

# JOURNAL *for the* STUDY *of* RELIGIONS *&* IDEOLOGIES

• No. 9 • winter 2004

Edited by S.C.I.R.I. & SACRI  
<http://www.sacri.ro>

ISSN: 1583-0039

EDITOR:  
Sandu FRUNZA, B.B.U.

EXECUTIVE EDITORS:  
Michael JONES  
Temple University  
Mihaela FRUNZA  
B.B.U.

MEMBERS:  
Diana COTRAU, B.B.U.  
Codruta CUCEU, B.B.U.  
Alina BRANDA, B.B.U.  
Nicu GAVRILUTA, U. Al. I Cuza, Iasi  
Ana-Elena ILINCA, B.B.U.  
Petru MOLDOVAN, B.B.U.  
Adonis VIDU, Emanuel Univ.  
Adrian COSTACHE, B.B.U.  
Catalin Vasile Bobb, B.B.U.

MANUSCRIPT EDITOR:  
Horatiu CRISAN  
Liviu POP (html version)

## ADVISORY BOARD

Aurel CODOBAN, B.B.U.  
Aziz AL-AZMEH  
American University of Beirut  
Ioan BIRIS, West Univ., Timisoara  
Recep BOZTEMUR, Middle-East  
Technical University of Ankara  
Ioan CHIRILA, B.B.U.  
Teodor DIMA, U. Al. I Cuza, Iasi  
Michael FINKENTHAL, Hebrew  
University of Jerusalem  
Linda FISHER  
Central European Univ., Budapest  
Mircea FLONTA, U. Bucharest

Ladislau GYEMANT, B.B.U.  
Zev HARVEY  
Hebrew University of Jerusalem  
Moshe IDEL  
Hebrew University of Jerusalem  
Adrian-Paul ILIESCU, U. Bucharest  
Marius JUCAN, B.B.U.  
Ioan-Vasile LEB, B.B.U.  
Mircea MICLEA, B.B.U.  
Adrian MIROIU, SNSPA, Bucharest  
Camil MURESANU, B.B.U.  
Toader NICOARA, B.B.U.  
Dorothy NOYES  
Ohio State University

Dan RATIU, B.B.U.  
Wade Clark ROOF,  
University of California, Santa Barbara  
Traian ROTARIU, B.B.U.  
SALAT Levente, B.B.U.  
Johannes Michael SCHNARRER,  
University of Karlsburg  
Leonard SWIDLER  
Temple University  
Peter van der VEER  
Univ. of Utrecht  
Leon VOLOVICI  
Hebrew University of Jerusalem  
VERESS Carol, B.B.U.

## STUDIES AND ARTICLES

**MARIUS JUCAN**

**Trăsături ale tranziției culturale românești. Observații privind reconstrucția societății civile și existența unui model cultural identitar**  
(Features of the Romanian Cultural Transition. Notes Concerning the Reconstruction of the Civil Society and the Existence of an Identity Cultural Model) • 4

**MARINA V. VOROBJOVA**

**Religious Tolerance as the Basic Component of Inter-Religious Dialogue** • 19

**IONUȚ-ALEXANDRU TUDORIE**

**Dialogul ecumenic anglicano-luteran la nivel mondial, regional și local. Excurs istorico-dogmatic**  
(The ecumenic Anglican-Lutheran dialogue at global, regional and local level.  
A historic and dogmatic approach) • 27

**ION CORDONEANU**

**O reinterpretare a pluralismului din perspectivă creștină**  
(A re-interpretation of pluralism from a Christian point of view) • 52

**PATRICK LOOBUYCK**

**Intrinsic and equal human worth in a secular worldview.**  
**Fictionalism in human rights discourse** • 58

**CSILLA CZIMBALMOS**

**Using Literature as a Strategy for Nation Building: A Case Study from Nigeria** • 78

**ELENA ROMAȘCANU**

**Partide etnice și partide regionale. România vs. democrații stabile**  
(Regional and Ethnoregional parties. Romania vs Stable Democracies) • 94

**ADONIS VIDU**

**Lindbeck's Scheme-Content Distinction: A Critique of the Dualism Between Orders of Language** • 110

**THEODORA-ELIZA VĂCĂRESCU**

**What's in a Name? Modest Considerations on the Situatedness of Language and Meaning** • 124

## SCIRI CONFERENCES

**SANDU FRUNZĂ**

**Pluralism și multiculturalism**  
(Pluralism and Multiculturalism) • 136

# REVIEWS

**ROBERT ARNĂUTU**

Bernard Miège, *Societatea cucerită de comunicare* (Society Conquered by Communication) • 144

**CĂTĂLIN VASILE BOBB**

\*\*\* Caiete de antropologie istorică. Oamenii și moartea în societatea românească (Annals of Historical Anthropology. People and Death in Romanian Society) • 148

**HORAȚIU CRIȘAN**

Sorin Adam Matei, *Boierii minții. Intelectualii români între grupurile de prestigiu și piața liberă a ideilor* (The Mind Boyars. Romanian Intellectuals between Status Groups and the free Market of Ideas) • 150

**SANDU FRUNZĂ**

Nicu Gavriluță - *Hermeneutica simbolismului religios. Studii și eseuri* (Hermeneutics of Religious Symbolism. Studies and Essays) • 152

**LORIN GHIMAN**

Florea Lucaci, *Creație și ființare. Un temei în ontologia umanului* (Creation and Being. A Fundament in the Humanist Ontology) • 154

**LORIN GHIMAN**

CLAHR (Colonial Latin American Historical Review), Vol. 11, Fall 2002, No. 4 • 157

**IULIA IUGA**

Stéphane Mosès, *Sistem și revelație. Filosofia lui Franz Rosenzweig* (System and revelation. Franz Rosenzweig's Philosophy) • 159

**MICHAEL JONES**

Carl E. Braaten, *No Other Gospel! Christianity among the World's Religions* • 162

**CIPRIAN LUPȘE**

Jean Servier, *Terorismul* (Terrorism) • 168

**PETRU MOLDOVAN**

Moshe Halbertal, *Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică* (Concealment and Revelation) • 171

**PETRU MOLDOVAN**

Moshe Idel, *Perfecțiuni care absorb: Cabala și interpretare* (Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation) • 173

**PETRU MOLDOVAN**

Moshe Idel, *Golem* • 176



Marius Jucan

## Trăsături ale tranziției culturale românești. Observații privind reconstrucția societății civile și existența unui model cultural identitar

### ABOUT THE AUTHOR:

Associated professor,  
Ph.D, Faculty of European  
Studies, Babeș-Bolyai  
University, Cluj, Romania.  
E-mail:

marjucan@yahoo.com

Author of the books:

*Fascinația ficțiunii sau  
despre retorica elipsei*  
(1998), *Singurătatea  
salvată. O încercare  
asupra operei lui Henry  
David Thoreau din  
perspectiva modernității  
americane* (2001), *The  
Complex Innocence. A  
Phenomenological- Herme-  
neutical Approach to the  
Tales of Henry James*  
(2001).

Abstract: The author intends to look at Romanian cultural transition as an ongoing process which since 1989 has known an accelerated pace according to the fall of communism and the real perspectives of integration in the European Union. Seen within the cultural constraints of globalization, the impact of social and cultural change in Romanian society affected considerably the cultural behavior of the individual as well as the setting of new institutions, their functioning and implicitly the rhythm of democratization. Remarking on modernization in Eastern Europe, the author considers that unless civil society asserts its presence, reconstructing the Romanian public sphere, transition may be a reversible process.

## Motive pentru o investigare a tranziției culturale românești

Studiul de față face parte dintr-un proiect mai amplu ce intenționează să investigheze conceptul de tranziție culturală precum și consecințele tranziției în perioada modernității târzii, mai ales în accepțiunea restrânsă a modernității post-iluministe, în contextul României. Câteva explicații prealabile sunt necesare. Înainte ca cititorul să parcurgă prezenta desfășurare de argumente care urmărește să ilustreze modalitatea tranziției culturale în România, mai precis în perioada ce a urmat anului 1990, doresc să arăt că privesc *modernitatea*, în general, ca pe o tranziție de forme culturale al cărui

## KEY WORDS :

transition, modernity, modernization, religious faith, social trust, cultural identity, Romanian-ness.

demers final este producerea noutății sociale și politice pe baza unor practici culturale, iar *modernul* ca implicând o aptitudine și o atitudine explicită față de ceea ce se constituie ca actualitate sub forme diferite de tranziție, adică „depășirea” unor forme culturale și sociale considerate la un moment dat drept ultimele dezvoltări ale practicilor culturale ori ale instituțiilor politice.

Explicațiile de mai sus caută să asigure baza unei comprehensiuni mai largi a practicilor culturale privind modificarea comportamentului cultural al individului, articularea unei schimbări de viziune privind democrația, (trecerea de la ideologia unei așa-zise democrații comuniste la principiile unei democrații liberale), de unde interpretările adesea conflictuale privind renașterea societății civile, și nu în ultimul rând, articularea unei concepții privind rolul statalității și al națiunii, azi. În aceeași ordine, intenționez să mă refer și la aspecte ce depind de imaginea și imaginarul tranziției în schimbarea discursului puterii de la stalinism la național-comunism, trecând prin măștile centralismului democratic, etatismului paternalist, până în actualitate, când asertarea trăsăturilor unei societăți liberal democrate rămâne încă doar o referință imagologică controlată, care nu exclude totuși existența unor politici liberale și democratice. Coabitarea de practici social culturale revolute cu unele noi, antagonic opuse modelului totalitar, a permis dezvoltarea rapidă a unei noi clase de manageri politici și economici provenind din structurile vechiului regim politic, ne-democratice și anti-liberale, care susțin procesul tranziției pentru a exercita un control asupra procesului propriu-zis.

Există, de aceea, un clivaj între ceea ce practica tranziției pusă în joc de clasa politică oferă ca imagine politizată a tranziției, și ceea ce imaginarul tranziției înseamnă pentru societate ca schimbare de profunzime. Pornesc de la premiza că în România a avut loc o tranziție socială și politică, dar că practicile culturale ale tranziției continuă se reflecte un comportament cultural similar cu cel al vechiului regim politic, ceea ce apare la etalonarea tranziției actuale în raport cu standardele europene ori internaționale, cu atât mai mult cu cât din punctul de vedere al unei analize a practicilor culturale, investigarea unei asemenea tranziții ar trebuie să reliefeze percepții noi ale realității în imaginarul cultural și utopismul social, ca surse ale unei schimbări de durată.

În același loc al premizei, e poate util să subliniez că preocuparea pentru tranziția românească reprezintă de fapt un aspect al „unei conștiințe a crizei” care caracterizează dezbateră despre modernitatea noastră, modernismul ori postmodernitatea, ca și constructe probabile ale tranziției culturale românești. Termenul ‘conștiință’ poate reliefa pe lângă fundamentarea sa ideologică, o divizare a reprezentării tranziției, prin aceea că s-ar statua că doar un segment al societății poate efectua un exercițiu critic asupra tranziției, acesta fiind în mod tradițional elita intelectuală. În condițiile diversificării mass mediei, a existenței unui mesaj mediatic pluriform, este dificil să se localizeze care parte a societății poate reda autentic conștiința crizei. Prin urmare, reprezentarea crizei nu revine automat unei conștiințe a intelectualului în tranziție, și nu este din punctul meu de vedere un atribut al

unei reflectivități de castă. Pe de altă parte însă, sfera considerabil lărgită a intelectualității, de fapt a experților de diferite profile, care se implică în modernizare, poate fi considerată ca mediatore a reprezentărilor despre o „conștiință a crizei”. Criza constă în existența unor etalonări diferite, contradictorii și polemice privind modernitatea românească, mai cu seamă în ceea ce privește autenticitatea modernității în comparație cu descrierea acesteia în funcție de standarde occidentale. Astfel, pentru a da un exemplu, statalitatea românească premerge nașterea societății românești moderne, ceea ce explică statutul încă puternic al etatismului paternalist, concepția instrumentalizantă despre cetățean, gradul redus de autonomie al acestuia, ori condiția de client al statului, pe care cetățeanul și-o reînnoiește atunci când vorbește despre încredere socială.

În aceste condiții, se poate observa că modernitatea culturală autohtonă reliefează trăsături centralizante, posibil discriminatorii și exclusiviste, militând pentru afirmarea unui ideal de unitate culturală prin care apartenența ori afilierea la un model paradigmatic să fie mereu afirmată. Unitatea culturală românească pre-modernă conferită de limbă și credința religioasă, de o cultură a oralității mai ales, în comparație cu una scripturală, a fost preluată de statalitate, de unde accentul uneori exclusiv pragmatic dat de acest factor asupra centralizării culturale înțelese ca „unitate”. Altfel spus, confuzia uneori voită care se face între unitate și centralizate culturală a permis controlul diversității culturale, respectiv restrângerea diversității culturale la sfera unei ideologii culturale

conduse de un singur centru. Spre deosebire de alte culturi moderne, a căror unitate este viabilă mai cu seamă în perimetrul limbii, culturii scrise și al confesiunii, cultura română modernă este activă mai ales în cadrul statalității moderne, relativ recente, realizată după 1918. Liantul limbii nu a fost coeziv pentru comunitățile românești dinafara României, cum de asemenea nici cel al credinței religioase nu a avut un efect pragmatic, rămânând în planul unor proiecții de unitate națională fragmentar realizate ori irealizabile.

Este adevărat însă, că la întrebarea dacă factorul etnic poate fi sublimat complet în modernitate într-o cultură civică, nu se poate da un răspuns afirmativ cu valabilitate generală care să întrunească validitatea tuturor experiențelor europene. Ideea că o cultură poate fi exclusiv civică, fără a avea o fundamentare etnică, sau o contextualitate etnică definitorie, îmi apare ca o proiecție utopică. Chiar dacă efectele *globalității* culturale (și nu ale globalizării) trebuie reevaluate continuu, consider că o percepție culturală de extracție etnică va dăinui, datorită chiar mijlocului de comunicare dat de limba națională. Aceasta va continua să fie vorbită, chiar în cadrul general al folosirii unei / unor limbi internaționale. În același fel, se poate aborda impactul unei industrii culturale globale, asupra culturii naționale, în înțelesul dat acesteia de Adorno, sub impactul căreia elementul cultural național poate diminua, dar nu dispăre complet. Acest aspect poate constitui un al doilea moment al „conștiinței crizei”, anume, descoperirea totalității culturii naționale văzută ca depozitară a unei esențe culturale distincte și transcendente. Recunoașterea



unei asemenea esențe, a modelului ei fundaționalist nu a dispărut din mentalitatea euro-atlantică, și nu există motive pentru a crede că acest lucru s-ar putea petrece într-un viitor apropiat prin practicile de integrare europeană. Recunoașterea deosebirilor culturale nu apare doar ca un conflict al imagologiilor, nu ține doar de legitimarea istorică și socială (civilizațională) a unor interese politice de rang național și internațional, ci este produsul unor practici culturale diferite. Legătura dintre cultural și politic este, mai e nevoie să o certific, una din trăsăturile moștenirii clasicității culturii europene, dar nu numai europene. Cunoașterea de sine, întrebarea despre virtute și interogațiile despre cine trebuie ales să conducă exercițiul politic au jalonat de la Platon înspre modernitate legătura dintre o cultură a sinelui și una societății. Continuând să mai refer la „o conștiință crizei”, reamintesc succint modul în care istoricitatea oricărei dezbateri despre practice culturale și model cultural trebuie reevaluată continuu, sau altfel spus, ar trebui să existe o mai atentă supraveghere a modalității în care conceptul de model ori paradigmă culturală, adesea invocate ca fiind erodate, revin în prezent în definirea identităților culturale la sfârșitul secolului XX. De aceea, cu toată rezerva eclecticismului pluridisciplinar care caracterizează abordarea imaginarului, înclin să cred că investigarea culturală propusă de hermeneutica imaginarului poate da seama cu acuratețe de tranziția culturală, în sensul de a urmări morfologiile culturale și politice în schimbările lor. Termenul „morfologie” poate trimite la o anumită viziune organicistă, pe care o găsim în filosofia istoriei de sorginte hegeliană. Fără să neg de fapt

această sursă majoră genealogică, doresc să arăt prin evoluția unor „forme” culturale și politice mai cu seamă, că tranziția este reversibilă, că nu trebuie privită ca un proces unidirecționat o dată pentru totdeauna, nici confundat cu ideea de progres realizat prin simpla parcurgere a etapelor ei.

O dezbatere despre modul în care se percepe modelul cultural românesc, ca descriere a identității culturale și naționale poate deveni utilă, dacă observăm legăturile dintre ceea ce se susține a fi un asemenea model, ca formă culturală și politică în tranziție, cât și dacă se ia în seamă performanța politică românească în ceea ce unește Europa după căderea comunismului, integrarea europeană, după unii, după alții euro-atlantică, și impactul globalizării. Ca dovadă că descrierea unei noi „geografii” culturale a premers unor decizii politice, stă renașterea conceptului de *Mitteleuropa* (sursa germană) și de *Zentraleuropa* (sursa austriacă), ceea ce subliniază o schimbare profundă, să-i spunem tranziție de la modelul politic al războiului rece la cel al hegemoniei americane, după unii, ori al unei lumi multi-polare, după alții. Performanța politică românească în perioada 1990-2004 este pentru a folosi un eufemism, sinuoasă și indecisă, punând sub semnul îndoielii chiar sensul tranziției, gradului de implicare / participare la un proces european numit tranziție (*Gallagher*, 2004, 2004). Geografia culturală și legătura ei cu geopolitica, vezi studiile de imagologie politică ce interesează de asemenea crearea unui imaginar cultural politic dovedesc în cazul modelului cultural românesc variații considerabile. Dacă istoricul francez de Martonne considera România drept țară central-europeană,

planurile sovieticului Valev (1964) contau pe statutul României de țară agrară, înapoiată, iar politologul Huntington despărțea Transilvania de restul țării pe considerentul că provincia aparținea Europei centrale față de celelalte provincii românești.

Reîntorcându-ne la modelul cultural românesc și la ipostazele sale istorice, să observăm că acesta a fost caracterizat a fi în general reactiv, adaptativ sau acomodant, depinzând mereu de un factor călăuzitor extern, ceea ce nu exclude însă pe de-a întregul inovația interioară cu caracter adaptativ. Pe de altă parte însă, indepedența culturală a unei comunități mici cum este cea românească în concertul actorilor internaționali de anvergură, nu poate fi exagerată, după cum nici rolul acesteia în stabilizarea unor hegemonii culturale. Se poate vorbi despre influențe ori larg spus de „mode” culturale care au influențat modelul românesc, cel francez la 1848, cel german în epoca criticii modernității la „Junimea”, cel sovietic în epoca stalinismului, ori influența unui model euro-atlantic după 1990. Modernitatea românească nu poate fi pusă la îndoială, dar nu această certitudine ar fi, cum se crede, marea izbândă, adică aceea de a se afla încă o dată ceea ce de fapt se știe. Ci, capacitatea de a figura mai precis, în ce mod suntem moderni, dacă există un consens despre modernitatea culturală și politică, drept suport al acestei afirmații. În acest sens, ceea ce merită a fi privit critic în modernitatea autohtonă este proiectul ei relativ ambiguu, neunitar, trădat de numeroase compromisuri. Pe de altă parte, însă, modernitatea și mai cu seamă procesul de modernizare, nu mai pot fi ancorate

într-un tipar strict occidental, deoarece putem vorbi de modernizări diferite, după cum experiența comunismului a însemnat pentru situația socio-culturală românească, în mare parte pre-modernă, o „modernizare” sui-generis, cel puțin în ceea ce privește gradul nivelării sociale produse de industrializare. Modernitatea și modernizarea românească a depins, și credem că depinde în continuare, într-o măsură prevalentă, de o cultură rurală în opoziție cu cea urbană, de unde ambiguitățile definirii cetățeanului ca element decisiv al societății civile, și într-un alt plan, nu mai puțin important, al definirii conceptului de proprietate, și al diferitelor categorii de proprietar, pentru înțelegerea gradului de autonomie reală pe care îl are cetățeanul român. O altă chestiune majoră a studiului tranziției culturale în modernitate este problema mai complexă a secularizării și de-secularizării, a repercusiunilor acestora asupra comportamentului socio-cultural al individului. O menționez aici doar în treacăt. Remarc doar că tranziția culturală românească nu este definită de consecințele secularizării asupra comportamentului cultural, deoarece este greu să vorbim de o nivelare religioasă profundă care să fi creat un comportament cultural modern, similar cu cel catolic ori protestant. Argumentul care stă la îndemână este lipsa încrederii sociale care trebuie să fie liantul unei deveniri sociale culturale post-comuniste.

Cu totul alt aspect este cel al democratizării, loc în care standardele occidentale, mai precis cele euro-atlantice au fost și sunt puse de alte culturi decât cele euro-atlantice sub semnul întrebării. Nu însă de cultura română, care se recunoaște ca



aparținând celei europene, deși nu doar înafara României există îndoieli asupra acestei apartenențe, ci acestea există exprimate încă de la teza maioreșciană a formei fără fond, până la îndoiala privind capacitatea unei integrări europene rapide. Critica europenității noastre surprinde atât din sursele ei exterioare cât și din cele interne, ce-i drept foarte puține, democratizarea inefficientă a instituțiilor, reabilitarea societății civile atomizate de stalinism, comportamentul socio-cultural modern precar. Se poate observa din acest punct de vedere un clivaj între un anumit grad de modernizare care a avut loc în România, și o percepție critică a modernității românești, ca experiență a democratizării în România. De vizibilitatea separărilor între aceste abordări depinde modul în care tranziția culturală este descrisă, ca proces istoric și cultural, percepând critic, de fiecare dată la timp, nu doar narativitatea unei asemenea descrieri, dar și gradul în care o imaginație socială ori un model utopic cultural funcționează în proiectarea unui asemenea construct cultural de amploarea tranziției, ca reflectare a unei realități nemijlocite. În cele ce urmează mă voi referi la trei aspecte, care mi apar înrudite, și anume : 1). Credință religioasă și încredere socială 2). Românul generic - o încercare de definire a unui comportament cultural identitar 3). Un model ipotetic al tranziției continue.

## 1. Credință religioasă și încredere socială

Rolul acordat credinței religioase în recunoașterea unui model cultural este evident îndatorat viziunii sociologiei europene de la începutului de secol 20, mai ales opereii lui Max Weber dar și a lui Werner Sombart. Nu validitatea factorului religios / spiritual privind influența asupra economicului interesează aici, ci ceea ce Pierre Bourdieu definea drept *habitus social*, ceea ce poate oferi înțelegerea unei constrângeri culturale asupra existenței, prin urmare și asupra evoluției unui model cultural (Pierre Bourdieu, 1980, 2000). Dacă se acceptă că în exercitarea unei credințe religioase se creează o matrice culturală comunitară, prin nivelare și conformitate, atunci se poate accepta și ideea că societatea modernă, cea europeană întâi de toate, oferă exemple numeroase de asemenea nivelări, am putea spune *radicale*, care au pregătit tranziții de diferite tipuri. De menționat că *habitus-ul* cultural care apare în timpul ori mai ales în urma instalării unei credințe religioase, apare și ca tip de constrângere culturală complexă, așa cum o tratează Pierre Boudieu, în alți termeni decât Weber, dar continuând linia acestuia și a lui Norbert Elias, de asemenea validă pentru înțelegerea procesului civilizării. (Norbert Elias, 1968, 2002). Importanța viziunii lui Weber, nu fac decât să repet un lucru cunoscut, este că subliniază rolul nivelator al credinței în practica socială, deci, că modelul economic pus în funcțiune de capitalism este de fapt instrumentat de supremația unei credințe. Nu

urmăresc să detaliez alte aspecte ale tezei weberiene larg acceptate azi. Doresc să relev că spre deosebire de alte credințe ori cutume, credința religioasă este prin practica ei comunitară o constrângere culturală majoră care a reconstruit comportamentul comunității și individului din temelii. De asemenea, merită să se observe că mai ales raportul dintre secularizare ori secularismul european iluminist a creat diferențieri majore culturale. Aici este poate locul să spun că nu mă refer doar la partea secularismului iluminist, cea mai cunoscută de altfel, dar și la cea religioasă a „luminismului” care a însemnat o reconstrucție și o reformă a comportamentului religios.

Credința religioasă nu acționează în mod direct, ci printr-o intermediere „culturală”, adică a unor practici individuale care sunt localizate în „lume”, dar introducerea în „lume” a unei „asceze” profesionale motivează importanța cunoașterii gradului de manifestare al sus-menționatei asceze, ori percepții a nivelării culturale, în cele din urmă, produsă de exercitarea constrângerii religioase. În modelul cultural românesc, dar nu numai, rolul acestei constrângeri este major, în același timp diferit, de alte culturi, fapt datorat diferenței confesionale majoritare. Observ în continuare că pentru o pleiadă întreagă de autori, mai ales autohtoni, ortodoxia și-a pus amprenta asupra definirii acestei constrângeri culturale. Ea a fixat un comportament cultural distinct. În același timp, pentru unii autori, ce-i drept mai puțini, dintre care Daniel Barbu este cel mai reprezentativ pentru investigația sa cu adevărat critică la fenomenul secularizării, ortodoxia nu este o manifestare a unei

credințe religioase, ci a unei forme culturale de afirmare a politicului. Daniel Barbu face o interesantă distincție între credință și lege în practica ortodoxiei românești, arătând convingător că ea a fost mai puțin o credință, cât o „lege”, interpretată apoi în imaginarul românesc ca „lege a pământului”. De asemenea, superficialitatea educației religioase propriu-zise, face ca modelul religios ortodox să fie referențial doar pentru o elită, nicidecum pentru mase, care vor confunda mereu credința religioasă cu credincioșenia, iar pe acestea două cu încrederea în instituții, și îmi permit să adaug cu încrederea socială ca factor de legătură al membrilor unei societăți (Daniel Barbu, 2000, 2001).

Este însă locul să ne întrebăm totuși, dacă *numai* constrângerea religioasă este responsabilă de o asemenea înțelegere a modelului cultural autohton, sau dacă nu există și alte constrângeri, și constat cel puțin pentru acest moment că există, cel puțin una, și anume cea a proprietății pe care o văd într-o legătură dependentă de credința religioasă. Mai multe argumente conduc spre relevarea unei dependențe între credința religioasă creștină și conceptul modern de proprietate (*Emanuel Todd*, 1996, 2002), având cele din urmă ca definire a acelui „eu” rogator (exprimat tacit în rugăciune față de „noi”, „nouă”, cuvinte care desemnează apartenența insului la poporul lui Dumnezeu). Pentru acest „eu” care se roagă, care își organizează fie și sumar, poate doar momentan, o atenție personală asupra sa atunci când se roagă, când constată separarea dintre planul uman căruia îi aparține și cel ne-uman, divin spre care se îndreaptă, separare dată de voința de a se ruga, există

constatarea unei diferențe între un „noi” care nu poate fi el care se roagă, și un „eu” care este particularizat în rugăciune. O diferență care nu este descrisă doar de proprietatea de a avea voința ori atenția de a se ruga, ci de ceea ce se află înapoia acestora, în cele din urmă ca proprietatea juridic-legală a acelui eu subsidiar în formula sacramentală a rugăciunii. Se știe că creștinismul primar ca formă de comunism a exorcizat proprietatea privată, pentru ca apoi să permită și chiar să încurajeze, în limite niciodată trasate exact, acumularea proprietății materiale. Există însă chiar și azi, o oarecare mefiență a comportamentului religios creștin la opulență, un anumit impuls spre reticența consumeristă, și selectivitate, dacă nu economisirea riguroasă a efortului uman, deci în linii mari, o strategie proprie privind acumularea proprietății. În legătura pe care am descris-o pe scurt între constrângerea religioasă și ideea de proprietate, este cuprins de asemenea conceptul de muncă, asupra căruia nu voi insista, arătând doar că „hărnicia” în muncă este apreciată ca trăsătură a unui comportament de maximizare a efortului pentru realizarea unei plenitudini a vieții. Fie și în treacăt, observ că între asertarea unei obligații de hărniciei și o descriere neconcludentă a limitelor de acumulare, constrângerea religioasă creează o tensiune vizibilă, care nu poate fi rezolvată prin redistribuirea bogăției comunitare, acceptată în comunități cultice ori sectare restrânse, nu însă în întregul unui stat modern.

