

Sociologie
Antropologie

Nicu Gavriluță

SOCIOLOGIA RELIGIILOR

Credințe, ritualuri, ideologii



Collegium

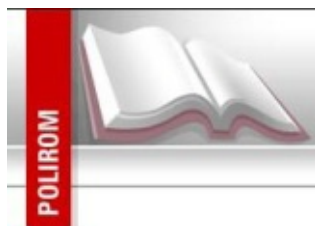
POLIROM

Nicu Gavriluță

SOCIOLOGIA RELIGIILOR

Credințe, ritualuri, ideologii

POLIROM
2013



© 2013 by Editura POLIROM

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506

București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;

sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

ISBN ePub: 978-973-46-3308-1

ISBN PDF: 978-973-46-3309-8

ISBN print: 978-973-46-3239-8

Coperta: Radu Răileanu

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright și este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informației, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Lectura digitală protejează mediul

Versiune digitală realizată în colaborare cu elefant.ro



NICU GAVRILUȚĂ (n. 1963), sociolog, antropolog și eseist. Profesor universitar doctor și decan al Facultății de Filosofie și Științe Social-Politice din cadrul Universității „Al.I. Cuza” din Iași. Din 2007 este conducător de doctorat în domeniul sociologiei. Este director de programe al Societății Academice de Cercetare a Religiiilor și Ideologiilor (SACRI) și președinte al Societății Sociologilor din România. Volume de autor: *Imaginarul social al tranziției românești. Simboluri, fantasme, reprezentări* (2001), *Fractalii și timpul social* (2003), *Hermeneutica simbolismului religios. Studii și eseuri* (2003), *Mișcări religioase orientale. O perspectivă socioantropologică asupra globalizării practicilor yoga* (2006), *România în starea Bardo. Publicistică și dialoguri culturale* (2006) și *Mama proștilor e mereu gravidă. Sociologia patologiilor cotidiene* (2010). La Editura Polirom au apărut *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului* (1998), *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale* (2000), *Antropologie socială și culturală* (2009) și *Sociologia sportului. Teorii, metode, aplicații* (în colab., 2010).

*În memoria prietenului meu Basile,
un prea tânăr călător în lumea de dincolo*

„Să te înșeli crezând că religia (...) este adevărată nu înseamnă o mare pierdere; dar ce tristețe să te înșeli crezând că este falsă!”

Blaise Pascal

Cuvânt-înainte

În România actuală există foarte puține lucrări de sociologia religiilor semnate de autori români. Majoritatea au apărut la edituri mici, cu distribuție modestă. Din fericire, există și excepții notabile. Autorii sunt, în general, sociologi din generații diferite sau absolvenți de științe socioumane reprofilați pe cercetarea și predarea științei religiilor, mai exact a istoriei și sociologiei religiilor. Cunosc unele dintre aceste lucrări românești și am avut foarte multe de învățat din ele. Le mulțumesc colegilor și pe această cale. Sper ca în viitorul apropiat numărul autorilor români care vor publica lucrări de sociologia religiilor să crească.

Așadar, deocamdată această lucrare acoperă o lacună importantă din literatura de specialitate românească dedicată sociologiei religiilor. Noutatea metodologică rezidă în aplicarea teoriei binaro-fractalice a lui Ioan Petru Culianu în tratarea unor subiecte religioase clasice și actuale, cum ar fi fundamentalismul religios, de exemplu. Propun și alte interpretări, idei, analize și comparații specifice sociologiei religiilor, pe care cititorul le va descoperi singur în paginile cărții.

Perspectiva de analiză și interpretare a fenomenului religios în diferitele sale ipostaze este una predominant sociologică. Lucrarea conține și importante concepte, idei și teorii ce aparțin istoriei religiilor. Din punctul meu de vedere, aceste elemente de istoria religiilor formează *baza* cunoașterii în domeniul științei religiilor. Așa cum sociologia generală oferă date fundamentale absolut necesare în studierea sociologiilor de ramură, la fel istoria religiilor pune la dispoziția sociologului, antropologului, psihologului sau filosofului ce se ocupă de religiile lumii alfabetul necesar studierii științifice a fenomenului religios. Acest alfabet al științei religiilor este, din nefericire, insuficient cunoscut și predat în universitățile românești. Tocmai de aceea am păstrat în carte informații și interpretări necesare minime ce aparțin strict istoriei religiilor. Iată un exemplu drept argument.

Nu poți invoca sociologic perspectiva islamică asupra maternității adoptive, căsătoriei, divorțului, portului vălului, jihadului sau fundamentalismului religios dacă nu cunoști nimic despre Coran și cei cinci stâlpi ai islamului. Or, Coranul și stâlpii de bază ai islamului sunt prezentați de obicei de un istoric al religiilor. În realitate, perspectivele de analiză științifică interacționează fără a-și pierde specificitatea. Am încercat să păstrez în carte un dozaj optim și necesar între istoria și sociologia religiilor, pentru o mai corectă și profundă înțelegere a fenomenului religios.

Cartea este scrisă clar, obiectiv, într-un limbaj sociologic accesibil și se adresează elevilor, studenților în sociologie, masteranzilor și (post)doctoranzilor în științele socioumane, specialiștilor în cercetarea religiilor și publicului larg cultivat. În urma unei experiențe de peste douăzeci de ani de predare la Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași a cursului de „Istoria și sociologia religiilor”, am selectat în acest volum temele de real interes pentru studenți și specialiștii în sociologia religiilor.

Ele se referă, în prima parte a cărții, la analiza religiei din perspectiva sociologilor clasici. Dincolo de orice mode culturale, cărțile lor rămân de referință. Evident, temele cercetate de sociologii clasici se cer actualizate în baza unor analize și interpretări noi, actuale. Am încercat să evidențiez specificul cercetării sociologice a religiilor de către clasici prin raportare la interpretările antropologice, etnologice și filologice date fenomenului religios.

Totuși, nucleul forte al cărții îl reprezintă *marile religii ale lumii contemporane*: iudaismul, creștinismul (cu principalele lui confesiuni), islamul, hinduismul, budismul, șintoismul etc. De ce? Pentru că există o „foame” permanentă a studenților pentru această temă. M-am convins timp de peste douăzeci de ani, punându-i să aleagă tema favorită din programa analitică a cursului. Ei bine, generații și generații de studenți alegeau marile religii ale lumii contemporane, ca și cum s-ar fi vorbit între ei.

Am lăsat multe subiecte deoparte în această carte. Ele vor face (probabil) obiectul altei lucrări. Însă temele de sociologie a religiilor aproape insolite, în orice caz „exotice” și puțin discutate, nu puteau lipsi. Mă gândesc la societățile secrete și Noile Mișcări Religioase, la yoga,

magie, șamanism și satanism. Primele trei sunt prezentate selectiv. Fiecare temă în parte merită reluată, nuanțată și aprofundată. Numai că, într-o lucrare cu caracter general și cuprinzător, ele nu sunt pe deplin tratate și analizate.

Am prezentat la finalul acestei cărți trei teme de sociologie a religiilor pe care le coordonez și în tezele unor doctoranzi de-ai mei: toleranța religioasă, secularizarea și fundamentalismul religios.

Sociologia religiilor se subintitulează *Credințe, ritualuri, ideologii*. Am folosit termenii *credințe* și *ritualuri* în sensul dat de sociologul Émile Durkheim. Astfel, *credințele* sunt „stări de opinie constând în reprezentări”¹, iar *ritualurile* se cer înțelese ca „modalități de acțiune determinate”². Ideologiile invocate în volum au în atenție interpretarea eronată și transpunerea în viața politică a unor idei și credințe din marile texte revelate ale religiilor lumii.

Le mulțumesc mult studenților mei pentru admirabilele și rodnicile noastre întâlniri. De asemenea, le mulțumesc celor două prezențe feminine din viața mea (soția și fiica), fără de care n-aș fi avut puterea și curajul de a duce acum acest proiect la bun sfârșit. Mulțumesc în mod special Editurii Polirom pentru încredere, sprijin, coordonare și pentru exemplara răbdare pe care a avut-o cu un mai vechi autor confiscat actualmente de solicitante servituți administrative, didactice și de cercetare.

Autorul

1. Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, prefață de Gilles Ferréol, Editura Polirom, Iași, 1995, p. 45.

2. *Ibidem*.

Capitolul I

Teorii sociologice clasice specifice cercetării fenomenului religios

I.1. Apariția sociologiei religiilor

Așa cum scria Jean-Paul Willaime, apariția în Europa a sociologiei ca știință este legată de condiția și viitorul marilor religii ale lumii contemporane, în contextul multiculturalității occidentale. Prin urmare, sociologia este o disciplină eminentă occidentală axată în principal pe explicația relațiilor dintre religie, societate și (post)modernitate¹.

Analizele întemeietorilor sociologiei, dar și cele ale unor reprezentanți clasici ai sociologiei religiilor – Émile Durkheim, Max Weber, Alexis de Tocqueville, Georg Simmel, Roger Bastide etc. – sunt, multe dintre ele, legate de (post)modernitate și de criza acesteia. În mod cu totul special se discută astăzi despre criza economică, socială, morală și spirituală a societății. Această ultimă ipostază a crizei a dus la o înțelegere simplistă, uneori vulgarizatoare, a religiei. Un exemplu istoric semnificativ în acest sens îl constituie interpretarea iluministă a religiei.

Credem că un rol cu totul special în reabilitarea studiului științific, profund și autentic, al religiilor lumii l-a avut și Mircea Eliade. Acesta a dezavuat convingător în multe scrieri ale sale limitele acestor ideologizări și vulgarizări aplicate fenomenului religios. În termenii lui Eliade, religia – având drept centru sacrul – nu definește omul într-o etapă sau alta a vieții sale. Nu apare într-un anumit moment istoric pentru ca, mai târziu, să dispară. Religia este consubstanțială condiției umane. Așadar, ea definește destinal omul ca ființă socială. Sociologic, accentul cercetării științifice a

religiei este pus pe efectele sociale ale credințelor, simbolurilor și ritualurilor religioase, pe formele de autoritate religioasă pe care religia le conține, pe relația Biserică-Stat și pe anumite consecințe ale acestei relații.

Cu toate acestea, așa cum demonstrează chiar sociologii, religia ca obiect de studiu științific are un caracter paradoxal: *există și nu există* (în sensul că nu poate fi în totalitate cuantificată și cercetată în manieră clară, precisă, obiectivă). În termenii lui Émile Durkheim, religia este un „obiect straniu, cu statut incert – mobil și controversat –, care ne scapă încontinuu, la fel ca arta, dragostea, ego-ul și conștiința”². Deseori, faptul religios stă sub semnul paradoxului și al nonsensului³.

Totuși, există o parte cuantificabilă a fenomenului religios. Ea este, de cele mai multe ori, obiectul de studiu al sociologiei religiilor. Este vorba de religie înțeleasă ca „un construct social”⁴ și ca un ansamblu de *procese sociale* care „au un rol fundamental în producerea, dezvoltarea și răspândirea credințelor și practicilor religioase”⁵. Faptul acesta se reflectă și în opera unor clasici ai sociologiei religiilor.

I.2. Religia în viziunea sociologilor clasici⁶

I.2.1. Alexis de Tocqueville

În *Despre democrație în America*, sociologul francez analizează importanța religiei în formarea politicii și democrației americane⁷. Tocqueville a contrazis ideea că o societate democratică modernă presupune în mod automat un crepuscul al religiei, o scădere a vitalității religioase specifice unui popor. Dimpotrivă, societatea americană a timpului său – și nu numai – trăia o impresionantă viață religioasă⁸. Ea a avut și are o importanță majoră în viața cotidiană a cetățenilor americani. „În America, religia duce la cunoaștere; respectarea legilor divine conduce omul la libertate.”⁹

Ideile de bază ale religiei sunt esențiale pentru viața socială. „Oamenii au, prin urmare, un interes comun în a-și construi idei bine determinate referitoare la Dumnezeu, la sufletul lor, la datoriile lor generale față de

creator și de semeni; căci orice îndoială în ceea ce privește aceste aspecte le-ar lăsa toate actele la voia întâmplării și i-ar condamna oarecum la dezordine și neputință.”¹⁰ Această idee a lui Alexis de Tocqueville este astăzi de o incontestabilă actualitate. Ea explică într-o anumită măsură și succesul multiculturalismului și pluralismului religios din SUA. Tocqueville anticipează acest succes prin ideea lui referitoare la nevoia morală a cetățeanului american de a crede în ceva: „...important nu este ca toți cetățenii să profeseze o religie adevărată, ci ca ei să profeseze o religie”¹¹. De aici și respectul față de religia Celuilalt.

Rolul social clasic al creștinismului în SUA este foarte clar precizat de sociologul francez. El „dirijează moravurile și, orânduind familia, contribuie la ordinea de stat”¹². Interesantă este și importanța specială pe care Alexis de Tocqueville o acorda femeii americane. Incontestabil, SUA au fost și sunt un spațiu social al marilor tentații și ambiții de putere și îmbogățire. Or, religia „nu poate modera dorința fierbinte de îmbogățire pe care totul o stimulează, dar stăpânește sufletul femeii și femeia determină moravurile”¹³. Prin urmare, în baza unor legături matrimoniale puternice, soția are puterea și priceperea de a impune respectarea moravurilor și necesarul echilibru din viața de familie a fiecărui american. Evident, astăzi ideea lui Alexis de Tocqueville privind rolul social al femeii în respectarea moravurilor este parțial confirmată.

O altă idee a lui Tocqueville referitoare la importanța vieții private în explicarea atitudinii noastre publice și a comportamentului social mi se pare a fi de o mare importanță și acum.

În Europa, aproape toate dezordinile din societate se nasc în căminul familial și nu departe de patul conjugal. Aici, bărbații disprețuiesc legăturile naturale și plăcerile permise, cultivând gustul pentru dezordine, pentru neliniștile inimii și instabilitatea dorințelor. Agitat de patimile tumultoase care i-au tulburat adesea propria locuință, europeanul se supune cu greu puterii legislative a statului. Când părăsește agitația lumii politice, americanul se întoarce în sânul familiei unde reîntâlnește imaginea ordinii și a păcii. Aici, toate plăcerile sunt simple și naturale,

bucuriile nevinovate și liniștite; și deoarece dobândește fericirea prin armonia vieții, el se obișnuiește fără efort să-și armonizeze atât opiniile, cât și gusturile. În timp ce europeanul încearcă să scape de necazurile domestice tulburând societatea, americanul extrage din căminul său dragostea pentru ordine pe care o extinde asupra treburilor statului.¹⁴

Această fecundă și subtilă relație stabilită de Tocqueville între viața privată și sfera publică se cere nuanțată. Nu putem generaliza pentru tot spațiul european originea crizelor sociale în viața privată, deși în unele cazuri această legătură se confirmă. Sunt necesare studii sociologice detaliate. Apoi, Europa de astăzi nu mai este Europa vremii lui Alexis de Tocqueville. Evident că nici nu putem idealiza paradisul conjugal american. Până la urmă, gândirea dihotomică (Europa *versus* America) pe care o practica cunoscutul sociolog francez este neconvingătoare, dar ideea condiționării vieții sociale de bucuriile sau dramele domestice ale vieții de familie este subtilă și merită verificată prin studii sociologice actuale.

Interesat în mod special de relația puterii politice cu autoritatea preoților catolici și cu religia creștină în genere, Tocqueville susținea că *religia* a fost „cea dintâi instituție politică a Statelor Unite”¹⁵. De ce? Pentru că „dacă nu ea le dă gustul libertății, le ușurează în mod deosebit folosirea ei”¹⁶. Cunoscutul sociolog surprinde foarte bine dimensiunile religioase ale vieții politice, fiind sensibil și la importanța instrumentării religiei contra structurilor politice totalitare¹⁷.

I.2.2. Émile Durkheim

I.2.2.1. Religie și magie. Asemănări și diferențe

În celebra sa carte, *Formele elementare ale vieții religioase*, Émile Durkheim definește *religia* în funcție de noțiunea de *sacru*: „Lucrurile sacre sunt acelea pe care interdicțiile le apără și le izolează; lucrurile profane, acelea cărora li se aplică aceste interdicții și care trebuie să rămână departe de lucrurile sacre”¹⁸. La rândul lor, *credințele religioase* ar fi anumite „... ”

reprezentări ce exprimă natura lucrurilor sacre și raporturile pe care le stabilesc între ele sau cu lucrurile profane”¹⁹. În sfârșit, *ritualurile religioase* sunt: „...reguli de conduită care prescriu felul în care omul trebuie să se comporte cu lucrurile sacre”²⁰. Toate aceste sensuri și accepțiuni instituite de Durkheim continuă să fie de actualitate.

Foarte clară este și diferența pe care Durkheim o instituie între *religie* și *magie*. Deși au multe în comun (credițe, mituri, dogme, ceremonii, sacrificii, lustrații, rugăciuni, dansuri etc.), totuși religia este mai orientată spre speculație și mai bine fundamentată teoretic. Magia, dimpotrivă, conține „tehnicile elaborate”²¹. Ambele rivalizează și concurează din punct de vedere istoric.

Or, ceea ce diferențiază religia de magie ar fi, în opinia lui Durkheim, în primul rând *generalitatea* credințelor religioase. În al doilea rând este vorba de capacitatea religiei de a oferi o *puternică unitate* grupului uman, comunității sau societății unde ea este prezentă. Pe baza acestei unități se constituie în religie și Biserica. „O societate ai cărei membri sunt uniți prin aceea că își reprezintă în mod similar lumea sacrului și raporturile ei cu lumea profană și prin faptul că ei traduc această reprezentare comună în practici identice, constituie ceea ce vom numi o Biserică.”²² Ea însoțește în permanență religia, scrie Durkheim.

Magia nu are, în schimb, nimic comun cu apartenența la o Biserică. Deși are deseori un grad consistent de generalitate, credințele magice nu apropie și nu unesc oamenii între ei. Magia nu devine un important mijloc de construcție și reconstrucție identitară. Altfel spus, „nu există Biserică magică”²³.

Așadar, *religia* este o *realitate colectivă*, în sensul că face posibilă apartenența la ea a grupurilor de credincioși. Prin aceasta se și deosebește de *magie*: „O religie este un sistem unitar de credințe și practici referitoare la lucruri sacre, adică individualizate, izolate, interzise, credințe și practici ce-i reunesc într-o singură comunitate morală, numită Biserică, pe toți aceia care aderă la ele”²⁴.

În viziunea sociologului francez, *originea religiei este socială*.

Societatea, prin coerciția pe care o exercită, inspiră membrilor ei *dependență* și *respect*. La limită, religia este societatea transfigurată, ipostaziată în absolut.

Funcțiile religiei, așa cum le prezintă Émile Durkheim, au în atenție, în principal, două aspecte:

- a) capacitatea religiei de a integra social pe membrii unui grup, comunități sau societăți;
- b) asigurarea ordinii sociale.

Ca orice teorie a înțelegerii și interpretării fenomenului religios și cea durkheimistă își are propriile limite. Ele se referă, printre altele, la următoarele elemente:

- a) se eludează de către fiul rabinului Durkheim caracterul *revelat* al textelor sacre;
- b) numind societatea drept sursă a religiei, E. Durkheim simplifică și denaturează originea revelată a religiei;
- c) a cercetat sociologic și a generalizat rezultatele pentru tipul de societate în care „gruparea socială (clanul) și gruparea religioasă (religia totemică) sunt perfect suprapuse și confundate”²⁵. Dincolo de aceste limite, sociologia religiilor propusă de Durkheim continuă să fie actuală și stimulativă pentru actualele cercetări sociologice ale faptului religios.

I.2.2.2. Sacrul în viziunea lui Émile Durkheim

O succintă și clară analiză a sacrului în viziunea unor antropologi și sociologi clasici (Durkheim, Mauss, Makarius, Girard, Lévi-Bruhl, Callois) o oferă Mario Pollo²⁶.

Cercetarea sociologică clasică a sacrului a pus un accent special pe ceea ce s-a numit *ambiguitatea sacrului*²⁷. Émile Durkheim remarcă foarte bine acest fapt. Nu a fost singurul. Robertson Smith, de exemplu, este unul dintre sociologii foarte importanți care a pus „în lumină ambiguitatea noțiunii de

sacru”²⁸.

Există o ambiguitate clară și a *forțelor religioase*. În termenii lui Durkheim, avem forțe religioase „binefăcătoare, păstrătoare ale ordinii fizice și morale, dătătoare de viață, de sănătate, distribuind toate calitățile respectate de oameni...”²⁹. Exemplele sociologului francez sunt cele la modă în jurul anului 1917. Este vorba despre *principiul totemic*, cel care inspiră iubirea și recunoștința.

Există însă și „puterile rele și impure, producătoare de dezordini, cauzatoare de moarte, boli, instigatoare la sacrilegii”³⁰. Ele inspiră teamă și groază. Sunt *forțele vrăjitorului*, cele care provin de la prezența unui cadavru sau din sângele impur. Concluzia lui Émile Durkheim este aceea că întreaga viață religioasă *se desfășoară în limitele a ceea ce este* „pur și impur, sfânt și profan, divin și diabolic”³¹.

Numai că Durkheim cultivă o *logică binară* în descrierea lor. Consideră anumite realități religioase ca fiind sacre, pure, iar altele profane, impure. Unele sunt divine, altele diabolice. Un exemplu clasic din creștinism este cel al prezenței diavolului.

Creștinismul însuși, oricât de înaltă ar fi ideea pe care și-o face despre divinitate, a fost obligat să găsească un loc în mitologia sa pentru spiritul negativ. Satan reprezintă o piesă esențială a sistemului creștin; or, dacă el este o ființă impură, nu este și o ființă profană. Anti-zeul rămâne totuși un zeu, inferior și subordonat, este adevărat, totuși dotat cu puteri extinse; face obiectul unor rituri, cel puțin al celor negative.³²

Există și *situații sociale de incertitudine* cu privire la cele două forțe sau puteri. Exemplu: nu știm precis de ce la popoarele semite este interzisă carnea de porc. Pentru că este impură sau sfântă?

Realmente interesant este faptul că ceea ce este *impur* poate de asemenea deveni *pur*. Iată exemplele lui Durkheim: *sufletul mortului*, inițial sursă de frică și groază, devine, după încheierea doliului, *geniu protector*;

cadavrul care inițial inspira teamă, nevoie de distanțare devine apoi *relicvă venerată*; *animalul totemic* este în mod cert o ființă *sfântă*, dar atunci când i se consumă carnea neritualic, totemul devine *sursă sigură aducătoare de moarte*. *Ambiguitatea sacrului* provine din aceste transformări ale purului și impurului.

Însă Durkheim explică această ambiguitate a sacrului³³ dintr-o perspectivă sociologică originală. „Când societatea trece prin unele situații care o întristează, o sperie sau o mânie, ea exercită asupra membrilor ei o presiune pentru ca ei să facă dovada, prin acte semnificative, a tristeții, angoasei și mâniei lor.”³⁴ Societatea le impune să *plângă*, să *geamă*, să-și provoace răni reciproce. Prin aceste *manifestări*, grupului i se restituie *energia*, permițându-i-se să se refacă³⁵.

Subiecții își imaginează că *ființe răufăcătoare* (ostile temporar sau definitiv) manifestă răul și nu pot fi anulate în acțiunile lor malefice decât prin suferință umană. Deci oamenii își asumă suferința ca o cale pentru a se elibera de răul supranatural. Exemplu: îți asumi suferința firească după trecerea în neființă a cuiva drag, dar apoi te revigorezi ca individ. În opinia lui Durkheim, aceste *ființe răufăcătoare* nu există în sine! Ele sunt *stări colective obiectivate* sau chipuri ale societății transfigurate.

Invers, situațiile *bune* sunt transfigurate în zeități protectoare. Cei doi poli ai vieții religioase corespund celor două stări opuse prin care trece *viața socială*. „Între *sacrul fast* și *sacrul nefast* există același contrast ca între stările de euforie și de disforie colective.”³⁶ Religia este așadar expresia esențializată, prescurtată a vieții sociale. Mai mult, religia a generat *esențialul dintr-o societate*. Deci *ideea de societate* constituie sufletul religiei.

Religia este societatea transfigurată, ipostaziată în absolut. Care societate? Cea *reală*, cu diferențele și imperfecțiunile ei? Cea perfectă, virtuală? În joc este *ultima*, cea care traduce aspirațiile noastre profunde de bine, frumos, ideal. Ele provin din noi înșine și nu pot fi traduse prin nimic altceva. Sunt în esența lor *religioase*³⁷.

Drama *sentimentelor colective*, susține Durkheim, este aceea că nu pot

căpăta conștiință-de-sine în mod direct, nemijlocit. Ele trebuie să se fixeze pe obiectele exterioare pentru a se cunoaște pe ele însele. Drept urmare, vor lua o parte din caracteristicile lucrurilor. Le vor purta urmele, însemnele.

I.2.3. Marcel Mauss

Este sociologul și antropologul francez care vine pe linia cercetărilor lui Émile Durkheim³⁸. A negat dimensiunea transculturală a conceptului de sacru la Durkheim. Acesta ar fi nepotrivit pentru cercetarea religiilor neemitice. Apoi Marcel Mauss a înlocuit conceptul durkheimist de *sacru* cu noțiunea de *mana*, considerată a fi mai potrivită pentru explicarea multor fenomene culturale și sociale. De exemplu, unul dintre acestea ar fi *magia*.

Mauss a propus, în 1902, „o clasificare a fenomenelor religioase în patru categorii: 1. reprezentări; 2. practici; 3. organizări religioase; 4. sisteme”³⁹. Definește *ritualurile* ca fiind un ansamblu de practici sociale cu caracter sacru. Înțelege *rugăciunea* drept o practică esențială în orice religie a lumii. Consideră *sacrificiul* ca fiind un ritual ce presupune comunicarea cu lumile invizibile prin intermediul unei victime. Refuză, împreună cu Henri Hubert, să recunoască existența în sine a *sentimentelor religioase*. Există doar *sentimente normale*, diferite de cele religioase. În același mod, Mauss susținea că nu există *religie* (sau o esență a religiei): „există doar fenomene religioase”⁴⁰ bine determinate în timp și istorie.

I.2.4. Gaston Richard

Desprins din grupul „L'Année sociologique”, acest sociolog francez al religiilor și-a asumat cu privire la religie un punct de vedere personal, diferit de cel al lui Émile Durkheim. Îi reproșează, pe bună dreptate, lui Durkheim „identificarea *sentimentului religios* cu *sentimentul social*”⁴¹. Consideră că sociologul Durkheim ar fi devenit metafizician atunci când a propus o înțelegere exhaustivă a sentimentului religios prin câteva „afirmații dogmatice”⁴². În altă ordine de idei, teza *divinizării societății* propusă de Émile Durkheim o consideră a fi neconvingătoare. De ce? Printre altele, pentru că nu explică *teodiceea*.

I.2.5. Georg Simmel

În antiteză cu Durkheim, Simmel susține în lucrarea sa *Religia* că societatea „n-are existență în sine, ci constă dintr-o multitudine de interacțiuni individuale”⁴³. *Originea religiei* nu este doar viața socială, așa cum susținea Durkheim, ci „raportul cu natura și atitudinea omului față de soartă...”⁴⁴. *Religiozitatea*, înțeleasă de Simmel ca o emoție specială, este cea care naște religia. Această *emoție specială* este numită de Simmel *pietate*.

Diversele *relații sociale* au o *tonalitate religioasă* ce le conferă vigoare și distincție.

Relația copilului plin de pietate filială cu părinții săi, cea a patriotului entuziast cu țara sa, ori la fel de convinsului cosmopolit față de omenire, raportul muncitorului cu clasa lui în ascensiune sau a feudalului mândru de noblețea sa cu propria-i castă, a supusului cu stăpânul sub a cărui influență se află, sau a oșteanului loial cu armata sa – toate aceste relații cu conținutul lor de o diversitate infinită, considerate sub aspectul laturii lor psihice, pot avea o tonalitate comună, care poate fi designată ca religioasă.⁴⁵

Toate au o încărcătură numită de Simmel „religioasă”, fiind diferite de relațiile bazate pe egoism, supunere, putere sau morală.

După cum susține Simmel, *nu orice formă de pietate se regăsește într-o religie*, așa cum nu tot ce este sacru fundamentează religii. Așadar, putem „să fim pioși fără a avea o religie, după cum putem fi artiști fără a face opere de artă”⁴⁶.

I.2.6. Arnold Gottfried

A fost un teolog protestant rupt de Biserica Luterană oficială. Ideea lui era aceea că dreapta credință nu este o dogmă (în sensul lui L. Blaga), un adevăr relevat Părinților pustiei. Mai curând, ea ar rezulta din *poziția socială* privilegiată a unor clerici, obținută în schimbul sprijinirii necondiționate a

puterii politice. Autorul german a fost interesat de relația dintre spiritul religios și viața politică, dintre Biserică și Stat. În opinia sa, schismaticii, ereticii nu ar fi decât simpli insurgenți politici.

Ideile pastorului protestant vor deschide calea unor explicații științifice ulterioare ale relațiilor dintre Stat, Biserică și noile mișcări religioase. Un merit special al lui Gottfried este acela că deosebește *cercetarea științifică* a religiilor de cea *teologică*. În opinia sa, religia este un drept a priori care conduce la Spiritul Universal. Îl anticipează oarecum pe M. Eliade, care considera că religia nu reprezintă un stadiu în evoluția conștiinței umane, ceva ce apare la un moment dat pentru ca mai târziu să dispară. Ea este *constitutivă* naturii umane. A exista în ființa umană înseamnă a fi conștient de natura sacră prezentă în tine.

I.2.7. Max Weber

Acest mare clasic al sociologiei religiilor s-a interesat, înainte de toate, de *existența* și de *reconstrucția socială a sensului* în toate religiile lumii. Interpretarea weberiană a religiei privilegiază „modul în care religia dă un sens vieții și societății umane, confruntate cu caracterul aparent aleatoriu al suferinței și nedreptății”⁴⁷. *Religia* este „un tip deosebit de acțiune în comunitate”⁴⁸. Weber a fost sensibil mai ales la modul în care *religia privește lumea aceasta*, și nu exclusiv pe cea de dincolo.

Un subiect privilegiat de Weber în textele sale este cel al *raționalității*. Astfel, Weber argumenta existența mai multor *tipuri de raționalități* motivate religios, care au avut un rol esențial în dezvoltarea modernității și a spiritului capitalist. O altă temă preferată de Max Weber a fost cea a *grupării hierocratice*. În mod evident, *gruparea hierocratică* exercită o dominație religioasă specială.

Un loc cu totul special în lucrările lui Max Weber îl au tipurile de administrare religioasă. Cele mai cunoscute sunt *biserica* și *secta*. Biserica este o „instituție birocratizată de mântuire deschisă tuturor, în care se exercită autoritatea de funcție a preotului: ea se află în strânsă simbioză cu societatea înglobantă”⁴⁹. Secta, în schimb, este „o asociație voluntară de

credincioși, rupti în mod mai mult sau mai puțin marcat de mediul social înconjurător; în cadrul unei astfel de asociații prevalează o autoritate religioasă de tip charismatic”⁵⁰. Ea pune în jocul social anumite puteri.

Conform lui Max Weber există *trei tipuri de puteri*:

- a) *puterea legitimată rațional-legal*. Ea corespunde activității administrative, are caracter impersonal, se bazează pe „creința în validitatea regulamentelor și funcțiilor”⁵¹. Exemplu: judecătorul.
- b) *puterea legitimată tradițional*. Pune în scenă autoritatea cutumelor, obiceiurilor etc. Exemplu: vrăjitorul.
- c) *puterea legitimată charismatic*. Este puterea autentică, deplină, ce are drept temelie forța magică și fascinația exercitate de un anumit personaj religios. Exemplu: profetul⁵².

Weber a fost interesat, cu precădere, de *efectele economice ale credințelor religioase*, cum ar fi confucianismul, taoismul, hinduismul, budismul, iudaismul. În *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, sociologul german analizează afinitatea calvinismului puritan de secol XVI sau XVII cu spiritul de întreprindere tipic capitalismului. Are în atenție nu atât actul religios, cât mai ales condițiile sale istorice și sociale.

Totodată, Weber încearcă să înțeleagă cum o mentalitate economică (capitalistă) poate fi condiționată de gândirea și practica protestante. Răspunsul dat este următorul: printr-o *asceză intramundană* și prin interpretarea *muncii ca o vocație*, iar a rezultatelor ei, ca un *semn al elecțiunii divine*. Ideea este unică în protestantismul ascetic european⁵³.

Totuși, susține Weber, anumite practici orientate spre câștig au existat în multe religii, inclusiv în Antichitate și Evul Mediu occidental. „Ar însemna să falsificăm faptele dacă am atribui negustorului indian, chinez sau islamic, meșteșugarului și culiului un «impuls de câștig» mai mic decât celui protestant.”⁵⁴ Diferența esențială stă în ceea ce a reușit să facă protestantismul ascetic european:

...a pus capăt efectiv magiei, căutării transcendente a mântuirii și „iluminării” contemplative intelectualiste (ca forma cea mai înaltă a acestora), doar el a creat motivele religioase necesare căutării mântuirii tocmai prin efortul specific „vocației” intramundane – și anume în opoziție față de concepția riguros tradiționalistă a hinduismului: prin îndeplinirea *raționalizată* metodic a vocației⁵⁵.

Ideea este dezvoltată pe larg în *Etica protestantă și spiritul capitalismului*.

Opoziția dintre spiritul oriental de tip confucianist și protestantismul ascetic european este excelent ilustrată de Max Weber și în *Introducere în istoria religiilor. Confucianism și taoism*. Ea se baza, printre altele, pe jocul social diferit al *încrederii*.

Neîncrederea generală a confucianistului instruit față de toți ceilalți și implicit față de el însuși, atent numai la „arta” stăpânirii de sine a celorlalți, care frâna orice operație financiară și de credit, este exact opusul încrederii pe care o avea puritanul față de fratele lui întru credință, mai ales a celei din sfera economicului. Încrederea în legalitatea confratelui era necondiționată și de nezdruncinat pentru că era fundamentată religios.⁵⁶

Prin urmare, avem de-a face cu un efect social absolut remarcabil al autorității religioase creștine protestante, bazate pe *Sola Fide* și *Sola Scriptura*. El are la bază *acțiunea socială*. Importanța acesteia din urmă este clar evidențiată de George Poede într-un foarte reușit studiu despre Max Weber.

Într-o „ascensiune” de la irațional spre rațional, de la religios spre științific, acțiunea socială este aceea care poate explica tipurile de dominație, configurațiile puterii, multiplele ipostaze ale acesteia, agenții

colectivi și individuali care o dețin, dar și schimbarea paradigmatelor culturale și religioase care vor acorda alte încărcături semnificațiilor puterii și dominației.⁵⁷

Teoria weberiană a tipurilor de putere, dominație și autoritate a fost continuată de sociologul german Joachim Wach, care a predat la Universitatea din Chicago.

I.2.8. Joachim Wach

Autor american de origine germană, se va consacra sociologiei religiilor, gândind însă disciplina din perspectiva a ceea ce s-a numit *Allgemeine Religionswissenschaft* („știința generală a religiilor”). Știința generală a religiilor cuprindea: 1. Istoria religiilor; 2. Sociologia religiilor; 3. Fenomenologia religiilor; 3. Psihologia religiilor. Nu a reușit însă, după cum arăta M. Eliade, să convingă prea mult în spațiul anglo-saxon, prin excelență reduționist, asupra fenomenului religios⁵⁸.

În genere, sociologia religiilor are în atenție modul în care religia și socialul se intercondiționează, precum și tipurile de relații care se stabilesc între un *fapt intim* (religia) și *faptul social ca atare*. Fiind o realitate constitutivă ființei umane, religia condiționează totul. Are o influență puternică asupra modului de construire a socialului, asupra a ceea ce este viu în general, susținea Joachim Wach.

I.2.9. Roger Bastide

Începem prin a menționa câteva lucrări reprezentative ale sociologului francez: *Les Problèmes de la vie mystique* (1931), *Éléments de sociologie religieuse* (1935), *Les Religions africaines au Brésil* (1960), *Le Sacré sauvage* (1975). Teme analizate cu predilecție de sociologul francez sunt, în principal, religiile afro-braziliene și fenomenele de aculturație. Roger Bastide enumeră și câteva tipuri de asimilare culturală: formală, juridică, folclorică, culinară, literară, religioasă.

Religia este, înainte de toate, „o activitate simbolică” cu o raționalitate specifică ce include o dimensiune afectivă, o activitate simbolică ce nu prea trebuie decupată în felii (în rituri, dogme, instituții...), ci percepută global, „ca o activitate culturală totală ce se exprimă în diverse limbi”⁵⁹. Religia are ritmul ei specific, propriile legi și mecanisme funcționale. Roger Bastide a refuzat reducționismele marxiste, structuraliste, psihanalitice.

Sociologul francez practică și o distincție de acum clasică între *sacru sălbatic* și *sacru domesticit*. Primul era domesticit în comunitățile tradiționale prin *transă*. În Occident, *sacru domesticit* se dezagregă eliberând *sacru sălbatic*. Exemple: *cultul vedetelor*, al *VIP-urilor* este un *sacru sălbatic* ce înlocuiește *cultul sfinților*. Ritualurile și mitologiile profane din mass-media le-au înlocuit pe cele sacre ale Bisericii, scria Roger Bastide în 1973⁶⁰. Teza lui este în permanență confirmată de cercetările socioantropologice de teren actuale.

I.2.10. Gabriel Le Bras

Alături de sociologia generală, mediile religioase occidentale și Bisericile creștine au influențat apariția *sociologiei religiilor*. Exemple: în secolul al XIX-lea, pastorii americani s-au arătat interesați de cercetarea sociologică a fenomenului religios; primul curs de sociologie de la Harvard College (1891-1892) a fost ținut de un profesor congregaționist; misionarii creștini au contribuit la dezvoltarea etnologiei; unii dominicani francezi au devenit sociologi profesioniști (Serge Bonnet, Maurice Montuclard, Henri Desroche etc.).

În Franța, juristul Gabriel Le Bras va iniția o cercetare de teren a catolicismului. Pe atunci, Le Bras predă istoria dreptului canonic și a instituțiilor creștine la Facultatea de Drept de la École Pratique des Hautes Études. Autorul francez a scris mai multe cărți de specialitate în domeniul sociologiei religiilor: *Introduction à l’histoire de la pratique religieuse en France* (1942-1945), *Études de sociologie religieuse*: vol. I, *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*; vol. II, *De la morphologie à la typologie* (1955-1956).

În 1931 a publicat un chestionar de 25 de pagini în *Revue d'Histoire de l'Église de France*. Scopul era cunoașterea precisă a ceea ce se numește „religia poporului”, „religia trăită” concret în diferite regiuni ale Franței. Cercetarea sociologică a juristului Le Bras din 1931 a avut un important efect social. După război, cercetările s-au extins, catolicismul fiind interesat de pierderea terenului în favoarea altor confesiuni creștine sau a altor religii și, mai ales, de mijloacele recuperării credincioșilor.

Cu privire la contribuțiile lui Gabriel Le Bras în domeniul sociologiei religiilor este deja celebră *tipologia sa* referitoare la practicanții religioși. Ea cuprinde:

- a) *disidenții*, adică cei străini de viața Bisericii;
- b) *conformiștii sezonieri*, acei cetățeni francezi care merg la Biserică numai cu ocazia marilor rituri de trecere (botez, nuntă, înmormântare);
- c) *practicanții regulați* (merg frecvent la slujba de duminică, se spovedesc și se împărtășesc cu ocazia marilor sărbători);
- d) *pioșii*, militanții religioși⁶¹.

În Franța, cercetările de sociologie a religiilor inițiate de Gabriel Le Bras au avut consecințe sociale importante. Astfel, în 1947 apărea – grație canonicului Fernand Boulard – prima *hartă religioasă a Franței rurale*. În 1968, împreună cu Jean Rémy, Le Bras întocmea și *hartă religioasă a Franței urbane*. În 1980 apărea *Atlasul practicii religioase a catolicilor din Franța*. Evident, cercetarea sociologică a religiei are anumite limite. Una dintre ele a fost clar evidențiată de însuși Gabriel le Bras. Acesta a postulat o „sfântă a sfintelor” de care sociologul nu se putea atinge – *revelația și tainele!* Ele sunt date omului de către Dumnezeu, „iar omul se limitează la a le traduce în limbajul său”⁶².

I.3. Prezențe ale sacrului în societatea (post)modernă

Specificul sociologiei religiilor constă în faptul că ea încearcă să înțeleagă și să explice modul cum se înscrie un om religios în scenariul social și cum este prezentă societatea în conștiința lui despre sacru. Sacrul însuși – esență a religiei – este definit și printr-o trăire personală, dar și printr-o realitate socială care mediază între societate și divinitate.

La limită, sacrul se poate metamorfoza și identifica chiar cu structura socială. G. Simmel, de exemplu, a fost interesat de *camuflarea sacrului în lumea socială*. Este vorba despre prezența sacrului în cuprinsul unor trăiri și sentimente cu caracter de masă. Noțiunea de *pietas*, înțeleasă ca respect al justiției față de zei, și cea de *pax deorum* pun pe același plan omul și zeii. Ele sunt mai mult decât sugestive în acest sens. Sunt în joc poziții egale într-o prestație reciprocă ce aduce în atenție prezența clară a sacrului în istorie și societate, mai exact în viața unor grupuri sau comunități religioase.

Cu timpul, în plină postmodernitate, sensibilitatea socială față de prezența sacrului s-a estompat. James A. Beckford, de exemplu, în *Religion and Advanced Industrial Society*, are în atenție contribuția religiei la procesul de integrare socială și la implementarea unor norme de conviețuire normală, dar și cercetarea științifică a aspectelor specifice postmodernității, cum ar fi prevalența tehnicii și a banului asupra credinței religioase.

În acest ultim sens, Grace Davie, în comunicarea sa la cel de-al XII-lea Congres de Sociologie desfășurat la Madrid în 1990 („Religion and Modernity in Britain”), insistă asupra opoziției dintre „declinul religiozității și condițiile creșterii bogăției”.

Opoziția mai sus menționată ar fi doar una dintre „fețele decadenței” specifice procesului de secularizare din societățile contemporane. În acest sens, Françoise Champion, în *Recompositions du religieux*, intuiește bine faptul că „sociologia religiilor se prezintă majorității ca sociologia unei morți anunțate”, a unui sfârșit proclamat de Fr. Nietzsche la începutul secolului trecut prin „moartea lui Dumnezeu” sau de René Guénon prin vârsta ultimă a lumii – *Koly-yuga*.

Th. Luckmann, în *La religione e le condizioni sociali della coscienza moderna*, afirmă în buna tradiție germană a lui R. Otto că „în viața umană,

supranaturalul este legat de natural”⁶³ și niciodată nu vom putea vorbi despre o „moarte anunțată a religiei”. Poate fi prezent temporal doar un declin al vieții religioase sociale/instituționalizate.

Timpul recent este cel ce cunoaște, pe de o parte, ocultarea unor credințe și rituri consacrate instituțional, iar pe de altă parte, izbucnirea neașteptată a altora, până atunci neglijate. Exemple: *resurecția practicilor orientale* concomitent cu o criză a instituției Bisericii creștine; explozia unor vechi „erezii”, „schisme” din primele secole ale creștinismului ce devin obiect de analiză a sociologiei religiilor. Ocultismul, cu toate metamorfozele lui, de la astrologie și chiromanție la levitație și clarviziune, stă în atenția sociologiei actuale a religiilor.

În *Eros și magie în Renaștere. 1484*, Ioan Petru Culianu arată că, deși „musca apteră” (știința modernă) a supraviețuit și s-a impus în ultimele secole, practicile oculte și magia n-au dispărut. Ele supraviețuiesc mai mult sau mai puțin camuflata și chiar vulgarizate.

Maria Immacolata Macioti este o altă autoare care caută să le deslușească urmele sacrului prin cercetări empirice în zonele subdezvoltate și înapoiate cultural. Acolo supraviețuiește mai curând o altă formă a culturii, cea orală. Ea este mult mai vie pentru respectivele comunități. Prin urmare, am toată convingerea că și astăzi se impune din partea sociologului completarea datelor statistice și sociografice cu analize calitative și interpretări ale fenomenului religios⁶⁴.

Altfel spus, familiarizarea cu actul hermeneutic este absolut necesară pentru un sociolog modern al religiilor. De aceea este necesar să precizăm și să știm ce înseamnă *hermeneutica* și, în special, *hermeneutica fenomenului religios*⁶⁵. În ciuda simțului comun, hermeneutica nu se identifică cu interpretarea. În sens heideggerian, *hermeneia* însemna relevanța de sine a în-sinelui divin, modul în care Zeul se manifesta direct, nemijocit, ca Zeu. Actul hermeutic numește în-sinele real, cunoscut direct, nu pe cel mijlocit, interpretat. *Hermeneia* trimite la *logosul proferat*, manifestat în afară, purtat înainte. Exemple clasice: zeul *Hermes* la vechii greci era crainicul zeilor, în sens de *logos proferat*. Prin *Hermes*, Zeus se spunea pe sine ca zeu, cu alte cuvinte comunica perfect. Tocmai de aceea pietrele templului lui *Hermes*

erau cuburi, simboluri ale perfecțiunii.

În creștinism, Iisus este Logos divin, Cuvânt al lui Dumnezeu-Tatăl. Față de Hermes, el este Dumnezeu și om. Prin intermediul lui, natura divină comunica direct, viu, perfect cu natura umană. Mai mult, prin încarnarea Logosului divin, natura umană este transfigurată în vederea mântuirii.

Cu timpul, termenul *hermeneia* va fi resemnificat. Va numi *exegeza*, adică drumul invers, din exteriorul unui text spre interiorul lui, adică spre înțelesurile tainice, camuflate de evidențe. Această accepțiune a interpretării se va impune ulterior în comunitatea templelor din primele secole creștine. Astfel, odată cu Filon din Alexandria se va pune problema lecturii și înțelegerii sensului ocult al textului sacru. Pentru noi toți a trecut vremea apostolilor, a celor ce se situau nemijlocit în fața Logosului întrupat. Situarea este de acum una mijlocită de prezența Cărții Sfinte și a Bisericii. Prin interpretarea și relevarea sensurilor ascunse ale textului testamentar, se încearcă a se desluși prezența în social a ceea ce este transcendent.

O cale regală de reflectare în social a ceea ce este transcendent a fost *limbajul*. La limită, acesta a fost înțeles ca o epifanie a sacrului. Teza apare argumentată și în textele clasice ale unor filologi și istorici ai culturii.

1. O foarte clară, ordonată și utilă analiză sociologică a relației religie-societate-(post)modernitate se găsește în studiul Mălinei Voicu „Religie”, în Lazăr Vlăsceanu (coord.), *Sociologie*, Editura Polirom, Iași, 2011, pp. 566-596.
2. Emile Poulat, „Statutul variabil și contestat al religiei”, în Jacques Bersani (coord.), *Enciclopedia religiilor*, traducere de Nicolae Constantinescu, Pro Editura, București, 2005, p. 5.
3. O foarte substanțială analiză a relației actuale dintre religie și viața politică americană se regăsește în numărul special al revistei *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 11, nr. 33, 2012, pp. 3-331.
4. Christopher Partridge, *Religiile lumii*, traducere de Eva Georgeta Catrinescu, Cozmin Mihăilescu și Mihaela Eros, Editura Mladinska,

București, 2009, p. 23.

[5. Ibidem.](#)

[6.](#) Vezi și Olivier Bobineau, Sébastien Tank-Storger, *Sociologie des religions*, Armand Colin, Paris, 2007, partea I „Les approches classiques”, pp. 9-41.

[7.](#) Detalii puteți găsi în ediția românească a lucrării clasice semnată de Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, traducere de Magdalena Boiangiu

și Beatrice Staicu, Editura Humanitas, București, 2005, vol. I, pp. 317-329; vol. II, pp. 25-36, 135-138, 153-158.

[8.](#) Pentru detalii, vezi excelenta analiză a lui Ștefan Afloroaei, *Privind altfel lumea celor absurde*, Editura Humanitas, București, 2013, în special secțiunea a IV-a, „Paradox și nonsens”, pp. 145-197.

[9.](#) Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, apud Jean-Paul Willaime, *Sociologia religiilor*, traducere de Felicia Dumas, Editura Institutul European, Iași, 2001, p. 23.

[10. Ibidem](#), p. 24.

[11.](#) Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, ed. cit., vol. I, p. 320.

[12.](#) *Ibidem*.

[13. Ibidem](#), p. 321.

[14. Ibidem](#).

[15. Ibidem](#), p. 24.

[16. Ibidem](#), p. 322.

[17.](#) O foarte interesantă analiză despre dimensiunile religioase în viața politică americană – cu trimiteri precise la discursurile inaugurale ale ultimilor președinți SUA – se găsește în studiul semnat de Ioana Iancu și Delia-Cristina Balaban, „Religious Influences in Inaugural Speeches of US Presidents”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol.

12, nr. 34, 2013, pp. 81-100.

[18](#) . Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, apud Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 25.

[19](#). *Ibidem*.

[20](#). *Ibidem*.

[21](#). *Ibidem*, p. 50.

[22](#). *Ibidem*, p. 51.

[23](#). *Ibidem*, p. 52.

[24](#). *Ibidem*, p. 26.

[25](#). Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 27.

[26](#) . Mario Pollo, *Sacro e società nella seconda modernità, Fenomenologia dell'esperienza religiosa*, Editrice Elledici, Torino, 2010, pp. 77-84.

[27](#). Vezi și Henri Hatzfeld, *Les racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*, Éditions de Seuil, Paris, 1993, pp. 17-37.

[28](#). Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, cu o prefață de Gilles Ferréol, Editura Polirom, Iași, 1995, p. 374.

[29](#). *Ibidem*.

[30](#). *Ibidem*.

[31](#). *Ibidem*, p. 375.

[32](#). *Ibidem*, p. 385.

[33](#). Vezi și Michel Dion, „Les religions et «la Nouvelle Alliance»”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 86, 1982, pp. 33-51.

[34](#). *Ibidem*, p. 377.

[35](#). O altă cale socială de refacere a energiei grupului este *sportul*. Pentru interpretarea acestuia ca o „religie” a modernității, vezi și Cristina Gavriluță, Nicu Gavriluță, *Sociologia sportului. Teorii, metode, aplicații*, Editura Polirom, Iași, 2010, capitolul 10, „Sportul – o «religie»”

a modernității?”, pp. 146-177.

[36.](#) *Ibidem*, p. 378.

[37.](#) Pentru o înțelegere în cheie religioasă (mai precis, gnostică) a unor idei durkheimiste, vezi și Nicu Gavriluță, *Imaginarul social al tranziției românești. Simboluri, fantasme, reprezentări*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, capitolul „Émile Durkheim – un gnostic imperfect?”, pp. 88-94.

[38.](#) În limba română au apărut până acum o parte din lucrările lui Marcel Mauss. Este vorba de *Teoria generală a magiei* (împreună cu Henri Hubert), traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu, prefață de Nicu Gavriluță, apoi de celebrul *Eseu despre dar*, traducere de Silviu Lupescu, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1997; *Eseu despre natura și funcția sacrificiului* (împreună cu Henri Hubert), traducere de Gabriela Gavril, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1997; *Manual de etnografie*, traducere de Cristina Gavriluță, prefață de Cristina Gavriluță, Editura Institutul European, Iași, 2003.

[39.](#) Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 30.

[40.](#) *Ibidem*, p. 32.

[41.](#) *Ibidem*.

[42.](#) *Ibidem*.

[43.](#) Georg Simmel, *Religia*, apud Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 34.

[44.](#) *Ibidem*, p. 33.

[45.](#) Georg Simmel, *Religia*, traducere de Camil Mureșanu, prefață de Mihaela Căluț, postfață de Rudolf Poledna, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 49.

[46.](#) *Ibidem*, p. 36.

[47.](#) Christopher Partridge, *op. cit.*, p. 24.

[48.](#) Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 37.

- [49.](#) *Ibidem*, p. 39.
- [50.](#) *Ibidem*, pp. 39-40.
- [51.](#) *Ibidem*, p. 40.
- [52.](#) Profetului ca tip special de autoritate religioasă charismatică îi consacră Max Weber un întreg capitol în cartea sa *Sociologia religiei. Tipuri de organizări comunitare religioase*, traducere de Claudiu Baciuc, Editura Universitas, București, 1998, pp. 55-69.
- [53.](#) Pentru detalii, vezi și Nicu Gavriluță, „Origini protestante ale mentalității moderne”, în *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacralului*, prefață de Ștefan Afloroaei, Editura Polirom, Iași, 1998, pp. 17-25.
- [54.](#) Max Weber, *Sociologia religiei. Tipuri de organizări comunitare religioase*, ed. cit., p. 263.
- [55.](#) *Ibidem*, p. 264.
- [56.](#) Max Weber, *Introducere în sociologia religiilor. Confucianism și taoism*, traducere de Mihai Eugen Avădanei, traducerea notelor de Johann Klusch, studiu introductiv de George Poede, Editura Institutul European, Iași, 2001, p. 273.
- [57.](#) George Poede, „Studiu introductiv” la Max Weber, *Introducere în sociologia religiilor. Confucianism și taoism*, ed. cit., p. 29.
- [58.](#) Vezi și Nicu Gavriluță, studiu introductiv („Joachim Wach – precursorul lui Mircea Eliade”) la volumul lui Joachim Wach, *Sociologia religiei*, traducere de Florin Iorga, Editura Polirom, Iași, 1997.
- [59.](#) *Ibidem*, p. 49.
- [60.](#) Vezi detalii în Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 50.
- [61.](#) Prezentarea sintetică a tipologiei cvadripartite a lui Gabriel Le Bras se regăsește și în lucrarea lui Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 56.
- [62.](#) Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 58.
- [63.](#) Thomas Luckmann, „La religione e le condizioni sociali della coscienza

moderna”, *Studi di Sociologia*, nr. 3-4, anul 26, iulie-decembrie 1988.

- [64.](#) Pentru o analiză sociologică detaliată a religiei în societatea contemporană, vezi și Melissa Wilcox (ed.), *Religion in Today's World. Global Issues, Sociological Perspectives*, Routledge, New York, 2012.
- [65.](#) Vezi și Nicu Gavriluță, *Hermeneutica simbolismului religios. Studii și eseuri*, Editura Fundației Axis, Iași, 2003, mai ales pp. 9-23.

Capitolul II

Marca filologică de abordare a religiei. Limbajul și sacrul

II.1. Principii ale analizei științifice a religiilor

Cercetarea sistematică, științifică a fenomenului religios s-a realizat și se realizează și astăzi din mai multe perspective. Ele sunt diferite, dar deseori complementare cu viziunea teologică asupra religiilor. Unele încearcă să surprindă prezența camuflată a sacrului în timp și istorie, altele nu. Cu toate acestea, cercetarea științifică, nonteologică, respectă mai multe principii. După J. Martín Velasco, acestea sunt următoarele:

- a) *Religia – o expresie a culturii*. Prin urmare, religia este „un produs cultural al omului, apărut într-o anumită perioadă istorică”¹. Noțiunile de „evoluție” și „supranatural” din domeniul religiei sunt fie puse sub semnul întrebării, fie *suspendate*. De ce? Pentru că instrumentul sigur de cercetare al științei este *rațiunea*, iar acesteia îi scapă supranaturalul. Deci cercetarea sociologică nu operează cu revelații, date supranaturale sau cu dogme infailibile. Are în atenție religia ca fenomen social și consecințele ei la nivelul mentalităților sociale.
- b) *Religia – realitate străveche, mitică*, dominantă în primul stadiu de evoluție a istoriei. Cu timpul, ea va fi înlocuită de *metafizică* și de *studiul pozitiv al realității sociale*. Trimiterea este la celebra teorie a sociologului francez Auguste Comte. Astăzi, teoria lui Comte se dovedește a fi de o splendidă inactualitate.
- c) *Obsesia căutării originii faptului religios*. Conform acestei idei frecvent

asumate, dacă religia a fost creată de om, atunci apariția și dezvoltarea sa au diverse cauze individuale și sociale. Or, cercetările recente susțin exact contrariul: *nu există un stadiu istoric anterior, nereligios*. De ce? Pentru că religia este consubstanțială condiției umane și, prin urmare, însoțește omul pe tot parcursul existenței lui istorice.

d) *Explicația evoluționistă a apariției și a dezvoltării religiei*. A fost o idee dominantă în secolul al XIX-lea și în prima jumătate a secolului XX. Religia se dezvoltă în timp, se perfecționează, apoi degenerează, plecând de la formele perfecte și ajungând la altele vulgare și patologice. Religia a fost înțeleasă ca un organism asemănător cu societatea, arta, cultura. Religia a fost văzută ca un fenomen social și cultural căreia i s-au aplicat cele patru principii evoluționiste ale lui Herbert Spencer:

- există *legi desăvârșite* care stăpânesc orice dezvoltare: socială, biologică, culturală, religioasă;
- în evoluție, totul trece prin aceleași stadii/vârste;
- evoluția este suficient de *lentă* pentru ca mutațiile să pară insignifiante;
- evoluția se desfășoară în permanență de la vechi la nou, de la simplu la complex, de la inferior la superior.

II.2. Religia și mitologia – boli ale limbajului?

Una dintre perspectivele științifice clasice care își asumă parțial principiile și legile mai sus invocate este cea filologică. Reprezentanții clasici ai interpretării filologice a religiei au fost, printre alții, Franz Bopp (1791-1867), Adalbert Kuhn (1812-1881) și Max Müller (1823-1900).

Odată cu secolul al XIX-lea și cu primele exegeze gramaticale ale limbilor indo-europene, se va dezvolta și interpretarea filologică a religiei. Limbile indo-europene considerate a fi înrudite lingvistic erau greaca și latina. Ideea înrudirii i-a determinat pe filologii secolului al XIX-lea Franz Bopp, Karl Brugmann (1849-1919), Adalbert Kuhn și Max Müller să

încerce reconstruirea unei limbi indo-europene comune, numită „proto-indo-europeană”.

Max Müller, prin cartea sa *Comparative Mythology: An Essay*, a întemeiat știința modernă a religiilor, susținea R. Pettazzoni. În opinia lui Max Müller, originea religiei ar fi „simțul divinului”, conceput drept ceva *infinis*. Simțul divinului „nu este produsul unei revelații sau al unui instinct religios special, ci se naște, ca toate celelalte idei, din contactul sensibil cu realitatea”². Dintre aceste realități naturale, insuficient abstractizate de către om, un loc special îl ocupă *limbajul*. La limită, analiza limbajului „va permite explicarea apariției miturilor și a zeilor prezenți în ele”³.

Max Müller, în *Comparative Mythology: An Essay*, interpretează mitul ca un fapt patologic al limbajului. Originea mitului trebuie căutată, după părerea filologului german, în *dimensiunea metaforică a limbajului*. Metaforicul generează o adevărată ambiguitate și de aici rezultă geneza miturilor.

Mitul este o boală a limbajului, dar, în același timp, este și una a gândirii, căci, în final, gândul și limba sunt inseparabile. Astfel, dacă încerci să-ți reprezinți un zeu violent, care ucide sau care este înșelat de muritori, înseamnă că stai sub semnul unei anumite patologii a spiritului.

În ce sens explică Max Müller nașterea zeilor ca o boală a limbajului? Faptul că același obiect sau zeu poate avea mai multe nume (*polinimie*) și că același nume poate fi dat mai multor obiecte (*omonimie*) înseamnă deja confuzie. Ceea ce inițial era gândit ca fiind un nume (*nomen*) devine ulterior o divinitate (*numen*).

Exemplu: *mitul lui Cronos* care își devorează și își regurgitează copiii este expresia „mito-poetică” a cerului care își adună norii, dându-le apoi drumul, va scrie Mircea Eliade, comentând teoria savantului german. M. Müller își va argumenta ideile plecând și de la adorarea luminii de către vechii indieni. Pentru aceștia, lumina se transforma într-un adevărat zeu. Lumina naturală – prin adorație – va deveni zeul Dyaus, iar focul se va metamorfoza în zeul Agni. Aceste nume divine se vor generaliza ulterior în expresia *Devas*, dată tuturor divinităților.

Analizând ideile filologului german, E. Cassirer va reliefa, pentru orizontul mentalității arhaice, *consubstanțialitatea dintre limbaj și mit*. Există o empatie, o „energie simpatetică” între om și natură, între limbaj și mit. Ca urmare, în aceste spații limbajul are și funcție spirituală. Exemplu: *ritualul recitării cuvintelor sacre*. Ulterior, funcția magică a limbajului se va estompa, lăsând loc funcției semantice, care salvează limbajul de la a fi un simplu *flatus vocis* („suflu de aer”).

La rândul său, Evans Pritchard remarcă faptul că, în cuprinsul lumii sacre, lingvistica joacă un rol cu totul deosebit. Va studia schimbarea semnificației cuvintelor. Analizând limbajul religios al unui trib din Africa de Est, autorul va arăta că „este” are o altă semnificație decât cea obișnuită pentru noi. Astfel, se poate spune că „ploaia este Dumnezeu” sau că „o pasăre este spirit”; cu toate acestea, Dumnezeu nu este ploaie și nici spiritul nu este pasăre. El devine ceea ce semnifică. Numai în acest sens ploaia este Dumnezeu, iar pasărea spirit.

Dincolo de importanța acestor considerații subtile ale filologilor clasici, nu susțin deloc ideea că lumea sacrului ar fi o boală a limbajului. Mai mult, sacrul ca patologie a limbajului exclude ceea ce este esențial în existența unei religii: „ideea de Dumnezeu”. Incontestabil, ea are un caracter a priori.

