalt și prin aceasta s-ar afirma în propria particularitate, s-ar întări, dacă nu chiar desăvârși.

Nu putem trece cu vederea ceea ce înseamnă aceasta în mod particular. Desigur, pot fi făcute însă experiențe religioase semnificative cu celălalt care servesc formării, înțelegerii mai bune și percepției mai adânci, deoarece sunt mai lipsite de constrângerea convingerilor proprii<sup>1</sup>.

Asemenea experiențe sunt punctuale. Ele pot fi însă puse în legătură cu punctele de vedere ale unei dezvoltări istorice, în care universalismul interior își transcende propria particularitate și proiectează generalitatea proprie în celălalt, ca străin.

Exemplul luptei lui Las Casas pentru demnitatea indienilor americani arată că asemenea acte de recunoaștere pot să se declanșeze în contact cu experiența că religia proprie, cu negativitatea ei dominatoare, care face abstracție de celălalt, în măsura în care o distruge, se distruge și pe sine în substanța ei. La aceasta se adaugă faptul că, din punct de vedere istoric, potențialele de recunoaștere se hrănesc ele însele, în cultura civilizațiilor moderne, (și) din surse religioase. Granița dintre religie și cultură civică este fluctuantă și permeabilă (în ambele direcții). Probabil că din necesitatea pe care o resimte societatea civilă pentru o cultură a recunoașterii tot mai dezvoltate ia naștere un impuls îndreptat spre religii, impulsul de a vedea în această necesitate obiectivă o șansă de a pune în valoare într-un mod cu totul nou și totodată cu întreaga putere particularitatea lor.

Lessing a pus în evidență prin parabola inelului că cele trei religii avraamice au în comun un universalism al regulilor de viață

<sup>1</sup> Drept exemplu se poate indica însemnătatea budismului zen pentru creștinism, așa cum a fost subliniată de Hugo M. Enomiya-Lassalle, pe temelul propriei experiențe religioase: *Der Versenkungsweg. Zen-Meditation und christliche Mystik*. Freiburg im Breisgau, 1992. De la Johannes Kopp, care lucrează în această tradiție zen creștină, provine următoarea afirmație, din discuția cu autorul: „Prin intermediul experienței mele zen-budiste am devenit un creștin mai bun”. Vezi Kopp, Johannes: *Schneestoken fallen in die Sonne. Christuserfahrungen auf dem Zen-Weg*. Anweiler: Plöger, 1994, p. 37 și urm.



umanizatoare în raport cu care diferențele lor istorice nu-și pierd din greutate. Noi știm că aceste diferențe au o greutate mare, și anume, pe aceea a concreteței istorice. Ar trebui aruncată în balanță cultura civilă și atunci parabola s-ar lăsa povestită astfel:

Un tată avea trei copii, între care voia să-și împartă în mod egal moștenirea. Avea însă un singur inel, care era cel mai prețios bun al său. Acest inel răspândea o lumină care orbea orice ochi omelesc, astfel încât nimeni nu se putea bucura de el. Când și-a simțit sfârșitul aproape, el și-a chemat copiii și le-a spus: „Nu pot să-l las moștenire nici unuia dintre voi, pentru că atunci ceilalți ar fi nedreptățiți și deoarece strălucirea sa l-ar orbi pe acela căruia i-ar reveni. De aceea, eu am dat inelul unui bijutier să-l împartă în trei părți, părți în care strălucirea lui s-a transmis în așa fel încât ea s-a împărțit în diferite culori. În același timp, și-a păstrat puterea și este impunător pentru voi și pentru toți ceilalți. Dacă voi rămâneți legați frățește, un inel va străluci cu atât mai frumos și mai puternic cu cât celelalte inele din apropierea lui își diversifică jocul lor de culori. Dacă însă veți considera strălucirea inelului propriu ca fiind lumina însăși și veți îndepărta celelalte inele, atunci va deveni întunecat și își va pierde puterea sa binecuvântată“. Cu aceste cuvinte, el dădu fiecăruia un inel și muri.

(Traducere de Tatiana Petrache)

## Religia între statul constituțional modern și societatea civilă secularizată<sup>1</sup>

Georg Essen

„Statul liber, secularizat, se întemeiază pe premise pe care nu le poate garanta“

E.-W. Böckenförde

Dragi cititoare și cititori, ați auzit de profesorul Bur-Malottke? Heinrich Böll i-a făcut acestui tip de estet și intelectual al primilor ani de după cel de al doilea război mondial o descriere monumentală în povestirea sa „Doktor Murkes gesammeltes Schweigen“ („Tăcerile reunite ale doctorului Murkes“)<sup>2</sup>. Profesorul Bur-Malottke a ajuns la decizia de a scoate cuvântul „Dumnezeu“ din seria de prelegeri înregistrate pentru formarea religios-culturală a auditorilor emisiunilor sale de radio. Aceasta deoarece, brusc, începuse să se simtă acuzat de faptul că emisiunile radio sunt dominate de un fond religios excesiv. „Dumnezeu“ urma să fie înlocuit cu expresia „acea ființă superioară, pe care o venerăm“. Studioul radio nu era însă pregătit pentru o nouă înregistrare a tuturor prelegerilor, astfel că directorul postului i-a propus colaboratorului său următoarea soluție: Dumnezeu să fie scos din prelegerile deja înregistrate, iar în locul Lui să fie introdusă „acea ființă superioară, pe care o venerăm“. Acest lucru putea avea cele mai mari șanse de reușită dacă domnul profesor dădea curs rugăminții de a înregistra „acea

<sup>1</sup> Prezentul text nu a fost decât în mod nesemnificativ modificat față de textul conferinței ținute la seminarul de la Sibiu. Vezi G. Essen, *Sinn stiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft* (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge), Göttingen, 2004 (în curs de apariție).

<sup>2</sup> Vezi H. Böll, *Doktor Murkes gesammeltes Schweigen*, în *Erzählungen 1937-1983*, Bd. 3, *Erzählungen 1952-1959*. Hg. v.v. Böll u.K.H. Busse, Köln, 1997, 162 – 185.