Credința religioasă ca formă de constrângere și proprietatea modernă ca formă de afirmare a unei etici individualiste sunt factori modelatori pentru

creearea unei nivelări, și de aici a unui nivel de conformitate socială și culturală necesar pentru definirea modernității, implicit pentru afirmarea unui model cultural care să aibă însemnele „localității”, deci și ale unui proces de localizare pe care modernitatea ca tranziție îl învederează. Problema proprietății este probabil mai specială decât cea a constrângerii religioase în contextualitatea istorică și socială a României. Nu este greu de observat că pentru o perioadă îndelungată proprietatea a fost una tribală (Henri H. Stahl, 1980), iar în timp epocii staliniste, a fost vorba de „un vacuum de proprietate” (Pavel Câmpeanu, 1980, 2002). Între aceste două limite, proprietatea individuală la români nu a fost nicicând descrisă ca fiind tipică unei „clase de mujloc”, ceea ce comportă cel puțin două consecințe, prima asupra polarizării sociale, a doua asupra comportamentului individual și conceptual de muncă, adică valorizarea simbolică a muncii. Imaginarul românesc modern este bogat în dovezi care nu evaluează munca ca mijloc de promovare socială, și nici de acumulare legală. După cum vom vedea, o anume încredere în fatalism, șansă ori noroc, și negociere (târguială) determină individualismul comportamentului cultural autohton. Este cred, important să subliniez că neexistând o valorizare pozitivă a muncii, nici imaginea fie simbolică fie reală a proprietății nu este evaluată ca formă de modelare superioară. Revenind la proprietatea individuală în România în ultimul secol, fără a încerca să trasez un contur general, observ fracturarea acesteia în diferite etape, în care a fost constituită ori destituită. Trecerea în 1990 la o

societate în care încrederea socială, ca de altfel reconstrucția societății civile se întemeiază și pe proprietatea privată sugerează dificultățile de adaptare ale comportamentului cultural, dacă nu cumva existența, cel puțin la ora actuală unui *hiatus* între diferite comportamente culturale, ceea ce poate explica lentoarea cu care societatea civilă se reconstituie, ori indecizia democratizării reale. Din aceeași perspectivă, recunoașterea proprietății private după 1990 s-a făcut treptat și parțial, ceea ce a legitimat funcționarea pe mai departe a „pieții negre”, precum și clanizarea monopolului politic. Efectul vacuumului proprietății despre care vorbește Pavel Câmpeanu nu poate fi trecut cu vederea.

## 2. Românul „generic” - încercare de definire a unui comportament cultural identitar

O întrebare străbate tranziția: a fost / este oare individul subiect al tranziției ? ( Daniel Barbu, 1999) Vorbim de un individ generic, de grupuri de indivizi, posibil de „clase” (deși termenul pare definitiv compromis), ori doar, cum s-a spus cu oarecare frustrare de o „schimbare de putere” ? Tranziția este privită diferit de diferiții ei actori. În ambele cazuri se observă aptitudinea de a fixa un comportament identitar. Pentru cei care au reușit să se impună în tranziție, există termenul „revoluție”, ei considerându-se „revoluționari”, în sensul unei răsturnări violente care a readus însă în cele din urmă România în democrație. Pentru alții, momentul

care a declanșat tranziția nu a fost decât o substituie de eșalon ale aceluiași partid ori grupare politică. S-a glosat între 1999-2004 pe marginea absenței culturii politice în România, arătându-se că reîntoarcerea de pildă la partidele politice „vechi” era un semnal prost despre lipsa unei culturi politice „noi”, care să jalonează preferințele politice ale românilor. Oricum, tranziția politică care a încheiat războiul rece fusese pregătită cu mult timp înaintea de „gloriosul” an 1989, iar rolul societății civile din țările Europei Centrale, (Polonia, Ungaria, Cehoslovacia) nu poate fi decât mereu subliniat în comparație cu lipsa cvasi-totală a unui asemenea rol în România. Astfel întrebarea despre actorii tranziției poate fi înțeleasă și ca o întrebare despre cine inițiază tranziții și cine suportă costurile ei, care este consensul politic în tranziție și cum poate fi el trasat, cum de altfel se poate întreba despre rolul intelectualului dar și al muncitorului în aceasta reconstrucție complexă culturală și socială. Revoluția română, dacă acceptăm acest termen, a implicat relativ puțini indivizi. Într-o țară care avea peste 45% din populația ei la țară, „revoluția română” a triumfat mai întâi, simptomatic doar în trei sau patru mari orașe. Abia apoi, cu ajutorul televiziunii, în toată țara. Încrederea în tranziție a aparținut, cum voi încerca să demonstrez succint doar, unor intelectuali, pe de o parte, și grupului restrâns de demnitari politici și militari care l-au părăsit în ultimul moment pe dictatorul stalinist, pe de alta. Trebuie să facem diferența între *starea de spirit* incendiară care a pregătit tranziția, și care ține incontestabil de utopia culturală care s-a dezvoltat în perioada comunismului stalinist. Nu această

inadecvare între un anumit tip de discurs politic post-comunist și realitate este scopul acestor rânduri, ci faptul de a întreba dacă individul, adică „românul” s-a schimbat, a suferit percepția respectivei tranziții, în afară de „zgomotul și furia” ei. Cu alte cuvinte, mă întreb dacă tranziția culturală a început cu adevărat după răsturnarea de la putere a stalinismului și a simbolurilor instituționale ale acestuia, ori înaintea acestei răsturnări, adică dacă tranziția s-a întâmplat după respectarea unui model cultural occidental ori central-european în care societatea civilă a avut un rol de jucat, cel puțin în rezistența împotriva demolării civice și instaurării dictaturii.

Este interesant de remarcat însă că odată cu creșterea îndoielilor privind rolul societății civile în declanșarea tranziției la noi, a crescut și interesul pentru definirea individului generic, al românului și a motivațiilor acestuia pentru care tranziția trebuie să fi apărut ca proces organic, ori dimpotrivă ca formă de adaptare obligatorie, încă una venită din regulamentele instituțiilor statului. Descrierea românului de după 1989 a devenit o preocupare favorită a unor categorii diferite de cercetători, analiști și esești, redeschizându-se astfel capitolul definițiilor etnopsihologice reactualizate în descrieri culturale imagologice. Încercarea de a ajunge iar la „românul generic”, românul transcendent, a fost cu atât mai întemeiată cu cât renașterea unei *Mittleuropa* ori *Zentraleuropa* arată că unele modele culturale au putut fi privite ca „transcendente”, odată ce europenitatea europenilor este rediscutată. În acest punct s-a reluat dezbaterea interbelică despre dilema maioreșciană a formei fără

fond, iar societatea civică românească a investigat structurile ei prin care putea fi de fapt solidară cu tranziția culturală care se petrecea în Europa. Probabil termenul Europa este la rândul său prea generic, cultural vorbind, și ar trebui să se înțeleagă tocmai diferențele punctelor de vedere europene asupra tranziției în Centrul și Estul european, cum de altfel sensurile acordate culturii „europene” diferă în accepțiunile curente de azi. Sunt de părere că o discuție despre românul „generic” are ca miză modelul cultural autohton, și că o privire diacronică asupra variantelor acestui român generic merită atenția cititorului, tocmai pentru a se sesiza construcția imaginarului sub formulările imagologice de ecou în alte vremuri, ca și azi. „Noutatea” omului este o teză adânc înrădăcinată în fundamentarea religioasă a culturii europene, ea nu a dispărut, chiar după așa zisul „sfârșit al istoriei”.

Ne putem întreba desigur de ce în tranziție se vorbește de „noutatea omului”, prin aceasta percepându-se modificările din cadrul comportamentului cultural al individului. Paradoxul acestei întrebări este că dacă în timpul avangărzilor culturale, al elitelor care promulgau modele culturale între cele două războaie, modul de producție al noutății ideologice se sprijinea pe critica și acceptarea în același timp al unui model romantic, (vezi variantele europene ale sale, fascismul ori comunismul, mai puțin însă democratul), în postmodernitate, o dată cu destructurarea avangardei ideologice, și atacul asupra oricărui fundamentalism cultural, printre care și cel al europocentrismului, asistăm la o dezbatere asupra utilității ideii de model ori paradigmă culturală. Proiecțiile



despre un român generic ori transcendent nu au fost o invenție autohtonă, ele au aparținut unui proces de „împrumut” până la un punct al formelor culturale moderne europene, și apoi, de la acest punct, de acomodare și invenție locală. Apariția interesului pentru definirea românului generic, implicit al statutului său „transcendent” coincide cu activitatea grupului cultural și politic al „Junimii”, care face în general prima critică ideologică coerentă a modernității și modernizării românești. Critica maioreșciană a inadecvării modernității românești reia teza hegeliană a corespondenței organice între un „fond” și o „formă”, în care statalitatea ca și construct nu poate aparține decât unei dezvoltări „interioare” a națiunii. Este de observat că paradigma criticii maioreșciene s-a păstrat aproape în întregime între cele două războaie, când diferiți ideologi și teoreticieni culturali au repus în drepturi inadecvarea modelului cultural românesc sub diferite forme. Teoria imitației dezvoltată de Eugen Lovinescu recunoștea implicit nevoia unei „coordonări” instituționale, și aducea după cum se știe exemplele Rusiei și Japoniei, țări care deveniseră moderne prin „imitație”. Pragmatismul imitației lovinesciene nu eluda însă punctual nodal al civilizației românești, faptul că aceasta conținea „forțe reacționare” care se opuneau modernizării. Viziunea lovinesciană transferă opoziția maioreșciană generată de organicismul romantic într-o dialectică a modernului și premodernului, o confruntare în care modernul putea fi considerat învingător. Ceea ce s-ar fi petrecut probabil mai târziu, înafara impactului stalinizării și sovietizării, în cazul coagularea unei culturi care să nu fie

„organică” cu statalitatea, cum demonstra după cel de al doilea război mondial Adorno, reliefând gradul de ne-instrumentalitate al culturii moderniste, rezistența ei împotriva societăți capitaliste consumeriste. De asemenea, trebuie observat că raportarea inadecvării de care scriam mai sus, se face azi, din același unghi maioreșcian încă nedepășit al unei „rămăneri în urmă” care a condamnat tranziția noastră la începuturile modernității.

Chestiunea „rămănerii în urmă” nu este o dilemă exclusivă a modelului cultural românesc. Este greu de apreciat dacă este una impusă ori resimțită dinăuntru, ca o criză de adaptare, o critică a modernizării, probabil un compromis între cele două, după școlile de gândire ale intelectualilor care susțin aceste poziții. Totuși, după dezvoltarea studiilor coloniale și a celor despre imaginar este dificil ca „victimei” culturale să i se restituie integral inocența, iar „agresorului” cultural european să i se citească actul de acuzare al civilizării ca joc al ierarhiilor de putere. „Europenizarea” secolului 19 este continuată azi de o „orientalizare” a Europei. Pe alt plan „americanizarea” semnalată la sfârșitul secolului 19 de europeni a dizolvat liniile de forță ale modelul cultural european prevalent al primei părți a secolului 20. Războiul rece nu poate fi „citit” corect fără a lua în seamă sovietizarea la care a fost supusă o jumătate de Europă (Alexandru Zub, Flavius Solomon, 2004). Este desigur limpede că traseele culturale sunt ierarhiile de putere internațională, în cele din urmă, care țin de simbioza simbolică dintre cultural și politic. Ceea ce importă în acest caz privind „întârzierea” ce caracterizează modelul cultural românesc, este absența unei



„conștiințe a crizei”, cea care să declanșeze nevoia unei autoexaminări, analiza proiecțiilor noastre culturale, investigarea resurselor noastre imaginare și critica propriu-zisă (nu demolarea ori denigrarea pamfletară). Puține surse creditabile azi depășesc configurația unui model cultural autohton socotit a fi *original* fiindcă este unul al sintezei (dintre Occident și Orient), ori este *ex-centric* european, fiind o creație a ortodoxiei bizantine. Ultimul mod de clasificare pare a fi recâștigat din admirația dintre cele două războaie, datorită imaginii marginalității pusă în mișcare de relația centru-margine din postmodernitate, ceea ce relativizează de fapt „întârzierea”, dar nu oferă o înțelegere despre organizarea democratică și dezvoltarea unei societăți civile autohtone. Desigur, „rămânarea în urmă” este mai pregnant evidențiată dacă se invocă construcția societății civile, prin care se atinge cea mai sensibilă componentă a apartenenței noastre ca model cultural la unul european.

Este interesant de observat că între cele două războaie au existat câteva modele ale românului „generic”, la care probabil ar trebuie să revenim pentru a face evaluarea unei distanțe parcurse de tranziția actuală. Românul „generic” s-a născut între cele două războaie și ca atare poartă haina unei retorici culturale ce ține de acel timp. Cu toate acestea, nu doar pentru interesul istoric, ci pentru a dovedi istoricitatea unei asemenea construcții generice, merită să ne oprim mai ales asupra modelului mitic (Blaga) și a celui relativist (Ralea). Cele două modele de român „generic” mi se par cele mai generoase sub raportul corelării realității românești cu comprehensiunea schimbării în Europa acelui

moment, vizavi de ideologiile radicale, naționaliste, de mare putere. Cele două variante ale românului „generic”, aş spune cea mitică și cea relativizantă se acordă în fond cu un eclectism cultural al modelului autohton, modul sintezei fiind pus pe seama spațiului la Blaga, iar cel al negocierii și al adaptării pe seama „firii” sceptice și negociatoare a românului. Ele par a fi, dacă mi-aș permite o caracterizare, „modele ale rezistenței” în istorie, dovedind la o repede privire abilitatea insului generic de a se autoconserva, dăinuind „în sine”, o victorie asupra istoriei, și foarte puțin ori de loc, „pentru sine”. Atât mi-aș permite o generalizmi Blaga și Ralea își contruiesc proiecțiile culturale sub amprenta unei gândiri a istoricilor, *obsesia lor fiind cea a ființării istorice a românului generic*. Prin urmare, mi se pare firesc, chiar dacă proiecțiile lor diferă considerabil, fie și prin dimensiunea operei lor, ca cei doi autori să fie conectați la problema pe care încercăm să o tratăm, cea a societății civile, fie și pentru că la ceasul istoriei la care scriau, statalitatea etnică era cea mai performantă temă. Dar tocmai aici apare legitimarea interesului pentru opera lor, prin aceea că aceasta oferă un model cultural al individului generic, al modului de reacție la constrângerile culturale care au urmat în cele două tipuri de tranziție, mai întâi spre comunism și apoi spre democrație.

### 3. Un model ipotetic al tranziției continue

Deconstrucția variantelor tari ale modelelor culturale, în special cele ale unor viziuni ale istoriei, prin deconspirarea ficțiunii istoriei (Hayden White, 1978), a dus la cea mai amplă răsturnare de paradigmă în evaluarea teoriilor culturale, dizolvând esențialismul unor modele culturale autarhice și a unor indivizi reprezentativi ori generici pentru aceste modele, în genul popular în epocă al lui Herman Keyserling. Studiile despre imaginar vorbesc despre „invenție” mai ales în cultura scripturală a hărții, ori cea a reprezentării trecutului în muzeu, ori în cea imagologică a recensământului (*Benedict Anderson*, 2000), invenție imagologică a unor părți a Europei (Larry Wolff, 1994, 2000) ori de cele ale unor „etno-peisaje” (Arjun Appadurai, 1996). Am menționat aceste câteva surse pentru a semnala că viziunea istoricilor nu mai este unica creditabilă, și că în prezent există ipoteze concurențiale ale unei comprehensiuni integratoare mai degrabă decât a uneia exclusiviste, ori altfel spus ale unei / unor ipoteze de hermeneutică culturală. În condițiile globalității culturale, se poate vorbi de un hegemonism cultural, dar în același timp nu se poate nega existența simultană a mai multor centre de iradiere culturală. Nivelarea culturală a americanizării de care se vorbea ca de o amenințare incontestabilă imediat după terminarea războiului rece, (în timpul acestuia nu se observau, ciudat, aceste tendințe), nu se manifestă totuși în modul radical la care era așteptat fenomenul. Mai mult

chiar, nivelarea produsă de americanizare ori sovietizare a dovedit în diferite părți ale lumii, inclusiv ale Europei reacții diferite, unele prompte, altele lente, ori chiar absența unor reacții, deci o acomodare ori coabitare chiar profitabilă cu factorul cultural nivelator. Acesta este încă un aspect al demontării gândirii fundamentaliste care vede în coerența unui model cultural (coerență între laturile sale culturale și politice) un exemplu de „hegemonism”. Sugerez că dorința unei egalități culturale este o proiecție a utopiei ideologiei a drepturilor care ignoră de fapt forța habitus-ului cultural și se direcționează în cele din urmă împotriva acestuia.

Deși timpul modelelor culturale stabile, autarhice, ușor recognoscibile după chiar indivizii care le încarnau „generic” ori „transcendent” a trecut, avem totuși nevoie dacă nu de reasertarea unor limite culturale în noile spații etno-peisajelor în care navigăm, cel puțin de o *situare* culturală, care să joace rolul unei reflecții hermeneutice, și nu o simplă reproducere a realității complexe și compozite, așadar se resimte nevoia unei reasezări a simbolizării culturale. În circumstanțele globalității culturale și ale globalizării economice și politice este greu să se susțină ideea unei centralități tari, ierarhice și structurante prin autoritatea ei nedezmințită. În același timp, accentuarea unor identități culturale, ori încercarea de recuperare a acestora nu poate să nu aibă un efect reactiv asupra identității culturale românești. De aceea, cred, analiza actuală a „modelului” cultural românesc nu poate fi privită ca o chestiune vetustă, depășită fie de stridentele discursului naționalist, fie de

relativizarea perspectivelor fundamentale al simbolurilor culturale naționale. Dar sub continua înrâurire a globalității culturale, a hegemonismului cultural este de așteptat ca sentimentul unei afilieri culturale să devină prevalent, să se concretizeze într-o replică la alte modele culturale. Medianitatea modelului cultural autohton aflat între lumi și experiențe istorice diferite, deschiderea spre alte experiențe culturale, dar în același timp conservatorismul tradițional al unui foundationalism românesc îl fac paradoxal mai puțin previzibil decât s-ar crede. În acest sens, dacă se urmărește un segment de istorie recentă, cea dintre apariția organizației LANC (1921), semnal al unei orientări culturale naționaliste, în cele din urmă pro-fasciste și, într-un alt moment de istorie, realegerea lui Ion Iliescu ca președinte al României (1992), semnal al orientării spre etatismul paternalist, se poate concluziona că societatea civilă românească nu a reacționat în nici un caz din cele două de mai sus, la nivelul expectanței, pe care tocmai ea le formulase prin vocea elitei sale.

Astfel, în primul exemplu, planul unui model cultural centralizat, riguros ortodoxist și purificator a eșuat tocmai pentru că reprezenta un fel de „aristocratism” al românității bazat pe masa rurală a cărui reprezentant, țăranul era privit ca un fel de agent metafizic între Dumnezeu și cosmopolitismul urban tolerat totuși de „aristocrații” naționaliști. În a doua secvență, societatea civilă românească devine fragmentară după momentul de euforic al schimbării, când din nou o stare de spirit, și nu raționalitatea politică a cetățeanului a fost liantul necesar. Reîntoarcerea la formulările etatismului pa-

ternalist evidențiază în 1992 lipsa de valoare a proprietății, victoria statului clientelar, confuzia care exista la nivelul societății civile asupra tipului de lider politic care mai presus de profesionalism politic trebuia să prezinte certitudinea unor virtuți morale. În ambele cazuri, eșecurile sunt lecțiile din care societatea autohtonă învață și se repliază, dovedind ulterior, prin replica ei că este avertizată asupra pericolelor extremelor. Fascizarea țării nu este un fenomen de masă al societății românești în 1941. Mobilizarea societății pentru prima victorie a forțelor ne-comuniste din 1996 este exemplară. Dar în ambele secvențe, ceea ce se petrece după 1945, sub impactul unei ocupații, și în 2000 sub deruta unei pierderi a controlului politic al Convenției, dovedește în grade desigur diferite, imaturitatea exercițiului democratic în chiar interiorul societății, al comportamentului cultural, care de altfel nu s-a putut instala decât în condițiile instaurării treptate, nici acum certe, a unor practici culturale meritocratice, liberale, democratice.

Drept urmare, continuitatea tranziției se impune. Cu atât mai mult, cu cât demersul globalității culturale abia începe să fie teoretizat, după ce a existat preocuparea evidentă pentru întâietatea globalizării economice, politice și militare. (Tomlinson, 1999, 2002) Cel puțin până când încrederea socială se va reaseza sub o altă emblemă decât cea a etatismului paternalist, conceptul de muncă și de îmbogățire va putea fi măsurat cu standarde mai transparente, iar coerența societății civile nu va consta în alianțele între grupurile de interes ori de presiune și stat, și nici a sindicatelor ca pepiniere ale guvernelor ori

partidelor. Ceea ce nu înseamnă însă că situația de față nu se poate permanentiza, și că încrederea socială care ar putea juca rolul de seamă într-un viitor previzibil, nu se va restrânge doar la oportunism politic, dorința de îmbogățire prin corupție și violență intra-socială. Tranziția continuă arată că tranziția poate fi, repet, reversibilă, și că optimismul ori pesimismul față de reușita integrării europene, ca stări de spirit, nu dau imediat răspunsurile așteptate despre posibila reconstrucție a societății civile.

#### Referințe

1. Anderson, Benedict, *Comunități imaginate*, Antet, 2000
2. Appadurai, Arjun, *Modernity at Large*, University of Minnesota Press, 1996
3. Barbu Daniel, *Republica absentă*, Nemira, 1999
4. idem, (coordonator), *Firea românilor*, Nemira, 2000
5. idem, *Bizanț după Bizanț*, Nemira, 2001

6. Bourdieu, Pierre, *Simțul practic*, Institutul European, 2000
7. Câmpeanu, Pavel, *Societatea sincretică*, Polirom, 2002
8. Elias, Norbert, *Procesul civilizării*, Polirom, 2002
9. Gallagher, Tom, *Furtul unei națiuni. România de la comunism încoace*, Humanitas, 2004
10. Stahl, H., H., *Teorii și ipoteze privind sociologia orânduirii tributale*, Editura științifică și enciclopedică, 1980.
11. Todd, Emmanuel. *Inventarea Europei*, Institutul European, 2002.
12. Tomlinson, John, *Globalizare și cultură*, Amarcord, 2002
13. Zub, Alexandru și Solomon, Flavius (coordonator), *Sovietization in Romania and Czechoslovakia. History, Analogies, Consequences*, Polirom, 2003.
14. White, Hayden, *Tropics of the Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, 1978
15. Wolff, Larry, *Inventarea Europei de Est*, Humanitas, 2000



Marina V. Vorobjova

## Religious Tolerance as the Basic Component of Inter-Religious Dialogue

**Abstract:** The problem of religious tolerance is of supreme importance in the contemporary world. Just as, a few centuries ago, many wars were provoked by religious motifs, so today clashes on religious grounds provoke military conflicts that have long overgrown the walls of churches and mosques and keep growing in spite of the sacred traditions of the religions themselves. "Orientation to love" fails to work, and the "neighbor" becomes an enemy if he does not confess the same religion. Where shall we search for the reason behind religious hostility? What is the history of intolerance? Who was the first to throw the stone that shook the foundations of peaceful coexistence of particular families and whole states? We propose to turn to the following themes: 1. World religions and relations between them (on the question of Christian-Judeo-Islamic dialogue) 2. Relations inside world religions (on the example of Christian confessions) 3. Interrelations between world religions and new religious movements.

**ABOUT THE AUTHOR:**  
Director of Religious  
Studies Research Center  
"Ethna", St. Petersburg,  
Russia. E-mail:  
[info@upelsinka.com](mailto:info@upelsinka.com)

I would like to begin my article with a simple example, quoted from a 1969 article by *Joseph Campbell*.<sup>1</sup>

"There are lamps on the ceiling. Each lamp shines independently from other lamps and, therefore, they can be seen as self-sufficient objects or a variety of empirical facts. <...> Each lamp is a source of light and it is one light, not a variety of lights. We can say that all lamps provide light and that is why we can talk not only about a variety of lamps but also about the unified nature of light. More than that, if one of the lamps breaks it is easily replaced by another lamp and light remains the same. Thus, the one light shows itself in a variety of lamps."

The variety of lamps is not only the variety of persons in this world. This variety of empirical facts is the variety of everyone's perception of the environ-



**KEYWORDS:**

religious tolerance, religious tradition, ideology, atheism curtain, Russian Orthodox Church, the other, interreligious relations in Russia

ment and it comes forth before us in the unified nature of light. In the same way, the variety of points of view may be presented in a dialogue in which those who talk strive for union that would allow them to hear and be heard.

Striving for tolerance is a special feature of the contemporary world. The state of things not only in the sphere of religion, but also in all spheres of public life, depends on the firsthand task of achieving religious tolerance.

Just as, a few centuries ago, many wars were provoked by religious motifs, today clashes on religious grounds provoke military conflicts which have long overgrown the walls of churches and mosques and keep growing in spite of the sacred traditions of the religions themselves. "Orientation to love" fails to work, and the "neighbor" becomes an enemy if he does not confess the same religion.

Where shall we search for the reason behind religious hostility? What is the history of intolerance? Who was the first to throw the stone that shook the foundations of peaceful coexistence of particular families and whole states?

These are questions that humanity has been raising throughout its existence. But it seems that religious conflicts have never covered such vast territories as they have in the 20<sup>th</sup> century. Just open an edition of "A Touchstone Book," turn to The Atlas "The State of Religion,"<sup>2</sup> and you will find proof of this. On one of the maps – Religion at War – all of the Oriental world is "burning in flames" of religious war,<sup>3</sup> in Europe such "fires" can be seen in Northern Ireland and in Bosnia & Herzegovina, in Africa, religious wars exist in the south of Sudan and in other

places. The territories of Canada and the United States seem colorless, which testifies to superficial calmness and peace in the sphere of religious relations.

However, this map marks only on-the-surface places of war that have long ago grown past the status of "local" wars and simply cannot be overlooked by world society. Who can count the number of unacknowledged religious clashes taking place in this or that country, in one or another town?

*Dr. David Rozen* (Jerusalem), who's article was published in a Russian-language edition of "Dialogos. Religion and Society," says: "To our great shame even if religion is not the true source of conflict it often turns out to worsen the situation rather than help in solving it."<sup>4</sup>

*James Wood*<sup>5</sup> believes that every religious tradition claims its own uniqueness and priority (or at least assumes to have them); teachings calling for tolerance are exceptions. To prove this point he says that there have been more wars in the name of religion "than for any other reason." This view is corroborated by the fact that religion is one of the main categories of armed conflicts.<sup>6</sup>

At the conference "Tolerance: Uniting Our Efforts," which took place in Russia, *Douglas Remedge*, the author of "Islam, Democracy and Ideological Tolerance" delivered a report as a representative of the "Asia" Fund in Indonesia. The report was called "Strengthening of Tolerance, Building a Democracy: Civil Society in Indonesia," and reported on the state of things in Indonesia and on the "Asia" Fund programs there conducted to support the ideology of tolerance.



I would also like to illustrate my article with concrete examples taken from the Russian case. I hope that firsthand information about what steps Russians are taking towards tolerance and equally about steps we sometimes take in the opposite direction will be of interest to the readership of this periodical.

Let me right away mark that I do not think it is possible to use these few pages to provide a history of religious tolerance in Russia, much less to describe the contemporary state of things in this sphere in Russia. However, I hope that several moments that I would like to underline will help to illuminate the approximate circle of problems we run into in Russia.

At the present moment we are observing a rise in the number of religious movements all across Russia. First of all this has to do with changes in the national structure of the population of Russian regions.<sup>7</sup> According to the Ministry of Justice of the Russian Federation statistics for January 1, 2004 there are 11525 registered organizations of the Russian Orthodox Church; 3537 Muslims organizations; 1467 organizations of Christians of the Gospel Faith (Pentecostals); 979 organizations of evangelical Baptist Christians; 698 organizations of evangelical Christians; 646 organizations of Seventh Day Adventists; 267 organizations that confess Judaism (198 of these confess Orthodox Judaism and 69 confess Reformed Judaism); there are 253 Catholic parishes (5 of these are Greek Catholics and 248 belong to the Roman Catholic Church); there are 219 Lutheran communes; there are 192 organizations

the members of which confess Buddhism, and so on, for a total of 21664 registered religious communes.<sup>8</sup>

Of course, such an imbalance and superficial superiority of Christians over other religions (and Orthodoxy over other Christian confessions) may lead us to think that Russia is a purely Orthodox country and, therefore, that rights and advantages should be given to the Orthodox. However, this point of view, widely supported by the Orthodox Church hierarchy, has a very shaky foundation.