II.3. În căutarea limbii perfecte

Cercetarea limbilor indo-europene în cadrul științei comparate a religiilor a avut însă importanța sa. În ciuda tuturor chipurilor și formelor pe care le poate lua o limbă, mai există convingerea că ele ascund un fond comun, originar, revelat oamenilor de către divinitate la începutul timpurilor.

Prezența acestei limbi originare, perfectă în conștiința umană, a fost eclipsată odată cu momentul Turnului Babel. Mulți magicieni cabaliști și hermeneuți au încercat și încă mai încearcă să-i descopere urmele.

Catalanul Raymundus Lullus, invocat de mulți exegeți contemporani, va încerca să stopeze pentru profani și ignoranți drumul ce duce la limba

creației. Totul cu scopul declarat de a crea o limbă filosofică perfectă. Înțelege singularitatea neobișnuită a alfabetului arab, produs prin permutarea unor litere, apoi încearcă să ajungă la simplitatea primei limbi printr-un număr cât mai mare de permutări posibile.

Principiul acesta, deloc comun secolului al XIII-lea, se regăsește astăzi în *limbajele artificiale ale computerelor*, prin permutarea unor grupări consonantice de litere. Aceleași litere pot avea semnificații diferite, în funcție de poziția lor în cadrul grupului.

La rândul-i, Giordano Bruno va aplica o anumită formă de hermeneutică în măsură să deslușească limba creației în lumea hieroglifelor egiptene. René Descartes avea convingerea că limba revelată, în splendoarea și unicitatea ei, nu poate fi sesizată decât în calitate de ceva cu totul deosebit.

Mult mai aproape de noi, Paul Tillich va înțelege că în interiorul adevăratului nume al zeului este prezent acela care îl poartă: zeul însuși. Numele este, în acest caz, suprema *teofanie*. Un alt mare căutător al limbii perfecte este și semioticianul și romancierul italian Umberto Eco. Subiectul limbii perfecte este prezent și într-unul din romanele sale, *Pendulul lui Foucault*. Prin unul dintre personajele romanului, Eco afirmă că permutarea literelor alfabetului ebraic ar putea duce la regăsirea limbajului perfect, identificat cu Tora originală. Există chiar și un ritual tainic al combinării literelor și totodată al contemplării numelui lui Dumnezeu, ritual ce dezvăluie o neobișnuită relație între literă și gând, între textul sacru și trupul omenesc. Astfel, „fiece literă [care] e legată de unul dintre mădulele [...] tale ar putea să-și schimbe poziția sau natura, și te-ai trezi schilodit nemilos, pe dinafară pe viață, iar pe dinăuntru pe veșnicie”⁴.

Același motiv al combinațiilor nesfârșite de litere care ar putea reproduce limba originală apare și la Moshe Idel, în admirabila sa carte din 1992, *Golem*. După opinia extrem de competentă a savantului evreu de origine română, literele alfabetului ebraic ar fi încrustate pe discurile din *Sefer Yetzirah*.

Dincolo de aceste seducătoare și interesante preocupări, cercetarea științifică modernă a limbilor are o relevanță specială și pentru sociologi.

Aceștia sunt mai sensibili la modul în care o limbă (considerată a fi sau nu perfectă!) influențează prin practică un grup social, o comunitate sau o societate. Mai mult, din perspectivă sociologică, se analizează și construcția socială a unei limbi, mai ales în actualele lumi cosmopolite ale migrației internaționale.

1. J. Martín Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, traducere de Cristian Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 11.
2. *Ibidem*, p. 14.
3. *Ibidem*.
4. Umberto Eco, *Pendulul lui Foucault*, traducere și note de Ștefania Mincu, postfață de Marin Mincu, Editura Polirom, Iași, 2013, p. 46.

Capitolul III

Cercetări clasice antropologice și etnologice privind religia

III.1. Animismul – o tipologie a universului însuflețit

Una dintre temele clasice prezente în toată cercetarea științifică a religiilor este cea a *formelor originare* ale religiei. *Animismul* este una dintre acestea. Teoriile proanimiste susțineau însuflețirea deplină a întregului Cosmos. *Animus* este un suflet prezent în tot ce există în lumea aceasta, de la pietre până la stele. Reprezentanții clasici ai animismului au fost Edward Burnett Tylor (antropolog englez, 1832-1917), autor al lucrărilor *Cultura primitivă* și *Cercetări asupra istoriei timpurii a omenirii*; John Lubbock – *Originea civilizației* și Herbert Spencer – *Principii de sociologie*.

Ideile de bază ale animismului sunt, în esență, următoarele:

- a) *Originea credinței în spirite* se află în anumite *experiențe speciale*, de limită, ale trupului omenesc. Omul descoperă în propriul trup, aflat în stare de inactivitate, alte realități: visul, extazul, transa. „Asemenea fenomene conduc la afirmarea existenței sufletului, fapt care-l determină să creadă în existența spiritelor morților, pe care foarte curând le consideră ca pe niște ființe benefice sau primejdioase”¹;
- b) Există un *dublu al omului*;
- c) Există *sufletele morților*;
- d) Religia evoluează pe linia clasică *animism-politeism-monoteism*;
- e) *Sufletul* poate fi manipulat de magicieni și preoți. Călătorește și se

întoarce în corp;

f) *Sufletul* trece din corpurile animalelor în cele ale oamenilor și invers;

g) Plantele au suflet, din moment ce trăiesc experiența vieții: naștere, boală, moarte.

Formele animismului au fost următoarele:

- cultul morților/strămoșilor;
- totemismul.

Animiștii propuneau o adevărată tipologie a universului însuflețit:

a) sufletele morților/strămoșilor;

b) sufletele aflate într-o relație strânsă cu obiecte sau cu fenomene ale naturii;

c) sufletele libere, rebele, ce rătăcesc între spațiile intermediare.

În ceea ce privește prima categorie, fiecare religie instituie o ceremonie, un adevărat cult al acestui tip de suflete, respectiv cultul morților/strămoșilor. Sufletele continuă să ființeze într-un anume fel și după survenirea morții, iar dacă ceremonialul despărțirii de această lume nu este dus până la capăt, ele vor continua să frecventeze lumea celor vii.

Reminiscente ale gândului animist se regăsesc și în plin spațiu creștin. Este vorba de *credița în strigoi*, un spectru rătăcitor în lume și în visele celor vii (vezi M. Eliade, *Domnișoara Cristina*, de exemplu).

Astăzi, animismul se mai regăsește doar în tradițiile unor popoare nonoccidentale. A suferit schimbări semnificative grație aculturației, globalizării și multiculturalismului. La timpul respectiv, specialiștii în știința religiilor i-au adus mai multe critici. Una dintre ele se referea la faptul că animismul *ignoră credița într-o putere spirituală*, alta decât sufletul/spiritul, dar și în existența unor veritabile figuri celeste.

III.2. Wilhelm Schmidt

Autorul austriac pleacă de la intuiția lui Andrew Lang privind existența Marilor Zei. Wilhelm Schmidt îi acceptă teoria, însă înțelege că nu o poate argumenta decât „printr-o metodă istorică solidă care să permită distingerea și clarificarea stratificărilor istorice în așa-numitele culturi primitive”².

În primul volum al prestigioasei sale lucrări (peste 11.000 de pagini) *Originea ideii de Dumnezeu*, Schmidt impune un concept în acest sens: *Kulturkreis* („stratificarea culturală”). Numai pornind de la acest concept poate argumenta ideea existenței unui Mare Zeu încă de la începutul vieții spirituale. Ca urmare, *totemismul* nu mai reprezintă prima formă a religiei, ci una târzie, ce apare în special în comunitățile tinere.

Religia primă, originară, „consta în credința într-un Mare Zeu, etern, atoatefăcător, omniscient, binefăcător și locuind în cer”³. Acesta deținea de timpuriu atributele lui *Iahve* din Vechiul Testament. Ulterior, acest zeu se va retrage, mai întâi din conștiința oamenilor, apoi va înceta să-și mai facă în vreun fel simțită prezența. Devine ceea ce Mircea Eliade numea „deus otiosus”.

Eliade îi reproșează etnologului german raționalismul demersului său: „Nu poți să întemeiezi supoziția unui monoteism originar plecând doar de la încercarea logică a omului primitiv de a descoperi cauza primă”. *Esența religiei nu poate fi surprinsă logic, invocându-se cauzalitatea*. Religia este urmarea tocmai a unei întâlniri nefirești, iraționale, cu această cauză primă. Esența religiei este dată întreagă dintru început. Nu o întâlnești la capătul unei încercări. „Nu ai fi căutat-o dacă nu ai fi găsit-o” (B. Pascal).

Cercetările lui W. Schmidt au fost continuate de discipolii săi și de reprezentanți ai Școlii Etnologice de la Viena (Paul Schebesta, Martin Gusinde, Joseph Haekel, Karl Jettmar).

O altă autoare care s-a ocupat de culturile primitive, respectiv de spiritualitatea dogonilor și a celor din tribul bambara, a fost Germaine Dieterlen, autoarea lucrării *Essai sur la religion Bambara*. Ideea întâlnită la triburile bambara este cea a creării lumii prin mijlocirea unui *cuvânt*.

Intrarea în vibrație a acestui logos primordial face cu putință aducerea la existență a formelor de viață. Ritmul cuvântului sacru cuprinde întregul univers. Acesta vibrează și se extinde la infinit printr-o mișcare conic-spirală. Deci ideea unității și armoniei universale nu le-a fost deloc străină acestor primitivi.

După M. Griaule, dogonul își caută răsfângerea în toate oglinzile unui univers antropomorfic în care orice fir de iarbă, orice găză este purtător al unui „cuvânt”. Acest „cuvânt primordial” nu era asemenea limbajului comun. Era mai curând o vibrație asemenea tăcerii inițiatice ce ascundea în ea însăși taina creației. Infidelitatea și conflictele unor zei, pe de o parte, iar pe de alta, decăderea naturii umane au făcut cu putință apariția limbajului.

III.3. Raffaele Pettazzoni

În 1912, istoricul italian al religiilor publică prima sa monografie importantă, *La religione primitiva in Sardegna*. Cu această lucrare, autorul își anunță intenția de a realiza o istorie integrală a religiilor. Specializarea îngustă și pretenția înțelegerii religiei numai dintr-un singur punct de vedere, considerat universal valabil, îi repugnă cel mai mult.

Istoricul deplin trebuie să fie unul al religiilor, și nu al unei singure religii. Considera religia un fenomen pur istoric. În lucrarea *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, susține primatul istoriei. Orice *phenomenon* este, în același timp, și un *genomenon*. Ca urmare, specialistul trebuie să aibă în atenție „originea” și devenirea unei forme religioase.

Riscul ar consta, după M. Eliade, în reducerea actului hermeneutic la un travaliu pur istoriografic. Ca urmare, cercetarea sacrului s-ar pune pe același plan cu epigrafia, cercetarea vestigiilor, literatura etc. Istoria religiilor și-ar pierde astfel autonomia. Pettazzoni va înțelege acest risc, iar spre sfârșitul vieții va admite complementaritatea istoriei religiilor cu fenomenologia, antropologia, etnologia și sociologia religiilor. Acest model complementar de analiză și interpretare se cere aplicat tuturor marilor religii ale lumii, dar și noilor mișcări religioase. Una dintre aceste mari religii este și *iudaismul*.

- [1.](#) J. Martín Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, ed. cit., p. 15.
- [2.](#) Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1994, p. 47.
- [3.](#) *Ibidem*, p. 48.

Capitolul IV

Iudaismul

IV.1. Textele de bază ale iudaismului

Orice mare religie a lumii se bazează pe existența unor texte sacre. „Religia lui Israel¹ este, prin excelență, religia Cărții.”² Ea cuprinde un corpus de texte de vârste și orientări diferite. Există astfel *Pentateuhul*, adică primele cinci cărți ale Legii (Tora).

Sursele sunt diferite. Conform lui Mircea Eliade³, avem:

- a) *sursa iahvistă* – reprezintă cel mai vechi izvor (secolul al X-lea sau al IX-lea), cel care îl numește pe Dumnezeu *Iahve*;
- b) *sursa elohistă* – este mai nouă și folosește numele de *Elohim* pentru a-l desemna pe Dumnezeu;
- c) *sursa sacerdotală* – este cea mai nouă și cuprinde opera preoților, cea care are în atenție cultul și legile;
- d) *sursa deuteronomică* – se referă exclusiv la *Denteronom*.

În conformitate cu aceste surse, avem următoarele texte de bază ale iudaismului:

- a) *Tora* este Legea dată lui Moise de Dumnezeu pe muntele Sinai. Cuprinde primele cinci cărți ale Bibliei (sau *Pentateuhul*): *Geneza*, *Exodul*, *Leviticul*, *Numerii*, *Deuteronomul*;
- b) *Profeții* sunt texte care au în atenție istoria evreiască dintre momentul instalării lui Israel în Canaan până la Exil;

- c) *Scrierile* sunt cărți de rugăciune, reflecție și înțelepciune specifice gândirii filosofice și religioase iudaice;
- d) *Septuaginta* (72). Are o istorie specială, prezentată în orice manual de istorie și sociologie a religiilor. Astfel, în comunitățile evreiești din Alexandria secolului al III-lea î.Hr. este trimis de marele preot Eleazar un grup de 72 de înțelepți. Misiunea lor culturală era de a traduce Tora în limba greacă. Torei i se adaugă ulterior 10 cărți noi scrise direct în limba greacă. În final, a rezultat *Vechiul Testament* al Bibliei creștine;
- e) *Mișna* („memorizarea”, „învățătura”, „repetarea”). Cuprinde, printre altele, învățătura orală, mai exact acele instrucțiuni transmise de Dumnezeu lui Moise prin viu grai. *Mișna* formează *ezoterismul iudaic*, adică *transmiterea inițiatică a doctrinei secrete*. Conținutul *Mișnei* este însă mai cuprinzător. „Cele șase volume ale sale, dintre care cel dintâi expune în mod sistematic iudaismul, reprezintă mult mai mult decât un cod de legi, pentru că ele cuprind valori, ca și legi, principii etice, ca și reguli, și privesc serviciul divin și puritatea în aceeași măsură ca jurisdicția criminală și statutul personal.”⁴

Din punct de vedere sociologic, scopul social al acestui corpus de texte (*Mișna*) a fost acela de a unifica comunitățile iudaice, de a întări rabinismul și de a asigura un formidabil temel religios, ezoteric, juridic, cultural, etic (re)construcției identității evreiești. *Mișna* a avut un rol decisiv în supraviețuirea istorică a iudaismului și a poporului evreu;

- f) *Talmudul* („învățătura”). Cuprinde *Mișna* și comentariile la *Mișna*, numite *Ghemara*. „*Talmudul* reprezintă, într-adevăr, miezul iudaismului.”⁵ Există două *Talmuduri*. Primul este *Talmudul din Babilon* și conține 8.744 de pagini. Are un rol social cu totul special. Acest *Talmud* a fost și este pentru evreii credincioși un veritabil ghid care le-a arătat cum trebuie să se adapteze diverselor situații de viață;
- g) *Talmudul din Ierusalim* a fost definitivat în jurul anului 450 d.Hr. În mistică evreiască, un loc aparte îl are Lumea Tronului (*Merkaba*). Apar aici viziunile sălilor și palatelor pe care le traversează vizionarul până ajunge la al 7-lea *Hekhal*, acolo unde se află *Tronul Slavei*;

h) *Sefer Yetzirah* („Cartea Creației”). Este un text capital al misticii iudaice care cuprinde cele 32 de căi minunate ale înțelepciunii (*Hokhma*) prin care Dumnezeu a creat lumea. Mai conține cele 22 de litere ale alfabetului ebraic, dar și cele 10 numere primordiale (*Sephiroth*).

Acestea erau:

1 – *pneuma (ruah)*

2 – *aerul primordial*

3 – *apa*

4 – *focul*

5-10 – cele șase direcții spațiale;

i) *Kabbala (Cabala)* (rădăcina *kbl* înseamnă „a primi”). Cea mai veche expunere a Cabalei apare în *Bahir*, redactat după „Marele Mister” (*Raza Rabba*), o importantă scriere ezoterică. În Cabala, extazul este pus în valoare de *Abraham Abulafia* (născut la Zaragoza, în 1240). Abulafia dezvoltă o tehnică meditativă în jurul numelui lui Dumnezeu, aplicându-i știința combinatorie a literelor alfabetului ebraic. Autorul se referă și la practici de tip yoga: ritmarea respirației, posturile speciale, formele de incantație. Prin asocieri și permutări de litere se obțin *contemplația mistică și viziunea profetică*;

j) *Sefer ha-Zohar* („Cartea Splendorii”). Cuprinde aproximativ 1.000 de pagini. A avut un succes neobișnuit în istoria Cabalei. A fost considerat text canonic și este așezat alături de Biblie și Talmud. Scopul: *cunoașterea și descrierea lucrării misterioase a divinității*. Dumnezeu ascuns este fără calități și atribute. El manifestă totuși în Creație anumite atribute, care sunt aspecte ale naturii divine. Există 10 *attribute fundamentale ale lui Dumnezeu*, numite *Sephiroth*. Împreună formează *arborele mistic al lui Dumnezeu*. Alteori, *Sephiroth* sunt simbolizate de un om: *Adam Kadmon*, omul primordial.

IV.2. Începuturile iudaismului

Iudaismul începe, în opinia multor autori, cu *Avraam*, un profet veterotestamentar care „a fost ales de Dumnezeu pentru a deveni strămoșul poporului lui Israel și a pune stăpânire pe Canaan”⁶. Totuși, începuturile veritabile ale iudaismului sunt legate de „primele unsprezece capitole din *Facerea* care povestesc evenimentele fabuloase care au precedat alegerea lui Avraam, de la *Facerea Lumii* până la Potop și la Turnul Babel”⁷.

Mai sunt menționate în *Istoria credințelor și ideilor religioase* episoade mitologice memorabile, cum ar fi:

- a) *păcatul original și izgonirea din Rai*;
- b) *limitarea vieții omului* de la 800-900 de ani la 120 de ani, în urma unirii dintre Fiii Cerului (posibil „îngeri căzuți”) și fiicele oamenilor. Au rezultat „vitejii din vechime”.

Al doisprezecelea capitol din *Facerea* relatează întemeierea Israelului de către Avraam. Este apoi detaliat ritualul sacrificiului lui Isaac, care – după M. Eliade – instituie social modelul unui nou tip de experiență religioasă: *credința*. Aparent era un *infanticid* sau, după unii autori, un ritual străvechi ce ținea de *sacrificarea primului copil*.

Narațiunea veterotestamentară continuă cu întâmplările lui Avraam și ale fiului său Isaac, ale nepotului său Iacob și ale lui Iosif. Tradiția susține că toate acestea formează împreună *perioada patriarhilor*.

Istoria iudaismului continuă cu alte evenimente paradigmatiche relatate tot în Biblie. În sinteză, ele ar fi următoarele:

Instalarea lui Iacov și a fiilor lui în Egipt; persecuția declanșată, câteva secole mai târziu, de către un faraon care a ordonat exterminarea primilor născuți ai israeliților; peripețiile lui Moise (miraculos salvat de masacru și crescut la curtea faraonului) după uciderea unui soldat egiptean care copleșea sub lovituri pe unul dintre frații săi, în special fuga sa în deșertul Madian, apariția „tufișului arzător” (prima sa întâlnire cu Iahve), misiunea cu care l-a însărcinat Dumnezeu, de a

scoate poporul său din Egipt, și revelarea numelui divin; cele zece plăgi provocate de Iahve pentru a forța consimțământul faraonului; plecarea israeliților și trecerea lor prin Marea de trestii, ale cărei ape au scufundat carele și pe soldații egipteni care îi urmăriseră; teofania de pe Muntele Sinai, alianța încheiată de Iahve cu poporul său, urmată de instrucțiuni privind conținutul revelației și cultul; în fine, cei patruzeci de ani de mers prin pustiu, moartea lui Moise și cucerirea Canaanului sub conducerea lui Iosua⁸.

IV.3. Caracteristicile sociale ale iudaismului

- a) Mircea Eliade, în *Istoria credințelor și ideilor religioase...*, susține că iudaismul transformă în evenimente ale istoriei sfinte unele structuri religioase de tip cosmic (exemplu: evenimentul cosmic legat de venirea primăverii – se corelează cu Paștele evreiesc);
- b) *Iahve este un zeu gelos*. El cere fidelitate absolută. Or, după trecerea miraculoasă a mării, evreii l-au trădat. La Peor, de exemplu, fiicele moabiților i-au invitat pe evrei să-i aducă jertfe lui Baal. Au acceptat. Ei bine, pentru Israel lupta începută la Peor continuă și astăzi;
- c) *Regalitatea*, instituție străină, a fost valorizată cu un nou act al istoriei sfinte;
- d) *Sincretismul religios*. După ce întreaga comunitate evreiască condusă de Moise pătrunde în Canaan, sub Iosua, Saul va fi proclamat rege. Perioada se numește *Epoca Judecătorilor*. Judecătorii erau șefi militari, consilieri, magistrați. Atunci apare sincretismul religios, cel care va duce la confuzia dintre *Baal* și *Iahve*. Templul din Ierusalim va fi construit de Solomon după modelul cananean. Solomon a acceptat cultele nevestelor sale străine și a permis construirea de altare/sanctuare în cinstea zeilor lor. După moartea lui Solomon, regatul s-a scindat în două: cel de nord, al lui Israel; cel de sud, al lui Iuda. Aici, Iahve era adorat sub chipul a doi viței de aur. Faptul în sine încălca interdicția „chipului cioplit”;

e) *Valorizarea religioasă a „terorii istoriei”* (Eliade).

IV.4. Sărbătorile evreiești

Există în iudaism o serie de sărbători religioase care au semnificații ce provin din istoria sacră a poporului evreu. Ele se reactualizează permanent și au un rol foarte important în conservarea tradiției și în definirea identității naționale și religioase a evreilor de pretutindeni. Cele mai cunoscute sărbători sunt:

- *Sabatul*. Este considerată „cea mai importantă sărbătoare religioasă iudaică”⁹. Simbolic, ea recapitulează ritualic scena egipteană. Anunță deopotrivă escatologia cu beatitudinea ultimă ce va urma. Timpul de după timp este unul al mântuirii. Această condiție postistorică și primordială e anticipată și simbolizată de ziua de Sabat.

Există în iudaism și un ritual special al *mesei de Sabat*. Vineri seara, mama aprinde lumânările speciale. Apoi tatăl, capul familiei, se întoarce însoțit de copii de la sinagogă și „binecuvântează familia, rostind versetele din *Pildele lui Solomon*, capitolul 31”¹⁰. Urmează binecuvântarea pâinii și a vinului. Din pâinea ritualică (*challah*) „se mănâncă două felii, în amintirea porției duble de mană divină căzută în pustie, în ziua dinainte de Sabat”¹¹.

Prezența obligatorie a evreilor religioși în familie, vineri seara, pentru practicarea ritualului de Sabat are consecințe și asupra statutului lor profesional, respectiv asupra relațiilor sociale și colegiale din firma în care lucrează. Mai exact, unii evrei religioși și-au deschis o afacere privată – fapt ce le permite prezența în familie vineri seara. Alții cultivă relații colegiale foarte bune, din moment ce lucrează după program, duminica sau de Crăciun pentru a avea liber în zilele de vineri și sâmbătă.

Există și alte interdicții specifice zilei de Sabat. În sinteză, ele se referă la interdicția de a conduce mașina și de a folosi transportul în comun etc.

- *Pesah*. Este sărbătoarea Paștelui evreiesc. Se reactualizează plecarea

evreilor din Egipt sub conducerea lui Moise. Masa festivă de Paște (*Sederul*) este un moment special de aducere aminte a faptelor exemplare veterotestamentare și de reiterare a timpului sacru în care au avut loc evenimentele destinale din istoria tuturor evreilor.

Unitatea familiei și solidaritatea dintre membrii ei sunt ipostaziate și în discuțiile contemporane din jurul mesei de Paște. Ele pleacă de la evenimentele fabuloase din istoria poporului evreu și ajung la subiecte foarte actuale (interpretate în spiritul tradiției sacre): „riscul, alegerea, speranța, dezamăgirea, conducerea, greutățile și sacrificiul”¹².

- *Anul Nou (Roș Hașana)*. Este o mare sărbătoare evreiască a sfârșitului și începutului de an. Asumarea profundă a spiritului sărbătorii de către evreii religioși presupune parcurgerea unei perioade ascetice, numită semnificativ *Zilele de Frică*. Sunt în număr de 40 și obligă pe evreul ortodox la pocăință, reculegere și pregătire spirituală pentru Noul An.

Ritualul mesei de Anul Nou este unul special. Urmează slujbele lungi de la sinagogă și sunatul din *șofar* (corn de berbec), cu scopul de „a trezi” credincioșii.

- *Marea Iertare (Iom Kipur)*. Reprezintă cea mai sfântă zi din calendarul liturgic evreiesc. Este o zi de post care încheie *Cele Zece Zile de Frică* și-l pregătește pe evreul religios în vederea începerii Noului An. Simbolizează reîntoarcerea evreilor la Iahve, după repetate perioade de rătăcire.

Este o sărbătoare a interdicțiilor: nu se lucrează, iar evreii „trebuie să se abțină de la mâncare, băutură, ungeri cu uleiuri, relații sexuale, spălare (de plăcere) și de la a purta pantofi de piele”¹³. Totul se încheie cu ultima slujbă a postului (Închiderea Porților), apoi „porțile Raiului rămân deschise pentru întoarcerea lui Dumnezeu”¹⁴. Ultimul sunet al șofarului semnifică dorința umană „de a atinge bunătatea și recunoștința”¹⁵.

- *Sărbătoarea sorților (Purim)*. Sărbătoarea face trimitere la perioada sacră dintre distrugerea primului templu și ridicarea celui de-al doilea. În amintirea aceluia episod arhetipal, „*Purimul* se sărbătorește cu petreceri și daruri constând în hrană pentru cei nevoiași, iar în sinagogi se citește

Megillah (sulul cărții Esterei)”¹⁶.

- *Sfințirea Templului (Hanuca)*. Este sărbătoarea purificării templului de către evrei. În fiecare noapte din această perioadă se aprinde o lumânare pentru a aminti de „miracolul uleiului”. Atunci, la purificarea templului, uleiul trebuia să țină o singură zi. „Totuși, focul a ars opt zile. Acest fenomen a fost interpretat ca o lucrare creativă a Domnului.”¹⁷ A avut un efect social semnificativ.

IV.5. Hasidismul – un fenomen social

„Este ultima expresie a misticii iudaice și, probabil, mișcarea evreiască cea mai cunoscută...”¹⁸ În centrul ei stă figura emblematică a unui Mesia. Ce este Mesia? Este alesul, Cel Așteptat pentru Mântuire. În secolul al XVII-lea, la Smirna, în fața unei mulțimi delirante, Sabbathai Zwi s-a proclamat Mesia al poporului Israel. Meritul real este însă al unui ucenic de-al său, Nathan din Gaza (1644-1680), un iluminat care putea citi secretele sufletului. Acesta a văzut în Zwi pe Mesia. Tot el a asigurat teologia mișcării și i-a coordonat răspândirea. Mișcarea – sfârșită cu convertirea lui Sabbathai Zwi la islamism – a sfârșit prin a dezintegra ortodoxia iudaică. Hasidismul profera un *sabbatianism moderat*.

După alte surse, hasidismul ar fi apărut în Polonia și Ucraina, la jumătatea secolului al XVIII-lea. Acestea erau regiuni în care Mesia a avut un impact deosebit. Personalitatea socială în jurul căreia a luat ființă acest formidabil curent social a fost Israel ben Eliezer (1698-1760). A fost supranumit „Stăpânul Numelui Bun” sau „Cel ce cunoaște tainele Numelui lui Dumnezeu”.

Hasidismul încerca să facă accesibile omului de rând misterele Cabalei. Învățătura cabalistică ajunge să fie prezentă în cuprinsul întregii comunități, cu condiția de a fi primită. Evident, subtilitățile teologice și religioase nu au fost înțelese, dar Cabala a cunoscut diverse versiuni populare. Nu doctrina, ci personalitatea Maestrului contează. În joc era acum modelul *omului sfânt*,

care va salva Israelul. Se transmite secretul căii mistice de la individ la comunitate. Avem de-a face cu o socializare a escatologiei. Trăirea și fervoarea religioase au cuprins întreaga comunitate. *Povestirile hasidice* (M. Buber) joacă acum un rol capital în viața comunităților religioase. În centrul lor se află *ṭadicul* – un fel de guru.

Astăzi, adepții hasidismului reprezintă versiunea ultraortodoxă a iudaismului. Evreii hasidimi sunt ușor de recunoscut grație vestimentației specifice și stilului de viață unic: poartă „paltoane negre și zuluși”¹⁹, păr lung, mantii și pălării cu boruri largi. Pe lângă versiunea ultraortodoxă a iudaismului, mai există astăzi și alte variante ale asumării și practicării religiei evreiești.

IV.6. Ipostaze sociale actuale ale iudaismului: reformatorii, ortodocșii, conservatorii

a) *Evreii reformatori*. Unii evrei au căutat să își adapteze stilul de viață la mediul social nonevreiesc. S-au integrat în viața social-politică și culturală a altor națiuni. Faptul acesta nu era însă suficient. Trebuia ca reformatorii „să ajungă la o orientare spirituală diferită de cea a secolelor precedente, adaptată noilor vremuri”²⁰. Prin urmare, au relativizat legislația iudaică, considerând-o exclusiv produsul unor contexte politice, sociale și culturale. În viziunea reformatorilor, Tora nu mai este o legislație divină, revelată, așa cum o considerau tradiționaliștii.

Un prim pas al schimbării a constat în *reformarea templului*. În 1810, la Seesen (Germania), el va fi construit cu autofinanțare. Israel Jacobson (1768-1828) va instaura „templul” în locul „sinagogii”. Noutatea absolută era aceea că, până atunci, denumirea de templu „fusese rezervată exclusiv templului din Ierusalim”²¹. Alte noutăți introduse atunci de reformatori au fost următoarele: „Omiliile, imnurile și rugăciunile trebuiau recitate în germană, iar momentele celebrării puteau fi însoțite de sunetul orgii”²². Modelul adoptat a fost cel al evreilor italieni.

Opt ani mai târziu, la Hamburg, evreii reformatori au întemeiat un alt templu și au mers mai departe cu reformarea iudaismului: „Rugăciunile pentru mântuirea națională au fost reformulate, fiindu-le dată o semnificație generală, astfel încât să se poată referi la întreaga omenire, iar concepția curentă despre Mesia a fost înlocuită cu ideea unei ere mesianice, valabilă pentru întreaga umanitate”²³.

Alte practici reformiste au avut în atenție *uniformizarea pe sexe a obligației de a respecta poruncile*. Celebrarea vârstei de 13 ani pentru băieți, în sensul că devin *Bar Mitzvah* (fiii poruncii), adică sunt obligați să respecte poruncile, a fost extinsă și pentru fete. Această noutate era un „... fapt fără precedent în istoria iudaismului...”²⁴. Ceremonialul religios a fost scurtat; serviciul liturgic a fost mutat de sâmbătă pentru duminică; a fost abolită obligația de a-și acoperi capul; s-au celebrat căsătorii între rude apropiate; s-a încercat și abolirea cunoscutelor reguli alimentare și chiar a circumciziei. Din Germania, reforma ajunge și în SUA.

b) *Evreii ortodocși*. Iudaismul ortodox „se bazează pe convingerea că legea scrisă, codificată în *Tora*, și legea orală, codificată în *Talmud* și transmisă de învățătura rabinică, conțin autenticul cuvânt al lui Dumnezeu. Așadar, *Tora* este imutabilă, iar legile ei, care implică toate sectoarele vieții, sunt mereu valide în forma în care au fost promulgate”²⁵.

Evreii ortodocși sunt numeroși după recensământ, dar puțini sunt practicanți. Sunt majoritari în SUA (New York) și Israel. Sunt urmașii evreilor polono-lituanieni ce au emigrat la începutul secolului al XIX-lea. Au adus la zi *stilul de viață* al acestor evrei din secolele XVI-XVII: „lungi mantale negre, pălării rotunde împodobite cu păr, barbă lungă și neîngrijită”²⁶. Viața cotidiană este condiționată de cele 620 de porunci. Se roagă zilnic de trei ori și respectă întocmai regulile Sabatului.

Cel mai important grup ortodox de evrei din SUA este *Mișcarea Lubavich* (numele unui sat rusesc din provincia Smolensk). Liderul lor spiritual este venerat și ascultat necondiționat. Mișcarea hasidistă *Lubavich* are actualmente mii de discipoli fideli. Dispun de „sinagogi, școli și centre de educație pentru adulți în numeroase țări; toate aceste instituții depind

direct de sediul central din Brooklyn”²⁷. Cultivă toleranța pentru absolut toți evreii lumii (practicanți sau nu), în ideea că „în sufletul oricărui evreu se află o scânteie divină ce așteaptă să fie reaprinsă”²⁸.

Neoortodoxia evreiască din SUA este varianta iudaică cea mai susținută de evreii actuali. Ea încearcă să combine tradiția religioasă clasică cu modernitatea și provocările secolului XXI. Nu a renunțat la separarea femeilor de bărbați, dar a acceptat ca predicile să fie ținute în limbile comunității respective.

Un element specific al stilului de viață este *dragostea față de carte*. Încurajați de liderii lor spirituali (rabinii), evreii ortodocși din SUA (și nu numai) s-au implicat foarte mult social. Au urmat studii universitare și – interesant – au fost încurajați să cerceteze istoria și filosofia religiilor. Susțin că adaptarea la lumea modernă este esențială, cu condiția să nu intre în contradicție cu Tora. Fiind sioniști, ei așteaptă un *Mesia*.

c) *Evreii conservatori*. Curentul se plasează undeva la mijloc, între reformiști și ortodocși. Conservatorii susțin și respectă tradiția religioasă, normele juridice, dar au o viziune novatoare cu privire la dinamica lor. O altă idee de bază este aceea că revelația nu a fost dată lui Israel, exclusiv lui, ci prin Israel întregii lumi. În joc este prezent iudaismul catolic (adică universal). Tradiția continuă să-și facă simțită prezența în timp și istorie. Spiritul ei contează, dovadă că a fost modificată, adaptată condițiilor sociale și culturale de-a lungul timpului. Legile juridice și sancțiunile vor cunoaște, la rândul lor, modificări, inovații. Este un accent evident pus pe social, pe voința comunității. În concluzie, așa cum scrie Giuliano Tamani, din dorința de „a sintetiza atitudinea celor trei mișcări majore din patrimoniul religios al lui Israel, astăzi se recurge la următoarea schematizare: din cele trei elemente constitutive ale iudaismului – Dumnezeu, *Tora*, poporul evreu –, ortodoxia are în centru *Tora*, reforma pe Dumnezeu, iar conservatorismul are în centru poporul evreu”²⁹. Indiferent de orientare și de privilegierea în atitudinea publică și în practicile cotidiene – a Torei, a poporului evreu sau a lui Dumnezeu –, iudaismul răspunde noilor provocări invocând valabilitatea vechilor scrieri.

IV.7. Interpretări ale avortului

Conform tradiției iudaice, uciderea fătului este interzisă. Specific acestei mentalități este faptul că nu asociază posibila ucidere a fătului cu un omucid. „Deoarece nu este un omucid, apare posibilitatea ca, dacă nașterea ar amenința viața mamei, uciderea fătului să fie preferabilă faptului de a lăsa natura să-și urmeze cursul și, prin aceasta, să se riște viața mamei.”³⁰ În mod clar, între viața mamei și cea a fătului este preferată viața mamei.

Ideea se bazează pe *Mișna*:

Dacă o femeie are dificultăți în a naște, ei pot tăia copilul din ea și îl pot scoate bucată cu bucată, deoarece viața ei are prioritate față de viața lui. Dar, dacă partea cea mai mare a ieșit (a fost născută) deja, ei nu au voie să-l atingă (să-l vatăme), pentru că nu se poate înlătura o viață pentru alta³¹.

O mare rușine pentru femeia evreică este *nașterea unui copil prin adulter*. Unii rabini din secolul al XVII-lea recomandau *avortiv*-ul pentru a distruge „sămânța blestemată din ea”³².

IV.8. Inseminarea artificială

Dezbarea privind acest subiect a ridicat și ridică anumite probleme, fapt ce confirmă ideea că nu există în iudaism unanimitate de opinii cu privire la noile practici științifice care provoacă tradiția. La această încercare de a aduce la zi învățăturile religioase se adaugă și noutățile apărute în societatea evreiască după 1990. Ele se referă, printre altele, la „spălarea creierelor” pe care comunismul sovietic a aplicat-o evreilor ce trăiau în URSS. După căderea Uniunii Sovietice, „mulți dintre emigranți au venit în Țara Sfântă cu o foarte limitată înțelegere și practică a iudaismului”³³. Nu aveau nici măcar o minimă sensibilitate pentru scrierile sacre și pentru ritualurile religioase curente. În aceste condiții, evreii reformați din SUA au încercat ca printr-un program special să-i convertească pe evreii areligioși. La această problemă

majoră s-au mai adăugat și cele privind lipsa locurilor de muncă și a locuințelor și, nu în ultimul rând, conflictul politic și militar cu palestinienii.

Cu toate acestea, evreii își pun și astăzi întrebări ce ilustrează profunde dileme legate de inseminarea artificială, eutanasiie, clonare, conceperea *in vitro* și maternitatea adoptivă. În cazul inseminării artificiale, întrebările sunt următoarele:

- a) Cum se obține sperma de la soț/donator dacă masturbația este interzisă?
- b) Cum să interpretezi noile situații cu ajutorul vechilor scrieri?

În *Talmud* s-a găsit o referire la o situație în care o fecioară putea concepe accidental, datorită spermei depuse într-un loc de îmbăiere. Au existat și există multe polemici între rabini. Biserica Catolică condamnase *însămânțarea artificială*, iar unii rabini doreau ca iudaismul să pară în ochii celorlalți ca fiind mai slab. Au anunțat și ei public decizia de a respinge inseminarea artificială, dar nu există nici cu privire la acest subiect unanimitate de opinii. Nu la fel se întâmplă cu privire la hotărârea referitoare la *eutanasiie*. Convingerea tuturor evreilor religioși este aceea de a respinge toate tipurile de eutanasiie.

IV.9. Eutanasia

Iudaismul acceptă trei feluri de eutanasiie³⁴:

- a) *eutanasiia eugenică*, „adică uciderea unor indivizi handicapați sau indezirabili din punct de vedere social nu este în nici un fel încuviințată în iudaism”³⁵;
- b) *eutanasiia activă*, care presupune administrarea unui medicament/tratament pentru a diminua suferința bolnavului;
- c) *eutanasiia pasivă*, „în care terapia este oprită, iar bolnavului i se îngăduie să moară natural”³⁶.

IV.10. Maternitatea adoptivă

Maternitatea și adopția sunt alte mari provocări ale societății actuale pentru iudaism.

În legislația iudaică, maternitatea/paternitatea sunt legate de existența părintelui natural. Adopția nu modifică situația. „Dacă o femeie dă naștere unui copil dintr-un ovar implantat, un ovul implantat sau un transplant de fetus, copilul nu-i aparține din punct de vedere genetic.”³⁷ Totuși, părintele adoptiv trebuie respectat.

Cui îi aparține de fapt copilul? Răspunsul provocă permanente polemici printre evreii religioși:

- a) copilul este al femeii care l-a conceput, chiar dacă a fost transplantat ulterior în corpul altei femei;
- b) viitorul copil îi aparține femeii din corpul căreia a fost transplantat, la cel puțin 40 de zile. De ce? Pentru că până atunci era „doar apă”;
- c) copilul conceput *in vitro* îi aparține femeii ce i-a dat naștere;
- d) în cazul transplantului ovarian, copilul îi aparține femeii care a primit transplantul ovarian. Poziția evreilor ortodocși nu concordă cu realitatea genetică, științifică. Situația este însă diferită atunci când subiectele de discuție vizează familia, căsătoria și divorțul.

IV.11. Familia, căsătoria și divorțul

„Conform legii iudaice ortodoxe, evreu este cel care se naște dintr-o mamă evreică, deși este posibilă și convertirea.”³⁸ Așadar, accesul la comunitatea evreiască este unul permisiv, dar minuțios controlat.

Specific băieților evrei este *ritualul circumciziei*. Acesta este oficiat de un specialist (*mohel*) și, odată cu el, copilul primește numele ebraic, pe care-l va folosi la căsătorie și care va fi scris și pe piatra de mormânt.

Începând cu vârsta de 5 ani, băieții încep să învețe și să studieze fundamentele iudaismului. În această situație, indiferent de profesia pe care o va urma bărbatul evreu, el va avea cunoștințe temeinice privind Tora și alte cărți sfinte. Va avea un adevărat cult pentru omul învățat și va ști să-și prețuiască tradiția religioasă. Împreună, studiul Torei, cunoașterea altor texte sacre, respectiv ordinea și disciplina din viața lor vor avea un rol foarte important în consolidarea solidarității de grup, în crearea unei veritabile identități iudaice și în încercarea de a face față cu brio „terorii istoriei” (Mircea Eliade).

Fetele au obligația să se îngrijească de casă, iar de la 12 ani (odată cu dobândirea maturității), ele devin *Bat Mitzvah* („fiice ale poruncilor”) ³⁹. Rugăciunea zilnică este obligatorie. Un evreu credincios se roagă de trei ori pe zi, oriunde s-ar afla. Există un ritual special al rugăciunii care presupune acoperirea capului. Capul se va acoperi cu o pălărie, cu *kippah* sau cu un acoperământ tradițional. În casa fiecărui evreu credincios există o bucată de pergament, pusă la ușă sau în alte locuri din casă, pe care sunt scrise versete din Tora sau primele paragrafe din rugăciunea *Shema*.

Un alt ritual special practicat în fiecare familie evreiască religioasă este cel al preparării *mâncării cușer*. Ea presupune „curățenia” în sensul respectării legilor iudaice referitoare la prepararea hranei. „Carnea și lactatele nu trebuie consumate la aceeași masă. Când se consumă carne, nu trebuie să se pună unt pe pâine și nici lapte în cafea.” ⁴⁰ Femeia evreică evită amestecul prin folosirea a două seturi de vase: unul pentru carne, iar altul pentru lactate. Mai folosește alte două vase de spălat și două seturi de prosoape sau șervete de masă. „În hotelurile cușer, există două bucătării separate.” ⁴¹ Aici se prepară numai anumite tipuri de carne, menționate în *Levitic 11* și *Deuteronom 14*. „Mielul, vita și puiul se numără printre cele permise; porcul și scoicile sunt interzise.” ⁴²

Ritualul pregătirii mesei și justificarea religioasă a alimentației sunt elemente specifice stilului de viață al evreilor ortodocși și necesare în vederea definirii identitare. Sfințenia mesei și sacralitatea spațiului personal din fiecare locuință amintesc de mentalitățile tradiționale, arhaice, în care fiecare practică socială avea un model divin, iar acțiunile umane

reprezentative imitau modelele arhetipale revelate de o divinitate și transmise intergenerațional. Păstrarea lor în actualitate (cel puțin de către evreii religioși) este un argument în favoarea ideii lui Mircea Eliade că istoria i-a terorizat pe evrei, însă suferința și bucuria erau trăite și suportate cu convingerea că au un sens ocult, știut numai de bunul Dumnezeu.

*

Ca și în alte religii tradiționale, *căsătoria* este un ritual sacru, iar simbolistica sa este pe măsură. De exemplu, în timpul oficierei slujbei religioase (după semnarea actului matrimonial), „cuplul stă în picioare sub un baldachin brodat, susținut de patru stâlpi, care reprezintă viitoarea casă”⁴³. La sfârșitul ceremoniei, mirele sparge un pahar cu piciorul. Semnificația este dublă: pe de o parte, susțin unii exegeți, se reiterează simbolic momentul distrugerii Templului din Ierusalim, iar pe de altă parte, paharul semnifică beția, excesul, patima, viciul, păcatul. Prin distrugerea paharului, toate relele sunt abolite.

*

Există situații în care unele căsătorii sunt desfăcute prin *divorț*. Prețuirea căsătoriei și respectul pentru familiile puternice și unite sunt ilustrate și de încercarea solidară a comunității de a convinge soții să nu divorțeze. Dacă încercarea eșuează, atunci „tribunalul religios iudaic emite un *get* (act de divorț), în cazul în care ambii soți sunt de acord. Acest document, scris în limba aramaică și semnat de doi martori, este înmânat de soț soției. Acesta o eliberează de toate îndatoririle matrimoniale față de el”⁴⁴. Astăzi, evreii religioși din majoritatea țărilor în care locuiesc au nevoie mai întâi de un document care să ateste divorțul civil, apoi este ratificat prin *get* și cel religios.

1. Pentru detalii, vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. I: *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, traducere de Cezar Baltag, Editura Polirom, Iași, 2011; Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, cu colaborarea lui H.S. Wiesner, traducere de Dan Petrescu, Editura Polirom, Iași, 2007; Moshe Idel,

Mesianism și mistică, traducere de Ț. Goldstein, Editura Hasefer, București, 1996; Moshe Idel, *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*, cuvânt-înainte de Harold Bloom, traducere de Horia-Florian Popescu, Editura Polirom, Iași, 2004; Annick de Souzenelle, *Symbolismul corpului uman*, traducere de Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 1996; Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, traducere de Roxana Utale, Editura Polirom, Iași, 2000; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, traducere de Bogdan Budeș, Editura Humanitas, București, 1996; Norman Solomon, *Iudaismul: foarte scurtă introducere*, traducere de Florin Sicoie, Editura Allfa, București, 2003; Giovanni Filoramo (coord.), *Istoria religiilor. Vol. II: Iudaismul și creștinismul*, traducere de Cornelia Dumitru, Editura Polirom, Iași, 2008.

2. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. Vol. I: De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, ed. cit., p. 154.
3. *Ibidem*, p. 154.
4. Norman Solomon, *Iudaismul: foarte scurtă introducere*, ed. cit., p. 32.
5. *Ibidem*, p. 34.
6. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. Vol. I: De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, ed. cit., p. 154.
7. *Ibidem*.
8. *Ibidem*, p. 166.
9. Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 292.
10. *Ibidem*.
11. *Ibidem*.
12. *Ibidem*.
13. *Ibidem*, p. 298.
14. *Ibidem*.
15. *Ibidem*.

- [16.](#) *Ibidem.*
- [17.](#) *Ibidem.*
- [18.](#) Giovanni Filoramo (coord.), *op. cit.*, p. 160.
- [19.](#) Christopher Partridge, *op. cit.*, p. 275.
- [20.](#) Giovanni Filoramo (coord.), *op. cit.*, p. 169.
- [21.](#) *Ibidem.*
- [22.](#) *Ibidem.*
- [23.](#) *Ibidem.*
- [24.](#) *Ibidem.*
- [25.](#) *Ibidem*, p. 172.
- [26.](#) *Ibidem.*
- [27.](#) *Ibidem.*
- [28.](#) *Ibidem.*
- [29.](#) Giovanni Filoramo (coord.), *op. cit.*, p. 174.
- [30.](#) Norman Solomon, *op. cit.*, p. 126.
- [31.](#) *Ibidem.*
- [32.](#) *Ibidem.*
- [33.](#) Christopher Partridge, *op. cit.*, p. 276.
- [34.](#) Despre relația dintre religie și eutanasiu, vezi un excelent studiu semnat de Mihaela Frunză și Sandu Frunză, „Institutional aspects of the ethical debate on euthanasia. A communicational perspective”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 12, nr. 34, 2013, pp. 19-36.
- [35.](#) Norman Solomon, *op. cit.*, p. 129.
- [36.](#) *Ibidem.*
- [37.](#) *Ibidem*, p. 131.
- [38.](#) Christopher Partridge, *op. cit.*, p. 290.

[39](#). *Ibidem*, p. 291.

[40](#). *Ibidem*, p. 292.

[41](#). *Ibidem*.

[42](#). *Ibidem*.

[43](#). *Ibidem*, p. 293.

[44](#). *Ibidem*.

Capitolul V

Ortodoxia

V.1. Marea Schismă

În ordine istorică, după iudaism apare creștinismul. Sociologii consideră în unanimitate creștinismul o mare religie a lumii contemporane. Apariția lui în formula actualelor confesiuni ține de ceea ce s-a numit „marea schismă”.

Un moment decisiv în apariția actualelor confesiuni creștine¹ l-a constituit Marea Schismă din 1054. Conform lui M. Eliade, divergențele dintre Biserica de Apus și cea de Răsărit sunt prezente încă din secolul al IV-lea.

În esență, cauzele împărțirii creștinismului în două mari confesiuni, ortodoxia și catolicismul, ar fi următoarele:

- a) „tradițiile culturale diferite (greco-orientale, pe de o parte, romano-germanice, pe de alta)”²;
- b) „necunoașterea reciprocă nu doar a limbilor, ci și a literaturilor teologice respective”³;
- c) „divergențele de ordin cultural sau ecleziastic (căsătoria preoților, interzisă în Apus; întrebuițarea în cult a azimei în Apus și a pâinii dospite în Răsărit etc.)”⁴;
- d) supărarea Papei Nicolae față de consacrarea laicului Fotie la rangul de patriarh, „uitând” de cazul lui Ambrozie, devenit episcop „al Milanului”.
În general, cauza ar consta în consacrarea unor laici în funcții ecleziale;
- e) proclamarea de către Papă, în secolul al VI-lea, a „supremației Bisericii

asupra puterii temporale”⁵;

f) *ratificarea încoronării* de către Papă a lui Carol cel Mare în anul 800.

Până atunci, „acest drept aparținuse dintotdeauna împăratului bizantin”⁶;

g) tema legată de *filioque*. „Prima consemnare publică cunoscută a lui *filioque* datează de la Conciliul al II-lea din Toledo, convocat în 589 pentru a confirma trecerea regelui Recaredo de la arianism la catolicism.”⁷ Aici s-au manifestat polemicile cu privire la cele două variante creștine:

– cea apuseană – Sfântul Duh purcede de la *Tatăl și de la Fiul*. El „este garant al unității divine”⁸;

– cea răsăriteană – Sfântul Duh purcede *numai de la Tatăl*. El „este izvorul, principiul și cauza Trinității”⁹.

Legăturile dintre cele două Biserici se vor rupe în 1053. Atunci,

papa Leon al IX-lea trimite la Constantinopol o delegație condusă de trimisul său principal, cardinalul Humbert, ca să reînnoiască legăturile canonice și să pregătească o alianță îndreptată contra normanzilor, care tocmai ocupaseră Italia meridională. Dar patriarhul bizantin Mihail Cerularie s-a arătat destul de rezervat, refuzând orice concesie. Atunci, la 15 iulie 1054, legații Papei depun pe altarul din Sfânta Sofia o sentință de excomunicare a lui Cerularie, acuzându-l de zece erezii, între altele de faptul de a fi retras *filioque* din Crez și de a fi îngăduit căsătoria preoților¹⁰.

Situația tensionată dintre Apus și Răsărit s-a acutizat în 1204. Atunci, armatele Cruciadei a IV-a atacă și jefuiesc Constantinopolul, distrugând „icoane și aruncând moaștele la gunoi”¹¹. Apusenii s-au purtat atunci îngrozitor cu grecii (vezi cronică învățatului bizantin Nicetas Choniates).

Peste timp, ortodocșii au cerut convocarea unui *conciliu ecumenic* care să lămurească problema legată de *filioque*. Conciliul a avut loc la Ferrara și

la Florența (1438-1439). Ortodocșii, presați de împărat, au acceptat condițiile Romei. Unirea „a fost imediat invalidată de popor și de cler”¹². „Peste paisprezece ani, în 1453, Constantinopolul cade sub turci și Imperiul Bizantin își încetează existența.”¹³

Imperiul Bizantin va supraviețui însă în Europa de Răsărit și Rusia, timp de 300 de ani, fenomen numit de istoricul Nicolae Iorga „Bizanț după Bizanț”. Componenta sa spirituală de bază se referă, printre altele, la existența a șapte mari taine.

V.2. Sfintele taine

După Oscar Cullmann, tainele țin astăzi locul minunilor din vremea întrupării. *Taina este acea lucrare sfântă prin care – sub formă văzută – harul nevăzut al lui Dumnezeu este împărtășit credincioșilor.* Biserica Apuseană din secolul al XIII-lea, confirmată și de Sinodul de la Trident, a stabilit existența a șapte taine. Ele au fost acceptate și de ortodoxie. Din secolul al XV-lea, numărul tainelor a fost diferit. Ioasaf, mitropolitul Efesului, citează zece, Sf. Dionisie – șase, Sf. I. Damaschin – două. Alte texte, doar trei: hirotonia monahală, slujba morților și agheasma cea mare.

Dincolo de numărul tainelor acceptate, trebuie menționat faptul că există o diferență esențială între *Sfintele taine* și *sacramente*. *Harul* se pogoară și asupra unor lucrări sfinte (*sacramentalia*), care *nu* sunt însă taine: sfințirea bisericii, a crucilor și a icoanelor, a apei și a roadelor pământului, slujba înmormântării, voturile monahale, binecuvântarea liturgică și preoțească, semnul crucii și rugăciunea.

Cele șapte taine ale Bisericii Ortodoxe sunt următoarele:

- a) *taina botezului*;
- b) *taina mirungerii*. Se află în unitate cu taina botezului. Botezul *reîntipărește* chipul dumnezeiesc întunecat de păcatul protopărinților, iar ungerea îi redă asemănarea cu Dumnezeu (P. Evdokimov). Mirungerea

oferă – după renașterea prin botez – forță, mișcare, energie. Cel care dă forță, putere și energie este Sfântul Mir. El este compus din ulei de măsline și din 57 de mirodenii de mare preț. Sfințirea lui se făcea în Joia Mare de însuși Patriarhul Bisericii. Mirul nu este de fapt ulei, ci purtătorul Duhului divin care ni-l dezvăluie pe Iisus;

- c) *Sfânta Euharistie* reprezintă împărtășirea cu trupul lui Iisus Hristos. Vinul și pâinea sunt, de fapt, sângele și trupul Mântuitorului;
- d) *spovedania*. Inițial, doar episcopul era „iconomul” pocăinței. Ulterior, odată cu înmulțirea comunităților creștine, va spovedi și preotul;
- e) *preoția*. *Ungerea* și *hirotonia* din Vechiul Testament, consacrate inițial doar regilor, preoților și profeților, sunt extinse la toți credincioșii în Noul Testament. Astfel, *taina mirungerii* este taina preoției universale. Tradiția preoției este strâns legată de Biserică și de viețile sfinților. „Părinții deșertului” au fost specialiști ai trăirii religioase foarte charismatici. Unii aveau daruri personale, legate de sfințenia lor proprie, cunoșteau inimile, discernământul minților și pe cel al gândurilor. Ei sunt numiți *părinți* sau *avve*. Spusele/faptele lor sunt cuprinse în *Pateric*;
- f) *taina cununiei*. În ortodoxie, clerul bisericesc este obligat la căsătorie înainte de hirotonisire. În Rusia, preoții celibatari au fost admiși abia în secolul al XIX-lea și doar de la 40 de ani în sus. Taina cununiei este iubirea ce formează un singur trup. Prototipurile sunt: Adam-Eva; Hristos-Biserica;
- g) *taina Sfântului Maslu*. În Rusia, se numește „conciliaritate”. Este săvârșită de soborul celor șapte preoți. Se exorcizează cu ea răul, demonii. Are și harul vindecării.

Un element comun celor șapte taine creștine este, printre altele, practicarea postului în diferite ipostaze conștient asumate de către credincios.

V.3. Postul în creștinism și în alte religii

În toate marile religii ale lumii, postul este un ritual de *asceză spirituală și fiziologică*, având un scop multiplu: *purificarea, comemorarea unei divinități, intrarea în comuniune cu ea, provocarea extazului*. A se observa așadar faptul că igiena trupului și relaxarea stomacului sunt elemente secundare ale postului. Esențiale sunt componentele sale spirituale: reculegerea, iertarea celui ce a greșit, acceptarea semenului diferit, stimularea stărilor meditative și, la limită, comuniunea cu Dumnezeu.

Există dintotdeauna în marile religii mai multe tipuri de post:

- a) *postul inițiativ* ajută la crearea unei stări spirituale menite să provoace extazul și călătoria spirituală în alte lumi sau dimensiuni ale realității. Exemple: postul în *șamanism*, postul în *misterele inițiatice* (din Eleusis);
- b) *postul de penitență și purificare* are ca model ritualurile de purificare ale divinităților (Apollo, Quetzalcóatl etc.) sau pe cele ale marilor creatori de religii (Iisus, Buddha, Mahomed etc.). Scopul său este pregătirea pentru întâmpinarea spirituală și retrăirea marilor sărbători: *Paștele* în iudaism și creștinism, *Ramadanul* la musulmani;
- c) *posturile riguroase și permanente* presupun renunțarea definitivă la unele alimente și băuturi. Exemple: *carnea* la evrei și musulmani, *alcoolul* la musulmani, *carnea de orice fel* la orfici, pitagoreici, yoghini etc.;
- d) *posturile extreme* obligă la reducerea mâncării doar la apă și *ostie sfințită* pe parcursul mai multor ani. Exemple: medicii calviniști elvețieni relatau cu trimitere la istoria veche cazul unei fete care nu mai mâncase de patru ani decât *ostie sfințită*. Viscerele păreau a fi absorbite sau aplatizate. Pielea de pe abdomen era lipită de coloana vertebrală. Constatări: majoritatea cazurilor au fost femei. Au trecut prin probe grele: probleme morale, gânduri dureroase.

Sfinții care postesc vreme îndelungată sunt invocați ca argumente în favoarea biruinței spiritului asupra trupului. Astfel, „Sfânta Ludwine, moartă în 1433, nu s-a hrănit cu nimic timp de douăzeci și opt de ani;

venerabila Domenica del Paradiso, moartă în anul 1553, a ținut post negru douăzeci de ani; preafericitul Nicolas de Flüe, nouăsprezece ani; preafericita Elisabeth von Reute, moartă în 1420, cinsprezece ani; și mulți alții”¹⁴.

Venerabila Domenica a fost convinsă să mănânce măcar câteva cristale de zahăr. Rezultatul: 20 de minute de spasme și forme violente de vomă care aproape au sufocat-o. Sfânta Ecaterina de Sienna, care a trăit în secolul al XIV-lea, s-a dovedit a fi echilibrată, sănătoasă și energică. Începând cu anul 1376, ea devine „ambasadoare a Florenței pe lângă Papă, care, în vremea aceea, își avea sediul la Avignon. Are o intensă activitate politică, scrie, călătorește, intră în dezbateri, predă. Moare la treizeci și trei de ani, lăsând în urmă o considerabilă operă, ce a marcat în mod profund timpul ei”¹⁵;

e) *postul negru*, adică total, este postul în care nu se mănâncă și nu se bea nimic. Exemple: *postul în hinduism* și în *creștinism*. Campionii unui asemenea tip de post sunt Paramahansa Yogananda și Giri Bala. Cea din urmă, când a fost vizitată în 1950 de către Paramahansa, „avea șaiszeci și opt de ani și nu mai înghițise nici un fel de mâncare de la 12 ani și 4 luni”. De ce? Pentru a dovedi că omul este spirit. „Pentru a arăta că, progresând pe calea ce duce spre Dumnezeu, omul poate învăța să trăiască hrănindu-se cu lumină divină, și nu cu mâncare.”¹⁶

În astfel de situații, apar cunoscutele fenomene conexe ale postului, cum ar fi *căldura neobișnuită* a trupului. Exemplu: autopsia dominicanei Maria Villani, realizată la 26 martie 1670, este un caz în care s-au manifestat fenomene stranii ale corpului – din inimă s-a ridicat un fel de abur.

Un alt efect al postului negru este *pielea neagră*. Ea se explică fiziologic prin acțiunea unor glande ce secretă anumite substanțe. Dincolo de aceste forme extreme ale postului în creștinism, există o asumare comună a acestuia în acord cu doctrina ortodoxă. Ea este un liant al tuturor bisericilor ortodoxe contemporane. Aceasta se organizează în raport cu anumite criterii sociale și instituționale.

V.4. Structura actuală a ortodoxiei mondiale

Confesiunea ortodoxă cuprinde astăzi câteva sute de milioane de credincioși botezați și câteva zeci de milioane de credincioși necalcedonieni. În linii mari, structura socială și instituțională a ortodoxiei ar fi următoarea¹⁷:

- a) *Patriarhia „ecumenică” de Constantinopol*. De ea depind diaspora greacă, Arhiepiscopia Rusă a Europei Occidentale și Bisericile Finlandei și Cretei;
- b) *Patriarhiile „apostolilor” de Alexandria*. Au în atenție comunitățile negre din Kenya, Uganda și Zair;
- c) *Patriarhia de Antiohia* cuprinde diaspora arabă creștină;
- d) *Patriarhia de Ierusalim*;
- e) *Patriarhia Moscovei*. De ea țin Biserica Ortodoxă a Japoniei, dar și bisericile creștine din Ucraina, Belarus, Letonia, Estonia, Moldova. Ele au, scrie Olivier Clément, doar „autonomie internă”. Biserica Ortodoxă din Moldova are „autonomie internă”. Este strâns legată de Biserica Rusă și are nevoie doar de acordul acesteia. Pentru a fi *autocefală*, ea ar trebui să fie recunoscută de toate celelalte Biserici;
- f) *Bisericile naționale* sunt cele conduse de patriarhii din Serbia, Bulgaria, România și Georgia. Cea din urmă este condusă de un *catolicos*;
- g) *Bisericile naționale* ale Greciei și Ciprului;
- h) *Bisericile minoritare* din Albania, Polonia, Slovacia și America de Nord;
- i) *Episcopia Catolică Ortodoxă a Franței*. Această instituție practică ritul galican și are câteva mii de credincioși. A fost singura tentativă de „uniatism” ortodox. Acum este izolată, evoluând între profetism și sectarism.

Reprezentarea pe care Olivier Clément o are cu privire la ortodoxia mondială este cea a unei *uriașe cruci*. Ea cuprinde:

- a) *axa verticală*, adică ortodoxiile arabă, elenă, latină, slavă de sud, ucraineană, rusă, belarusă și comunitățile din Africa Neagră;
- b) *brațul răsăritean* este cel care cuprinde comunitățile ortodoxe din China, Japonia, Coreea, Alaska și Insulele Aleutine;
- c) *brațul apusean* cuprinde Biserica Rusă în Finlanda, Polonia, Slovacia, dar și migrațiile secolului XX (exodul slav și mediteranean spre emisfera occidentală).

Conform datelor prezentate de Olivier Clément, în Europa Occidentală sunt astăzi peste un milion de ortodocși, aflați în special în Franța. Peste patru milioane trăiesc în SUA, mai bine de trei milioane în America Latină și un milion în Australia. Aceștia li se adaugă *bisericile ortodoxe necalcedoniene* (adică Biserica Armeniei, bisericile siriace, Biserica coptă, Biserica Etiopiei și cea din India de Sud). Aceste date au doar o valoare aproximativă pentru că se schimbă de la an la an. Dincolo de relativismul statistic, bisericile ortodoxe din întreaga lume au la bază comunități ce se doresc a fi foarte puternice.

V.5. Ce este comunitatea creștină?

Așa cum arată foarte bine pr. Gheorghe Popa, „comuniunea cu Apostolii era fundamentală pentru Biserica primară, întrucât ei reprezentau atât cele 12 seminții ale lui Israel, cât și imaginea Noului Israel, care era comunitatea creștină”¹⁸. Acesta este arhetipul comunității creștine dintotdeauna.

Există trei sensuri date comunității creștine:

- a) adunare a credincioșilor creștini în jurul lui Hristos la Sfânta Liturghie, grupați în apropierea Sfântului Potir. Aici, comunitate înseamnă, în fond, Biserică;
- b) corpusul celor 12 seminții ale lui Israel;

c) imaginea simbolică a Noului Israel.

Pr. Gheorghe Popa menționează că acea comunitate originară era „hristoforă”, adică plină de prezența tainică a lui Hristos. Deseori (dar nu întotdeauna), comunitatea creștină modernă este o comunitate goală, sărăcită de prezența vie, trăită a lui Hristos. Poate oferi cel mult sentimentul unei profunde apartenențe și o reală solidaritate de grup. De asemenea, comunitatea creștină primară era una „pneumatologică” (de la gr. *pneuma* – „Duh Sfânt”). Era o comunitate constituită temeinic prin câteva Taine ale inițierii creștine: botez, mirungere, euharistie, „dar, în același timp, era o comunitate orientată escatologic spre Împărăția lui Dumnezeu”¹⁹. În raport cu sacralitatea unei comunități se contura și simbolistica tainelor creștine.

V.6. Simbolistica botezului și a mirungerii

Aceste taine sunt corelate cu simbolistica sacră a Bisericii în genere.

- *Pridvorul*. Pridvorul bisericii creștine „simbolizează lumea aceasta, timpul și spațiul create întru care suntem circumscriși ca ființe biologice și spirituale. De aceea în pridvorul bisericii, conform tradiției bizantine, se pictează calendarul, pentru a se puncta timpul liturgic, începând cu luna septembrie (Nașterea Maicii Domnului) și sfârșind cu august (Tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul)”²⁰. Tainele botezului și mirungerii se săvârșesc în pridvorul bisericii. Ele semnifică nașterea și renașterea noastră.

„După săvârșirea celor două Sfinte Taine, noul botezat este condus de nași (părinții săi spirituali) spre altar, trecând prin pronaosul și naosul bisericii.”²¹ *Pronaosul* simbolizează „timpul istoric al bisericii, dar și timpul devenirii creștinului, de aceea se pictează în el scene din Istoria Bisericii”²².

- *Naosul* semnifică consacrarea, deschiderea, împlinirea timpului istoric în escatologie. De aceea pe bolta din naosul bisericii se pictează Mântuitorul Hristos binecuvântând lumea. În joc este întâlnirea dintre timpul istoric, social și ceea ce-l transfigurează împlinindu-l: *eonul*.

- *Iconostasul* separă naosul de altar. Este prefigurat „în Vechiul Testament de perdeaua ce separa Sfânta de Sfânta Sfințelor”²³.

- *Altarul* are două uși laterale pe care sunt pictați arhanghelii Mihail și Gavril. Primul „cu sabie de foc, sugerând Paradisul pierdut prin păcat, și al doilea cu crini în mână, simbolizând Paradisul regăsit în Hristos”²⁴.

Altarul mai conține și *intrarea centrală* prin ușile împărătești. Aici este pictată icona Bunei-Vestiri. Ea sugerează „că prin Maica Domnului s-au deschis din nou Porțile Noului Paradis, în care ne așteaptă Hristos”²⁵.

Nou-născutul parcurge drumul din pridvor spre altar, unde este împărtășit cu sângele și trupul Mântuitorului Iisus Hristos. Drumul simbolizează ascensiunea sa în societate, dar și inițierea pentru a parcurge spiritual calea din societate spre Împărăția lui Dumnezeu. Parcurgerea acestui traseu inițiativ se face pe baza cunoașterii și asumării fundamentelor ortodoxiei.

V.7. Fundamentele ortodoxiei.

O perspectivă sociologică

Într-o lucrare extrem de utilă sociologilor, Constantin Cuciuc sintetiza cele trei „tării” sau fundamente ale ortodoxiei: „...capul Bisericii este Hristos Dumnezeu, a doua tărie o formează sfinții, iar a treia «poporul drept-credincios»”²⁶. O sursă esențială a ortodoxiei este *Catehismul*, cel care explică „credința, cultul și viața creștină pe baza Sfintei Scripturi (Biblia) și a Sfântei Tradiții”²⁷. Sfânta Tradiție cuprinde învățăturile Părinților Bisericii și hotărârile primelor sinoade ecumenice.

Un alt fundament al creștinismului ortodox este reprezentat de *Iisus Hristos*, Dumnezeu întrupat și om desăvârșit. Din perspectiva sociologiei religiilor, regăsim mai multe ipostaze ale Mântuitorului Iisus Hristos:

a) *învățător*, în sensul că ne învață calea mântuirii;

- b) *preot*, căci întemeiază Biserica și confirmă Sfintele Taine;
- c) *împărat* al cerului și al pământului.

La rândul lor, *sfinții* formează împreună cu *îngerii* „Biserica cerească”. Ei alcătuiesc un alt fundament al bisericii creștine. *Sărbătorile* creștin-ortodoxe sunt de trei tipuri: a) *împărătești*, aflate în legătură cu Sfânta Treime, b) ale *Maicii Domnului* și c) ale *marilor sfinți*.

Slujbele bisericesti sunt, în principal, cuprinse în trei categorii:

- a) *utrenia*, care presupune citirea de dimineață a psalmilor. Lumina răsăritului simbolizează lumina lui Iisus;
- b) *liturghia* este slujba care celebrează euharistia, adică taina frângerii pâinii, instituită de Iisus în Joia Mare. În timpul Liturghiei, Sfintele Daruri (pâinea și vinul) devin trupul și sângele Mântuitorului. Ele se dau spre împărtășanie credincioșilor vrednici;
- c) *ierurgiile* sunt slujbe pentru binecuvântarea omului și a celor folositoare lui. Mai sunt numite și *molifte*.

Împreună, toate acestea se regăsesc în cuprinsul unei structuri sociale specifice Bisericii Ortodoxe Române.

V.8. Organigrama Bisericii Ortodoxe Române (BOR)

În prezent, „Biserica Ortodoxă din România funcționează și este organizată pe baza unui statut propriu, elaborat de Sinod, completat sau modificat în acord cu împrejurările social-politice”²⁸. Are un caracter autocefal, adică „nu depinde și nu este subordonată altor forme de organizare religioasă”²⁹.

Din perspectivă sociologică, organigrama BOR ar fi următoarea:

- 1) Patriarhia României;

- 2) mitropoliile;
- 3) arhiepiscopiile;
- 4) episcopiile;
- 5) protopopiatele;
- 6) parohiile.

Această organigramă diferențiază BOR de alte Biserici creștine, printre care și Biserica Ortodoxă de Stil Vechi.

V.9. Biserica Ortodoxă de Stil Vechi

Această Biserică reprezintă o variantă specială a ortodoxiei. Totul a început în 1924, „când ziua de 1 octombrie («pe stil vechi») a fost declarată 14 octombrie (pe «stilul nou»)»³⁰. *Calendarul iulian* a fost introdus în anul 46 î.Hr. de către Iuliu Cezar. Între el și anul solar „există o diferență de 11 minute și 14 secunde, care s-au adunat de-a lungul secolelor, însumând cele 13 zile (diferența între stiluri)»³¹. În Europa, soluția vine în 1582, când Papa Grigorie al XIII-lea a introdus *calendarul gregorian*. În ciuda unor solicitări repetate, la noi acest calendar va fi introdus abia în 1924.

Rezultatele sociale nu s-au lăsat așteptate. După statistica vremii, aproape un milion de credincioși (aici îi includem și pe cei din Basarabia) n-au adoptat stilul nou. Au continuat să țină sărbătorile și să practice ritualurile, dar cu 13 zile întârziere față de majoritatea ortodocșilor. Unii călugării au întemeiat comunități stiliste.

În principiu, stiliștii au aceleași date ale credinței ca și ortodocșii de stil nou. Există însă anumite *diferențe*, cum ar fi cele sintetizate de Constantin Cuciuc:

- a) rânduiala sărbătorilor calendaristice este cuprinsă în *Pascalie*. Ea a fost realizată la Sinoadele de la Niceea I (325) și Antiohia (345). Or, această rânduială nu se schimbă;

- b) în conformitate cu canoanele apostolice, preoților nu li se permite să facă politică;
- c) Biserica Ortodoxă de Stil Vechi nu admite incinerarea morților;
- d) recomandă „portul mustății de către credincioși, iar la clerici mustața, barba și netunderea părului sunt obligatorii...”³².

Astăzi, comunități ortodoxe de stil vechi se regăsesc în mai multe locuri din România. Foarte bine organizate și numeroase sunt cele din județele Suceava și Neamț.

1. Pentru detalii bibliografice, vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. I: *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, ed. cit.; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit.; Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia, 1994; Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997; Nicu Gavriluță, *Mentalități și ritualuri magico-religioase*, ed. cit.; Jeannine Siat, *Marile religii monoteiste*, Editura Institutul European, Iași, 2000.
2. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, traducere de Cezar Baltag, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 188.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*.
5. *Ididem*.
6. *Ibidem*.
7. *Ibidem*, p. 189.
8. *Ibidem*.
9. *Ibidem*.
10. *Ibidem*, p. 189.

- [11](#) . *Ibidem*, p. 190.
- [12](#). *Ibidem*.
- [13](#). *Ibidem*.
- [14](#). Michel Aimé, *Metanoia. Fenomene fizice ale misticismului*, traducere de Radu I. Petrescu, Editura Nemira, București, 1994, p. 182.
- [15](#). *Ibidem*, p. 183.
- [16](#). *Ibidem*, p. 186.
- [17](#). Pentru detalii, vezi Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit., pp. 145-146.
- [18](#). Pr. Gheorghe Popa, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, carte tipărită cu binecuvântarea Î.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Editura Trinitas, Iași, 2000, pp. 167-168.
- [19](#). *Ibidem*, p. 168.
- [20](#). *Ibidem*, pp. 168-169.
- [21](#). *Ibidem*, p. 169.
- [22](#). *Ibidem*.
- [23](#). *Ibidem*.
- [24](#). *Ibidem*.
- [25](#). *Ibidem*.
- [26](#). Constantin Cuciuc, *Atlasul religiilor și al monumentelor istorice religioase din România*, Editura Gnosis, București, 1997, p. 17.
- [27](#). *Ibidem*.
- [28](#). *Ibidem*, p. 24.
- [29](#). *Ibidem*.
- [30](#). *Ibidem*, p. 27.
- [31](#). *Ibidem*.

[32](#). *Ibidem*, p. 28.

Capitolul VI

Catolicismul

VI.1. Scurtă istorie a catolicismului în spațiul românesc

Catolicismul¹ reprezintă una dintre marile confesiuni creștine ale lumii². În timpul conflictelor româno-maghiare, misionarii bizantini „s-au retras dincoace de Carpați și au sprijinit organizarea vieții bisericești și mănăstirești”³. Rămași în Transilvania, „misionarii catolici au instituit autoritatea papală”⁴. „După 1231, bisericile catolice vor înregistra actele notariale, autoritățile religioase putând hotărî asupra pământului nobililor români, care, pentru a-l păstra, unii treceau la religia catolică.”⁵

Ordinele călugărești, militare și misionare specifice catolicismului aveau în Transilvania o intensă activitate socială. Scopul clar stabilit era acela de catolicizare a românilor. Iată câteva exemple preluate din *Atlasul religiilor și al monumentelor istorice religioase din România: benedictinii* își încep activitatea la începutul secolului al XI-lea, iar în 1062 înființează Abația de la Cluj; *franciscanii minoriți* își fac apariția în Transilvania în perioada 1229-1239; *dominicanii* își încep misionariatul în Ardeal în jur de 1220; *teutonii* și *ioaniții* sunt ordine cu o prezență semnificativă în spațiul transilvan al aceluși timp⁶.

După lupta de la Mohács din 1526, protestantismul își face simțită din plin prezența în Transilvania. În sud, luteranismul era prezent încă din 1524, iar în nord apar ideile calviniste. „Dieta din 1572 recunoștea existența în Transilvania a patru religii recepte (calvină, luterană, unitariană și catolică)”⁷. În secolul al XVI-lea se înregistrează o încercare de revigorare a

catolicismului prin *Societatea lui Iisus* (iezuiții).

VI.2. Ce este catolicismul?

Din punct de vedere teologic, cuvântul *catolic* (gr. *katholikos*) trimite la universalitatea Bisericii. Sensul nu este numai unul geografic. Mai profund, el se referă la vocația creștinismului de a primi toate *rasele și culturile*. Din punct de vedere sociologic, catolicismul reprezintă un ansamblu de instituții și o mulțime de credincioși legați de Roma și de jurisdicția Papei. Ei reprezintă doar o parte a Bisericii lui Hristos, partea cea mai mare din punct de vedere statistic.

Prezența vie a catolicismului în lume nu începe odată cu schisma din 1054. Ea s-a manifestat pregnant odată cu ungerea ca rege a lui Pepin cel Scurt de către Papă și cu anul 800, când a avut loc încoronarea lui Carol cel Mare ca împărat roman de Apus. Europa – mai puțin bizantină – s-a suprapus cu Roma. S-a cerut de atunci o simbioză între *Biserică și societate*. Se căuta o singură societate, cu un singur scop: *mântuirea oamenilor după Evanghelie*. Principele era *unsul lui Dumnezeu* pe pământ. Cu timpul, conlucrarea senior-preot s-a diminuat. Episcopii devin ei înșiși seniori. Rezultă un cler incult și concubin. Începând cu Grigore al VII-lea, mai precis cu secolul al XI-lea, Papa devine *Principele Principilor*. Împăratul este excomunicat.

De-a lungul istoriei, puterea Bisericii Catolice a crescut și s-a manifestat prin multe evenimente. Dintre acestea mai cunoscute sunt cruciadele (secolele XI-XIII), apariția Inchiziției (începând cu secolul al XII-lea), a ordinelor catolice de *frați cerșetori* (franciscanii și dominicanii), a universităților și a cercetării teologice (în special prin Toma de Aquino).

În 1492 are loc colonizarea Americii. Începând din secolul al XVI-lea, apar *Reforma și Contrareforma* catolice. Urmează anul 1789 cu Revoluția Franceză și persecuția Bisericii. În 1811, Papalitatea este umilită de Napoleon și deposedată de averile sale. La Conciliul Vatican I (1868-1870) au fost definite primatul și infailibilitatea Papei.

Un alt moment semnificativ din istoria catolicismului este reprezentat de confruntarea dintre Biserica Catolică și știință în privința originii speciei umane. Biserica Catolică a condamnat evoluționismul în 1859. În 1950, Biserica Catolică acceptă poligenismul. Conform acestuia, rasele umane au apărut pe pământ independent unele de altele. Astăzi, disputa dintre catolicism și știință este într-o măsură considerabilă estompată.

VI.3. Doctrina catolică

În punctele esențiale ale creștinismului, catolicismul nu se deosebește fundamental de ortodoxie. Acceptă cele șapte Taine și credința în Sfânta Treime.

Există totuși anumite trăsături care dau nota distinctivă catolicismului:

- a) *supremația în Biserică a Marelui Pontif*. El este „locuitorul lui Iisus pe pământ”, „urmaș al apostolului Petru”. De exemplu, Ambrozie (340-397) reușește să sintetizeze puterea și autoritatea lui Petru prin formula „Ubi Petrus, Ibi Ecclesia”. „Între 1939 și 1950, din ordinul Papei Pius al XI-lea, au fost inițiate chiar săpături arheologice sub catedrala Sf. Petru, în vederea dezvăluirii mormântului «întâiului Papă», cum este considerat apostolul Petru, și «primus inter pares».”⁸;
- b) *dogma infailibilității papei*. A fost proclamată în 1870 de Conciliul Vatican I. Conform acestei dogme, cuvintele rostite de la amvon de către Papă sunt infailibile;
- c) *filioque*. În conformitate cu doctrina catolică, Sfântul Duh purcede de la Tatăl și de la Fiul. Biserica Ortodoxă susține că el purcede doar de la Tatăl;
- d) *dogma Purgatoriului*. În tradiția catolică, acesta este un spațiu misterios, situat între cer și pământ, unde sufletele se purifică;
- e) *Învățătura despre iertarea păcatelor și comerțul cu indulgențe*. Indulgențele au fost introduse încă din secolul al XI-lea. Existau

indulgențe complete, care presupuneau iertarea tuturor păcatelor și evitarea Infernului, respectiv *indulgențe parțiale*. Acestea din urmă erau obținute cu sume de bani mai mici și priveau iertarea păcatelor pentru un număr fix de zile, „perioadă în care obținerea iertării era condiționată și de respectarea riguroasă a unor norme religioase”⁹. Indulgențele au fost abolite prin reforma lui Martin Luther, mai exact prin afișarea pe ușa bisericii din Wittenberg a celor 95 de teze despre indulgențe.

VI.4. Ritualuri și reguli catolice

Pe baza doctrinei catolice, apar și se dezvoltă anumite elemente specifice care țin de ritualurile catolice.

În sinteza realizată de Mihai Nistor în cartea sa *Fenomenologia sacrului*, diferențele dintre ritualurile catolice și cele ortodoxe ar fi următoarele:

- a) botezul se face prin *stropirea* cu apă, și nu prin scufundare;
- b) ungerea cu Sfântul Mir nu se aplică minorilor;
- c) împărtășania mirenilor se face numai cu pâine (cu pâine și vin se împărtășesc doar membrii clerului). Se folosește pâinea nedospită (*azima*);
- d) folosirea limbii latine în slujba religioasă. Astăzi, evident, această regulă nu mai funcționează;
- e) celibatul întregului cler (la ortodocși, el e valabil doar pentru călugări);
- f) interdicția clericilor de a deveni mireni;
- g) instituția cardinalilor;
- h) recunoașterea a 21 de concilii ecumenice (în loc de șapte recunoscute de ortodocși);
- i) interdicția laicilor de a interpreta Biblia (între timp, ea a fost anulată);
- j) caracterul indisolubil al căsătoriei.

VI.5. Structura Bisericii Catolice

În catolicism există o structură socială foarte riguroasă, menținută neschimbată de-a lungul timpului. Ea presupune existența următoarelor nivele ierarhice și autoritare:

- a) Papa;
- b) cardinalii. În sens literal, cardinalul este „supraveghetorul”, „acela care veghează asupra comunității”. El menține legătura dintre comunitățile creștine;
- c) arhiepiscopii;
- d) episcopii;
- e) prezbiterii (delegații episcopilor);
- f) preoții.

1. Bibliografia despre catolicism este foarte diversă. Recomandăm Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, ed. cit.; Mihai Nistor, *Fenomenologia sacrului*, Editura Cantes, Iași, 1999; Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, ed. cit.; Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, ed. cit.; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit.; Giovanni Filoramo (coord.), *Istoria religiilor*. vol. II: *Iudaismul și creștinismul*, ed. cit.
2. O analiză sociologică a subiectului, corelată cu alte teme actuale, se regăsește și în Titus Hjelm, Phil Zuckerman (eds.), *Studying Religion and Society. Sociological Self-Portraits*, Routledge, Londra, 2013. Semnează aici nume mari ale sociologiei religiilor, printre care Steve Bruce, Grace Davie, Peter Berger, Jean-Paul Willaime.
3. Constantin Cuciuc, *Atlasul religiilor și al monumentelor istorice religioase din România*, ed. cit., p. 34.

[4.](#) *Ibidem.*

[5.](#) *Ibidem.*

[6.](#) *Ibidem*, pp. 34-35.

[7.](#) *Ibidem*, p. 25.

[8.](#) Mihai Nistor, *op. cit.*, p. 349.

[9.](#) *Ibidem*, p. 351.

Capitolul VII

Protestantismul

VII.1. Ideile de bază ale luteranismului

Imediat după reforma lui Martin Luther din secolul al XVI-lea, Biserica Luterană va cunoaște un succes social absolut remarcabil. Se va extinde în Germania și în Peninsula Scandinavă, „devenind religia oficială într-un număr semnificativ de principate”¹. Din 1947, „majoritatea bisericilor luterane sunt afiliate Federației Mondiale a Luteranismului...”² – o comunitate cu peste o sută de biserici răspândite în mai multe țări și având milioane de membri³.

Protestantismul se leagă direct de numele lui Martin Luther (1483-1546). „La universitatea din Wittenberg, încă din 1512, Luther a ținut, vreme de aproximativ treizeci de ani, cursuri de exegeză biblică care, alături de o foarte intensă activitate de predicator, au constituit axa activității sale ca teolog și reformator.”⁴ Ideile teologului și reformatorului Martin Luther au făcut istorie. În timp și istorie, ele au generat protestantismul în forma sa primă.

„Ca și în cazul lui Mahomed, biografia lui Luther ne ajută să înțelegem izvoarele creativității sale religioase.”⁵ Un exemplu elocvent ține de un episod special din viața lui Martin Luther. După ce devine licențiat al Universității din Erfurt, „în timpul unei furtuni teribile este trăsnit și face legământ să devină călugăr”⁶. Atunci a jurat că dacă va scăpa cu viață se va dedica în totalitate slăvirii lui Dumnezeu.

Viața sa consacrată deplin slujirii lui Dumnezeu l-a pus în situația de a scrie o impresionantă operă. Unele dintre ideile sale stau la baza

luteranismului.

- „Dreptatea lui Dumnezeu nu este aceea care îl judecă pe păcătos, ci aceea care îl face drept”⁷;
- Harul lui Dumnezeu îl obținem „nemotivat, nemeritat și necondiționat”⁸;
- Refuză filosofia aristotelică „ca premisă necesară pentru teologie”⁹;
- Crucea – „principiu al cunoașterii lui Dumnezeu”¹⁰;
- „Voința umană este liberă numai în ceea ce privește lucrurile umane, nu și în cele divine”¹¹;
- Mântuirea este „toată numai lucrare și dar ale lui Dumnezeu...”¹²;
- „Refuzul categoric al papalității...”¹³. Papa își asumă autoritatea „de la Hristos și în parte de la comunitatea creștină”¹⁴. Refuză Biserica „ierarhică, autoritară și patriarhală...”¹⁵. Adevărata Biserică este cea interioară, o liberă „adunare a inimilor”¹⁶. Semnul veritabil al Bisericii rămâne, în viziunea lui Luther, Evanghelia;
- „Declericizarea creștinismului”¹⁷. Conform acestei idei provocatoare a reformistului german, toți creștinii au preoția ca o calitate intrinsecă;
- Martin Luther a dezaprobat revoluția lui Thomas Müntzer (1489-1525). Ca urmare a desfășurării acesteia, la 15 mai 1525, 5.000 de țărani germani au fost executați. Canonic augustinian răzvrătit, Müntzer dorea transpunerea reformei religioase a lui Luther în plan social și politic. Exemplu: țărani solicitau desființarea sclaviei pe motiv că „Hristos, cu sângele său prețios, ne-a răscumpărat pe toți, fără deosebire”¹⁸. Luther le-a susținut în principiu revendicările, dar nu în numele lui Hristos. Desființarea sclaviei nu este o chestiune de drept divin. „Creștinul nu revendică și nu se răzvrătește.”¹⁹ În fața autorității rezistiți nu cu spada, ci cu rugăciunea, „cerând ajutor de la Dumnezeu...”²⁰. Doar el face posibilă „revoluția de sus”, adică cea care „îi doboară pe tirani și îi înalță pe cei smeriți”²¹. Müntzer, cel cu care a polemizat Luther, a fost „un apocaliptic...”²². Era convins că „judecata lui Dumnezeu este iminentă, iar țărani o pun în aplicare”²³;

- Luther a avut o temeinică polemică cu Erasmus. Acesta susținea că „omul are voință liberă”²⁴, că „poate alege între bine și rău”²⁵ și că „poate contribui în mod real la propria mântuire”²⁶. Dimpotrivă, Luther era convins că liberul-arbitru există și se manifestă doar în cele sociale, pământești, nu în cele divine. În general, omul alege prost. Nu-l alege pe Hristos, ci pe adversarul său. „Pentru a-l alege pe Hristos trebuie să fii ales de Hristos.”²⁷ Libertatea vine odată cu credința dată prin cruce, nu înainte. Omul „nu este liber să-i spună «da» lui Dumnezeu, ci este liber atunci când îi spune «da» lui Dumnezeu”²⁸;
- *Sola Scriptura*. Contează doar textul revelat al Sfintei Scripturi;
- Refuză ideea transubstanțierii pâinii în trupul Mântuitorului. Ele coexistă;
- „Iar dreptul din credință va fi viu” – celebra interpretare a Sfântului Pavel – „constituie temelia teologiei lui Martin Luther”²⁹; rezultă ideea de *Sola Fide*;
- Credinciosul primește grație credinței sale dreptatea dobândită prin jertfa lui Iisus;
- Acceptă „numai trei Taine – botezul, împărtășania și spovedania”³⁰. Cu timpul va renunța la ultima dintre ele;
- Existența în viața lui Martin Luther a disputei *orgoliu versus conștiința vocației profetice*. „Nu dau voie ca doctrina mea să fie judecată de nimeni, nici chiar de îngerii. Cel care nu-mi primește doctrina nu poate să se mântuiască.”³¹ Acest celebru fragment din corespondența lui Luther a fost interpretat de Jacques Maritain drept „o dovadă de orgoliu și egocentrism”. În schimb, Mircea Eliade îi dă o cu totul altă interpretare. În joc era „reacția specifică a aceluia care nu îndrăznește să se îndoiască de alegerea sa divină și de misiunea-i profetică”³²;
- „Prin propria sa natură, voința omenească nu este liberă să facă binele”³³;
- „După cădere, nu se mai poate vorbi de «liber-arbitru», căci ceea ce domină omul de atunci încoace este egocentrismul absolut și urmărirea furioasă a propriei satisfacții”³⁴;
- Virtuțile morale nu se dobândesc prin educație (Aristotel). Binele, cu sau

fără grație, „nu a contribuit niciodată la salvarea sufletului”³⁵. Doar credința în sine, naivă, totală, asemănătoare cu cea a copiilor, ajută la mântuirea sufletului;

- „Rațiunea nu are nimic comun cu domeniul credinței”³⁶ – în sensul că adevărurile credinței nu contrazic rațiunea, ci doar o transcend;
- Luther susține ideea *necesității absolute*, în sensul că nu există voință liberă. Altfel spus, „nu stă în puterea omului să îndeplinească binele sau răul”³⁷.

VII.2. Luteranismul în spațiul românesc

Această versiune originală a protestantismului a pătruns în Transilvania, unde exista un „conglomerat de etnii”³⁸. Puterea otomană le-a tolerat, dar a temperat prozelitismul catolic impus de austrieci, care masca anumite interese politice, și a dus o politică subtilă contra Papei și a împăraților de la Viena. Așa se explică de ce unii principii transilvăneni și unii oameni de rând au aderat la protestantism.

Precursorii reformei protestante din Transilvania au fost: *anabapțiștii* (cei care susțineau ideea botezului administrat la maturitate) și *husiții* („alungați din Moravia, s-au răspândit în Moldova și Transilvania”³⁹). În Moldova au fost prezenți în istoria veche la Târgu Trotuș, Roman și Huși.

„În 1952, cultul evanghelic luteran de confesiune augustană mai avea 200.769 de credincioși cuprinși în 304 parohii cu 196 de preoți, grupați în zece protopopiate care se aflau în 16 județe.”⁴⁰ Majoritatea luteranilor din spațiul transilvănean au fost sași (germani), prin urmare au existat mai puțini unguri și români. După 1989, cifrele recensămintelor arată o scădere constantă a numărului de luterani din România. Mai exact, dacă în 1992 erau 39.552 de credincioși, în 2002 erau înregistrați oficial 39.119.

VII.3. Femeile la conducerea bisericilor protestante

De numele Bisericii Evanghelice Luterane din Germania anului 1976 se leagă și începuturile hirotonisirii femeilor. Intrarea acestora „în rândurile preoțimii”⁴¹ a fost un fenomen compensat ulterior prin „scăderea numărului de bărbați candidați la hirotonisire”⁴². Faptul în sine ilustrează credința profund înrădăcinată în mentalul social creștin că bărbații sunt urmașii apostolilor și ai lui Iisus. Prin urmare, ei sunt cei mai îndreptățiți să conducă Biserica. Mai mult, condiția vieții feminine nu este văzută ca fiind compatibilă cu viața spirituală religioasă și, cu atât mai puțin, cu o funcție de conducere în bisericile creștine.

Decizia de a hirotonisi femei a fost mai apoi asumată și de Sinodul Bisericii Anglicane, în 1992. Cele două biserici protestante nu sunt singurele care admit femei preoți, cu sau fără funcții de conducere. Din acest grup mai fac parte Armata Salvării și unele biserici afro-caraibiene, Biserica Reformată Unită și Biserica Metodistă, respectiv Biserica Scoției.

VII.3. Ulrich Zwingli

A fost liderul unei mișcări sociale și spirituale ce a reprezentat o reacție categorică la adresa catolicismului din acel timp. Reacția protestatară a lui Ulrich Zwingli se reflectă și în refuzul său de a primi pensia acordată de Roma. Noua ideologie protestantă, în versiune elvețiană, s-a centrat pe câteva idei-forță:

- a) una dintre ele se referă la *simplificarea ritualului*. Mai exact, slujba a fost înlocuită doar cu un cult duminical, sărac și axat doar pe predică;
- b) mănăstirile au fost *secularizate*.

Luther susținea *consubstanțierea* (prezența în pâine și vin a trupului și sângelui Mântuitorului), în timp ce Zwingli vedea în împărtășanie doar o aducere aminte a momentului arhetipal. Hristos este prezent aici numai simbolic.

Zwingli a polemizat îndelung cu Conrad Grebel, întemeietorul

anabaptismului. Acesta nega „validitatea botezului copiilor”⁴³. El trebuia administrat doar adulților care au ales liber viața lui Hristos. „Prin urmare, convertiții trebuiau rebotezați.”⁴⁴ După 1530, în ciuda persecuțiilor, anabaptismul s-a răspândit în Elveția și în sudul Germaniei.

VII.4. Calvinismul

Jean Calvin (1509-1564) a fost inițial preot catolic la Geneva. S-a născut în nordul Franței și a devenit ulterior doctor în drept. A scris lucrarea *Instituirea religiei creștine* (ediție definitivă în limba latină din 1559).

Idei reprezentative:

- „Biblia este singura autoritate care decide în toate problemele de credință și de organizare a Bisericii”⁴⁵;
- Omul se justifică prin credință și prin meritele faptelor sale;
- Acceptă două taine: botezul și împărtășania;
- Instituie *dogma predestinării*. Iisus Hristos s-a jertfit doar pentru cei aleși;
- *Ascetismul laic*;
- Obligativitatea frecventării bisericii;
- Implicarea pastorilor în viața particulară;
- Intoleranță, stigmat, ardere pe rug pentru cei de altă credință;
- Refuză tradiția Sfinților Părinți;
- Un cult sobru și riguros: fără sfinți, moaște, icoane;
- Reducerea numărului sărbătorilor creștine;
- A diminuat fastul și ceremonialul catolic;
- A demonstrat *importanța teologică a activității politice*. A anticipat seria teologiilor politice din secolul XX: teologia muncii, a eliberării, a anticolonialismului.

1. *Atlasul religiilor lumii. O istorie ilustrată a marilor credințe*, traducere de Bogdan Gheorghiu și Matei Iagher, Puzzle Woks Publishing, București, 2009, p. 332.
2. *Ibidem*.
3. Evit să prezint cifre exacte pentru că actualitatea lor este una de moment, fiind depășită de noile evaluări.
4. Giovanni Filoramo (coord.), *Istoria religiilor. Vol. II: Iudaismul și creștinismul*, ed. cit., p. 347.
5. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. Vol. III: De la Mahomed la epoca Reformelor*, ed. cit., p. 209.
6. *Ibidem*.
7. Giovanni Filoramo (coord.), *op. cit.*, p. 355.
8. *Ibidem*, p. 356.
9. *Ibidem*.
10. *Ibidem*.
11. *Ibidem*.
12. *Ibidem*.
13. *Ibidem*, p. 357.
14. *Ibidem*.
15. *Ibidem*.
16. *Ibidem*.
17. *Ibidem*, p. 358.
18. *Ibidem*, p. 359.
19. *Ibidem*.
20. *Ibidem*.
21. *Ibidem*.

- [22.](#) *Ibidem.*
- [23.](#) *Ibidem.*
- [24.](#) *Ibidem*, p. 360.
- [25.](#) *Ibidem.*
- [26.](#) *Ibidem.*
- [27.](#) *Ibidem.*
- [28.](#) *Ibidem.*
- [29.](#) Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 209.
- [30.](#) *Ibidem*, p. 210.
- [31.](#) *Ibidem*, p. 211.
- [32.](#) *Ibidem.*
- [33.](#) *Ibidem*, p. 212.
- [34.](#) *Ibidem.*
- [35.](#) *Ibidem.*
- [36.](#) *Ibidem.*
- [37.](#) *Ibidem*, p. 214.
- [38.](#) Constantin Cuciuc, *Atlasul religiilor și al monumentelor istorice religioase din România*, ed. cit., p. 49.
- [39.](#) *Ibidem*, p. 50.
- [40.](#) *Ibidem*, p. 51.
- [41.](#) Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 352.
- [42.](#) *Ibidem.*
- [43.](#) Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 215.
- [44.](#) *Ibidem.*
- [45.](#) *Ibidem*, p. 216.

Capitolul VIII

Neoprotestantismul

VIII.1. Mormonii

Biserica lui Iisus Hristos a Sfinților din Zilele din Urmă este prezentată în statistici și documente ca fiind „cel mai mare grup religios originar din America”¹. Este „a patra confesiune creștină ca mărime din Statele Unite și, totodată, credința cu cea mai rapidă dezvoltare din lume”².

Cultul mormon, având la bază o biserică milenaristă, a apărut în urma unei revelații din 1830 a lui Joseph Smith, profetul întemeietor american. Conform credinței mormone, Smith ar fi primit vizita unui înger, care i-a înlesnit descoperirea unei cărți misterioase privind istoria poporului lui Dumnezeu în America, *Cartea lui Mormon*.

VIII.1.1. Joseph Smith – profetul întemeietor

A fost un lider religios dominat de multe idei, viziuni și revelații stranii. Încita credincioșii în a descoperi paradisul și a se pregăti pentru a doua venire a lui Hristos, *Parousia*. În practicile lor cotidiene, mormonii sperau în descoperirea de către emigranți a unor „comori îngropate, pietre cu puteri miraculoase” sau „relicve ale triburilor indiene băștinașe”³.

Moroni, îngerul trimis de Dumnezeu, i se arată lui Smith și îl înștiințează „că va avea o misiune de îndeplinit”⁴. Ea consta în încercarea „de restabilire a credinței adevărate și de a pune bazele noii biserici creștine”⁵. Joseph Smith a primit două plăci de aur de la Moroni cu *Evanghelia veșnică* revelată.

VIII.1.2. Texte și idei de bază ale cultului mormon

Cultul mormon se bazează pe „cele două testamente ale Bibliei”⁶, la care se adaugă alte texte de bază, cum ar fi *Cartea lui Mormon*, *Perla de mare preț* și *Doctrină și legăminte*.

Idei de bază ale cultului mormon:

- Cel de-al treilea testament (*Cartea lui Mormon*) susține faptul că omul a stat sub semnul unei ignoranțe destinale. Abia după apariția noastră în lume „am acceptat să căpătăm forme asemănătoare lui Dumnezeu”⁷;
- „Scopul venirii pe pământ este să fim asemănători tatălui divin, urmând să revenim la Dumnezeu”⁸;
- Trupul omenesc este, în mod inevitabil, „imperfect și muritor, dar reprezintă o treaptă spre mântuire...”⁹;
- Moartea este de neocolit, dar are un sens ultim, special: „Face parte din planul mântuirii”¹⁰;
- După moarte, mormonul primește un „grad de glorie”, „mai apropiat sau mai îndepărtat de Dumnezeu”¹¹;
- Cei ce au primit noua învățătură mormonă și o ignoră „vor merge în Iad”¹²;
- Cei „nebotezați în noua credință vor rămâne în «închisoarea» spirituală”¹³. Tocmai de aceea familiile de mormoni își botează strămoșii în temple, pentru a le spori șansa la nemurire;
- Căsătoriile religioase sunt eterne: „durează și după moarte”¹⁴. Cele civile sunt valabile până la moarte;
- Mormonii practică legea zeciuiei ca formă de sacrificiu individual sau social: „A zecea parte din venitul nostru aparține lui Dumnezeu”¹⁵;
- *Parousia* va avea loc în SUA. Poporul american este noul popor ales și el se va mântui înaintea altora. Noul pământ ales va fi Missouri, locul „unde s-au stabilit Adam și Eva după ce au plecat din rai”¹⁶;

- Mormonii originari, întemeietori ai cultului, practicau *poligamia*. Aceasta se baza pe anumite idei ale lui Joseph Smith. În poligamie, „un bărbat se poate căsători cu mai multe femei”¹⁷. Existau însă obligații speciale ale poligamiei. Puteai aduce în familie o nouă soție doar cu „acordul celorlalte”¹⁸. Erau obligatorii „locuințele separate și asigurarea independenței materiale a fiecărei soții și a copiilor”¹⁹. Din secolul al XIX-lea, poligamia se desființează în mod oficial.

Poligamia sau *căsătoria plurală* a fost acceptată și practică de o minoritate mormonă aproape 50 de ani după revelația lui Joseph Smith. Astăzi, cultul mormon respinge poligamia. Există însă și grupuri radicale, numite „fundamentaliste mormone”, care s-au despărțit de biserica principală pentru ca în rebeliune să poată practica poligamia. Un asemenea grup disident este cel al *Bisericii Fundamentaliste a lui Iisus Hristos a Sfinților din Zilele din Urmă* (FSZU).

VIII.1.3. Poligamii din „familia cerească”

Majoritatea mormonilor radicali care continuă și astăzi să practice poligamia trăiesc în Utah, dar și în Colorado City, Texas sau în Columbia Britanică. Cultul perseverent al poligamiei le-a cauzat membrilor Bisericii FSZU probleme permanente cu autoritățile americane. Majoritatea acuzațiilor cărora trebuie să le facă față sunt legate de căsătoriile cu minore și de abuzul sexual. De exemplu, un lider al Bisericii FSZU, Warren Jeffs, a fost „condamnat în 2007 de un tribunal al statului Utah pentru oficierea căsătoriei unei fete de 14 ani cu un membru al bisericii”²⁰. Asistenții sociali și polițiștii din vestul Texasului au intervenit în forță în aprilie 2008 în comunitatea poligamă pentru a verifica veridicitatea unui apel privind abuzul sexual și fizic. Deși apelul fusese o farsă, totuși comunitatea poligamă din Texas a intrat serios în atenția opiniei publice americane (și nu numai). Razia autorităților le-a sporit popularitatea. Imaginea socială a cultului s-a schimbat și ca urmare a articolelor din presă, respectiv a emisiunilor TV cu un subiect realmente captivant.

Un aspect specific acestui grup religios special din vestul SUA și din

Canada este *oficierea căsătoriilor între fete minore și bărbați vârstnici*. Ele nu sunt legale, fiind oficiate doar în cadrul bisericii mormone. Scopul ultim al acestor practici este ridicarea aici, pe pământ, a „Regatului lui Dumnezeu”. Mijlocul esențial de instaurare a acestui regat sacru este „familia cerească”. O asemenea familie poate fi constituită, de exemplu, dintr-un soț, cinci soții, 46 de copii și 239 de nepoți²¹. Deși neobișnuit de numeroasă, „familia cerească” se integrează foarte bine în comunitate. Altruismul și devotamentul față de ceilalți sunt valori de bază ale cultului Bisericii FSZU. Copiii sunt crescuți și educați într-un mod singular și special: „fără televizor, mâncare nesănătoasă și presiuni sociale”²².

Deși relativ izolată social, comunitatea mormonă de modă veche relaționează eficient cu societatea americană. Mormonii FSZU se ocupă în principal de agricultură, dar și de „câteva afaceri mari, de la hoteluri la fabrici de unelte și mașini”²³. La nivel de familie există o distribuție specială a rolurilor: o soție se ocupă de prepararea hranei pentru toți copiii soțului (nu doar pentru ai ei), o alta are ca prioritate educația (copiii FSZU nu merg la școală). În sfârșit, o a treia soție se poate ocupa de treburile gospodărești și casnice (croitoria, de exemplu). Unii sociologi susțin că această diviziune socială a muncii, prin spiritul de comuniune creat, „pare să atenueze gelozia”²⁴. Evident, adevărul acestei afirmații este unul relativ.

Căsătoria între rude și poligamia practicate și astăzi de membrii Bisericii FSZU comportă riscuri majore. Din punct de vedere medical, constatăm răspândirea unei boli grave (*deficiența de fumarază*) cauzată de o genă recesivă „din cauza căsătoriei între rude”²⁵. Din perspectivă religioasă și socială, comunitățile mormone poligame riscă automarginalizarea și autoexcluderea. Cu toate acestea, ele continuă să practice poligamia. Argumentul este în principal unul de ordin religios. Fondatorul Bisericii FSZU, Joseph Smith însuși, ar fi practicat poligamia în urma unor revelații prin care i se cerea ca noua religie să se poată răspândi pe întregul pământ. Dincolo de aceste credințe, ritualuri și ideologii religioase care o singularizează în Occidentul american (și nu numai), mormonii sunt un cult neoprotestant din ce în ce mai prezent în Europa de Est, inclusiv în România.

VIII.2. Adventiștii de Ziua a Șaptea

Este o mișcare religioasă protestantă cu origini în SUA, de unde s-a răspândit în toată lumea. Începuturile adventismului de Ziua a Șaptea țin de predicția falsă a predicatorului baptist William Miller, referitoare la întoarcerea Mântuitorului. A urmat „Marea Dezamăgire”, dar unii credincioși nu și-au pierdut speranța în iminența celui de-al doilea advent. În 1860 și-au luat numele de *Adventiști de Ziua a Șaptea*. Care este cea de-a șaptea zi? Este *Sabatul* sau sâmbăta, a șaptea zi de odihnă în tradiția iudeo-creștină. Există milioane de membri răspândiți în întreaga lume, mulți dintre ei trăind în SUA și având centrul spiritual la Silver Springs. Astăzi, Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea administrează mii de școli, colegii și universități.

Caracteristicile principale ale Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea sunt:

- Fondatorul susține că a primit *inspirație divină* pentru interpretarea textelor sfinte.
- Susține apropiata întoarcere a lui Iisus (*adventus* = „întoarcere”, „revenire”).
- Adventiștii de Ziua a Șaptea practică *botezul adulților* prin imersiune în apă. Ritualul trebuie practicat „atunci când omul este conștient că își mărturisește public pocăința și credința (spre majorat) și se angajează în legământul cu Dumnezeu”²⁶.
- Biblia este considerată a fi autoritatea ultimă în materie de credință.
- Respectă odihna în *ziua de Sabat*. „Adventiștii consideră că „ziua Domnului” (de închinare) este sâmbăta, duminica fiind introdusă în creștinism prin secolele II-III, sub influența altor culte și credințe existente atunci”²⁷.
- Propovăduiește *reforma sanitară* prin igienă, alimentație echilibrată și abținerea de la consumul de tutun și alcool.
- Trupul este „templu al Duhului Sfânt”. Prin urmare, adventiștii acordă un

plus de atenție stilului de viață: „Nu consumă alcool, droguri, nu fumează, recomandă o alimentație rațională (mulți fiind vegetarieni)”²⁸.

VIII.3. Penticostalii

Termenul grecesc *pentēkostē* („a cincizeca zi”) a dat numele cultului penticostal. A apărut în 1906, când o comunitate de negri din Los Angeles a pretins că a re trăit primirea darurilor de la Cincizecime: *glosolalia*, *prorocirea*, *vindecarea bolnavilor* și *puterea de a-i vindeca pe cei posedați de demoni*. Toate erau invocate după modelul apostolic. Cu timpul, penticostalismul a pătruns în Norvegia și în Germania, apoi în întreaga Europă.

Adunările penticostale sunt autonome unele față de altele. Tocmai de aceea apar mai multe Biserici, numite uneori și „secte”. Diferențele se mențin în funcție de modul în care este invocată în ritualuri libertatea Duhului Sfânt.

Astăzi, în lume există zone puternic penticostalizate: Coreea, America Latină și Africa, iar numărul credincioșilor este în continuă creștere. Faptul în sine „i-a surprins atât pe teologi, cât și pe experții în științe sociale”²⁹. Susținătorii frenetici ai secularizării și ai dispariției religiei au fost bulversați. Acum sunt nevoiți să accepte faptul că secularizarea nu este o tendință globală, ci, mai curând, o excepție într-o anumită parte a Europei.

VIII.4. Metodismul

Mișcarea protestantă a metodiștilor a fost inițiată de frații John și Charles Wesley la Oxford, în 1729. Cei doi făceau parte din „Holy Club” și au fost numiți „metodiști” „pentru modul sistematic și organizat în care se preocupau de înțelegerea Sfintei Scripturi”³⁰. Erau numiți metodiști și datorită perseverenței cu care exersau trăirile religioase. Au pus un accent enorm pe conduita socială și morală, și nu pe aspectul dogmatic.

În Anglia au format o *biserică liberă*, diferită de cea anglicană, având în frunte un episcop. Participă la dialogul ecumenic în cadrul *Federației Mondiale Metodiste*. Metodismul are un caracter cosmopolit: unul dintre pastorii metodiști din România este *coreean*. Adepții sunt grupați în două „clase” conduse de „leader” (păstor). „Au carnete de membru. Pe baza unei scrisori de recomandare, când se mută dintr-o comunitate în alta, sunt luați în evidență. În cadrul întrunirilor își mărturisesc periodic activitatea și evoluția spirituală.”³¹

Există astăzi mai multe versiuni ale cultului metodist. Metodiștii *conservatori* și *tradiționaliști* „interzic și astăzi bijuteriile, ornamentele vestimentare, tutunul, alcoolul, instrumentele muzicale, spectacolele și distracțiile”³². O altă ramură este formată de *metodiștii liberali*. Aceștia nu mai sunt vegetarieni și „acceptă valorile culturale, spiritul modern”³³.

Caracteristicile specifice cultului metodist sunt:

- Respinge Sfânta Tradiție a creștinismului clasic. Trimiterea este la hotărârile Sinoadelor Ecumenice și la scrierile Sfinților Părinți.
- Biblia este valorizată ca fiind „singura sursă de cunoaștere a lui Dumnezeu...”³⁴.
- Dintre cele șapte taine creștine, metodismul acceptă doar două: *botezul* și *împărtășania*.
- Din cadrul Sfintei Treimi, metodismul privilegiază importanța și rolul Sfântului Duh.
- Crede în Mântuitorul Iisus Hristos, „în a doua venire, judecata de apoi, în rai și iad, (nu și în Purgatoriu)”³⁵.
- Metodiștii primesc prozeliți așezându-le mâna pe cap. Ei „devin astfel diaconi și diaconițe ale noii religii”³⁶.

VIII.5. Armata Salvării

Cultul are la bază o disidență metodistă. A fost creat în secolul al XIX-lea de pastorul William Booth (1829-1912), în urma unei campanii de evanghelizare în cartierele sărace din estul Londrei.

Obiectivele Armatei Salvării nu sunt doar de ordin spiritual. Convingerea membrilor săi este aceea „că e greu să salvezi sufletul când stomacul e gol și picioarele sunt înghețate”³⁷. Obiectivul declarat este acela de a lupta contra flagelurilor sociale: sărăcia, alcoolismul, prostituția, drogurile. Lozinca clasică este lupta pentru „cei trei S”: „Supă, săpun, salvare”³⁸. Cultul religios este organizat pe principii militare. Are „ofițeri” cu normă întreagă, „funcționari” și „soldați” ce lucrează în mai multe țări.

VIII.6. Martorii lui Iehova

VIII.6.1. Aspecte generale

Este o sectă milenaristă întemeiată de americanul C.T. Russell (1852-1916) și prezentă în Europa după Primul Război Mondial. Se autointitulează *Uniunea Internațională a Studenților în Biblie* și se preocupă în special de sfârșitul lumii și, implicit, al împărăției de o mie de ani. Momentul final al *parousiei* este amânat în permanență. Inițial, congregația a fost înregistrată în 1884, în Pennsylvania. Cu timpul, sediul central a fost mutat în Brooklyn, unde se află și în prezent. Din 1931, membrii săi se numesc *Martorii lui Iehova*.

În România sunt prezenți din 1911, când Károly Szabó și József Kiss s-au întors în țară din Statele Unite și au început să predice. Au fost recunoscuți legal în România la 4 iulie 1947. Din 1948 până în 9 aprilie 1990, activitatea Martorilor lui Iehova a fost interzisă.

VIII.6.2. Ideile de bază

Cultul se bazează, în principal, pe următoarele idei:

- Iisus a avut o *existență preumană* și este subordonat Tatălui Ceresc.

- Există pe pământ un „sclav fidel și avizat” căruia i s-au încredințat interesele terestre ale lui Iisus: *Colegiul Central al Martorilor lui Iehova*.
- *Martorii lui Iehova* se vor bucura de venirea lui Iisus. Armagedonul e aproape.
- Conform Martorilor, Iisus nu a înviat în carne și oase. A împrumutat, spre a se arăta discipolilor săi, un *trup provizoriu*, care a dispărut la scurt timp după apariție. (Iisus nu a murit în corpul său fizic pe cruce.)
- Martorii refuză categoric *dogma Sfintei Treimi*. Conceptul ar fi fost inventat odată cu Conciliul de la Niceea (325), împreună cu ideea filiației divine a lui Iisus.

De aici rezultă misiunea Martorilor lui Iehova de a stabili cultul Dumnezeului Unic cu numele său uitat de secole: *Iehova*. El este un nume tainic, revelat lui Moise pe muntele Sinai și nepronunțat de evrei și creștini. Așa cum se știe, limba ebraică folosește doar consoane. Numele revelat lui Moise se scria *IHWH*. Ulterior, evreii l-au înlocuit cu *Adonai* (Domnul).

La câteva secole după moartea lui Iisus, pentru a se înlesni lectura Bibliei de către un număr mai mare de persoane, savanții evrei au adăugat consoanelor vocalele din *Adonai* (a, o, a). Rezultă *Iahovah* sau *Iehovah*.

Martorii lui Iehova este un cult cu reguli clare și restrictive. O parte dintre acestea sunt:

- a) refuzul de a saluta drapelul;
- b) nu acceptă depunerea de jurămintе;
- c) nu sunt de acord cu transfuziile de sânge;
- d) participarea la vot/viața politică nu este încurajată. Rezultă în mod clar o atitudine antisocială, dar care îi unește și îi protejează pe membrii cultului;
- e) participarea la războaie este interzisă de liderii cultului.

- [1.](#) *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 336.
- [2.](#) *Ibidem.*
- [3.](#) Constantin Cuciuc, *Religii noi în România*, Editura Gnosis, București, 1996, p. 75.
- [4.](#) *Ibidem*, p. 76.
- [5.](#) *Ibidem.*
- [6.](#) *Ibidem.*
- [7.](#) *Ibidem*, p. 78.
- [8.](#) *Ibidem.*
- [9.](#) *Ibidem.*
- [10.](#) *Ibidem.*
- [11.](#) *Ibidem.*
- [12.](#) *Ibidem.*
- [13.](#) *Ibidem.*
- [14.](#) *Ibidem*, p. 79.
- [15.](#) *Ibidem.*
- [16.](#) *Ibidem*, p. 81.
- [17.](#) *Ibidem*, p. 82.
- [18.](#) *Ibidem.*
- [19.](#) *Ibidem.*
- [20.](#) Scott Anderson, „Poligamii”, *National Geographic*, nr. 82, februarie 2010, p. 14.
- [21.](#) Vezi cazul celebru al inginerului autodidact Joe Jessop în Scott Anderson, art. cit., p. 46.
- [22.](#) *Ibidem*, p. 48.
- [23.](#) *Ibidem.*

[24.](#) *Ibidem*, p. 50.

[25.](#) *Ibidem*.

[26.](#) Constantin Cuciuc, *Atlasul religiilor și al monumentelor istorice religioase din România*, ed. cit., p. 69.

[27.](#) *Ibidem*.

[28.](#) *Ibidem*.

[29.](#) Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 345.

[30.](#) Constantin Cuciuc, *Religii noi în România*, ed. cit., p. 93.

[31.](#) *Ibidem*.

[32.](#) *Ibidem*, p. 94.

[33.](#) *Ibidem*.

[34.](#) *Ibidem*.

[35.](#) *Ibidem*.

[36.](#) *Ibidem*.

[37.](#) *Ibidem*, p. 122.

[38.](#) *Ibidem*.

Capitolul IX

Islamul

IX.1. Mahomed întemeietorul și revelațiile islamului

Întemeietorul acestei mari religii a Cărții¹ este Mahomed (570-632, născut la Mecca). *Muslim* = musulman, „cel ce se supune lui Dumnezeu”. Primele revelații le-a avut în jurul anului 610. Ele „au fost precedate de lungi perioade de «retragere spirituală» (*tahannut*) în peșteri și alte locuri însingurate, practică străină politeismului arab”². Prima revelație a fost aceea în care Dumnezeu i s-a arătat pe cer. După ce a coborât, a rămas nemișcat la o distanță de două bătaii de săgeată. Mahomed a mai avut apoi *revelații auditive*, „singurele pe care Coranul le socotește de inspirație divină”³. În vis, „îngerul Gabriel a venit la el, ținând o carte deschisă în mâini”⁴ și cerându-i insistent și repetat să rostească formulele din carte. În cele din urmă, Mahomed a citit în vis și a învățat. La trezire era „ca și cum cineva ar fi scris în inima mea”⁵, va spune ulterior profetul. La ieșirea din peșteră, Mahomed l-a văzut pe îngerul Gabriel, care „stătea pe zare asemenea unui om cu picioarele îndoite sub el”⁶, numindu-l *apostolul lui Allah*.

IX.2. Conceptele de bază ale islamului

- *Hegira*. În 622, Mahomed își începe apostolatul. Plecarea lui în secret de la Mecca la Medina este numită *Hegira*. Este considerată începutul erei islamice. Calendarul islamic este lunar. Are 354 de zile.
- *Hadith* reprezintă *Tradiția*. Cuprinde revelațiile și comentariile profetului

la aceste revelații. Importanța socială a tradiției constă în faptul că este un „model de viață cotidiană pentru credincioșii musulmani din întreaga lume”⁷.

- *Coranul*. Se traduce literal prin „a citi” sau „a recita”. Coranul este cuvântul lui Dumnezeu transmis de îngerul Gabriel lui Mahomed, ultimul pe linia profeților biblici. Este vorba despre un *Nou Testament* care ar confirma și ar completa Biblia creștină.

Există însă diferențe majore între creștinism și islam. Una dintre ele se referă la faptul că în creștinism Iisus nu este doar unul dintre profeți, ci Logosul întrupat. În islam, Mahomed nu este Dumnezeu-Om, ci doar un profet pe linia veterotestamentară deschisă de Avraam.

- *Surah (Surate)*. Reprezintă capitolele din Coran. Fiecare capitol are un nume ce aduce în atenție o anumită temă.
- *Āyat*. Sunt versetele Coranului. Capitolele sunt dispuse după lungime. Cele mai lungi și care au mai multe versete se află la început. Coranul cuprinde 6.200 de versete.
- *Jihad*. Este termenul ce desemnează *războiul sfânt* în islam. Inițial, *jihadul* avea un sens pur spiritual. Numea lupta credinciosului contra răului din el însuși (vicii, păcate, ispite etc.). Cu timpul a ajuns să desemneze și războiul dintre comunitățile musulmane rivale. În cele din urmă s-a impus sensul actual, cel mai intens mediatizat. În conformitate cu acesta, *jihadul* este războiul credințelor lui Allah contra „necredincioșilor” (evrei și creștini) și împotriva Occidentului.

Dimensiunea socială a jihadului se referă și la protecția „oamenilor cărții” acordată în istorie comunităților cucerite de musulmani. Cine erau „oamenii cărții”? Erau locuitorii unor ținuturi evreiești și creștine. Erau numiți astfel pentru că credeau într-un singur Dumnezeu și se bazau pe o scriptură (text scris). Așadar, islamul recunoaște iudaismul și creștinismul drept mari religii premergătoare. Nu întâmplător, Mahomed vine în succesiunea profeților testamentari și împlinește scripturile. Într-un anumit sens, Coranul este socotit *al treilea testament*.

Din punct de vedere sociologic, *jihadul* a fost o *formă de discriminare pozitivă* a minorităților cucerite. Cele evreiești și cele creștine au fost protejate în schimbul plății unui tribut. În realitate, „oamenii cărții” erau cetățeni de mână a doua. Pentru a avea drepturi depline, foarte mulți dintre ei s-au convertit la islam. Este cazul locuitorilor din Imperiul Persan al secolului al VII-lea, unde zoroastrismul era o religie în declin. Ei s-au convertit în masă la islam ca urmare a jihadului. În aceeași situație au fost și unele regiuni din Spania, Africa, Asia Mică și Centrală, Afganistan și Pakistan.

- *Mahdism*. Apare în 661, odată cu moartea imamului Ali. „Cel ce este călăuzit de Dumnezeu pe calea cea dreaptă” este adevăratul profet care va veni. Mahdi este numele profetului „care va veni la sfârșitul timpurilor pentru a purifica comunitatea, a-i aduna în jurul său pe credincioși și a converti lumea la dreapta credință”⁸.

Anumiți transmițători ai credinței (nu exegeți) îi atribuiau lui Mahomed afirmația: „După mine, vor veni califi și emiri; după emiri, regi trufași; atunci va veni *Mahdi*, va ieși din familia mea și va umple lumea de dreptate”⁹. În timp, Mahdi a fost identificat cu mai multe personaje istorice, mai exact, cu întemeietorul dinastiei almohazilor din Spania secolului al XII-lea; apoi cu luptătorii sudanezi contra ocupației coloniale, dar și cu războinicii islamiști somalezi sau marocani¹⁰.

- *Șaria*. Este legea islamică ce a stat dintotdeauna la baza organizării sociale. „Studiul acestei legi și al jurisprudenței a devenit nucleul învățământului superior islamic.”¹¹

IX.3. Stâlpii de bază ai islamului

Lăsați de însuși Mahomed, stâlpii islamului sunt în număr de cinci:

a) *Profesiunea de credință (Shahada)*. Este obligația esențială. Ea afirmă că „nu există dumnezeu în afară de Dumnezeu”¹² și că „Mahomed este trimisul lui Dumnezeu”¹³. Aceste cuvinte sunt *alfa* și *omega* în viața

fiecărui credincios musulman.

b) *Rugăciunea (Salat)* presupune glorificarea lui Allah, faptul de a binecuvânta. Există cinci momente zilnice ale rugăciunii, fixate în funcție de poziția soarelui: în zori, în miezul zilei, în intervalul dintre prânz și apusul soarelui, în timpul crepusculului, la apusul soarelui. „Orele variază așadar în funcție de anotimp și de locul geografic unde se află credinciosul.”¹⁴

Se caută îndeplinirea rugăciunilor la timp pentru ca moartea – care poate veni oricând – să nu-i surprindă cu obligațiile zilnice neîndeplinite. *Rugăciunea* este precedată de abluțiuni. Ele constau în *spălarea* succesivă a mâinilor, antebrațelor, feței, udarea cu apă a cefei, părului, picioarelor, curățarea hainelor și a locului de rugăciune.

Covorul de rugăciune trebuie să fie curat, iar descălțarea este obligatorie. Uneori, Profetul își curăță simbolic încălțăminte, atingând-o cu mâinile. Se caută pământ curat și se trec mâinile peste față și antebrațe. Trupul se orientează spre templul de la Mecca, unde se află Kaaba.

Starea de adorație este esențială pentru o rugăciune autentică. Intrarea în această stare se face prin ridicarea brațelor spre cer și rostirea formulei *Allah Akbar* („Dumnezeu este mai mare decât tot”).