First of all, researchers of religion point out that the “religious boom” in Russia ended in middle 1990-ies and the numbers of Orthodox commonly mentioned as evidence of the “boom” (it is commonly said that about 80-90% of the population are Orthodox believers) does not reflect reality and is not supported by sociological opinion polls, which show that the percentage of people who affiliate themselves with the Orthodox Church is much lower then that in the official data.<sup>9</sup> Such opinion polls usually deal with self-identification, which is often much more critical than the official data fixating so-called nominal Orthodox. Another important figure is the proportion of believers in various Russian regions. For example, the percentage of Buddhists in Burjatiya is much higher then in central Russian regions, and the number of Muslims in Tatarstan is much higher then the number of Muslims on the Sakhalin Island (Far East).

Thus, in spite of the significance of the “historical traditionality” argument, we need to take into consideration the multinational nature of Russia that justifies the presence of various beliefs on Russian territories.

Why are we talking about this here and now? It would be strange to talk about religious intolerance in the context of the epoch of atheism, when believers of *any* confession were equal because of their status of “asocial” and “procommunist” “elements.” Situations testifying to religious intolerance between believers simply could not arise because of political reasons. Conflicts appeared and grew for political reasons after the fall of the “atheism curtain.” Believers whose rights had previously been equally violated begin to compete for supremacy within a particular territory after they acquire these rights. Why do believers often flee the very opportunity for inter-religious dialogue after they have survived an epoch of total rule of atheism?

We think the answer to this question is, first of all, in the fact that religion cannot stay as a separated sphere in the circumstances of contemporary life. Undoubtedly, religion borders other spheres of public life; not only does it border them, but it also tries to actively participate in them.

It is exactly for this reason that the Russian Orthodox Church conflicts with the Vatican: these conflicts first of all have political roots (the very same roots that have been at the foundation of many conflicts between Orthodoxy and Catholicism in Russia during the last several centuries). It was political motivation that moved the Russian Ministry of Foreign Affairs to deny giving a visa to Dalay-Lama in 2003.<sup>10</sup> This also explains the uneasy relationships between representatives of “traditional” religions and representatives of newer religious that came to Russia more than a hundred years or just a few decades ago.

However, it would not be right to attribute all problems to “outer” features of religions, i.e. to their political and social aspects. Undoubtedly, the inner foundation of world religions may also provide a particular sort of isolation and an absence of desire for dialogue.

Some researchers (for example, *Frederic Lamond*,<sup>11</sup> who suggests his own theory called “Dialectical Pantheism”) believe that the very nature of monotheism contains the roots of religious intolerance. Monotheism denies polytheism and, therefore, provides a way of understand the One Truth that denies other truths.

Let us note that relationships between world monotheistic religions, as a rule, turn out a little better than those between monotheistic and polytheistic religions. However, there are also particular “submerged reefs” here on which ships of whole nations founder.

As for new religious movements, this is usually the pinnacle of tension in the development of inter-religious relationships. Although it does not always show itself blatantly and is not necessarily the cause of the bloody scenes that are all too common in the world, the stand between new and old religions often gives the most glaring examples of religious intolerance.

The following is one example. When the word “sect” is entered in the search system of *EastView Information Service* database, the result includes more than 700 links to articles published in Russian during 2004. The majority of these publications are stark testimonies to a negative image of “alien religions” (new religious movements) provided by the

media;<sup>12</sup> they simply cannot be a bridge that would be made between believers of different religions (particularly in cases of religious minorities). It is often not only a negative image that we see given to us by the media, there are known cases of blunt perversion of facts by journalists.<sup>13</sup>

A special source of worry is activity of Orthodox religious centers that aim at uprooting “sects” in Russia. These often have contacts with anticult movements of Western Europe.<sup>14</sup>

*Karl Kozlovic* names seven parameters of dialogue that were identified in literature in his article “Who Should Be Allowed to Participate in Official Interreligious Dialogues?”<sup>15</sup> They are the following:

1. *Participant Sanctioning: Official Recognition* (carefully picked participants of the dialogue)
2. *Representation: Are Participants Truly Faithful to the Faith?* (partners in dialogue must be people with a firm standpoint in their own religion)
3. *Relevancy: Insiders or Outsiders of the Faith?* (K. Kozlovic: “Whether insiders or outsiders are ultimately chosen as representatives, they must at least think/believe/behave like true religious insiders”<sup>16</sup>)
4. *Knowledgeable: Understanding Oneself and the Other* (one must not only remember his/her own faith, they also have to obtain a corresponding knowledge about the other’s faith)
5. *Technical Competence: Argumentation and Presentation Skills* (acquiring of skills necessary for a deeper theological dialogue<sup>17</sup>)
6. *Articulate: Knowing the Language of the Dialogue* (being able to use terminology in an argument)

7. *Appropriateness: Issues of Dress and Other Nonverbal Behaviors* (getting acquainted with cultural differences in nonverbal behavior)

As we can see, here the difference and unlikeness of the *other* is underlined. A desire to hear the *other* in interreligious dialogue is nothing other than tolerance. We are not talking about our enclosed, subjective world, but about an effort to cross its borders and find out about the *other’s* perception of the world, while at the same time remaining who we are.

In one of his articles written in 1970 (known in Russia under the name of “Religious Stand Between the East and the West”), *Joseph Campbell* turns to the problem of a stand between the East and the West in the sphere of religion. He states that “Western religions explain how to establish and maintain a proper relationship with a named God.”<sup>18</sup> As a response to this the East justly replies: “I do not see a religion there!”<sup>19</sup> The reason for this is, as *Campbell* points out, that “Here in the West we named God or, to be more exact, we found out what his name is from a book, which came to us from strange places and times. We were taught to believe not only in absolute existence of this metaphysical fiction, but also in the fact that it influences our life. In the East it is the contrary – the main attention is paid to experience and feelings and not those of the others, but of oneself.”<sup>20</sup>

Thus, there is no dialogue, because there is no understanding of the *other*. And it means that our discussion is in different languages – we are like aliens on our own planet.

Yes, at times it really is very difficult for us to understand each other, sometimes our dialogue remains altogether unfinished. What could be some practical recommendations?

One of these recommendations is well described by a priest quoted in a Caritas practical handbook.<sup>21</sup> This priest who works to prevent conflict between Muslim and Hindu communities in the slums of Ahmadabad, India, tells that when he tries to talk people out of religious fighting he says: “I am not asking you to stop being a Muslim or a Hindu, I am asking you to be a good Muslim or a good Hindu.”<sup>22</sup>

As a researcher of religion I cannot overlook the fact that studying history of religions helps a great deal in inculcating a tolerant attitude towards others. We strive for understanding of the essence of a way of thinking previously unknown to us and respect a strange religious culture. This means that we have a chance to listen to others and be heard in religious dialogue. Of course, such understanding and respect can only be acquired if we have an unbiased attitude towards the movement we study and if we use sources that help us get an objective understanding instead of persuading others that we are right.

Unfortunately, in our country such objective research is frequently replaced by confessional evaluations that do not support development of interreligious dialogue in the future, but rather worsen the situation of religious intolerance and lessen trust. The only thing that can help us is having full information on matters of religion and the desire to find out more and not to force our own ideas onto someone.<sup>23</sup>

## References:

1. Tolerance: uniting efforts: Conference materials/ Composed and edited by I.N. Genisheva. Moscow, 2002.
2. Jeffrey Bloechl. *Have We Need of Invoking Postmodernity? Identity and Difference in Theological Discourse*. Postdoctoral Research Associate, Belgian Fund for Scientific Research (Flanders). *Journal for Christian Theological Research*. 4:1 1999.
3. Joseph Campbell. *Myth to live by* / Foreword by Johnson E. Fairchild. Kiev, Moscow, 2002.
4. Karl Kozlovic. *Who Should Be Allowed to Participate in Official Interreligious Dialogues? A Review of Issues* / Marburg Journal of Religion. Volume 6, No. 2 (June 2001).
5. Frederic Lamond. *Possible Reasons for Monotheistic Religious Intolerance* / Materials of International Conference “Religion and Democracy: an exchange of experience between East and West”? organized by CESNUR (2003). [http://www.cesnur.org/2003/vil2003\\_lamond.htm](http://www.cesnur.org/2003/vil2003_lamond.htm)
6. Michael Pye. *Reflecting on the plurality of religions* / Marburg Journal of Religion. Volume 2 , No.1 (May 1997).
7. Michael Pye. *The study of religions and the dialogue of religions* (Shûkyôgaku to shûkyôtaiwa) / Marburg Journal of Religion. Volume 6, No. 2 (June 2001).
8. Marina V. Vorobjova. *On the way to the dialogue: choice of modern Russia* / “Religion and Law”, No. 2 (30) (2003). Pp. 7-8.
9. Marina V. Vorobjova. *Traditional and nontraditional: paradoxes of coexistence*. Materials of In-



ternational Conference “Religion and Democracy: an exchange of experience between East and West”? organized by CESNUR (2003).

[http://www.cesnur.org/2003/vil2003\\_vorobjova.htm](http://www.cesnur.org/2003/vil2003_vorobjova.htm)

#### Notes:

<sup>1</sup> Joseph Campbell. *Zen*. Quoted from the Russian edition: Joseph Campbell. *Myth to live by*, p. 124.

<sup>2</sup> *A Touchstone Book*, Simon and Shuster, 1993.

<sup>3</sup> *The State of Religion Atlas*. Religion at War, No. 25. Pp. 66-67.

<sup>4</sup> *Dia-Logos: Religion and Society 2000. Almanac/* Composition and general edition by Mark Smirnov. Moscow, 2001. P. 405.

<sup>5</sup> same.

<sup>6</sup> Three categories are commonly marked out: 1. Interstate conflict; 2. Revolutionary conflict; 3. Conflict with “the others”. – *Ways of Reconciliation. A Caritas Handbook*. Saint-Petersburg, 2000.

<sup>7</sup> L. À. Andreeva, V. V. Ryakhovsky. *Interconfessional relations. Orthodoxy, Protestantism and a strategy for solid development of Russia in the beginning of the 21<sup>st</sup> century* in Social Sciences and the modern world, No. 3/ 2004. Pp. 143-152.

<sup>8</sup> Contents and numbers of religious organizations and filials of foreign religious organizations in the Russian Ministry of Justice lists for January 1, 2004. Published on an informational portal “Religion and the media” (<http://www.religare.ru>).

<sup>9</sup> We should also note, that during listings of population both during the Soviet times and in post Soviet Russia confession was never a subject of inquiry. – See L. À. Andreeva, V. V. Ryakhovsky.

<sup>10</sup> “Dalay-Lama is denied a visa”. <http://www.ebiblioteka.ru/sources/article.jsp?id=5319524>

<sup>11</sup> [http://www.cesnur.org/2003/vil2003\\_lamond.htm](http://www.cesnur.org/2003/vil2003_lamond.htm)

<sup>12</sup> It is enough to name several titles of some articles of the Russian press: “Sects Walk Russia” (“Stavropolskaja pravda”), “Forced into “The Valley of the Sun” (“Russian Courier”), “Beware: Sects! Children of New Gods” (“Slovo”), “Believe – Don’t Believe, or “Married” to a Sect” (“Kubanskije Novosti”) etc.

<sup>13</sup> July 7, 2004. The Slavic Center of Human Rights sent out a news letter in which it said that the Grand Jury of Reporters of the Russian Council of Reporters will conduct a hearing following a filing of charges by the “Fakel” (*rus.* – torch) Evangelical Church on the “Vremechko” television show. On May 17, 2004 a program on “TV-Tzentr” (*rus.* – “TV-Center”) channel showed a piece filed by candid camera in a Moscow “Fakel” evangelical church on April 25, 2004. “Searching for a sensation that would boost ratings of the show reporters showed untrue information that perverted reality and what they did falls under part 2, section 129 of the Criminal Code of the Russian Federation (lies in the media), – said Anatoly Pchelintzev – a Slavic Center of Human Rights lawyer.

<sup>14</sup> For example the “Dialogue” center operating in Ukraine.

<sup>15</sup> Karl Kozlovic, *Who Should Be Allowed to Participate in Official Interreligious Dialogues? A Review of Issues*.

<sup>16</sup> Same.

<sup>17</sup> These skills could be language, knowledge, communication skills etc.

<sup>18</sup> Quoted from a Russian language edition: Joseph Campbell, *Myth to live by*. P. 93.

<sup>19</sup> Same. P. 90.

<sup>20</sup> Same. P. 93.

<sup>21</sup> *Ways of reconciliation. A Caritas Handbook.*

<sup>22</sup> Same. P. 87.

<sup>23</sup> My colleagues from the Religious Studies Research Center “Ethna” and I are planning to cover the subject of interreligious relations in Russia in detail in one of our projects. This project is called “Interreligious relations in Russia” and presents a multimedia encyclopedia on CD. The Russian language version will come out approximately in March of 2005. Unfortunately, because of financial limitations (only volunteers work for our organization and at the moment they are working on several projects already) we will not be able to present an English language version for our Western colleagues any earlier than December of 2005. We invite everyone interested to participate in our project. For more detailed information please see our site at (<http://ethna.upelsinka.com>).



## Dialogul ecumenic anglicano-luteran la nivel mondial, regional și local. Excurs istorico-dogmatic

**Abstract:** In 1967, the *Anglican Consultative Council* (ACC) and the *Lutheran World Federation* (LWF) appointed a *Committee* in order to begin formal conversations. The first series of theological dialogues resulted in the *Pullach Report* (1972), which surveyed the variety of issues affecting AnglicanLutheran relations. The ACC and the *Executive Committee* of LWF convened a *Joint Working Group* in 1975 to review responses to the *Pullach Report*. A new *Joint Working Group* was convened in 1983. The *Cold Ash Report* (1983) surveyed the state of LutheranAnglican relations and explored the concept of *full communion*, as a description of the life together. Finally, in 1998 the *Anglican-Lutheran International Working Group* was convened by ACC and LWF. The *Porto Allegre Report* (2002) provide a picture of the present state of AnglicanLutheran relations, and analyze issues raised by the present relations between Anglicans and Lutherans.

### ABOUT THE AUTHOR:

Teaching Assistant,  
Department of Historic  
Theology, Faculty of  
Orthodox Theology,  
University of Bucharest.  
E-mail:  
altudorie@yahoo.com

Fiecare dintre Bisericile, confesiunile sau simplele comunități religioase, indiferent de vechimea, numărul sau evlavia credincioșilor precum și de contextul istoric în care își duc existența, are convingerea neștrămutată că posedă Adevărul revelat și se socotește datorare să îl apere împotriva oricărei intervenții externe. Caracterul intransigent al experienței religioase exclude aprioric relativismul unei uniri, care ar deplasa oricât de puțin centrul preocupărilor fiecăreia dintre aceste entități creștine. În același timp, dezbinarea confesiunilor și cultelor creștine este nu numai anacronism față de tendințele dominante ale secolului nostru, ci și suferință sau slăbiciune din punct de vedere religios.

Unitatea, ca atribut al Sfintei Treimi, caracterizează Biserica întemeiată de Mântuitorul Hristos prin Jertfa de pe Cruce (Fapte XX, 28), având scopul de a continua activitatea de sfințire și de

## KEY WORDS:

Anglicanism, Anglican Communion, Lutheranism, Lutheran World Federation, Lambeth Quadrilateral, Ecumenism, and Theological Dialog.

mântuire a credincioșilor. Biserica a fost întemeiată, în chip văzut, la Ierusalim, atunci când, în urma Pogorării Sfântului Duh peste Sfinții Apostoli, prin cuvântul propovăduirii acestora, a luat ființă cea dintâi comunitate creștină (Fapte II, 41).

De-a lungul istoriei creștinismului, unitatea Bisericii a fost zdruncinată de numeroase erezii și schisme. Dintre acestea, amintim trei evenimente majore ale căror urmări încercăm și astăzi să le remediem: primul a avut loc în anul 451, în urma definiției dogmatice a Sinodului al IV-lea Ecumenic, care nu a fost acceptată de către reprezentanții facțiunii extremiste a Școlii Alexandrine<sup>1</sup>; al doilea survine în anul 1054, atunci când Biserica Apuseană s-a despărțit de cea Răsăriteană<sup>2</sup>, iar al treilea s-a petrecut de-a lungul secolului al XVI-lea, când în urma mișcărilor reformatoare din cadrul Bisericii Occidentale s-au rupt Bisericele Protestante<sup>3</sup>.

Începând din secolul al XI-lea și până în prezent, s-au făcut numeroase încercări de refacere a unității pierdute a Bisericii lui Hristos, toate fiind însă sortite eșecului, deși comunitățile creștine s-au străduit, mai mult sau mai puțin, și se străduiesc încă, să aducă la îndeplinire dorința Mântuitorului „ca toți să fie una” (Ioan XVII, 11-21), „o turmă și un Păstor” (Ioan X, 16).

Consiliul Ecumenic al Bisericilor (*The World Council of Churches*), organizație internațională de referință în cadrul Mișcării Ecumenice (*The Ecumenical Movement*)<sup>4</sup>, care a apărut în urma primei Adunări Generale de la Amsterdam (1948), și-a fixat două finalități: prima, care privește în mod direct însăși ființa Bisericii, este creșterea ei duhovnicească până la conștiința stării făgăduite de Hristos, „o

turmă și un Păstor”, iar a doua are în vedere aducerea la îndeplinire a poruncii de a fi propovăduită Evanghelia și unirea tuturor Bisericilor (Matei XII, 25)<sup>5</sup>.

Două dintre ramurile creștinătății occidentale desprinse din Biserica Occidentală în prima jumătate a secolului al XVI-lea, al căror dialog ecumenic bilateral urmează a fi prezentat, s-au implicat, prin Bisericile *locale* ale Comuniunii Anglicane (*Anglican Communion*)<sup>6</sup> și, respectiv, ale Federației Luterane Mondiale (*Lutheran World Federation*)<sup>7</sup>, în *acțiunile* Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

## A. ACORDURI ÎNTRE BISERICA ANGLIEI ȘI BISERICILE LUTERANE DIN EUROPA DE NORD, ÎN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XX-LEA

Implicarea Comuniunii Anglicane într-un dialog teologic bilateral, la nivel mondial sau local, trebuie să fie fundamentată cu necesitate pe acceptarea de către partenerul ecumenic a celor patru puncte doctrinare fixate în cadrul Conferinței de la palatul Lambeth din anul 1888, cunoscute sub numele de *Lambeth Quadrilateral*<sup>8</sup>. Drept urmare, încă de la începutul conversațiilor, oricare partener de dialog ecumenic al unei comunități anglicane trebuie să *recunoască* următoarele:

- Sfintele Scripturi ale Vechiului și Noului Testament, care *cuprind toate cele necesare mântuirii*, fiind norma și criteriul fundamental de credință;

- Simbolul Apostolilor ca Mărturisire baptismală și Simbolul Niceean ca afirmație suficientă a credinței creștine;

- cele două Sfinte Taine instituite de Însuși Hristos – Botezul și Cina Domnului – administrate prin folosirea constantă a cuvintelor de instituire ale lui Hristos și a elementelor folosite de El;

- episcopatul istoric, adaptat local, în ceea ce privește metodele administrării lui, la nevoile variate ale națiunilor și popoarelor chemate de Dumnezeu la Unitatea Bisericii Lui.

După cum vom detalia în subcapitolele care urmează, în prima jumătate a secolului al XX-lea, Biserica Angliei (*Church of England*) a fost singura reprezentantă a Comuniunii Anglicane care a inițiat contacte ecumenice cu alte *entități* eclesiastice creștine. Primele contacte anglicano-luterane au avut drept parteneri, pe de o parte, Biserica Angliei, iar pe de altă parte, Bisericile Luterane naționale din Scandinavia, fapt datorat, în primul rând, apropierii geografice și, mai apoi, similitudinilor de ordin doctrinar. Succesiv, s-au încheiat acorduri principiale cu Biserica Suediei (1909-1922)<sup>9</sup> și cu cea a Finlandei (1935)<sup>10</sup>. În anii imediat următori și celelalte Biserici Luterane din spațiul nordico-baltic (Letonia, Estonia, Norvegia, Danemarca și Islanda) au intrat în contact cu Biserica Angliei<sup>11</sup>.

## 1) Biserica Angliei – Biserica din Suedia.

Reprezentanți ai celor două Biserici naționale sus-menționate au avut oportunitatea de a coabita, începând cu secolul al XVII-lea, într-un spațiu extra-european: America de Nord<sup>12</sup>. Nu puține au fost situațiile în care luteranii suedezi s-au adresat comunităților anglicane în vederea soluționării unor situații excepționale: hirotonii prezbiteriale, intercomuniune săptămânală acolo unde nu exista o comunitate proprie, etc. Această realitate eclesiastică din spațiul nord-american a fost prezentată într-o circulară a *Clerus Comitialis*, în anii 1865-1866: „un episcop al Bisericii Episcopale Engleze din Statele Unite, prezent acum în capitala noastră, ne-a oferit amabile asigurări pentru ca aceia dintre concetățenii noștri, care merg în locuri unde nu există comunități evanghelic-luterane, pot fi siguri că găsesc asistența necesară, atât în probleme spirituale cât și în cele temporale, în mâinile clerului Bisericii Engleze, dacă aceștia aleg să se adreseze lor, fără ca nici o cât de ușoară încercare să fie făcută de către Biserica Engleză să-i *păteze* cu alte doctrine decât acelea pe care Biserica noastră le învață sau să îi separe, din orice punct de vedere, de la această Biserică”<sup>13</sup>.

După discuții incipiente cu privire la relațiile dintre Bisericile *naționale* ale Angliei și Suediei, care au avut loc atât la Conferințele de la Lambeth (1888 și 1897)<sup>14</sup>, cât și la întâlnirile anuale ale Convocațiilor de Canterbury și York, în anul 1908 s-a stabilit înființarea unei comisii anglicane<sup>15</sup> care să cerceteze succesiunea apostolică din Biserica luterană suedeză. Întâlnirile celor două comisii (anglicană, respectiv luterană) au fost co-prezidate

de ep. de Winchester, H.W. Ryle, și de arhiep. de Uppsala, J.A. Ekman. Prin urmare, în anul 1911, comisia anglicană a alcătuit un Raport<sup>16</sup>, care ulterior a fost prezentat celei de a șasea Conferințe de la *Lambeth Palace* (1920), în care se afirma că succesiunea episcopală a fost menținută în Biserica Suediei și, de asemenea, există o „concepție corectă în ceea ce privește treapta episcopală”. Cu toate că termenul *intercommunion* a fost evitat, Raportul recomanda explicit ca luteranii din Suedia să poată primi *Holy Communion* în Biserica Angliei, clerul luteran suedez să poată predica în orice comunitate anglicană, iar ocazional să existe participări reciproce la consacrările episcopale<sup>17</sup>. Cu toate că episcopii anglicani care au participat la Conferința din anul 1920 au acceptat toate aceste recomandări fără a face vreun amendament, în anii următori, Convocațiile de Canterbury și York nu au luat în discuție această problemă. În anul 1922, notăm răspunsul episcopilor luterani ai Bisericii Suediei, care se declară bucuroși pentru „mâna întinsă” de către Biserica Angliei, ce a judecat cu indulgență chestiunea prezervării succesiunii apostolice. În afara acceptării anglicanilor la *Holy Communion* în Biserica Suediei, se transmiteau semnale pozitive în vederea reprezentării episcopatului anglican la consacrările ierarhice luterane<sup>18</sup>.

În anii 1920 și 1927 (la Uppsala și, respectiv, la Canterbury), s-au săvârșit hirotoniri episcopale la care au participat unul sau mai mulți episcopi ai celeilalte Biserici, în baza precedentelor contacte. Această reciprocitate *episcopală* ocazională a continuat până în anul 1959, când arhiep. de Canterbury, Geoffrey Fisher, a suspendat-o neoficial,

pentru a analiza validitatea teologică a hirotonirii femeilor din cadrul Bisericii luterane a Suediei. Abia în anul 1976, au fost reluate *vechile obiceiuri*, atunci când arhiep. Donald Coggan, în conformitate cu declarația *General Synod* al *Church of England*, a afirmat că „nu există obiecții fundamentale” în ceea ce privește hirotonia femeii<sup>19</sup>.

Cu toate acestea, *oficializarea* relației de intercomuniune cu Biserica Suediei, din partea anglicană, s-a făcut abia în anii 1954-1955, când Convocațiile de Canterbury și York au acceptat succesiunea episcopală suedeză<sup>20</sup>. O Comisie specială, condusă de ep. G.K.A. Bell, a finalizat un nou Raport, care a fost aprobat de către cele două Convocații: fără a se face mențiune despre consacrări episcopale comune, se permitea membrilor Bisericii Suediei să primească *Holy Communion* și clerului luteran să predice în Biserica Angliei. În mai 1960, *Lower House* a Convocației de Canterbury a cerut o revizuire asupra relațiilor dintre cele două Biserici, ca urmare a hirotoniei unei femei în Suedia (aprilie 1960). Comisia condusă de R.L.P. Milburn (*Dean* de Worcester) a prezentat un Raport în octombrie 1961, care reafirma cele acceptate anterior (1954), adăugând: „clerului suedez ar trebui să i se permită să *oficieze Holy Communion în conformitate cu propriul rit* sau să *participe la ritul anglican* în locașurile de cult anglicane”. Evident, erau exceptate de la aceste dispoziții femeile-preot din Biserica luterană a Suediei. Raportul a fost primit iar rezoluțiile lui adoptate, fără vreun amendament<sup>21</sup>.

## 2) Biserica Angliei – Biserica Evanghelistico-Luterană din Finlanda.

A șaptea Conferință de la palatul Lambeth (1930) a cerut arhiep. de Canterbury, C.G. Lang, să instituie o Comisie a Bisericii din Anglia, care să cerceteze posibilele relații cu Biserica *națională* din Finlanda<sup>22</sup>. La momentul respectiv, adunarea sinodală de la Lambeth luase în considerare informația *neoficială* din *Răspunsul* episcopilor suedezi (1922), care sugerau existența unor *hiaturi* în linia succesiunii apostolice a luteranismului finlandez. Comisia anglicană (condusă de episcopul de Gloucester, Dr. A.C. Headlam) s-a întâlnit cu o similară Comisie luterană finlandeză (condusă de episcopul de Tampere, Dr. A. Lehtonen) mai întâi la Londra (1933), iar apoi la Helsinki (1934). Raportul alcătuit în urma acestor două întâlniri a fost prezentat Convocațiilor de Canterbury și York. Cu toate că se făcea referire și la succesiunea nefericită de evenimente din anul 1884, când prin moartea neașteptată a episcopilor din toate diocesele finlandeze, succesiunea apostolică a fost întreruptă (ulterior *redobândită* prin participarea episcopilor suedezi la hirotoniri ierarhice în Finlanda), Raportul sublinia, cu un vădit caracter irenic, că „ambele Biserici au menținut cele mai importante dogme ale credinței creștine”<sup>23</sup>.

După o dezbatere serioasă<sup>24</sup>, ambele Convocații au adoptat recomandările Raportului cu privire la comuniune și la reciprocitatea prezenței la viitoarele consacrări episcopale, însă termenul *intercommunion* a fost evitat. Se exprima totuși

speranța unei viitoare „intercomuniuni complete”, chiar dacă pentru moment era folosită expresia: „comuniune iconomică”. Pentru restabilirea succesiunii episcopale *comune*, condiție absolut necesară pentru depășirea acestui stadiu, rezoluțiile Convocațiilor anglicane recomandau Bisericii Finlandei să invite pe arhiepiscopul de Canterbury să hirotonească, alături de arhiepiscopul de Turku, ierarhi finlandezi, reciproca fiind, de asemenea, valabilă. În martie-aprilie 1936, urmare a rezoluțiilor favorabile promulgate de Convocații, arhiepiscopul de Turku, Erkki Kaila, a scris arhiepiscopului de Canterbury, C.G. Lang, arătându-i că Biserica Luterană a Finlandei nu privește episcopatul istoric „ca o condiție *sine qua non* pentru o slujire validă”, dar totuși există între cele două Biserici „un acord fundamental în ceea ce privește doctrina creștină”<sup>25</sup>. Prima hirotonire episcopală în Finlanda cu o prezență anglicană activă a avut loc în anul 1951.