Poziția brațelor în timpul rugăciunii nu este lipsită de importanță. Brațele se țin pe lângă corp, împreunate în jurul taliei, strânse la piept sau în dreptul inimii. Sunt ritualuri diferite¹⁵. Musulmanul care își face rugăciunea într-o moschee străină poate să identifice imediat, după poziția brațelor din timpul rugăciunii, țara de origine a altui credincios. Urmează închinarea adâncă, mâinile fiind duse până la genunchi, și prosternarea cu fața la pământ.

În timpul oficierei ritualului, spațiul din jurul credinciosului este unul *sacru*. Atunci când musulmanul se apropie de sfârșitul rugăciunii, se întoarce spre dreapta, apoi spre stânga, rostind formula: „Pace asupra voastră și îndurarea lui Dumnezeu”¹⁶. Atunci sacralitatea spațiului încetează, iar cei din preajmă pot să i se adreseze, răspunzându-i cu formula „Dumnezeu să primească”¹⁷. El continuă: „De la noi și de la voi fapta cea

bună”¹⁸. În timpul ritualului rugăciunii, când sunt mai mulți, musulmanii își aleg un *imam* (cel ce stă în față). După el recită și ceilalți.

c) *Darul (zakat)* înseamnă *milostenie*. Se traduce prin „a spăla păcatele și greșelile”, „a purifica”. *Darul* nu se măsoară comercial. Poate fi un gest amical, o vorbă bună adresată oricui. Însă „marea regulă a tuturor regulilor”, obligația majoră căreia i se subordonează toate celelalte, rămâne, în materie de danie (fie ea prescrisă sau voluntară), „gratuitatea gestului”, faptul de a nu precupeți ceea ce dai, de a nu aștepta răsplată și, mai ales, de a nu cere sub nici o formă „dobândirea unui beneficiu”¹⁹. Esențial este a nu se dărui ceva de proastă calitate, ceva ce tu însuți nu ți-ai dori. Mai mult, tradiția musulmană cere să nu dăruiești ostentativ și cu inima îndoită. În temeiul conținutului religios al darului, musulmanii credincioși îi ajută pe săraci și datornici, pe prizonieri și străini.

d) *Postul*. În islam, postul se ține în luna Ramadan („luna foarte caldă”). Presupune abținerea de la consumul de mâncare și băutură în timpul zilei, nevoiță compensată cu alese plăceri noaptea. Postul se cere întrerupt, apoi reluat. În *preislamismul arab*, patru dintre cele douăsprezece luni erau sfinte. În joc era intervalul temporal sacru numit „tăcerea armelor”. Ramadanul nu este doar perioada postului, ci și luna celebrării Coranului. Atunci Profetul repetă ceea ce i-a fost revelat. Există practica veghilor pentru comemorare.

Din punct de vedere sociologic, postul din luna Ramadan are drept consecință *întărirea relațiilor sociale*. De ce? Pentru că stilul de viață al comunității este marcat de post, reculegere, rugăciune și adâncirea spiritului de comuniune. Sentimentul apartenenței la o comunitate vie, dinamică și creativă este intensificat la maximum.

e) *Pelerinajul*. Este ritualul sacru săvârșit de fiecare credincios musulman cel puțin o dată în viață. Cuprinde mai multe etape, printre care *sacralizarea trupului* prin îmbrăcarea veșmintelor noi, nepurtate. Esențială este *circumambulațiunea*, adică rotirea în jurul unui obiect sacru considerat a fi centru de referință. În cadrul pelerinajului la Mecca se înconjoară de

șapte ori *piatra sfântă*. În jurul unui teritoriu consacrat (*hima*) se află sanctuarul *Kaaba* (cub). Este un edificiu fără acoperiș, având încrustat într-unul dintre unghiurile sale *Piatra Neagră*, socotită a fi de origine divină. Stăpânul pietrei este Allah însuși²⁰.

Din punct de vedere sociologic, sacralitatea sanctuarului Kaaba atrage periodic foarte mulți credincioși musulmani. Prin urmare, activitățile de tip comercial au înflorit din plin. Se vând și se cumpără produse specifice. Astăzi, multe firme și societăți comerciale au reprezentanțe în zonă. Acumularea de bogăție la Mecca (chiar dacă este prin excelență un centru spiritual) a provocat și „aparitia unor tensiuni sociale, mai ales în rândul tinerilor”²¹.

IX.4. Islamul în societatea contemporană

Datele statistice din ultimii ani sunt unanime în a susține creșterea numărului de musulmani din Europa, SUA și Japonia. În „anii '60 și '70, mii de bărbați de etnie turcă se duc în Olanda pentru a-și găsi locuri de muncă, iar alții în Germania și în Belgia. Mai târziu, mulți își aduc familiile pentru o rezidență permanentă în aceste țări”²². Rezultatele nu s-au lăsat așteptate. Franța are procentul cel mai ridicat de musulmani, fiind urmată de Germania, Marea Britanie și Spania. „În cel puțin opt țări ale Europei de Vest, islamicii reprezintă cea mai mare minoritate religioasă.”²³ La această situație se adaugă și creșterea numărului de musulmani din SUA și Japonia. În concluzie, islamul – una dintre marile religii ale lumii contemporane – are o populație relativ tânără, cu o natalitate în continuă creștere. Se constituie într-o veritabilă alternativă (inclusiv ideologică) la stilul de viață occidental²⁴.

După Christian Tămaș, în lume există două sisteme ideologice: *occidental-secular* și *islamic-religios*. Islamismul ca fenomen etnic și social rezistă. De ce? Pentru că nu există în plan social ierarhia din creștinism. Există Coranul, iar clericii și laicii sunt perfect egali între ei. Există personaje charismatice, specialiști în ale sacrului, care se ocupă de viața

privată și de cea socială. *Tulama*, specialiști în gândirea și credința islamică, sunt singurii interpreți autorizați ai Legii islamice – *Şaria*. Interpretul infailibil al legii este, totuși, *imamul*.

Islamul rezistă și pentru că în prezent colonizează Occidentul. Mulți musulmani au emigrat, își doresc bunăstarea materială și păstrarea tradițiilor religioase islamice. Islamul rezistă astăzi în Occident prin cultul special al familiei și prin viața de tip comunitar²⁵.

Diversitatea lumii musulmane din Occident, dar și din întreaga lume, se explică prin istoria ei specifică. Astfel, între anii 655 și 661 a avut loc marea schismă a lumii musulmane. Succesiunea a fost dificilă. Profetul nu a avut fii, astfel că s-a pus problema *califilor* (succesorilor). Ei au fost oamenii apropiați ai lui Mahomed și au sfârșit, de regulă, prin a fi asasinați. În plus, a existat și rivalitatea geografică dintre Mecca și Medina.

Și astăzi problema succesorilor este de actualitate. În raport cu criteriul succesiunii, musulmanii se clasifică în mai multe ramuri/orientări. În principal, există „sunniții (90% dintre musulmani), kharidjiții (0,2%) și șiiții (9,8%), dintre care majoritatea (80%) se află în Iran”²⁶. Din cele trei ramuri mari, principale, au mai apărut aproximativ alte 20.

Sunniții (tradiționaliștii). Au un punct de vedere distinct cu privire la succesiunea politică și religioasă a lui Mahomed. Așadar, cel ce îi urmează lui Mahomed nu este un nou profet, ci un calif (*khalifa*). Are în atenție doar păstrarea moștenirii profetice. *Sunna* susține că învățătura spirituală contează, și nu familia și comunitatea. Califul trebuie ales din rândul bărbaților din tribul din care a făcut parte și Mahomed. Alegerea se face pe bază de consens. Cu timpul, sunniții au elaborat și bine cunoscutul sistem de legi care asigură coeziunea și unitatea comunităților islamice, numit *Şaria*.

După primii „patru califi dreptcredincioși” ce au trăit și au rezonat spiritual cu Mahomed, pe baza *Şariei* s-a înființat instituția dinastică a *califatului*. Din 1924, aceasta a fost înlocuită cu respectarea *Şariei* de către guvernele statelor musulmane. Sunniții sunt prezenți în Africa Occidentală, Turcia, Malaysia, Filipine, Yemen, Asia Centrală, Palestina și Arabia Saudită.

Kharidjiții (revoltații) „au încetat să-l mai susțină pe Ali în 657”²⁷. I-au reproșat faptul de a fi acceptat ca problema conducerii comunității să facă obiectul negocierii dintre oameni. Trebuie să existe un imam al întregii comunități musulmane sau pentru fiecare grup. Trebuie ales în secret și fără nici o legătură cu originea sa. *Kharidjiții* sunt în număr de aproximativ două milioane, fiind răspândiți în Oman, Algeria și Tunisia. Cultivă anumite valori sociale, cum ar fi onestitatea, scrupulozitatea, dinamismul, solidaritatea. Unii dintre ei sunt comercianți și oameni de afaceri, asemenea quakerilor.

Șiitiții (partizanii) sunt musulmanii care recunosc statutul de imam al lui Ali, văr și ginere al profetului. Ca *imam pe viață*, acesta are o misiune divină. Reprezintă autoritatea spirituală în comunitate. Cu timpul, imamii ar fi primit prin inițiere învățătura ezoterică a lui Mahomed. În baza ei, aceștia conduc comunitatea și interpretează Șaria. Moștenesc „puterile spirituale” ale profetului Mahomed.

Mai există și alte ramuri musulmane, mai puțin numeroase din punct de vedere statistic: *septimaniții*, *ismailiții*, *druzii* etc. Toate au în comun (printre altele) un *sistem juridic* special.

IX.5. Sistemul juridic musulman

Sistemul de drept musulman este destul de greu de explicat deoarece diferă profund de cel european. Elementele de ordin juridic se pot înțelege numai prin cele religioase, sacre. Toate își au originea în Coran. Diferența constă în faptul că există, pe de o parte, *dogmele sacre* ce se vor doar înțelese și sub nici un chip interpretate, iar pe de altă parte, există și *regulile de conduită*. Acestea din urmă cuprind:

- a) *obligațiile civile* (de plată, de restituire a împrumutului);
- b) *obligațiile morale*;
- c) *obligațiile religioase* (postul și rugăciunea de cinci ori pe zi).

Sistemul juridic musulman prezintă și o particularitate cu totul specială. Subiectul principal de drept nu este individul, ci *familia*. Exemplu: căsătoria nu este împlinită, decisă de cei doi soți, ci separat, de *famiile* acestora. Mai mult, mirii sunt obiectul unui adevărat contract: mireasa este cumpărată de familia mirelui, iar contractul prevede oferirea a ceva în schimbul miresei.

La șiiți, de exemplu, era încheiată o *căsătorie temporară*, dar cu efectele unei căsătorii obișnuite. Sunniții cultivau și *principiul renunțării la o anumită soție* atunci când aceasta nu mai corespundea standardelor. Faptul era menționat în *contractul de căsătorie* sub numele poligamiei limitate în timp. Există însă și *poligamia concomitentă*: ea limitează numărul nevestelor la doar patru.

Dreptul musulman este și astăzi, în mare parte, unul tradițional, conservator. În ultimul timp s-au mai produs mutații, dar justificate prin argumente din viața și activitatea lui Mahomed. Aceste fapte sunt numite *hadit*, principiul de credință și viață întemeiat de însuși Mahomed. *Hadit*-ul se întemeiază pe două rostiri celebre ale Profetului: a) comunitatea musulmană nu va cădea niciodată de acord asupra unei erori; b) cel care urmează o altă cale decât cea revelată de Allah lui Mahomed va sfârși în focurile Iadului. În aceste condiții, efortul creator este în islam de o splendidă inutilitate, la fel ca și interpretarea.

*

Totuși, anii din urmă au făcut cu puțință anumite schimbări. Căsătoria ajunge să devină o taină, încetând astfel să mai fie un simplu contract social. În unele state, precum Algeria sau Siria, au apărut prevederi legate de *vârsta căsătoriei*, un element juridic cu totul nou.

Un fapt semnificativ pentru istoria socială, religioasă și culturală a islamului a avut loc cu ceva timp în urmă în Afganistan. La 27 septembrie 1996, *talibanii* au ocupat Kabulul, capitala țării. Au fost imediat create 16 compartimente ale *Departamentului pentru promovarea binelui și stârpirea răului*. Ele nu făceau decât să aducă la zi *normele juridice tradiționale*. Iată câteva prevederi ale acestui departament:

a) cu excepția personalului medical, nici o femeie nu are voie să muncească;

- b) este interzisă ieșirea femeilor în stradă fără a fi acoperite de văl din cap până în picioare;
- c) șoferii autovehiculelor care transportă femei neacoperite de văl sunt pedepsiți cu închisoarea, la fel și soții lor;
- d) este interzisă ascultarea muzicii occidentale și deținerea de casete video;
- e) pentru a combate idolatria, fotografiile sunt interzise. Contravenienților li se vor distruge fotografiile pe care le dețin;
- f) bărbaților le este interzis să poarte părul lung sau de lungime medie. Celor prinși în această situație li se rade părul pe loc;
- g) bărbaților le este interzis să se bărbierească și să-și taie barba. Lungimea unei bărbi pioase este de 10-12 mm. Cei prinși cu barba rasă vor fi închiși până ce aceasta le va crește la loc.

Iată un exemplu semnificativ în acest sens. Un număr de 65 de angajați ai guvernului provizoriu din Afganistan au fost eliberați din funcții și închiși pentru că au îndrăznit să se bărbierească. Renunțând la barbă și fiind persoane oficiale, ei au dat un exemplu negativ, de nesupunere. Dincolo de toate acestea, islamul conține o reprezentare cu totul specială a familiei cu mai multe soții.

IX.6. Poligamia în islam

Analizând diferențele dintre morala creștină și cea musulmană, Frithjof Schuon, în *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, se oprește asupra poligamiei și divorțului musulman. Împreună, cele două ar da foarte bine seama de specificul simbolic al sexualității musulmane.

Poligamia este necesară pentru popoarele Orientului Mijlociu, popoare războinice. Numai așa „toate femeile puteau să găsească mijloace de trai, în condițiile în care bărbații erau decimați în războaie”²⁸.

Acestei situații i se adăuga și „mortalitatea infantilă destul de mare, ceea

ce impunea poligamia chiar în vederea conservării rasei”²⁹. Divorțul are, la rândul său, un anumit specific în islam. Necesitatea lui decurgea și decurge și astăzi din *inevitabila separație a sexelor*: soții nu se puteau cunoaște sau abia dacă se cunoșteau înainte de a se căsători. Separația este motivată și „de temperamentul senzual al arabilor și al popoarelor meridionale în genere”³⁰.

IX.7. Simbolistica socială a vălului în islam

Portul vălului este un obicei preluat din Persia și Bizanț, la un interval de trei sau patru generații de la moartea lui Mahomed. Semnifica un mod special de tratare a sexului frumos. Vălul femeii arabe, ca și *pardah*-ul hindușilor din castele înalte, simbolizează tocmai această separație. Islamul cultivă o diferență severă între lumea bărbatului și lumea femeii; între societate și familie; între exoterism și ezoterism.

În mistica islamică, femeia simbolizează *ezoterismul* însuși. Vălul semnifică singularitatea și ascunderea femeii, iar pe plan simbolic, ocultarea adevărului suprem. *Sexualitatea islamică* are un dublu aspect: pură/impură; nobilă/vulgară. „Noblețea sexualității derivă din Prototipul său divin, pentru că «Dumnezeu este Iubire»; în termeni islamici, se va spune că «Dumnezeu este unitate», iar iubirea, fiind un mod al unirii (*tawhid*), constituie una dintre conformitățile la Natura divină”³¹.

De exemplu, după cum arată J. Evola în *Metafizica sexului*, mediile arabe din Africa de Nord cultivă sexualitatea ca un mijloc de a activa o *putere spirituală (barakah)* existentă în trupul bărbatului printr-o inițiere anterioară. Această tehnică este practică de cei care au o *înclinație temperamentală* spre sexualitate și se simt în măsură să reziste sugestiei, hipnozei.

În tradiția ezoterică și în ritualul arab apare și *motivul acuplării inverse*, contra naturii. Aici se evită, cu orice preț, emisia seminală. Faptul era cu putință și datorită *ceaiului arab*, un decoct foarte puternic, precum și purificării de dinainte și de după actul sexual.

Astăzi, simbolistica vălului s-a desacralizat³². Semnificațiile predominante sunt cele de ordin social. Crește numărul femeilor purtătoare de *hijab* (batic, basma, broboadă). Faptul ca atare nu este impus atât de tradiția veche islamică, cât, mai curând, de presiunea socială (familie, prieteni). Semnifică participarea vie la construcția și confirmarea identității sociale. Purtarea vălului este și o formă de protecție față de atențiile nedorite din partea bărbaților. Doar Tunisia a interzis vălul cu desăvârșire.

IX.8. Statutul social al femeii în islam

Cu privire la condiția socială a femeii în islam, trebuie menționat clar că există diferențe mari de la o țară musulmană la alta. Un exemplu semnificativ este legat de faptul că în „Maroc, Tunisia, Egipt, Liban, Siria, Iordania și Irak, femeile sunt educate și active la toate nivelele societății”³³. În patru țări arabe nonislamice – Pakistan, Bangladesh, Indonezia, Turcia –, „femeile au ajuns șefi de stat și de guvern”³⁴. Arabia Saudită reprezintă un caz special, susține Margaret K. Nydell. Femeile sunt încurajate să se educe, dar puține au un loc de muncă. Problema constă în incompatibilitatea dintre legea islamică (Șaria) și „criteriile occidentale actuale privind egalitatea femeilor”³⁵.

Eforturi considerabile de îmbunătățire a condiției femeii au existat și există în istoria recentă a lumii arabe. Iată câteva exemple: în 1956, președintele tunisian a dat câteva legi în favoarea femeilor. În 1959, Irakul a revizuit și a îmbunătățit legile privind căsătoria, custodia copiilor și moștenirea. Unele țări au interzis poligamia, iar eforturile în acest sens continuă³⁶.

Există și câteva poziții sociale privilegiate ale femeilor: soția unui fost președinte egiptean conducea Consiliul Național Egiptean al Femeilor; regina Rania a Iordaniei a luptat pentru cauza femeilor, iar soția șefului Qatarului promovează drepturile femeilor.

Autoritatea femeii în familie este clar precizată. Ea decide „în probleme legate de cheltuielile din gospodărie, de creșterea și educarea copiilor,

uneori și de aranjarea căsătoriilor”³⁷. Femeile au bani și proprietăți, însă nu cheltuiesc nimic pe întreținere, iar „după căsătorie dețin controlul banilor lor și al moștenirii”³⁸. Când ajung soacre, capriciile lor sunt lege pentru bărbați.

IX.9. Căsătoria, divorțul și educația copiilor în islam

Poligamia a apărut în secolul al VII-lea, odată cu începuturile islamului, în urma unor războaie devastatoare ce au condus la creșterea numărului de văduve și orfani. A fost justificată social și argumentată prin versetul 4:3 din Coran.

În Peninsula Arabică, poligamia nu mai este astăzi larg răspândită. Doar „1 sau 2% din totalul bărbaților căsătoriți au mai mult de o soție”³⁹. Condițiile practicării poligamiei sunt foarte clar instituite. Trebuie să fii suficient de bogat, să ai nevoie de ajutor în muncă și să fii în măsură să-ți onorezi toate obligațiile de bărbat și de soț.

Un exemplu de poligamie intens mediatizat din 2001 înapoi este cel al lui Osama Bin Laden. Celebrul lider al organizației Al-Qaeda ar fi fost căsătorit cu 11-16 femei, dar numai cu patru dintre ele în același timp. Cifra patru este instituită ca număr maxim de soții în islam. Interesant este faptul că bărbații musulmani nu consideră condiția femeii ca fiind opresivă și discriminatorie. Ea este mai curând văzută ca „o posibilitate de cunoaștere a naturii feminine”⁴⁰ și ca o formă de protecție contra „stresului, competiției, tentațiilor și posibilelor insulte din societate”⁴¹.

Deseori, căsătoriile sunt aranjate de părinți. De ce? Din respect față de instituția sacră a familiei. Totuși, în prezent, importanța deciziei mirilor în ceea ce privește viitorul lor este tot mai mare. Musulmanii din comunitățile rurale și din Peninsula Arabică „preferă să încheie căsătorii cu verii de gradele I și II”⁴². Poziția financiară solidă este importantă, iar în cazul căsătoriei între veri, banii rămân în familie, sub formă de zestre/moștenire. O astfel de căsătorie contribuie și la „reîntărirea solidarității între rude”⁴³. Totuși, în 10% dintre cazuri apar probleme genetice.

Loialitatea față de familie. Cel dintâi jurământ de credință al arabilor este față de rude/clan, și nu față de națiune. Devotamentul/obligațiile față de familie se află pe primul loc, după fidelitatea față de prieteni și locul de muncă. În plus, există obligativitatea să-ți ajuți financiar rudele. Familia asigură suportul emoțional; rudele își apără reciproc onoarea, își apără coeziunea de grup în familie, astfel încât conflictele sunt rare.

Onoarea familiei este cea mai mare sursă de presiune socială asupra unui individ. Familiile puternice musulmane, aliate cu alte familii puternice musulmane, formează comunități rezistente presiunilor social-politice. Rezultă o ordine socială profundă, temeinic consolidată.

Divorțul la musulmani. La arabii creștini, tema divorțului nu prea se pune, susține Margaret K. Nydell. Confesiunile lor interzic divorțul. „Musulmanilor le este însă permis, legea religioasă reglementând cu mare atenție divorțul.”⁴⁴ În condițiile în care rudele aranjează căsătoria, divorțul nu presupune o mare durere. În cadrul ritualului tradițional de divorț, în fața comunității, bărbatul spune: „Divorțez de tine”⁴⁵. Dacă rostește formula o dată sau de două ori, cuplul se mai poate împăca; dacă o repetă și a treia oară, despărțirea este definitivă.

Astăzi, ritualul s-a modificat. În fața tribunalelor se precizează dreptul femeilor la pensie alimentară și la întreținerea copiilor. Pentru femeie este mai greu să divorțeze, dar poate reuși dacă invocă în mod repetat motive credibile: „Absența copiilor, părăsirea domiciliului de către soț, lipsa de ajutor din partea acestuia”⁴⁶.

În Iordania, Siria și Maroc se stipulează în contractul marital dreptul femeii de a cere prima divorțul. La divorțul pronunțat de o femeie musulmană, soțul îi plătește o sumă considerabilă de bani, reprezentând *hotărârea de despărțire*. Femeia mai primește sprijin financiar și timp de trei luni după divorț, perioadă obligatorie pentru a se vedea dacă a rămas însărcinată. Copiii minori aflați în custodie primesc alocație. Normal, tradițional, custodia copiilor îi revine mamei. Copiii „trebuie să stea cu mama până la o anumită vârstă (de obicei șapte ani la băieți și nouă ani la fete, dar aceasta diferă de la o țară la alta)”⁴⁷.

Creșterea copiilor. În islamul tradițional a existat o preferință clară pentru băieți. Motivul era acela că băieții sporesc influența familiei în societate. Ei sunt educați să fie agresivi și hotărâți. Fetele sunt încurajate să fie pasive. Odată cu școala și serviciul, atitudinea fetelor se schimbă. Calitatea principală a unui „copil bun” în cultura arabă este „purtarea respectuoasă în fața adulților”⁴⁸. Toți membrii unei familii urmăresc educarea copilului conform aceluiași valori și mentalități. Acestea sunt puse în jocul social oriunde în această lume.

1. Bibliografia referitoare la islam este complexă. Selectăm totuși câteva titluri: Joachim Wach, *Sociologia religiei*, ed. cit.; Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, capitolul „Sacrul în Islam”, ed. cit.; Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I-IV, ed. cit.; Gilles Kepel, *Dumnezeu își ia revanșa. Creștini, evrei și musulmani recuceresc lumea*, Editura Artemis, București, 1994; Frithjof Schuon, *Să înțelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, Editura Humanitas, București, 1994; Frithjof Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, traducere de Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 1994; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit.; Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*, Editura Litera, București, 2012; Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, ed. cit.; Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Enciclopedică, București, 1994; Andrei Pleșu, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, București, 2012; Christian Tămaș, *Crize contemporane: ofensiva islamului*, Editura Ars Longa, Iași, 2004; Malise Ruthven, *Islamul. Foarte scurtă introducere*, Editura Alfa, București, 2004.
2. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, ed. cit., p. 64.
3. *Ibidem*, p. 66.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*.

6. *Ibidem.*
7. Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 368.
8. Christian Tămaș, *op. cit.*, p. 127.
9. *Ibidem.*
10. *Ibidem*, p. 129.
11. Christopher Partridge, *op. cit.*, p. 362.
12. Azzedine Guellouz, „Islamul”, în Jean Delumeau (coord.), *op. cit.*, p. 294.
13. *Ibidem.*
14. *Ibidem*, p. 296.
15. *Ibidem*, p. 300.
16. *Ibidem*, p. 301.
17. *Ibidem.*
18. *Ibidem.*
19. *Ibidem*, p. 305.
20. *Ibidem*, pp. 312-320.
21. *Ibidem.*
22. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 340.
23. *Ibidem.*
24. Vezi în acest sens și Nicu Gavriluță, *Mama proștilor e mereu gravidă. Sociologia patologiilor cotidiene*, Editura Institutul European, Iași, 2010, capitolul „Islamizarea tăcută a Europei. Cazul minaretelor”, pp. 147-153.
25. Vezi detalii în Christian Tămaș, *op. cit.*, p. 139.
26. Azzedine Guellouz, art. cit., p. 273.
27. *Ibidem*, p. 274.

- [28.](#) Frithjof Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, ed. cit., p. 141.
- [29.](#) *Ibidem.*
- [30.](#) *Ibidem.*
- [31.](#) *Ibidem*, p. 142.
- [32.](#) Pentru detalii, vezi Philippe Bontry, „Ipostaze ale fenomenului religios: aparițiile mariale, pelerinajele și portul vălului”, în volumul de interviuri semnat de Cristina Gavriluță, *Sacrul și californizarea culturii. Șapte interviuri despre religie și globalizare*, Editura Paideia, București, 2008, pp. 119-141.
- [33.](#) Margaret K. Nydell, *Ce știm despre arabi?*, traducere de Diana Șipu, Editura Niculescu, București, 2008, p. 73.
- [34.](#) *Ibidem.*
- [35.](#) *Ibidem.*
- [36.](#) *Ibidem*, p. 74.
- [37.](#) *Ibidem*, p. 76.
- [38.](#) *Ibidem.*
- [39.](#) *Ibidem*, p. 79.
- [40.](#) *Ibidem*, p. 81.
- [41.](#) *Ibidem.*
- [42.](#) *Ibidem*, p. 104.
- [43.](#) *Ibidem.*
- [44.](#) *Ibidem*, p. 105.
- [45.](#) *Ibidem.*
- [46.](#) *Ibidem.*
- [47.](#) *Ibidem*, p. 106.
- [48.](#) *Ibidem*, p. 107.

Capitolul X

Hinduismul

X.1. Hinduismul. Aspecte generale

Religia hindusă¹ are o istorie specifică. „Arienii începuseră să pătrundă în India de nord-vest la începutul mileniului al II-lea.”² 400-500 de ani mai târziu, ocupau bazinul Indusului superior, Punjabul. Centrele clasice ale hinduismului erau Mohenjo-Daro și Harappa. Vechii locuitori ai acelor ținuturi aveau anumite caracteristici: pielea neagră, „fără nas”, vorbitori ai unei limbi barbare și practicanți ai cultului falusului. Simbioza celor două populații este mitologizată în *Rig Veda*.

Ocuparea unui nou teritoriu era marcată simbolic prin ridicarea unui altar dedicat zeului focului, Agni. În esență, toți cei care construiau un asemenea altar puteau fi considerați stabiliți pe acel teritoriu (vezi *Satapatha Brāhmana*, tratat teologic din perioada 1000-800 î.Hr.). Or, arată Eliade, ridicarea altarului închinat zeului Agni este imitarea rituală a Creației. Se trece de la „haos” la „Cosmos”³.

X.2. Cosmogoniile indiene

Sunt o moștenire transmisă din preistorie. Importante sunt interpretările și revalorizările pe care vechii indieni le-au dat creației. Există patru tipuri de cosmogonii care i-au interesat pe poeții și teologii *Vedelor*⁴:

a) *creația prin fecundarea Apelor originare*. Aici, în imnul X din *Rig Veda*, zeul înfățișat ca „embrion de aur” plutea deasupra Apelor. Apoi,

„cufundându-se în ele, el fecundează Apele care îl zămislesc pe zeul focului, Agni...”⁵;

- b) *creația prin sfârtecarea unui Gigant primordial, Purușa (Omul)*. Acesta era un androgin care zămislea energia creatoare feminină și apoi era născut de ea. Zeii sacrifică acest Om „și din corpul său tăiat în bucăți se nasc animalele, elementele liturgice, clasele sociale, pământul, cerul, zeii...”⁶. Acest sacrificiu avea o funcție exemplară. În *Rig Veda* se spune: „Zeii au jertfit jertfa prin jertfă”. Adică Purușa era, totodată, victimă sacrificială și divinitate a sacrificiului;
- c) *creația plecând de la o unitate-totalitate care era deopotrivă ființă și nonființă*. „Nu era decât principiul nediferențiat «Unu» (neutru).”⁷ Respira fără suflare, mișcat din sine însuși. Căldura provocată de asceză, *tapas*, a dat naștere „Unu”-lui potențial sau embrionului „învăluit de vid” (ape primordiale). Din acest germene se va dezvolta *Dorința*, sămânța dintâi a Conștiinței. *Creația fenomenală* rămâne o enigmă. Zeii s-au născut după, deci nu sunt autorii creației lumii. În concluzie, „conștiința, ca și *Universul* sunt produsul *dorinței procreatoare (kāma)*. Se recunoaște aici unul dintre germenii filosofiei Sāṃkhya-Yoga și ai budismului”⁸;
- d) *creația prin despărțirea Cerului de Pământ*. „Actul demiurgic al lui Indra care fulgeră și-l rupe în bucăți pe Dragonul primordial slujește drept model unor acțiuni atât de deosebite cum sunt zidirea unei case, ori un duel oratoric.”⁹

Plecând de la aceste scenarii cosmogonice vechi hinduse, putem înțelege mult mai bine soteriologia și ritualurile sociale din hinduism.

X.3. Asceză și căi soteriologice în hinduism

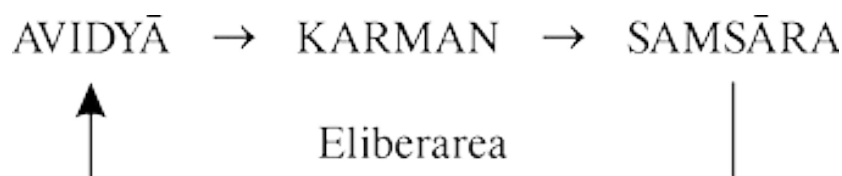
Tapas este termenul folosit de hinduși pentru a desemna „căldura mistică”, „asceza”. Rădăcina *tap* se traduce prin „a se încălzi” sau „a fierbe”¹⁰. Fenomenul este universal. Încălzirea practică prin diverse tehnici

psihofiziologice și printr-o alimentație foarte condimentată apare și la magicienii culturilor primitive¹¹. Obținerea forței magico-religioase este adesea însoțită de o *căldură interioară* puternică. Căile de obținere a *tapas*-ului sunt:

- *postul* (vezi paralela cu creștinismul);
- *statul lângă foc* sau în soare;
- *absorbția de droguri* (mai rar);
- *reținerea respirației*¹².

Scopul acestor ritualuri ascetice era obținerea *eliberării*. În hinduism există mai multe căi de obținere a eliberării. Cea care presupune ritualurile ascetice de provocare a căldurii interioare se bazează pe cultul *sacrificiului*. Textele *Upanișadelor* vor devaloriza însă puterea sacrificiului. Acesta nu este complet fără o meditație profundă asupra sinelui (*ātman*). Această meditație scoate în evidență limitele clare ale sacrificiului. Credinciosul înțelege atunci că prin sacrificiu nu se obține eliberarea de condiționarea karmică a acestei lumi ci, dimpotrivă, renașterea într-o lume inferioară.

Cum se mai poate obține eliberarea? Rși-i au propus o cale soteriologică diferită de calea străveche a sacrificiului vedic. Este vorba despre *cunoașterea ezoterică*. Ea era deja exaltată în *Vede* și *Brāhmana*. Necunoașterea marilor mistere echivala cu o a doua moarte. *Gnoza*, sau cunoașterea tainică și salvatoare, va învinge de acum înainte *avidyā*, în traducere, *ignoranța metafizică*. Ea ascunde realitatea ultimă. Dar ea este în același timp și *creatoare*, susține Mircea Eliade. Creează structurile și dinamismul existenței umane. Datorită *avidyā*, oamenii ignorau urmările faptelor lor. *Avidyā* era, așadar, prima cauză a lui *karman* și *samsāra*.



Evadarea din acest cerc vicios se face prin *gnoză* (*vidyā* sau *jñanā*). Ea

este o altă cale de eliberare.

X.4. Texte de bază ale hinduismului

- *Vedele*. Așa cum scrie Mircea Eliade, un prim corpus de texte religioase ale Indiei este reprezentat de *cunoașterea sacră* conținută de Vede. Ea s-a transmis din generație în generație.

Vedele cuprind patru categorii de texte (secolele XV-X î.Hr.):

- a) *Rig Veda*, rugăciuni, incantații, ritualuri, laude, texte filosofice etc. – „Veda strofelor”;
 - b) *Yajur Veda* – „Veda formulelor sacrificiale”;
 - c) *Sāma Veda* – „Veda melodiilor sacrificiale”;
 - d) *Atharva Veda* – „Veda descântecelelor magice”;
- *Brahmanele* („comentarii brahmanice”) sunt scrieri în proză care descriu ritualurile sacrificiului, în special ritualul focului sacru.
 - *Aranyaka* („textele pădurii”) sunt studiate în spații izolate, asociale. Studiarea lor în spațiul social rural sau urban civilizat este considerată periculoasă. Alături de *Upanișade*, *Aranyaka* cuprind „forme de venerare mult mai contemplative și spirituale”¹³.
 - *Upanișadele* (800-300 î.Hr.) (*upa* = „alături”, *nishad* = „pus”). În traducere liberă, *Upanișadele* sunt texte ce se ascultă stând așezat lângă un maestru. Ele cuprind elemente de mistică și filosofie. Sacrificiul vedic a căzut în desuetudine, însă literatura upanișadică a rămas încă vie. Ea conține teme metafizice, soteriologice și religioase legate de „sacrificiul interior”, de natura Sinelui (*ātman*); de misterul ființei divine impersonale și universale (*Brahman*). Învățăturile din *Upanișade* au drept scop pregătirea spirituală a neofitului în vederea eliberării Sinelui (*ātman*) de captivitatea trupului și a materiei (*Prakriti*).
 - *Dharma sastra* („Tratatele Ordinii Universale”). Al doilea corpus pe care se întemeiază hinduismul este *Smr'ti* – „tradiția încredințată memoriei”.

Cuprinde discursul unor personaje divine transmis oral, din generație în generație. Se adresează comunității hinduse. Brahmanii le consideră inferioare *Vedelor*. Aici la loc de cinste sunt *Legile lui Manu*, *Rāmāyana*, *Mahābhārata*, cele șase *darśana*: *Mīmāṃsā*, *Vedanta*, *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Sāṃkhya* și *Yoga*. La acest capitol mai figurează *Purāṇa* „povestirile antice”. Ele cuprind scenarii cosmogonice, descrieri ale vârstelor lumii.

- *Tantra*. Este un alt corpus, care cuprinde texte revelate și scrise în sanscrită.

X.5. Zeii religiei hinduse

În religia hindusă există foarte multe divinități¹⁴. Dintre acestea, roluri sociale foarte importante au avut divinități precum:

- a) *Aditi*, zeița enigmatică, Mama Zeilor;
- b) *Uṣas*, zeița dimineții;
- c) *Rārtri*, zeița nopții;
- d) *Marea Zeiță*, expresie a triumfului religiozității extrabrahmanice;
- e) *Dyauș*, zeul indo-european al cerului, respectiv *Varuṇa*, un zeu suveran. El a luat locul lui Dyauș. Este Regele Universului și face parte din familia divină cea mai veche, numită *Asura*. Ea se află în conflict cu zeii tineri. Aceștia și-au însușit *puterile sacre* în urma conflictului mitologic.

De zeul *Varuṇa* se leagă două noțiuni religioase foarte importante: *ṛta* și *māyā*. *Ṛta* este participiul trecut al verbului „a se adapta”. Numește „ordinea lumii, ordine cosmică, liturgică și morală în același timp”¹⁵. Termenul este invocat de mai bine de 300 de ori în *Rig Veda*. Făurirea lumii s-a făcut potrivit lui *Ṛta*, zeii acționează după *Ṛta*, stăpânind ritmurile cosmice și conduita morală. Cu timpul, *Varuṇa* a devenit un *deus otiosus*, supraviețuind doar în erudiția ritualiștilor și în folclorul religios. În limba clasică, *ṛta* va fi înlocuit cu vocabula *dharma*.

- f) *Māyā*. Termenul este derivat din rădăcina *māy*, „a schimba”. În *Rig Veda*, *māyā* reprezintă „schimbarea stricătoare sau dăunătoare a bunelor mecanisme, schimbarea demonică și înșelătoare și, totodată, stricarea stricăciunii”¹⁶. Există deci *māyā* rele și bune. Primele: numesc vicleșugul, vrăjile. Exemplu: transformarea de tip demonic a șarpelui Vṛtra, magicianul, *trickster*-ul. Alterează ordinea cosmică, împiedică mersul soarelui, ține apele legate. Celelalte sunt *māyā* ale lui Indra, folosite atunci când se luptă cu forțele demonice, și *māyā cosmologică* – apanaj al zeilor suverani, creatoare de forme și ființe. Fiind o noțiune ambiguă și chiar ambivalentă, *māyā* a ajuns să însemne *iluzie cosmică*. (Pe de o parte, numește transformarea magică, demonică, pe de altă parte, puterea creatoare a lui Varuṇa.) Mai târziu, în darśana Vedanta, Cosmosul însuși va deveni un sistem de schimbări inconsistente, ireale.
- g) *Indra* – zeul cel mai popular, are 250 de imnuri în *Rig Veda*. „El este eroul prin excelență, modelul exemplar al luptătorilor, adversarul redutabil al populațiilor Dasyu ori Dasa.”¹⁷ Este demiurg, personificare a exuberanței vieții, a energiei cosmice și biologice. Băutor de soma, Indra este arhetipul forțelor genezice: declanșează uraganele, stârnește ploaia, comandă apele.

Mitul central din *Rig Veda* este cel în care Indra îl învinge pe Vṛtra, balaurul uriaș care închide apele în „adâncul muntelui”. Este vorba despre motivul mitic universal al confruntării dintre un zeu și un monstru marin ofidian. Vezi: Ra – Apophis (egipteni); Zeul Ninurta și Asag (sumerieni), Marduk și Tiamat (babilonieni), Zeus și Typhon (greci).

- h) *Agni*. „În *Veda*, zeul Agni reprezintă prin excelență sacralitatea focului, dar el nu se lasă circumscris de aceste hierofanii cosmice și rituale.”¹⁸ Asemenea lui Hermes, Agni este crainic între cer și pământ. Prin mijlocirea lui, ofrandele ajung la cer. Este *arhetipul preotului*, fiind numit *sacrificator* sau *capelan*. De aceea imnurile care îi sunt închinat se găsesc la începutul *Rig Vedei*. Este *zeul veșnic tânăr* fiindcă renaște cu fiecare foc ritual. Are *rol apotropaic*: alungă întunericul, îndepărtează diavoli, apără de boli și vrăji. Deși este omniprezent în viața religioasă, totuși el nu dispune de o mitologie apreciabilă.

i) *Soma*. „Cu cele 120 de imnuri ce-i sunt consacrate, Soma apare ca fiind al treilea zeu din Panteonul vedic.”¹⁹ E dificil totuși să despartă *realitatea rituală* (planta și băutura) de zeul cu același nume. Mitologia este neglijabilă, consideră Eliade. Cel mai important mit se referă la *originea celestă* a somei. Planta crește în munți, un ținut mitologic acolo unde Cerul comunică cu Pământul. Soma este prietenul și ocrotitorul altor zei, în primul rând al lui Indra. În *Rig Veda*, *sacrificiul somei* este cel mai popular: „inima și centrul sacrificiului”. *Soma/haoma* este formula indo-iraniană a băuturii ne-morții. Provoacă *experiențe extatice*, prelungește viața, alungă bolile, reînsuflește inima, sporește vigoarea sexuală. Este în exclusivitate băutura zeilor. Ea relevă o existență pleneră și beatifică, o comuniune cu zeii și cu universurile paralele. În India arhaică, asemenea experiențe s-au atins și pe alte căi: „asceza ori excesele orgiastice, meditația, tehnicile yoga, devoțiunea mistică”²⁰.

j) *Vișnu*. Ocupă un loc modest în *Rig Veda*, dar va deveni în epoca clasică unul dintre Marii Zeii. Este o zeitățe binevoitoare față de oameni, prieten și apropiat al lui Indra. Simbolizează, în același timp, „întinderea spațială nesfârșită (care face posibilă organizarea Cosmosului), energia benefică și atotputernică proslăvind viața, și axa cosmică sprijinind lumea”²¹. Abia în *Upanișadele* din a doua categorie (contemporane cu *Bhagavadgītā*, secolul al IV-lea î.Hr.), Vișnu va fi exaltat ca zeu suprem de structură monoteistă.

k) *Rudrá*. Este o divinitate de tip contrar. Nu are apropiați printre zei, nu-i iubește pe oameni, îi terorizează prin furia sa demonică, doborându-i prin boli și calamități. Locuiește în păduri și jungle. Este „domnul fiarelor sălbatice”, fiind reprezentat cu părul de culoare brun-închis, cu pântecul negru și spatele roșu.

Este exclus de la sacrificiul soma: primește doar resturi de ofrande alimentare și oblațiuni sacrificiale vătămate. Acest zeu „simbolizează tot ce este haotic, periculos, imprezvizibil”²². Din Rudrá-Śiva vedic, el va deveni Zeul Suprem, așa cum apare în *Upanișade*.

Are un rol social cu totul special: este *stăpânul yoghinilor*. Este deopotrivă și „amantul divin”, fiind venerat sub forma unui falus (*linga*). În

concluzie, „Shiva reprezintă natura de bază a realității, polaritatea dintre a trăi și a muri, asceticul și eroticul, pe ale căror relații se sprijină întreaga viață”²³.

X.6. Castele în societatea hindusă

Inițial, conform tradiției, castele hinduse erau grupuri profesionale. „Natura profesiei determina gradul de puritate.”²⁴ Brahmanii erau și sunt considerați a fi cei mai puri, oameni „fără pată”, membri de elită ai unei grupări sociale superioare ce se ocupa doar cu practicile spirituale.

Prezentăm mai jos patru dintre cele mai cunoscute caste hinduse:

a) *brahmanii*. În calitate de preoți, îndeplineau și ritualurile. Cu timpul, casta brahmanilor a devenit „o parte esențială a vieții sociopolitice, în centrul preocupărilor sale aflându-se statutul ritualic și îndatoririle regelui, menținerea ordinii sociale și stabilirea normelor de comportament individual în conformitate cu legea morală a *Dharmei* – a datoriei sau dreptății”²⁵.

Comportamentul social continuă și astăzi să fie evaluat în raport cu *dharma*, însă și cu anumite variabile sociale, cum ar fi categoria socială (*varna*) sau etapa din viața personală (*ashrama*);

b) *militarii*;

c) *negustorii-bancheri*. Din cadrul acestei caste făceau parte și „nobilii cu funcții de conducere în instituțiile statului”²⁶;

d) *sclavii, oamenii de rând*. Era numită și „casta oamenilor liberi”. Aici intrau și membrii unor grupuri sociale dezavuate, cum ar fi gunoierii, tăbăcarii, tâmplarii, zugravii și alții. Erau stigmatizați ca *impuri*, în sensul că aveau o *karmă* grea, negativă, consecință directă a unor păcate săvârșite în existențele anterioare. Evident, mobilitatea socială în casta a patra, *sudra*, era cea mai limitată.

Căsătoriile aveau loc între membrii aceleiași caste sau între caste asemănător valorizate din punct de vedere social. Femeia se căsătorește în urma unui acord sau contract social stabilit între familii asemănătoare din perspectiva încadrării lor în sistemul social. Teoretic, o femeie se poate căsători cu cineva din castele superioare, însă niciodată cu un bărbat dintr-o castă inferioară. Acest fapt este „considerat tabu”²⁷.

Trebuie menționate și schimbările legate de importanța castei în societatea hindusă urbană din zilele noastre. Acum,

casta nu mai determină ocupația, venitul sau statutul social al unei persoane. Casta încetează să mai fie trăsătura marcantă a identității, mai ales în mediul urban, unde profesiile și locurile de muncă moderne le permit angajaților un oarecare grad de autonomie personală²⁸.

Totuși, casta continuă să rămână un element destinal al tuturor hindușilor, chiar dacă importanța ei socială este schimbătoare. Dovadă stă faptul că nici politicile publice hinduse promovate la nivel de legislație și Constituție, sub influența lui Gandhi, nu au reușit să șteargă din mentalul social hindus ideea de castă. Mai exact, au fost avantajați din punct de vedere social, economic și profesional cei din ultimele caste. De ce? Pentru a nu se converti la budism, islam sau creștinism. Cu toate aceste avantaje, oricât și-ar fi dorit, ei n-au putut scăpa de condiționarea sistemului social al castelor. O reacție de refuz a venit imediat din partea castelor superioare. Ele „au început să se opună acestei politici, susținând că discriminarea pozitivă le-a subminat statutul economic”²⁹. Opoziția s-a transformat deseori în conflict public, iar conflictul a luat între timp și forma confruntărilor politice: pe de o parte, sunt cei ce se numesc *savarna* (aparținători ai sistemului castelor), iar pe de altă parte, cei numiți *avarna* (ce se opun sistemului de castă). Astăzi, cu toții se grupează în organizații și partide politice pentru a-și apăra interesele.

Bărbații primelor trei caste sunt considerați în mentalul social hindus ca fiind „de două ori născuți” (adică inițiați). Prin inițiere, aceștia dobândesc

„drepturi depline în societate”³⁰. Au posibilitatea să parcurgă cele patru stadii clasice ale existenței hinduse:

- a) *brahmacārya* (învățătura, studiul);
- b) *datoria de a fi cap de familie*;
- c) *retragerea în pădure*;
- d) *renunțarea la lume*.

De regulă, astăzi sunt parcurse doar primele două. Când privește casta brahmanilor, trebuie menționat „faptul că brahmanii (membrii primei *varna*) nu sunt toți preoți și că nu toți preoții sunt brahmani”³¹. Rolul lor social constă în *oficierea sacrificiilor*. Totuși, în unele sate hinduse se aduc la statuile zeilor ofrande ce constau din carne, fără oficierea ritualului de către un brahman. În orașe, la marile locuri de pelerinaj, ritualurile sunt oficiate de către brahmani. În marile temple Shiva din sudul Indiei, brahmanul trebuie să fie căsătorit și să fi obținut o consacrare prin stropire de la un preot bătrân. Brahmanii nu au biserică, în sensul clasic, creștin al termenului. Toate ritualurile sunt oficiate în temple. În sine, templul este proprietatea zeului. Averile sunt gestionate de preoți și de oamenii statului³².

X.7. Practici religioase în familia hindusă

Ritualurile. Se practicau în casa celui care urma să aducă sacrificiul sau pe un teren învecinat, atunci când nu existau sanctuare. Cu ocazia ritualului sacrificiului se ofereau lapte, unt, cereale și prăjituri. Se mai sacrificau și animale: capre și vaci, tauri și berbeci, cai. Odată cu *Rig Veda*, cel mai important sacrificiu devine *soma*.

Clasificarea ritualurilor:

- a) *ritualuri domestice* – erau împlinite de stăpânul casei și justificate prin

tradiție (*smr'ti*). Exemplu: întreținerea focului, sărbătorile agricole, nașterea copiilor, căsătoria, funeraliile;

- b) *ritualuri solemne* – erau practicate, în general, de oficianți. Autoritatea acestora se întemeia pe *revelația directă* (auditivă – *śrúti*) a adevărului veșnic. Aceste sacrificii erau prezidate de un brahman (neutru). El supraveghea în tăcere și intervenea doar atunci când se strecura o eroare. Primea jumătate din plata convenită preoților, fapt care atestă din plin importanța sa;
- c) *ritualul sacrificării calului (Aśvamedhá)*. Este „cel mai important și cel mai renumit ritual vedic”³³. Era practicat doar de regele victorios, care devenea *Suveran Universal*. Sacrificiul avea efecte asupra întregii comunități;
- d) *ritualul sacrificării bărbatului (Puruṣamedha)*. Acesta îl reprezenta pe Puruṣa-Prajāpati, Omul-Cosmic, care s-a autosacrificat. În India, susține Eliade, sacrificiul uman „ilustra o metafizică de tip soteriologic”³⁴.

X.8. Avortul

Asemenea marilor religii ale lumii contemporane, hinduismul nu acceptă avortul. De ce? Motivația este una specifică. Este vorba despre faptul că viața este sacră și, prin urmare, întinarea ei ar fi un sacrificiu. În al doilea rând, în hinduismul contemporan există și o motivație socială importantă. Hindușii continuă să aibă un veritabil cult al familiei cu mulți copii, în special băieți. În al treilea rând, există și o motivație metafizică – a dezavuării avortului. „Un fetus avortat ar putea fi lipsit de ocazia îmbunătățirii karmei în această viață și de eliberarea din ciclul reîncarnării.”³⁵ O asemenea reprezentare socială a avortului a dus, printre altele, la explozia demografică a Indiei contemporane.

Din moment ce nu există șanse reale ca practica avortului să fie recunoscută oficial, hindușii încurajează politicile publice cu privire la folosirea *contracepției*. Succesul acestor politici este modest totuși,

deoarece majoritatea hindușilor își doresc familii numeroase, cu băieți mulți, care să-i ajute la bătrânețe și să le ducă numele mai departe. În anii '60, de exemplu, prim-ministrul de atunci al Indiei (Indira Gandhi) a cerut „aplicarea forțată a unui program de planificare familială în urma căruia mii de femei și bărbați au fost sterilizați”³⁶. Rezultat: proiectul politic al premierului hindus a cunoscut un mare insucces. A fost „prima înfrângere a Partidului Congresului după trei decenii de guvernare”³⁷.

În India contemporană, nu doar avortul și contracepția sunt dezavuate, ci și *suicidul*. Argumentele sunt tot de ordin religios: a) suicidul vine „în contradicție cu principiul *ahimsei*...”³⁸, deoarece se aplică un act de violență asupra propriei persoane (mai exact, asupra trupului, o formă rafinată de organizare a materiei *prakriti*, dar și asupra spiritului, *ātman*); b) suicidul reprezintă o separație nenaturală a sufletului de corp care va garanta o „povară karmică uriașă în următoarea reîncarnare”³⁹.

Există două excepții de la această unanimă dezaprobare a suicidului în hinduism. Prima este veche și se practică doar în anumite zone rurale din India. Ea vizează *sinuciderea soției la moartea soțului*. Cea de-a doua excepție se referă la ritualul *postului total* (post până la moarte). Acest ritual sacru este aprobat doar pentru unii bătrâni aflați deja pe patul de moarte și care au atins un nivel înalt al evoluției spirituale care să le permită eliberarea sufletului de lanțul permanent al nașterilor și al morților. Această „moarte graduală”⁴⁰ face parte dintr-un ritual sacru care trebuie să fie public.

1. Din diversa bibliografie ce tratează acest subiect, recomandăm: Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I-IV, ed. cit.; Heinrich Zimmer, *Filosofiile Indiei*, Editura Humanitas, București, 1997; Heinrich Zimmer, *Mituri și simboluri în arta și civilizația indiană*, Editura Humanitas, București, 1994; Heinrich Zimmer, *Regele și cadavrul*, Editura Humanitas, București, 1994, 2007; Paul Deussen, *Filosofia Upanișadelor*, Editura Tehnică, București, 1994; Hajime Nakamura, *Orient și Occident*, Editura Humanitas, București, 1997; J.M. Kitagawa, *În căutarea unității*, Editura Humanitas, București,

1994; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit.; Kim Knott, *Hinduismul. Foarte scurtă introducere*, Editura Alffa, București, 2002; Liviu Bordaș, *Iter in Indiam. Imagini și miraje indiene în drumul culturii române spre Occident*, Editura Polirom, Iași, 2006; Jacques Bersani (coord.), *Enciclopedia religiilor*, ed. cit., 2005.

2. Am preluat informațiile privind aspectele generale ale hinduismului din Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. I: *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, ed. cit., p. 182.
3. Pentru detalii, vezi secțiunea „Arienii în India”, din Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 182-184.
4. Le prezint folosind secțiunea „Cosmogonii și metafizică”, din Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 206-209.
5. *Ibidem*, p. 206.
6. *Ibidem*, p. 206.
7. *Ibidem*, p. 207.
8. *Ibidem*, p. 208.
9. *Ibidem*.
10. *Ibidem*, p. 213.
11. *Ibidem*.
12. Sinteză după Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 214.
13. Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 144.
14. Am preluat informațiile despre divinitățile hinduse din Mircea Eliade, *op. cit.*
15. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 186.
16. *Ibidem*, p. 187.
17. *Ibidem*, p. 190.
18. *Ibidem*, p. 192.
19. *Ibidem*, p. 194.

- [20.](#) *Ibidem*, p. 196.
- [21.](#) *Ibidem*, p. 197.
- [22.](#) *Ibidem*, p. 198.
- [23.](#) Christophor Partridge, *op. cit.*, p. 148.
- [24.](#) *Ibidem*, p. 157.
- [25.](#) *Ibidem*, p. 137.
- [26.](#) *Ibidem*, p. 135.
- [27.](#) *Ibidem*, p. 157.
- [28.](#) *Ibidem*, p. 158.
- [29.](#) *Ibidem*, p. 173.
- [30.](#) *Ibidem*, p. 135.
- [31.](#) Jacques Bersani (coord.), *Enciclopedia religiilor*, ed. cit., 2005, p. 402.
- [32.](#) Pentru detalii, vezi secțiunea „Preotul, brahmanul, templul zeului”, din volumul coordonat de Jacques Bersani, *op. cit.*, pp. 402-406.
- [33.](#) Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 201.
- [34.](#) *Ibidem*, p. 203.
- [35.](#) *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 306.
- [36.](#) *Ibidem*.
- [37.](#) *Ibidem*.
- [38.](#) *Ibidem*.
- [39.](#) *Ibidem*.
- [40.](#) *Ibidem*.

Capitolul XI

Budismul

XI.1. Buddha – întemeietorul budismului

Cel supranumit Buddha va fi cunoscut în timp drept întemeietorul budismului¹. În mitologia budistă există câteva momente esențiale ale vieții viitorului Buddha: viața prințului Siddhārtha, cele patru întâlniri semnificative, Marea Plecare, cele patru adevăruri, „calea de mijloc” sau „calea cu 8 brațe”. „Budismul este singura religie al cărei întemeietor nu se declară nici profetul unui Dumnezeu, nici trimisul Său și care, în plus, respinge însăși ideea unui Dumnezeu Ființă Supremă.”² El este doar Trezitul (*Buddha*), „o călăuză și un maestru spiritual”³. S-a născut în 558 î.Hr. la Kapilavastu, într-o familie regală, și a decedat în 478, la 80 de ani.

Pentru credincioși, viața sa a fost transfigurată, dobândind „dimensiunile mitologice specifice Marilor Mântuitori”⁴. Și-a ales singur părinții, în timp ce era zeu în cerul zeilor. Conceperea sa a fost imaculată. A pătruns prin șoldul drept al mamei sale sub forma unui elefant sau a unui copil de 6 luni.

După ce a făcut cei șapte pași mitologici, viitorul Buddha a exclamat: „Sunt cel mai înalt din lume, sunt cel mai bun din lume, sunt cel mai bătrân din lume; aceasta este ultima mea naștere; nu voi mai avea o altă existență”⁵. Statuile din templu i se închină. Ghicitorii recunosc pe corpul său „cele 32 de semne fundamentale și cele 80 de semne secundare ale «Marelui Om»... Un bătrân ṛṣi, Asita, zboară prin văzduh din Himalaya până la Kapilavastu, cere să-l vadă pe nou-născut, îl ia în brațe și, înțelegând că va ajunge Buddha, începe să plângă, știind că el, Asita, nu va trăi destul ca să-i poată urma învățătura”⁶.

Tatălui i s-a prezis Marea Plecare a Fiului, dar nu a putut face nimic pentru a-i schimba destinul. Fiul său are patru întâlniri destinale care, în cele din urmă, l-au convins să urmeze calea ascezei pentru a deveni Buddha:

- a) prima întâlnire a fost cu un *bătrân* decrepit: a aflat că există bătrânețe;
- b) cea de-a doua a fost cu un *bolnav* slăbit, livid, ars de fierbințeala febrei: a înțeles că există boală;
- c) a treia întâlnire a fost cu un mort: prințul a fost consternat de sfârșitul ineluctabil al vieții omenești;
- d) ultima întâlnire destinală a fost cea cu un *călugăr* cerșind, calm și senin. Prințul a avut atunci revelația unui mare adevăr: *religia te poate vindeca de mizeriile vieții omenești.*

Așa cum scrie Mircea Eliade, viitorul Buddha contemplă noaptea trupurile goale și dizgrațioase ale concubinilor adormite. Zeii intervin scufundând întregul oraș într-un somn adânc. „De aici înainte, zeii nu vor mai juca nici un rol în biografia fabuloasă a lui Buddha.”⁷

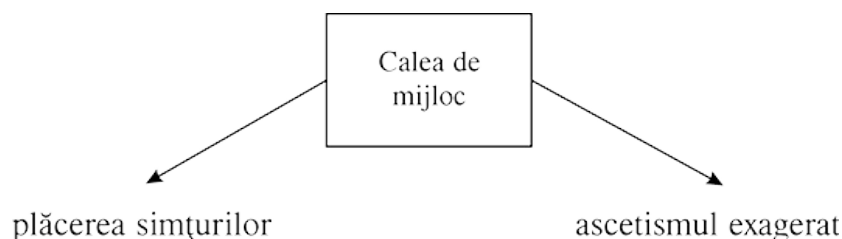
Prințul evadat din palatul regal va fi ucenic la mai mulți maestri, dar se arată a fi nemulțumit. Stăpânește tehnicile Yoga, dar toate acestea i se par a fi imperfecte. Își alege apoi un loc unde timp de șase ani se dedică celor mai aspre mortificări. Atinge prin penitențe condiția de *Sākyamuni* („ascet Sākya”). Înțelege atunci *inutilitatea ascezei totale* și se decide să-și întrerupă postul. Cunoscuse tot ce-i putea oferi viața.

Înzdrăvenit în urma acceptării unei ofrande (dar și părăsit de cei cinci discipoli), Buddha se retrage în pădure sub un *arbore de pipal*, unde este decis să obțină *trezirea*. Este momentul când îl atacă *Māra*, moartea însăși. Rezistă asaltului proferat de strigoi, demoni și monștri prin *meritele sale anterior câștigate*. Ele îi creează în jur „o zonă de protecție și rămâne neatins”⁸. Māra solicită locul de sub arbore. Buddha, cu gestul clasic al atingerii pământului, o invocă pe Marea Mamă, „mama nepărtinitoare a tuturor”⁹. Aceasta din urmă va susține meritele viitorului Buddha, iar Māra va fi învins.

XI.2. Cele patru adevăruri și calea de mijloc

Doctrina budistă conține, în esență, patru adevăruri și calea de mijloc.

- *Primul adevăr: Totul este suferință.* „Nașterea este durere, bătrânețea este suferință, boala este suferință, moartea este suferință. A fi unit cu ceea ce nu-ți place înseamnă suferință. A fi despărțit de ceea ce îți place [...], a nu poseda ceea ce dorești înseamnă suferință.”¹⁰ Beatitudinea spirituală este efemeră. *Eul*, o simplă combinație de forțe fizice și psihice.
 - *Al doilea adevăr: Originea suferinței este dorința.* Această dorință sau sete caută noi satisfacții: plăceri, dorința de perpetuare, dorința de extincție, stăpânire, putere, control. Extincția sau *sinuciderea* nu sunt o soluție pentru că nu te scot din *samsāra*. Ele împreună produc reîncarnarea.
- Ignor faptul că, dominând lumea și aducând-o sub controlul *ego*-ului, fac posibil riscul de a nu mă mai putea controla pe mine însumi. În alți termeni și în cu totul alt context, este exact problema ciberneticii de azi: orice sistem care se apropie de autocontrolul perfect riscă autoanularea. Exemplu: „eu mint” – afirmația este adevărată în măsura în care este falsă, și invers. Apare un cerc vicios nesfârșit.
- *Al treilea adevăr: Eliberarea de suferință constă în abolirea dorinței.* Ea duce călugărul budist în Nirvana. Nu întâmplător, unul dintre numele Nirvanei este chiar „Stingerea setei”.
 - *Al patrulea adevăr* „revelează căile care duc la încetarea suferinței”¹¹. *Există calea cu 8 brațe sau calea de mijloc care duce la abolirea Dorinței.*



Cele 8 brațe sunt:

- 1) opinie corectă, adevărată;
- 2) gândire corectă;
- 3) vorbire corectă;
- 4) activitate corectă;
- 5) mijloace de existență corecte;
- 6) efort corect;
- 7) atenție corectă;
- 8) concentrare corectă¹².

XI.3. Doctrina budistă

„Meditând la primele două adevăruri nobile – suferința și originea suferinței –, ascetul descoperă impermanența, deci nonsubstanțialitatea (pāli: *anattā*) lucrurilor, și totodată nonsubstanțialitatea propriei sale ființe.”¹³

Conform învățăturii lui Buddha, tot ceea ce ființează în lume se clasifică în cinci categorii/ansambluri/agregate:

- a) *ansamblul aparențelor sau al sensibilului* (lucrurile materiale, organele simțurilor și obiectele lor);
- b) *senzațiile* provocate de contactul cu cele cinci organe ale simțurilor;
- c) *fenomenele cognitive* (percepții și noțiuni);
- d) *construcțiile psihice* conștiente și inconștiente;
- e) *gândurile*¹⁴.

Toate reprezintă lumea, lucrurile și condiția umană. Fac parte dintr-o serie a cauzelor și efectelor, a vieților și renașterilor numită „coproducerea condiționată”¹⁵. Ea are 12 factori ce se produc în lanț. Iată câțiva dintre ei:

ignoranța → volițiunile → construcțiile psihice → dorința (sexuală) → bătrânețea → moartea → renașterea.

Se neagă realitatea persoanei, dar și pe cea a principiului vital, *ātman*. După Eliade, există o funcție ascetică a acestei negații: „Meditând la irealitatea persoanei, e distrus egoismul în înseși rădăcinile sale”¹⁶.

Negarea Sinelui ridică probleme. Dacă s-ar recunoaște existența Sinelui (*ātman*), atunci Buddha ar fi mințit și ar fi fost catalogat drept *filosof eternalist*. Dacă nu, ar fi fost considerat nihilist. Prin urmare, răspunsul corect asumat de Buddha este *tăcerea*! Se neagă subiectul, dar se exaltă fapta sa și fructul ei. Numai actele există, nu și actorul. Numai suferința există, nu și cel ce suferă. Buddha refuză subtilitățile filosofice pentru că ar fi încurajat disputele metafizice, orgoliul intelectual. Ar fi împiedicat *Trezirea*. Problemele filosofice erau, în fond, „insolubile prin gândire și la nivelul verbalizării”¹⁷. Doar experiența *Trezirii* poate oferi răspunsul.

Prin Trezire, călugărul budist atinge Nirvana, beatitudinea. Preafericirea este atinsă cu „ochiul sfinților” încă din viața de pe pământ. Ea se poate obține și prin meditații și concentrări de tip yoga. Inițiatul își transmută experiența profană, se detașează de dorință, simțind bucurie și fericire. Apoi își liniștește activitatea intelectuală, obținând seninătatea și unificarea gândirii. Se detașează de bucurie, rămânând indiferent, dar conștient de corpul și beatitudinea sa.

În final, el obține *puritatea absolută și gândirea trează*. Golită de conținut, gândirea se concentrează asupra infinității spațiului, conștiinței și asupra *nihilității* a ceea ce a existat. În final se obține oprirea oricărei percepții de idei. Fiziologic, ascetul intră în stare cataleptică, *atingând Nirvana cu trupul*.

XI.4. Ipostaze sociale și culturale ale budismului

Indiferent de numărul credincioșilor anunțat periodic de statistici, budismul continuă să fie „a patra religie ca mărime din lume”¹⁸. Pe primele trei locuri,

în ordine, se mențin creștinismul, islamul și hinduismul.

Cercetările istorice și sociologice relevă existența mai multor forme de budism. Ele sunt clasificate după criteriul apartenenței la o zonă geografică sau istorică bine precizată. Iată câteva dintre acestea:

- *Budismul tibetan și chinez.* A fost și el victima politicii de opresiune în urma preluării conducerii de către comuniștii chinezi. Persecuțiile au atins grade maxime în urma Revoluției Culturale. Între 1950 și 1959, China a distrus o bună parte din budismul tibetan prin „prădarea mănăstirilor; distrugerea bibliotecilor și a însemnelor religioase; executarea unora dintre călugări; torturarea și întemnițarea altora”¹⁹. În anii '80, China a cunoscut un reviriment de nuanță liberală și a încercat să repare ororile și crimele săvârșite în Tibet. A restaurat mănăstirile devastate de revoluție, călugării se întorc în mănăstiri unde reiau disputele tradiționale referitoare la dogmă și primesc un salariu oficial. Problema relațiilor cu Dalai Lama este însă departe de a fi rezolvată.
- *Budismul mongol.* Aflat în raza de acțiune a Rusiei sovietice, budismul din Mongolia fusese distrus în jurul anului 1920, cu o violență nemaivăzută. În anii '90 s-au descoperit gropi comune conținând corpurile a mii de călugări executați. Multe mănăstiri au fost distruse între 1927 și 1928, dar o parte dintre ele au fost reconstruite între 1990 și 1992.

Există o legătură foarte strânsă cu politica. Se discută despre reinstaurarea, la Mănăstirea Gandan din Ulan Bator, a lui Lama reîncarnat, cel care a fost timp de mai multe secole șeful bisericii mongole. A avea o autoritate mai mare decât cea a lui Dalai Lama.

- *Hīnayāna*, în pāli *Theravāda*, cuprinde astăzi zone ca Sri Lanka (Ceylonul), Birmania, Thailanda, Laos, Cambodgia și anumite districte din Bangladesh. Sociologic, aici templul satului este instituția care asigură educația elementară a populației laice. Învățătorul este un călugăr care socializează cu toți ceilalți.
- *Budismul din Asia de Sud-Est.* Este întâlnit în Indonezia, unde a fost dislocat de islam. În Birmania, Laos, Cambodgia și Vietnam, Buddha nu

va fi valorizat ca fiind cel ce renunță la lume. Mai curând el este *Stăpânul Legii*, Suveranul. Rezultă de aici o simbioză între spiritul politic și social. În fața actualelor provocări occidentale, Buddha va oferi acestor seminții un *sens* al identității proprii.

- *Budismul japonez*. A fost introdus în Japonia prin Coreea, în a doua jumătate a secolului al VI-lea. Din secolele VIII-IX, budismul japonez va fi supus controlului statului. Anii dinastiei Meiji (1868-1912) cunosc o confruntare violentă cu șintoismul și o persecutare a budiștilor.
- *Școala Zen* (în chineză *Ch'an*, în sanscrită *Dhyāna*) va fi bine structurată social în Japonia. Rinzai zen este forma de zen folosită special pentru samurai și nobili. Sōtō zen este un fel de zen popular, accesibil maselor sociale.

XI.5. Răspunsul budismului la provocările lumii contemporane: contracepția, avortul, sinuciderea, donarea de organe, pedeapsa cu moartea

În afara celor patru adevăruri nobile și a căii de mijloc (sau cu 8 brațe), budismul de ieri și de azi se mai întemeiază și pe *Codul Etic al celor Cinci Precepte*. Ele au fost enunțate de Siddhārtha Gautama însuși „cu 2.500 de ani în urmă: să nu ucizi; să nu furi; să nu abuzezi de sex; să nu minți; să eviți intoxicația de orice fel”²⁰. În baza temeiului spiritual conținut de codul etic, budiștii încearcă să răspundă convingător provocărilor lumii contemporane. O poziție unanimă nu există în nici o țară budistă. Pe de altă parte, budismul nu este în nici o țară din lume religie de stat. Așadar, există interpretări diferite ale textelor sacre și opinii diferite ale comunităților budiste (de călugări și laici). O opinie – unanimă în comunitățile budiste – cu privire la refuzarea *pedepsei cu moartea* vine în contradicție cu legislația laică a unor țări ce permit în anumite situații aplicarea acestei pedepse.

În ceea ce privește *contracepția*, budismul are un punct de vedere clar și succint formulat. Dacă viața copilului începe în momentul concepției, atunci

„metodele contraceptive sunt acceptate în măsura în care acestea nu pot fi considerate a ucide ceva ce încă nu există”²¹.

Avortul presupune uciderea unei ființe umane și, prin urmare, este respins (vezi și primul precept al codului moral budist: „să nu ucizi”)²².

Donarea de organe are ca scop diminuarea suferinței și salvarea unor vieți umane. Prin urmare, este acceptată.

Sinuciderea și eutanasia voluntară sunt privite „prin prisma efectelor negative asupra karmei individuale și, implicit, a efectelor acesteia asupra următoarei reîncarnări”²³. Așadar, cele două practici sunt respinse și descurajate.

Din punct de vedere sociologic, putem susține cu argumente consistente implicarea socială a budismului. Un exemplu ar fi alcătuirea în 1989 a *Rețelei Budiștilor Implicați Social* de către un laic budist din Thailanda. Mai există și organizația *Amida Trust* din Anglia. Ambele îi susțin pe cei din categoriile sociale defavorizate de sistemul capitalist european sau de cel american. Convingerea lor este că „oprimarea, sărăcia și suferința sunt cauzate de structurile nedrepte și de lăcomia corporatistă a celor bogați”²⁴.

O altă soluție budistă la problemele sociale cauzate de sistem este *meditația*. Ea oferă posibilitatea creșterii stăpânirii de sine, a compasiunii și a altruismului. Menține sănătatea și tonusul necesare unei munci sociale solicitante și, deseori, dezumanizante. Mai concis, în ultimul timp asistăm la „creșterea centrelor de meditație pentru laici din Orient și Occident”²⁵. De ce? Pentru că „implicarea socială și compasiunea trebuie să meargă mână în mână cu stăpânirea de sine, meditația și înțelepciunea”²⁶.

1. Bibliografia despre budism este diversă și inegală ca valoare. Recomandăm Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I-IV, ed. cit.; Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, ed. cit.; Heinrich Zimmer, *Filosofiile Indiei*, ed. cit.; Alan Watts, *Dao. Calea ca o curgere de apă*, Editura Humanitas, București, 1996; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit.; Hajime Nakamura, *Orient și Occident*, ed. cit.; Giovanni Filoramo, Marcello

Massenzio, Massimo Raveri, Paolo Scarpi, *Manual de istorie a religiilor*, traducere de Mihai Elin, Editura Humanitas, București, 2003; Jean-François Revel, Matthieu Ricard, *Călugărul și filosoful*, Editura Irecson, București, 2005.

[2.](#) Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. II: *De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*, traducere de Cezar Baltag, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 67.

[3.](#) *Ibidem*.

[4.](#) *Ibidem*.

[5.](#) *Ibidem*, p. 68.

[6.](#) *Ibidem*.

[7.](#) *Ibidem*, p. 69.

[8.](#) *Ibidem*, p. 70.

[9.](#) *Ibidem*.

[10.](#) *Ibidem*, pp. 83-84.

[11.](#) *Ibidem*, p. 84.

[12.](#) *Ibidem*.

[13.](#) *Ibidem*, p. 85.

[14.](#) *Ibidem*.

[15.](#) *Ibidem*.

[16.](#) *Ibidem*, p. 86.

[17.](#) *Ibidem*, p. 87.

[18.](#) *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 313.

[19.](#) Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 212.

[20.](#) *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 309.

[21.](#) *Ibidem*.

[22.](#) Pentru o analiză comparativă a reprezentărilor avortului în creștinism,

vezi Nicu Gavriluță, *Antropologie socială și culturală*, Editura Polirom, Iași, 2009, pp. 217-233.

[23.](#) *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit.

[24.](#) Christopher Partridge, *op. cit.*, p. 214.

[25.](#) *Ibidem*.

[26.](#) *Ibidem*, p. 215.

Capitolul XII

Jainismul și religia sikh

XII.1. Jainismul. Mitologia socială a întemeierii

Definită frecvent de sociologi ca fiind una dintre cele mai mici religii importante ale lumii contemporane, jainismul este prezent frecvent în statistici într-un procent modest (2% în India). În schimb, comunități jainiste numeroase există „în Africa de Est, America de Nord și Europa de Vest”¹.

Jainismul² ca religie trimite la numele întemeietorului, Jina „Triumfătorul” (asupra lumii). Mahāvīra întemeietorul a fost „ultimul dintre cei douăzeci și patru Jina («învingători» ai transmigrațiilor)”³. În religia jainistă se îmbină două tradiții: „Digambara («cei îmbrăcați cu cerul», adică «goi») și Svetāmbara («cei îmbrăcați în alb»)”⁴. Prima tradiție cuprinde tratate sistematice din secolul I d.Hr. A doua tradiție cuprinde zeci de tratate grupate în șase secțiuni.

Mahāvīra – întemeietorul jainismului. Contemporan cu Buddha, Mahāvīra s-a născut la Bihar, într-o familie de brahmani. Există și în jurul acestui mare întemeietor de religie o mitologie construită și cultivată social. Conform acesteia, pe când era copil, „ar fi fost mutat de zeul Indra în matricea prințesei Triśala, așa încât pruncul să se nască într-o familie regală”⁵. Mai multe „vise premonitorii o vestesc pe mamă despre nașterea miraculoasă ce va avea loc”⁶.

Va fi crescut asemenea unui *Pārśva*, fiind considerat al 24-lea făcător de vaduri pentru ca alții să poată trece apa (*Pārśva* a trăit cu 250 de ani înaintea lui Jina)⁷. (În creștinism, *pontifex* înseamnă „constructorul de poduri”.) La 30 de ani, după moartea părinților, Jina va lua drumul pustiei.

XII.2. Stilul de viață din comunitățile jainiste

Ascetul jainist își asumă cele cinci Mari Legăminte (*mahāvratā*): „Să nuucidă, să nu mintă, să nu fure, să nu aibă raporturi sexuale și să nu strângă averi trecătoare”⁸. Asemenea lui Buddha, Mahāvīra obține iluminarea „sub un arbore *sāl*, într-o noapte de vară, pe malul unui râu”⁹. În urma revelațiilor avute, Mahāvīra devine *kevalin* (asemenea arhatului budist). Știe tot ce a fost, ce este și ce va fi în toate universurile. După dobândirea iluminării, Mahāvīra devine Jina („Triumfătorul”) și întemeiază *comunitatea jaina*, de călugări și laici de ambele sexe.

Doctrina jainistă cuprinde cele Trei Giuvaeruri, esență a învățaturii jainiste:

- a) *Dreapta Viziune asupra Lumii*;
- b) *Dreapta Viziune asupra Gnozei*;
- c) *Dreapta Viziune asupra Purtării*.

Obținerea eliberării este scopul ultim în jainism. Eliberarea este condiționată de „eliminarea *Karman*-ului și de intervenția vreunei bunăvoințe divine”¹⁰.

Reprezentarea religiei jainiste despre *karman* seamănă cu ideea pneumei la vechii greci. Astfel, *karman*-ul este „o formă de materie subtilă care, asemenea unui fel de funingine, se infiltrează în suflet, dă naștere conflictelor, obscurității, dependenței față de un corp și de o condiție de existență determinată”¹¹. Soluția jainistă constă în „extirparea violentă (*nirjara*) a *karman*-ului deja consumat”¹² și împiedicarea pătrunderii altuia.

În celelalte religii ale Indiei, *karman*-ul se înlătură prin asumarea consecințelor lui (fericite/nefericite). Mai exact, prin *coacerea fructelor*. Pentru ca fructele să se coacă, ele au nevoie de o căldură puternică. Pentru ca omul să se elibereze mai repede, are nevoie de o căldură interioară mai puternică (*tapas*). Soluția este *asceza totală*.

Pentru eliberarea de *karman*, jainismul propune soluția specială a *vieții*

monahale. Pentru a împiedica infiltrarea noului *karman* este nevoie de „tripla supraveghere (*gupti*) a activităților sale mentale, verbale și corporale”¹³. Această supraveghere complexă este completată cu respectul vieții și practicarea celor zece virtuți: „răbdare, umilință, dreptate, puritate, sinceritate, stăpânire de sine, severitate, abstenență, sărăcie și supunere”¹⁴. Rezultă un veritabil mod de viață. În conformitate cu el, călugărul jaina va îndura cele 22 de neplăceri, printre care „foamea, setea, frigul, căldura, ciupiturile insectelor, seducția feminină, ocările, dezamăgirea de a nu primi nimic atunci când cere de pomană etc.”¹⁵.

Stilul de viață al jainiștilor privilegiază în mod special asceza. Există mai multe tipuri sociale de asceză:

- a) *asceza externă*, ce presupune „posturi cu o durată și o intensitate variabile”¹⁶. Este interesant și rarismul faptul că religia jaina acceptă și forma ultimă a postului, adică „sinuciderea prin înfometare (*sallekhana*), la care au acces, cu permisiunea superiorului lor, unii călugări deosebit de spiritualizați”¹⁷. Această formă ultimă, radicală, de ascetism se mai numește și *santhara* (postul până la moarte). Din moment ce sute de oameni își pierd anual viața în felul acesta, „o serie de activiști din domeniul judiciar au încercat deja să scoată ritualul *santhara* în afara legii”¹⁸;
- b) *asceza internă* are în vedere „mărturisirea voluntară a greșelilor în fața superiorului comunității și executarea pedepsei aplicate, îndeplinirea serviciului divin pentru întreaga comunitate, studierea legii jaina, antrenament în concentrare mentală (*dhyāna*)”¹⁹.

Intrarea în comunitatea monahală se poate face și la 7 ani și jumătate, pentru ambele sexe, dar, de obicei, are loc mai târziu. Există un ritual specific al inițierii ce presupune *renunțarea de către novice la averile dobândite*, apoi *raderea pe cap* și *depunerea celor cinci jurăminte capitale/legăminte*: nonviolența, rostirea adevărului, cinstea, castitatea, sărăcia asumată. Jainiștii sunt călugări itineranți care trăiesc din pomeni și asistența spirituală pe care o oferă frecvent.

Operele filantropice și de caritate sunt încurajate din plin. Laicii pot să acumuleze cinstit bogății, dar să nu le risipească ostentativ. Dimpotrivă, ei sunt sfătuiți să investească banii în „construirea de temple, de spitale, donații și diverse așezăminte”²⁰. La limită, asemenea protestanților creștini din primele generații, laicii jaina pot să-și asume o „asceză intramundană” deosebit de respectată. În concluzie, comunitatea jaina este una deosebit de unită și solidară.

Din punct de vedere sociologic, Michel Hulin observă o trăsătură specifică a acestei comunități hinduse. Este vorba despre existența unei *distanțe sociale mici* între călugări și laici. În aceste condiții,

acceptarea necondiționată a principiului nonviolentei i-a condus pe credincioșii jaina la abandonarea îndeletnicirilor agricole, a serviciilor în cadrul armatei și la îndreptarea acestora spre profesii urbane ca, de pildă, comerțul de lux (producerea bijuteriilor), administrație, bănci etc.²¹.

În baza respectării *ahimsei* (principiul nonviolentei), jainiștii își asumă dieta vegetariană și consumă doar hrană care nu a fost „produsă prin maltratarea vreunei ființe...”²². Nu acceptă nici să lucreze „în industrii care contribuie în vreun fel la exploatarea lucrătorilor ori ale cărei produse sunt create cu intenția rănirii altora”²³. În concluzie, jainismul se diferențiază față de alte religii ale lumii contemporane și prin faptul că propune un *stil de viață* foarte bine adaptat atât vieții laice, cât și celei călugărești. Așa cum am menționat, distanțele sociale sunt mici, iar templele – dincolo de funcția lor religioasă și spirituală – au și „rolul de a întări relațiile sociale din interiorul comunității”²⁴.

Sociologic, jainiștii sunt mai aproape de spiritul castei *vaisyas* din hinduism. Există elemente specifice cultului jaina (severitatea doctrinei, puritanismul, conservatorismul, asumarea endogamiei) care „au dus la o veritabilă concentrare de bogăție în sânul comunității, la o înlesnire a studiului și la o acumulare a cunoașterii”²⁵. Prin urmare, deși puțini, jainiștii

au un rol economic, social, intelectual foarte important în India contemporană.

XII.3. Ce este religia sikh?

Termenul *sikh*²⁶ (în sanscrită apare sub forma *śiṣya*, iar în pāli *sikkha*) se traduce întotdeauna prin „discipol”, „elev”. „Sikhismul poate fi considerat drept o ramură a misticii de tip *bhakti*.”²⁷ Sikhiștii sunt discipolii fondatorului Gurū Nānak și ai celor nouă succesori spirituali ai acestuia. Așadar, religia sikh cuprinde „totalitatea practicilor și doctrinelor profesate de cei zece guru sikh”²⁸.

Sursele religiei sikh: După moartea celui de-al zecelea guru (Gurū Gobind Singh) (1666-1708), religia sikh se întemeiază pe *Nobila Carte* (*Gurū Granth Sahib*) – 1.430 de pagini, ceea ce presupune multe ore de lectură. *Nobila Carte* este *Cartea Sfântă* a credincioșilor sikh, baza religiei lor și învățătura celor 10 guru.

XII.4. Gurū Nānak, întemeietorul religiei sikh

Mitologia construită social în jurul acestui fondator îl prezintă ca având „un temperament liniștit și contemplativ, iubind rugăciunea și neavând nici o înclinație către vreo meserie”²⁹. Cultiva relațiile devoționale dintre hinduși și musulmani. Simpatiza săracii. Experiența de la Sultanpur i-a marcat existența: „A dispărut, se spune, într-un râu, timp de trei zile și trei nopți”³⁰. După această experiență repeta neconținut: „Nu există hinduși. Nu există musulmani!”. Părăsește familia la 27 de ani și se dedică pelerinajului și experiențelor spirituale.

XII.5. Idei de bază în religia sikh

Specialiștii actuali în studiul religiei sikh sunt de acord cu existența unor idei de bază ale acestei religii:

- a) „Dumnezeu este unic și impersonal.”³¹ Este desemnat prin expresia *Akal Purakh* („Omul atemporal”, „Ființa supremă nesupusă timpului”, „Principiul absolut etern”)³². Cel de-al zecelea guru va da divinității o „conotație războinică și justițiară...”³³. Dumnezeul credincioșilor sikh se va numi *Sarab Loh*, adică „Oțelul”. Simbolul său va fi sabia.
- b) Refuză ideea hindusă de *întropare* și pe cea de *pogorâre divină* a unei ființe celeste, așa cum apare ea în islam, de exemplu.
- c) Divinul se revelează ca *nume, cuvânt original, sunet fundamental* sau ca *voce* a unui guru.
- d) Salvarea din *samsāra* (ciclul nesfârșit al nașterilor și al morților) se face prin repetarea murmurată a numelui divin.
- e) Ritualurile având o importanță specială sunt cele legate de *alegerea unui nume, de inițiere, căsătorie și de funeralii*.
- f) Depășirea egoismului și a orgoliului se face prin recitarea unor *cântece devoționale* în comun, cu acompaniament muzical.
- g) Respinge diferențele dintre caste, fapt ilustrat și de *ritualul servirii mesei în comun*.
- h) Valoarea etică fundamentală este *egalitatea între oameni*.
- i) *Cultul hranei sfinte, Karah Parshad* (făină, zahăr și unt degresat).
- j) Solicită încetarea *practicii sati* (sacrificiul văduvelor).
- k) Nu se acceptă *consumul de alcool, tutun și mortificările corporale*.
- l) Tradiția militară sikh presupune *portul celor două săbii*. Credinciosul sikh stă sub semnul *coincidenței contrariilor*: este deopotrivă „cuvios și soldat”, „sfânt și războinic”.

De mai multe ori în istorie, războinicii sikh au devenit o sursă a fundamentalismului, extremismului și terorismului. Odată cu cel de-al zecelea guru – Gurū Gobind Singh –, apare ordinul militar și războinic

Khalsa („Purii”). În această structură socială, obligația netăierii părului se respectă. Cel de-al zecelea guru le-a cerut discipolilor (bărbați/femei) să poarte cei *cinci K*:

- *Kes* – plete netăiate, barbă nerasă;
- *Kangha* – un pieptene ce trebuie purtat în coc. Bărbații își leagă părul cu turbanul alb/colorat, femeile – cu eșarfă;
- *Kara* – brățară de oțel;
- *Kach* – pantaloni scurți (purtați pe sub haine);
- *Kripan* – sabie, pumnal³⁴.

Cei cinci K sunt autorizați de Constituția indiană. Gurū Gobind Singh a format o armată de *paria* deveniți lei (*singh*), adică războinici până la moarte. După moartea lui Singh, acesta „desființează și funcția de guru”³⁵.

Gurdwara este locul clasic de adunare și rugăciune al credincioșilor sikh. Aici se desfășoară viața socială a adeptilor sikh. Este o combinație arhitecturală între stilul mongol târziu și cel hindus. Clădirea nu are statui ale zeilor, idoli, obiecte de cult.

Este venerată aici *Prima Carte* (Gurū Granth Sahib). La Amritsar, prima carte este adusă până la Templul de aur în procesiune, în fiecare dimineață, într-un fel de litieră de aur, „în mijlocul cântărilor devoționale ale credincioșilor”³⁶. După lectura zilnică, Cartea Sfântă este închisă și acoperită pe timp de noapte. Din carte citește un preot, *granthi*.

Ascultând sau citind din *Cartea Sfântă*, credinciosul sikh îndeplinește o parte esențială a ritualului. Aici laudă Numele într-o mare adunare religioasă. Prin cântări și muzici, credinciosul își purifică sufletul și accede la „Sunetul fundamental”³⁷. Rugăciunea are loc individual sau în grupul familial de trei ori pe zi: *dimineața* (în zori), *seara* (la apusul soarelui) și *noaptea* (înainte de culcare).

XII.6. Sărbătorile sikh

Toate sărbătorile au loc în lăcașurile *Gurdwara*. Se desfășoară cu ocazia unor aniversări importante, cum ar fi *nașterea lui Gurū Nānak* (jumătatea lui noiembrie) sau *nașterea lui Gurū Gobind Singh* (jumătatea lui iunie). Marea procesiune a credincioșilor sikh – *Hola Mahalla* – are loc anual pe 23 martie. Există și alte sărbători foarte importante, cum ar fi *ceremonia Khalsa*, adică noul an sărbătorit la jumătatea lui aprilie, precum și oficierea Scripturii *Gurū Granth Sahib* pe 1 septembrie. În India contemporană există tradiția purtării „scripturii *Gurū Granth Sahib* în procesiuni prin orașe și sate”³⁸. La fel de importante sunt și sărbătorile consacrate altor guru.

XII.7. Religia sikh și viața politică

Dintotdeauna, comunitatea sikh a fost o minoritate discriminată de mongoli, musulmani, hinduși. Pentru a se proteja, credincioșii sikh au creat *Singh Sabha* (Adunarea Leilor) în 1873. A apărut și lucrarea *Nu suntem hinduși* de Khan Singh, în 1898. Adepții religiei sikh au înființat în 1920 și un partid politic, *Akali Dal* („Adepți ai Atemporalului”). În 1947, regiunea Punjab era împărțită între India și Pakistan. Populațiile hindusă și sikh s-au dezbinat. Cu timpul, membrii sikh au emigrat în Anglia, SUA, Canada, Germania și în Asia de Sud. În 1984, *Templul de Aur* este asediat de armata indiană. Prim-ministrul Indira Gandhi este asasinat de propriile gărzii de corp (sikh).

Astăzi, membrii sikh solicită un teritoriu doar al lor. Acesta se va numi Khalistan („Țara celor puri”), locul unde actualii credincioși sikh vor putea trăi în pace, bucurie și deplină siguranță³⁹.

XII.8. Familia sikh

Diferențele față de majoritatea hindusă i-au determinat pe membrii comunității sikh din Punjab, de exemplu, să se organizeze diferit din punct

de vedere social, dar au păstrat modelul clasic, patriarhal, al familiei. Bărbatul cel mai vârstnic își exercită deplin autoritatea, numai că autoritatea sa nu se manifestă în cadrele determinate metafizic, social și religios proprii unei caste anume. Autoritatea sa se manifestă la nivelul *familiei extinse* formate din „frății” – adică din „familiile care aparțin unui anumit grup de îndeletniciri”⁴⁰: agricultori, tâmplari, pielari etc.

XII.9. Căsătoria sikh – un singur spirit în două trupuri

Există și astăzi în cadrul comunităților sikh un respect special pentru oamenii căsătoriți. „Sikhismul respinge noțiunile de celibat și lepădare de sine.”⁴¹ Opt dintre cei nouă guru au fost bărbați căsătoriți. Absolut remarcabil este faptul că actul căsătoriei nu este simplificat în religia sikh la nivelul unui banal contract social sau al unei alianțe de putere între familii. Nici măcar nestăvilitele pasiuni ale trupului nu pot justifica actul social al căsătoriei. În esență, căsătoria sikh este o „legătură spirituală”⁴² care face cu putință misterul existenței „unui singur spirit în două trupuri (*ek jote doye murti*)”. Prin urmare, divorțul nu există. „Nu este de mirare că în vocabularul sikhist sau hindus nu există un cuvânt echivalent divorțului.”⁴³

Motivul „spiritului în două trupuri” din sikhism amintește de *ființa spirituală* de tip androgenic care apare în tradițiile arhaice grație unirii spirituale a soțului și soției. Cel de-al treilea este un *el* și o *ea* în aceeași măsură. Este unitatea spirituală a celor două sexe, fapt ce simbolizează armonia, împlinirea și chiar desăvârșirea spirituală prin actul căsătoriei. Sub diverse forme, ideea este prezentă și în religia creștină.

În alegerea soțului și a soției, credincioșii sikh respectă anumite reguli endogamice și exogamice „conform cărora partenerii se pot găsi numai în propria castă”⁴⁴. Cei care încalcă norma sunt stigmatizați social și „considerați o pată pe blazonul familiei (*izzat*)”⁴⁵.

Ca și în alte religii tradiționale, *nașterea unui copil* este interpretată ca un dar divin. Darul este cu atât mai prețios și bucuria cu atât mai mare în cazul în care copilul este băiat. Sikhismul cultivă și astăzi un tip de societate

patriarhală în care bărbații preiau puterea, autoritatea și dreptul de a decide. Ei oficiază și ritualurile funerare în familie. Nu mai primesc nume de la bunici și mătușa paternă, ci aleatoriu, de la „prima literă de pe pagina la care se deschide *Adi Granth* și se alege un nume care să înceapă cu aceasta”⁴⁶.

1. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 315.
2. Am folosit, în special, Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, ed. cit.; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit.
3. Nalini Balbir, „Jainismul”, în Jacques Bersani (coord.), *Enciclopedia religiilor*, ed. cit., p. 60.
4. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 307.
5. *Ibidem*.
6. *Ibidem*.
7. Vadul este simbolul *căii soteriologice* (de salvare a sufletului), iar apa este simbolul *vieții*.
8. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 308.
9. *Ibidem*.
10. Michel Hulin, „Jainismul”, în Jean Delumeau (coord.), *op. cit.*, p. 411.
11. *Ibidem*.
12. *Ibidem*.
13. *Ibidem*, p. 412.
14. *Ibidem*.
15. *Ibidem*.
16. *Ibidem*.
17. *Ibidem*.
18. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 315.
19. Michel Hulin, *op. cit.*, p. 412.

- [20.](#) *Ibidem*, p. 413.
- [21.](#) *Ibidem*, p. 414.
- [22.](#) *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 315.
- [23.](#) *Ibidem*.
- [24.](#) *Ibidem*.
- [25.](#) Michel Hulin, *op. cit.*, p. 414.
- [26.](#) Lakshmi Kapani, „Religia Sikh”, în Jean Delumeau (coord.), *op. cit.*; Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*
- [27.](#) Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 246.
- [28.](#) Lakshmi Kapani, *op. cit.*, p. 416.
- [29.](#) *Ibidem*, p. 417.
- [30.](#) *Ibidem*.
- [31.](#) *Ibidem*.
- [32.](#) *Ibidem*.
- [33.](#) *Ibidem*.
- [34.](#) . Detalii în Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 247.
- [35.](#) *Ibidem*, p. 248.
- [36.](#) Lakshmi Kapani, *op. cit.*, p. 422.
- [37.](#) *Ibidem*.
- [38.](#) Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 229.
- [39.](#) Pentru detalii, vezi Lakshmi Kapani, *op. cit.*, p. 424.
- [40.](#) Christopher Partridge, *op. cit.*, p. 234.
- [41.](#) *Ibidem*.
- [42.](#) *Ibidem*.
- [43.](#) *Ibidem*, p. 236. Nu întâmplător, rata divorțurilor în religia sikh este extrem de scăzută. Divorțul este o rușine pentru ambii soți. Totuși,

bărbatul este discriminat pozitiv, în sensul că nu este stigmatizat și se poate bucura de o nouă cununie religioasă și la recăsătorire. Femeia nu, pe motiv că „nu mai poate fi oferită drept *Kanyādān* (fecioară în dar)”.

[44.](#) *Ibidem.*

[45.](#) *Ibidem.*

[46.](#) *Ibidem*, p. 236.

Capitolul XIII

Religiile Chinei și Japoniei. Daoismul, confucianismul, șintoismul

XIII.1. Daoismul și noțiunea de *dao*

Statisticile anunță existența câtorva milioane de daoiști în întreaga lume. Majoritatea trăiesc în China, Taiwan și Asia de Sud-Est. În SUA și Europa de Vest există un număr impresionant de gânditori daoiști. Tradiția religioasă a daoismului în China a avut de suferit, fiind violent suprimată „în timpul Revoluției Culturale (1966-1976)”¹. Ea și-a revenit abia după perioada de dezgheț ce a urmat acestei revoluții. Astăzi, chinezii aplică deopotrivă idei și principii din daoism, confucianism și budism.

China antică a completat în mod original relația micro-/macrocosmos în ciclul „principiilor antagonice, dar complementare cunoscute sub numele de *yang* și *yin*”². Opozițiile yang-yin se referă la opozițiile cosmice, la antitezele arhetipale, la contrariile existente peste tot în lume și în univers. Yin, de exemplu, reprezintă „vremea răcoroasă și acoperită”, „lăuntricul”, „obscuritatea”, „feminitatea”. La rândul său, Yang simbolizează „timpul însoțit și călduros”, „exteriorul”, „lumina”, „masculinitatea”.

„Transformarea neîntreruptă a Universului printr-o alternanță de *yang* și *yin* reprezintă, ca să spunem așa, aspectul exterior al lui *Dao*.”³ Ce este însă *Dao*? În sens propriu, scrie Mircea Eliade, *Dao* se traduce prin „drum”, „cale”, „a spune” în sensul de doctrină. Este o cale spirituală de urmat în comunitate, un anumit tip de conduită morală, dar și arta armonizării Cerului cu Pământul, a magiei cu religia și a oamenilor cu sacrul.

XIII.2. Lao Zi și daoismul

Lao Zi, un mare gânditor al Chinei, incompatibil cu Confucius, a pus bazele religiei daoiste. Aceasta conține anumite idei reprezentative, dintre care amintim:

- Omul trebuie să trăiască în accord cu Dao, ascuns și anonim.
- Lao Zi este autorul lucrării de „peste 5.000 de cuvinte” *Dao de Jing*, „cel mai profund și enigmatic text din literatura chineză”⁴. El reprezintă filonul ideatic al daoismului.
- Trebuie să practici în calitate de lider și conducător metoda *wu wei*, adică „nonfapta”, „nonacțiunea”⁵.

XIII.3. Tehnicile de viață lungă în daoism

În ultimă instanță, țelul daoismului era „dobândirea imortalității fizice”⁶. „Nemuritorul” era modelul social ultim al credinciosului daoist. Ideograma străveche era aceea „a unui om care dansa, fluturându-și mânecile, ca o pasăre”⁷. Zborul era simbolul recunoscut al nemuririi. Obținerea nemuririi avea la bază principiul hrănirii *forțelor vitale* ale neofitului. Cum? Prin alimentarea cu energie a celor trei *Câmpuri de Cinabru*: primul cu sediul în creier, al doilea plasat lângă inimă, iar al treilea sub buric. Era prezentă o luptă interioară cu răul din trup, exprimat metaforic prin entitățile malefice numite *viermi*. Aceștia locuiesc în cele trei Câmpuri de Cinabru.

Reținerea suflului peste 1.000 de respirații, dublată de absorbirea emanației solare și lunare, de o excelentă concentrare și de vederea interioară a Câmpurilor de Cinabru poate duce la obținerea nemuririi⁸.

Longevitatea și chiar nemurirea erau obținute prin *tehnici sexuale* dublate de unele *ritualuri magico-religioase*. Era vorba, printre altele, despre „calea yin”, a *înțoarcerii sămânței pentru a iriga creierul*. Energia vitală nu se împrăștie. Actul sexual nu trebuie să se finalizeze cu emisie

seminală. Sămânța circulă împreună cu „respirația” de la Câmpul de Cinabru inferior la cel superior, formând „embrionul misterios” al noului trup nemuritor. Se dezvoltă „corpul pur”, „care, la moartea, aparentă, a adeptului, se desprinde de cadavru și se duce lângă ceilalți Nemuritori”⁹.

În urma acestui efort, pentru a-și reface creierul, daoistul are nevoie de mult *yin*. De aceea își schimbă des partenera. De aici ritualul sexual al *împreunării respirațiilor*, cu rădăcini în „ceremoniile agrare ale protoistoriei”¹⁰, scrie Eliade.

XIII.4. Confucianismul și mitologia întemeietorului

Datele demografice menționează constant faptul că religia confucianistă este practică de milioane de credincioși din China, Coreea, Vietnam și Japonia. Evident, ea este prezentă în toată diaspora chineză.

Religia confucianistă¹¹ se întemeiază pe șase cărți clasice: „*Yi Jing* («Cartea schimbărilor»), *Shi Jing* («Cartea odelor»), *Shu Jing* («Cartea edictelor»), *Li Ji* («Memorial de rituri»), *Yue Jing* («Cartea Muzicii») și *Chun-qin* («Analele de primăvară și de toamnă»)¹².

Kong Fu Zi devine în viziunea latină Confucius, adică Maestrul Kong. Se naște la jumătatea secolului al VI-lea î.Hr. în provincia Shandong, „într-o familie în care tatăl aparținea aristocrației militare inferioare”¹³. „Îi plăceau ritualurile și muzica, dar acestea nu i-au deschis calea spre nici o funcție publică.”¹⁴ Conform tradiției, Confucius devine „slujbaș civil abia la cincizeci de ani, dar și-a abandonat postul după un an”¹⁵. Târziu începe instruirea spirituală a discipolilor pentru a-i transforma în *ren* (oameni desăvârșiți). Scopul lui ultim era acela de a schimba societatea prin mijlocirea unor elite sociale și spirituale foarte eficiente.

XIII.5. Doctrina confucianistă

Există în confucianism anumite idei de bază sistematizate în raport cu scrierile întemeietorului:

- *Ren* este „gentlemanul care excelează prin corectitudine formală în toate împrejurările vieții, de la cele mai banale la cele mai neașteptate”¹⁶.
- Se mizează mult pe *ritual*. Prin el, lucrurile își păstrează specificul (*li*). Acesta asigură continuitatea situațiilor sociale și poziția individului în ansamblul societății.
- Confucianismul oferă o *morală burgheză* (I.P. Culianu) ce a stat la baza Imperiului Chinez până în 1911. Consolida privilegiile sociale obținute nu prin naștere, ci prin educație și comportament formal.
- Alături de daoism și budism, confucianismul constituie „patrimoniul tradițional al chinezilor”¹⁷.
- Într-un anumit sens, confucianismul n-ar fi o religie: demitologizează credințele tradiționale.
- „Cerul încetează să mai fie zeu, dar rămâne ca un principiu care garantează ordinea”¹⁸.
- Confucianismul are o *încărcătură socială* impresionantă. Oamenii trebuie să-i slujească pe oameni, și nu ființele supranaturale; „Când oamenii nu sunt în stare să-i slujească pe oameni, cum pot ei sluji niște ființe spirituale?”¹⁹.
- Orientarea spre viața socială este evidentă: „Dacă nu cunoști viața, cum vei cunoaște moartea?”²⁰.
- Confucianismul este o *religie fără preoți*. Oficianții ritualurilor sunt acei „erudiți-birocrați care promovează prin examen în toate posturile disponibile din administrația imperială, centrală și provincială”²¹.
- Scopul suprem al confucianismului este obținerea Căii de Mijloc (Dao).
- Se caută un echilibru permanent între *voința Pământului* și *voința Cerului*.
- Scopul ultim al confucianismului este desăvârșirea umanității prin îndeplinirea îndatoririlor sociale potrivit cu ceea ce este „cinstit și drept”

(li).

- „Tatăl trebuie să fie tată, fiul trebuie să fie fiu!” Iubirea paternă are drept răspuns pietatea filială. Acesta este modelul social în confucianism.
- *Pietatea* se manifestă și față de familie, șef, patrie, împărat. Uneori, *pietatea filială* confucianistă, clasică, tradițională, a fost deturnată în supunere oarbă față de sistemul totalitar chinez.
- Confucianismul are cultul social al „șefilor luminați” și al „funcționarilor responsabili”.
- Conform filosofiei lui Confucius, Dao este întemeiată după *Voința Cerului*. A te conforma lui Dao înseamnă a urma voința Cerului.
- *Calea Cerului* pe care o descoperi în tine însuți a fost ilustrată exemplar de eroii civilizatori.
- „Omul superior”, „omul nobil” practică *sacrificiile* și ritualurile tradiționale.
- Confucianismul nu neagă existența spiritelor, dar le contestă importanța.
- *Comportamentul ceremonial* corect declanșează în societate o forță magico-religioasă veritabilă. Exemplul dat de Mircea Eliade este cel al Suveranului-înțelept Shun: „El stătea, pur și simplu, cu gravitate și reverență, cu fața îndreptată spre miazăzi (postura rituală a suveranilor) și *asta era tot...*”²². Aceste *puteri magico-religioase* active în om călăuzesc societatea și Cosmosul. „Cine are o purtare dreaptă, nu are voie să poruncească.” Eliade interpretează că prin gestul „săvârșit potrivit normei”²³ își face simțită prezența „o nouă epifanie a armoniei cosmice”²⁴.
- Conform gândirii lui Mircea Eliade, confucianismul transmută gesturile, comportamentele în ritualuri, *păstrându-le spontaneitatea*. Toate au o intenție și o structură religioase. Metoda lui Confucius se apropie de cea a daoiștilor privind recuperarea *spontaneității originare*.
- Menirea „omului nobil” (bun, înțelept, curajos) este aceea de a governa.
- Un merit special al lui Confucius este acela de a releva *dimensiunea sacră*

a muncii și a activității sociale.

Reforma radicală era, în viziunea lui Confucius, soluția socială în vremuri de criză. Cine să o facă? „Șefii luminați” și „funcționarii responsabili”, credeau confucianiștii. Or, Confucius n-a fost un „șef luminat”, ci un „învățător privat”. La 250 de ani după moarte, suveranii dinastiei Han au încredințat confucianiștilor administrația imperiului. Serviciile publice au fost astfel conduse mai bine de 2.000 de ani.

Astăzi, confucianismul nu mai are rolurile politice, sociale și administrative din trecut²⁵. Totuși, „idealul obligației sociale, cel al bunăstării colective și al devoțiunii filiale”²⁶ continuă să fie actuale în societatea chineză. Mai mult, confucianismul a revenit în forță în societatea chineză imediat după Revoluția Culturală. „Citirea cu voce tare din *Analectele* lui Confucius este încă o datorie zilnică pentru unii școlari chinezi, iar cursurile de confucianism sunt reintroduse în universități.”²⁷

XIII.6. Șintoismul

Una dintre țările fascinante ale lumii care îmbină admirabil tradiția cu (post)modernitatea este Japonia. Prin urmare, „nu este deloc surprinzător că ritualurile șintoiste sunt practicate până în ziua de azi”²⁸. Dar ele nu sunt nici pe departe singurele ritualuri religioase practicate de japonezi.

În Japonia contemporană există patru mari religii: budismul, confucianismul, creștinismul (după 1549), respectiv șintoismul. Asumarea profundă la nivel social a trei dintre cele patru religii este ilustrată și de un celebru proverb nipon: „Japonezul trăiește ca un confucianist, se căsătorește ca un șintoist și moare ca un budist”²⁹.

Cuvântul *shintō* înseamnă „Calea (*to*, în chineză *dao*) urmată de *kami*, divinitățile tutelare ale tuturor lucrurilor”³⁰.

XIII.7. Spiritele *kami*

Tot ce este creat are ca model *hierogamia cosmică*, ancestrală, scrie Mircea Eliade. Rezultă, printre altele, generații de zei mijlocitori numiți *kami*. În tradiția orientală, acestea sunt „manifestări omniprezente ale sacrului”³¹. Indiferent ce au fost la origine – forțe ale naturii, strămoși venerați sau simple concepte –, spiritele *kami* nu aveau sanctuare. „Teritoriul lor nu este marcat decât atunci când se celebrează rituri în onoarea lor.”³²

Din punct de vedere sociologic, știm că „fiecare grup uman structurat posedă propriul său *kami*”³³. Cu timpul, după unificarea imperiului, se impune dominanța unui *kami* al împăratului.

Sanctuarul șintoist „este lăcașul unui *kami* legat de un colț anume de natură: un munte, o pădure, o cascadă”³⁴.

XIII.8. Șintoismul în viața socială

Japonezul modern „respectă prohibițiile geomantice (de exemplu, intrarea într-o casă nu trebuie să fie niciodată orientată spre nord-est) și calendarul zilelor faste și nefaste”³⁵.

În zonele rurale din nordul Japoniei „*itako*, femei *medium* oarbe care dau glas sufletelor defuncțiilor, continuă tradiția acelor *miko*”³⁶. Ele trăiesc în sate separate, ignorate, dacă nu ostracizate de ierarhia religioasă și nu operează niciodată în riturile comunitare. Aparțin unei lumi religioase liminale și cunosc și patronează latura mai obscură a imaginarului religios al morții: într-adevăr, alături de sufletele pașnice și binevoitoare ale strămoșilor, se arată figuri pline de angoasă, fantasme neîmpăcate ale morților de moarte violentă, sufletele uitate și lipsite de consolarea riturilor memoriei, spiritele îndurerate ale copiilor nenăscuți. Sunt considerate suflete vindicative și periculoase, care îi hărțuiesc pe cei vii, aducând boli și moarte. Stă în puterea acelor *itako* să dea glas plângerii lor, să le elibereze de durere sau chiar să le alunge prin rituri de exorcizare”³⁷.

Respectarea acestor veritabile specialiste ale sacrului ilustrează poziția socială cât se poate de onorabilă a șintoismului în Japonia contemporană. Evident, această prețuire nu mai atinge cotele impresionante de dinaintea anului 1945. De ce? Pentru că atunci șintoismul era axat pe cultul imperial și avea în centrul său sanctuarul de la Ise. Acum, religia șintoistă „a încetat să mai fie obiect de studiu în școlile de stat, iar respectarea practicilor șintoiste a devenit opțională”³⁸. Cu toate acestea, șintoismul continuă să se bucure de un respect social apreciabil. Contribuie din plin la (re)construcția identității sociale a japonezilor contemporani.

1. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 319.
2. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. II: *De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*, ed. cit., p. 24.
3. *Ibidem*, p. 25.
4. *Ibidem*, p. 31.
5. *Ibidem*.
6. *Ibidem*, p. 36.
7. *Ibidem*.
8. Detalii în Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 37-39.
9. *Ibidem*, p. 39.
10. *Ibidem*.
11. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, ed. cit.
12. *Ibidem*, p. 127.
13. *Ibidem*.
14. *Ibidem*.
15. *Ibidem*.
16. *Ibidem*, p. 128.
17. *Ibidem*.

- [18.](#) *Ibidem.*
- [19.](#) *Ibidem.*
- [20.](#) *Ibidem*, p. 129.
- [21.](#) *Ibidem.*
- [22.](#) Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 29.
- [23.](#) *Ibidem.*
- [24.](#) *Ibidem.*
- [25.](#) Despre situația religiei în China astăzi în raport cu distrugerile regimurilor totalitare, vezi Adam Yuet Chau (ed.), *Religion in Contemporary China*, Routledge, Londra, 2010. Cartea oferă o perspectivă interdisciplinară asupra situației exacte din teren a practicilor religioase chineze. Un loc special îl ocupă revitalizarea, regenerarea și revigorarea religiilor chineze.
- [26.](#) *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 321.
- [27.](#) *Ibidem.*
- [28.](#) *Ibidem*, p. 324.
- [29.](#) Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 357.
- [30.](#) *Ibidem*, p. 351.
- [31.](#) *Ibidem*, p. 353.
- [32.](#) *Ibidem*, p. 354.
- [33.](#) *Ibidem.*
- [34.](#) *Ibidem*, p. 355.
- [35.](#) *Ibidem*, p. 357.
- [36.](#) *Miko* erau inițial femeile șaman din Japonia. Astăzi este „o tânără femeie din sanctuar care, reculeasă și solemnă, execută dansul *kagura* în timpul riturilor comunitare” (Giovanni Filoramo *et al.*, *Manual de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 380).

[37](#). Giovanni Filoramo *et al.*, *op. cit.*, p. 381.

[38](#). Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 413.

Capitolul XIV

Biserica Scientologică

XIV.1. Ce este scientologia?

Scientologia este numele unei mișcări religioase. După unii sociologi ai religiilor, ea ar fi „religia secolului XX”, bucurându-se de un succes social mai mult decât remarcabil. Etimologic, termenul trimite la *scire* (lat.) = „a cunoaște”; *logos* (gr.) = „cuvânt, idee, teorie, rațiune”. Aici are sensul de „învățătură despre cunoaștere”¹. Astăzi, scientologia este cunoscută drept Biserica Scientologică.

Fondată în California, în 1954, de inginerul navigator Lafayette Ronald Hubbard (1911-1986), scientologia² a combinat literatura de ficțiune cu psihanaliza freudiană, ficțiunea cu știința modernă a sănătății mentale (dianetica). Născut la 13 martie 1911 în Nebraska, Hubbard a fost fiul unui militar american. A călătorit mult în Orient și a avut trei căsătorii ratate. Lucrarea sa capitală este *Dianetica – știința modernă a sănătății mentale* (1950). La 21 iulie 1955, Hubbard „prezintă certificatul de înregistrare oficială a *Fundației Bisericii Scientologice*”³.

Astăzi, scientologia este prezentă în mai multe țări. Are mii de biserici, misiuni și organizații, dar și câteva milioane de adepți. Se întemeiază pe o structură socială ierarhică, în baza „unei scheme foarte precise, având șapte secții sau divizii și douăzeci și unu de departamente”⁴.

În jurul scientologiei gravitează și alte instituții sociale cu nume semnificative: „Colegiul pentru filosofie aplicată, Colegiul de Dianetică, Centrul de celebritate, Institutul pentru filosofie aplicată, Biserica Noii Credințe, Centrul de Comunicare etc.”⁵. Aceștia li se adaugă „Comisia

pentru protecția cetățeanului împotriva abuzului de informații, Comisia pentru reforma poliției, Asociația pentru umanizarea conflictelor ideologico-religioase, Uniunea pentru umanitate în relația cu religiile și minoritățile, Societatea pentru promovarea toleranței religioase în relațiile interumane, Narconon etc.”⁶.

XIV.2. Doctrina scientologică

Plecând, înainte de toate, de la scrierile fondatorului L. Ron Hubbard, putem sistematiza ideile de bază ale doctrinei scientologice:

- Omul este alcătuit „din *trup (body)*, *mințe (mind)*, înțeleasă ca rațiune, spirit sau simțire și *tetan* (un fel de suflet al spiritului, adevăratul eu)”⁷.
- *Tetanul* „este veșnic și parcurge un lung șir de reîncarnări”⁸. Hubbard susține că poate dovedi științific acest fapt prin intermediul *dianeticii*. *Tetanul* – spirit nemuritor – a uitat că este spirit. În joc este ideea gnostică a „salvatorului salvat”.
- Minte cuprinde trei părți principale: *mințe analitică*, *mințe reactivă* (formă de supravețuire a trupului) și *mințe somatică*⁹.
- Cu ajutorul *metodei de audiere*, eul profund poate fi eliberat de „psihoze, nevroze, constrângeri și presiuni...”¹⁰.
- *Conceptul de MEST* („materie”, „energie”, „spațiu”, „timp”) semnifică părțile componente ale universului fizic¹¹.
- *Conceptul de Theta* înlocuiește englezescul *thought*. Înseamnă „capacitate de gândire”¹².
- *Engramele* sunt cele care provoacă bolile psihosomatice. Prin acțiunea lor, Hubbard explică nevrozele, psihozele, sinuciderile și comportamentele „aberante”¹³.
- *Conceptul de dinamică* este un ansamblu de impulsuri instinctive ce acționează la diferite nivele ale vieții¹⁴.

- Religia hindusă și cea budistă sunt precursoare ale Bisericii Scientologice.
- Scientologia conține un amplu *sincretism*. Sunt idei preluate din Orient, Grecia și Occident.
- *Întâmplările negative* ne cauzează suferința reactivând enramele.
- Dumnezeu este prezentat de Biserica Scientologică într-o viziune panteistă. Este echivalat cu „natura”, „infinitul”, „cea de-a Opta Dinamică”, „*teta*” (viața) etc.
- Omul are ca esență *tetanul*. În principiu, omul este bun, fiind creație divină. A căzut în materie (trup), nu în păcat, idee prin excelență gnostică. Plictisiți, *tetanii* au creat în joacă propriile *universuri mentale*, apoi au devenit prizonierii lor. Au mai acumulat și enrame... Prin detectarea cu electropsihometrul, personalitatea omului este „clarificată” și „detensionată”. Scopul este atingerea unui înalt grad de libertate, „precum și statutul de TO – «tetan operațional». La «podul către libertate totală» se ajunge doar după mulți ani de studiu și practică”¹⁵.
- Societatea este o *proiecție mentală a tetanilor*. Are o aparentă realitate.

XIV.3. Ritualurile scientologice

Audierea. Este un prim exercițiu ce constă în repetarea continuă în fața unui *auditor/instructor* a faptelor semnificative din viața prezentă, dar și din cele anterioare. „Repetarea, prin confesiune, a unor asemenea fapte se face până în momentul în care novicele însuși, epuizat din cauza suprasolicitării nervoase, ajunge să râdă și să-și ridiculizeze propriile acte.”¹⁶ Se șterg astfel efectele negative ale existențelor anterioare.

Regimul de viață este strict fără droguri și alcool. Se recomandă somnul de 7-8 ore pe noapte. Se beau 8-9 pahare de lichide pe zi. Sunt interzise alte practici spirituale. Se cere discreție. Grupul practicanților este obligat să rupă orice contact cu societatea, mai precis cu cei care nu cred în dianetică. Politica aceasta este numită „separare”. *Exercițiile fizice* sunt combinate cu consumul de vitamine. Se urmărește o alimentație fără toxine, combinată cu

saune¹⁷.

Într-unul din procesele intentate Bisericii Scientologice din Germania (Hamburg), se afirma că *dozele mari de vitamine* din alimentație provoacă o stare de euforie pe bază hormonală. Se creează astfel dependență de scientologie, rezultând o manipulare financiară¹⁸. Reacția socială a venit imediat din partea apostatilor (foștilor membri) și a societății civile. Scientologia a fost acuzată că ar fi un „imperiu de afaceri care evită plățirea taxelor...”¹⁹. Răspunsul liderilor scientologi a constat în mai multe „amenințări, hărțuiri și litigii prelungite”²⁰.

Există ritualuri ce presupun și o ofertă specială pentru copii. Copilul este un *tetan* într-un trup tânăr. El se comportă uneori asemenea bolnavului psihic sau schizofrenicului. Trebuie eliberat de slăbiciuni și emoții, de suferință și de orice patologie cu ajutorul ședințelor de audiere. Evident, copiii învață la grădinițe/școli proprii Bisericii Scientologice.

XIV.4. Scientologia – Biserica VIP

Astăzi, „Biserica-mamă Scientologică Internațională are cartierul general la Hollywood, la Centrul Internațional al Celebrităților Bisericii”²¹.

Este un fapt notoriu apartenența la Biserica Scientologică a unor personalități precum Tom Cruise, John Travolta, Kirstie Alley, Sonny Bono, Chick Corea, Jenna Elfman și alții.

1. Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2012, p. 201.
2. De referință pentru acest subiect sunt cărțile întemeietorului Bisericii Scientologice, L. Ron Hubbard, publicate la Editura Excalibur, București, în 2009: *Scientologia. Fundamentele gândirii, Scientologia. O nouă viziune asupra vieții, Problemele muncii. Scientologia aplicată în munca cotidiană*.

- [3.](#) Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 204.
- [4.](#) *Ibidem*, p. 205.
- [5.](#) *Ibidem*.
- [6.](#) *Ibidem*, pp. 205-206.
- [7.](#) *Ibidem*, p. 207.
- [8.](#) *Ibidem*.
- [9.](#) *Ibidem*.
- [10.](#) *Ibidem*, p. 208.
- [11.](#) *Ibidem*.
- [12.](#) *Ibidem*.
- [13.](#) *Ibidem*, p. 209.
- [14.](#) Pentru detalii, vezi Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 209.
- [15.](#) *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 365.
- [16.](#) Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 211.
- [17.](#) *Ibidem*, p. 213.
- [18.](#) *Ibidem*, p. 215.
- [19.](#) *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 365.
- [20.](#) *Ibidem*.
- [21.](#) *Ibidem*.

Capitolul XV

New Age

XV.1. Ce este New Age?¹

Este o nouă mișcare religioasă care pledează pentru „transformarea individului și a societății prin inspirație spirituală și holistică, rezultând astfel o «eră nouă»”². Este un proiect foarte ambițios, ce urmează a se împlini altfel decât în versiunile religiilor tradiționale. Specificul New Age ar consta, între altele, și în existența unei „oarecare structuri a aderenților în absența clerului, a locurilor de închinare, a unei scripturi sau dogme”³.

Adepții mișcării New Age ar fi, din punct de vedere sociologic, mai mult de gen feminin. De ce? Pentru că se respectă și se cultivă în mod special sacrul feminin și lipsește autoritatea exclusiv masculină. Există în New Age și un „cult” special al „baby boomers”, adică „oameni născuți la sfârșitul anilor '40 și începutul anilor '60, care au crescut în timpul noilor mișcări sociale și al interesului renăscut pentru Orient, contribuind astfel la tendința de distanțare de religiile dominante”⁴.

În cartea sa *Sfârșitul lumii. Temeri și speranțe la schimbarea mileniului*, Damian Thompson invocă astrologia pentru a explica originea mișcării New Age⁵. Astfel, soarele parcurge în aproximativ 26.000 de ani o rotație completă a întregului ciclu zodiacal. Acesta este marele an cosmic sau platonician. Pentru străbaterea fiecărei constelații, soarele are nevoie de 2.100 de ani, timp în care momentul echinocțiului de primăvară de la 21 martie se mută în constelația următoare. Acum, începutul primăverii trece din constelația Peștilor în cea a Vărsătorului.

XV.2. Doctrina New Age

În urma amplitudinii luate de mișcarea New Age în anii '80 și '90, un accent special s-a pus pe „spiritualitate” în detrimentul „religiosului”. Adeptul New Age este „spiritual”, și nu „religios”. „Spiritul” este un atribut autoasumat ce presupune, printre altele, convingerea că „există și o altă cale spre Dumnezeu, în afara religiei organizate”⁶. De exemplu, un sondaj de opinie realizat de BBC în Marea Britanie în iulie 2000 confirma acest fapt: „spiritualii” au obținut 32%, „religioșii” 28%, „nereligioșii” 22%, „agnosticii” 10%, iar „ateii” 8%⁷. Cercetările sociologice de teren efectuate ulterior anului 2000 vin și ele să susțină această tendință de creștere a numărului subiecților care se declară „spirituali”.

Trebuie însă menționat un fapt foarte important. Nu toți „spiritualii” devin prozeiți New Age. Mai mult, a fi „spiritual” nu exclude statutul de om religios care frecventează o biserică tradițională. Cert este însă că noii adepți ai mișcării New Age includ sfera „religiosului” în cea a „spiritualității”. Faptul se poate deduce și din cuprinsul doctrinei New Age.

Bruno Würtz și Damian Thompson nuantează ideile de bază ale acestei mișcări religioase speciale. În esență, ele sunt următoarele:

- a) depersonalizarea lui Dumnezeu;
- b) divinizarea panteistă a omului;
- c) interpretarea ludică a creației;
- d) răul constă în ignoranță;
- e) New Age practică o sinteză a înțelepciunii orientale cu știința occidentală.

Automântuirea⁸.

XV.3. Personalități New Age

Una dintre tezele de bază ale mișcării New Age susține existența unei crize

sociale și spirituale a creștinismului. Ierarhiile ecleziiale n-au putut transforma omul. Numai oamenii transformați de divinitate ar putea transforma, la rândul lor, omul. Printre aceștia, mișcarea New Age îi enumeră pe Fritjof Capra, David Bohm, Marilyn Ferguson, Arnold Keyserling, Karl H. Pribram, Johan Quanjer, Rupert Sheldrake, George Trevelyan, Francisco Varela, Teilhard de Chardin, Robert Muller, Morris Berman, David Spangler, Helena Blavatsky, Alice Bailey, Benjamin Creme, Srī Aurobindo, Leopold Brandstätter, Helena Roerich, Raymond Moody, Elisabeth Kübler-Ross, Anton LaVey.

Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891). A întemeiat societatea teosofică intitulată *Miracle Club. Marea Frăție Albă* sau *Ierarhia spirituală* este o grupare „compusă din ființe mântuite, scăpate de ciclul reîncarnărilor și instalate pe înălțimile Himalayei, de unde conduc lumea prin intermediul unor oameni aleși”⁹. Printre ei, *Învățătorul Universal – Hristos*. Iisus ar fi discipolul său, instrumentul său uman.

Alice Bailey (1880-1949). Hristosul ei „nu este identic cu întemeietorul creștinismului. El îi iubește pe toți adepții cinstiți ai diferitelor culte, ai tuturor religiilor și confesiunilor”¹⁰.