## 3) Biserica Angliei – Bisericele Evanghelistico-Luterane din Letonia și Estonia.

În anul 1935, arhiepiscopul Letoniei și episcopul Estoniei s-au adresat printr-o scrisoare comună arhiepiscopului de Canterbury, C.G. Lang, solicitându-i, într-o exprimare voalată, același compromis făcut față de Biserica Evanghelistico-Luterană a Finlandei. Drept urmare, delegați ai celor trei Biserici s-au întrunit sub co-președinția episcopului de Gloucester (Dr. A.C. Headlam),



arhiepiscopului Letoniei (Dr. T. Grünbergs) și episcopului Estoniei (Dr. H.B. Rahamägi), mai întâi la Londra (mai 1936), iar apoi, la Riga și Tallinn (iunie 1938). Rezultatul a fost alcătuirea unui scurt Raport<sup>26</sup>, prin care se arăta că toate Bisericele în cauză au păstrat, în comun, „cele mai importante dogme ale credinței creștine”. În același timp, se recomanda, precum și în celelalte cazuri, participarea reciprocă la hirotonirile episcopale, admiterea reciprocă la *Holy Communion* a credincioșilor celor trei Biserici, invitarea episcopilor baltici la viitoarea Conferință de la Lambeth, precum și săvârșirea Botezului și Cununiei de către clerul anglican pentru luteranii estonieni și letoni din diaspora, fiind și în acest caz valabilă reciproca. Convocațiile de Canterbury și York au acceptat toate aceste recomandări în ianuarie și, respectiv, mai 1939<sup>27</sup>. Ultima propunere din Raport avea să fie un neprevăzut beneficiu pastoral pentru comunitățile estoniene și letone din Marea Britanie, în timpul și după cel de-al doilea Război Mondial. Însă, date fiind condițiile vitrege ale istoriei celor două state baltice și implicit ale Bisericilor Luterane din teritoriile lor, prima participare anglicană la o hirotonire episcopală s-a întâmplat abia în anul 1989, atunci când episcopul de Gibraltar a luat parte la hirotonirea arhiepiscopului Letoniei, Karlis Gailitis (†1992)<sup>28</sup>.

#### 4) Biserica Angliei – Bisericile din Norvegia, Danemarca și Islanda.

Conferința de la Lambeth din anul 1948 a recomandat arhiepiscopului de Canterbury organizarea unei Comisii de dialog care să intre în contact cu similarele acestora din cadrul Bisericilor Luterane din Danemarca, Norvegia și Islanda<sup>29</sup>. Aceasta s-a întâmplat în urma prezentării, în cadrul lucrărilor Conferinței sus-amintite, a unei scurte digresiuni, cu caracter informativ, despre discuțiile purtate între cele patru Biserici la Chichester, în anul 1947. Astfel, în anul 1951 s-au întâlnit la Oslo delegați ai tuturor Bisericilor implicate. Conducerea Comisiei anglicane a fost încredințată Prof. A.M. Ramsey. Episcopul de Oslo, Dr. E. Berggrave, a condus delegația norvegiană, episcopul de Aarhus, Dr. S. Hoffmeyer, pe cea daneză, iar Revd. J. Jonsson, a fost unicul reprezentant al Bisericii din Islanda. Pe lângă obișnuita certificare a existenței doctrinelor fundamentale ale credinței creștine în toate cele patru Biserici, au fost arătate și similitudinile din domeniul pastoral și al practicii sacramentale. Cu toate diferențele evidente în privința treptei episcopale, cele trei Biserici Luterane au subscris ideii că succesiunea prin hirotonire episcopală este totuși „un element esențial în continuitatea slujirii și a Bisericii”. Raportul<sup>30</sup> concluziona că hirotonirile episcopale interconfesionale nu sunt potrivite, cel puțin pentru respectivul stadiu al dialogului, deoarece nu exista încă o recunoaștere reciprocă a *slujirilor*. Ca și în precedentele contacte ale Bisericii Angliei cu Biserici



Luterane din Nordul Europei s-a hotărât acceptarea reciprocă a credincioșilor la *Holy Communion*. Raportul alcătuit la Oslo (1951) a fost prezentat Convocațiilor anglicane în anii 1953 și 1954 (Canterbury și York, respectiv)<sup>31</sup>. După ce s-au purtat discuții asupra terminologiei ce trebuia folosită pentru definirea relației – unii considerau corect termenul „admiși” (*admitted*) decât cel de „bine-primiți” (*welcomed*) – rezoluția finală stipula că membrii celor trei Biserici Luterane „pot fi bine-primiți” la *Holy Communion* în Biserica Angliei<sup>32</sup>.

Au existat, după aceste rezoluții favorabile, unele probleme în aplicarea *comuniunii* asupra căreia se convenise (1951), pe de o parte, între Biserica Evangelico-Luterană din Danemarca și Biserica Angliei, iar pe de altă parte, între aceeași Biserică Nordică și Biserica Presbiteriană din Scoția. Astfel, în „Cartea Constituției Bisericii din Danemarca și Norvegia” (*The Book of Order of the Church of Denmark and Norway*), redactată în anul 1685, în capitolul al V-lea intitulat „Sacramentul Cinei Domnului” (*The Sacrament of the Lord's Supper*), erau prevăzute următoarele: „nici o persoană de religie (confesiune) străină să nu primească sacramentele de la altar înainte să fie instruită pe deplin în credința noastră și să nege orice relație cu precedentă sa religie, în fața preotului”<sup>33</sup>. Deci, în conformitate cu cele stipulate aici era imposibilă orice formă de *comuniune* cu o confesiune creștină din afara lumii luterane.

În ianuarie 1955, episcopii danezi s-au întâlnit pentru a răspunde unei scrisori trimise de arhiep. de Canterbury, G.F. Fisher, în care li se aducea la cunoștință ospitalitatea Bisericii Angliei față de

credincioșii luterani din Danemarca. Aceștia s-au adresat Ministerului Afacerilor Bisericești (*Ministry of Ecclesiastical Affairs*) pentru a oferi o „confirmare canonică” (*canonically confirmation*), tuturor celor care doreau implementarea rezoluțiilor anglicane. La început, Ministerul a dat un răspuns ambiguu, însă ospitalitatea euharistică a danezilor față de anglicani a fost confirmată printr-o ordonanță regală (*royal ordinance*), datată 5 aprilie 1956, care promulga următoarele: „este permis membrilor Bisericii Scoției și Bisericii Angliei să ia parte la Euharistie în congregațiile Bisericii Naționale Daneze, cu condiția ca preotul în cauză să dorească să o administreze acestora”<sup>34</sup>. Această ordonanță a fost comunicată episcopilor Bisericii Luterane din Danemarca printr-o circulară departamentală a *Ministry of Ecclesiastical Affairs*, având data de 17 aprilie 1956. Schimbările de scrisori dintre cele două Biserici pe parcursul anului 1957, descriau relația aceasta ca fiind o *intercomuniune limitată*<sup>35</sup>.

Aceste contacte ecumenice anglicano-luterane, din prima jumătate a secolului al XX-lea, au avut ca partener de dialog anglican, numai *Church of England*. Cu toate acestea, se poate afirma că această Biserică locală reprezenta Comuniunea Anglicană prin extensie, deoarece toate relațiile au avut ca punct de plecare rezoluții ale Conferințelor de la *Lambeth Palace*, organul suprem deliberativ, care exprimă și menține unitatea lumii anglicane. Pe de altă parte, este sesizabilă uzitarea frecventă a sintagmelor *intercomuniune parțială* și *comuniune iconomică* (care implică acceptarea reciprocă a credincioșilor celeilalte confesiuni la Euharistie, precum și participarea la consacrările episcopale în

comun), cu scopul de a sublinia atât stadiul atins, cât mai ales necesitatea continuării dialogului pentru a atinge nivelul *intercomuniunii depline* (care presupune posibilitatea schimbului reciproc de slujitori sacramentali – *interchangeability of ordained ministries* – episcopi, preoți sau diaconi, drept mărturie practică a unității doctrinare).

## B. CONVERSAȚIA ECUMENICĂ ANGLICANO-LUTERANĂ LA NIVEL MONDIAL ȘI REGIONAL

Pasul decisiv în stabilirea unui dialog anglicano-luteran la nivel mondial a fost făcut abia în anul 1967 prin înființarea unui Comitet *ad-hoc*, care avea drept scop analizarea punctelor de contact de la care să fie pornită *conversația* ecumenică. Acest Comitet s-a întrunit pentru prima dată în noiembrie 1967 la Berlin, când a fost redactat un *Memorandum*<sup>36</sup>, ce propunea înființarea unei Comisii mixte de dialog, recunoscută de Comuniunea Anglicană și, respectiv, de Federația Luterană Mondială. Se stipula clar în textul *Memorandum*-ului că rolul Comisiei mixte anglicano-luterane este întregit: *a)* de a realiza un dialog mondial anglicano-luteran, *b)* de a stabili contacte anglicano-luterane în plan practic și *c)* de a întocmi Rapoarte regulate cu privire la stadiul relațiilor anglicano-luterane, care să fie trimise autorităților superioare ale celor două Biserici.

Rezoluțiile favorabile din partea celor două organe deliberative (*Conferința de la Lambeth* a Comuniunii Anglicane și *Adunarea Generală* a

Federației Luterane Mondiale) au făcut ca, între anii 1970-1972, Comisia mixtă anglicano-luterană (*Anglican-Lutheran International Conversations - ALIC*) să se întrunească în patru sesiuni: la Oxford – Anglia (septembrie 1970), la Løgumkloster – Danemarca (martie-aprilie 1971), la Lantana – S.U.A. (ianuarie 1972) și la München – Germania (aprilie 1972)<sup>37</sup>.

La sfârșitul celor patru întâlniri, Comisia mixtă de dialog a redactat un Raport general (*Raportul de la Pullach – 1972*), structurat în cinci secțiuni, asupra unor chestiuni doctrinare și practice: în prima secțiune a fost abordată problema izvoarelor cu autoritate în Biserică (Sfânta Scriptură, Simbolurile de credință, Mărturisirile doctrinare, Tradiția și curente noi în gândirea teologică contemporană); în secțiunea a doua este dezbătută problema Bisericii; cea de-a treia secțiune tratează despre relația dintre Cuvântul lui Dumnezeu și Sacramente (Botezul și Cina Domnului); în secțiunea a patra se ia în discuție Preoția apostolică; în ultima secțiune se analizează cultul divin al celor două confesiuni. Recomandările de la sfârșitul Raportului trasează perspectivele dialogului teologic anglicano-luteran: *a)* se încuraja practicarea intercomuniunii între anglicani și luterani; *b)* participarea și săvârșirea în comun a slujbelor liturgice; *c)* se recomanda recunoașterea reciprocă a apostolicității celor două Biserici; *d)* munca respectivei Comisii mixte să fie continuată de către un alt Comitet; *e)* vizite ierarhice reciproce, schimburi de clerici, profesori și studenți; *f)* să se unească eforturile pe teren social<sup>38</sup>; etc.

În anul 1973, plecându-se de la una dintre recomandările Comisiei anglicano-luterane, s-a hotărât înființarea unui Grup mixt de lucru (*Joint*

*Working Group*), care să urmărească reacțiile cu privire la *Pullach Report*, din partea fiecărei comunități anglicane sau luterane, urmând ca apoi să vină cu sugestii pentru viitorul relațiilor anglicano-luterane. Acest Grup s-a întâlnit pentru prima dată la Geneva, în decembrie 1975, propunând reluarea contactelor, însă divizarea dialogului după criteriul regional (zonal): S.U.A., Europa și Tanzania<sup>39</sup>. Acest proiect a fost aprobat atât de către Consiliul Consultativ Anglican (*Anglican Consultative Council*), cât și de Comitetul Executiv (*LWF Executive Committee*) al Federației Luterane Mondiale. Urmare a acestei decizii au fost instituite Comisii regionale anglicano-luterane, în vederea continuării discuțiilor dintre cele două Biserici.

Conferința de la Lambeth din anul 1978, în chestiunea dialogului ecumenic anglicano-luteran, s-a pronunțat în favoarea adâncirii relațiilor deja existente. Astfel, s-a recomandat, în primul rând, studierea cu atenție a Raportului alcătuit de Comisia mixtă internațională, problemă care de altfel fusese dezbătută de către Consiliul Consultativ Anglican în cadrul întâlnirilor sale din anii 1971, 1973 și 1976, iar în al doilea rând, cercetarea posibilității recunoașterii doctrinei eclesiologice luterane, ținându-se cont de rezoluțiile anglicane favorabile<sup>40</sup>. După o întâlnire pregătitoare a Comisiei regionale europene anglicano-luterane (*Anglican-Lutheran European Regional Commission - ALERC*), care a avut loc la St. Albans – Anglia (noiembrie 1979), au urmat trei sesiuni propriu-zise: la Edinburgh – Scoția (august 1980), la Pullach – Germania (iulie 1981) și la Helsinki – Finlanda (august-septembrie 1982).

Între temele discutate la aceste întâlniri amintim: *Preoția* (universală și harică), *Teologia euharistică*, *Cultul divin și Euharistia*, *Identitatea și integritatea tradițiilor anglicane și luterane în Europa de astăzi*, etc.

În urma celor trei întâlniri, Comisia mixtă europeană anglicano-luterană a redactat un Raport (***Raportul de la Helsinki – 1982***), care a luat în calcul toate rezultatele contactelor anterioare (1969-1982). După o scurtă Introducere, unde sunt enunțate locurile și perioadele în care au avut loc cele trei întâlniri amintite, Raportul continuă cu o prezentare a relațiilor anglicano-luterane, în spațiul european, de-a lungul timpului. Cea mai importantă din punct de vedere doctrinar este partea a treia a Raportului, unde sunt prezentate, în paralel, următoarele probleme dogmatice: Justificarea, Botezul, Euharistia, viața spirituală și cultul liturgic, Episcopatul și Preoția harică și despre Biserică. În încheierea Raportului, *Anglican-Lutheran European Regional Commission* recomandă: *a)* intercomuniunea între anglicani și luterani; *b)* săvârșirea în comun a Euharistiei; *c)* hirotoniri episcopale în comun; *d)* vizite reciproce ale clericilor, profesorilor și studenților pentru aprofundarea relațiilor existente<sup>41</sup>.

Un moment prielnic pentru întărirea relațiilor anglicano-luterane a fost comemorarea a cinci sute de ani de la nașterea reformatorului Martin Luther. În noiembrie 1983 au avut loc două mari celebrări publice, la Leipzig și la Worms, în Germania. Printre numeroșii invitați a fost prezent și arhiepiscopul de Canterbury, Dr. Robert A.K. Runcie, care a avut ocazia de a se adresa în plenul Sinodului Bisericii

Evanghelice Luterane, ținut la Worms<sup>42</sup>, unde și-a exprimat dorința de a se face eforturi comune în vederea unirii Bisericilor Anglicane cu cele Luterane.

La scurt timp după această aniversare, între 28 noiembrie-3 decembrie 1983, a avut loc o nouă întâlnire a *Joint Working Group*-ului anglicano-luteran, la Cold Ash – Anglia<sup>43</sup>. Rezultatul întâlnirii a fost redactarea unui nou Raport (***Raportul de la Cold Ash – 1983***), care analizează stadiul la care s-a ajuns în dialogul teologic anglicano-luteran, atât la nivel mondial, cât și regional, iar apoi trasează noi directive. După o scurtă prezentare a rezultatelor relațiilor anglicano-luterane anterioare, Grupul mixt subliniază scopul final al dialogului: *a)* stabilirea unei depline comuniuni între anglicani și luterani, însă fiecare dintre cele două Biserici să își mențină autonomia și să recunoască reciproc catolicitatea și apostolicitatea celeilalte; *b)* hirotoniri episcopale în comun; *c)* slujbele liturgice să poată fi săvârșite, de asemenea, în comun<sup>44</sup>. Recomandările de la finalul *Cold Ash Report* sunt revelatorii: *a)* până la deplina intercomuniune între anglicani și luterani, se recomandă o împărtășire euharistică interimară (*interim eucharistic sharing*); *b)* *Anglican Consultative Council* și *Lutheran World Federation* să depună eforturi susținute pentru dezvoltarea relațiilor existente și pentru continuarea dialogului; *c)* să fie stabilit un Comitet permanent de continuare a dialogului, care să ia în discuție probleme de credință unde mai există încă diferențe între cele două Biserici (relația dintre succesiunea apostolică, Preoția universală și episcopatul istoric); *d)* să fie ținute conferințe comune, în probleme teologice și pastorale, la nivel regional<sup>45</sup>; etc.

Urmare a uneia dintre recomandările *Joint Working Group*-ului a fost stabilit un Comitet pentru continuarea dialogului internațional anglicano-luteran (*Anglican-Lutheran International Continuation Committee – ALICC*), care s-a întâlnit în octombrie 1986 la Wimbledon – Anglia<sup>46</sup>. Raportul alcătuit de acest Comitet (***Raportul de la Wimbledon – 1986***) nu este decât o analiză asupra contactelor dintre cele două Biserici, atât la nivel mondial, cât și regional. După ce sunt amintite precedentele dezbateri teologice anglicano-luterane la nivel mondial, *ALICC* remarcă recente cooperări locale: în Tanzania, unii episcopi anglicani au primit invitații de a participa la hirotoniri episcopale luterane; în S.U.A., a avut loc o a treia serie de dialoguri luterano-episcopale (precedentele avuseseră loc în 1972 și 1981), care a produs un important document doctrinar, *The Gospel and its Implications*; în Canada, începând cu octombrie 1983 s-a deschis seria unor conversații anglicano-luterane, alcătuindu-se chiar un scurt Raport care prevedea recunoașterea reciprocă între cele două Biserici; în Europa, Biserica Angliei a continuat relațiile cu Bisericile Luterane din Scandinavia, prin organizarea unor Conferințe pe teme pastorale și teologice, din doi în doi ani, dar, în același timp a stabilit contacte și cu Biserica Evanghelică din Germania și cu Federația Bisericilor Evanghelice din R.D.G.; în Australia, Bisericile Luterane de aici, care de altfel nu fac parte din Federația Luterană Mondială, au început, în anul 1974, un fructuos dialog cu Biserica Anglicană din Australia<sup>47</sup>. În finalul Raportului, *ALICC* a trasat două directive viitoarelor sesiuni de dialog anglicano-luteran: în primul rând, regândirea



și reformularea înțelesului *intercomuniunii* dintre cele două Biserici, deoarece au existat controverse după exprimările Raportului de la Cold Ash în această privință; în al doilea rând, organizarea unei dezbateri speciale, cu tema *Episcopatul în relație cu misiunea Bisericii astăzi*, stabilind chiar aspectele care ar trebui discutate<sup>48</sup>.

Astfel, în toamna anului 1987, la Niagara Falls – Canada, au avut loc două întâlniri deosebit de importante pentru continuarea cu succes a dialogului. Mai întâi, între 24 – 29 septembrie, s-a desfășurat proiectata dezbateră pe tema *Episkope*, fiind urmată imediat, între 30 septembrie – 3 octombrie, de o întâlnire a ALICC, care a alcătuit și un Raport (***Raportul de la Niagara – 1987***). În afara membrilor ALICC, la Niagara Falls au fost invitați să participe teologi anglicani și luterani reprezentativi<sup>49</sup>, care au susținut comunicări științifice în *granițele* temei menționate<sup>50</sup>.

*Niagara Report*<sup>51</sup> a oferit șansa diferitelor Biserici Anglicane și Luterane, în plan local, să facă pasul decisiv spre scopul final al dialogul ecumenic: unitatea vizibilă, deplină (*full, visible unity*), prin stabilirea unui punct de vedere comun asupra celei mai spinoase probleme dogmatice: treapta episcopală (necesitatea și importanța ei) în Biserică. După *Introducerea*, în care este subliniată imperativitatea fixării unui numitor comun în relația succesiunii apostolice cu episcopatul istoric, urmează secțiunile<sup>52</sup>: *Natura Bisericii și misiunea ei, Premise pentru misiunea Bisericii, Doctrine comune Anglicanilor și Luteranilor*.

În partea finală a secțiunii a doua se explică modalitatea în care trebuie continuată structura de

conducere a Bisericii preservată din perioada apostolică, folosindu-se atât argumente scripturistice (Marcu X, 43-45; Fapte XX, 28; I Timotei IV, 12-16; I Petru V, 1-4), cât și patristice (Sf. Ignatie al Antiohiei), urmate apoi de o scurtă istorie asupra menținerii treptei episcopale până la Reformă<sup>53</sup>. Nici chiar reformatorii nu au atacat episcopatul istoric, după cum mărturisește *Confesiunea de la Augsburg* (1530): „Sfântul Petru interzice episcopilor să-și exercite supremația ca și cum ei ar avea puterea să constrângă Bisericile potrivit voinței lor. Nu este în intenția noastră să găsim modalitățile de reducere a puterii episcopilor, dar sperăm și ne rugăm ca ei să nu constrângă conștiințele noastre spre păcat. Dacă ei nu doresc să facă aceasta și ignoră cererea noastră, îi lăsăm să se gândească la felul cum vor răspunde pentru acestea în fața lui Dumnezeu, deoarece prin încăpățânarea lor dau ocazia diviziunii și schismei, pe care ei, de fapt, ar trebui să le prevină”<sup>54</sup>.

În secțiunea a patra (paragrafele 88-96) sunt menționate măsurile care trebuie aplicate în cadrul fiecăreia dintre cele două confesiuni pentru depășirea *celui mai important obstacol* din calea intercomuniunii: succesiunea apostolică și episcopatul istoric. Astfel, în Bisericile Luterane toate persoanele care exercită slujirea unui *episkope* să primească titlul de *episcop* sau *episcop sufragane* (vicar). Apoi, trebuie revizuite modalitățile de alegere a episcopilor (începând chiar de la procedurile de identificare și nominalizare pentru alegerea în treapta de episcop, iar odată aleși durata slujirii să fie până la moarte sau retragere), care ulterior trebuie periodic rediscutate. În conformitate cu hotărârea canonului 4 al Sinodului I Ecumenic de la



Niceea (325), trebuie revizuite riturile pentru hirotonia unui episcop, deoarece este absolut necesară prezența a cel puțin trei episcopi. În cazul în care se va ajunge la intercomuniune între cele două Biserici este normal ca unul dintre episcopii participanți la hirotonirea unui ierarh luteran să fie de confesiune anglicană, aceasta fiind o recunoaștere a „deplinei autenticități a slujirilor din cadrul Bisericii Luterane”. În cele din urmă, se recomandă părții luterane ca episcopii sau vicarii lor să aibă voie să hirotonească clerici numai în regiunile respective (dioceze, districte, etc.)<sup>55</sup>.

În privința Bisericilor Anglicane, acestea trebuie să realizeze o revizuire canonică importantă pentru a putea să recunoască autenticitatea treptelor ierarhice existente în Bisericile Luterane. Fundamentul acestei acțiuni stă în recunoașterea că „succesiunea apostolică în oficiul episcopal nu constă, cu necesitate, într-un lanț continuu al celor care hirotonesce către cei hirotoniți, ci în succesiunea în funcția conducătoare a Bisericii, care rezidă în continuitatea credinței apostolice”<sup>56</sup>. Apoi, trebuie să fie stabilite structuri colegiale care să revizuiască periodic canoanele, cu scopul evaluării și îmbunătățirii slujirii episcopale. În cele din urmă, este recomandat ca la hirotonirile ierarhilor anglicani să fie invitați să participe și episcopi luterani, acesta fiind un simbol al consultării reciproce și al interacțiunii reale în privința episcopatului istoric.

Depășindu-se această problemă, Conferința anglicană de la Lambeth (1988) și Adunarea Generală a Federației Luterane Mondiale (1992) au fixat un nou obiectiv pentru apropierea dintre cele două confesiuni creștine la nivel mondial: un studiu

comprehensiv asupra treptei diaconale. Au urmat două întâlniri pregătitoare: prima la Johannesburg (februarie 1993), aici stabilindu-se *limitele* temei propuse, iar a doua la West Wickham (aprilie 1995), o adevărată conferință teologică pe problema *diaconatului* în Biserică<sup>57</sup>. Pornind de la analizele teologico-lingvistice prezentate la ultima dintre aceste reuniuni anglicano-luterane, ALIC a propus un proiect detaliat, cu titlul *Diaconatul ca oportunitate ecumenică*, care a fost dezbătut la Kloster Wennigsen (lângă Hanovra), în octombrie 1995.

Raportul finalizat aici (*Raportul de la Hanovra – 1995*) a fost dedicat memoriei unui diacon din Biserica Evanghelistico-Luterană din America (*Evangelical Lutheran Church in America*), Tom Dorris, care s-a ocupat de colanționarea răspunsurilor tuturor Bisericilor locale față de textul *Baptism, Eucharist and Ministry* (Documentul de la Lima – 1982)<sup>58</sup> cu privire la treapta diaconală.

În introducerea Raportului<sup>59</sup> este amintită lucrarea exegetică a lui John Collins, intitulată *Diaconia: reinterpretarea vechilor surse*<sup>60</sup>, care analizează sensul cuvântului *diakonia* în Biserica primară. Astfel, se afirmă că acest termen se referă la serviciul unui „intermediar” (*go-between*) sau agent care îndeplinește activitățile altuia. În epistolele pauline, termenul desemnează pe aceia care propoveduiesc Evanghelia lui Dumnezeu. Următoarele secțiuni tratează despre: *Fundamentele teologice ale diaconatului și slujirii diaconale, Diversitate și comuniune în formele actuale ale slujirii diaconale și O diaconie instituită*<sup>61</sup>.

Analiza asupra formelor actuale de exprimare a slujirii diaconale, în cadrul celor două confesiuni creștine, relevă următoarele aspecte: pe de o parte, Comuniunea Anglicană a păstrat treapta diaconală și după perioada Reformei, iar termenul *diacon*, în contextul uzual anglican, desemnează o persoană care îndeplinește această slujire; pe de altă parte, Bisericile Luterane, după Reforma din secolul al XVI-lea, nu au păstrat această treaptă în ierarhia lor bisericească. În tradiția luterană, *diaconul* desemnează o persoană care se ocupă de diverse probleme pastorale sau de serviciul social într-o congregație, cu diferența că nu primește o hirotonie specială în acest scop. Totuși, diversitatea formelor sub care este prezentă slujirea diaconală în cele două tradiții nu este o piedică în calea comuniunii: această diversitate este deschisă cooperării și îmbogățirii reciproce. Pe lângă slujitorul bisericesc care primește o hirotonie specială în acest sens (forma anglicană), pot exista și alte persoane (mireni), care să îndeplinescă misiunea *diaconiei* în societate (forma luterană). Definindu-se slujitorii respectivei trepte ierarhice ca fiind „chemați să fie *agenți ai Bisericii* cu scopul interpretării și receptării nevoilor, speranțelor și problemelor din cadrul Bisericii și societății”<sup>62</sup>, se ajunge la afirmarea unor principii comune atât anglicanilor, cât și luteranilor.

Adunarea Generală a Federației Luterane Mondiale (Hong Kong, 1997) și Conferința anglicană de la *Lambeth Palace* (1998) au hotărât înființarea unui Grup Internațional anglicano-luteran de lucru (*Anglican-Lutheran International Working Group*), care să monitorizeze progresul înregistrat de

dialogul anglicano-luteran atât la nivel mondial, cât și la nivel regional, dar, în același timp, și să exploreze posibilitățile de aprofundare a acestei relații. Au avut loc trei întâlniri ale ALIWG<sup>63</sup>, după cum urmează: în Virginia – S.U.A. (februarie 2000), la Skálholt – Islanda (2001) și la Porto Alegre – Brazilia (mai 2002). Documentul<sup>64</sup> (*Raportul de la Porto Alegre – 2002*) prezintă panoramic situația actuală a relațiilor ecumenice anglicano-luterane și analizează problemele care au apărut. În final, sunt trasate o serie de recomandări<sup>65</sup>, care au menirea să întărească, dar și să dezvolte relațiile ecumenice anglicano-luterane.