Benjamin Creme (n. 1922). Hristos nu este unul și același cu Iisus! Hristosul doar l-a anunțat pe Iisus și va sosi, în curând, el însuși pe Pământ¹¹. Într-o altă versiune New Age, din 1977, Hristos se află deja pe Pământ. Epifania lui trebuia să aibă loc în anul 1982, „dar a fost amânată din pricina dezinteresului manifestat de opinia publică mondială”¹².

René Guénon (1886-1951). Autorul lucrării *Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion* (1921) deconstruiește cu măiestrie ezoterismul și ocultismul de tip Blavatsky sau Papus. Autorul neagă până și „capacitatea oricărui individ din Occident de a lua legătura cu o organizație ezoterică autentică”¹³. A practica artele oculte în Occident este „un mare risc mental și chiar fizic”¹⁴.

Edgar Morin (n. 1921). În volumul colectiv *De l'ancienne à la nouvelle Babylone. Le retour des astrologues* (1971), sociologul francez interpretează pasiunea pentru astrologie „ca izvorând din criza culturală a

societății burgheze”¹⁵. Astrologia ar face parte dintr-o nouă gnoză, una ce privește era Vărsătorului și mișcarea New Age. Apare în special în *mediile urbane* și în rândul intelectualilor.

XV.4. Cauzele sociale ale succesului mișcării New Age

În lucrarea *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*¹⁶, Mircea Eliade oferă anumite explicații ale cauzelor și ale succesului social înregistrat în timp de mișcarea New Age:

- a) *Revolta împotriva oricăror instituții religioase tradiționale din Occident*, așa ar putea fi formulată o cauză a revirimentului de tip New Age. În joc nu ar fi atât o critică a dogmelor, cât insatisfacția socială față de Biserică. În fond, sociologii au demonstrat că cei care criticau Biserica se dovedeau a fi ei înșiși neștiutori ai propriilor tradiții;
- b) *Membrii mișcării New Age au căutat în Biserică experiențe sacramentale, gnoză, misticism*. Au găsit doar o Biserică creștină apuseană interesată de dogmă, liturghie și social;
- c) *Revanșa victimelor târzii ale persecuțiilor ecleziastice prin intrarea în rândurile mișcării New Age*;
- d) *Atracția inițierii personale*. Creștinismul a respins de la început tipul de *religie-mister* bazată pe ritualuri de inițiere secrete. Misterul creștin era asumat și aclamat deschis. Elitismul gnostic cu ritualurile sale secrete era stigmatizat. Creștinismul se adresa tuturor. Or, ezoterismul contemporan marca New Age oferă sentimentul că respectivul om este ales și valorizat ca personalitate din „mulțimea anonimă și stingheră”¹⁷;
- e) *Căutarea stării de comuniune* ca reacție la structurile depersonalizate ale societății (post)moderne;
- f) *Nevoia de siguranță* într-o lume a schimbărilor rapide;

- g) *Nevoia de recunoaștere socială*, cel puțin la nivel de grup;
- h) *Revendicarea unei noi identități culturale* prin practicarea ritualurilor specifice spiritualității ezoterice și oculte și fascinația exercitată de ele.

Toate aceste cauze (și altele) explică succesul tot mai mare al mișcării New Age în Occidentul american și european. Astăzi, sub diferite forme (ecologism, opere de caritate, noi modele educaționale, cursuri de autoperfecționare și de dezvoltare a personalității, rețele de socializare online), mișcarea New Age este prezentă și în Europa de Est, inclusiv în România.

- [1](#) . Vezi în acest sens și Nicolae Achimescu, *Religii în dialog*, Editura Trinitas, Iași, 2006, capitolul „New Age – expresie a sincretismului contemporan”, pp. 357-386; Claudiu Dumea, *New Age. Noua religie pentru o lume globalizată*, Editura Sapienția, Iași, 2012.
- [2](#). *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 369.
- [3](#). *Ibidem*.
- [4](#). *Ibidem*.
- [5](#). Daniel Thompson, *Sfârșitul lumii. Temeri și speranțe la schimbarea mileniului*, traducere de Cristian Banu, Editura Aldo Press, București, 1999, p. 234.
- [6](#). Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 354.
- [7](#). *Ibidem*.
- [8](#). Pentru detalii despre aceste idei, vezi Bruno Würtz, *New Age. Paradigma holistică sau revrăjirea Vărsătorului*, Editura de Vest, Timișoara, 1994, p. 12.
- [9](#) . *Ibidem*, p. 65.
- [10](#) . *Ibidem*, p. 66.
- [11](#) . *Ibidem*, p. 68.

[12](#) . *Ibidem*, p. 69.

[13](#). Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, traducere de Elena Bortă, Editura Humanitas, București, 1997, p. 87.

[14](#). *Ibidem*.

[15](#). *Ibidem*, p. 81.

[16](#). *Ibidem*, pp. 84-86.

[17](#). *Ibidem*, p. 85.

Capitolul XVI

Francmasoneria

XVI.1. Francmasoneria – o societate secretă?

Specialiștii în știința religiilor recunosc în unanimitate existența îndelungată în cursul istoriei a societăților secrete¹. Ele au făcut și fac cu putință relația omului cu absolutul prin intermediul unor căi ezoterice de cunoaștere. Acestea – spre deosebire de căile exoterice – se adresează unui grup special de aleși și de privilegiați în raport cu mulțimile. În termeni sociologici, societățile secrete – cu doctrinele lor ezoterice de mântuire/eliberare – au un caracter elitist. „Elitist, deoarece adepții sunt puțin numeroși, considerându-se o mână de aleși cărora le este rezervată adevărata mântuire.”² Acest conclav de bărbați și (uneori) femei dețin doctrine oculte și practică ritualuri stranie, niciodată accesibile „ignoranților”, „muritorilor de rând” sau „profanilor”.

Din perspectivă sociologică, elementul central al tuturor societăților secrete este chiar *secretul*. „El este liantul, chiar fundamentul lor: fără el, favoarea contactului privilegiat cu divinitatea dispare, iar adepții au soarta comună a muritorilor.”³ Remarcăm importanța specială pe care membrii acestor societăți o dau *sentimentului apartenenței* la un grup ocult, elitist, uneori discret, alteori secret. Doar acest grup de inițiați le poate oferi confortul psihic și certitudinea unei situații sociale alese, respectiv a unei condiții post-mortem privilegiate. Una dintre cele mai vechi, mai prestigioase și mai controversate societăți secrete a fost și este *francmasoneria*.

XVI.2. Ce este francmasoneria?

Una dintre primele menționări ale termenului *francmason* datează din 1536, anul apariției lucrării lui William Bonde, *The Prilgrimage of Perfection*. Era vorba despre o corporație elitistă medievală, scutită de impozite, care construia catedrale. Francmasonii au avut dintotdeauna o organizare riguroasă, centrată în jurul secretului profesional. Aveau ritualuri secrete, simboluri biblice, gnostice și elemente ale vechilor religii din Egipt, Grecia și Imperiul Roman. Primii maeștri francmasoni au fost călugări. Aveau o manieră deosebită de a se saluta și a se recunoaște, precum și o vestimentație cu totul aparte.

XVI.3. Tipuri de masonerie

La început, corporația medievală construia catedrale gotice, păstrând secretele arhitectonice. Simbolul ei era *salcâmul*, arborele care a înflorit pe mormântul arhitectului Hiram Abi. Prin urmare, francmasonii interpretau *arta zidirii* atât în sens literar, cât și simbolic. În funcție de această realitate, exegeții regăsesc două tipuri de masonerii:

- a) *masoneria operativă*. Vechea breaslă masonică era denumită *operativă* – *opus* („efort”, „creație”). Membrii ei erau arhitecți, zidari, dulgheri. *Operau* asupra materiei, desăvârșind-o în opere de artă;
- b) *masoneria speculativă*, de la *speculum*, „oglină”. Avea ca scop realizarea unor proiecte utopice de reformă socială, similare celor din *Noua Atlantidă* a lui Fr. Bacon. „Ziditorul” este un alt nume al lui Dumnezeu, iar zidirea un alt nume al Creației. *Epistola întâia către Corinteni* 3, 16 este semnificativă în acest sens: „Nu știți, oare, că voi sunteți *templu al lui Dumnezeu* și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi?”.

XVI.4. Francmasoneria în Rusia

În opinia lui Daniel Beresniak, se poate spune despre o națiune că a intrat în faza modernă a istoriei sale atunci când a ajuns să-și făurească *instituții* capabile să medieze *conflictele sociale*, în loc să le elimine. Secolul al XVIII-lea aduce cu sine instituții sociale noi, unele sub semnul unor perspective *masonice* și *moderne*. Prin mijlocirea noilor instituții și a masoneriei, s-a încercat răspândirea în Rusia a ideilor Iluminismului.

În Rusia, francmasoneria pătrunde în timpul lui Petru cel Mare (1689-1725)⁴. Este un timp social caracterizat prin modernism, progres tehnic și gândire a Luminilor. Sub conducerea fiicei lui Petru cel Mare, Elisabeta Petrovna, apar două loji importante: „Loja Discuției, la Petersburg, și Loja Zorobabel și Steaua Polară, la Riga”⁵. Ritualurile erau cele din Anglia, Germania și Suedia. Marele pariu era acela de a adapta ritualurile pentru a fi compatibile cu mentalul social rus. Or, *Loja Tăcerii* (condusă de Conte de Melesino) ar fi fost compatibilă cu „sufletul slav”. Treptele inițierii erau cele clasice: *ucenic*, *calfă* și *maestru*. Urmau patru Grade Înalte:

- a) *Maestru Ales al Boltei Întunecate*: Bolta Întunecată „simboliza locul unde a fost îngropat meșterul Hiram, arhitectul Templului regelui evreu Solomon, asasinat de trei companioni ticăloși”⁶;
- b) *Maestru și Cavaler Scoțian*: „Deplasează sicriul lui Hiram și descoperă piatra fundamentală și tezaurul Templului”⁷;
- c) *Filosof*: „Cercetează știința ermetică și descoperă pe această cale iluminarea care-i va îngădui să readucă vârsta de aur pe pământ”⁸. Prin aceste trei grade vor trece toți membrii Ordinului;
- d) *Învățat al Templului – Magnus Sacerdos*. Ți se relevă taina morții și a destrămării trupești. *A iubi moartea* este o provocare specială, dar absolut necesară, căci moartea singură te duce spre desăvârșire.

Calea *masoneriei ruse* avea în atenție același model utopic al *societății totale*, al celei de-a patra Rome. Mesianismul social era combinat cu

ideologia reformatoare. Totul ar indica un anume „sfârșit al istoriei”.

„În ziua de 12 august 1822, țarul Alexandru I a poruncit ministrului său de Interne, contele Kociubei, să dispună închiderea tuturor lojilor masonice.”⁹ Ocupându-se cu politica, masoneria ar pune în primejdie securitatea statului. Masoneria devine de acum *societate secretă*. Avea în principal scopuri de ordin spiritual: cunoașterea de sine, penitența, edificarea Templului lăuntric, dezvoltarea puterii de pătrundere sufletească, contemplația etc.

Schimbarea socială este condiționată de cea lăuntrică. Altfel nu am obține libertatea, ci doar siguranța. Lojile rusești cuprindeau membri indiferent de *statutul lor social*. Adunau la un loc oameni care, altminteri, n-ar fi ajuns să se întâlnească. Francmasoneria era asemenea unei Biserici lăuntrice. Făceau parte și preoții. Numărul evreilor era foarte mic.

Au fost însă prezente personalitățile literare ale timpului. Pușkin, de exemplu, a fost inițiat la 21 de ani în Loja Ovidiu din Chișinău. Personajul său Evgheni Oneghin, aristocrat și blazat, pare să fi fost creat după modelul anumitor francmasoni. Tolstoi nu a fost francmason. Turgheniev și Bakunin au fost de asemenea francmasoni. În 1917, Tereșcenko ajunge ministru de Finanțe în noul guvern cu sprijin francmason.

XVI.5. Francmasoneria în Polonia

Pe vremea călugărului Copernic, Universitatea din Cracovia era singura unde „se mai preda Cabala...”¹⁰. Lojele poloneze reprezentau cele mai cosmopolite centre din Europa de Est. Din 13 ianuarie 1774, la Varșovia funcționa o autoritate provincială a francmasoneriei.

XVI.6. Francmasoneria în România

În imaginarul social, francmasonul întruchipează de cele mai multe ori

negativitatea. Crucea și icoana i-ar face rău. Rezultă de aici relația adversă cultivată și mediatizată în timp dintre Biserică și francmasonerie. După Rudolf Suțu, autorul lucrării *Iașii de odinioară*, „cea dintâi lojă masonică ar fi fost întemeiată la Iași în anul 1735, sub domnia prințului fanariot Constantin Mavrocordat”¹¹. Abia după 1825 avem o situație documentată a lojilor masonice de pe teritoriul românesc.

Din punct de vedere sociologic, categoriile profesionale reprezentate în lojile masonice românești erau: medicii (25-30%), apoi profesorii. „În speță, medicii și profesorii, la un loc, depășesc jumătate din efectivele lojilor românești.”¹²

În 1918, masonii români au luat parte la edificarea României Mari. Se vor implica apoi în problemele naționale ale românilor. După 30 decembrie 1947 (abdicarea regelui), lojile sunt restrânse, fără să fie interzise numaidecât. Ele se vor închide în 1948. După instaurarea la putere a comuniștilor, masonii români, „asociați forțelor răului, au format, începând cu anul 1950, obiectul unor persecuții din ce în ce mai violente”¹³.

XVI.7. Francmasoneria în fosta Cehoslovacie

Francmasoneria cehă ia naștere în statul ceh înființat „ca urmare a Primului Război Mondial și a destrămării imperiului multinațional al Habsburgilor”¹⁴. Specificul masoneriei cehe este dat de cultura orașului Praga (în mod special de mitul Golemului).

1. De referință este și cartea sociologului Georg Simmel, *Despre secret și societatea secretă*, Editura Art, București, 2008.
2. Jean-Francois Signier (coord.), *Societățile secrete*, Editura Rao, București, 2006, p. 10.
3. *Ibidem*, pp. 10-11.
4. Daniel Beresniak, *Francmasoneria în Europa de Est*, traducere și cuvânt-

înainte de Dan Lăzărescu, Editura Nemira, București, 1994, p. 23.

[5](#). *Ibidem*.

[6](#). *Ibidem*, p. 24.

[7](#). *Ibidem*.

[8](#). *Ibidem*.

[9](#). *Ibidem*, p. 40.

[10](#) . *Ibidem*, p. 142.

[11](#). *Ibidem*, p. 106.

[12](#) . *Ibidem*, p. 110.

[13](#). *Ibidem*, p. 122.

[14](#). *Ibidem*, p. 69.

Capitolul XVII

Ordinul Templierilor

XVII.1. Ce este Ordinul Templierilor?

Ordin călugăresc militar întemeiat în 1119 la Ierusalim de către Hugo de Payens. Numele și-l iau de la Templul lui Solomon. Ordinul Templierilor a fost desființat de Filip al IV-lea cel Frumos (care a domnit între 1285 și 1314). În 1307, majoritatea membrilor Ordinului, inclusiv Marele Maestru Jacques de Molay, au fost arestați. Au fost torturați pentru a recunoaște acuzele aduse, după care au fost arși pe rug.

Apariția ordinului se leagă de cruciadele europene. Ordinul Templierilor era o *comunitate de călugări militari* ce urmau să păzească drumurile publice care duceau spre Țara Sfântă, precum și teritoriile din jurul acestora. Deși erau laici, cavalerii au făcut în fața Patriarhului Ierusalimului cele trei legăminte monastice: de ascultare, de castitate și de sărăcie. Erau numiți „săracii cavaleri ai lui Hristos”.

Sf. Bernard prezintă în sinteză noua funcție războinică astfel: „Cavalerul lui Hristos produce moartea și o primește cu cea mai mare siguranță. Dacă moare este pentru binele său, dacă ucide e pentru Hristos”. Iată o expresie a ideologiei războiului sfânt. Ordinul Templierilor beneficiază de mari privilegii acordate de Papă.

XVII.2. Structura socială și stilul de viață specifice Ordinului Templierilor

Literatura sociologică de specialitate referitoare la societățile secrete și, în mod special, la Ordinul Templierilor prezintă următoarea structurare socială a acestei congregații sacre:

- a) *Marele Maestru* (din secolul al XIII-lea), ales pe viață;
- b) *cavalerii*. Ei reprezentau cele nouă provincii;
- c) *înalții demnitari* (comandori, mari preoți, călugări-inspectorii);
- d) *sergenții și turcopolii* (soldați indigeni aflați în solda Ordinului);
- e) *frații servitori*¹.

Templierii beneficiau de o libertate neobișnuită pentru acele vremuri.

Stilul de viață templier îmbina elementele profane cu cele sacre: serviciu divin, rugăciune, meditație, două mese pe zi, carne de trei ori pe săptămână.

Veșmintele: rasă și „manta albă, împodobită cu o cruce roșie cu capetele lățite...”². Crucea simboliza sacrificiul lui Hristos. „Când unul dintre ei murea, masa lui continua să fie servită vreme de patruzeci de zile pentru cerșetori.”³

Cifra 9 avea o simbolistică privilegiată de toți Templierii. Ordinul „avea nouă fondatori, nouă provincii și nouă mii de comandori”⁴. Simbolistica cifrei a fost subliniată atât de Parmenide, care spunea că numărul 9 reprezintă lucrurile absolute, cât și de Avicenna, în viziunea căruia orice număr nu este altceva decât numărul 9 sau multiplul lui plus un excedent.

XVII.3. Procesul Templierilor

Printre acuzațiile care le-au fost aduse membrilor Ordinului Templierilor au fost și următoarele:

- a) *ritualul călcării crucifixului*. Nu pentru a-l renega pe Iisus, ci pentru a-i afirma gloria pură. *Nu fiul lui Dumnezeu murise pe cruce, ci un agitator politic care i se substituise*. Poate că încercau astfel să-i disculpe pe

evrei. Acest ritual s-ar putea explica și prin influențele diverse ale religiilor din Palestina aceluși timp. Iudaismul – „să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer, sus...” (Ieșirea 20, 4). Islamul se revendică de la același Dumnezeu al lui Moise. De aceea nu existau nici în sinagogi, nici în moschei imagini ale Divinității. Ideea Dumnezeului care s-a făcut Om a fost considerată drept dogmă în secolul al IV-lea, în urma Conciliului de la Niceea. „Docentiștii considerau că Iisus nu îmbrăcase decât aparența unei forme omenești; arienii, discipolii preotului alexandrin Arius, susțineau, nu fără o anumită logică, ideea că, dacă Fiul fusese zămislit de Tatăl (lucru admis de toți creștinii), el nu putea fi veșnic precum acesta din urmă, fiindcă astfel ar fi doi zei.”⁵ În viziunea gnosticilor, creația divină era de ordin spiritual, fiind actul gândirii lui Dumnezeu asupra lui însuși. Universul material – marcat pe vecie de imperfecțiune – este opera demiurgului rău. În concluzie, gnosticii refuzau dogma întrupării lui Hristos;

- b) adorarea lui *Bafomet*, un idol cu cap de țap. Era arătat doar celor inițiați. Nu era propriu-zis idol, căci ar fi contrazis ritualul scuipării Crucifixului;
- c) *sărutul ca semn al homosexualității*. Templierii interogați au precizat faptul că săruturile erau date „la capătul șirii spinării, sub centură, apoi pe buric, apoi pe gură”⁶.

Explicația reală nu are nici o legătură cu practicarea homosexualității. Dimpotrivă, este vorba despre un ritual inițiativ prost sau deloc înțeles de cei mai mulți. Primele trei săruturi corespund celor *trei plexuri*: sacral, lombar, mezenteric. *Sărutul dat pe gură* între bărbați simboliza unirea răsuflărilor, deci a spiritelor. Era interpretat și ca un gaj de fidelitate, mai ales de supunere. Se mai folosește uneori și la slavi.

De ce s-a întâmplat tragedia legată de Ordinul Templierilor? Printre altele, pentru că Filip cel Frumos era permanent în căutare de mijloace financiare și dorea confiscarea averii lor.

Liderii templierilor au fost arși pe rug în 13 mai 1310. Jacques de Molay

a fost torturat și apoi ars pe rug în 18 martie 1314, *după ce și-a blestemat călăii*: „Nenorociri se vor abate în curând asupra celor care ne condamnă astăzi pe nedrept”. O lună mai târziu, Papa Clement al V-lea murea. În același an, Filip cel Frumos moare misterios în urma unui accident de vânătoare.

Procesul intentat Templierilor, deși avea două aspecte (politic și religios), nu a putut trece sub tăcere *dimensiunea inițiatică* a Ordinului. Există o anumită *elită ocultă*, complet neștiută. Ea a adus mai departe ideea de Templu. Ordinul se plasa deasupra statelor, încercând să creeze o ordine internațională, o sinarhie, cu o putere unică deasupra elementelor politice și religioase.

În acest sens, Ordinul Templierilor făcea figura unui corp străin în rândul societății medievale, motiv pentru care regele Franței l-a și desființat.

XVII.4. Ordinul Templierilor în România

La 9 octombrie 2004, ziarul *Ziua* anunța că la București începea să funcționeze *Marele Priorat*, cel care conduce cei aproape 100 de templieri români. Marele Prior are în jur de 50 de ani. Ceremoniile au loc la Biserica Luterană din București. Au participat demnitari ai Ordinului Suprem Militar al Templului din Ierusalim și Marele Maestru (portughez) Dom Fernando Pinto Pereira de Sousa Fontes.

1. Pentru detalii, vezi Gérard și Sophie de Sède, *Ocultismul în politică. De la Pitagora până în zilele noastre*, traducere de Radu Petrescu, Editura Nemira, București, 1996, p. 49.

2. *Ibidem*, p. 48.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*, p. 66.

5. *Ibidem*.

[6.](#) *Ibidem*, p. 69.

Capitolul XVIII

Șamanismul

XVIII.1. Ce este șamanismul?

După I.P. Culianu, termenul *șaman*¹ s-ar traduce prin vrăjitor, magician.

Cuvântul turcesc obișnuit care desemnează șamanul este *kam*. Iakuții, kirghizii, uzbekii, kazahii și mongolii folosesc alți termeni. Marele șaman din perioada invaziilor mongole este numit *beki*; el a dat probabil turcescul *beg*, „stăpân, domn”, care a devenit apoi *bey*. Istoricii musulmani îi atribuiau lui Genghis Han însuși puteri samanice.²

Definiție: Șamanismul nu este propriu-zis o religie, „ci un ansamblu de metode extatice și terapeutice al căror scop este de a obține contactul cu universul paralel, dar invizibil, al spiritelor și ajutorul acestora în gestionarea treburilor omenești”³.

După M. Eliade⁴, șamanismul este un fenomen religios prin excelență, originar din spațiul central-asiatic. Cuvântul șamanism provine din tunguzul *shaman*. Șamanul coexistă, în centrul și nordul Asiei, alături de preot și de capul de familie. O primă definiție dată de Mircea Eliade este cea care echivalează *șamanismul cu o tehnică a extazului*.

Șamanul nu este preot. De ce? Nu are biserică, nu există cler, slujbă codificată. *Șamanul nu este vrăjitor.* Excepție fac cazurile în care agresează și ucide de la distanță. *Șamanul nu este mediu.* Lumea spiritelor cu care el comunică nu se reduce la lumea morților. De obicei, șamanul se comportă

ca un om normal. Doar în perioade de criză, catastrofe, boală sau tensiune socială, el devine șaman. Dacă este ineficient, e condamnat la moarte.

În comunitățile arhaice, unde nu exista o separare a puterilor și o diviziune socială a muncii așa cum ne-o reprezentăm noi, europenii, șamanul era un *specialist al sacrului cu multe alte funcții sociale*. După cum spunea Eliade, „șamanul este teolog și demonolog, specialist al extazului și vindecător, auxiliar al expedițiilor de vânătoare, protector al comunității și al turmelor, psihopomp și, în anumite societăți, erudit și poet”⁵.

A. Ohlmarks, un autor clasic invocat de Eliade⁶, susține că șamanismul ar fi la origine un fenomen exclusiv arctic, datorat influenței mediului cosmic asupra sistemului nervos al locuitorilor din ținuturile polare. Cu alte cuvinte, frigul excesiv, nopțile lungi, singurătatea, lipsa vitaminelor ar fi influențat constituția nervoasă a populațiilor arctice, provocând isterie mentală sau transă șamanică.

Cum s-a pus semnul echivalenței între epilepsie și șamanism, în acest caz șamanismul ar fi un fenomen lipsit de conținut religios, o imitație a adevăratului misticism. Totuși, scrie Eliade respingând această teorie, comunitățile tradiționale (cele sudaneze, de exemplu) disting clar între epilepsie și transa autentică. Prima nu este deloc acceptată, fiind de la început recunoscută.

Dacă șamanul este bolnav, arată M. Eliade, este pentru că *vocația i s-a revelat prin boală* și, mai mult, este un bolnav care s-a vindecat singur. Șamanul face cu puțință recăpătarea echilibrului. De regulă, omul este un subiect ale cărui capacități întrec cu mult media comunității.

XVIII.2. Căile sociale ale consacrării șamanice

În opinia lui Mircea Eliade, șaman se poate ajunge „a) prin vocație spontană («chemare» sau «alegere»); b) prin transmitere ereditară a profesiei șamanice; și c) prin decizie personală sau, mai rar, prin voința clanului”⁷.

Indiferent de căi, dubla instruire prin *viziuni extatice* și *învățătură tradițională* este esențială:

- a) *prin vocație spontană sau alegerea de către spirite*. Se întâlnește în America de Nord (la indienii de prerie și California). Semne clasice ale vocației șamanice sunt cele referitoare la visele în care cade o persoană, apoi scapă de o primejdie, are viziuni și, în sfârșit, o boală pe care un șaman recunoscut o va vindeca. În multe situații, viitorului șaman îi apare în vis un maestru care îl roagă să-i preia funcția. Inițierea o primește însă de la spiritele superioare. În toate situațiile, atunci când tânărul refuză inițierea, sfârșește prin a se îmbolnăvi;
- b) *prin transmitere ereditară*. Este întâlnită în Siberia. Neofitul fuge de acasă și manifestă sincope. Faptul este interpretat ca posedare de către spiritul unei rude decedate. Cei din comunitate îl îndeamnă pe viitorul șaman să respecte interdicțiile sexuale și alimentare, să dobândească viitoarele capacități șamanice;
- c) *prin căutarea voluntară, dar cu aprobarea spiritelor*. Frecventă la vârsta pubertății, în America de Nord. Presupune retragerea în locuri pustii. Neofitul face băi de aburi, fumigații cu pelin, apoi băi cu apă rece. Caută viziunile prin practici și privațiuni autoimpuse: coborârea în fugă a povârnișurilor, înotul contra curentului, postul, abstenența sexuală;
- d) *prin voința comunității*. Nici în acest ultim caz, alegerea clanului nu trece peste experiența extatică. Dacă ea nu are loc, atunci șamanul nu va mai lua locul celui defunct.

Așa cum scrie Mircea Eliade în *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, șamanul are capacități fizice și intelectuale neobișnuite. De exemplu, puterea de concentrare și de control îl fac să se miște într-un spațiu strict delimitat, cu o încărcătură remarcabilă de accesorii șamanice, fără a atinge sau a distruge ceva anume. Numărul de cuvinte uzitat este de 12.000, comparativ cu ceilalți membri ai comunității care nu folosesc mai mult de 4.000. Este uneori cântăreț, poet, instrumentist, medic, dar niciodată o persoană cu handicap.

XVIII.3. Ritualurile inițierii șamanice

Inițierea șamanică presupune un scenariu bine cunoscut în istoria religiilor: moarte simbolică, tortură, înviere. Un moment esențial al învierii îl constituie capacitatea neofitului de *a-și vedea propriul schelet*. Acest lucru este posibil în urma unui efort susținut de asceză fizică și contemplare mentală.

În opinia lui Eliade, prin puterea sacră, șamanul poate să-și „dezbrace” corpul de carne și sânge, îl poate purifica, rămânând doar la nivelul durabilității scheletului. Acesta devine pur și strălucitor. Atunci el trebuie să cunoască și să numească toate părțile corpului și toate oasele după numele lor. Faptul nu este consemnat în discursul obișnuit al membrilor comunității, ci în limbajul secret învățat de la bătrânii șamani⁸.

Tot Mircea Eliade scrie că vizualizarea și contemplarea propriului schelet sunt interpretate diferit, în funcție de spațiul istoric și cultural unde au loc aceste evenimente șamanice. Astfel:

- a) în spațiul cultural și social al vânătorilor și păstorilor, osul este înțeles drept sursă a vieții umane și a Marii Vieți animale. A te reduce la starea de schelet echivala cu o reintegrare în matricea vieții, deci cu o reînnoire și cu o renaștere mistică;
- b) în Asia Centrală, acolo unde există structuri culturale budiste și tantrice, reducerea la starea de schelet are mai curând o valoare ascetică și metafizică, anticipându-se marea putere disolutivă a Timpului. Viața este înțeleasă prin exercițiul gândirii așa cum este ea de fapt: iluzie și amăgire, un chip al neființei;
- c) în cadrul șamanismului nord-american, sursa puterilor neobișnuite nu este unică. Ea poate fi găsită în ființele divine, în sufletele strămoșilor șamani, în animale mitice, în obiecte sau în anumite zone cosmice.

XVIII.4. Funcțiile sociale ale șamanismului

În principal, două ar fi funcțiile sociale ale șamanului:

a) *medic/vindecător*. În Asia, America de Nord și Indonezia, șamanul are funcția de medic și vindecător: caută diagnosticul, aduce sufletul fugăr al bolnavului, îl prinde și-l obligă să reintre în trupul părăsit.

Pe de altă parte, șamanul nu se mulțumește doar să descopere și să exorcizeze spiritele rele. Le integrează în propriul lui corp, le posedă, le chinuie și le alungă. Deci, în timpul transei, șamanul încetează să mai fie om: devine de aceeași natură cu aceste spirite. Riscurile sunt enorme și nu de puține ori șamanul sfârșește prin a cădea el însuși sub puterea spiritelor rele și a fi, în cele din urmă, posedat;

b) *psihopomp*. Șamanul conduce sufletul mortului în Infern. Este deci un personaj psihopomp. Din comunitate este singurul care cunoaște regiunile din afara acestei lumi. Doar șamanul poate călători în Infern, în Cer, deși riscurile de a se rătăci sau de a se pierde nu sunt deloc excluse.

Nu de puține ori, scrie Mircea Eliade, menirea unui șaman este de a călăuzi sufletul celui decedat în lumea de dincolo. Aceasta este concepută cu totul diferit la popoarele Asiei Septentrionale. Totul are loc ca aici, dar pe dos. Când pe pământ este ziuă, acolo este noapte: de aceea sărbătoarea morților are loc după apusul soarelui. Verii de aici îi corespunde iarna de dincolo. Mâna stângă de aici o are corespondent pe cea dreaptă de dincolo. De aceea, *beltirii* pun obiecte în mâna stângă a mortului. Tot ceea ce este răsturnat aici se află în poziție normală dincolo. Este și motivul pentru care obiectele oferite deasupra mormântului se răstoarnă sau chiar se sparg.

Indiferent de funcțiile sociale exercitate, ritualul șamanic este în general același. El se întemeiază pe:

a) sacrificiile aduse ființei celeste;

b) ascensiunea simbolică a șamanului și înfățișarea lui, împreună cu sufletul animalului sacrificat, înaintea zeului.

Acesta este un zeu cu totul diferit față de Marele Zeu, cel căruia la

Începuturi îi era adresat sacrificiul. Întregul prestigiu și toată puterea șamanului se întemeiază pe forța sa extatică. El se substituie preotului în sacrificiile oferite Ființei Celeste, dar substituirea presupune chiar o schimbare a ritualului: *ofranda se transformă în psihoforie*, ceremonie dramatică bazată pe experiențe extatice.

XVIII.5. Tipologia șamanismului

Există o mare diversitate de reprezentări și practici șamanice. De obicei, ele sunt clasificate în raport cu zonele geografice unde se regăsește șamanismul. Astfel, avem:

- *șamanismul asiatic*. Unii specialiști contemporani sunt tentați „de a atribui origini șamanice picturilor rupestre din Siberia (către 1000 î.Hr.), pe baza trăsăturilor distinctive pe care le au în comun cu costumele și ritualurile șamanice atestate de antropologi”⁹;
- *șamanismul din Siberia Septentrională*. Instituția socială a șamanului diferă în funcție de puterile sale. Întotdeauna însă costumul/accesoriile sale cuprind următoarele: *toba din lemnul copacului/arborelui cosmic, tichia și costumul*;
- *șamanismul popoarelor arctice*. Eliade descrie acest tip de șamanism ca fiind unul special. În primul rând se caracterizează printr-o intensitate deosebită. Șamanul este legat într-un cort care va fi scuturat de spirite. Practică vindecarea bolii prin tehnica ghicitului bazată pe vibrația greutății unui obiect ținut în mână atunci când i se pune o întrebare spiritului;
- *șamanismul coreean și japonez*. Aici șamanismul „este practicat în general de femei. Orbirea este un semn sigur de elecțiune”¹⁰. Femeia nord-coreeană moștenește, de obicei, darurile șamanice pe linie ereditară;
- *șamanismul nord-american* presupune o asceză neobișnuită. „În multe arii geografice, șamanii tind să formeze asociații profesionale.”¹¹;

- *șamanismul sud-american* „cunoaște toate motivele prezente în alte arii culturale: boala inițiativă, vizualizarea scheletului, căsătoria cu un spirit, vindecarea prin sucțiune etc.”¹². În schimb, pune un accent deosebit pe folosirea *substanțelor halucinogene* și a *ceremoniilor colective* de inițiere;
- *șamanismul românesc*? Mircea Eliade are chiar un studiu (cu același titlu) pe această temă. Amintește că, în 1925, folcloristul maghiar Györffy István atrăgea atenția asupra *caracterului șamanic* al practicilor magice la moldoveni. El își baza afirmațiile pe datele oferite de misionarul Marcus Bandinus (secolul al XVII-lea).

După părerea lui Eliade, românii ar fi trăit spre sfârșitul Evului Mediu într-o unitate politică și culturală cu populațiile asiatice. În timpul Rusaliilor, româncele cădeau în extaz și făceau prorociri. Este șamanism? M. Eliade este convins că nu. Argumentele lui ar fi:

- a) lipsa vocației, inițierii și uceniciei;
- b) lipsa costumului ritual și a spiritelor auxiliare;
- c) lipsa facultății de a provoca transe după dorință și de a o stăpâni;
- d) absența capacităților de vindecare;
- e) lipsa caracterului psihopomp al ceremonialului.

Conform teoriei lui Mircea Eliade, la români era vorba doar de o *stare extatică condiționată cultural*. Este accesibilă femeilor din anumite sate și doar în cele trei zile de Rusalii. „Trezirea” provocată prin dans și muzică nu este aici de natură șamanică. Ritualul este asemănător cu cel al călușarilor, chemați să vindece bolnavii cu dansurile și cântecele lor, conchide Eliade.

XVIII.6. Neoșamanismul

Relatările și aventurile spirituale ale șamanului nu au dispărut în timpurile moderne. După M. Eliade, șamanul ar fi supraviețuit la nivelul mentalului

social. A luat chipul eroului din literatura epică, de exemplu. Mai mult, este „posibil, de asemenea, ca euforia preextatică să fi constituit o sursă a poeziei lirice”¹³. Pregătindu-și starea de transă, șamanul cheamă spiritele, utilizează limbajul secret, imită țipătul animalelor și cântecul păsărilor. Starea pe care o obține astfel pune în mișcare *creația lingvistică și ritmurile poeziei lirice*, scrie Eliade.

Limbajul poetic contemporan păstrează autonomia și perfecta libertate a limbajului extatic de tip șamanic. Pe de altă parte, lumea de spectacol și universul ședinței șamanice amintesc de lumea primă, originară, a zeilor.

*

Dincolo de supraviețuirile culturale ale șamanismului, situația acestui fenomen fascinant a fost tragică în regimurile de tip totalitar. De exemplu, șamanismul asiatic s-a aflat în secolul XX sub regim comunist sovietic sau chinez. Peste tot în această societate totalitară,

șamanii au fost persecutați, fiind considerați în mod greșit șefi locali, dușmani de clasă. Cum nu existau temple sau o ierarhie care să poată fi atacate, au fost distruse elementele simbolice ale cultului, tobele le-au fost luate în chip de trofee, unora chiar li s-a dat drumul din elicopter ca să demonstreze că pot zbura, iar mulți alții au fost condamnați la deportare în lagărele de muncă¹⁴.

Cu timpul, situația s-a mai schimbat. Cum

în adâncul taigalei nu existau medici moderni, i-au lăsat pe șamani să-i îngrijească pe bolnavi, iar la televiziunea sovietică sau la festivalurile de folclor au apărut chiar câțiva bătrâni păstrători ai tradițiilor siberiene ca reprezentanți ai unei anume identități și ai unui patrimoniu cultural¹⁵.

În prezent, șamanii ruși își desfășoară activitatea ca tămăduitori. Au

interese comerciale.

În America de Nord, indienii – condamnați la o integrare socială forțată – au trăit tulburări și crize psihice deosebite. Ca remediu, ei au reactivat șamanismul. Practică și astăzi „alături de Dansul soarelui (*Sun dance*), purificarea prin abur (*sweat lodge*), ședințele de vindecare cu ajutorul pietrelor sfinte (*yuwipi*), stările colective de conștiință alterată”¹⁶.

În Peru există „practici urbane pentru șamanii metiși: șamanii din pădure vin să facă schimb de experiență cu magia de la oraș, iar semi-indienii din orașe pleacă să-și îmbrospăteze forțele în pădure”¹⁷.

În Asia, șamanii „migreză spre Singapore și Coreea de Sud, pentru a răspunde nevoilor emigranților din interior”¹⁸. Se remarcă și revigorarea organizațiilor coreene de șamanism feminin. Ele reactualizează și aduc la zi vechile practici de tip șamanic. Japonia contemporană trăiește și ea o revigorare a șamanismului în cadrul noilor mișcări religioase.

O cauză specială a creșterii interesului pentru șamanismul contemporan o constituie – cel puțin în mediile sociale educate – succesul scrierilor unor antropologi occidentali. De exemplu, în anii '80, antropologul Carlos Castaneda s-a făcut apologetul șamanismului. Oamenii de știință l-au acuzat (pe bună dreptate) de simplificări și falsuri ale fenomenului. Șamanismul apare la el ca „model alternativ de percepție a unei realități necunoscute”¹⁹. A fost ucenicul șaman al unui indian Yagui (Don Juan), specialist în plante narcotice și halucinogene utilizate în vrăjitorie. A învățat să aibă viziuni și să le interpreteze. S-a autodenunit profet al lumii occidentale. A promis controlul emoțiilor, echilibrul, fericirea prin consumul de *peyotl*.

Alți șamani contemporani. Danièle Vazeilles, specialistă în „Pasărea Tunetului” și în „Bizonița Albă” de la indienii Sioux, obiectul tezei sale de doctorat, „deși nu posedă viziunea șamanică, vede foarte bine tot ce ține de șamani și de exportul de șamanism”²⁰.

Alți inițiați în șamanism dau „lecții de învățare a roții medicinei”²¹. Cursurile conțin și ceva șamanism, alături de arte marțiale, dansul soarelui, tehnici militare specifice infanteriștilor americani și învățatură de tip Castaneda.

Acest neoșamanism combină ritualuri orientale de control și ritmare a respirației cu dansuri frenetice, practici șintoiste de servire a ceaiului și muzică contemporană. În concluzie, șamanismul actual de tip comercial este cu totul altceva decât ceea ce „făcea, în anii '50, Aldous Huxley grație mescalinei”²².

Cum se explică sociologic succesul acestor practici neoșamanice? Conform antropologului francez Claude Rivière, o parte a societății occidentale actuale, „pierzându-și credința în sacrul instituționalizat de bisericile creștine, încearcă să regăsească sacrul prin alte mijloace: divinație și vindecare, asceză, călătorie în lumea spiritelor aliate omului, extaz cu sau fără droguri halucinogene”²³.

1. Există o bogată literatură de specialitate care tratează semnificațiile șamanismului. Vezi, în acest sens, Jean-Paul Roux, *La Religion des Turcs et des Mongols*, Payot, Paris, 1984; E.R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, Editura Polirom, Iași, 1998; Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Editura Polirom, Iași, 1996; Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Polirom, Iași, 2007; Danièle Vazeilles, *Les Chamanes*, Le Cerf, Paris, 1991; Mircea Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, traducere de Brîndușa Prelipceanu și Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1997; Mario Mercier, *Șamanism și șamani*, Editura Moldova, Iași, 1993 etc.
2. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, ed. cit., p. 345.
3. *Ibidem*.
4. Vezi celebra monografie asupra șamanismului a lui Mircea Eliade, *op. cit.*
5. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, ed. cit., p. 21.
6. Vezi Mircea Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, ed. cit.
7. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. III: *De la*

Mahomed la epoca Reformelor, ed. cit., p. 22.

8. Pentru detalii, vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, ed. cit., pp. 23-24.

9. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 346.

10. *Ibidem*, p. 348.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*, p. 349.

13. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, ed. cit., p. 30.

14. Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaș, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 151.

15. *Ibidem*, p. 152.

16. *Ibidem*.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*, pp. 152-153.

21. *Ibidem*, p. 153.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*.

Capitolul XIX

Magia

XIX.1. Semnificațiile sociale ale magiei

Etimologic, termenul *magie*¹ are o semantică foarte bogată. Trimiterile sunt la asirianul *maga* – „sacerdot”; grecescul *mageia* – „vrăjitorie”, „farmece”; latinescul *magus* – „preot persan”; chaldeenul *maghdim* – „înaltă înțelepciune”, „filosofie sacră”.

Magia este, așadar, un sistem de ritualuri și practici întemeiate pe credința în puterea magului de a acționa asupra realității cu ajutorul unor forțe neomenești, prin mijloace oculte sau paranormale.

Supoziția gândirii magice este aceea că, în cosmos, există forțe oculte pe care omul le poate manipula în favoarea sau împotriva lui. În mentalitatea veche, tradițională, magia era „știința și religia magilor”. Magii erau *preoții lui Zoroastru* și *solii zeilor* (chaldeeni, egipteni, iranieni sau ai celor din America precolumbiană).

XIX.2. Funcțiile sociale ale magiei

În general, magicienii veritabili luptau împotriva răului. Răspundeau la atacurile demonilor și la efectele ritualurilor vrăjitorești. Practicau *medicina magică*: abăteau trăsnetul asupra dușmanilor și provocau catastrofe. Proferau blesteme deosebit de eficiente. Exemplu: *ṛṣi*-i indienii atingeau prin cuvintele rugăciunilor lor chiar pe zei.

XIX.3. Cercetări socioantropologice clasice asupra magiei

R.H. Codrington, *The Melanesians*, 1891. Cercetează reprezentările magice și constată că esențialul fenomenului magic îl reprezintă *mana*. Ea este esența sacrului. E o forță impersonală, stăpânită de om. Ideea apare la melanezieni. *Mana* nu este doar apanajul magicienilor: fiecare om, prin practici oculte, o poate stăpâni.

Br. Malinowski, *Magie, știință și religie*. Tradiția confirmă magia și oferă prilejul accederii la ea, susține antropologul polonez. Magia nu derivă din simpla observare a naturii și din cunoașterea legilor ei.

Alți autori susțin ideea că magia apare ca urmare a legăturii stabilite între fenomenele necunoscute și cele cunoscute. Starea emoțională este cea care prilejuiește realizarea unor legături și relații de tip cauză-efect.

J. Frazer, *Creanga de aur*. Magia este o paraștiință și o pseudoartă. Are două legi principale. *Legea similitudinii*, specifică *magiei homeopatice*. *Legea contactului*, proprie *magiei contagioase*. Din combinarea celor două rezultă *magia simpatetică*.

J. Maxwell, *Magia*. Migrația popoarelor a produs schimbări de mentalități. Practicile spirituale ale învinșilor erau stigmatizate, demonizate. Preoții deveneau magicieni și vrăjitori. Ritualurile erau prezentate ca fiind practici specifice liturghiei negre. Maxwell distinge între *actul religios* care este o rugăciune și *actul magic* înțeles ca expresia unei voințe.

É. Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*. Magia, spre deosebire de religie, nu are biserică. Nu are comunitate morală formată din ansamblul credincioșilor. Totuși, Durkheim vedea frontierele dintre cele două ca fiind incerte.

Evans-Pritchard a cercetat comunitățile *azande* din estul Africii, unde a descoperit faptul că practicile magice sunt socialmente și moralmente neutre. Distinge între *sorcery* și *witchcraft*. Primul fenomen presupunea recurgerea la magie pentru a înfăptui fărădelegi. Se acționează prin propria

voință, având scopuri condamnabile social. Al doilea fenomen aduce în prim-plan un personaj tragic, victima unor forțe irezistibile, înnăscute sau dobândite voluntar de timpuriu.

Henry Charles Lea. *Sorcery* este un fenomen cultural și spiritual ce se manifestă în Europa, în secolele X-XV. *Witchcraft* este o practică spirituală transformată în erezie inspirată de Diavol. Ritualurile milenare ale fertilității s-au transformat în sabaturi, sub presiunea autorităților creștine.

Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*. Analizează supraviețuirea după o mie de ani de creștinism a cultelor de fertilitate din Europa Apuseană. *Benandanții* erau oameni născuți cu membrana amniotică pe care o purtau agățată de gât ca o amuletă. În nopțile de solstițiu se luptau cu vrăjitorii.

XIX.4. Cercetări românești despre magie: Gheorghe Pavelescu

Un prim exemplu de sociolog român care a cercetat magia este Gheorghe Pavelescu. Acesta a participat la cercetările monografice efectuate în Munții Apuseni asupra magiei², într-o regiune ce cuprindea aproximativ patruzeci de sate. Existau trei posibilități metodologice de cercetare a mentalității magice în satul tradițional românesc: a) limitarea cercetărilor la unități sociale mai restrânse; b) studierea doar a unor comunități; c) studierea elementelor esențiale ale magiei.

Gheorghe Pavelescu a ales-o pe cea de-a treia. Cercetarea a avut trei momente esențiale:

- a) schițarea generală a concepției magice despre lume și viață;
- b) apariția unui grup social ce obține avantaje din tehnica „vrăjitoriei”;
- c) cercetarea incantațiilor magice.

Școala Gusti știa foarte bine că s-au studiat mai mult doar anumite *forme*

de literatură populară (balade, basme, doine). S-au cercetat mai puțin cântecele rituale (colinde, bocete, descântece), credințele, superstițiile și obiceiurile populare, scrie Gheorghe Pavelescu. Or, magia dă seama într-o mare măsură de mentalitățile tradiționale și moderne ale românului. Cercetările socioantropologice din Apuseni au fost coordonate de Institutul de Științe Sociale al României, sub președinția lui D. Gusti.

Echipa monografică de la Cluj a fost coordonată de prof. Iuliu Moldovan. Ancheta a durat 53 de zile și s-a desfășurat în perioada 16 iulie – 14 octombrie 1940. În cele 41 de sate cercetate s-au înregistrat superstițiile, datinile și practicile folosite de localnici, respectiv 200 de descântece.

De ce magia? Răspunsul lui Gheorghe Pavelescu este foarte clar și convingător. Pentru a cunoaște mai bine mentalitatea românească. „Sufletul țăranului este plin de experiențe ancestrale, multimilenare, fiind stăpânit, uneori chiar torturat, de elemente arhaice care vin din străfundurile istoriei.”³ Chiar experiența și orientarea practică a țăranului român sunt legate de viziunea magică. Ea se mai păstrează în satele răsfirate, situate departe de căile moderne de comunicație, dar „cu fiecare octogenar ce se stinge în anonimatul unui cătun de munte se închide pentru totdeauna o taină și se pierd semnificații pentru gesturi rămase neînțelese”⁴.

Astăzi, magia a supraviețuit în forme care nu sunt revolute, depășite, considerate simple fosile culturale într-o civilizație vie, cu deschideri europene. Ele sunt prezente consistent în viața cotidiană a românului. Uneori, componenta magică a practicilor sociale este clară, evidentă, alteori este camuflată. Din nefericire, magia din cultura românească este în continuare insuficient cunoscută. Așa a fost situația și în timpul lui Gheorghe Pavelescu.

XIX.5. Caracteristicile magiei

Magia și vrăjitoria, în viziunea lui Gheorghe Pavelescu, comportă anumite diferențe. Cele două nu sunt identice. Astfel, magia ar fi un ansamblu de elemente spirituale și afective la care „participă” întreaga comunitate. Este

mai curând o mentalitate subiacentă și acceptată. Vrăjitoria, în schimb, este o tehnică individuală, apanaj al unor specialiști. Vrăjitorii sunt elita magicienilor. Ei trăiesc mai viu, intens și dramatic mentalitatea magică.

Magia nu este o simplă supraviețuire a unor culturi vechi, precreștine. Nu se transmite doar pe cale inițiativă unor aleși. Există, după Gheorghe Pavelescu, o creație magică, chiar și acum, în unele sate retrase din România. Gândirea magică este spontană și nu se desfășoară după tipare și stereotipuri. Exemplu: vrăjitorul nu preia un descântec ad litteram. Preia *imaginile intuitive*, adică ideile. Exemplu: descântecele din Apuseni preluate de surori de la mamă diferă foarte mult.

Gândirea magică prezintă *variante interindividuale*: un descântec este creat de mai mulți actori sociali, doar prin *substituirii de imagini*. Există și *varianta intraindividuală*, conform căreia un vrăjitor prezintă la anumite intervale de timp un descântec în alte versiuni. Cochetează pe marginea unor *imagini intuitive* (uneori în proză, atunci când nu mai dispune de capacitatea versificării).

Magia românească, susține Gheorghe Pavelescu, exclude într-o mare măsură genul liric, dar este prezent din plin în genul epic. Un vrăjitor poate povesti la nesfârșit mituri și legende; mai rar însă este capabil să prezinte o poezie lirică. Magia a dezvoltat *sentimentul dramatic*.

În concluzie, modelul de cercetare socioantropologică a magiei la români pe care l-am selectat pentru această carte poate provoca și stimula noi cercetări asupra ipostazelor magiei în societatea românească actuală (și nu numai).

1. Bronisław Malinowski, *Magie, știință și religie*, Editura Moldova, Iași, 1993; Robert Muchembled, *Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, București, 1997; J. Maxwell, *Magia*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995; Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, Editura Polirom, Iași, 2003; James George Frazer,

Creanga de aur, Editura Minerva, București, 1980; Gheorghe Pavelescu, *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*, Editura Minerva, București, 1998; Lucian Blaga, *Despre gândirea magică*, Editura Garamond, București, 1992; Artur Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*, Academia Română, București, 1915; Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, Éditions Stock, Paris, 1997, pp. 16-42. Recomand în mod deosebit temeinica cercetare semnată de Ioan Pop-Curșeu, *Magie și vrăjitorie în cultura română*, Editura Polirom, Iași, 2013.

2. Cercetările sociologice, antropologice și etnologice care au avut ca subiect magia sunt numeroase. Menționez aici doar câteva dintre ele: Gheorghe Pavelescu, *Mana în folclorul românesc. Contribuții pentru cunoașterea magicului*, Sibiu, 1944; Gheorghe F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, Academia Română, București, 1914; Artur Gorovei, *op. cit.*; Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, vol. I-II, Editura Polirom, Iași, 1998; Simeon Florea Marian, *Descântece poporane române*, Tipografia R. Eckhardt, 1886; S.Fl. Marian, *Vrăji, farmece și desfaceri*, Academia Română, 1896; Artur Gorovei, *Descântecele românilor*, Imprimeria Națională, București, 1931 (cu o bibliografie completă); Gheorghe Focșa, „Contribuție la cercetarea mentalității satului”, *Arhiva pentru Știință și Reformă Socială*, anul X, 1932, pp. 159-174; Gheorghe Focșa, „Aspectele spiritualității sătești”, *Sociologie românească*, anul II, 1937, pp. 197-211. Tot din Școala Gusti, Ștefania Cristescu-Golopenția a avut în atenție practicile magice din sate, în special din Druguș. Vezi „Gospodăria – în credințele și riturile magice ale femeilor din Druguș”, *Monografia Drugușului*, București, 1940; „Practica magică a descântecului de «strâns» în satul Cornova”, în *Arhiva pentru Știință și Reformă Socială*, 1932, pp. 371-380. Legat de monografia în cercetarea magicului, vezi Dimitrie Gusti, Traian Herseni, *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, Editura Universității din București, București, 1940; Adrian Fochi, *Datini și erezuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Editura Minerva, București, 1976; Ion Mușlea, Ovidiu, Bârlea, *Tipologia folclorului. Din*

răspunsurile la chestionarul lui Bogdan Petriceicu-Hasdeu, Editura Minerva, București, 1970; Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Editura Paideia, București, 1998; Antoaneta Olteanu, *Școala de solomonie. Divinație și vrăjitorie în context comparat*, Editura Paideia, București, 1999; Monica Budiș, *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice și religioase de apărare*, Editura Paideia, București, 1998.

[3.](#) Gheorghe Pavelescu, *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*, ed. cit., p. 4.

[4.](#) *Ibidem*, p. 6.

Capitolul XX

Satanismul

XX.1. Biserica lui Satan

First Church of Satan „a fost fondată în anul 1966, de către Anton Szandor LaVey, un fost fotograf de poliție”¹. 1966 devine Anul Unu, *Anno Satanas* pentru cultul satanist. Are în centrul său *Liturghia neagră*, care cuprinde zece porunci și un jurământ². Constă, printre altele, în practicarea pe dos, blasfematoare, a ritualului creștin:

- a) crucifixul este răsturnat;
- b) altarul este acoperit cu negru în loc de alb;
- c) lumânările sunt negre;
- d) imnurile sunt cântate în sens invers;
- e) ritualul este celebrat de un preot răspopit.

De fiecare dată când numele lui Dumnezeu sau al lui Iisus trebuie proslăvite, se scuipează pe cruce.

XX.2. Satanismul în România. O abordare sociologică

O analiză sociologică foarte utilă asupra satanismului a fost realizată la noi de Mircea Chiorean și Cristina Gavriluță³. Conform lui M. Chiorean, sataniștii români au ca *locuri predilecte de adunare* cimitirele, bisericile vechi, părăsite, locurile pustii, dărâmurile unor vechi locuințe. Până a se

ajunge la practicile din spațiile sociale menționate, satanismul a ajuns în România pe mai multe căi.

Există mai multe etape sau valuri ale expansiunii satanismului în Europa și în România:

- a) *primul val* a avut loc în 1990. Atunci s-au format o serie de grupuri pe filieră germană, în Ungaria, Polonia, Cehia (Moravia). Expansiunea satanismului se plia pe consumul de droguri;
- b) *al doilea val* a avut loc în 1991. Atunci, cu sprijinul sataniștilor polonezi, au luat naștere grupări sataniste în Ucraina, mai întâi în rândul minorității poloneze, apoi și în rândul tinerilor din Kiev, Cernăuți și Tiraspol. Cu timpul, satanismul a ajuns și în Rusia și în Basarabia;
- c) *al treilea val* a avut loc în 1992. A cuprins România din trei direcții. Faptul a fost marcat de turneul formației The Beldam, între 21 septembrie și 1 octombrie 1992, în mai multe orașe din Transilvania.

Grupările clandestine din Kiev și Lvov au intrat în legătură cu sataniștii maghiari pentru a pătrunde și pe teritoriul României. Foarte perseverent a fost grupul *Galaxienilor* din Kiev, condus de un prooroc autointitulat Like. Acesta colabora cu un ofițer KGB. Concluzia lui Mircea Chiorean este clară: Apariția satanismului în România coincide cu proliferarea „noilor rute transcontinentale de trafic cu droguri din Asia Centrală ex-sovietică spre piețele de desfacere din Europa de Vest”⁴.

XX.3. Practici sataniste în orașele românești

Cercetările Poliției Române atestă prezența satanismului în unele dintre marile orașe ale României. *Galațiul* este unul dintre ele. Aici apar „închinători la cele 33 de spirite galactice”. La *Botoșani* exista organizația moderată numită „Ucenicii Satanei”. În municipiul *Iași*, scrie Mircea Chiorean, „practicile satanice au atins proporții îngrijorătoare”⁵. Ele presupuneau automutilări, libertinaj sexual total și alte perversiuni.

Cine sunt sataniștii români? Sociologic, ei sunt în special elevi și studenți, cu vârste cuprinse între 12 și 25 de ani. Sunt atrași și mai apoi fascinați de practicile satanice prin mijlocirea proastei înțelegeri a muzicii hard-rock și heavy-metal, prin consumul de băuturi alcoolice și droguri, dar și prin lectura „ocultismului de tarabă”. Practică sacrificiile de animale și profanările de morminte. Majoritatea adeptilor provin din familii dezorganizate.

În *Constanța* au existat practici satanice în grupuri de 40 de persoane. În mai 1995, trei sataniști constănțeni au ucis doi bărbați, inspirându-se din ritualurile sataniste. Tot aici s-a furat sânge uman dintr-un laborator hematologic, pentru a fi oferit spre consum fraților întru Satana. La percheziția realizată de Poliție s-au găsit obiecte specifice ritualurilor satanice: un manechin (mulaj) însemnat cu cifra 666, o pentagramă, revista *Dracula*, cuțite, un pistol artizanal din lemn cu capse, caiete cu însemnări, briciul cu sângele închegat al victimelor, un *Testament satanic* semnat cu degetul înmuiat în sânge. Victimele aveau gâtul tăiat de trei ori, semnul crucii pe frunte, pentagrama crestată cu briciul pe obraz, frunte și abdomen.

Din documentele Poliției Române aflăm despre existența unor practici satanice și în unele școli generale și licee din municipiul *Tulcea*. Sataniștii tulceni s-au remarcat în special prin profanări de cimitire. Cei din orașul *Cernavodă* își dădeau întâlniri nocturne în cavouri. În *Timiș*, sataniștii practicau sexul în grup, consumul de droguri și jertfirile de animale. Un individ și-a torturat prietena, îndemnând-o să se sinucidă. În *Oradea* anului 1998, cimitirul municipal a fost profanat de sataniști. La *Făgăraș*, „Fiii lui Satan” se întâlneau într-o sinagogă părăsită. Erau cu toții îmbrăcați în negru, nespălați, pletoși. La gât aveau crucea cu Iisus Hristos răsturnat. Se adunau la ora 12 noaptea, marțea, zi considerată favorabilă ritualurilor satanice.

XX.4. Gradele inițierii în Biserica lui Satan

Există mai multe etape și grade ale inițierii în satanism. În sinteză, ele ar fi următoarele:

- a) gradele 1 și 2 – sunt grade inferioare, modeste, pentru începători;
- b) gradul 3 – presupune sacrificii de animale;
- c) gradul 4 – combină sacrificiile de animale cu actele de zoofilie;
- d) gradul 5 – obligă la sacrificarea unui copil care nu a avut timp să păcătuiască;
- e) gradul 6 – amestecă sacrificiul cu pedofilia și necrofilia;
- f) gradul 7 – culminează cu *sinuciderea rituală*, desfășurată într-un cadru solemn⁶. Numai cei inițiați au dreptul să înființeze noi „Biserici ale lui Satan” și să fie numiți „lideri locali”.

Dincolo de aceste considerații legate de satanism, de căile pătrunderii lui în România, de practicile satanice din spațiile urbane românești și de gradele inițierii, tema ca atare poate fi obiectul unor studii și cercetări sociologice mai mult decât interesante.

1. Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, ed. cit., p. 289.
2. Detalii despre Biserica lui Satan găsim și în Hugh B. Urban, „The age of Satan: Satanic sex and the Black Mass, from fantasy to reality”, în Melissa Wilcox (ed.), *Religion in Today's World. Global Issues, Sociological Perspectives*, Routledge, New York, 2012, pp. 387-409.
3. Cristina Gavriliuță, *The Everyday Sacred. Symbols, Rituals, Mythologies*, Lap Lambert Academic Publishing, 2013, pp. 33-61.
4. Mircea Chiorean, *Satanismul. Ideologie sau religie*, Editura Aion, București, 1999, p. 116.
5. *Ibidem*, p. 119.
6. Pentru detalii, vezi Mircea Chiorean, *op. cit.*, pp. 117-118.

Capitolul XXI

Alchimia

XXI.1. Ce (nu) este alchimia?

Așa cum arăta Serge Hutin, alchimia derivă din latinescul *alchemia*, amestec de substanțe ce acționează unele asupra altora. Alchimistul amesteca minereuri și adăuga diverse substanțe, dar „urmărind «desăvârșirea» metalului, «transformarea» lui în aur, urmărea de fapt propria desăvârșire”¹.

Așa cum scria Mircea Eliade, înțelesul universal al alchimiei era acela al *transmutării materiei*. Mentalitatea tradițională considera minereul un embrion în pântecul Pământului-Mamă. Tendința firească a acestuia era de a se transforma, într-un timp foarte îndelungat, în aur. Eliade afirmă clar și direct: singurul fiu dorit al naturii este aurul. Ceilalți sunt „monștri”, „avortoni”, făpturi neizbutite. Or, susține din nou Eliade, alchimistul se interpune, mijlocind procesul și accelerând trecerea timpului. Se obține astfel aurul, cel care pe plan simbolic este echivalent cu *nemurirea*.

În varii cărți ale sale², Mircea Eliade analizează scenariile istorico-simbolice ale alchimiei. Trimiterile sunt la *alchimia elenistică*, *babiloniană*, *chineză*, *indiană* și *tantrică*.

• *Alchimia elenistică*. Pentru vechii greci, scrie Eliade, unitatea materiei era un adevăr recunoscut. Ideea naturală a devenirii va fi însă transpusă într-un scenariu alchimic. Drama naturii va deveni una a substanței vii din creuzetul alchimic. Transformarea naturii ilustrează o altă ipostază a ritualului inițiativ. După cum spunea Mircea Eliade, inițierea este ubicuă. Astfel:

- a) există un *scenariu inițiativ al ciclului vegetal*. El presupune suferința, moartea și învierea plantelor și prin ele, asigurarea imortalității pentru „spiritele vegetale”;
- b) există un scenariu inițiativ specific unor zei din Grecia antică. Protagonistul unui asemenea scenariu cunoaște suferința, moartea (ocultarea) și învierea. Încercarea sa devine arhetipală pentru orice neofit care caută desăvârșirea;
- c) și există – în al treilea rând – același *scenariu inițiativ transpus de data aceasta materiei alchimice*.

Materia va suferi, va muri, va învia, fiind astfel tratată prin grila inițierii de către alchimist. Scenariile inițiatice de pe planul spiritului vor fi transferate materiei. Ceea ce pe plan spiritual duce la libertate și desăvârșire, pe plan alchimic va duce la obținerea *Pietrei Filosofale*, susține repetat Mircea Eliade.

Un instrument important al manipulării metalelor în scop alchimic era focul. Aristotel vedea trecerea prin foc ca un mijloc al purificării metalelor. *Dacă focul acționează asupra unui lucru, înseamnă că acel lucru nu este pur*. Proba focului era proba ultimă. Piatra Filosofală și aurul alchimic simbolizau nemurirea, libertatea absolută. În alchimie, un alt nume dat Pietrei Filosofale a fost *rebis* („lucru dublu”).

• *Alchimia chineză*. Primul text alchimic datează din China secolului al II-lea î.Hr. Aici se insistă asupra caracterului ritualic și sacru al alchimiei. Motivul este cel al aurului alchimic, care se deosebea de cel pur prin virtuțile sale. Asimilat, acest aur prelungea viața și vindeca trupul. „Să adăugăm însă că aurul alchimic se bucură de cea mai mare stimă în toată literatura chineză.”³ Aurul alchimic, numit și „elixirul vieții”, era purificat de orice urmă telurică, pământescă, de *yin*. Asigura regenerarea și nemurirea. În cartea a IV-a a lucrării sale, Pao P’u Tzu, celebrul alchimist chinez, insistă asupra a două tipuri de alchimii: a) *exoterică*, alchimia ca artă a transmutării mineralelor, a obținerii aurului și argintului; b) *ezoterică*,

înțeleasă ca tehnică sacră de obținere a Pietrei Filosofale.

Presupune din partea alchimistului preliminarii ascetice (ritualuri, posturi, sacrificii, purificări). El ajunge, la limită, să se hrănească doar cu suflurile cosmice. Există însă reguli precise ale acestui ritual. „După unele rețete, atestate în secolul al III-lea d.Hr., emanația soarelui trebuie absorbită la amiază (când *yang* este în plină putere) și aceea a lunii (conținând *yin*) la miezul nopții. Dar, mai ales, trebuie reținută respirația; printr-o vedere interioară și o bună concentrare a gândirii, omul își poate vizualiza respirația și o poate călăuzi către cele trei Câmpuri de Cinabru. Dacă își poate reține suflul pe o perioadă de 1.000 de respirații, el obține nemurirea.”⁴

Textele sacre sunt obscure atunci când se referă la respirația totală, în circuit închis, de la cap până la călcâie. Așa cum arată Eliade, această respirație îți dă un sentiment al împlinirii, al autonomiei depline.

XXI.2. Fenomenologia și simbolistica alchimiei

Opusul alchimiei are întotdeauna loc într-un ciclu bine definit, care cuprinde mai multe etape. Invocând manuscrise din secolele al XV-lea și al XVIII-lea, dintre care unul semnat de Giovanni d'Andrea, Constantin Bălăceanu Stolnici sintetizează etapele operei alchimice astfel:

- *Nigredo*. „Este vorba de constituirea, prin operații complexe, a unei substanțe care se structurează pe fundul creuzetelor, retortelor sau în cuptor.”⁵ Se mai numește *massa confusa*, *dissolutio*, *putrefactio*. Simbolismul ei este dublu. „În primul rând – pe plan macrocosmic –, el întruchipează haosul primordial, premateria, începuturile cosmogoniei.”⁶ Pe plan microcosmic, amestecul simbolizează „stadiul prenatal al ființei umane, epoca sa embrionară, acel *regressus ad uterum*”⁷. În joc este pentru neofit o adevărată moarte inițiativă, în sensul coborârii în Infern, al anihilării Eului, al atingerii stării haotice, mai scrie Constantin Bălăceanu Stolnici.

- *Albedo* sau *Leukosis*. Prin transformări speciale, masa neagră va

deveni o substanță alb-argintie, strălucitoare. La ea se referă textele vechi atunci când o numesc metaforic „aramă albă”, „mercur purificat”, „mielul incubat”, „laptele fecioarei”, „lună plină” etc.⁸. Simbolismul acestei transmutări hermetice se referă pe plan macrocosmic la „ieșirea universului din haos, realizarea actului creației (acel *fiat lux* al genezei), țâșnirea luminii din întunericul primordial”⁹.

Pe plan microcosmic, această transformare alchimică „simbolizează trecerea de la neființă la ființă a Anthroposului, trecerea dintr-o stare sumbră, în care e confundat cu Physis, la starea *luminoasă* a conștientizării sale”¹⁰.

- *Xanthosis* sau *Citrinitas*. Acum, „masa alb-argintie (lunară) este transformată într-o masă galben-aurie”¹¹. La nivel macrocosmic, fenomenul reprezintă organizarea, o anume „solarizare a cosmosului”¹². La nivel microcosmic, are loc „trecerea de la naivitatea pură a copilăriei la maturitatea spirituală și la o stare aptă pentru integrarea conștientă a Anthroposului în universul creat, dar și pentru comprehensiunea transcendentului”¹³. Alchimistul obține acum inițierea și o cunoaștere a secretelor lumii.

Trecerea de la *Albedo* la *Xanthosis* este mijlocită de existența a două stadii intermediare care fac cu puțință inițierea:

a) *viriditas* – o substanță verde, simbol al „căutării adevărului pe drumul aspru al inițierii”¹⁴. Acest verde este legat de smarald, piatra sacră a lui Hermes Trismegistul. El este autorul lucrării *Tabula smaragdina*, o adevărată „biblie a alchimiștilor”, arăta Constantin Bălăceanu Stolnici. Smaraldul este piatra sacră în care a fost sculptat Graalul, vas mitic al inițierii în miturile medievale și celtice. „În unele manuscrise (*Sapientia veterum philosophorum*), acest stadiu intermediar este simbolizat de un leu (*Leo viridis*).”¹⁵

b) *cauda pavonis* (*coada păunului*) – „este un produs multicolor care realizează pe fundul retortei o imagine precum cea a penelor de păun, imagine care a fost și ea socotită a exprima simbolic procesul

inițierii”¹⁶. Reunirea mai multor culori exprimă „unificarea tuturor tradițiilor, contopirea tuturor învățăturilor într-un adevăr unic și misterios, ținta tuturor inițierilor ezoterice (*philosophia perennis*)”¹⁷.

• *Rubedo* sau *Iosis* – este produsul final roșu. Mai este numit și *Abraxas*, termen „pe care alchimiștii l-au preluat de la gnostici, în special de la gnosa lui Basilide, unde este una din denumirile date Arhontelui suprem...”¹⁸. Metalul este pur, asemenea cinabrului sau chinovarului. Pe un plan mai subtil, procesul simboliza purificarea lăuntrică. Alchimistul putea ajunge la obținerea unor puteri speciale (*siddhi*). De aceea Mādhava „consideră alchimia drept o ramură a lui Hatha Yoga”¹⁹.

Veritabilul alchimist avea și puteri cosmogonice. Astfel, cu ajutorul Pietrei Filosofale putea obține „din materia minerală o ființă umanoidă dotată cu conștiință”²⁰. Este vorba de acei *homuncuși*, ființe dotate cu rațiune și grai. Paracelsus le-a consacrat o întreagă carte. Această „palingeneză alchimică” este combinată cu ideea că metalele și mineralele au viață, scrie Constantin Bălăceanu Stolnici. Prin urmare, prin *homuncuși*, nu este vorba despre „o creație a viului din neviu, ci o transmutație a vieții din minerale într-o formă cvasiumană de viață”²¹

*

În ipostaze noi, actuale, anumite idei și simboluri alchimice se regăsesc în știința contemporană. Nu este vorba doar despre chimie. Din punct de vedere sociologic, alchimiștii au constituit un *grup inițiativ* și (conform unor autori) o *societate secretă* specială. *Sentimentul apartenenței* la un conclave inițiativ, alături de alte veritabile elite, era dublat de o *solidaritate socială* temeinică, profundă. Ideea de *secret* a fost capitală în asigurarea continuității și transmiterii intergeneraționale a acestei fascinante *arte spirituale* (așa cum o prezintă admirabil și Ioan Petru Culianu în *Eros și magie în Renaștere. 1484*).

1. Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 162.

2. Vezi, în acest sens, și celelalte cărți ale lui Mircea Eliade în care face referire la alchimie: *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. II: *De la Gautama Buddha la triumful creștinismului*, ed. cit., p. 39; *Făurari și alchimiști*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, București, 1996.
3. Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, ed. cit., p. 11.
4. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. II: *De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*, ed. cit., p. 37.
5. Constantin Bălăceanu Stolnici, *Cunoaștere și știință*, Editura Fundației „Andrei Șaguna”, Constanța, 1997, p. 373.
6. *Ibidem*.
7. *Ibidem*, pp. 373-374.
8. *Ibidem*, p. 374.
9. *Ibidem*.
10. *Ibidem*.
11. *Ibidem*, p. 375.
12. *Ibidem*.
13. *Ibidem*.
14. *Ibidem*.
15. *Ibidem*.
16. *Ibidem*.
17. *Ibidem*, pp. 375-376.
18. *Ibidem*, p. 376.
19. *Ibidem*, p. 377.
20. *Ibidem*, p. 380.
21. *Ibidem*, pp. 380-381.

Capitolul XXII

Sahaja Yoga

XXII.1. Sahaja Yoga. Considerații generale

Din perspectiva sociologiei religiilor, Sahaja Yoga face parte din *noile mișcări religioase*. De fapt, exemplificăm în această carte noile mișcări religioase de inspirație orientală cu denumirea de acum clasică *Sahaja Yoga*.

Întemeitoarea lor este Shri Mataji Nirmala Devi (n. 21 martie 1923). *Mataji* înseamnă „mama sfântă”, *Nirmala* se traduce prin „imaculată”, „cea pură”, iar *Devi* prin „cea divină”.

Mataji Nirmala Devi a învățat tehnicile de meditație în ashramul lui Mahatma Gandhi. Are studii de medicină și psihologie. „Este fiica unei familii de brahmani, practicantă a confesiunii creștine protestante.”¹ La bătrânețe a părăsit creștinismul pentru a profeti noua formă de mântuire prin „realizarea sinelui”. După căsătoria celor două fiice ale sale s-a stabilit în Occident. Sahaja Yoga are astăzi centre în SUA, Australia, Canada, Marea Britanie, Franța, Elveția, Austria, Olanda și în sud-estul Europei.

XXII.2. Doctrina Sahaja Yoga

Etimologic, *sahaja* înseamnă „ușor”, adică „yoga ușoară”. Accentul este pus pe *Kundalini*, natura feminină a energiei divine. La 5 mai 1970, Mataji Nirmala Devi, „mama divină” a tuturor celor existente, „întruparea ființei supreme pe pământ”, a primit un mesaj divin, conform căruia avea misiunea sfântă de a-i îndruma pe oameni spre mântuire. Ideile de bază ale mișcării

religioase Sahaja Yoga sunt:

- *Sahaja* este starea primordială, originară, plenară a existenței umane.
- *Sursele bucuriei* se află în propria ființă, în sinele nostru.
- Fiecare dintre noi *suntem o parte a universului* în care ne integrăm.
- Tot ce se întâmplă în univers își are geneza în „puterea iubirii divine”.
- Când fătul are 2-3 luni, „iubirea divină” pătrunde ca o coloană de raze, dispersându-se la nivelul sistemului nervos.
- Omul se naște cu această energie dată de divinitate, încercând în timpul vieții să recunoască *energia dragostei divine*.
- *Energia divină* se adună în cele șapte *chakre* existente de-a lungul coloanei vertebrale, apoi se așază sub formă de energie Kundalini în osul sacral, la baza acestuia.
- După naștere, fontanela prin care pătrunde în trup dragostea divină se calcificază. Atunci, omul se separă de divin, fiind stăpânit de conștiința eului. Nu-și mai cunoaște inconștientul universal. Legătura au restabilit-o perfect Buddha în ceilalți profeți și întemeietori de religii. Refacerea ei se realizează prin asceză, sacrificii și eforturi spirituale.
- Sahaja Yoga este o *metodă confortabilă de a deschide fontanela* și de a ne recupera la dragostea divină. Tehnica presupune frecționarea ușoară a corpului în zona chakrelor, rostirea de expresii rituale, credința în puterea vibrațiilor divine emenate din portretul lui Shri Mataji Nirmala Devi.
- *Eliberarea* se poate obține în timpul vieții practicantului.
- Există în interiorul nostru un *mecanism subtil*, iar cu ajutorul lui sesizăm starea celor trei canale și a celor șapte chakre.
- „Canalul stâng, *ida nadi*, corespunde sistemului nervos simpatic stâng și reprezintă emoțiile, dorințele, trecutul, aspectul feminin al personalității.”²
- „Cel drept, *pingala nadi*, corespunde sistemului nervos simpatic drept și susține activitatea fizică și intelectuală, planificarea, aspectul masculin

al personalității.”³

- „Canalul central, *sushumna nadi*, corespunde sistemului nervos parasimpatic și guvernează echilibrul fizic, mental, emoțional și evoluția spirituală.”⁴ Acest tip de armonie este echivalentă cu *dao* sau *tao*, respectiv „calea de mijloc”.
- *Kundalini* sparge fontanela și pătrunde în „împărăția lui Dumnezeu”, adică în profunzimile propriului sine.
- Activarea *energiei Kundalini* se face prin ritualuri ce presupun concentrarea, privirea și atingerea imaginii „mamei divine”.
- În fața fotografiei fondatoarei se pune o lumânare aprinsă, pentru a arde negativitatea ce pleacă din noi. Se așază mâinile pe genunchi, se deschid încet ochii și se privește în liniște punctul roșu din mijlocul frunții lui Shri Mataji Nirmala Devi. „După câteva secunde, se poate verifica deasupra creștetului, la 10-20 cm, cu palma mâinii drepte, existența «brizei răcoroase» ce iese din fontanelă.”⁵ Abia atunci are loc iluminarea, adică unirea adevăratului sine cu Absolutul divin.

XXII.3. Sahaja Yoga în România

Yoga în versiunea Sahaja devine un corpus de tehnici simple, ce au drept scop „trezirea unei energii speciale” (www.sahajayoga.ro). Ele fac cu putință rezolvarea problemelor create de stresul cotidian, căutarea și aprofundarea sensului existenței și, în cele din urmă, deschiderea minții către noi evoluții spirituale.

Cui i se adresează Sahaja Yoga? Din punct de vedere social, acest tip de practică vine în ajutorul tuturor celor care caută să descopere sensul profund al existenței și, totodată, noi resurse interioare pentru o viață echilibrată și liniștită. Yoga în versiunea Sahaja este „o stare a existenței”, una cu totul specială. Presupune realizarea spontană a Sinelui.

Sahaja Yoga este indicată oricăror persoane, dar în mod special celor

foarte emotive, sensibile, ușor condiționabile și care în cazuri extreme tind spre depresie și, de asemenea, celor aflate la polul opus, foarte active și întreprinzătoare, foarte puțin preocupate de sentimente, tinzând în cazuri extreme spre agresivitate și dominare – toate își găsesc echilibrul și descoperă un sentiment nou de pace și o disponibilitate majoră pentru viața imediată; chiar și bolile și disfuncțiile tind să dispară treptat⁶.

Sahaja Yoga este considerată „unica soluție pentru emanciparea umanității și transformarea lumii”.

XXII.4. Soteriologie, filantropie și caritate în mișcarea Sahaja Yoga

Din perspectivă sociologică, putem prezenta mai multe exemple de implicare în viața socială a mișcării Sahaja Yoga, inclusiv în România. Ar fi vorba despre:

- *Conferințele Sahaja Yoga*. În 2005, la Casa de Cultură „Friedrich Schiller” din București au avut loc conferințe despre centrii energetici ai corpului uman (chakre), urmate de filme documentare și audiție de muzică indiană clasică.
- *Muzica Sahaja Yoga*. Concerte de muzică indiană clasică au loc în diferite case de cultură din România. Exemple: concertele grupului ploieștean Nirmal Bhakti, urmate de expuneri ale tehnicilor yoga în versiunea Sahaja. Potrivit filosofiei hinduse, căutătorii adevărului urmează diferite căi pentru a atinge *mukti* sau eliberarea, realizarea sinelui. În muzica indiană clasică, se urmărește emiterea notei perfecte *swara*. În sanscrită, „*swa* înseamnă «sine», iar *ra* «a pune în lumină», «a ilumina». Când muzicianul merge în profunzime atingând esența sinelui său,

ascultătorul este purtat spre noul nivel de conștiință la care artistul se ridică”⁷.

Mișcarea Sahaja Yoga din România are un asemenea grup: *Sangeet Lahari*. Majoritatea sunt studenți români care practică Sahaja Yoga și au studiat muzica indiană clasică la Academia de Muzică și Arte Frumoase „Late P.K. Salve” din Nagpur. Sunetul acestei muzici păstrează ceva din energia sunetului primordial care a făcut cu putință chiar apariția universului. O asemenea muzică devine o cale spre acel *illo tempore*, transfigurând silniciile timpului și servituțile istoriei. Ascultând această muzică, se produce o stare specială de comuniune cu divinitatea și, în cele din urmă, se poate obține și eliberarea.

- *Realizarea sinelui în spațiul public*. De la asceza clasică a sfântului indian se trece la „realizarea sinelui” în plină societate occidentală. Ritualul de inițiere din intimitatea pustiei devine acum spectacol public. Exemplu: în perioada 16-19 iunie 2005, la Sala Palatului din București a avut loc workshopul cu tema „Practica spirituală în cotidian sau epoca realizării sinelui în masă”. Standul Sahaja Yoga cuprindea fotografii de fondatori și rafturi cu cărți.
- *Copiii și Sahaja Yoga*. 28 mai 2005: Filarmonica „Paul Constantinescu” din Ploiești organizează împreună cu Asociația Sahaja Yoga un spectacol pentru cei mici, care a cuprins „scurte scenete inspirate din mitologia indiană, precum și piese de muzică clasică, cântece și dansuri tradiționale indiene”⁸.
- *Sahaja Yoga și asistența socială*. Asociația culturală Sahaja Yoga a susținut (în iunie-august 2001) programe artistice în centrele de plasament din București („Pinocchio”, „Salvați copiii”, „Sfânta Maria”, „S.O.S. Satele Copiilor”). Celor mici li s-au prezentat informații pe înțelesul lor despre corpul energetic și practicile yoga și, bineînțeles, s-a experimentat și *realizarea sinelui*. Copiilor li s-au prezentat apoi muzică și dansuri indiene. Li s-a format „sentimentul unei reale protecții și al afecțiunii”, sentiment ce le lipsește atât ca urmare a abandonului de către părinți, cât și ca urmare a lipsei unei vieți de familie. Meditația – individuală și colectivă – i-a pus pe copii în situația să simtă energia

Kundalini ca pe niște „vibrații răcoroase, bucurie și liniște interioară”⁹.

Activități similare au avut loc și la Centrul „Poiana Soarelui” de lângă Brașov. Spectacolul muzical susținut de grupul *Chaitanya* din București a fost prilejul de a li se vorbi copiilor despre mitologia și spiritualitatea Indiei.

Copiii au primit în final cadouri: banane, bomboane și bețișoare parfumate. „Pe fața lor strălucea o nouă bucurie: dincolo de fructe și dulciuri, inimile lor primiseră iubirea și bucuria pură a spiritualității.”¹⁰

Astăzi, practicile spirituale și filantropice promovate de mișcarea Sahaja Yoga cunosc expresii, forme și ipostaze noi, în acord cu cerințele societății actuale. Acest fapt se întâmplă în Occidentul american, european, în Europa de Est și, bineînțeles, în România.

1. Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, ed. cit., p. 181.

2. *Ibidem*, p. 184.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*, p. 185.

6. „Cum se petrece transformarea?”, disponibil online la www.sahajayoga.ro.

7. „Swara – o seară de muzică indiană clasică în interpretarea grupului Sangeet Lahari”, disponibil online la www.sahajayoga.ro.

8. „Spectacol dedicat Zilei Copilului la Filarmonica din Ploiești”, disponibil online la www.sahajayoga.ro.

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*.

Capitolul XXIII

Relațiile Biserică-Stat

XXIII.1. Modelul separației radicale a statului de Biserică

Celebra de acum relație dintre Stat și Biserică aduce în atenție, înainte de toate, importanța socială și politică a religiei în lumea de azi. Tema o tratează convingător și Anne Saris într-un studiu despre stat, religie și Biserică în contextul internațional actual¹. Plecând de la celebra afirmație atribuită lui André Malraux „Secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc”, profesoara de la Departamentul de Științe Juridice a Universității Québec din Montréal susține cu deplină îndreptățire că aceasta „își păstrează întreaga actualitate pentru că fenomenul religios în diferitele sale accepțiuni se găsește în centrul scenei internaționale”².

În esență, relația Biserică-Stat este o expresie a legăturilor dintre necreat și creat, dintre *eschaton* și istorie. J. Zizioulas pune în dezbatere ideea Bisericii înțeleasă drept o „comunitate escatologică, instituită de Fiul și constituită de către Duhul Sfânt”. Prezența celei de-a treia persoane a Sf. Treimi semnifică aducerea în istorie a *eschatonului*. Biserica are menirea de a transfigura lumea aceasta sub semnul veacului ce va să vie.

Statul, în schimb, instituție istorică prin excelență, are tendința de a istoriciza Biserica. Există două tendințe de limită ce trebuie evitate: *istoricizarea totală a Bisericii și sacralizarea statului*.

În țările Uniunii Europene există mai multe modele ale relațiilor dintre Stat și Biserică³. În principal, ele se rezumă la patru. Primul dintre ele ar fi *modelul francez* sau cel al separației radicale a Statului de Biserică. Este

prezent astăzi în mai multe țări, cum ar fi Franța, Olanda, Turcia, Rusia, Irlanda (formal). Modelul a apărut ca reacție la statutul special al Papei. A existat atunci o amplă confruntare între *sacerdotium* și *regnum*.

Revoluția Franceză a dus la separația radicală a Bisericii de Stat. Secularizarea vieții politice după 1789 presupunea:

- a) absența sprijinului financiar pentru Biserică din partea statului;
- b) rangul social nesigur al personalului de cult;
- c) regimul privat al studiului teologic;
- d) admiterea limitată a religiei în școlile publice.

Radu Preda numește acest model *iconoclasism social*. Astăzi, în Franța se dialoghează mai mult cu Biserica, dar starea este cea a unei *laicități calme*. Statul secular nu privilegiază – cel puțin oficial – o anumită religie sau un anumit cult religios.

În Olanda, separația radicală *Biserică-Stat* ca urmare a unei evoluții secularizate a scos din joc influența catolică și protestantă.

XXIII.2. Modelul identificării totale a statului cu Biserica

Modelul englez este numele sub care a fost consacrat modelul identificării totale a statului cu Biserica. O treime dintre țările comunitare aplică acest model. Printre ele, Anglia, Suedia, Danemarca, Norvegia, Finlanda. Stat = Biserică? Parlamentele sunt instanțe supreme în materie religioasă. Guvernul susține financiar activitatea bisericilor de stat.

Există diferențe între *biserica de stat* și *biserica națională* (cum e acum în Grecia). Biserica de stat obligă statul la neutralitate diferențiată față de alte biserici și confesiuni. Biserica națională nu restrânge neutralitatea diferențiată a statului. Are ca principiu de funcționare un *criteriu al*

parității: asistența financiară pe care o oferă statul e proporțională cu numărul membrilor. Există și *criteriul subsidiarității*, conform căruia statul intervine doar acolo unde bisericile și confesiunile nu se descurcă singure.

Regimul relației dintre Stat și Biserică din Anglia este unul diferit. Parlamentul sancționează legile bisericești. Episcopii anglicani sunt numiți de Regină, cu recomandarea prim-ministrului. Aceștia sunt membri de drept în Camera superioară a Parlamentului.

XXIII.3. Modelul cooperării distincte a Statului cu Biserica

Modelul german al cooperării distincte dintre Stat și Biserică este prezent și în alte țări, cum ar fi Spania, Italia, Belgia, Luxemburg, Austria și Portugalia. Între Biserică și Stat există *separare și cooperare*.

În Germania, separația Biserică-Stat nu apare în Constituție. Toate confesiunile recunoscute sunt încadrate juridic ca părți ale dreptului public. Statul asigură (prin spațiu și bani) predarea în școlile de stat a religiei în funcție de structura confesională a claselor (art. 7). Celelalte aspecte sociale ale implicării Bisericii vizează asistența religioasă în armată, închisori, spitale etc.

Toate aceste aspecte sunt precizate în legile landurilor și în protocoalele încheiate între Biserici și Stat. Confesiunile încasează prin stat impozite bisericești de la credincioși. Cu acești bani, Biserica întreține mii de spitale și așezăminte sociale (grădinițe, gimnazii, cămine pentru bătrâni). O mare parte a activităților se realizează cu ajutorul *voluntarilor*.

XXIII.4. Modelul „simfoniei” bizantine al relației dintre Stat și Biserică

Acest model este profund diferit de cel apusean, fiind instituit pe modelul gândirii lui Aureliu Augustin privind „cele două cetăți”. În Bizanț s-a impus modelul simfoniei, al întrepătrunderii Statului cu Biserica.

Actul de naștere al acestui model este legat istoric de convertirea împăratului Constantin la creștinism. Împăratul primește un loc în Biserică. Aceasta „l-a investit cu darurile sale, prin intermediul ungerii sfinte”⁴. Și l-a asumat pe împărat nu doar ca pe un cap al statului, ci ca un om dotat cu o charismă specială. Bulgakov îl numește „mire al Bisericii”, având întipărit în sine „chipul lui Hristos însuși”⁵. Diferența esențială este aceea că azi biserica recunoaște în oamenii statului doar pe aleșii cu eventuală charismă, nicidecum miri ai Bisericii.

Simfonia ca *model social* a fost consacrată de Iustinian (483-565). Biserica și Statul formează un trup comun, cu două componente distincte: *sacerdotium* (preoția) și *imperium* (puterea imperială). Cele două părți sunt independente, neexistând un control absolut. Atribuțiile erau diferite. Împăratul convoca conciliile și punea în practică decretul. Episcopul elabora decretul. Problemele financiare și administrative ale Bisericii erau rezolvate de împărat, însă Biserica era prezentă (spiritual) în politica statului. Scopul *simfoniei bizantine* era sanctificarea puterii politice în persoana reprezentantului ei suprem.

Modelul simfoniei bizantine a trecut într-un con de umbră după căderea Constantinopolului. Bulgarii și sârbii au dorit să conducă întreaga ortodoxie. Au eșuat și atunci s-au resemnat construindu-și biserici naționale.

Biserica bizantină a fost interesată în mod special de creșterea demografică. După Constantin, mulți s-au creștinat superficial pentru a fi recunoscuți ca cetățeni ai imperiului (a fi imperial = a fi creștin). În această aventură inițială a creștinării s-au acceptat multe elemente păgâne, care mai apoi au format *tradiția creștină*. Schmemmann observă anumite analogii dintre păgânism și creștinism privind: *Sol Invictus* – Crăciun, *epifania păgână de pe 6 ianuarie* – Boboteaza, *cultul păgân al Dioscurilor* – *cultul sfinților nemercenari*, *elogierea eroilor păgâni* – *modul de scriere a vieții sfinților*, *inițierea păgână* – *explicarea sacramentelor creștine catehumenilor*. Unii creștini refractari la *stilul de viață creștin* al imperiului

s-au retras în pustie spre a mărturisi escatologia Bisericii și pentru a reface idealul primei comunități creștine.

În istorie au fost consemnate mai multe denaturări ale raportului Biserică-Stat. Exemplu: împăratul cucerește lumea în cea mai profană manieră. Escatologia a fost tradusă simplist, în termeni seculari. „După căderea Bizanțului, acest vis escatologic s-a întrupat în Imperiul rus ortodox și în statele balcanice.”⁶ Religia devine funcția cea mai puternică a Statului omnipotent. Cu timpul, funcțiile politice și religioase devin *interschimbabile*. Împăratul devine „egal cu apostolii”, iar episcopii ajung magistrați.

XXIII.5. Modelul religiei de stat

Spre deosebire de guvernările laice și de statele seculare din Occidentul european și american, în lume există și state religioase. „Multe țări arabe sunt organizate ca state islamice. În mod similar, budismul este religia de stat în multe țări asiatice, iar Israelul este oficial stat evreu.”⁷

Într-un studiu important⁸, Radu Preda aduce în discuție neasumarea de către clasa politică românească a celor trei mari modele occidentale („francez”, „german”, „englez”). Biroul Comisarului pentru Drepturile Omului din cadrul Consiliului Europei menționează modelul religiei de stat care funcționează în state precum Grecia și Țările Scandinave. Se solicită respectarea strictă a unor principii, cum ar fi:

- a) *discriminarea pozitivă* să nu aibă ca efect *discriminarea negativă* a altei religii sau confesiuni;
- b) *bisericile minoritare* să beneficieze cel puțin de dreptul de recunoaștere a personalității lor juridice;
- c) *criteriul numărului de membri* nu trebuie luat în considerare atunci când se are în atenție acordarea statutului special pentru o anumită biserică;
- d) *istoria și tradiția* unei țări au un cuvânt esențial de spus cu privire la

condiția bisericilor;

e) libertatea *construirii lăcașelor de cult*;

f) încasarea contribuțiilor de la membrii bisericii respective;

g) înființarea de instituții caritabile și umanitare.

Situația actuală a acestor modele este oarecum diferită față de cea clasică⁹. Această împărțire pe modele este, în opinia lui Silvio Ferrari, depășită din punct de vedere istoric. De exemplu, Belgia și Irlanda sunt țări asumate modelului separatist, însă Biserica Romano-Catolică are o poziție juridică mai bună decât în țările cu un model de tip cooperare. Biserica Anglicană este biserică națională, însă are un sprijin financiar mai redus din partea statului englez decât cel de care beneficiază bisericile protestante și cea Romano-Catolică în Germania.

Această situație nouă ce presupune amestecul modelelor de conlucrare a Bisericii cu Statul este explicată, printre altele, și de relaționarea religiei cu drepturile omului și cu eterna temă a libertății¹⁰. Ea aduce în atenția publică tema toleranței și a intoleranței religioase.

1. Anne Saris, „L'État et la religion sur la scène internationale”, în Solange Lefebvre și Robert R. Crépeau (eds.), *Les Religions sur la scène mondiale*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2010, pp. 39-59.

2. *Ibidem*, p. 39.

3. Subiectul este foarte bine analizat în mai multe lucrări de specialitate, între care: Paul Negruț, *Biserica și Statul. O interogație asupra modelului „simfoniei” bizantine*, Editura Institutului Biblic „Emanuel”, Oradea, 2000; Ioan-Vasile Leb, Radu Preda (coord.), *Culte și statul în România*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003; Radu Preda, *Biserica în Stat. O invitație la dezbatere*, Editura Scripta, București, 1999; *Revista Română de Sociologie*, nr. 1-2, 1999.

4. Serghei Bulgakov, „The Orthodox Church”, în Paul Negruț, *Biserica și*

Statul. O interogație asupra modelului „simfoniei” bizantine, Editura Institutului Biblic „Emanuel”, Oradea, 2000, p. 19.

[5.](#) *Ibidem*.

[6.](#) *Ibidem*, p. 31.

[7.](#) *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 372.

[8.](#) Radu Preda, „O perspectivă ortodoxă asupra relației Biserică-Stat. 9 teze”, în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda (coord.), *op. cit.*, pp. 65-78.

[9.](#) O foarte bună analiză din perspectivă juridică a relației dintre Stat și Biserică se găsește în Radu Carp, *Religie, politică și statul de drept*, Editura Humanitas, București, 2013, pp. 85-90.

[10.](#) Pentru detalii, vezi *Fides et Libertas*, jurnalul Asociației Internaționale pentru Libertate Religioasă, ediția 2010-2011 despre „Religie, Drepturile Omului și Libertate Religioasă”.

Capitolul XXIV

(In)toleranța alterității religioase

XXIV.1. Sensurile toleranței

Sensurile slabe, comune ale toleranței presupun acțiunea de „a îndura”, „a suporta pe cineva”. La limită, celălalt este acceptat formal, dar în fond ajunge să fie ignorat. Ignorarea celuilalt, „suspendarea diferenței ca diferență”¹, conduce în cele din urmă la inutilitatea dialogului.

În *Dictionarul Webster*, toleranța este definită ca acțiunea de „a recunoaște și a respecta credințele, opiniile și practicile altora etc., fără a le împărtăși” și „a îndura sau a suporta (ceva sau pe cineva pe care nu îl agreezi în mod special)”². Ai propria opinie. Îl ascuți, îl cunoști și îl respecti pe celălalt. Creștinește, îți asumi versetele biblice care cer „pace cu cel diferit”, „smerenie”, „blândețe”, „răbdare”, „dragoste”, „milă”, „iertare”. Toleranța tradițională presupune „a-i respecta pe alții, indiferent de rasă, crez, naționalitate sau sex”³.

Exemple neotestamentare de toleranță: Iisus, evreu, a vorbit „respectuos și dezinvolt cu o samariteancă”⁴ și a mâncat cu „perceptorii de taxe”⁵. A încălcat tabuurile cele mai severe ale bărbaților evrei atingând leproșii. I-a cerut femeii cananeene să creadă în el pentru ca fiica ei să se vindece. În concluzie, a tolera înseamnă să *accepti* omul, dar nu religia, convingerile și comportamentul lui. Distingi între persoana ca atare (pe care o accepti) și credințele, practicile, stilurile ei de viață, pe care nu le accepti.

XXIV.2. Ipostaze sociale ale toleranței

- *Indulgența*. Este variantă slabă a toleranței, așa cum o numește Andrei Pleșu. „Știi că are loc o neregulă, nu consimți la comiterea ei, dar *o treci cu vederea*, te prefaci că nu ieși notă de existența ei.”⁶ Exemplele lui Pleșu: elevii ce fumează pe hol, furtul țigărilor de pe birou etc. Este tolerarea neesențialului. Riscul este acela că poate fi începutul lipsei de control social.
- *Complicitatea*. Reprezintă varianta mai tare a toleranței. „Nu mai poți trece cu vederea neregula, dar decizi, în virtutea unui calcul pragmatic, să o îngădui.”⁷ Din nou exemplele lui Andrei Pleșu: bacșișul și „casa de toleranță”.
- *Resemnarea*. Este o altă ipostază socială a toleranței. „Vezi neregula, o respingi interior, dar o suportă, o înduri ca pe ceva inevitabil.”⁸ Exemplu: accepți adulterul pentru că nu crezi în posibilitatea eradicării lui. Toleranța se transformă, la limită, în lașitate. Încerci să salvezi aparențele. Te resemnezi de dragul imaginii proprii și al cuplului.
- *Toleranța pasivă*. Este acea formă a toleranței bazată pe ignoranță și indiferență. Suntem drăguți și generoși cu cei diferiți de noi pentru că nu îi cunoaștem și nu ne interesează. Un exemplu clasic din cercetările sociologice românești din anii '90: 55,6% dintre adulții României (persoane de peste 18 ani) susțineau că nu cunosc alt cult sau altă orientare religioasă din România.
- *Toleranța tăcută*. În formularea lui Andrei Pleșu, ea poate fi exprimată astfel: „N-am nevoie să te înțeleg ca să te accept”; „n-am nevoie să discut cu tine pentru a-ți da dreptate”⁹. Se instituie peste tot o „universală tăcere, surâzătoare, pacifică, o tăcere pentru care dialogul e un bruiat indezirabil”¹⁰. Indiscutabil, toleranța tăcută e o formă de patologie socială. Ea devine „un soi de anestezie logică și axiologică, simptom al unei voioase paralizii interioare”¹¹.
- *Intolerabilul – limită a toleranței*. Altfel spus, întrebarea este următoarea: care este „câmpul de toleranță” în domeniul social? Exemple: Poți să adopți o lege în articole contradictorii sau care se anulează reciproc? Refuzul de a-ți descoperi fața la firescul control din aeroport este

considerat a fi ceva intolerabil? Se poate permite practicarea unor ritualuri străvechi care sfidează contextul civilizatat al Occidentului?

- *Paradoxul – un risc al toleranței*. Situația este sugestiv și profund descrisă de Andrei Pleșu prin următorul exemplu: minoritarul etnic, sexual și religios solicită să i se recunoască diferența, dar, în același timp, să te comporte față de el ca și cum diferența n-ar exista. Principiul subiacent este următorul: „Diferența care ne desparte e secundară față de umanitatea care ne unește”¹². Prin urmare, tolerantul este prizonier într-un cerc vicios: dacă acceptă diferența – discriminează; dacă acceptă egalitatea – minimalizează diferența.

XXIV.3. Toleranță și intoleranță în context internațional

Incontestabil, tema (in)toleranței religioase este una de maximă actualitate. Iată câteva exemple, mai vechi și mai noi, care ilustrează acest fapt.

- *Germania anilor '80*. Părinții unei eleve bavareze protestează vehement și repetat la adresa prezenței simbolurilor religioase (în mod special a crucifixului) în spațiul public, mai precis pe pereții unei săli de clasă. Cazul ajunge în mai multe instanțe, iar cele de la Regensburg și München resping acțiunea. În schimb, Curtea Constituțională Federală de la Karlsruhe le dă dreptate părinților. În mod spectaculos, istoria se repetă în România anulului 2006. La noi, profesorul buzoian Emil Moise lansează ideea interzicerii simbolurilor religioase aparținând oricărei confesiuni și religii în școlile publice din România.
- *Portul vălului de către cetățenii germani de origine musulmană*. Discuția s-a purtat în Germania, începând tot cu anii '80. Totul a plecat de la faptul că o profesoară de liceu din Baden, cetățeană germană de origine afgană și de rit musulman, este dată în judecată pentru că poartă vălul la ore. Într-un alt context (francez), problema se reia în 2003. Este vorba despre refuzul elevelor musulmane din Franța de a veni la școală fără

văl.

- *Scandalul publicării caricaturilor lui Mahomed* reprezintă un recent exemplu ce a readus în discuție ideea (in)toleranței religioase. Într-un ziar danez sunt publicate mai multe caricaturi ale profetului Mahomed. În mod previzibil, scandalul devine internațional. Profanării Profetului și maculării Coranului i s-a răspuns prin satanizarea Occidentului și ironizarea Holocaustului. A rezultat un teribil scandal ce ilustrează, din punctul nostru de vedere, *reciproca intoleranță existentă între creștini și musulmani*.
- *Declarația Papei Benedict al XVI-lea cu privire la islam* din Aula Universității din Regensburg, pe 12 septembrie 2006, reprezintă un alt exemplu cunoscut ce readuce în atenție intoleranța religioasă. Papa a deschis cutia Pandorei afirmând că Jihadul ar fi o formă ultimă de violență „incompatibilă cu natura lui Dumnezeu și a sufletului ființei umane”. La rândul său, profetul Mahomed ar fi fost sursa unei violențe istorice: a cerut ca religia musulmană să fie impusă pretutindeni cu spada. Papa și-a continuat discursul citând din Manuel al II-lea Paleologul, împărat al Constantinopolului în 1391: „Arată-mi, totuși, ce a adus nou Mahomed și vei găsi numai lucruri rele și inumane, precum dispoziția sa de a se răspândi cu spada credința pe care el o predică”.

Ulterior, Papa a solicitat să se facă distincție între textul împăratului bizantin și convingerile sale personale, distincție pe care el însuși ar fi trebuit să o facă în timpul discursului, dar nu a făcut-o. Mai mult, la slujba de binecuvântare de duminică, Papa a spus doar că regretă și că este profund dezolat de faptul că i s-au răstălmăcit spusele. Nici vorbă de scuze exprimate public într-o manieră cât se poate de clară.

Reacțiile nu au întârziat să apară. Valuri de protest și mitinguri au avut loc în toată lumea musulmană (Turcia, Egipt, Pakistan, Kuweit etc.). Ali Bardakoğlu, însărcinatul cu afaceri religioase al Turciei, l-a acuzat pe Papă de „aroganță și ostilitate”. Acceptă critica pe care Papa – ca teolog – o poate face religiei islamice sau membrilor ei, dar nu acceptă profanarea Coranului și a Profetului. Președintele Turciei l-a acuzat de faptul că nu înțelege

Islamul. O grupare teroristă irakiană declara: „Nu vom avea liniște până nu vom distruge crucile voastre pe teritoriul vostru. În primul rând, crucea mare de la Vatican”. Această grupare a cerut atacarea Vaticanului și a Romei. Reprezentanții oficiali ai musulmanilor i-au solicitat președintelui Chirac să întrerupă orice relație diplomatică cu Vaticanul. (În Franța există câteva milioane de musulmani.) Frăția Musulmană din Egipt a promis răzbunare. Papa a fost asociat cu predecesorii săi din Evul Mediu care au provocat cruciade pentru care Papa Ioan Paul al II-lea și-a cerut scuze. Mohammed al VI-lea al Marocului a protestat și și-a retras ambasadorul de la Vatican. Femeile musulmane purtătoare de vâl scandau lozinci de genul „Papa trebuie spânzurat”. Șeful comunităților musulmane din Germania a fost pe bună dreptate indignat de faptul că Papa făcea deosebirea dintre creștinism și islam pe criteriul violenței; creștinismul însuși a avut propriile violențe și convertiri forțate. Biserici creștine au fost atacate în Cisiordania și în Fâșia Gaza. În final, au avut loc consultări la Vatican cu ambasadorii tuturor țărilor musulmane.

Toate acestea relevă incontestabil actualitatea și importanța (in)toleranței religioase.

1. Andrei Pleșu, *Despre bucurie în Est și în Vest și alte eseuri*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 75.
2. Josh McDowell, Bob Hostetler, *Noua toleranță*, Editura Aqua Forte, Cluj-Napoca, 2006, pp. 5-6.
3. *Ibidem*, p. 17.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*.
6. Andrei Pleșu, *op. cit.*, p. 80
7. *Ibidem*, p. 81.
8. *Ibidem*, p. 83.
9. *Ibidem*, p. 75.

[10](#) . *Ibidem*.

[11](#) . *Ibidem*, p. 76.

[12](#). *Ibidem*, p. 97.

Capitolul XXV

Fundamentalismul religios

XXV.1. Fundamentalismul religios – un fractal în spațiul Hilbert

Capitolul de față oferă o perspectivă nouă de tip fractalic sau una specifică metodei complexității multidimensionale, de înțelegere a fundamentalismelor religioase¹. Am preluat această metodă din opera de după 1986 a lui Ioan Petru Culianu și o aplicăm asupra câtorva tipuri de fundamentalism religios prezent în cele trei mari monoteisme². Am folosit tipologia celor șapte ipostaze ale fundamentalismului religios realizată de Majid Tehranian și analizată profund și detaliată corespunzător de Sandu Frunză în admirabila sa carte *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor*.

Noutatea metodologică rezidă în preluarea metodei lui Ioan Petru Culianu și aplicarea ei pe tema fundamentalismului religios. Rezultă un veritabil „arbore al fundamentalismului religios” și o prezentare nuanțată a funcționării și creării mentale a tipurilor de fundamentalism. De aici decurge și importanța analizei fenomenului social al fundamentalismului din perspectiva complexității multidimensionale dezvoltate de Ioan Petru Culianu. Ea constă, înainte de toate, în încercarea de a anticipa viitorul pe principiile jocului de șah și în șansa pe care această predicție ne-o oferă de a limita efectele negative ale fundamentalismelor religioase în întreaga lume.

XXV.2. Șapte ipostaze ale fundamentalismului

religios

De referință în literatura românească de specialitate a temei este cartea lui Sandu Frunză, *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor*³. În cel de-al treilea capitol al lucrării, la începutul secțiunii consacrate fundamentalismului creștin, Sandu Frunză invocă prima folosire a termenului „fundamentalist”. El face trimitere la baptistul Curtis Lee Laws care l-a folosit în 1920 cu sensul de „reîntoarcere la fundamentele biblice”. Fundamentalist era credinciosul care alegea să își asume datele prime, originare, ale creștinismului, în antiteză cu secularismul și relativismul moral (post)modern. Conform fundamentalismului baptist, Biblia conține în sine totul. Trecutul, prezentul și viitorul sunt prezente deopotrivă în textul revelat. Prin urmare, orice adaptare, modificare sau schimbare a ritualului și a textului creștin în acord cu prezentul postmodern, relativist și desacralizat este refuzată și stigmatizată ca atare. „Fundamentalismul este o reacție împotriva teologiei liberale și a frecventării bisericii de către oameni puțin interesați de religie.”⁴

Plecând de la această primă folosire a termenului, Sandu Frunză detaliază tipologia lui Majid Tehranian privind cele șapte modele de fundamentalism religios⁵.

- a) Primul model este cel al *fundamentalismului ca antisecularism*. El are în atenție reacția socială amplă – inclusiv a categoriilor sociale marginale occidentale – contra valorilor Iluminismului și democrației occidentale contemporane. Societatea occidentală actuală, hipertehnologizată și marcată de tot felul de crize, nu a reușit să ofere un răspuns întrebărilor capitale care privesc orice ființă umană cu sensibilitate metafizică, religioasă și morală: Care este sensul vieții? În ce constă misterul morții? De ce există răul într-o lume creată de un Dumnezeu bun?
- b) Cel de-al doilea model este cel al *fundamentalismului definit ca antielitism*. În joc este reacția frustrată, deseori elementară, a categoriilor sociale paupere din întregul Occident. Reacția presupune, printre altele, o reconvertire în cadrul noilor mișcări religioase, creștine și orientale, ce

se bazează pe fundamentele scripturale și sacre. Poate cel mai spectaculos exemplu este cel al *teleevghelismului american*. Sute de mii de oameni se lasă fascinați de charisma unor lideri religioși, excelenți vorbitori și manipulatori ai unor discursuri antielitiste și populare în raport cu Biserica și datele metafizico-simbolice ale creștinismului.

c) *Fundamentalismul ca antiimperialism* reprezintă cel de-al treilea model analizat de Majid Tehranian. Trimiterea precisă, arată Sandu Frunză, este la un anumit tip de reacție față de dominația colonială și postcolonială occidentală în multe colțuri ale lumii. Reacția socială, catalogată drept fundamentalistă, face trimitere la redescoperirea originilor, rădăcinilor culturale, religioase și spirituale ale unei denominațiuni, grupări, etnii sau ale unui întreg popor. Este vorba, de exemplu, de reînțoarcerea actuală la folclor, la valorile culturii populare și la specificul spiritual profund al fiecărei națiuni.

Un exemplu concludent ar fi cel al indienilor nord-americani ce își (re)descoperă cu pasiune și dăruire ideile și ritualurile magico-religioase proprii. Prețuirea lor față de propria tradiție religioasă poate fi citită și ca o reacție ostentativă față de creștinism, înțeles ca o religie de tip imperialist. La fel, afro-americani își redescoperă astăzi spiritualitatea veche, proprie și autentică. Un alt exemplu ce poate ilustra fundamentalismul ca antiimperialism este cel ce ne aduce în atenție creșterea bugetului alocat de guvernul maltez pentru cercetarea științifică a culturii populare și a valorilor vechi, autentice.

d) *Fundamentalismul ca anticomunism* reprezintă o altă ipostază a fundamentalismului propus de Tehranian ca reacție adversă în raport cu un regim politic totalitar. Specifică este, în acest caz, reacția protestantismului american față de capcanele unui regim demonic ce a răspândit oriunde în lume teroare și groază.

e) Următoarea categorie este cea a *fundamentalismului ca atitudine antimodernistă*. În fond, este vorba de reacția unor grupuri politico-religioase protestatatoare, uneori violente, reacție ce se vrea o alternativă la statul liberal, secular, de tip occidental. Exemplu: reacția violentă a unei

părți a lumii islamice față de Occident. Trimiterea precisă este la organizația Al-Qaeda și la partidul Hezbollah în Liban.

- f) *Fundamentalismul ca antifeminism* este penultima categorie dintre cele analizate de Majid Tehranian. Un asemenea tip de fundamentalism vizează reacția de tip clasic, patriarhal, contra purtării vălului în Occident de către femeile musulmane. Acest tip de fundamentalism este orientat și împotriva practicării avortului și a exhibării ostentative a crucii. Nu în ultimul rând, el este orientat împotriva acceptării homosexualității și în favoarea a ceea ce noi, occidentalii, numim discriminarea femeii.
- g) În sfârșit, *fundamentalismul ca antidecadență* reprezintă o formă socială de reacție contra degradării vieții spirituale moderne din Occident și a crizei tradițiilor religioase. Se propun alternative de practică spirituală și de reactualizare a tradițiilor religioase în forme noi, inedite, dar care păstrează intact mesajul religios original, revelat. Semnificativ din acest punct de vedere este fundamentalismul de tip *scripturalist*. El trimite doar la textul revelat al Sfintei Scripturi și la trăirea vie, puternică, ardentă a iubirii divine.

Concluzia este limpede formulată de Sandu Frunză: „Toate aceste modele explicative subliniază încă o dată pluralitatea mișcărilor ce pot fi cuprinse sub termenul fundamentalism și marea varietate de abordări pe care aceste mișcări le reclamă”⁶. Termenul „fundamentalism” și-a îmbogățit semantica fără precedent, dar oferă și posibilitatea unor abordări transdisciplinare.

XXV.3. Interpretarea fractalică a fundamentalismului religios

Teza noastră este aceea că una dintre variantele hermeneutice de abordare a fundamentalismului este cea de tip binaro-fractal. Așa cum am mai menționat, metoda pe care o aplicăm în cercetarea ipostazelor

fundamentalismului este inspirată din scrierile lui Ioan Petru Culianu de după 1986⁷. Am mai aplicat-o în timp și asupra altor fenomene culturale și/sau sociale⁸.

Conform acesteia, toate modelele de fundamentalism religios se pot încadra în cuprinsul unui *set de reguli* și al unui *mecanism de generare*. Setul de reguli ar include afirmații, axiome, propoziții elementare, ultime, nedecompozabile. Ele ar putea fi următoarele: „Există fundamentalism religios”; „Adevărul se află doar în Sfânta Scriptură”; „Religia înseamnă întoarcere la bazele scripturale ale credinței”.

Odată enunțate aceste reguli, ele se vor combina în virtutea unui mecanism mental de generare a interpretărilor. Teoretic, aceste interpretări sunt infinite. Genetic și funcțional, ele sunt perfect egale. Teologic, social și moral există mari diferențe între un model și altul. Metoda complexității dimensionale nu privilegiază aspectele teologice sau politice referitoare la un anumit tip de fundamentalism. Accentul este pus pe generarea mentală a variantelor de fundamentalism. Ele coexistă inițial într-un spațiu virtual al minții omenești. Fiecare dintre ele tinde apoi să se deruleze în timp și istorie, formând scenarii ale multor evenimente sociale.

Culianu susținea pe bună dreptate că există un dublu și interesant joc al intrării unui scenariu virtual în istorie. Pe de o parte, anumiți oameni aleg o anumită versiune a fundamentalismului și îi dau viață. Dacă există condițiile sociale și politice necesare, atunci acea versiune devine și oficială, în sensul că este autorizată instituțional și formal. Celelalte interpretări pot fi etichetate drept eretice și nonconformiste. Alegerea depinde mult de contextul social, istoric, politic, teologic și juridic.

Pe de altă parte, mai interesant este faptul că o anumită versiune a fundamentalismului ne alege pe noi. Prin mijlocirea noastră, ea se rulează în timp și istorie, „alegându-ne pe noi pentru a deveni victime sau eroi” (Ioan Petru Culianu). Suntem deja jucați și manipulați de fantasmile fundamentalismului atât de subtil, încât nici măcar nu suntem conștienți de acest fapt. Este cunoscut faptul că manipularea perfectă este cea care nici măcar nu îți oferă cea mai vagă bănuială că ai putea fi manipulat. Este posibil ca jocul posesiunii de către fantasmile fundamentalismului să fie

unul atât de subtil, încât nici măcar să nu fie bănuț cĂ existĂ.

Toate modelele fundamentalismului religios se grupeazĂ asemenea unui arbore. PreluĂndu-l și adaptĂndu-l pe Culiănu, l-am putea numi „arboarele fundamentalismului religios”. Unele ramuri pot rĂmĂne veșnic virtuale, altele pot avea șansa intrĂrii Ăn timp și istorie.

Foarte important este faptul cĂ putem anticipa – asemenea jucĂtorului de șah – cu o clipĂ mai devreme *ce variante noi de fundamentalism vor mai apĂrea*. O prognozĂ este Ăntotdeauna importantĂ pentru cĂ te poate pune Ăn gardĂ fațĂ de un potențial pericol al fundamentalismului violent. La fel de importantĂ este și lecția oferitĂ de interpretarea binaro-fractalicĂ a fundamentalismului religios. Ea ne ĂnvĂțĂ cĂ diferitele forme de fundamentalism religios din aceastĂ lume sunt, Ăn ultimĂ instanțĂ, *jocuri ale minții*. Ele trebuie „jucate”, și nu luate foarte Ăn serios. Fiind produsele unor combinații de idei și rezultatele unor subtile jocuri ale interpretĂrii, fundamentalismele nu meritĂ sĂ devinĂ motiv de conflict, excludere, marginalizare și chiar crimĂ.

Ce obsevĂm? Faptul cĂ din aplicația noastrĂ a metodei complexitĂții multidimensionale asupra fundamentalismului religios rezultĂ un adevĂrat „fractal Ăn spațiu Hilbert”. Fundamentalismul este „un fractal Ăn spațiu Hilbert”. Un asemenea fractal este o realitate care se subsumeazĂ unei reguli. Regula ar fi una simplĂ: „ExistĂ fundamentalism”. OdatĂ enunțatĂ, ea face cu putințĂ un adevĂrat joc al interpretĂrilor. Am ilustrat jocul interpretĂrilor cu șapte asemenea versiuni hermeneutice. Spațiu Hilbert este un spațiu cu mai multe dimensiuni. Toate sunt ocupate Ăn timp de versiunile interpretative ale fundamentalismului.

Așa cum am menționat deja, genetic și funcțioal toate modelele fundamentalismului sunt reale și egale. Istoric, cultural, moral și teologic, doar una singurĂ este cea adevĂratĂ. Care este aceea? Greu de spus, pentru cĂ oamenii sunt cei care conced o anumitĂ dozĂ de veridicitate unei variante sau alteia de fundamentalism. Este cu putințĂ ca *versiunea primĂ sĂ fie cea adevĂratĂ*. Conform acesteia, fundamentalismul ĂnseamnĂ Ăntoarcerea la bazele scripturale ale credinței, adicĂ la *fundamente*. Așa gĂndea Ăn 1920 baptistul Curtis Lee Laws. Or, dincolo de acest fapt posibil, existĂ adevĂruri

construite social cu privire la celelalte forme de fundamentalism. Între adevărurile acestor fundamentalisme există luptă, competiție. Unele pierd (cele mai multe), altele câștigă.

Revenind la tipologia lui Tehranian, observăm o relativă asemănare între cele șapte fundamentalisme. Toate apar și se impun ca reacții și atitudini construite în raport cu anumite provocări ale (post)modernității.

Totuși, *fundamentalismul ca antimodernism* s-a impus cu succes, trecându-le deseori în umbră pe celelalte. Un rol special în acest sens l-a avut și îl are mass-media. Ea manipulează, de exemplu, mentalul social *legând fundamentalismul exclusiv de spațiul islamic*. Acesta din urmă este intens mediatizat ca fiind un ținut al permanentului conflict armat, al terorismului, crimei și războiului.

Nu se cunosc sau se trec voit sub tăcere componentele profunde ale spiritualității religioase și sociale islamice, ajungându-se la o reprezentare fragmentară și falsă a islamului, sub semnul nefast al fundamentalismului. În esență, ar fi vorba despre reducerea occidentală a șariei doar la codul penal represiv, despre ignorarea dimensiunii spirituale a Jihadului, despre neluarea în calcul decât a interpretării literale a Coranului, întreținută de intelectualii tehnici musulmani școliți în Occident, de trecerea sub tăcere a reacțiilor față de secularizare și modernizare în versiune occidentală, de tratarea cu superficialitate a sistemului social din spațiile musulmane tradiționale, acolo unde nu avem de-a face cu separația de tip occidental a puterilor în stat.

Așa se ajunge la construcția socială a fundamentalismului islamic. Or, interpretarea fractalică a fundamentalismelor religioase ne oferă o excelentă posibilitate de a înțelege ceva din mecanismul mental al producerii lor, dar și din modul în care unele dintre ele se derulează în istorie, alegându-ne pe unii dintre noi pentru a-i deveni victime sau eroi.

Dezvăluirea esenței mentale, ideatice a variatelor forme de fundamentalism ne-ar ajuta să înțelegem odată mai mult că „totul este în minte”, iar mintea ne este dată pentru a ne înțelege mai bine condiția umană, și nu pentru a o distruge.

XXV.4. Fundamentalismul – expresie a intoleranței religioase

Dincolo de toate interpretările date *fundamentalismului religios*, cert este faptul că acesta reprezintă o mișcare socială reactivă, defensivă în fața diferitelor provocări⁹. Mass-media a manipulat substanțial fenomenul, legându-l, de exemplu, de spațiul islamic. Exemplu de acum comun: la întrebarea „Fundamentalismul religios este: hindus, creștin, islamic, budist?”, solicitându-i-se respondentului să aleagă doar o variantă de răspuns, el va asocia fundamentalismul cu islamul. Este un stereotip negativ cu profunde rădăcini sociale și culturale.

Fundamentalismul confiscă transcendența lui Dumnezeu. Avem de-a face cu un Dumnezeu justițiar! Fundamentalistii sunt locotenenții lui pe pământ. Îi știu voia și, prin urmare, administrează pedepse și recompense în numele lui.

În sens original, fundamentalismul înseamnă, în absolut toate religiile, „întoarcerea la scrierile originale sacre și aplicarea lor la problemele morale și sociale ale prezentului”¹⁰. Însă astăzi, în lumea occidentală, sensul original a fost distorsionat de reprezentanții mass-media, de politicieni, diplomați, militari și analiști politici¹¹. S-a impus un sens secund, construit social și fără temei religios: este vorba despre *reacția extremistă și violentă contra Occidentului și creștinismului (în special)*. Acest sens secund al fundamentalismului echivalează între ele noțiunile clasice de *islamism*, *islam militant*, respectiv *islam politic*.

În realitate, extremismul și fanatismul nu definesc fundamentalismul religios în esența și profunzimea lui. Mai curând, fundamentalistii autentici sunt oameni profund religioși care păstrează tradițiile (sunt conservatori) și se întorc la sursele originare ale credinței lor, încercând să le adapteze timpului prezent. Extremiștii și fanaticii sunt mult mai puțini și, în fond, nereprezentativi pentru o religie anume. „Islamiștii care recurg la violență sunt mai puțin de o zecime dintr-un procent.”¹² În concluzie, nu trebuie să generalizăm la nivelul unei întregi societăți scandările publice,

demonstrațiile de stradă violente, masacrele pe care le vedem intens mediatizate de televiziuni.

Teoria sociologică a predicției create pare că a funcționat foarte bine în Occident (în special în SUA) după 11 septembrie 2001. Neadevăruri abil construite și profesionist mediatizate au dus la convingerea multor occidentali că avem de-a face cu un *jihad american*, finanțat de saudiți și controlat de extremiști islamici care conduc 85% dintre moscheile de pe teritoriul SUA. De asemenea, s-a confundat antiamericanismul real al multor musulmani cu simpatia și susținerea manifestate față de teroriști și, în mod special, față de Osama Bin Laden, după cum arată Margaret Nydell.

În general, fundamentalismul este o reacție la secularizare, modernizare și occidentalizare în lumea islamică. Exemplu: Egiptul în 1952. S-a schimbat sistemul economic, dar s-a păstrat cultura tradițională. Religia a devenit un mijloc de discreditare a elitei politice. Fundamentalismul islamic reconfigurează astăzi *identitatea socială* a musulmanilor prin apel la imaginar, magic, simbolic. Ceea ce noi numim *fundamentalism islamic* ei numesc *islam politic*, înțeles ca alternativă la ideologiile occidentale. Presupun, printre altele, aplicarea integrală a șariei, învățarea pe de rost a Coranului, autoritatea absolută a profesorului și absența spiritului critic.