Având rezoluții favorabile din partea *Anglican Consultative Council* și respectiv *LWF Executive Committee*, unele Biserici locale, care aparțin celor două confesiuni, și-au manifestat dorința de a încheia Acorduri bisericești, care să demonstreze avansatele relații teologice existente între anglicani și luterani. Astfel, în Australia a fost lansată o *propunere* în vederea unui viitor acord, intitulată *Common Ground: Covenanting for Mutual Recognition and Reconciliation*<sup>66</sup> (în noiembrie 2000, între Biserica Anglicană și cea Luterană din Australia). În zona americană a dialogului au apărut două *proiecte* pentru realizarea *unității vizibile depline* a Bisericii lui Hristos: *Called to Common Mission*<sup>67</sup> (aprobat după interminabile discuții în anul 2000, între Biserica Episcopală și Biserica Evanghelistico-Luterană din S.U.A.) și *Waterloo Declaration*<sup>68</sup> (intitulat *Called to Full Communion*, propus în anul 1997 și aprobat oficial în anul 2001, între Biserica Anglicană și Biserica Evanghelistico-Luterană din Canada). În regiunea europeană au fost încheiate, până în

prezent, trei acorduri bisericești: *The Meissen Common Statement*<sup>69</sup> (intitulat *On the Way to the Visible Unity*, propus în anul 1988 și aprobat oficial în anul 1991, între Biserica Angliei și Federația Bisericilor Evanghelice din Republica Democrată Germană și Biserica Evanghelică din Germania), *The Porvoo Common Statement*<sup>70</sup> (intitulat *Together in Mission and Ministry*, propus în anul 1992 și aprobat oficial în anul 1996, între Bisericile Anglicane din Marea Britania și Irlanda și Bisericile Luterane Nordice și Baltice) și *The Reuilly Common Statement*<sup>71</sup> (intitulat *Called to Witness and Service*, propus în anul 1997 și aprobat oficial în anul 2001, între Bisericile Anglicane din Marea Britanie și Irlanda și Bisericile Luterane și Reformate din Franța – unite în *Conseil Permanent Luthéro-Reformé*).

Cele trei acorduri anglicano-luterane din zona europeană au reușit stabilirea unității euharistice. Singurul dintre acestea care a depășit nivelul *intercomuniunii euharistice* a fost Acordul bisericesc Porvoo, care a ajuns la stadiul *intercomuniunii depline*, aceasta însemnând posibilitatea schimbului reciproc de slujitori sacramentali între Bisericile locale semnate. Respectivul Acord a fost considerat de către specialiștii avizați drept „un veritabil progres” (*a breakthrough*) pe calea redobândirii unității Bisericii, fiind de o importanță deosebită atât prin prisma numărului de Biserici locale (12) angajate la discuții, cât mai ales prin dinamizarea „simplei recunoașteri reciproce între Biserici”<sup>72</sup>, urmărită consecvent în precedentele dialoguri anglicano-luterane. Fără a minimaliza câtuși de puțin eforturile evidente de reconciliere doctrinară în cadrul

dialogului anglicano-luteran finalizat prin textul Acordului bisericesc Porvoo, analiza ortodoxă nu poate trece peste tipologia ecleziologică hibridă promovată de acest document ecumenic. De altfel, în ciuda acestei eclesiologii sincretice, rămâne valabilă întrebarea la care trebuie să răspundă și cu care se confruntă, din ce în ce mai des, Bisericile Luterane în contextul ecumenic al momentului: structura ierarhică episcopală aparține lui *esse* sau lui *bene esse* al Bisericii?

Privită din această perspectivă, participarea teologiei ortodoxe la reconstruirea unei *comunități conciliare* pentru generația viitoare, pe plan local și ecumenic, este capitală<sup>73</sup>. Există riscul ca *actorii* Mișcării Ecumenice, drept reacție față de indiferența și improvizația în materie de ecumenism a autorităților bisericești ortodoxe de astăzi, să se îndepărteze de tipologia ecleziologică și ecumenică ortodoxă și astfel, să sacralizeze un amestec de confesionalisme și ecleziologii incompatibile, sub pretextul că nu există nici un model de unitate în trecut și nici o alternativă ecumenică pentru viitor.

#### Note:

<sup>1</sup> Conflictul dogmatic apărut în urma Sinodului de la Calcedon (451) a condus la separarea Bisericilor Vechi-Orientale (Necalcedoniene): Biserica Coptă din Egipt, Biserica Siro-Iacobită, Biserica Armeană și Biserica Etiopiană. A se urmări contextul istoric al evenimentelor la Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon*, în rev. *Studii Teologice*, Seria a II-a, anul XXII (1970), nr. 3-4, pp. 179-

211; Prof. Teodor M. POPESCU, *Condițiile istorice ale formării Vechilor Biserici Orientale*, în rev. *Ortodoxia*, anul XVII (1965), nr. 1, pp. 28-43; Jaroslaw PELIKAN, *Tradiția creștină: o istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. I (*Nașterea tradiției universale, 100-600*), traducere de Silvia Palade, Editura Polirom, Iași, 2004, pp. 267-288; Paulos GREGORIOS, William H. LAZARETH & Nikos A. NISSIOTIS (editors), *Does Chalcedon divide or unity? Towards convergence in Orthodox Christology*, WCC Publications, Geneva, 1981.

<sup>2</sup> Pentru detalii asupra subiectului a se vedea Prof. Teodor M. POPESCU, *Geneza și evoluția Schismeii*, în rev. *Ortodoxia*, anul VI (1954), nr. 2-3, pp. 163-217; J.M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, series: *Oxford History of the Christian Church*, Clarendon, Oxford, 1986, pp. 129-136.

<sup>3</sup> Pentru detalii a se consulta G.R. ELTON (ed.), *The Reformation (1520-1559)*, în: *The New Cambridge Modern History*, vol. II, 2nd Edition, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, 741 p.

<sup>4</sup> Pentru o prezentare istorică exhaustivă asupra subiectului a se consulta Ruth ROUSE & Stephen Charles NEILL (editors), *A History of the Ecumenical Movement*, vol. I (1517-1948), 3rd Edition, WCC Publications, Geneva, 1986; Harold E. FEY (editor), *A History of the Ecumenical Movement*, vol. II (*The Ecumenical Advance, 1948-1968*), 2nd Edition, WCC Publications, Geneva, 1986; Nicholas LOSSKY, José Míguez BONINO, John POBEE, Tom F. STRANSKY, Geoffrey WAINWRIGHT & Pauline WEBB (editors), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 2nd Edition, WCC Publications, Geneva, 2002, 1296 p.

<sup>5</sup> Prof. N. CHIȚESCU, *Mișcarea Ecumenică*, în rev. *Ortodoxia*, anul XIV (1962), nr. 1-2, p. 4.

<sup>6</sup> Definiția clasică a Comuniunii Anglicane a fost precizată în cadrul lucrărilor Conferinței de la Lambeth

Palace din anul 1930 (a se vedea *The Lambeth Conference 1930. Encyclical Letter from the Bishops with the Resolutions and Reports*, SPCK/The MacMillan Company, London/New York, 1930, 200 p.), preluată în Pr. Prof. Ioan RĂMUREANU, Pr. Prof. Milan ȘESAN & Pr. Prof. Teodor BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală*, vol. II (1054-1982), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 397: „Comuniunea Anglicană este o comunitate în cuprinsul Bisericii Una, Sfântă, Universală și Apostolică, formată din acele dioceze, provincii sau Biserici regionale propriu constituite, în comuniune cu scaunul de Canterbury, care au în comun următoarele caracteristici: a) mențin și propoveduiesc credința și structura universală și apostolică, după cum sunt în general exprimate în *Cartea de rugăciune comună*, aprobată de Bisericile lor; b) sunt Biserici particulare sau naționale și drept urmare promovează o expresie națională a credinței, vieții și cultului creștin, pe teritoriile lor; c) sunt unite nu printr-o autoritate centrală, legislativă și executivă, ci printr-o lealitate reciprocă, susținută de către Sfatul comun al episcopilor adunați în Conferințele de la Lambeth”. Actualmente, Comuniunea Anglicană este formată din 38 de Biserici autocefale (*self-governing Churches*) în peste 160 de țări, având aproximativ 70 milioane de credincioși (informații preluate de pe site-ul oficial: <http://www.anglicancommunion.org/acns/special/primates/general/info.html>) (14/12/2004). Pentru informații suplimentare a se consulta Stephen SYKES & John BOOTY (editors), *The Study of Anglicanism*, SPCK/Fortress Press, London/Philadelphia, 1988, 468 p.; G.R. EVANS & J. Robert WRIGHT (editors), *The Anglican Tradition: A Handbook of Sources*, SPCK/Fortress Press, London/Minneapolis, 1991, 620 p.



<sup>7</sup> Federația Luterană Mondială a luat ființă în anul 1947 odată cu Adunarea Generală de la Lund (Suedia), cuprinzând, la momentul actual, un număr de 138 Biserici Luterane din 77 de țări, reprezentând 65 milioane de credincioși. Informațiile au fost preluate de pe site-ul oficial al *Lutheran World Federation*: <http://www.lutheranworld.org/> (14/12/2004). Pentru informații suplimentare a se consulta J.H. SCHJÖRRING, N.A. HJELM & P. KUMARI (editors), *From Federation to Communion: The History of the Lutheran World Federation*, Fortress Press, Minneapolis, 1997, 552 p.

<sup>8</sup> *Text of The Chicago-Lambeth Quadrilateral 1886/1888*, pp. VII-IX în J. Robert WRIGHT (editor), *Quadrilateral at one hundred: Essays on the Centenary of the Chicago-Lambeth Quadrilateral 1886/88 – 1986/88*, Forward Movement Publications/Mowbray, Cincinnati/London/Oxford, 1988, 229 p.; Lars ÖSTERLIN, *Churches of Northern Europe in Profile. A thousand years of Anglo-Nordic relations*, The Canterbury Press, Norwich, 1995, p. 211. A se consulta în acest sens și: J.M.R. TILLARD, *The Chicago-Lambeth Quadrilateral in the Service of Communion and Episcopacy. Essays to mark the centenary of the Chicago-Lambeth Quadrilateral*, Ripon College Cuddesdon Publications, Oxford, 1988, 117 p.; Günther GASSMANN, *100 Jahre Lambeth-Quadrilateral: Die anglikanische Einheitscharta und ihre ökumenische Wirkung*, în *Ökumenische Rundschau*, 37. Jahrgang (1988), Heft 3 (Juli), pp. 301-311; John F. WOOLVERTON, *Huntington's Quadrilateral – a Critical Study*, în *Church History*, vol. 39 (1970), no. 2, pp. 198-211. Textul în limba engleză al celor patru puncte doctrinare fixate la Conferința de la Lambeth (1888) este următorul: „a) The Holy Scriptures of the Old and New Testaments, as *containing all things necessary to salvation* and as being the rule and ultimate standard of faith;

b) The Apostles' Creed as the Baptismal Symbol; and the Nicene Creed, as the sufficient statement of the Christian Faith; c) The two Sacraments ordained by Christ Himself – Baptism and the Supper of the Lord – administered with unfailing use of Christ's Words of Institution, and of the elements ordained by Him; d) The Historic Episcopate, locally adapted in the methods of its administration to the varying needs of the nations and peoples called of God into the Unity of His Church”.

<sup>9</sup> *Reports of Committees. Report of the Sub-Committee on Relation to and Reunion with Episcopal Churches: The Church of Sweden*, pp. 152-154 în vol. *Conference of Bishops of the Anglican Communion, holden at Lambeth Palace, July 5 to August 7, 1920. Encyclical Letter from the Bishops, with the Resolutions and Reports*, Second Edition, SPCK/The MacMillan Company, London/New York, 1920, 161 p. Vide infra subcapitolul 1) *Biserica Angliei – Biserica din Suedia*.

<sup>10</sup> *The Church of England and the Church of Finland. A Summary of the Proceedings at the Conferences held at Lambeth Palace, London, on October 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup>, 1933, and at Brändö, Helsingfors, on July 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup>, 1934*, pp. 115-187 în vol. *Lambeth Occasional Reports 1931-1938*, SPCK, London, 1948, 261 p. Vide infra subcapitolul 2) *Biserica Angliei – Biserica Evanghelică-Luterană din Finlanda*.

<sup>11</sup> Christopher HILL, *Existing Agreements between our Churches*, pp. 53-58 în vol. *Together in Mission and Ministry. The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe*, Church House Publishing, London, 1993, 218 p. Vide infra subcapitolele 3) *Biserica Angliei – Bisericile Evanghelică-Luterane din Letonia și Estonia* și 4) *Biserica Angliei – Bisericile din Norvegia, Danemarca și Islanda*.



<sup>12</sup> Primul val al imigranților suedezi în Lumea Noua s-a întâmplat în anul 1637, ei stabilindu-se în zona Delaware. Există certe mărturii ale situațiilor în care aceste comunități luterane, rămase pentru perioade mai scurte sau mai lungi de timp, din motive obiective, fără *pastor* se îndreptau spre comunitățile anglicane limitrofe. De asemenea, nu se observă din partea anglicanilor o reacție negativă cu privire la validitatea hirotoniilor luterane. A se urmări prezentarea detaliată la Carl Henrik LYTTKENS, *The Growth of Swedish-Anglican Intercommunion between 1833 and 1922*, translated by Neil Tomkinson with the assistance of Jean Gray, Bibliotheca Theologiae Practicae, no. 24, CWK Gleerups Förlag, Lund, 1970, pp. 77-113.

<sup>13</sup> *The Church of Sweden: The Reply of the Bishops of the Church of Sweden to the Conference of Bishops in the Anglican Communion (April 1922)*, p. 187, n. 1 în G.K.A. BELL (Bishop of Chichester – editor), *Documents on Christian Unity (1920-1930), First Series (1920-1924)*, Second Edition, Oxford University Press, London, 1930, 382 p. Traducerea în limba engleză a circularei sinodale este următoarea: „a Bishop of the English Episcopal Church in the United States, now present in our capital, has given us the kindest assurances that such of our countrymen as go to places where there are no Evangelical Lutheran Communities, may be sure to find necessary assistance in matters spiritual as well as temporal at the hands of the clergy of the English Church, if they choose to apply to them, without the slightest attempt being made by the English Church to imbue them with other doctrines than those which our Church confesses, or to separate them in any respect from this Church”.

<sup>14</sup> *Reports of Committees. Report of the Committee appointed to consider the Relation of the Anglican Communion to the Scandinavian and other Reformed*

*Churches*, pp. 90-91 în vol. *Conference of Bishops of the Anglican Communion, holden at Lambeth Palace, in July 1888. Encyclical Letter from the Bishops, with the Resolutions and Reports*, SPCK, London, 1888, 112 p.; *Reports of Committees. Report of the Committee appointed to consider and report upon the subject of Church Unity in Its Relation: On the Scandinavian Churches*, pp. 84-89 în Randall T. DAVIDSON (Archbishop of Canterbury – editor), *The Lambeth Conference of 1897, with the Official Reports and Resolutions, together with sermons preached at the Conference*, SPCK, London, 1907, 146 p.

<sup>15</sup> *Reports of Committees. Report of the Committee appointed to consider and report upon the subject of Reunion and Intercommunion: The Scandinavian Churches*, pp. 179-182 în vol. *Conference of Bishops of the Anglican Communion, holden at Lambeth Palace, July 27 to August 5, 1908. Encyclical Letter from the Bishops, with the Resolutions and Reports*, SPCK, London, 1908, 198 p.

<sup>16</sup> *The Church of England and The Church of Sweden. Report of the Commission appointed by the Archbishop of Canterbury in pursuance of Resolution 74 of The Lambeth Conference of 1908 on the Relation of the Anglican Communion to the Church of Sweden; with Three Appendices*, A.R. Mowbray & Co. Ltd., London/Milwaukee, 1911, 50 p.

<sup>17</sup> Pentru relațiile anglo-suedeze din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului următor a se vedea Carl Henrik LYTTKENS, *Op. cit.*, 291 p.

<sup>18</sup> *The Church of Sweden. The Reply of the Bishops ...*, în G.K.A. BELL (Bishop of Chichester – editor), *Op. cit.*, pp. 185-195.

<sup>19</sup> Christopher HILL, *art. cit.*, p. 54.

<sup>20</sup> *The Scandinavian Churches: Sweden*, pp. 194-195 în H. RILEY & R.J. GRAHAM (editors), *Acts of the Convo-*

cations of Canterbury and York (originally edited for the years 1921 to 1947 by A.F. Smethurst and H.R. Wilson extended to cover the years 1921 to 1970), SPCK, London, 1971, 200 p.

<sup>21</sup> Cronologia detaliată asupra dialogului din anii 1960-1961 se poate urmări în: *Lower House: Relations with the Church of Sweden*, pp. 149-151 în *The Chronicle of Convocation being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the Third Elizabetha Secunda Regnante. The Upper and Lower Houses and the Full Synod in the Sessions of 17<sup>th</sup>, 18<sup>th</sup>, and 19<sup>th</sup> January 1961*, SPCK, London, 1961; *Lower House: Report no. 703: The Church of Sweden*, pp. 596-599 în *The Chronicle of Convocation being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the Third Elizabetha Secunda Regnante. The Upper and Lower Houses and the Full Synod in the Sessions of 3<sup>rd</sup>, 4<sup>th</sup>, and 5<sup>th</sup> October 1961*, SPCK, London, 1961; *Report of the Committee on Relations with the Church of Sweden (no. 540)*, pp. 49-63 în *The York Journal of Convocation containing the Acts and Debates of the Convocation of the Province of York in the Sessions of the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> May, 1961*, CIO, London, 1961. Un rezumat al contactelor dintre aceste două Biserici, în prima jumătate a sec. XX, în limba română, la Pr. Alexandru MORARU, *Biserica Angliei și Ecumenismul. Legăturile ei cu Biserica Ortodoxă Română* (teză de doctorat), în rev. *Ortodoxia*, anul XXXVII (1985), nr. 4 (partea întâi), pp. 612-613.

<sup>22</sup> *Resolutions formally adopted by the Conference*, p. 50 în *The Lambeth Conference 1930. Encyclical Letter from the Bishops with the Resolutions and Reports*, SPCK/The MacMillan Company, London/New York, 1930, 200 p.

<sup>23</sup> *The Church of England and the Church of Finland. A Summary of the Proceedings at the Conferences held*

*at Lambeth Palace, London, on October 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup>, 1933, and at Brändö, Helsingfors, on July 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup>, 1934*, The Press and Publications Board of the Church Assembly & SPCK, London, 1934, 71 p.

<sup>24</sup> Cronologia detaliată asupra dezbaterilor din Convocația de la Canterbury se poate urmări în: *Upper House: The Church in Finland*, pp. 34-43; *Lower House: The Church in Finland*, pp. 48-80 și *Upper House: The Church of Finland*, pp. 86-110 în *The Chronicle of Convocation being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the Ninth Georgio Quinto Regnante. The Upper and Lower Houses and the Full Synod in the Sessions of January 23, 24 and 25, 1935*, SPCK/National Society's Depository, London, 1935; *Upper House: Report (No. 610) of the Joint Committee on "The Church of Finland"*, pp. 364-367; 371-379 și *Lower House: Report (No. 610) of the Joint Committee on the Negotiations with the Church of Finland*, pp. 410-423; 425-427 în *The Chronicle of the Convocations being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the Ninth Georgio Quinto Regnante. The Upper and Lower Houses and the Full Synod in the Sessions of June 5, 6 and 7, 1935*, SPCK/National Society's Depository, London, 1935. Un rezumat al contactelor dintre aceste două Biserici, în prima jumătate a sec. XX, în limba română, la Pr. Prof. Alexandru MORARU, *Op. cit.*, pp. 613-614.

<sup>25</sup> *Letter from the Archbishop of Turku to the Archbishop of Canterbury; Letter from the Archbishop of Canterbury to the Archbishop of Turku*, pp. 149-153 în G.K.A. BELL (Bishop of Chichester – editor), *Documents on Christian Unity, Third Series (1930-1948)*, Oxford University Press, London/New York/Toronto, 1948, 300 p.

<sup>26</sup> *Conferences between Representatives appointed by the Archbishop of Canterbury on behalf of the Church*

of England and Representatives of the Evangelical Lutheran Churches of Latvia and Estonia, pp. 207-261 în *Lambeth Occasional Reports 1931-1938*, SPCK, London, 1948, 261 p.

<sup>27</sup> Cronologia detaliată asupra dezbaterilor din Convocația de la Canterbury se poate urmări în: *Upper House: Relations between the Church of England and the Churches of Latvia and Estonia*, pp. 129-139 și *Lower House: The Churches of Latvia and Estonia*, pp. 295-301 în *The Chronicle of Convocation being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the First Georgio Sexto Regnante. The Upper and Lower Houses and the Full Synod in the Sessions of January 18, 19, 20, 1939*, SPCK/National Society's Depository, London, 1939; *Report of the Lower House Committee on the Relations of the Church of England and the Churches of Latvia and Estonia* (No. 631), pp. 369-391 în *The Chronicle of Convocation being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the First Georgio Sexto Regnante. The Upper and Lower Houses and the Full Synod in the Sessions of May 23, 24, 25, 1939*, SPCK/National Society's Depository, London, 1939. Un rezumat al contactelor dintre aceste Biserici, în prima jumătate a sec. XX, în limba română, la Pr. Prof. Alexandru MORARU, *Op. cit.*, p. 614.

<sup>28</sup> Christopher HILL, *art. cit.*, p. 56.

<sup>29</sup> *Resolutions formally adopted by the Conference*, pp. 44-45 (part I) în *The Lambeth Conference 1948. The Encyclical Letter from the Bishops; together with the Resolutions and Reports*, SPCK, London, 1948, 53 p. (part I) + 120 p. (part II).

<sup>30</sup> *The Church of England and the Churches of Norway, Denmark and Iceland. Report of the Committee appointed by the Archbishop of Canterbury in 1951, in pursuance of Resolution 72 of The Lambeth Conference 1948 on the Relations of the Churches of Norway, Den-*

*mark and Iceland with the Anglican Communion; with Three Appendices*, SPCK, London, 1952, 35 p

<sup>31</sup> *The Scandinavian Churches: Norway, Denmark and Iceland*, în H. RILEY & R.J. GRAHAM (editors), *Acts of the Convocations ...*, p. 194.

<sup>32</sup> Christopher HILL, *art. cit.*, p. 57.

<sup>33</sup> *IBIDEM*, p. 58: „no person of foreign religion (confession) should be taken to the sacrament of the Altar before he is fully instructed in our faith and disclaims all connection with his former religion in face of the priest”. Un rezumat al contactelor dintre aceste Biserici, în limba română, la Pr. Prof. Alexandru MORARU, *Op. cit.*, p. 614.

<sup>34</sup> Carl Henrik LYTTKENS, *Altar Fellowship in the Scandinavian Churches*, pp. 212-213 în Vilmos VAJTA (editor), *Church in Fellowship. Lutheran Interchurch Agreements and Practices*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1963, 279 p.: „that there is given general admission for members of the Church of Scotland and the Church of England to take part in the Eucharist in the congregations of the Danish National Church, provided that the priest concerned is willing to administer to them”.

<sup>35</sup> Christopher HILL, *art. cit.*, p. 58. Cronologia detaliată asupra dialogului din anii 1953-1954 se poate urmări în: *Upper House: The Church of England and the Churches of Norway, Denmark and Iceland*, pp. 168-184 în *The Chronicle of Convocation being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the First Elizabetha Secunda Regnante. The Upper and Lower Houses in the Sessions of May 5, 6, 7 and 8, 1953*, SPCK/The Church Bookshop, London, 1953; *Lower House: Report entitled «The Church of England and the Churches of Norway, Denmark and Iceland»*, pp. 281-297 în *The Chronicle of Convocation being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the First Elizabetha Secunda Regnante. The Upper and*



*Lower Houses in the Sessions of October 14, 15 and 16, 1953*, SPCK/The Church Bookshop, London, 1954; *Upper House: The Churches of Norway, Denmark and Iceland*, pp. 93-96 în *The Chronicle of Convocation being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the First Elizabetha Secunda Regnante. The Upper and Lower Houses in the Sessions of May 11, 12 and 13, 1954*, SPCK/The Church Bookshop, London, 1954; *Full Synod: Report of Conversations with Representatives of the Churches of Denmark, Norway and Iceland*, pp. 20-27 în *The York Journal of Convocation containing the Acts and Debates of the Convocation of the Province of York in the Sessions of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> October, 1954*, W.H. Smith & Son, York, 1954.

<sup>36</sup> Harding MEYER & Lukas VISCHER (editors), *Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Paulist Press/WCC Publications, New York/Ramsey/Geneva, 1984, p. 14.

<sup>37</sup> *Anglican/Lutheran International Conversations. The Report of the Conversations 1970-1972, authorized by the Lambeth Conference and the Lutheran World Federation*, SPCK, London, 1973, p. 5 et sq. La această primă rundă de dialoguri au participat: *din partea Comunității Anglicane*: Dr. R.R. Williams, episcop de Leicester – Anglia (co-președinte); Prof. J. Atkinson, Sheffield – Anglia; R.S.M. Emrich, episcop de Detroit – S.U.A.; N. Russell, episcop de Roslin – Scoția; Revd. Prof. Dr. W.R. Coleman, Downstown – Canada; Revd. Prof. Dr. R.H. Fuller, New-York – S.U.A.; Revd. Prof. Dr. S.L. Greenslade, Oxford – Anglia; Revd. Prof. Dr. J.R. Rodgers, Alexandria – S.U.A.; Arhid. J.A. Cable, Itki – India; R.M. Jeffery, Londra – Anglia (secretar) și Revd. M. Moore, Londra – Anglia (secretar); *din partea Bisericii Luterane*: Gunnar Hultgren, arhiepiscop de Uppsala – Suedia (co-președinte), Dr. H.H. Harms, episcop de

Oldenburg – Germania, J. Kibira, episcop de Bukoba – Tanzania (cunoscut în țările nordice pentru misiunile sale de evanghelizare în spațiul african), Prof. Dr. B.H. Jackayya, Nagercoil – India de Sud, Prof. Dr. R. Prenter, Aarhus – Danemarca (participant la precedentele contacte între luterani și anglicani), Prof. Dr. M. Schmidt, Heidelberg – Germania, Dr. K. Knutson, Minneapolis – S.U.A., Dr. R.J. Marshall, New-York – S.U.A., Prof. Dr. G. Gassmann, Strasbourg – Franța (secretar – singura persoană care a participat la toate dialogurile anglicano-luterane din anii '70-'80). Ca observatori au fost prezenți și Dr. P. Hojen, pastorul C.H. Mau (din partea Federației Luterane Mondiale), precum și Prof. Dr. N. Robinson (din partea Consiliului Ecumenic al Bisericilor).

<sup>38</sup> Pentru o prezentare detaliată, în limba română, asupra secțiunilor respectivului Raport: Pr. Alexandru MORARU, *Op. cit.*, pp. 615-618. Pentru importanța lui, *Raportul de la Pullach* a fost tradus în toate limbile de circulație internațională: *Internationale anglikanisch-lutherische Gespräche: Bericht über die von der Lambeth-Konferenz und dem Lutherischen Weltbund autorisierten Gespräche 1970-1972*, în *Lutherische Rundschau*, 22. Jahrgang (1972), nr. 4 (Oktober), pp. 505-522; *Comision Internacional Anglicano-Luterana. Relacion de las Conversaciones autorizadas por la Conferencia de Lambeth y por la Federacion Luterana Mundial, 1970-1972 (Relación de Pullach)*, traducción española por la Dra. Rosa Herrera & Prof. A. Gonzáles-Montes, în *Dialogo Ecumenico*, tomo XXVI (1991), n. 84, pp. 177-203; *Dialoghi anglicani-luterani: Rapporto di Pullach 1972*, pp. 163-193, în Sever J. VOICU & Giovanni CERETI (a cura di), *Enchiridion Oecumenicum: Documenti del Dialogo Teologico Interconfessionale*, vol. I (*Dialoghi Internazionali 1931-1984*), Edizioni Dehoniane, Bologna, 1986, 1447 p. + 62 p. (*Indici*); IV.4.1.2.1. *Le dialogue des Eglises Réformées*

et des Eglises Luthériennes avec les Eglises Anglicanes: *Rapport de Pullach* (1972), pp. IV.63-88, în André BIRMELÉ & Jacques TERME (editors), *Accords et Dialogues Oecuméniques (bilatéraux – multilatéraux, français – européens – internationaux)*, Les Éditions des Bergers et des Mages/Labor et Fides, Paris/Geneva, 1995.

<sup>39</sup> *Anglican/Lutheran Dialogue. The Report of the Anglican/Lutheran European Regional Commission (Helsinki, August-September 1982)*, SPCK, London, 1983, p. 1 et sq.

<sup>40</sup> *Resolutions of the Conference*, p. 49, în vol. *The Report of the Lambeth Conference 1978*, CIO Publishing, London, 1978, 127 p.

<sup>41</sup> *Anglican/Lutheran Dialogue. The Report of the Anglican/Lutheran European Regional Commission ...*, pp. 1-31. Comisia mixtă europeană a avut următoarea componență: *din partea Bisericii Anglicane din Europa*: episcopul John Gibbs (co-președinte), episcopul Richard P.C. Hanson, episcopul Neil Russell (membru corespondent), Revd. Prof. James Atkinson, Revd. O. Geoffrey Ress și Revd. Christopher Hill (co-secretar); *din partea Bisericii Luterane din Europa*: Revd. Dr. Günther Gassmann (co-președinte), episcopul Dr. Johannes Hempel, Revd. Dr. András Ruess, Revd. Prof. Torleiv Austad, Revd. Toivo Arvi Seppänen și Revd. Prof. Lars Österlin (co-secretar). Pentru o prezentare detaliată, în limba română, asupra textului respectivului Raport: Pr. Alexandru MORARU, *Op. cit.*, pp. 619-621. Pentru importanța lui, *Raportul de la Helsinki* a fost tradus în toate limbile de circulație internațională: *Anglikanisch/Lutherische Europäische Kommission: Bericht, Helsinki (August/September 1982)*, Lutherischer Weltbund, Genf, 1983, 35 p.; *Europa: Anglicani-Luterani: Rapporto sul Dialogo (Helsinki, 1982)*, pp. 135-162, în Sever J. VOICU & Giovanni CERETI (a cura

di), *Enchiridion Oecumenicum ...*, vol. II (*Dialoghi locali 1965-1987*), Edizioni Dehoniane, Bologna, 1988, 1844 p. + 109 p. (*Indici*); IV.4.2.1. *Le dialogue européen entre Anglicans et Luthériens: Le Rapport de Helsinki (1983)*, în André BIRMELÉ & Jacques TERME (editors), *Op. cit.*, pp. 144-161.

<sup>42</sup> Dr. Antonie PLĂMĂDEALĂ (Mitropolitul Ardealului), *Biserica Ortodoxă și Bisericile Reformei. Aniversare a 500 de ani de la nașterea lui Martin Luther (1483-1983)*, în rev. *Mitropolia Ardealului*, anul XXVIII (1983), nr. 11-12, p. 801, 809.

<sup>43</sup> *Anglican-Lutheran Relations: Report of the Anglican-Lutheran Joint Working Group, Cold Ash, Berkshire, England, 28 November – 3 December 1983*, ACC/LWF, London/Geneva, 1983, pp. 18-19. Grupul mixt anglicano-luteran prezent la Cold Ash a avut următoarea componență: *din partea Comuniunii Anglicane*: arhiepiscopul E.W. Scott, Toronto – Canada (co-președinte), episcopul J. Gibbs, Coventry – Anglia, Revd. Dr. William A. Norgren, New York – S.U.A., Revd. Christopher Hill, Londra – Anglia (secretar), Revd. George Braund, Londra – Anglia (consultant), Revd. Nehemiah Hamupembe Swakopmund – Namibia și Revd. Francis Ntiruka, Kasulu – Tanzania; *din partea Bisericii Luterane*: arhiepiscopul Dr. Olof Sundby, Lund – Suedia (co-președinte), episcopul J.R. Crumley Jr., New-York – S.U.A., episcopul Sebastian Kolowa, Lushoto – Tanzania, Revd. Dr. William Rusch, New-York – S.U.A. (consultant) și Revd. Prof. Per Lönning, Strasbourg – Franța. *Lutheran World Federation* a fost reprezentată de către Revd. Dr. Carl H. Mau Jr., Revd. Dr. Günther Gassmann și Revd. Dr. Roger Kahle. Textul Raportului de la Cold Ash este disponibil cercetătorilor și în alte limbi: *Anglikanisch/Lutherische Beziehungen: Bericht – Gemeinsame Anglikanisch-Lutherische Arbeitsgruppe, Cold Ash, Berkshire, England (28. November – 3. Dezember 1983)*,



Anglikanischer Konsultativrat/Lutherischer Weltbund, London/Genf, 1983, 23 p.; *Bericht der Gemeinsamen Anglikanisch/Lutherische Arbeitsgruppe* 1983, pp. 50-61, în Harding MEYER, Damaskinos PAPANDREOU, Hans Jörg URBAN & Lukas VISCHER (hrsg.), *Dokumente wachsender Ubereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, band II (1982-1990), Bonifatius-Druckerei/Buch Verlag/Verlag Otto Lembeck, Paderborn/Frankfurt am Main, 1992, 769 p.; *Dialoghi anglicani-luterani: Rapporto di Cold Ash* 1983, pp. 165-185 în Giovanni CERETI & James F. PUGLISI (a cura di), *Enchiridion Oecumenicum: Documenti del Dialogo Teologico Interconfessionale*, vol. III (*Dialoghi Internazionali 1985-1994*), Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995, 1175 p. + 63 p. (*Indici*).

<sup>44</sup> Jeffrey GROS, Harding MEYER & William G. RUSCH, *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, WCC Publications, Geneva, 2000, pp. 7-8.

<sup>45</sup> *IBIDEM*, pp. 9-10.

<sup>46</sup> Componenta delegațiilor prezente la Wimbledon a fost următoarea: *din partea Comuniunii Anglicane*: episcopul David Tustin (co-președinte), Revd. Prof. J.M. Flynn, episcopul Charles Mwaigoga, episcopul John G. Savarimuthu, Revd. Prof. Stephen W. Sykes, Revd. Dr. William A. Norgren (consultant), Revd. George Braund și Ms. Vanessa Wilde; *din partea Bisericii Luterane*: episcopul Sebastian Kolowa (co-președinte), Revd. Dr. Walter Bouman, episcopul Tore Furberg, Revd. Christa Grengel, Revd. Dr. B.C. Paul, Revd. Dr. Karheinz Schmale, Revd. Dr. Jan Womer (consultant), Revd. Dr. Eugene L. Brand și Mrs. Irmhild Reichen-Young. A se vedea *Appendix II: Anglican-Lutheran International Continuation Committee*, p. 54 în *The Niagara Report*.

*Report of the Anglican/Lutheran Consultation on Episcopate, Niagara Falls, September 1987 by the Anglican/Lutheran International Continuation Committee, published for The Anglican Consultative Council and The Lutheran World Federation*, Church House Publishing, London, 1988, 71 p.

<sup>47</sup> *Appendix III: Anglican-Lutheran International Continuation Committee (The Marie Reparatrice Centre, Wimbledon, England, 13<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> October 1986)*, în *The Niagara Report ...*, pp. 57-59.

<sup>48</sup> *IBIDEM*, pp. 61-63. Textul Raportului de la Wimbledon poate fi consultat și la Jeffrey GROS, Harding MEYER & William G. RUSCH, *Growth in Agreement II ...*, pp. 32-37.

<sup>49</sup> *Appendix I: Anglican-Lutheran Consultation on Episcopate*, în *The Niagara Report ...*, p. 53. Lista teologilor care au participat la sesiunea de comunicări științifice este următoarea: *din partea anglicanilor*: Revd. Keith Chittleborough, Revd. Dr. L. William Countryman, Revd. Dr. Alyson Barnett Cowan, Revd. Dr. Kortright Davis, Dr. David Ford, ep. Nehemiah Shihala Hamupembe, ep. Russell Hatton, Ms. Nangula Hauwanga, Revd. Dr. Richard A. Norris Jr. și Prof. Patricia Page; *din partea luteranilor*: Revd. Sven Erik Brodd, Dr. Faith Burgess, ep. Herbert W. Chilstrom, Revd. Dr. Donald Juel, Revd. Nathan E. Kapofi, Revd. Dr. Robert Marshall, Revd. Julius Paul, Ms. Annette Smith și Dr. Nelvin Vos.

<sup>50</sup> A se consulta în acest sens valoroasele contribuții ale Prof. Patricia Page, Revd. Dr. L. William Countryman, Dr. David Ford, Revd. Sven Erik Brodd sau Revd. Dr. Jan Womer, publicate în: *Anglican-Lutheran Consultation: "Episcopé in Relation to the Mission of the Church Today" (1987). Papers of the Consultation – Background for: The Niagara Report. Report of the Anglican/*

*Lutheran Consultation on Episcopate*, 1987, ACC/LWF, Geneva, 1988, 237 p.

<sup>51</sup> Textul Raportului de la Niagara a fost tradus în toate limbile de circulație: *Niagara-Bericht: Bericht der anglikanisch/lutherischen Konsultation über Episkopé, Niagara Falls, Kanada, September 1987, Anglikanisch/Lutherischer Internationaler Fortsetzungsausschuß*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1989, 67 p.; *Dialoghi anglicani-luterani: Rapporto di Niagara sull'episcopato 1987*, în Giovanni CERETI & James F. PUGLISI (a cura di), *Enchiridion Oecumenicum ...*, vol. III (*Dialoghi Internazionali 1985-1994*), pp. 186-238; *IV.1.2.3. Rapport de Niagara (1987)*, în André BIRMELÉ & Jacques TERME (editeurs), *Op. cit.*, pp. 103-142.

<sup>52</sup> Pentru *decriptarea* corectă a textului se poate consulta studiul lui Darlis SWAN, *Study Guide: The Niagara Report, 1987 – Anglican-Lutheran International Commission*, ACC/LWF, Geneva/London, 1992, 24 p.

<sup>53</sup> Jeffrey GROS, Harding MEYER & William G. RUSCH, *Growth in Agreement II ...*, pp. 20-24.

<sup>54</sup> *IBIDEM*, p. 24: „St. Peter forbids the bishops to exercise lordship as if they had power to coerce the churches according to their will. It is not our intention to find ways of reducing the bishops' power, but we desire and pray that they may not coerce our consciences to sin. If they are unwilling to do this and ignore our petition, let them consider how they will answer for it in God's sight, inasmuch as by their obstinacy they offer occasion for division and schism, which they should in truth help to prevent (CA XVIII, 76-78)”.

<sup>55</sup> *IBIDEM*, pp. 27-28.

<sup>56</sup> *IBIDEM*, p. 28. Vom nota aici și textul în limba engleză: „the apostolic succession in the episcopal office does not consist primarily in an unbroken chain of those ordaining to those ordained, but in a succession in the

presiding ministry of a Church, which stands in the continuity of apostolic faith”.

<sup>57</sup> *Appendix 1. Anglican-Lutheran Consultation on the Diaconate*, p. 28 în *The Diaconate as Ecumenical Opportunity: The Hanover Report of the Anglican-Lutheran International Commission, published for the Anglican Consultative Council and the Lutheran World Federation*, Anglican Communion Publications, London, 1996, 30 p. Lista teologilor care au participat la sesiunea de comunicări științifice de la West Wickham este următoarea: *din partea anglicanilor*: Ep. David Tustin\* (co-președinte), Revd. Dr. Sebastian Bakare, Ep. William Petersen\*, Diac. Ormonde Plater, Ep. Barry Rogerson\*, Revd. Teresa J. White, Diac. Maylanne Whittall\* și Revd. Dr. Donald Anderson\* (co-secretar); *din partea luteranilor*: Prof. Dr. Ambrose Moyo\* (co-președinte), Revd. Dr. Risto Ahonen, Revd. Dr. Walter Bouman\*, Prof. Dr. Sven-Erik Brodd\*, Revd. Dr. Norma Cook Everist\*, Prof. Dr. Carter Lindberg, Anna-Maria aus der Wiesche și Revd. Dr. Eugene Brand\* (co-secretar). Toți cei notați (\*) au fost prezenți și la sesiunea de la Hanovra (octombrie 1995).

<sup>58</sup> *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper, no. 111, WCC, Geneva, 1982, 33 p. Traducerea în limba română la Anca MANOLACHE, *Botez, Euharistie, Slujire* (traducere după textul Documentului semnat la Lima – Peru), în rev. *Mitropolia Banatului*, anul XXXIII (1983), nr. 1-2, pp. 38-57. O scurtă analiză, disponibilă în limba română, la IDEM, *Opinii asupra documentului «Botez, Euharistie, Slujire»*, în rev. *Mitropolia Banatului*, anul XXXIII (1983), nr. 5-6, pp. 294-317.

<sup>59</sup> *Hanover Report* a fost ulterior tradus și în limba germană: *Der Diakonat als Ökumenische Chance: Hannover-Bericht der Internationalen anglikanisch-lutherischen Kommission*, AK/LWB, Genf, 1997, 44 p.

<sup>60</sup> John N. COLLINS, *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 1990, 368 p. A se vedea și IDEM, *Deacons and the Church: making connections between old and new*, Gracewing, Leomister, 2002, 158 p.

<sup>61</sup> Jeffrey GROS, Harding MEYER & William G. RUSCH, *Growth in Agreement II ...*, p. 40 et sq.

<sup>62</sup> *IBIDEM*, p. 47: „Diaconal ministers are called to be agents of the Church in interpreting and meeting needs, hopes and concerns within Church and society”.

<sup>63</sup> *Appendix I. Members of the Anglican-Lutheran International Working Group*, p. 77 în *Growth in Communion: Report of the Anglican-Lutheran International Working Group (2000-2002)*, Lutheran World Federation, Geneva, 2003, 84 p. La aceste întâlniri ale ALIWG au luat parte: *din partea anglicanilor*: Ep. Dr. David Tustin (co-președinte), Ep. Dr. Sebastian Bakare, Revd. Alyson Barnett-Cowan, Ep. Orlando Santos de Oliveira, Revd. Dr. William H. Petersen (consultant), Prof. Dr. Gunther Esser (observator) și Revd. David Hamid (co-secretar); *din partea luteranilor*: Ep. Dr. Ambrose Moyo\* (co-președinte), Dr. Kirsten Busch Nielsen, Revd. Dr. Hartmut Hövelmann, Prof. Dr. Michael Root, Prof. Dr. Mickey Mattox (consultant), Prof. Dr. Ola Tjörhom (consultant) și Revd. Sven Oppegaard (co-secretar).

<sup>64</sup> Raportul ALIWG este disponibil și în limba germană: *Wachsende Gemeinschaft: Bericht der Internationalen anglikanisch-lutherischen Arbeitsgruppe (2000-2002)*, Lutherischen Weltbund, Genf, 2003, 80 p.

<sup>65</sup> *Growth in Communion ...*, p. 67-76. *Porto Alegre Report* (2002) recomandă trecerea treptată de la stadiul acordurilor locale la cele regionale, pentru ca, în final, să fie atinsă finalitatea dialogului anglicano-luteran: *full, visible unity*.

<sup>66</sup> Textul acestui proiect însoțit de informații suplimentare este disponibil pe site-ul oficial al Bisericii Anglicane din Australia: [http://www.anglican.org.au/docs/Covenanting\\_Document.doc](http://www.anglican.org.au/docs/Covenanting_Document.doc) (14/12/2004). De asemenea, pentru ultimele comentarii asupra textului *Common Ground: Covenanting for Mutual Recognition and Reconciliation* a se vedea Bishop David SILK & Bishop Glenn DAVIES, *A Commentary on “Common Ground”: Covenanting for Mutual Recognition and Reconciliation between The Anglican Church of Australia and The Lutheran Church of Australia, together with The Second Report from the Anglican/Lutheran Dialogue in Australia*, la adresa: <http://www.anglican.org.au/docs/AngLthDiaDaviesSilk.pdf> (14/12/2004).

<sup>67</sup> William A. NORGREN & William G. RUSCH (editors), *“Toward Full Communion” and “Concordat of Agreement”: Lutheran-Episcopal Dialogue, Series III*, Augsburg Fortress/Forward Movement Publications, Minneapolis/Cincinnati, 1991, 119 p.; James E. GRIFFISS & Daniel F. MARTENSEN (editors), *A Commentary on “Concordat of Agreement”*, Augsburg Fortress/Forward Movement Publications, Minneapolis/Cincinnati, 1994, 159 p.; Daniel F. MARTENSEN (editor), *Concordat of Agreement: Supporting Essays*, Augsburg Fortress/Forward Movement Publications, Minneapolis/Cincinnati, 1995, 234 p.

<sup>68</sup> *Called to Full Communion: A Study Resource for Lutheran-Anglican Relations including The Waterloo Declaration, prepared by the Joint Working Group of the Anglican Church of Canada and the Evangelical Lutheran Church in Canada, December 1997*, Anglican Book Centre, Toronto, 1998, 92 p.; Richard LEGGETT, *A Companion to The Waterloo Declaration. Commentary and Essays on Lutheran-Anglican Relations in Canada*, ABC Publishing, Toronto, 2000.



<sup>69</sup> *On the Way to Visible Unity. Meissen, 1988. Relations between the Church of England, the Federation of the Evangelical Churches in the German Democratic Republic, and the Evangelical Church in Germany in the Federal Republic of Germany* (GS 843), Board for Mission and Unity, London, 1988, 32 p.; *Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit: Eine gemeinsame Feststellung* 18. März 1988, Meißen. Kirche von England, Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, Evangelische Kirche in Deutschland, Herausgegeben vom Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik – Sekretariat – und von der Evangelischen Kirche in Deutschland – Kirchenamt, Berlin/Hannover, 1988, 45 p.; KLAUS KREMKAU (hrsg.), *Die Meissener Erklärung. Eine Dokumentation*, EKD Texte, nr. 47, Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover, 1993, 266 p.; *The Church of England and the Evangelical Church in Germany. The Report of the Meissen Commission, 1991-1996* (GS Misc 490), The General Synod of the Church of England, London, 1997, 80 p.; *The Church of England and the Evangelical Church in Germany. Making Unity more Visible: The Report of the Meissen Commission, 1997-2001* (GS Misc 654), Church House Publishing, London, 2002, 66 p.

<sup>70</sup> *Together in Mission and Ministry. The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe*, Church House Publishing, Londra, 1993, 218 p.; *Porvooer Gemeinsame Feststellung. Stellungnahme der VELKD. Kirchenleitung und Bischofskonferenz*, in *Texte aus der VELKD* (Vereinigte

Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands), nr. 73 (Dezember 1996), Hannover, 42 p.; *Kyrkogemenskap i norra Europa: Borgå-överenskommelsen med uppsatser om kyrka och ämbete*, Nordisk Ekumenisk Skriftserie, nr. 24, Nordiska Ekumeniska Rådet, Uppsala, 1994, 226 p.; Ola TJÖRHOM (editor), *Apostolicity and Unity: Essays on the Porvoo Common Statement*, William B. Eerdmans Publishing Company/WCC Publications, Michigan/Cambridge/Geneva, 2002, 271 p.

<sup>71</sup> *Called to Witness and Service. The Reuilly Common Statement with the Essays on Church, Eucharist and Ministry. Conversations between the British and Irish Anglican Churches and the French Lutheran and Reformed Churches*, Church House Publishing, Londra, 1999, 136 p.; *Appelés à témoigner et à servir: L’Affirmation Commune de Reuilly. Dialogue entre les Églises anglicanes des Grande-Bretagne et d’Irlande et les Églises luthériennes et réformées de France*, Les Éditions des Bergers et des Mages, Paris, 1999, 114 p.; *Berufen zu Zeugnis und Dienst: Die gemeinsame Erklärung von Reuilly. Dialog zwischen den Anglikanischen Kirchen Grossbritanniens und Irlands und den Lutherischen und Reformierten Kirchen Frankreichs*, 1999, 52 p.

<sup>72</sup> Prof. Ola TJÖRHOM, *The Porvoo Statement. A possible ecumenical breakthrough?*, in *The Ecumenical Review*, anul XLVI (1994), nr. 1, p. 101.

<sup>73</sup> Pr. Prof. Dr. Ion BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Editura România Creștină, București, 1999, p. 272.

## O reinterpretare a pluralismului din perspectivă creștină

### **ABOUT THE AUTHOR:**

Lecturer, Ph.D., Department of Philosophy, Faculty of History and Philosophy, “Dunarea de Jos” University, Galati, Romania.

**Abstract:** This paper attempts at giving a definition of pluralism from a Christian point of view, concerning the construction of a Christian identity of Europe. The sources of the article range from the Economic Chart and the dialogue between Habermas and cardinal Ratzinger, to the beliefs of a Lutheran bishop, to the orthodox ecclesiology of one of the New Testament and to the reconciliation between the Catholics and the Orthodox believers.

Evenimentul, cu oarecare impact la nivelul opiniei publice internaționale, prezent în conștiința mea acum, când alcătuiesc acest text, se referă la Rocco Butiglione, candidatul desemnat la postul de comisar european pentru Comisia de Securitate, Justiție și Libertăți, și are în vedere exprimarea publică a convingerilor sale religioase<sup>1</sup>, afirmând că “homosexualitatea este un păcat”, iar sensul unei căsătorii este “de a permite femeilor să aibă copii și să fie protejate de bărbați”. Cei care au votat



**KEY WORDS:**

Christian identity, pluralism, European identity, Habermas-Ratzinger dialogue.

împotriva candidaturii comisarului european au argumentat că există pericolul discriminării pe motive sexuale a unei minorități<sup>2</sup>. Rocco Buttiglione a replicat că ar putea să renunțe la candidatură decât să fie discriminat din cauză că este catolic. El a argumentat că opiniile sale religioase nu pot constitui o piedică în activitatea din cadrul Comisiei, atâta vreme cât problema homosexualității este considerată una teologică, fără ca această orientare sexuală să fie considerată un delict.

Acestea sunt faptele unei istorii prezente sau recente, în care asistăm la construirea, cu o repeziciune de neimaginat acum, poate, cincizeci de ani, a unei entități politice, economice, administrative și, nu în ultimul rând, culturale, o istorie care a consemnat, pe rând, apariția noțiunii de “cetățenie europeană”<sup>3</sup>, elaborarea unei Carte a Drepturilor Fundamentale a Uniunii Europene<sup>4</sup> și adoptarea Constituției Uniunii Europene din 18 iunie 2004. Trebuie menționat faptul că textul Cartei Drepturilor Fundamentale face referire la libertatea de gândire, de conștiință și de religie (la capitolul despre Libertate) și proclamă principiul diversității culturale, religioase și lingvistice și pe cel al interzicerii discriminării (capitolul despre Egalitate). Sunt create, astfel, condițiile în vederea recunoașterii unui nou spațiu al diversității culturale și religioase, care concurează în demnitate cu spațiul american. Modelul este împrumutat, într-o oarecare măsură, de peste ocean, deodată chiar și cu principiul “corectitudinii”, aplicat în Statele Unite uneori fără discernământ și cu puterea unei doctrine autoritariste. Oricum, Europa reprezintă spațiul existenței unui dialog în care, deși mai sunt uneori

manifeste încrâncenări și sincope, părțile au posibilitatea să-și facă cunoscute opiniile<sup>5</sup>, într-o cultură a dezbaterii angajate și libere, a multitudinii interpretărilor și a argumentării.

În condițiile determinate, în primul rând, de considerente politice și economice, creștinismul este chemat la o reevaluare a poziției lui în spațiul european al tradițiilor culturale și religioase. În particular, Biserica Ortodoxă este nevoită să opereze la o schimbare în cea ce privește dialogul cu celelalte confesiuni creștine, în sensul dublării dialogului ecumenic care se desfășoară de câteva zeci de ani în cadrul Consiliului Ecumenic. Inițiativa ortodoxă trebuie să se materializeze, mai întâi, în relații restrânse, la nivel de teologi, pentru ca, ulterior, dar într-un timp relativ scurt, reclamat de ritmul alert al schimbărilor care se petrec în dimensiunea laică, să poată fi stabilită o strategie comună și un discurs unitar care să răspundă noilor standarde europene. Acest dialog are șansa de a arăta că integrarea europeană și cristalizarea unei identități europene comportă și alte aspecte decât cele economice, politice, administrative. Uniunea Europeană, de la cele dintâi proiecte și până la concretizarea lor cea mai complexă a fost înțeleasă drept un organism în care cele trei dimensiuni au fost considerate suficiente. Acum, au remarcat-o multe voci, fie aparținând intelectualității creștine, fie autorităților religioase, Europa are nevoie de un suflet, iar acest suflet poate fi dat de religie. “Aceasta este cheia către inima Europei”, remarca Gerhard Maier<sup>6</sup>, care, comentând mai sus citatul articol 51, afirmă că Uniunea Europeană recunoaște contribuția Bisericilor creștine la construirea noii Europe,

angajându-se la un dialog deschis, transparent și constant cu religia. Episcopul lutheran remarcă faptul că, odată cu reconturarea noii hărți europene a religiilor, în care nu vor mai fi valabile vechile împărțiri confesionale și religioase, este necesară existența unei mărturii creștine comune care să plece de la autoritatea de necontestat pentru nici una dintre denominațiunile creștine, a Bibliei. Această mărturie nu trebuie limitată la o “contribuție culturală”; dimpotrivă, sarcina creștinismului la formarea noii Europe constă în “propovăduirea împreună a Evangheliei, prin cuvânt și faptă, pentru binele tuturor oamenilor” (Carta Ecumenică, semnată la 22 aprilie 2001, art. 2). Această sarcină se impune cu atât mai limpede cu cât Europa se află în fața unor provocări fără precedent, determinate, bunăoară, de liberalizarea moralei și de evoluția tehnologică (clonare, eutanasiere, concepția in vitro ș.a.). Un alt aspect al mărturiei ține de dimensiunea universală a religiei care, în cazul creștinismului, este afirmată în inseparabilitatea dintre persoana lui Hristos, Logosul întrupat, și Adevăr. Această dimensiune universală a creștinismului trebuie dezvoltată din perspectiva dialogului interreligios, pentru că “fără o teologie argumentativă, capabilă de dialog și care să lucreze în plan științific, va fi dificil ca în această Europă multiculturală și multireligioasă să se intermedieze cunoașterea credinței creștine”<sup>7</sup>.

Mărturia comună se întemeiază pe “koinonia” (comuniunea) în Hristos și, în acest caz, trebuie recunoscută necesitatea unei alianțe spirituale ca antidot la indiferentism și la relativism. Dar dovada cea mai puternică în ceea ce privește conștiința necesității unei mărturii comune într-o Europă unită

îl reprezintă articolul 7 al Cartei Ecumenice: “pe baza credinței noastre creștine, noi milităm pentru o Europă umană și socială, în care să fie respectate drepturile omului și principiile de bază ale păcii, dreptății, libertății, toleranței, participării și solidarității”.

Evident, discursul teologului lutheran este unul modern, deschis tuturor sugestiilor unei lumi în plin proces de globalizare, care are avantajele (circulația informației, mijloace moderne de comunicare) și dezavantaje (atomizarea, iresponsabilizarea relațiilor interumane).

Totuși, trebuie recunoscut că valorile creștine pierd teren în fața unui mod de viață tot mai îndepărtat de modelul hristic, mod de viață care și-a făcut simțită prezenta prin separarea bisericii de stat, prin laicizarea și secularizarea tot mai accentuată a existenței. Creștinismul este, astfel, chemat la toleranță, o toleranță activă diferită de cea pe care o impunea Iosif al II-lea prin Edictul său celebru din 1782, în Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană. Toleranța laică este expresie a forței, nu a slăbiciunii: “Ea nu înseamnă recunoașterea aceluiași drepturi pentru cei care gândesc altfel. Ceea ce se tolerează se limitează la sfera vieții particulare și interioare și la libertatea exercitării cultului propriu”<sup>8</sup>. Toleranța religioasă acordă libertate deplină persoanei umane, considerând, pe de o parte, că omul este supus greșelii și, pe de altă parte, că este perfectibil<sup>9</sup>. Tocmai acest ideal al perfectibilității umane îl așează creștinismul în centrul mesajului său și tocmai acest ideal procură și rațiunea suficientă în vederea unui misionarism continuu.

În acest context apare întrebarea dacă statele democratice se pot susține singure, prin resursele laice sau este nevoie să se recurgă și la alte resurse, culturale și religioase, iar răspunsul la această întrebare dezvăluie calea pe care va trebui clarificat raportul culturii și al religiei la structurile democrației europene și raportul tradițiilor culturale și religioase una la cealaltă. Reluând, în cadrul Simpozionului *Aspecte creștine ale identității europene* (22-23 octombrie 2004, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Cluj) discuția dintre Cardinalul Ratzinger și Jurgen Habermas despre fundamentele prepolitice ale statului democratic, profesorul Andrei Marga afirmă că democrația nu va putea supraviețui dacă nu va interveni creștinismul ca nouă sursă de motivare. În dialogul dintre filosoful german și cardinalul romano-catolic<sup>10</sup>, este formulată întrebarea asupra necesității fundamentelor morale ale societăților noastre pluraliste. Cu această ocazie, Jurgen Habermas arată că o societate secularizată și democratică trebuie să țină seama, în numele pluralismului, de viziunea religiei asupra valorii vieții și demnității morții, pentru că într-o societate laică poate fi admisă, în spațiul public, importanța rațiunii religioase. Ideea poate fi dezvoltată până la afirmația că, în relația ei cu o religie, autoritatea seculară (demarcată riguros de dimensiunea religioasă) trebuie să accepte și să respecte ca atare ceea ce religia recunoaște drept revelat. Această afirmație determină, alături de principiul secular al lipsei de preeminență sau al exemplarității, o sumară configurare asupra modului în care funcționează o societate pluralistă. De aici și sensul toleranței religioase, în viziune seculară, nu

este de a compatibiliza religiile tradiționale între ele și nici de a le schimba percepția propriei unicități.