XXV.5. Simbolurile sociale ale fundamentalismului islamic

Grație mass-media avem ocazia să cunoaștem o parte dintre simbolurile reprezentative ale fundamentalismului islamic¹³ văzut ca o amplă mișcare socială. O parte dintre aceste simboluri sunt următoarele:

- *două mitraliere și între ele Coranul*. Simbolul apare pe banderola unor tineri din Lahore, nord-estul Pakistanului, ce participă la o manifestație antiamericană în septembrie 2001. Doreau anexarea Kashmirului;
- *Coranul și pumnalul*. Cele două simboluri au fost prezente în Jihadul

islamic palestinian, în cadrul unei adunări din Fâșia Gaza din aprilie 2001;

- *veșmântul alb*. Este recunoscut ca fiind simbolul martirului prin excelență. Purtătorii acestui veșmânt reînnoiesc angajamentul antiisraelian. În general, veșmintele albe în lumea islamică sunt asociate morții sacrificiale sau martirajului. Este prezentă aici o simbolistică profund diferită de cea creștină. Apare și la militanții mișcării palestinene Hamas, de exemplu.

XXV.6. Fundamentalismul islamic și sensurile jihadului

În privința originii fundamentalismului islamic, experții s-au pus de acord. Membrii mișcărilor radicale, extremiste și violente provin deseori „din *mandra* (școli religioase), care propovăduiesc instaurarea legii Șaria și întoarcerea la o interpretare literală a legii religioase”¹⁴. Indiferent de variantele fundamentalismului islamic (*moderate* sau *conservatoare* – cum este cazul talibanilor din Afganistan), cu toții sunt de acord să lupte „împotriva occidentalizării culturii și obiceiurilor”¹⁵.

În această luptă, religia este manipulată, devenind un pretext al fanatismului politic și al manifestărilor de violență paroxistică. Niciodată exegeții religioși ai textelor sacre n-au găsit în Coran, de exemplu, justificări pentru atacurile cumplite de la World Trade Center și pentru sabotarea trenurilor, pentru atentatele sinucigașe și uciderea de oameni nevinovați.

*Sensurile jihadului*¹⁶. Inițial, *Marele Jihad* avea un sens spiritual. Se referea la lupta interioară, obligatoriu spirituală, cea care schimbă lăuntric omul. *Micul Jihad* are ca obiect permisiunea coranică de a acționa contra unui lider nedrept. Astăzi, *liderul nedrept* este SUA. Reducând *șaria* (legea) doar la un cod penal represiv pentru cetățeni, noii fundamentalști distorsionează adevăratul jihad și veritabila religie islamică. Un al doilea sens al jihadului era cel *comunitar*. Se referea la lupta pentru putere,

sucesiune și conducere dintre triburile arabe. Exempul clasic este cel al conflictului dintre sunniți și șiiți cu privire la alegerea califului.

Al treilea sens al jihadului este unul *social*. Privește războiul declanșat de musulmani împotriva celor de altă religie (creștină sau iudaică), respectiv cu un alt stil de viață (occidental). Este esențial de știut faptul că jihadul „trebuie *proclamat numai ca autoapărare*”¹⁷. Nu este niciodată atac, ci întotdeauna apărare. Teroriștii și extremiștii musulmani au speculat permanenta atitudine de tip colonial, dominatoare a Occidentului și au interpretat-o drept un permanent atac. Prin urmare, ei au găsit justificare jihadului înțeles ca „autoapărare”.

Cauzele fundamentalismului islamic sunt diferite. Ele au în atenție o proastă înțelegere a islamului de către occidentali. O altă cauză ține de deschiderea spre Occident a lumii musulmane, fapt ce a dus la creșterea dependenței economice și politice față de acesta. Atunci când a fost vorba despre o asumare de către tinerii musulmani a modernității occidentale, acest fapt a avut drept consecință pierderea identității culturale și spirituale. Occidentalii au sprijinit doar liderii despotici, fapt care a creat o profundă nemulțumire în lumea musulmană. O cauză specială ține de *interpretarea războiului ca o pedeapsă* pentru asumarea modernității occidentale în versiuni hilare, de genul *socialismului islamic*. Tocmai de aceea s-a invocat jihadul ca formă ultimă a supraviețuirii.

De ce islamul este astăzi foarte puternic? Pentru că a păstrat tradiția religioasă în toată puritatea ei. Legea face parte din sfera divinului. Pentru musulmani, legea divină este mult mai eficientă decât în sistemul occidental al separației puterilor în stat. Exemplu: învățatul musulman este teolog, jurist, om politic. Neexistând în islam un sistem democratic de tip occidental, vocea comunității respectă vocea învățatului din cetate. Lipsește distincția dintre liderul laic și cel religios. Oamenii sunt egali în fața lui Dumnezeu. Instituțiile statului nu sunt separate de cele religioase. Prin urmare, există o autoritate totală.

Liderii fundamentalisti – cu excepția șiiților din Iran – provin din categoria socioprofesională a intelectualilor de formație tehnică. Sunt ingineri. Prin urmare, practică o lectură liberă a Coranului, privilegiind

sensul literal al conținutului sacru al textului. Inginerii reproșează liderilor religioși faptul că au rupt legăturile cu tradiția, pactizând cu modernitatea și cu sistemul politic occidental.

Ei reușesc să îi atragă pe mulți tineri și membri frustrați ai propriilor comunități, oferindu-le *ajutor social și/sau financiar*¹⁸. Acolo unde autoritățile statului sunt neputincioase, liderii grupărilor islamiste „furnizează o serie de servicii, cum ar fi în cadrul școlilor, clinicilor, agențiilor de asistență socială”¹⁹. Mai mult, „acordă sprijin financiar familiilor nevoiașe”²⁰ din „Egipt, Liban, Maroc, Algeria, Tunisia și Yemen”²¹. Aceste grupări, de regulă bine organizate și finanțate, au creat „o structură instituțională paralelă cu cea a statului”²². La limită, putem spune că se atinge absurdul: islamiștii/teroriștii vor primi sprijin și din partea celor care „nu sunt de acord cu convingerile lor”²³.

Un exemplu clasic de organizație islamistă radicală, cu un important sprijin social, este „gruparea šiită Hezbollah”²⁴ din Liban. A deținut locuri în Parlament și a ajuns și la conducere. Este exemplul cel mai potrivit de partid politic legitim care este stigmatizat drept „organizație teroristă”. Sprijinul popular consistent deținut de acest partid islamist radical nu se justifică doar prin simpatii ideologice și prin ample succese de convertire socială. Mai curând, a contat faptul că „Hezbollah a deschis pentru mii de familii libaneze școli, spitale, farmacii, clinici stomatologice, oferind slujbe, burse școlare și asistență socială”²⁵.

XXV.7. Fundamentalismul religios și terorismul sunt construcții sociale

Succesul unor organizații islamiste radicale gen Hezbollah se combină uneori cu insuccesul politicilor puterilor occidentale în țările musulmane. „Centrul pentru Studii Strategice și Internaționale din Washington trece la probleme nerezolvate eșecul impunerii unei securități durabile în Afganistan și în Irak.”²⁶ Insuccesul securității durabile ține și de politica relativă a marilor puteri în raport cu statele lumii.

Un exemplu de acum clasic de construcție socială a terorismului este cel legat de situația ambiguă a cecenilor în anii '90. Concret, *cecenii* sunt mai întâi teroriști, apoi luptători pentru libertate. Totul s-a decis în funcție de politica SUA față de Rusia. Astfel, după 11 septembrie 2001, Rusia pune la dispoziția SUA bazele militare din sudul țării. Convinge statele din jurul Afganistanului să accepte trupele americane. Rezultatul social nu s-a lăsat mult așteptat: cecenii au devenit *teroriști islamiști*. Situația se schimbă în 2003, când SUA intervine în Irak, iar Rusia e de partea Franței și Germaniei. Cecenii sunt acum luptători pentru libertate.

În concluzie, Rusia și SUA s-au unit formal contra terorismului, dar le despart interesele: competiția pentru dominația asupra resurselor naturale din Caucaz; influența în spațiul postsovietic; influența SUA în NATO; influența NATO în Europa.

Un alt exemplu foarte actual de rivalitate între Rusia și SUA, cu o consistentă componentă religioasă și teroristă, este *războiul civil din Siria*. Ideea construcției sociale și politice a terorismului și fundamentalismului este susținută și de evenimentele tragice din zonă. Siria, un important stat din Orientul Mijlociu, are granițe artificiale construite de puterile coloniale europene în anii '20.

Astăzi, în condițiile „reechilibrării confesionale”, situația se modifică. Încearcă cu greu să revină la normalitate. Această revenire în forță are în primul rând o dimensiune religioasă. „Majoritatea sirienilor sunt sunniți, însă țara este condusă de minoritatea alawită, o ramură a șiiților.”²⁷ Această minoritate religioasă conduce dictatorial și îi discriminează pe majoritarii sunniți. În condițiile căderii actualului regim politic, domnia alawiților poate lua sfârșit. Aceștia din urmă sunt de partea președintelui Assad pentru că el și tatăl său le-a oferit privilegii, autoritate și putere. Astăzi, rușii îi stigmatizează pe sunniții revoltați împotriva regimului fundamentalist și marxist al președintelui Bashar al-Assad drept „teroriști”. Dimpotrivă, alawiții șiiți sunt gratulați cu apelativele „eroi”, „luptători pentru apărarea țării” etc. SUA, având alte interese politice, economice și financiare decât Rusia, folosesc aceleași stigmat, dar în sens invers.

1. Într-o primă formă, în limba engleză, textul a apărut în Daniela Dunca, Cornelia Găspărel (eds.), *Knowledge and Action within the Knowledge-Based Society. Social and Political Philosophy, Ethics, Psychology and Educational Sciences*, Editura Institutul European, Iași, 2012, pp. 49-57.
2. Tema a fost cercetată și în cadrul unor școli de vară la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, cu amplă participare internațională. Vezi, în acest sens, Nicu Gavriluță, *România în starea Bardo. Publicistică și dialoguri culturale*, Editura Provopress, Cluj-Napoca, 2006, pp. 74-76.
3. Sandu Frunză, *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003. Am folosit în special capitolul al III-lea, „Fundamentalismul religios”.
4. Anthony Giddens, *Sociologie*, traducere de Radu Săndulescu, Vivia Săndulescu, Editura All, București, 2001, p. 500.
5. Majid Tehranian, „Fundamentalist impact on education and the media: An overview”, în Sandu Frunză, *op. cit.*, capitolul al III-lea, „Fundamentalismul religios”.
6. Sandu Frunză, *op. cit.*, p. 81.
7. Pentru detalii, vezi și Nicu Gavriluță, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Editura Polirom, Iași, 2000, în special pp. 97-118.
8. Este vorba despre analiza timpului social, din perspectiva metodei lui Ioan Petru Culianu, în volumul *Fractalii și timpul social* de Nicu Gavriluță, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003. Apoi am propus o analiză binaro-fractalică a practicilor yoga în lucrarea *Mișcări religioase orientale. O perspectivă socio-antropologică asupra globalizării practicilor yoga*, Editura Fundației Axis, Iași, 2006. Am interpretat trupul și sexualitatea din aceeași perspectivă a complexității multidimensionale în studiul „Corpul și sexualitatea în practicile de limită ale interpretării”, în Ștefan Afloroaei (coord.), *Limite ale interpretării*, Editura Axis, Iași, 2001, pp. 63-83 . Nu în ultimul rând, am avut în atenție hermeneutica terorismului în „Terorismul românesc din decembrie '89. O analiză din perspectiva hermeneuticii de tip

fractal”, studiu introductiv la volumul Jean Servier, *Terorismul*, Editura Institutul European, Iași, 2002, pp. 5-28.

- 9 . Vezi și Michael Blain, *The Sociology of Terrorism: Studies in Power, Subjection, and Victimhood Ritual*, Universal Publishers, Boca Raton, Florida, 2009, în special partea I, pp. 23-63; Jonathan Webber, „Rethinking fundamentalism: The readjustment of the Jewish society in the modern world”, în Lionel Caplan (ed.), *Studies in Religious Fundamentalism*, State University of New York Press, pp. 95-121; Samuel C. Neilman, Menachem Friedman, „Religious fundamentalism and religious Jews: The case of the Haredim”, în Martin E. Marty, Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, The University of Chicago Press, Chicago, Londra, pp. 197-264.
10. Margaret K. Nydell, *Ce știm despre arabi?*, ed. cit., p. 133.
11. Pentru o analiză foarte ingenioasă a fundamentalismului pe fondul social al secularizării, vezi și Mirel Bănică, *Religia în fapt. Studii, schițe și momente*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2011, mai ales pp. 145-257.
- 12 . Margaret K. Nydell, *op. cit.*, p. 134.
13. Vezi și Stephen Vertigans, *Militant Islam: A Sociology of Characteristics, Causes and Consequences*, Routledge, Abingdon, 2008. Această carte abordează dintr-o perspectivă strict sociologică mișcările islamice moderne din toată lumea, inclusiv componenta lor simbolică.
- 14 . Olivier Roy, „Radicalismul islamic”, în Jacques Bersani, *Enciclopedia religiilor*, ed. cit., p. 160.
15. *Ibidem*.
16. Pentru detalii despre jihad și radicalismul islamic, vezi și Gilles Kepel, *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*, Polity Press, Cambridge, 1997; *Jihad: The Trail of Political Islam*, I.B. Tauris, Londra, 2004; *The Roots of Radical Islam*, Saqi Books, Londra, 2005.
- 17 . Margaret K. Nydell, *op. cit.*, p. 138.
18. Vezi și Alan Krueger, *What Makes a Terrorist: Economics and the Roots of Terrorism*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

- [19.](#) Margaret K. Nydell, *op. cit.*, p. 142.
- [20.](#) *Ibidem.*
- [21.](#) *Ibidem.*
- [22.](#) *Ibidem*, p. 143.
- [23.](#) *Ibidem.*
- [24.](#) *Ibidem.*
- [25.](#) *Ibidem.*
- [26.](#) *Cotidianul*, nr. 215, 11 septembrie 2006, p. 16.
- [27.](#) Alawiții sunt elita religioasă și politică a șiiților din Siria. Specifică lor este retragerea periodică în locuri discrete din nordul Siriei pentru a practica *disimularea*. Își construiesc un anonim social, creează perdele de fum pentru a-și practica ritualurile secrete. Mulți istorici și sociologi ai religiilor îi consideră membri ai unei societăți secrete religioase străvechi. Au în compoziția lor socială mai multe etnii (arabi, perși, turci, kurzi). Ele se mențin în comuniune grație asumării voluntare a unei doctrine secrete, combinată cu ritualuri inițiatice proprii. Cu sprijinul francezilor, în 1922, alawiții au obținut titlul de stat pentru un anume „Teritoriu Autonom al Alawiților”. În 1936, acest stat mic este asimilat de Siria. Începând cu 1970, generalul alawit Hafez al-Assad îi aduce la putere. Astăzi, în condițiile războiului civil din Siria, alawiții sunt puternic contestați și stigmatizați drept teroriști de către majoritatea sunnită.

Capitolul XXVI

Secularizarea

XXVI.1. Secularizarea – o absență a codurilor de sens

Paradigmele discursului sociologic despre secularizare, secularizarea privită din perspectivă istorică, formele secularizării în erele preindustrială, industrială și postindustrială, sensurile sociale ale secularizării sunt analizate detaliat de Jože Bajzek și Giancarlo Milanesi în lucrarea *Sociologia della Religione*¹. De asemenea, revista *Fides et Libertas* consacră un număr special secularizării. Aceasta este pusă în relație cu libertatea religioasă, legislația europeană și actualele politici referitoare la drepturile omului². Analiza trebuie însă să înceapă cu semantica termenului *secularizare*.

Așa cum arată Jean Baubérot, „termenul «secularizare» este polisemantic”³. Etimologic, secularizarea provine din termenul latin *saeculum*. Inițial, acesta desemna „vecii vecilor” sau întregul unui timp (durata). Nu întâmplător, *timpul plenar* se măsoară ca secol (o sută de ani).

Jean Delumeau a surprins foarte bine înțelesul teologic al secularizării când s-a referit la Europa protestantă a secolului al XVI-lea și la „refuzul teologic, începând de la Luther, de a stabili o diferență sacramentală între pastori și laici”⁴.

Sensul pur social al secularizării este acela de

însușire a bunurilor ecleziastice de către puterea civilă, fie că este vorba de transferuri legate de Reforma protestantă (în secolul al XVI-lea și în secolul al XVII-lea), fie de proprietăți ale Bisericii Catolice, renaționalizate și vândute ca „bunuri naționale” în cursul Revoluției Franceze⁵.

În joc este un sens tare al secularizării, unul cu profunde conotații negative. Acesta are în atenție secularizarea ca instrument ideologic și politic de luptă contra religiei și Bisericii. Tocmai de aceea sociologul englez David Martin propunea înlocuirea termenului „secularizare” cu un altul, „atâta timp cât orice utilizare a secularizării reverberează prin ecourile neplăcute ale conotațiilor ei mai largi”⁶.

Reluat peste timp într-o altă formă, acest sens prim al secularizării va desemna modul în care „organizațiile religioase își mențin influența socială, averea și prestigiul”⁷. Teza lui Anthony Giddens este că „organizațiile religioase au pierdut progresiv și mult din influența politică și socială deținută anterior, iar această tendință se remarcă în lumea întreagă, deși există unele excepții”⁸. Astăzi, aceste excepții devin tot mai numeroase. Faptul acesta confirmă o dată în plus reîntoarcerea unei mari părți a lumii occidentale la credințele și practicile religioase, chiar și în chipuri noi, inedite.

O altă ipostază a secularizării se referă la „incapacitatea marilor sisteme religioase de a mai ține împreună sub control diferitele dimensiuni ale experienței religioase, individuale și colective”⁹. Lipsa de control și de ofertă spirituală adecvată structurii de așteptare a tinerelor generații au dus, uneori, la apariția noilor mișcări religioase de inspirație iudeo-creștină sau orientală.

Ideea este surprinsă și de Robert Merton. Pentru cunoscutul sociolog, secularizarea presupune înlocuirea unor mecanisme sociale nefuncționale cu altele funcționale. Astfel, „magia sau anumite rituri și credințe religioase sunt funcționale din cauza efectului lor asupra stării de spirit sau de siguranță a credinciosului”¹⁰. Atunci când aceste mecanisme magico-religioase împreună cu efectele lor dispar, sunt înlocuite cu alte mecanisme nereligioase. Secularizarea presupune așadar dominanța socială a sistemelor și mecanismelor sociale laice, profane¹¹.

O altă dimensiune a secularizării cercetată sociologic se referă la *religiozitate*. În termenii lui Anthony Giddens, aceasta cuprinde ansamblul

de credințe, idei și valori pe care și le asumă membrii unui grup, ai unei comunități sau societăți. Corelația dintre criteriul cantitativist al frecvenței Bisericii și credința în idei și valori religioase nu este simplă. „Multă lume cu credințe religioase nu participă cu regularitate la slujbele religioase sau la ceremoniile publice.”¹² Aceasta nu înseamnă că oamenii nu au așteptări și convingeri profunde de natură religioasă. Invers, dacă frecvența des și foarte des Biserica, nu înseamnă automat că au și convingeri religioase puternice. Așa cum susține Anthony Giddens, unii occidentali merg frecvent la Biserică pentru că există în comunitate o puternică *structură socială de așteptare* care leagă comportamentul social al bătrânului de mersul frecvent la Biserică. Alții, dimpotrivă, merg frecvent la Biserică în virtutea unui îndelung obicei.

Un alt sens teologic al secularizării, prezent în catolicism, are în atenție „trecerea unui om al Bisericii – presupus că trăiește în afara «secolului» (în sensul cuvântului *saeculum*: lume) – în «stare seculară», adică la viața secolului (fie că părăsește sau nu preoția, dacă era preot)”¹³.

Peter Berger, un clasic al sociologiei religiilor, definește succint secularizarea ca fiind „procesul prin care sectoare ale societății și ale culturii sunt sustrate autorității instituțiilor și simbolurilor religioase”¹⁴. Sustragerea se cuantifică și prin „scăderea numărului de membri ai organizațiilor religioase...”¹⁵ care merg la Biserică. Același sociolog american a pus la un colocviu din 1993, la Universitatea Harvard, o întrebare interesantă: „Unitatea situației religioase a Europei Occidentale nu se bazează oare pe excepționalitatea sa care o separă de restul lumii?”¹⁶. El a adăugat că Vestul Europei este singurul loc în care teoriile clasice ale secularizării au suport fizic observabil. „Dispariția bisericii de pe scena publică, ruperea legăturii biserică-stat, [...], privatizarea sa sunt fenomene contrare celor care au loc în restul lumii.”¹⁷

XXVI.2. Resacralizarea vieții sociale

Luat de sine stătător, criteriul frecvenței Bisericii este simplist și oferă o

imagine superficială a vieții religioase. El nu poate fi aplicat unitar tuturor țărilor europene. În realitate, există foarte mulți oameni cu convingeri religioase profunde, uneori în disonanță cu cele oficiale, dar care nu merg frecvent la Biserică¹⁸. Motivațiile sunt diferite, dar nu ne îndreptățesc să afirmăm un mare succes al stilului de viață laic, pe deplin desacralizat. În Europa de Est, de exemplu, bisericile sunt prezente din plin în viața socială, iar privatizarea religiei este dublată de o prezență publică puternică a Bisericii.

Bryan Wilson, un alt autor de referință, scrie despre secularizare că ar fi „procesul prin care instituțiile, ideile și practicile religioase nu mai sunt socialmente încărcate de sens”¹⁹. Sunt vide de orice semnificație. Evident, definiția lui Wilson este exagerată și nerealistă. Niciodată în spațiul occidental simbolurile, ritualurile și mitologiile religioase nu au fost lipsite de sens. Au avut un sens (de regulă originar) ocultat sau au dobândit sensuri sociale lipsite de orice conținut revelat, ceea ce este cu totul altceva.

În schimb, secularizarea cuprinde în mod cert activități cum ar fi:

- *raționalizarea vieții sociale;*
- *privatizarea religiei;*
- *creșterea autonomiei instituțiilor sociale în raport cu Biserica;*
- *confiscarea averilor mănăstirești de către stat;*
- *diminuarea timpului, efortului și a resurselor dedicate celor sacre de către mulți occidentali;*
- *orientarea generală a oamenilor către empiric, pragmatic, concret, în detrimentul practicilor spirituale și religioase;*
- *trecerea pe plan secund a pasiunilor artistice, poetice, filosofice și privilegierea profesiilor ce asigură șanse mai mari pentru inserția cetățenilor pe piața muncii.*

Fenomenul secularizării crește odată cu cel al globalizării. În 1981, Bryan Wilson a intuit foarte bine această realitate socială numind-o

societalizare: „Procesul prin care o colectivitate atât de numeroasă de comunități și indivizi este atrasă într-o rețea complexă de interdependențe, în care rolurile lor sociale sunt articulate rațional, se numește *societalizare*”²⁰. Astăzi, corelația dintre secularizare și societalizare a devenit un fapt aproape de la sine înțeles.

În afara secularizării au rămas comunitățile și o bună parte a societății, în general²¹. Elitele intelectuale și liderii politici au fost atinși profund de efectele „dezvrăjirii lumii” (o altă sintagmă sinonimă cu secularizarea). Marea majoritate a populației din Occident a asistat însă la revenirea în ultimul timp a religiei în sfera publică²². Exemple: încrederea mare și foarte mare de care se bucură bisericile creștine în Europa de Est după 1990; revirimentul islamului în Occident; succesul imens al mișcărilor evanghelice în America de Sud.

Reîntoarcerea la religie și Biserică se observă și în țările puternic secularizate. Ea este constant impulsionată de nenorociri și dezastre. În literatura de specialitate sunt date exemple de acum cunoscute: moartea celor 94 de suporteri ai echipei de fotbal Liverpool în aprilie 1989, tragedia din 11 septembrie 2001 din SUA, masacrul de la Erfurt, Germania, 2002. „Aici, în fosta Germanie de Est, unde nivelul de practicare a religiei a scăzut mai mult decât altundeva în lume, a existat un adevărat aflus spre bisericile de obicei pustii.”²³ La fel s-a întâmplat „atunci când feribotul Estonia s-a scufundat în Marea Baltică cu o mulțime de suedezi la bord și când, în Suedia, bisericile s-au umplut de persoane care participau la slujbele funerare”²⁴. Concluzia foarte subtil formulată de Charles Taylor este aceea că „identitatea religioasă sau spirituală a maselor de oameni rămâne în continuare definită de forme de viață religioasă de care aceștia se țin în mod obișnuit la o distanță apreciabilă”²⁵. Ele sunt clar definite de religia creștină în Europa. Interesantă este remarca lui Taylor (la care subscriu fără rezerve) că învățăm să prețuim mai mult propriile credințe și simbolurile religioase atunci când îi vedem pe alții cum și le asumă și le prețuiesc pe ale lor.

Anthony Giddens, în lucrarea *Sociologie*, susține și el că „ar putea părea ciudat să sugerăm că influența religiei în lumea modernă este în declin”²⁶. Argumentele cunoscutului sociolog britanic se referă la fundamentalismul

islamic din Iran, Orientul Mijlociu, Africa și India, caracterizat ca fiind „foarte dinamic”²⁷ și refractar occidentalizării. Mai sunt aduse în discuție celebrele conflicte din Irlanda de Nord dintre catolici și protestanți sau fantasticul entuziasm catolic care cuprinde America de Sud la fiecare vizită a Papei.

La rândul său, Jacques Lacan se arăta în 1974 foarte optimist în ceea ce privește viitorul religiei. El avea în minte „religia adevărată” (pentru el, confesiunea catolică): „Religia, mai ales cea adevărată, are resurse pe care nici măcar nu le putem presupune”²⁸. Aceste resurse le-ar folosi în primul rând pentru a oferi un sens descoperirilor științifice recente. Conform creștinismului, ele se cer compatibilizate cu credința în Dumnezeu. Or, preoții creștini sunt adevărați maștri în a conferi sens și semnificație la tot ceea ce aduc în atenția opiniei publice oamenii de știință. La limită, Vaticanul a reușit să compatibilizeze până și credința în existența extraterestrilor cu canoanele religiei creștine.

1. Jože Bajzek, Giancarlo Milanese, *Sociologia della religione*, Elledici, Torino, 2006, mai ales pp. 165-179.
2. *Fides et Libertas*, număr special „Secularism și libertate religioasă”, 2011-2012.
3. Jean Baubérot, „Secularizarea”, în Jacques Bersani, *Enciclopedia religiilor*, ed. cit., p. 219.
4. Jean Delumeau, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, traducere de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 205.
5. *Ibidem*.
6. David Martin, *The Religious and the Secular*, Schocken Books, New York, 1969, p. 16.
7. Anthony Giddens, *Sociologie*, ed. cit., p. 501.
8. *Ibidem*, p. 502.
9. Mircea Mandache, „Procesul de secularizare și modernizarea societății europene”, *Revista Română de Sociologie*, anul X, serie nouă, nr. 1-2, 1999, p. 27.
10. Robert Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, Paris, 1965.
11. Despre secularizare în societatea actuală, vezi și Detlef Pollack și Daniel V.A. Olson (eds.), *The Role of Religion in Modern Societies*, Routledge, 2012, în special capitolele 1-2, 6-7 și 10.
12. Robert Merton, *op. cit.*
13. *Ibidem*.
14. *Ibidem*, p. 220.
15. Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 501.
16. Danièle Hervieu-Léger, „La religion des Européens: Modernité, religion, sécularisation”, în *Identités religieuses en Europe*, La

Decouverte, Paris, 1996, p. 10.

[17.](#) Mircea Mandache, art. cit., p. 31.

[18.](#) Pentru detalii, vezi Olivier Bobineau, Sébastien Tank-Storper, *Sociologie des religions*, ed. cit., mai ales partea a II-a, „Vers un monde sécularisé”, pp. 41-87.

[19.](#) Mircea Mandache, art. cit., p. 31.

[20.](#) Bryan Wilson, *Religia din perspectivă sociologică*, traducere de Dana Maria Străinu, Editura Trei, București, 2000, p. 178.

[21.](#) Vezi și Nicu Gavriluță, „La vie religieuse dans la Roumanie post-communiste. Une approche sociologique”, în Nadji Rahmania (coord.), *La Roumanie dans l'Europe: Intégration ou transition prolongée*, L'Harmattan, Paris, 2010, pp. 183-193.

[22.](#) Un studiu substanțial despre critica secularizării este semnat de Alexandru Tofan, „Hans Blumenberg and the critique of secularization”, *European Journal of Science and Theology*, vol. 8, nr. 3, 2012, pp. 57-65. Vezi și Alexandru Tofan, „Secularization and Religious pluralism. Toward a genealogy of public space”, *European Journal of Science and Theology*, vol. 7, nr. 2, 2011, pp. 5-17.

[23.](#) Charles Taylor, „Religia astăzi”, în Camil Ungureanu (coord.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 165.

[24.](#) Peter Berger, „Religion and the West”, *The National Interest*, 80, 2005, pp. 113-114.

[25.](#) Charles Taylor, *op. cit.*, p. 165.

[26.](#) Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 501.

[27.](#) *Ibidem.*

[28.](#) Jean-Pierre Denis, *De ce scandalizează creștinismul?*, traducere și prefață de Eduard Florin Tudor, Editura Nemira, București, 2012, pp. 362-363.

Bibliografie selectivă

- Achimescu, Nicolae, *Religii în dialog*, Editura Trinitas, Iași, 2006.
- Achimescu, Nicolae, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Florești, 2012.
- Afloroaei, Ștefan, *Privind altfel lumea celor absurde*, Editura Humanitas, București, 2013.
- Aimé, Michel, *Metanoia. Fenomene fizice ale misticismului*, traducere de Radu I. Petrescu, Editura Nemira, București, 1994.
- Asociația Conștiință și Libertate, *Fides et Libertas*, vol. I-II, Casa de Editură Viață și Sănătate, București, 2011-2012.
- Bajzek, Jože; Milanesi, Giancarlo, *Sociologia della religione*, Editrice Elledici, Torino, 2006.
- Bastide, Roger, *Éléments de sociologie religieuse*, Éditions Stock, Paris, 1997.
- Baubérot, Jean, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Seuil, Paris, 1990.
- Bălăceanu Stolnici, Constantin, *Cunoaștere și știință*, Editura Fundației „Andrei Șaguna”, Constanța, 1997.
- Bănică, Mirel, *Religia în fapt. Studii, schițe și momente*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2011.
- Beresniak, Daniel, *Francmasoneria în Europa de Est*, traducere și cuvânt-înainte de Dan Lăzărescu, Editura Nemira, București, 1994.
- Berger, Peter, „Religion and the West”, *The National Interest*, 2005, 80, pp. 113-114.

- Bersani, Jacques (coord.), *Enciclopedia religiilor*, traducere de Nicolae Constantinescu, Pro Editura, București, 2005.
- Blain, Michael, *The Sociology of Terrorism: Studies in Power, Subjection and Victimage Ritual*, Universal Publishers, Boca Raton, Florida, 2009.
- Bobineau, Olivier; Tank-Storper, Sébastien, *Sociologie des religions*, Armand Colin, Paris, 2007.
- Carp, Radu, *Religie, politică și statul de drept. Secvențele unei acomodări*, Editura Humanitas, București, 2013.
- Chau, Yuet Adam (ed.), *Religion in Contemporary China. Revitalization and Innovation*, Routledge, Londra, 2010.
- Chiorean, Mircea, *Satanismul. Ideologie sau religie*, Editura Aion, București, 1999.
- Cuciuc, Constantin, *Religii noi în România*, Editura Gnosis, București, 1996.
- Cuciuc, Constantin, *Atlasul religiilor și al monumentelor istorice religioase din România*, Editura Gnosis, București, 1997.
- Delumeau, Jean (coord.), *Religiile lumii*, traducere de Bogdan Budeș, Editura Humanitas, București, 1996.
- Delumeau, Jean, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, traducere de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iași, 2006.
- Denis, Jean-Pierre, *De ce scandalizează creștinismul?*, traducere și prefață de Eduard Florin Tudor, Editura Nemira, București, 2012.
- Dion, Michel, „Les religions et «la Nouvelle Alliance»”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 86, 1989, pp. 35-39.
- Dumea, Claudiu, *New Age. Noua religie pentru o lume globalizată*, Editura Sapienția, Iași, 2012.
- Durkheim, Émile, *Formele elementare ale vieții religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, prefață de Gilles Ferréol, Editura Polirom, Iași, 1995.

Eco, Umberto, *Pendulul lui Foucault*, traducere și note de Ștefania Mincu, postfață de Marin Mincu, Editura Polirom, Iași, 2013.

Eliade, Mircea, *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, București, 1991.

Eliade, Mircea, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1994.

Eliade, Mircea, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, traducere de Elena Bortă, Editura Humanitas, București, 1997.

Eliade, Mircea, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, traducere de Brîndușa Prelipceanu și Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 2007.

Eliade, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I-IV, traducere de Cezar Baltag (vol. I-III) și Maria-Magdalena Anghelescu (vol. IV), Editura Polirom, Iași, 2007-2011.

Eliade, Mircea; Culianu, Ioan Petru, *Dicționar al religiilor*, cu colaborarea lui H.S. Wiesner, traducere de Dan Petrescu, Editura Polirom, Iași, 2007.

Filoramo, Giovanni (coord.), *Istoria religiilor*, vol. I-V, traducere de Cornelia Dumitru (vol. I-II, IV-V), Smaranda Scriitoru (vol. I) și Hanibal Stănciulescu (vol. III), Editura Polirom, Iași, 2008-2010.

Filoramo, Giovanni; Massenzio, Marcello; Raveri, Massimo; Scarpi, Paulo, *Manual de istorie a religiilor*, traducere de Mihai Elin, Editura Humanitas, București, 2003.

Frunză, Mihaela; Frunză, Sandu, „Institutional aspects of the ethical debate on euthanasia. A communicational perspective”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 12, nr. 34, 2013, pp. 19-36.

Frunză, Sandu, *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003.

Gavriliuță, Cristina, *Sacrul și californizarea culturii. Șapte interviuri despre religie și globalizare*, Editura Paideia, București, 2008.

- Gavriluță, Cristina, *The Everyday Sacred: Symbols, Rituals, Mythologies*, LAP Lambert Academic Publishing, Saarbrücken, 2013.
- Gavriluță, Cristina; Gavriluță, Nicu, *Sociologia sportului. Teorii, metode, aplicații*, Editura Polirom, Iași, 2010.
- Gavriluță, Nicu, *Mentalități și ritualuri magico-religioase*, prefață de Ștefan Afloroaei, Editura Polirom, Iași, 1998.
- Gavriluță, Nicu, *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Editura Polirom, Iași, 2000.
- Gavriluță, Nicu, *Imaginarul social al tranziției românești. Simboluri, fantasme, reprezentări*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
- Gavriluță, Nicu, *Fractalii și timpul social*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003.
- Gavriluță, Nicu, *Hermeneutica simbolismului religios. Studii și eseuri*, Editura Fundației Axis, Iași, 2003.
- Gavriluță, Nicu, *Mișcări religioase orientale. O perspectivă socioantropologică asupra globalizării practicilor yoga*, Editura Fundației Axis, Iași, 2006.
- Gavriluță, Nicu, *România în starea Bardo. Publicistică și dialoguri culturale*, Editura Provopress, Cluj-Napoca, 2006.
- Gavriluță, Nicu, *Antropologie socială și culturală*, Editura Polirom, Iași, 2009.
- Gavriluță, Nicu, „La vie religieuse dans la Roumanie post-communiste. Une approche sociologique”, în Nadji Rahmania (coord.), *La Roumanie dans l'Europe: Integration ou transition prolongée*, L'Harmattan, Paris, 2010.
- Gavriluță, Nicu, *Mama proștilor e mereu gravidă. Sociologia patologiilor cotidiene*, Editura Institutul European, Iași, 2010.
- Giddens, Anthony, *Sociologie*, traducere de Radu Săndulescu și Vivia Săndulescu, Editura All, București, 2001.
- Hatzfeld, Henri, *Les racines de la religion. Traditions, rituel, valeurs*,

Éditions de Seuil, Paris, 1993.

Heilman, Samuel; Friedman, Menachem, „Religious fundamentalism and religious Jews: The case of the Haredim”, în Martin E. Marty, R. Scott Appleby, *Fundamentalism Observed*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Hervieu-Léger, Danièle, „Le religion des Européens: Modernité, religion, secularisation”, în *Identités religieuses en Europe*, La Decouverte, Paris, 1996.

Hjelm, Titus; Zuckerman, Phil (eds.), *Studying Religion and Society. Sociological Self-Portraits*, Routledge, Londra, 2013.

Hubbard, Ron L., *Problemele muncii. Scientologia aplicată în munca cotidiană*, Editura Excalibur, București, 2009.

Hubbard, Ron L., *Scientologia. Fundamentele gândirii*, Editura Excalibur, București, 2009.

Hubbard, Ron L., *Scientologia. O nouă viziune asupra vieții*, Editura Excalibur, București, 2009.

Iancu, Ioana; Balaban, Delia-Cristina, „Religious influences in inaugural speeches of US presidents”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 12, nr. 34, 2013, pp. 81-100.

Idel, Moshe, *Mesianism și mistică*, traducere de Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 1996.

Idel, Moshe, *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*, traducere de Horia-Florian Popescu, cuvânt-înainte de Harold Bloom, Editura Polirom, Iași, 2004.

Kapani, Lakshmi, „Religia sikh”, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, traducere de Bogdan Budeș, Editura Humanitas, București, 1996.

Kepel, Gilles, *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*, Polity Press, Cambridge, 1997.

Kepel, Gilles, *Jihad: The Trail of Political Islam*, I.B. Tauris, Londra, 2004.

Kepel, Gilles, *The Roots of Radical Islam*, Saqi Books, Londra, 2005.

- Krueger, Alan B., *What Makes a Terrorist: Economics and the Roots of Terrorism*, Princeton University Press, Princeton, 2007.
- Leb, Ioan Vasile; Preda, Radu, *Culte și statul în România*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.
- Lefebvre, Solange; Crépeau, Robert (eds.), *Les religions sur la scène mondiale*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2010.
- Mandache, Mircea, „Procesul de secularizare și modernizarea societății europene”, *Revista Română de Sociologie*, anul X, serie nouă, nr. 1-2, 1999.
- Martin, David, *The Religious and the Secular*, Schocken Books, New York, 1969.
- McDowell, Josh; Hostetler, Bob, *Noua toleranță*, Editura Aqua Forte, Cluj-Napoca, 2006.
- Merton, Robert, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, Paris, 1965.
- Negruț, Paul, *Biserica și Statul. O interogație asupra modelului „simfoniei bizantine”*, Editura Institutului Biblic Emanuel, Oradea, 2000.
- Nistor, Mihai, *Fenomenologia sacrului*, Editura Cantes, Iași, 1996.
- Nydell, Margaret K., *Ce știm despre arabi?*, traducere de Diana Șipu, Editura Niculescu, București, 2008.
- Partridge, Christopher, *Religiile lumii*, traducere de Eva Georgeta Catrinescu, Cozmin Mihăilescu și Mihaela Eros, Editura Mladinska, București, 2009.
- Pavelescu, Gheorghe, *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*, Editura Minerva, București, 1998.
- Pleșu, Andrei, *Despre bucurie în Est și Vest și alte eseuri*, Editura Humanitas, București, 2006.
- Pollack, Detlef; Olson, Daniel V.A. (eds.), *The Role of Religion in Modern Societies*, Routledge, New York, 2012.

- Pollo, Mario, *Sacro e società nella seconda modernità. Fenomenologia dell'esperienza religiosa*, Editrice Elledici, Torino, 2010.
- Popa, Gheorghe, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, carte tipărită cu binecuvântarea Î.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Editura Trinitas, Iași, 2000.
- Pop-Curșeu, Ioan, *Magie și vrăjitorie în cultura română. Istorie, literatură, mentalități*, Editura Polirom, Iași, 2013.
- Preda, Radu, *Biserica în Stat. O invitație la dezbateri*, Editura Scripta, 1999.
- Ries, Julien, *Sacral în istoria religioasă a omenirii*, traducere de Roxana Utale, Editura Polirom, Iași, 2000.
- Rivière, Claude, *Socioantropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaș, Editura Polirom, Iași, 2000.
- Sahaja-Yoga, „Cum se petrece transformarea?”, www.sahajayoga.ro.
- Sahaja-Yoga, „Spectacol dedicat Zilei Copilului la Filarmonica din Ploiești”, www.sahajayoga.ro.
- Sahaja-Yoga, „Swara – o seară de muzică indiană clasică în interpretarea grupului Sangeet Lahari”, www.sahajayoga.ro.
- Schuon, Frithjof, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, traducere de Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 1994.
- Sède, Gerard și Sophie de, *Ocultismul în politică. De la Pitagora până în zilele noastre*, traducere de Radu Petrescu, Editura Nemira, București, 1996.
- Simmel, Georg, *Religia*, traducere de Camil Mureșanu, prefață de Mihaela Căluț, postfață de Rudolf Poledna, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.
- Simmel, Georg, *Despre secret și societatea secretă*, Editura Art, București, 2008.
- Solomon, Norman, *Iudaismul. Foarte scurtă introducere*, traducere de Florin Sicoie, Editura Allfa, București, 2003.

- Souzenelle, Annick de, *Simbolismul corpului uman*, traducere de Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 1996.
- Taylor, Charles, „Religia astăzi”, în Camil Ungureanu (coord.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, postfață de Aurelian Crăiuțu, Editura Polirom, Iași, 2011.
- Tămaș, Christian, *Crize contemporane: ofensiva islamului*, Editura Ars Longa, Iași, 2004.
- Tănase, Laurențiu, *Pluralisation religieuse et société en Roumanie*, Peter Lang, Berna, 2008.
- Thompson, Damian, *Sfârșitul lumii. Temeri și speranțe la schimbarea mileniului*, traducere de Cristian Banu, Editura Aldo Press, București, 1999.
- Tocqueville, Alexis de, *Despre democrație în America*, traducere de Magdalena Boiangiu și Beatrice Staicu, Editura Humanitas, București, 2005.
- Tofan, Alexandru, „Hans Blumenberg and the critique of secularization”, *European Journal of Science and Theology*, septembrie 2012, vol. 8, nr. 3, pp. 57-65.
- Urban, Hugh B., „The age of Satan: Satanic sex and the Black Mass, from fantasy to reality”, în Melissa Wilcox (ed.), *Religion in Today's World. Global Issues, Sociological Perspectives*, Routledge, New York, 2012.
- Velasco, Juan M., *Introducere în fenomenologia religiei*, traducere de Cristian Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 1997.
- Vertigans, Stephen, *Militant Islam: A Sociology of Characteristics, Causes and Consequences*, Routledge, Abingdon, 2008.
- Voicu, Mălina, „Religie”, în Lazăr Vlăsceanu, *Sociologie*, Editura Polirom, Iași, 2011.
- Webber, Jonathan, „Rethinking fundamentalism: The readjustment of Jewish society in the modern world”, în Lionel Caplan (ed.), *Studies in Religious Fundamentalism*, State University of New York Press,

Albany.

Weber, Max, *Sociologia religiei. Tipuri de organizări comunitare religioase*, traducere de Claudiu Baciu, Editura Universitas, București, 1998.

Weber, Max, *Introducere în sociologia religiilor. Confucianism și taoism*, traducere de Mihai Eugen Avădanei, traducerea notelor de Johann Klusch, studiu introductiv de George Poede, Editura Institutul European, Iași, 2001.

Wilcox, Melissa (ed.), *Religion in Today's World. Global Issues, Sociological Perspectives*, Routledge, New York, 2012.

Willaime, Jean-Paul, *Sociologia religiilor*, traducere de Felicia Dumas, Editura Institutul European, Iași, 2001.

Wilson, Bryan, *Religia din perspectivă sociologică*, traducere de Dana Maria Străinu, Editura Trei, București, 2000.

Würtz, Bruno, *New Age. Paradigma holistă sau Revrăjirea Vărsătorului*, Editura de Vest, Timișoara, 1994.

***, *Atlasul religiilor lumii. O istorie ilustrată a marilor credințe*, traducere de Bogdan Gheorghită și Matei Iagher, Editura Puzzle Works Publishing, București, 2009.

***, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 11, nr. 33, 2012, pp. 3-331.

Index de nume

A

Afloroaei, Ștefan 223 n. 8

Anderson, Scott 94 n. 21

Aristotel 86, 196

B

Bastide, Roger 19, 33-34

Baubérot, Jean 233

Bălăceanu Stolnici, Constantin 197-199

Beckford, James A. 36

Beresniak, Daniel 166-167

Berger, Peter 77 n. 2, 235

Bin Laden, Osama 113, 227

Blaga, Lucian 29

Booth, William 98

Bopp, Franz 40

Brugmann, Karl 40

Bruno, Giordano 42

Buddha 69, 129-137, 202

Bulgakov, Serghei 210

C

Calvin, Jean 88-89

Cassirer, Ernst 41
Castaneda, Carlos 183
Champion, Françoise 36
Chiorean, Mircea 191-192
Clément, Olivier 71
Codrington, Robert Henry 186
Comte, Auguste 39
Confucius 148-149, 151-152
Cristescu-Golopenția, Ștefania 187 n. 2
Cuciuc, Constantin 74, 76-77
Culianu, Ioan Petru 37, 150, 175, 199, 219, 223-224
Cullmann, Oscar 67

D

Davie, Grace 36, 77 n. 2
Delumeau, Jean 233
Descartes, René 42
Dieterlen, Germaine 47
Dodds, Eric Robertson 175 n. 1
Dunca, Daniela 219 n. 1
Durkheim, Émile 19, 23-29, 186

E

Eco, Umberto 43
Eliade, Mircea 19, 30, 33, 41, 46-49, 52-53, 62-63, 65, 86, 117, 120, 123,
127, 130, 133, 147, 149, 151, 153, 162, 175-181, 195-197
Erasmus, Desiderius 85
Evdokimov, Paul 67

Evola, Julius 111

F

Ferrari, Silvio 212

Filoramo, Giovanni 135 n. 36

Fochi, Adrian 188 n. 2

Focșa, Gheorghe 187 n. 2

Frazer, James George 186

Frunză, Sandu 61 n. 34, 219-222

G

Gandhi, Indira 125, 127, 144

Gandhi, Mahatma 201

Gavriluță, Cristina 26 n. 35, 111 n. 32, 191

Gavriluță, Nicu 26 n. 35, 27 n. 37, 135 n. 22, 219 n. 2, 223 n. 8

Giddens, Anthony 234-235, 238

Ginzburg, Carlo 187

Gottfried, Arnold 29-30

Grebel, Conrad 88

Griaule, Marcel 47

Guénon, René 36, 161

Gurū Nānak 141, 144

Gusti, Dimitrie 188, 188 n. 2

H

Hubbard, L. Ron 155-157

Hubert, Henri 28

Hulin, Michel 140

Hutin, Serge 195

Huxley, Aldous 183

I

Idel, Moshe 43

Iisus Hristos 37, 68-69, 73-74, 79, 85, 87, 89, 95, 97, 99, 102, 161, 172-173,
191, 193, 213

J

Jeffs, Warren 93

K

Kuhn, Adalbert 40

L

Lacan, Jacques 238

Lang, Andrew 46

Lao Zi 148

LaVey, Anton Szandor 161, 191

Lea, Henry Charles 187

Le Bras, Gabriel 34-35

Luckmann, Thomas 36

Lullus, Raymundus 42

Luther, Martin 80, 83-86, 88, 233

M

Macioti, Maria Immacolata 37

Mahomed 69, 83, 101-104, 107-109, 111, 216

Maritain, Jacques 86

Martin, David 234

Martín Velasco, Juan 39

Mauss, Marcel 25, 27-28

Merton, Robert 234

Miller, William 95

Müller, Max 40-41

Müntzer, Thomas 84-85

Muşlea, Ion 188 n. 2

N

Nistor, Mihai 80

Nydell, Margaret K. 112, 114, 227

O

Olteanu, Antoaneta 188 n. 2

Otto, Rudolf 36

P

Pavelescu, Gheorghe 187-190

Pettazzoni, Raffaele 40, 48

Pleşu, Andrei 214-215

Poede, George 32

Popa, Gheorghe 72

Poulat, Émile 20

Preda, Radu 208, 211

Pritchard, Evans 41

R

Richard, Gaston 28

Rivière, Claude 183

Russell, Charles Taze 98

S

Schmidt, Wilhelm 46-47
Schuon, Frithjof 110
Servier, Jean 223 n. 8
Simmel, Georg 19, 29, 36
Smith, Joseph 91, 93, 95
Spencer, Herbert 40, 45

T

Taylor, Charles 238
Tămaş, Christian 107
Tehranian, Madjid 219-222, 225
Thompson, Damian 159-160
Tillich, Paul 42
Tocqueville, Alexis de 19-22
Tylor, Edward Burnett 45

V

Vazeilles, Danièle 183

W

Wach, Joachim 33
Weber, Max 19, 30-32
Willaime, Jean-Paul 19, 77 n. 2
Wilson, Bryan 236-237
Würtz, Bruno 160

Z

Zizioulas, John 207

Zwingli, Ulrich 88

Index tematic

A

abraxas 199

activitate politică, importanța teologică 89

acțiune socială 32

aculturație, fenomene de 33

Adam Kadmon 51

administrare religioasă, tipuri de 30, 150

Adonai 99

adoratie, stare de 104

adventus 95

Agni 41, 117-118, 122

ahimsa 128, 140

Akal Purakh 142

alawit 231-232

albedo 197-198

alchimie

chineză 195-196

elenistică 195-196

an platonician 159

anabaptist 87-88

animism 45-46

Aranyaka 120
Armata Salvării 87, 98
ascetism laic 89
asceză 30, 68, 118-119, 123, 130, 139-140, 178, 180, 183, 202, 204
externă 139
internă 139
intramundană 31, 140
semn al elecțiunii divine 30
asistență socială 205, 230
Atharva Veda 120
ātman 119, 121, 128, 133
avidya 120
avort, în iudaism 59-60
Āyat 102

B

Bafomet 173
Bat Mitzvah 62
bhakti 141
biserică
de stat 208-211
națională 70-71
botez al adulților, simbolică 95
brahmacārya 125
brahman 121, 124, 126, 137, 201
Brahmane 120

budism

din Asia de Sud-Est 134

japonez 135

mongol 134

tibetan și chinez 134

C

Cabala 51, 56, 168

Calea Cerului 151

calea cu 8 brațe (de mijloc) 129, 131, 135

calea yin 148

calendar

gregorian 75

iulian 75

califat 108

calvinism 31, 88-89

Cartea lui Mormon 91-92

Cartea Sfântă 141, 143

catolicism 34-35, 65-66, 77-81, 88, 235

cauda pavonis 198

călugăr militar 77, 171

căsătorie

plurală 93

religioasă 92

sikh 145-146

temporară 109

căutare voluntară 177

Câmpuri de Cinabru 148, 197

cei cinci K 143

chakră 202, 204

circumambulațiune 106

citrinitas 198

complexitate multidimensională 219, 223-224

complicitate 214

comunitate

creștină 72, 84

de călugări 135, 138, 171

jaina 138-141

monahală 140

conciliu ecumenic 66-67, 79-80, 99, 173, 210

conformism sezonier 35

construcție socială

a fundamentalismului islamic 225

a terorismului 231

consubstanțiere 88

contracepție 127-128, 135

Contrareforma 79

coproducere condiționată 132-133

Coran 101-103, 105, 107-108, 113, 216, 225, 227-230

cosmogonie indiană 118-119

creație

plecând de la o unitate-totalitate ce era deopotrivă ființă și nonființă 118
prin despărțirea Cerului de Pământ 119
prin fecundarea apelor originare 118
prin sfârtecarea unui gigant primordial 118
și limbă 42, 47
creștinism în SUA 21, 71, 93, 95
criză 19, 22, 36, 151, 161-162, 176, 182, 221-222
cultul morților/strămoșilor 46

D

Dansul soarelui 182
dao 147-148, 150-152, 202
dar 55, 68, 74, 96, 105, 146, 180, 210
deus otiosus 47, 122
dezvrăjirea lumii 237
dharma 122, 124
Dharma sastra 121
Dhyāna 135, 139
dianetică 155-156, 158
disident 35, 93, 98
divorțul la musulmani 113-115
Doctrină și legăminte 92
dogmă
a infailibilității papei 79
a predestinării 89
a Purgatoriului 79

sacră 108

donare de organe 135-136

E

efecte economice ale credințelor religioase 19, 30

eliberare 89, 119-121, 127-128, 131, 138-139, 165, 202, 204

elixirul vieții 196

etica protestantă și spiritul capitalismului 30-31

eutanasi

în iudaism 60-61

voluntară 136

evrei

conservatori 59

ortodocși 58-59

reformatori 57-58

extaz, tehnici arhaice 176

F

familie

cerească 92-93

extinsă 145

loialitate față de 114

onoarea 114

femeie, statutul social în islam 112-113

ființă răufăcătoare 27

filioque 66-67, 79

fractal, în spațiul Hilbert 219, 224

francmasonerie 165-169
funcție
a religiei 24
de medic/vindecător 179
de psihopomp 179
socială a magiei 185-186
socială a șamanismului 179
fundamentalism
ca anticomunism 221
ca antidecădență 222
ca antifeminism 222
ca antiimperialism 221
ca antisecularism 220
ca atitudine antimodernistă 222, 225
islamic (și cauze) 227, 229
religios (și arborele) 219-232

G

genomenon 48
glosolalie 96
gnoză 120, 138, 162
Golem 43, 169
grade 113, 167, 193-194
Granth Sahib 141, 143-144
grupare
hierocratică 30

șiiță Hezbollah 222, 230-231

Gurdwara 143-144

guru 56, 141-145

H

Hadith 102, 109

Hamas 228

hasidism 56-58

Hegira 102

hermeneia 37-38

hermeneutica fenomenului religios 37

hierogamie cosmică 153

hijab 111-112

hima 106

Hinayana 134

hirotonisirea femeilor 87

Hola Mahalla 144

hotărâre de despărțire 114

husit 87

I

iconoclastm social 208

ida nadi 202

identitate culturală 163, 229

Iehova 99

imagine intuitivă 189-190

imam 103, 105, 107-108

imperium 210

Indra 119, 122-123, 137

indulgență

completă 80

parțială 80

inițiere șamanică 178

inseminare artificială în iudaism 60-61

intolerabil 215

intoleranță 89, 212-213

iosis 199

islam

militant 226

politic 226

islamism 56, 107, 226

itako 153-154

Î

încredere 32

întâlnire destinală 130

J

jainism 137-140

jihad 102-103, 216, 225, 228-229

american 227

sensuri 228

jocuri ale minții 224

K

kach 143
kam 175
kami 152-153
kangha 143
kara 143
Karah Parshad 142
karman 120, 138-139
kes 143
khalsa 143
kharidjit 107-108
kippah 63
kripan 143
Kundalini 201-203, 205

L

leukosis 197
liturghie neagră 191
luteranism 78, 83, 86

M

maestru 56, 120, 129, 149, 167, 171-172, 174, 177
magie
homeopatică 186
simpatetică 186
mahāvratā 138
mahdism 103
mana 28, 186

mandra 228

Marea Iertare (Iom Kipur) 55

Marea Schismă 65-67

Marele Pontif, supremația în biserică 79

Martorii lui Iehova 98-99

masonerie

operativă 166

speculativă 166

māyā 121-122

mâncare cușer 63

mecanism de generare 223

meditație 51, 68, 119, 133, 136, 172, 201, 205

Mesia 56-57, 59

MEST (concept) 156

metodism

conservator 97

liberal 97

miko 153

mireasă, cumpărare 109

mirungere, simbolistică 72-73

misticism 162, 176

Mișcarea Lubavich 58

Mișna 50, 59

mit 23, 26, 34, 40-41, 52, 122-123, 141, 149, 169, 178, 190, 198, 236

model

al identificării totale a statului cu Biserica 208-209

al religiei de stat 211-212

al separației radicale a statului de Biserică 207-208

al „simfoniei” bizantine 209-211

mormon 91-95

mukti 204

multiculturalism 21, 46

musulman 69, 101-110, 112-114, 141-142, 144, 175, 215-217, 222, 225,
227, 229, 231

N

negustor-bancher 124

neoșamanism 181, 183

New Age 159-163

nigredo 197

Nirvana 131, 133

noile mișcări religioase 30, 182, 201, 221

O

obligație

civilă 109

morală 109

religioasă 109

omul nobil 151

organizații religioase 136, 155, 234-235

originea religiei 24, 29, 40

ortodoxie

fundamente 73-74

structura actuală 70, 74

P

paria 143

Parousia 91, 93, 98

Pascalie 76

pedeapsă cu moartea 135

pelerinaj 106, 126, 142

Pentateuh 49-50

pentēkostē 96

Perla de mare preț 92

Pesah 54

peyotl 183

phainomenon 48

piatra filosofală 196, 199

pietate filială 29, 151

pingala nadi 202

pioși 35

pluralism religios 21

poligamie 93-95, 109-110, 112-113

concomitentă 109

portul celor două săbii 142

post

de penitență și purificare 69

extrem 69

inițiativ 69

în creștinism 70
negru (total) 70
riguros și permanent 69
poziție socială 29, 112
practicant
regulat 35
religios 35
practică satanică 192-194
prakriti 121, 128
predicție creatoare 227
preoție 68, 84, 210, 235
profeție 50-51
prorocie 96, 181
psihoforie 179
purdah 111
putere
legitimată charismatic 31
legitimată rațional-legal 31
legitimată tradițional 31

R

raționalitate, tipuri de 30
Ramadan 69, 105-106
Reforma 79-80, 83, 233
reguli
endogamice 145

exogamice 145

relații

Biserică-Stat 20, 30, 207-209, 212 n. 9

sociale 29, 106, 140

religie

a poporului 35

afro-braziliene 33

ca expresie a culturii 39

ca realitate colectivă 24

ca societate transfigurată 24, 27

explicația evoluționistă 40

hindusă (și zei) 117, 121, 157

limbajul 40-43

mitică 39

realitate străveche 39

sikh 137, 141-146

trăită 35

religiozitate 29, 36, 121, 235

ren 149-150

resemnare 214

revelație

auditivă 101, 126

directă 126

Rig Veda 117-118, 120-123, 126

ritual

al călcării crucifixului 172
al circumciziei 62
al sacrificării bărbatului 127
al sacrificării calului 127
catolic 80
domestic 126
religios 23, 60, 152
sexual 111
solemn 126
Roş Haşana (Anul Nou) 55
rubedo 199
Rudrá 123
rugăciune 23, 28, 50, 57, 62-63, 67, 85, 104-106, 109, 120, 141, 143, 172,
186

S

Sabat 54, 58, 95
sacerdotium 208, 210
sacrament 67, 210
sacrificarea primului copil 52
sacru
fast 27
nefast 27
sălbatic 34
şi ambiguitate 25-26
şi camuflarea în lumea socială 36, 39
Sahaja Yoga 201-205

Sākyamuni 130

Sāma Veda 120

samsāra 120, 131, 142

satanism 191-194

sati 142

Sărbătoarea sorților (Purim) 55

scientologie 155-158

Scrierile 50

secret 50, 56, 70, 102, 108, 162, 165-166, 168, 171, 178, 181, 198-199, 232
n. 27

sectă 30-31, 96, 98

secularizare 36, 88, 96, 208, 225, 227, 233-237

Sefer ha-Zohar 51

Sefer Yetzirah 43, 51

sens, reconstrucția socială 30

sentiment

colectiv 27

religios 28

Septuaginta 50

sexualitate musulmană 110-111

Sfânta Euharistie 68, 72, 74

Sfintele taine 67, 74

Sfințirea Templului (Hanuca) 55-56

Shema 63

shintō 152

siddhi 199

sikh 137, 141-146
simfonie bizantină 209-210
sincretism religios 53
Singh Sabha 144
sinucidere 128, 131, 135-136, 139, 157, 193-194
sistem juridic musulman 108-109
socialism islamic 229
societalizare 237
societate secretă 165, 168, 171, 199, 232 n. 27
Sola Scriptura 32, 85
solidaritate de grup 62, 72
soma 122-123, 126
spovedanie 35, 68, 85
structură
religioasă de tip cosmic 53
socială de aşteptare 234-235
sudra 124
sunnit 107-109, 229, 231-232
surah 102
sushumna nadi 202
swara 204

§

şamanism
al popoarelor arctice 176, 180
asiatic 175, 180, 182

din Siberia Septentrională 180
nord-american 178, 180
românesc 180
sud-american 180
șaria 104, 107-108, 112, 225, 227-229
Școala Zen 135
șiiit 107-109, 229-230

T

taină
a cununiei 68
a mirungerii 67-68, 73
a Sfântului Maslu 68
taliban 109, 228
Talmud 50-51, 58, 60
Tantra 121
tao 202
tapas 118-119, 139
televanghelism american 221
terorism islamic 216, 225
Theravāda 134
Theta 156
tetan 156-158
texte de bază
ale cultului mormon 92
ale hinduismului 120

ale islamului 102
ale iudaismului 49-51
ale luteranismului 83
ale religiei sikh 142
toleranță 58, 156, 212-214
pasivă 214
tăcută 214
Tora 43, 49-50, 57-59, 62-63
totemism 25-26, 46-47
tradiție creștină 97
tradiționalist 32
transmitere ereditară 177, 180
trup provizoriu 99
tulama 107

T

țadic 56

U

ucenic 167, 181

Upaniș ade 119-121, 123

V

varna 124, 126

Varuṇa 121-122

vāl 110-112, 215-217, 222

viață privată 22, 107

viriditas 198

Vișnu 123

viziune extatică 177

vocație spontană 177

voința comunității 59, 177

vrăjitorie 183, 185-189

W

wu wei 148

X

xanthosis 198

Y

Yajur Veda 120

yang 147, 197

yin 147-149, 196-197

yoga 51, 121, 123, 130, 133, 201, 203-205, 223 n. 8

Z

zeitate protectoare 27