La rândul lui, cardinalul Ratzinger recunoaște că argumentul naturii atât de des folosit în teologia catolică este tocit, acceptând că teologia nu mai poate ignora demersurile filosofiei pentru că, lipsită de rațiune, se apropie de fundamentalism și ar trebui evitată.

Identitatea creștină a Europei rămâne să se realizeze în jurul valorilor creștine comune, a căror aplicabilitate nu trebuie să ignore nici spațiul privat, nici spațiul public. Despre aceasta Cardinalul Ratzinger nota: “ceea ce este pur real, fără idei directe morale, nu poate să atragă; în același mod, ceea ce este unic ideal, fără conținut politic concret, rămâne fără efect și gol”<sup>11</sup>. O identitate creștină europeană se poate construi pornind de la credința comună în Hristos ca Dumnezeu întrupat, credință care dă creștinilor posibilitatea de a se cunoaște mai bine unii pe alții și de a se respecta mai mult, pregătind astfel drumul unității lor. Acțiunile sociale comune se vor constitui într-o mărturie către lume, o *mărturie în lucrare*, un ecumenism social, fără a înlocui idealul ecumenismului eclezial al unității într-o singură Biserică.

O perspectivă fecundă din care pluralismul poate căpăta noi valențe semantice este cea culturală, conform căreia catolicismul, protestantismul și ortodoxia sunt înțelese drept *variante stilistice* ale Europei. Astfel privind, Europa este o construcție creștină unitară în structura căreia nu pot exista fracturi și șocuri, iar Iisus Hristos devine “modelul absolut salvator și indispensabil pentru o lume civilizată europeană”<sup>12</sup>. Chiar primul mileniu, cu

toate controversile teologice-culturale, trebuie văzut nu atât din perspectivă conflictului sau incompatibilităților teologice dintre Orient și Occident, cât din perspectiva unui „pluralism al formulărilor teologice, un pluralism care nu cunoaște reducerea la uniformitate”<sup>13</sup>. Această viziune pluralistă asupra *oikumenei* creștine, oferă o altă posibilitate de a înțelege tensiunea culturală și doctrinară în care se vor afla, la un moment dat, cele două părți ale creștinismului european de la Schismă (1054) până în 1968, odată cu ridicarea anatemelor: „Abia în momentul în care uniformitatea începe să se impună, pozițiile teologice încep să devină neîndurătoare prin adăugarea unei încărcături afective”<sup>14</sup>. Relația dintre cele două biserici Ortodoxă și Catolică este una complementară și ar putea constitui un model pentru definirea actuală a pluralismului european, în care părțile sunt considerate ca parteneri de dialog<sup>15</sup>. Prin această interpretare, Scrima emite (chiar dacă acum 40 de ani) o concepție a unității pe care, mai întâi, a experimentat-o, dar nu oricum, ci marcat de conștiința necesității profunde a acestei unități. Pentru împlinirea ei, Ortodoxia redescoperă Occidentului înțelegerea Bisericii drept „comunitatea a tuturor credincioșilor” în care se face simțită lucrarea lui Hristos Cel Înviat<sup>16</sup>, iar această unitate nu trebuie atât creată, cât reactualizată între acești interlocutori. Scrima schițează o ecleziologie a comuniunii (*koinonia*), caracterizată de un pluralism tainic și istoric, în care relația dintre Ortodoxie și Catolicism se înfățișează ca model teonomic al unei comunități europene.

În această ipostază fiind, creștinismul va reuși să reactualizeze relația cu lumea, redescoperind sensul fundamental al acestei relații și fără a rămâne tributار unor dihotomii (activism-spiritualitate, pesimism-optimism, progresism-tradiționalism) pe cât de false, pe atât de păguboase, care și-au pus amprenta pe chipul actual al lumii noastre. Pledoaria aceasta pentru un pluralism de inspirație creștină pleacă de la presupuziția existenței, încă, a unei *Europe spirituale*, care, după toate semnele, va fi din ce în ce mai ignorată. Dimensiunea aceasta, fundamentală pentru istoria ideii europene, trebuie redescoperită, iar perspectiva creștină poate aduce o contribuție deloc de neglijat și, prin afirmarea căreia, unii reprezentanți ai autorității religioase sau dintre intelectualii creștini se pot elibera de complexul persecuției și de sentimentul ghețozării, născătoare, precum s-a văzut adeseori în istoria recentă, de reacții care, pentru menținerea dialogului cu ”celălalt” și a conștiinței identitare, nu duc, în afara asocierii cu o gândire de inspirație fundamentalistă, la nimic pozitiv.

#### Note

<sup>1</sup> Este cunoscut faptul că Buttiglione este apropiat al Vaticanului, prieten intim al Papei Ioan Paul al II-lea.

<sup>2</sup> Același motiv a fost invocat și cu ocazia disputei, destul de aprinse și încă neîncheiate, în jurul articolului 51 din Constituția Europeană, care nu făcea referire la moștenirea creștină a continentului european, fiind, în schimb, menționate, ”civilizațiile elene și romane” și ”curente filosofice ale epocii Luminilor”. Cu această

ocazie, cardinalul Tucci, președintele postului Radio Vatican regreta că “textul nu a avut curajul să recunoască faptul istoric al influenței creștinismului asupra culturii europene”. Replica apărătorilor laicității a fost aceea că “A dori cu orice preț să faci din religie un element, un criteriu, un parametru de apartenență la Europa mi se pare că ține aproape de intoleranță” (Louis Michel, comisar european), considerându-se că citarea “moștenirii creștine” ar fi calul troian pe care creștinismul l-ar folosi, într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat, pentru a recupera influența pierdută în urma separării religiei de stat și a procesului desacralizării.

<sup>3</sup> Tratatul de la Maastricht, 1992.

<sup>4</sup> Decisă în cadrul reuniunii de la Koln din 3-4 iunie 1999 și proclamată de Comisia Europeană, Parlamentul European și Consiliul Uniunii Europene, urmare a Consiliului European din 7 decembrie de la Nisa.

<sup>5</sup> În discuția legată de Articolul 51 al Constituției Europene, intervenea, la un moment dat, chiar Papa Ioan Paul al II-lea care mulțumea Poloniei care “a apărut cu credință, în instituțiile europene, rădăcinile creștine ale continentului nostru, din care s-au născut cultura și progresul civil al zilelor noastre”.

<sup>6</sup> Episcopul lutheran de Wurtemberg a afirmat aceasta la 7 octombrie 2004, cu ocazia decernării titlului de Profesor Onorific al Universității “Dunărea de Jos” din Galați. Cu această ocazie, Gerhard Maier a susținut o conferință cu tema “Mărturie creștină comună într-o Europă unită”, pe care o vom valorifica în cele de mai jos.

<sup>7</sup> “Mărturie creștină comună într-o Europă unită”.

<sup>8</sup> Hans Georg Gadamer, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Editura Polirom, 1999, p. 79-80. În alt loc, Gadamer afirmă: “Omul de stat poate proclama toleranța generală în ce privește chestiunile religioase, din indiferență față de religie sau din scepticism, cum va fi procedat scepticul luminat de pe tronul Prusiei. N-o face din slăbiciune, ci din tăria pe care i-o conferă conștiința sa civică și încrederea în conștiința civică a supușilor săi” (*op. cit.*, p. 86).

<sup>9</sup> Acest principiu al toleranței religioase este formulat de către Sfinții Părinți creștini în afirmația: “urăsc păcatul, nu pe păcătos”.

<sup>10</sup> Textul este publicat sub titlul *Les fondements prépolitiques de l'Etat démocratique* în revista *Esprit* - n°7, iulie, 2004. Întâlnirea avut loc la Munchen, în ianuarie 2004.

<sup>11</sup> Vezi *Kirche, Oekumene und Politik* (cf. trad. din franceză, Ed. Fayard 1987, p. 292); apud. † Jean-Claude Perisset, Nunțiu Apostolic, *Congresul despre familie și viață*, București, Palatul Patriarhal, 25-27 septembrie 2001 (în [http://www.crestinism-ortodox.ro/html/11/11b\\_congresul\\_despre\\_familie\\_si\\_viata.html](http://www.crestinism-ortodox.ro/html/11/11b_congresul_despre_familie_si_viata.html)

<sup>12</sup> Al. Paleologu, *Moștenirea creștină a Europei*, Editura Eikon, 2003, Cluj Napoca, p. 123.

<sup>13</sup> Andre Scrima, *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii*, Editura Anastasia, 2004, p. 92.

<sup>14</sup> *ibidem*, p. 92.

<sup>15</sup> *ibidem*, p. 94.

<sup>16</sup> *ibidem*, p. 103.



# Intrinsic and equal human worth in a secular worldview. Fictionalism in human rights discourse

**Abstract—** One of the most central ideas of secular, humanistic morality is the thesis of intrinsic and equal human worth. Paradoxically, it is very hard to place this thesis in a secular worldview, because an indifferent universe can not make room for intrinsic values and a priori human rights. Nevertheless, it would not be a good solution to jettison the whole human rights discourse. Therefore, this paper proposes the stance of moral fictionalism: to believe that the discourse entails or embodies a theory that is false, but to carry on employing the discourse, as if this were not the case, because it is useful to do so. As such, the ideas of intrinsic and equal human worth can be the subject of ‘disbelieving acceptance’ by the secular moral philosopher.

## **ABOUT THE AUTHOR:**

Research Assistant,  
Ph.D. in moral philosophy  
at the Department of  
Jurisprudence and Legal  
History, Ghent University,  
Belgium. E-mail:  
patrick.loobuyck@pandora.be

## 1. Introduction: a disquieting suggestion

It can be argued that the content and the nature of morality is dependent on the worldview in which it functions. Any system of ethics involves metaphysical assumptions and reflects what Iris Murdoch has called a ‘*vision of life*’.<sup>1</sup> Therefore, I am convinced that the change from a theological to a secular worldview is a very important evolution for moral philosophy. It is the purpose of this paper to seriously consider the effects of that evolution on our thinking about intrinsic and equal human worth.

Many authors are blind to the impact of the radical change in worldview on morality and ethical theory. I don’t think we can give up the Judeo-Christian God and go on as before. In this paper we

**KEY WORDS:**

Foundations of human rights; Moral fictionalism; Moral philosophy and secularisation; The problem of intrinsic values.

elaborate the controversial Nietzschean suggestion that morality after the death of God cannot be the same as before. It is strange that after Nietzsche, only a few authors seem to be conscious of the importance of secularisation for moral philosophy.<sup>2</sup>

The problem of modern moral philosophy is that many concepts and ideas in secular morality are borrowed from a religious context without which the concepts do not function well.<sup>3</sup> In spite of secularisation, many modern moral philosophers are in fact ‘naïve atheists,’ because they continue to use theistic concepts, though in a secular way. For Richard Taylor, different contemporary philosophers are therefore apt to talk ‘debilitating nonsense,’ because they have retained the basic conception of ethics inherited from religion while abandoning the presuppositions that made it meaningful.<sup>4</sup> That is also the reason why Louis Pojman declares that contemporary ethics is ‘an essentially bankrupt business’: it is living off the interest of religious capital, which it no longer recognises.<sup>5</sup> For Balagangadhara, secular ethics and atheistic morality are merely ‘dressed-up theology.’ The contemporary ethical discussions are still based on secularised versions of deeply religious conceptions and intuitions.<sup>6</sup>

We want to consider whether this disquieting suggestion is also true for the ideas and concepts that form the basis of human rights discourse: intrinsic and equal human worth. The question that secularists have to answer is whether we can affirm the dignity and equality of individual persons – values we ordinarily regard as secular – without giving them transcendental and religious backing. If we

cannot, what do we have to do with the bankrupt business of human rights?

## 2. Equal intrinsic worth of people as a presupposition for (secular) moral discourse

The idea of equal human worth is central in almost all major ethical traditions in history. The bible, Rabbi Hillel, Confucius and the Indian epic the Mahabharata, all accept, in some form or other, a version of the golden rule that encourages equal consideration of interests.<sup>7</sup> Furthermore, the experience of all human beings as sacred and intrinsically valuable is widely shared among religions and is the basis of many systems of religious ethics.<sup>8</sup>

In line with Kant, as well as other modern moral philosophers – and especially for humanists – the idea of equal and intrinsic human worth is a necessary condition for morality. This condition is a central presupposition of the egalitarian liberal stance of Dworkin, Rawls, and Nagel, as well as in Nozick’s libertarianism. The Benthamite version of utilitarianism (e.g. of Peter Singer) also uses the equality principle that each is to count as one and none is to count as more than one, in spite of the fact that, in that utilitarianism, people do not have intrinsic value.<sup>9</sup>

Of course, the idea of intrinsic and equal human worth is also the basis of human rights discourse. Every declaration of human rights alludes in one way or another to the concept of ‘the inherent dignity of

all human beings'. Article One of the Universal Declaration of Human Rights states that all human beings are born free and equal in dignity and rights. By now most secular and many religious moral systems, theories, and practices accept that declaration as a legitimate and necessary basis. Human rights discourse is accepted as the lingua franca of international moral and political thought. Human rights are the universal *minimum minimorum* (a decidedly 'thin' theory of what is right) for every political and moral practice.<sup>10</sup>

Many secular moralists built upon and refer to the discourse of human rights, because for secularists the idea of human rights has replaced the earlier authority and certainty of religion as the basis for morality. In our time the Universal Declaration of Human Rights has become the sacred text of what Elie Wiesel has called a 'world-wide secular religion'.<sup>11</sup> Human rights have become the major secular article of faith (Ignatieff even warns of 'idolatry') of a culture that fears it believes in nothing else.<sup>12</sup>

As such, the idea of intrinsic and equal human worth is one of the most important basic theses in secular morality. However, as we will see, the idea of intrinsic and equal human value has in fact a natural home in theological metaphysics, and does not easily fit into secular moral philosophy.<sup>13</sup> For human rights are based on two ideas: first, that every human being is 'sacred'<sup>14</sup> – or in secular terms: each and every human being is 'inviolable', has 'inherent dignity and worth', is 'an end in himself'. Second, *because* every human being is sacred, certain things ought not to be done to any human being, and certain other things ought to be done for every human be-

ing.<sup>15</sup> This is called *the moral principle of human rights*: human rights are claim-rights and entail correlative moral duties of other persons.<sup>16</sup> In the words of Mackie we could say that human rights entail an 'objective requirement'.<sup>17</sup> The fact that people have human rights implies a categorical imperative: it express a reason for acting that is unconditional in the sense of not being contingent upon any present desire, preference, or interest of the agent.

It is very hard to place all this in a secular worldview, because an indifferent universe cannot make room for intrinsic values, the sacredness of human beings, and objectively prescriptive properties. The putative queerness of moral rights lies with the notion of moral bindingness. It seems that many secular moralists presuppose theses that they cannot really justify. The ideas of human dignity, worth, and sacredness appear to confuse what is with what ought to be. They are controversial because each version of them must make metaphysical claims about human nature and objective requirements beyond what we can know empirically.<sup>18</sup>

### 3. The project of naturalistic accommodation

One of the central aims of metaethical enquiry is to find a theory that can explain moral phenomenology and our ordinary use of moral discourse. Moral discourse and moral phenomenology have features and are built on common sense assumptions that cannot be denied in a metaethical theory. With

Timmons we can call this ‘the project of internal accommodation’: a plausible metaethical theory must be able to accommodate the various deeply embedded presumptions of people’s ordinary use of moral language.<sup>19</sup>

However, that is not all there is to the problem and its solution. A conceptual analysis is not enough. A metaethical theory always involves metaphysical and epistemological commitments, and it is essential that these commitments are at least conceivable in the given philosophical worldview. This is the project of ‘external accommodation: a plausible metaethical view should comport with plausible general views and assumptions from other relevant areas of inquiry.’<sup>20</sup>

The first accommodation project has to do with what is called the ‘conceptual question’: if we use moral concepts, what do they mean and what kind of claims do we pretend to make? The latter accommodation project has to do with ‘the ontological, substantial question’: do moral properties, reasons, rights, etc., really exist, can the meaning in question be satisfied by the world?<sup>21</sup>

In this paper we begin from a naturalistic, secular outlook. It is not within the scope of this article to present an apologetic in defense of that worldview, nor do we presume to claim that it is the one and only meaningful worldview. Nonetheless, we can see that many modern moral philosophers and even moral theologians want to think about morality – like Grotius and Bonhoeffer said – *etsi deus non daretur*, as if God does not exist. Our argument is relevant for everyone who tries to contemplate an autonomous morality, a morality without God.

We can also see that the naturalistic assumption is quite common in the contemporary metaethical landscape. The attraction of this outlook ‘stems from the rise of modern science and the belief that science is our best avenue for discovering the nature of reality’.<sup>22</sup> Therefore, irrealists as well as most contemporary realists are involved in the project of ‘naturalistic accommodation’: all non-scientific discourse (including aesthetic discourse, semantic discourse, moral discourse, etc.) must be accommodated to the scientific (naturalistic) worldview.<sup>23</sup> The facts, properties, and entities that metaethical theories use have to be part of the subject matter of science. Non-natural, supernatural, or occult entities, facts, and events are excluded.

In this paper we are interested in both accommodation projects. We are interested in the conceptual question about what the idea of intrinsic worth of human beings and the moral concept of human rights *mean*, but also in the substantial question about whether human beings *really* have intrinsic value and if human rights *really* exist in our naturalistic, secular worldview.

## 4. Intrinsic values in a secular universe

The inherent dignity and worth of human beings is a secular translation of the religious idea that every human being is sacred. In the Judeo-Christian context, human beings are sacred because they are unique creations of God and human life has an eternal destiny. Humans are inviolable by virtue of pos-

sessing the image of God. In a theistic universe, objective values were thinkable when they were defined as 'valuable in the eyes of God'. In this way, things could be valuable independent of particular value judgements of human beings. For that reason humans have objective value in a theistic universe, because God gives them that value.

However, the idea that human life is 'sacred' is still a central self-evident idea in modern moral philosophy, even where there is no longer room in it for God 'our father and creator'. The arguments, however, for the retention of the idea are not always clear.

#### 4.1. Objective values: the conceptual level

What do we mean when we say 'X has objective, intrinsic value'? First, it means that the value of X is independent of every subjective judgement and independent of every particular context and conceptual framework in which X appears.<sup>24</sup> Something has objective, intrinsic value, when it is valuable *an sich*, 'independent of what people happen to enjoy or want or need or what is good for them'.<sup>25</sup> An objective value is 'not reducible to the value for anyone',<sup>26</sup> it is a 'value that is not dependent on or related to the valuing of (presumably or exclusively) human beings'.<sup>27</sup> Even intersubjective agreement would not give us objectivity.<sup>28</sup>

Secondly, the objective value of X would give us inescapable reasons to act in a certain way. In the words of Mackie, intrinsic values are "objectively

prescriptive;" like Kant's categorical imperative they are "action-directing absolutely, not contingently upon the agent's desires and inclinations."<sup>29</sup> This presupposes that there are actions which we "have to do, regardless."

#### 4.2. The ontological question

Can objective values really exist in a secular worldview? To find intrinsic values we need an impartial, objective stance, detached from every particular perspective. We must even go beyond the perspective of Homo sapiens, because what is valuable for human beings in general is not yet *intrinsically* valuable. But in a secular universe there is no perspective beyond that of Homo sapiens, because in that universe only people value. So, the category of values is essentially anthropocentric. Values are only ascribable from points of view constituted by human patterns of affective response. Values are by definition relational, and without somebody who values there are no values.<sup>30</sup> Mind-free values are impossible, because values are not written into the fabric of the universe. There are no values "vacuum packed within external objects."<sup>31</sup> For this reason the Leibnizian idea of John Leslie, that mere 'existence' has objective value, even in a cold universe without creator or without human beings to evaluate things, is completely puzzling.<sup>32</sup> It can be useful (e.g. for ecological reasons), but it is completely meaningless from a secular philosophical point of view, incapable



of projecting objective values onto our environment, as some ecocentrists would like to do.<sup>33</sup>

Moreover if someone would take that objective stance, there would be no place left for values at all. From the most impartial position all values disappear behind the horizon of objectivity: nothing seems to have value, and all we see concerning human desires, motives, inclinations, and human values are just psychological images. We will not see any objective values, because when one looks at the world from outside, there is no room for values in the world at all.<sup>34</sup> A wholly dispassionate eye would be as blind to values as a black-and-white camera to chromatic colours.<sup>35</sup> From the objective point of view there may be no such thing as 'good,' 'bad,' or 'evil' because the universe is indifferent, even towards a nuclear holocaust. From that position, it would not be a contradiction – in the words of Hume – to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger.<sup>36</sup> Seen from a completely detached position, the secular universe is indifferent and devoid of values. Intrinsic values are a *contradictio in terminis*: "Nothing has any objective value, because objectively nothing matters at all." Nagel calls this problem the paradox of "objective nihilism."<sup>37</sup>

We cannot escape from our own particular conceptual frameworks, and moreover it would be impossible for us to perceive, to think, and to value without or outside of these frameworks. Our frameworks are a priori, constitutive and necessary for our perception, thinking, and valuing.<sup>38</sup> That results in values never being objective, but rather always related to our (human) conceptual frameworks.

However, there is also an ontological problem with the second conceptual feature of objective values: the objective prescriptivity. On this point, I agree with Mackie that there is a fundamental problem to accommodating moral objective values in our secular, naturalistic outlook. That kind of objective value is a metaphysical peculiarity. To accommodate the action-guiding authority of these values, we need a theistic universe where there is a sovereign that gives us inescapable reasons for acting in a certain way, or a Platonistic, Moorean metaphysics in which there is place for non-natural or super-natural intrinsically motivating qualities.<sup>39</sup> In a naturalistic and secular outlook, the automatic reason-giving force of intrinsic values is 'a magic force'.<sup>40</sup>

As such, objective values are ontologically strange and play no explanatory role in a secular world.<sup>41</sup> It would be much simpler to replace the idea of absolute values as moral qualities of objects and subjects 'with some sort of subjective response which could be causally related to the detection of the natural features on which the supposed quality is said to be consequential.' For Gauthier and Mackie, we do not have to presuppose objective values, the existence of values as the result of human preferences is enough. But if we want to discuss human rights, I think this is *not* enough.

### 4.3. How sacred are human beings in a secular universe?

If intrinsic values are no longer thinkable in a secular universe, this also implies that human beings or some of their qualities (like reason, freedom, or the capacity for moral deliberation) can have no intrinsic value. We can see that most of the people value (their) life and (their) autonomy, but this does not mean that life or autonomy has intrinsic value. On the contrary, from ‘a view of nowhere’ our value is zero and life is absurd. We are all of equal worth, utterly worthless.<sup>42</sup> Nevertheless, Dworkin mentioned that the idea of intrinsic value is commonplace, and it has a central place in our shared scheme of values and opinions. He argues that secularists also have the “deep philosophical belief” that people are valuable in and of themselves<sup>43</sup>: every human being is “sacred” because each human being is a “creative masterpiece of natural and human creation.”<sup>44</sup> However, it is not clear how this idea can make sense in a “chilling and impersonal” worldview. In a secular universe, a universe bereft of transcendent meaning, only “a weak or subjective sense” of sacred is thinkable: something is sacred *because* it inspires awe in us and we attach great value to it. Conversely, in “the strong or objective sense,” something is sacred and *therefore* it inspires awe in us and we attach great value to it. In fact, a secular philosopher cannot argue for the latter.<sup>45</sup>

Moreover the sanctity of human life is no longer thinkable, because, among other things, existentialism, psychology, anthropology, and science have de-

stroyed every teleological, theological, metaphysical and essentialist notion of human beings. The “picture of an ahistorical nature centre, the locus of human dignity, surrounded by an adventitious and inessential periphery,” is no longer tenable.<sup>46</sup> The only things we have are the shifting sands of empirical human traits and it is not clear how it can be a solid basis for the idea of equal intrinsic human value. The idea that “human nature” as a metaphysical concept is no longer useful is troubling for human rights discourse, because it appears that this discourse cannot exist without a sort of “metaphysical comfort.”<sup>47</sup> In the end, what Iris Murdoch wrote about the moral philosophy of Sartre seems to be valid for all modern secular moral philosophy: “It is as if only one certainty remained: that human beings are irreducibly valuable, without any notion why or how they are valuable, or how the value can be defended.”<sup>48</sup>

In the end, we must agree that the death of God does really change the worth of human beings. And this argumentation about the impossibility of intrinsic values in a secular context is an important difficulty for secular human rights discourse because “our rejection of objective values carries with it the denial that there are any self-subsistent rights.”<sup>49</sup>

## 5. Human equality in a secular context

For the idea of human equality, the historical intervention of the Judeo-Christian tradition is also essential.<sup>50</sup> In the ancient Greek and Roman world it

would have been absurd to say that the least amongst human beings could, in the eyes of the gods or by any other standard, be of equal and immeasurable worth as the best. Philosophers such as Aristotle thought that humans were essentially unequal, depending on their ability to reason.

In the Judeo-Christian tradition, the idea of equality is founded on the personal and unique relation of God with every human being.<sup>51</sup> Every man is written with his name in the palm of God's hand and is of the same worth in the eyes of God. All women and men are sisters and brothers because *every* man (including our enemy) is a child of God.<sup>52</sup>

The thesis of equality is still a central concept in contemporary moral philosophy. But since the advent of modernity and secularisation, philosophers have been obliged to consider equality in another context, a context without God as metaphysical foundation. In fact, the secular egalitarians are in search of a non-metaphysical and non-religious proposition equivalent to the theological doctrine that all humans have been created equal in the image of God, with immortal souls of inestimable and unique worth.<sup>53</sup>

In the current literature, there is a plethora of secular egalitarian theories, but the philosophical task is not self-evident. Since secular philosophers cannot use non-empirical characteristics like the eternity of the soul to ground equality, they have to look for empirical qualities like reason or freedom, but then it is hard to see how these qualities can give us *equal* worth. Take any capacity and it seems that humans differ. Given the empirical obser-

vations, it is hard to believe that humans are equal in any way at all.<sup>54</sup>

Many secular philosophers use a formal argument: the idea of equality is the result of the moral point of view. As Sidgwick wrote: "the good of any one individual is of no more importance, from the point of view (if I may say so) of the Universe, than the good of any other."<sup>55</sup> Also following Nagel, the basic insight that follows from the impersonal standpoint is that everyone counts the same. When the moral point of view is defined as an impartial point of view, from that moral point of view everyone's life matters and no one is more important than anyone else. "If you matter impersonally, so does everyone."<sup>56</sup> In fact, the idea of equality is the result of the universalisation of the agent's valuing of herself. The argument is, however, defective, because the only thing that is said is that from the remote impersonal view we can see that (unless in some exceptional situations) everyone values his/her life, but this psychological fact does not say anything about the equal and intrinsic worth of this people. The above discussion has so far shown that from the perspective of the universe everyone is indeed of equal worth, but in fact equally worth-less and unimportant. Moreover, this 'definitional strategy' – the moral point of view *is* to look at people impartially, granting every person an equal status – fails to respond to the fundamental challenge: why should people take this moral point of view? Why should I take the impartial view at all?<sup>57</sup>

## 6. Human rights

The modern appeal to ‘human dignity’ and ‘human rights’ is the secular translation of the old religious idea that people have intrinsic and equal worth. Human rights are the results of our strong moral intuition and our assumption that people have equal intrinsic worth that may not be infringed upon. For many authors the assumption that each person possesses inviolability based on inalienable natural rights seems to be ‘self-evident’.<sup>58</sup> Often, no further argument is given than that moral rights must protect equal, intrinsic human worth and dignity. However, as we have seen, equal and intrinsic human worth cannot be rationalised in a secular context. Therefore we have reasons to also question the validity of the human rights discourse.

From the perspective of philosophy, it is argued that people have these human rights a priori and that the human rights claims are universal and absolutely valid. That people have some a priori, universal rights implies that they have these rights independent of any particular judgement or context. This denies that, analogous to the concept of values, the concept of rights is also a *relational* one. Just like a value that nobody values, a right that nobody acknowledges is empty and does not exist. The idea that people have rights without someone giving them these rights is inconsistent. In a theistic universe, it is possible to conceive of rights and values independently of human judgements, but even there, they do not exist independent of every appraisal. God was the objective valuer who gave

people intrinsic worth and a priori rights. Therefore there is a lot of truth in Balagangadhara’s remark that the notion of rights is “quite incomprehensible without the presence of the notion of sovereignty.”<sup>59</sup> In a secular universe only people can give appraisal, so the idea of intrinsic worth and a priori rights become flawed. The God-given rights and the intrinsic worth that people had in the eyes of God had to evolve to values and rights *an sich* (objective values and rights), but as we have seen, a secular universe cannot make room for that. As such, human rights and the correlative moral duties are remnants outside of the framework of thought that made them really intelligible.<sup>60</sup>

We will shortly consider two important arguments for the justification of human rights and show that both are defective because they work with a notion of intrinsic value.

The first line of argumentation proceeds in two steps.<sup>61</sup> First, because an agent *X* must have certain necessary goods, *X* logically must also hold that she has rights to these goods. Second, because from an impersonal viewpoint every human has the same basic needs, therefore everyone can equally claim her rights.<sup>62</sup> In the same way that Nagel’s impartial view is the necessary precondition to viewing human equality (*supra*); the impartial view is also the necessary precondition to acknowledging human rights.

This argument does not succeed. The first step presupposes the intrinsic worth of human life. It is only *because* human life has intrinsic worth that people can claim *rights* to the goods necessary to life. The ‘fact’ that people value their lives and need certain goods to live their lives is insufficient for a

claim to rights, because we agree with the definition that “*X* has a right if and only if *X* can have rights, and other things being equal, an aspect of *X*’s well-being (his interest) is a sufficient reason for holding other person(s) to be under a duty.”<sup>63</sup> According to this definition, if *X* claims a right to necessary goods, all other people have an absolute and objectively prescriptive *moral duty* to guarantee that *X* has access to sufficient necessary goods. This is only true if the life of *X* has objective value and if this objective value of *X*’s life gives other people a moral reason to protect it as much as possible. If the life of *X* has no worth at all, or only has worth in the eyes of (some) people, the need for some necessary goods can not be sufficient for a claim to rights, because we cannot justify an absolute moral duty on that basis. Without the intrinsic value of life, people do not have an objective (moral) duty to protect the life of *X*. But as we have seen, we cannot accommodate the idea of intrinsic value of something (inclusive of human life) in a naturalistic, secular worldview.

In the same way, the second step is defective. From the impersonal view we see only that everyone has the same needs, but this ‘fact’ does not say anything about the moral rights of these people. Saying that all people *need Y* is not logically equivalent to saying that everybody has the *right to Y*.<sup>64</sup> From the latter it follows that others ought not to interfere with my getting *Y*, while from the former it does not. According to the definition we mentioned above, speaking about rights does imply that certain interests of *X* are a sufficient reason to create a duty for other people to defend these interests, while speaking merely about needs does not imply any

duty at all. The needs of persons only create an objective moral duty when the lives of human beings are intrinsically valuable.

The second line of argumentation is the Kantian one. It says that because people have some intrinsically valuable qualities like autonomy, rationality, the capacity for moral deliberation or life plans, everybody has to respect their rights to use these capacities.<sup>65</sup> But as we have seen, the secular universe cannot make space for *intrinsically* valuable qualities. Moreover, it seems that the Kantian position of philosophers like Rawls, Dworkin, and Nagel is mysterious because, like magicians, they pull rabbits out of empty hats.<sup>66</sup> The move from ‘Agent *X* has capacity *Z*’ to ‘Everyone ought to value and respect *X*’ is not a logical one. Some human capacities like rationality and freedom contribute to a worthwhile life, but from their instrumental worth we can not derive intrinsic value or human rights. That people have some capacities does not make them, nor the capacities, intrinsically valuable. Rorty, who rejects every project of human rights foundationalism as futile and outmoded, writes about this second argumentation: “Kant’s account of the respect due to rational agents tells you that you should extend the respect you feel for people like yourself to all featherless bipeds. That is an excellent suggestion, a good formula for secularizing the Christian doctrine of the brotherhood of man. But it has never been backed up by an argument based on neutral premises, and it never will be.”<sup>67</sup>



## 7. The human rights discours is still alive

We cannot consider here all the arguments for the justification of human rights. Since the time of the Enlightenment the history of philosophy is full of efforts to find foundations for the acceptance of moral rights without reference to God. The rights discourse has been grounded by comprehensive theories about human nature, human rationality or autonomy, well-being, rational or sensational intuitionism, etc.<sup>68</sup> However, it seems that when God and the possibility of a supernatural cosmology are rejected, the idea that human beings have unique, equal, and intrinsic value is merely “a human invention.”<sup>69</sup> If this is right and if this idea of the sacredness of human beings is a necessary element of the idea of human rights, these rights seem to be – in the famous words of Bentham – “nonsense upon stilts.”<sup>70</sup>

For sure, we do not question whether there are rights as the result of implicit or explicit human conventions, law, or custom. What we question is the idea of *moral* rights that are alleged to belong to human beings as such and that are cited as a reason for holding that people *ought* not to be interfered with in their pursuit of life, liberty, and happiness. For the existence of this kind of rights, too much is being asked of the secular, naturalistic worldview, and the suggestion of asking less strips philosophical human rights discourse of its very purpose. Any analysis of the meaning of moral rights that omits the claim to intrinsic prescriptivity is incomplete, but

this claim cannot be accommodated in a naturalistic, secular worldview. Therefore, we must agree with MacIntyre’s bold thesis that natural or human rights are nothing more than ‘fictions’. There are no rights attaching equally to all human beings simply *qua* human being, whatever the context, and there are no rights that give us objectively prescriptive reasons to act in a certain way. “A belief in them is one with belief in witches and in unicorns.”<sup>71</sup>

Nonetheless, finding the flaws in the discourse about witches is not the same as finding the flaws in the human rights discourse, because the latter implies many practical problems. Human rights discourse, after all, seems terribly important to us, because the intuition that people have equal intrinsic worth is very strong and is the basis of most of our morality. From the perspective of the phenomenology of moral experience, we could say that the acceptance of some objective values and rights is unavoidable, because the alternative is not *credible*.<sup>72</sup> As Kant remarked, it is ‘a moral fact’ that we are confronted with the categorical imperative. The idea of rights is a result of this Kantian moral phenomenology. Our rights discourse is the objectification of the human intuition and moral experience that some things just *ought* to be done, while other things should not be. It cannot be elaborated here, but the idea that our intuition that we have inescapable requirements can be explained by evolutionary psychology is plausible.<sup>73</sup> If this hypothesis is right, we can see that natural selection has provided us with a tendency to invest the world with intrinsic values that it does not contain and categorical demands which it does not make. Therefore it is very difficult

for human beings to deny their “traditional conscience,”<sup>74</sup> with the human rights discourse as an essential part of it.

Moreover, the idea that people have equal and intrinsic worth is deeply embedded in our Judeo-Christian culture. As we have seen, the sacredness of humanity fits easily into a theistic worldview, but with the secularisation and the change of our worldview the idea has not been questioned at all. The idea became “self-evident,” “definitionally true” or “intuitively obvious.”<sup>75</sup> Especially after Kant, most philosophers and modern theologians have tried to maintain the nature and content of (theistic) morality in a secular context.<sup>76</sup> Our fundamental intuitions about human dignity have been preserved intact despite all of the transformations and changes that the Western theistic culture has undergone over the centuries.<sup>77</sup>

It seems that people cannot simply do away with rights discourse. Even if we could, the question arises, *should* we? It is not simply that rights discourse is flawed and has no ultimate foundations, that the discourse is not precious. What we *do* with our rights discourse, once we see its flaws, is a pragmatic issue, to be resolved by reference to what is the optimal practical outcome.<sup>78</sup> It is easy to see that human rights discourse is very useful in everyday life, if we propose to live in a human and morally acceptable world.<sup>79</sup> We all think that a world with equal human rights is a less dangerous and more just and civilised world.<sup>80</sup> People may not agree why we have rights, but they can agree that we need them.<sup>81</sup> Moreover, rights discourse with its normative component guarantees that for our intuitive

must-be-done actions, we indeed feel motivation and obligation to do these actions (likewise, *mutatis mutandis*, for must-not-be-done actions), independent of the consequences of these actions, the context or our particular life aims. As such, it serves to combat our notorious weakness of will.

## 8. Moral fictionalism

Thus, secularists are confronted with the following dilemma: because the human rights discourse is useful and confirms our deepest moral intuitions, doing away with it incurs a cost; on the other hand, keeping a flawed discourse also comes at a price, for truth is a very valuable commodity.<sup>82</sup> To resolve this tension we can suggest the stance of ‘fictionalism’: the possibility of maintaining the discourse but taking an attitude other than belief towards it (uttering it without assertoric force). Normally, when a discourse is flawed (astrology, the phlogiston discourse, alchemy), it is abandoned altogether. For several reasons this kind of abolitionism is not preferable here. Because the moral rights discourse is a useful one and there are different (moral, psychological, cultural) reasons why we cannot simply do away with it, we should keep it without believing in it.

In the 19<sup>th</sup> century, fictionalism was a quite popular stance about ontological metaphysical matters. The most famous as-if philosopher is the neo-kantian Hans Vaihinger (1852-1933).<sup>83</sup> For him fictions are necessary elements in the progress of our

thoughts about nature, religion, mathematics, culture, law, and morality. Vaihinger argues that it is not only possible to look at the world as if some thoughts are true, even if we are not sure that it is really true (in case of a hypothesis or in the case of religion); we can also judge that something is the case, that we accept that it is, while knowing that it is not, for example because it is self-contradictory.<sup>84</sup> Vaihinger defends the possibility of fictive judgements: judgements “made with the consciousness of its non-validity, but at the same time it is tacitly presupposed that this operation is permissible, useful and appropriate.”<sup>85</sup>

At the end of the 20<sup>th</sup> century, fictionalism has made a small comeback. It has been applied to mathematics (Field), nonobservables (van Fraassen), modality (Nolan, Rosen), identity, and existence claims.<sup>86</sup> Recently fictionalism has also been used as an alternative in the metaethical debate about realism and irrealism.<sup>87</sup> In *The myth of morality* Richard Joyce argues that moral discourse is hopelessly flawed because essential notions such as the practical authority and the inescapability of moral imperatives (by definition categorical, objectively prescriptive imperatives) cannot be reasonably defended. Nevertheless – and this is the difference with some other sceptical authors about the existence of categorical imperatives<sup>88</sup> – he writes explicitly that we may be able to carry on with the categorical moral discourse as a ‘useful fiction.’

In line with Vaihinger, Joyce argues that it is possible to ‘accept’ *p* while ‘disbelieving’ *p*.<sup>89</sup> We all experience the attitude of ‘disbelieving acceptance’ when we read fictive books or watch movies. We all

feel sadness when inspector Morse dies, but nobody would say that she *really* believes that Morse died. To feel sadness is not irrational or a matter of self-deception, since we can, at any time, readopt the critical perspective from which we know very well that the book or movie is fiction.<sup>90</sup>

To understand ‘fictionalism’, we must introduce the concept of ‘critical contexts.’ Joyce gives the example of Hume’s scepticism. In a critical (philosophical) context, Hume doubts the existence of other minds and of the external world. However, this doubt does not prevent him from living his life as if there were other minds and an external world: he interacts with other minds, he dines and plays a game of backgammon. Does it follow that he disbelieves the sceptical theses after all? No, it does not. The point is that what a person believes cannot be simply read from his actions, speech, and thought in every day contexts. What people really believe is the result of critical reflection in critical contexts like the philosophy classroom, but fortunately we do not have to spend our life in that classroom.<sup>91</sup>

The examples of the Morse-fan and Hume’s scepticism illustrate that fictionalism is not necessarily an incoherent philosophical position. There are many other examples of fictionalism: we live as if we have a free will and are autonomous, atheist Darwinists live as if their lives have ultimate meaning, we look at our children as if they are the most wonderful children in the world, and we think as if there is a real difference instead of a gradual difference between animals and human beings. A subject who believes that not-*p* but lives and acts as if *p* is not completely irrational, self-deceived, or schizophrenic.

I think that fictionalism can also be applied to the situation of human rights discourse. Although we use this discourse everyday, we can admit – in the critical context of the philosophy classroom – that we do not *really* believe in the truthfulness of the discourse. We can continue to utilise human rights discourse and the consequent categorical positive and negative duties, without believing that these rights and obligations are *real*. We could say that we must live as if there are absolute prohibitions and act as if human life has a peculiar value, quite beyond the value of any other natural things. In a critical context we must say that human rights are ‘useful fictions,’ but outside the philosophy classroom – in real life – intrinsic human value and human rights are useful to motivate and oblige people to live a morally acceptable life. I agree with Joyce that it can be ‘perfectly rational’ to accept some fictions, if we are justified in believing that these fictions will prompt an emotional reaction and if we are justified that this reaction may lead to desirable ends (say, by influencing our motivations against temptations of defecting).<sup>92</sup> This is certainly the case with the idea of human rights. I think that it is possible to see that the moral rights discourse is a useful one, and this usefulness doesn’t depend upon its being *believed*. What Joyce attempts to argue concerning morality as such is also true for the moral rights discourse as an essential part of morality: human rights discourse can continue to furnish significant benefit, both at a societal and an individual level, even when it has the role of a fiction.<sup>93</sup>

So, fictionalists look at the human rights discourse as a useful but fictive objectification of very

strong moral intuitions.<sup>94</sup> Because of these strong intuitions, I think fictionalism is more a descriptive than a normative stance. In fact, it is not really possible to choose freely to adopt the fictionalist position regarding human rights – analogously, it is not possible for a depressed atheist Darwinist to choose freely to act as if life has meaning, when he doesn’t have any feeling or intuition that life has meaning. If someone (*S*) agrees with our thesis that moral rights discourse is in error but *S* lacks any intuition about equal and intrinsic value of human life, *S* has no reason at all to take a fictionalist stance towards the idea of human rights. However, if *S*’ agrees with our thesis that moral rights discourse is in error, and *S*’ has very strong intuitions that human life is sacred, there is a good chance that *S*’ *will find herself* in the position of a fictionalist concerning human rights. Without explicit deliberation, *S*’ will continue to act and to live as if the human rights discourse is not in error. So, *S*’ did not choose on a conscious and reasonable basis for fictionalism, she can only see, a posteriori, that she is in the position of a fictionalist. So it is difficult to argue for fictionalism in a normative way, rather it is a description of a possible attitude towards intuitive ideas which cannot be reasonably defended. People can only see that they still act and live as if human rights exist, even if they know that in a secular universe there is nothing that gives us a reason to believe that they really exist.

Does this mean that if some fictionalists were members of an advice committee for human rights policies, their deliberations would be uncritical or fictive? It does not. No doubt, they would discuss on a highly reflective and critical level and they would



fervently defend their decisions as if they were real. Nevertheless this context is not the *most* critical context to reflect the nature of morality and the nature of human rights, and neither is that the purpose of the committee.<sup>95</sup>

## 9. Conclusion

In the secular universe, there is no place for intrinsic and equal human value. Given a naturalistic, secular worldview, we are not able to accommodate these commonsense assumptions that are at the basis of human rights discourse. However, this does not imply that we must jettison human rights discourse. We have proposed and explained the concept of fictionalism. Human rights discourse has no grounds in our secular worldview, but because the discourse is deeply embedded in our culture and in our daily life, because the intrinsic value of people is a very strong moral intuition, and because rights discourse is useful to living a moral life, human rights discourse should be retained. The ideas of intrinsic and equal human worth can be the subject of 'disbelieving acceptance' for the secular moral philosopher. This is the Fictionalism thesis. It is not merely a negative thesis: it also helps to save morality in our age of secularisation, science, deconstruction, and the consequent 'legitimation crisis'.

## Notes:

<sup>1</sup> R.W. Lovin & F.E. Reynolds (eds.), *Cosmogony and ethical order: new studies in comparative ethics* (1985); I. Murdoch, I., *Vision and choice in morality*, 30 *Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. Vol.* 32 (1956-7)

<sup>2</sup> Some examples are G.E.M. Anscombe, *Modern moral philosophy*, 33 *Philosophy* 1 (1958); S.N. Balagangadhara, *Comparative anthropology and moral domains. An essay on selfless morality and the moral self*, in 1 *Cultural Dynamics* 98 (1988); J.D. Goldsworthy, *God or Mackie: the dilemma of secular moral philosophy*, in 30 *American Journal of Jurisprudence* 45 (1985); J.M. Gustafson, *Theology and Ethics* (1981); J.M. Gustafson, *Ethics from a theocentric perspective* (1984); A. MacIntyre, *After virtue* (1981); B. Mitchell, *Morality: religious and secular. The dilemma of the traditional conscience* (1980); M.J. Perry, *Is the idea of human rights ineliminably religious?*, in M.J. Perry, *The idea of human rights. Four inquiries* 11 (1998); L.P. Pojman, *Is contemporary moral theory founded on a misunderstanding?* In 22 *Journal of Social Philosophy* 49 (1991); Pojman, L.P., *A Critique of Contemporary Egalitarianism: A Christian Perspective*, in 8 *Faith and Philosophy* (1991a); L.P. Pojman, *On equal human worth: a critique of contemporary egalitarianism*, in L.P. Pojman & R. Westmoreland (eds.), *Equality. Selected readings* 282 (1997) (reprint of *Are equal human rights based on equal human worth?* in 52 *Philosophy and phenomenological research* 605 (1992); L.P. Pojman, *Ethics: religious and secular. On the metaphysical basis of morality*, in 70 *The Modern Schoolman* 1 (1992); Pojman, L.P., *Reflections on the Basis of Contemporary Secular Ethics*, in 26 *Journal of Social Philosophy* (1995); R. Taylor, *Ethics, faith and reason*



(1985); G. Tinder, *Can we be good without God: the political meaning of christianity*, in 264 *The Atlantic* 69 (1989); A.E. Van den Beld, *God, morality, and the transformation of human beings*, in A.W. Musschenga (ed.), *Does Religion Matter Morally? The critical reappraisal of the thesis of morality's independence from religion* 31 (1995); A. Van Den Beld, *The morality system with and without God*, in 4 *Ethical Theory and Moral Practice* 383 (2001).

<sup>3</sup> MacIntyre, *supra* note 2; Anscombe, *supra* note 2.

<sup>4</sup> Taylor, *supra* note 2 at 2, 77.

<sup>5</sup> Pojman (1991), *supra* note 2.

<sup>6</sup> Balagangadhara, *supra* note 2.

<sup>7</sup> Cf. P. Singer, *How are we to live?* 273 (1997).

<sup>8</sup> See D. Cohn-Sherbok (ed.), *World religions and human liberation* (1991); A.D. Falconer & M. Hurley (eds.), *Understanding human rights: an interdisciplinary and interfaith study: the proceedings of the international consultation held in Dublin 1978* (1980); H. Küng & J. Moltmann (eds.), *The ethics of world religions and human rights* (1990); Rouner, L.S. (ed.), *Human rights and the world's religions* (1988); Swidler, E. (ed.), *Human rights in religious traditions* (1982); Tergel, A., *Human rights in cultural and religious traditions* (1998); Traer, R., *Faith in human rights: support in religious traditions for a global struggle* (1991).

<sup>9</sup> See S.F. Krantz, *Refuting Peter Singer's ethical theory: the importance of human dignity* (2002).

<sup>10</sup> Cf. M. Ignatieff, *Human rights as idolatry*, in A. Gutmann (ed.), *Human rights as politics and idolatry* 56, 75 (2001).

<sup>11</sup> E. Wiesel, *A tribute to human rights*, in D. Yael, E. Stamatopoulou and C. J. Dias (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: Fifty years and beyond* 3 (1999).

<sup>12</sup> Ignatieff, *supra* note 10 at 53, 77.

<sup>13</sup> Mitchell, *supra* note 2 at ch. 9; Pojman, *supra* note 2; Perry, *supra* note 2; M. Stackhouse, *Human rights and public theology*, in C. Gustafson & P. Juviler (eds.), *Religion and Human rights: competing claims?* Ch. 2 (1999).

<sup>14</sup> We use the word sacred to indicate the link to the theistic framework from whence the idea of intrinsic human worth is derived. Of course the word 'sacred' has theistic connotations, but it can also be interpreted in a secular way. (cf. R. Dworkin, *Life's dominion: an argument about abortion, euthanasia, and individual freedom* 25, 81-84 (1993))

<sup>15</sup> Perry, *supra* note 2 at 12-3; J. Raz, *On the nature of rights*, in 93 *Mind* 194 (1984).

<sup>16</sup> Cf. A. GEWIRTH, *Common morality and the community of rights*, in G. Outka & J.P. Reeder (eds.), *Prospects for a common morality* 37 (1993); D. Little, *The nature and basis of human rights*, in G. Outka & J.P. Reeder (eds.), *Prospects for a common morality* 83 (1993).

For a compelling discussion of the "correlative duties" implied in a commitment to human rights, see: H. Shue, *Basic rights: subsistence, affluence, and U.S. foreign policy* ch. 2 (1980). Samuel Pufendorf (1632- 1694) was one of the first philosophers to mention the correlativity of rights and duties in his *De jure naturae et gentium* (*On the Law of Nature and of Nations*), 1672.

<sup>17</sup> J.L. Mackie, *Ethics. Inventing right and wrong* ch. 1 (1977).

<sup>18</sup> R. Rorty, *Human rights, rationality and sentimentality*, in S. Shute and S. Hurley (eds.), *On human rights: the Oxford Amnesty Lectures 1993* 111 (1993); R. GARNER, *On the genuine queerness of moral properties and facts*, in 68 *Australian journal of philosophy* 137 (1990); Ignatieff, *supra* note 10 at 54; Mackie, *supra* note 17.

<sup>19</sup> M. Timmons, *Morality without foundations. A defense of ethical contextualism* 11ff. (1999).

<sup>20</sup> Timmons, *supra* note 19 at 12.

<sup>21</sup> Mackie, *supra* note 17 at 35.

<sup>22</sup> Timmons, *supra* note 19 at 13.

<sup>23</sup> Often the naturalistic accommodation project results in moral irrationalism and non-descriptivism: A. Gibbard, *Wise choices, Apt Feelings* (1990); S. Blackburn, *Spreading the world* (1984); Timmons, *supra* note 19; Mackie, *supra* note 17. However, a version of naturalistic moral realism has recently been elaborated by D. Brink, *Moral realism and the foundations of ethics* (1989); R. Boyd, *How to be a moral realist*, in G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on moral realism* 181 (1988); N.L. Sturgeon, *Moral explanations*, in G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on moral realism* 229 (1988); P. Railton, *Moral realism*, in 95 *Philosophical Review* 163 (1986). The version of moral realism defended by McDowell and Platts is more in line with G. Moore's intuitionism. It is not clear if they are really interested in the project of naturalistic accommodation, because their versions of realism cannot succeed without some non-naturalist moral metaphysics. (J. McDowell, *Mind, Value and Reality* (1998); M. Platts, *Ways of meaning* (1979); *ibid.*, *Moral reality and the end of desire*, in *ibid.* (ed.), *Reference, truth and reality* (1980); *ibid.*, *Moral realities* (1991).

<sup>24</sup> There is also another interpretation of intrinsic value that we do not use here: something has intrinsic value when it is *not* sought as a means to any other end; e.g. *eudaimonia* for Aristotle or 'the pleasures of human intercourse and the enjoyment of beautiful things' for G. Moore in his *Principia ethica* (ch. 6 (1903). This approach is concerned with people's attitudes towards something, while our approach concerns the nature of the thing itself. (cf. C.M. Korsgaard, *Two distinctions in*

*goodness*, in 92 *Philosophical Review* 169 (1983); T. Smith, *Viable values* 63 (2000); J. O'Neill, *The varieties of intrinsic value*, in 75 *The monist* 119 (1992); J.J. Thomson, J.J., *On some ways in which a thing can be good*, in 9 *Social philosophy and policy* 96 (1992); N. Lemos, *Intrinsic value* (1994).

<sup>25</sup> Dworkin, *supra* note 14 at 69-71, note 9.

<sup>26</sup> T. Nagel, *The view from nowhere* 153 (1986).

<sup>27</sup> O'Neill, *supra* note 24.

<sup>28</sup> Mackie, *supra* note 17 at 22.

<sup>29</sup> Mackie, *supra* note 17.

<sup>30</sup> A.W. Price, *Varieties of objectivity and values*, in 83 *Proceedings of the Aristotelian Society* 103 (1983); Smith, *supra* note 24 at 97ff.

<sup>31</sup> *Id.* at 67.

<sup>32</sup> J. Leslie, *Value and existence* (1979); *ibid.* Voor een samenvatting van Leslie's opvattingen: „*Efforts to explain all existence*, 87 *IN-Mind* 181 (1978); and *ibid.* en, *The world's necessary existence*, 11 *IN-International journal for the philosophy of religion* 207 (1980);.

<sup>33</sup> A. Naess, *The shallow and the deep, long-range ecology movement, a summary*, in 16 *Inquiry* 95 (1973); *ibid.*, *Deep ecology and ultimate premises. Rethinking man and nature: towards an ecological worldview*, in 18 *The Ecologist* 128 (1988); A. Naess en D. Rothenberg, *Ecology, community and lifestyle. Outline of an ecosophy* (1989); E. Goldsmith, *The way: an ecological world-view*, 18 *The ecologist* (1988). We can find the same problem in H. Jonas (trans. in collaboration with Herr, D.), *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age* (1979).

<sup>34</sup> Nagel, *supra* note 26 at 141, 146-7, 209.

<sup>35</sup> Price, *supra* note 30 at 106.

<sup>36</sup> *Treatise of Human Nature*, bk. 2, pt. 3, sec. 3.

<sup>37</sup> Nagel, *supra* note 26 at 146.

<sup>38</sup> H. Putnam, *Reason, truth and history* (1981). This was also an important insight of phenomenology and hermeneutics. Cf. Merleau-ponty, M., *La Phénoménologie de la perception* (1945) & H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960).

<sup>39</sup> cf. G. Moore, *Principia ethica* (1903); McDowell, *supra* note 23.

<sup>40</sup> Ph. Foot, *Morality as a system of hypothetical imperatives*, in 81 *The Philosophical Review* 305 (1972); Anscombe, *supra* note 2 at 8; Garner, *supra* note 18.

<sup>41</sup> Mackie, *supra* note 17 at 38-42; D. Gauthier, *Morals by agreement* 55ff. (1986); G. Harman, *The nature of morality* ch. 1 (1977); *ibid.*, *Explaining value and other essays in moral philosophy* (2000).

<sup>42</sup> Pojman (1991) *supra* note 2 at 57; *ibid.* (1992) *supra* note 2 at 19.

<sup>43</sup> See also: R. Dworkin, *Life is sacred: that's the easy part*, in *New York Times Magazine* 36 (may 16 1993).

<sup>44</sup> Dworkin, *supra* note 14 at 81-4.

<sup>45</sup> Cf. Perry, *supra* note 2 at 28-9.

<sup>46</sup> R. Rorty, *The priority of democracy to philosophy*, in A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty* 280 (1990); K. Bayertz, *Human dignity: philosophical origin and scientific erosion of an idea*, in K. Bayertz (ed.), *Sanctity of life and human dignity* 73 (1996).

<sup>47</sup> R. Rorty, *Solidarity or Objectivity?* in M. Krausz (ed.), *Relativism: interpretation and confrontation* 45 (1989).

<sup>48</sup> I. Murdoch, *Sartre, Romantic rationalist* 81 (1953).

<sup>49</sup> Mackie, *supra* note 17 at 173.

<sup>50</sup> Taylor, *supra* note 2 at 79; Pojman (1997) *supra* note 2 at 295.

<sup>51</sup> Cf. H. Putnam, *The many faces of realism* 60-1 (1987); D. Tracy, *The analogical imagination: Christian*

*theology and the culture of pluralism* 4 (1981); Perry, *supra* note 2 at 16-7.

<sup>52</sup> cf. Matthew 5: 43-48; Luke 6: 27-36.

<sup>53</sup> Pojman (1992) *supra* note 2 at 17.

<sup>54</sup> Pojman (1997) *supra* note 2 at 294.

<sup>55</sup> H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* 382 (1907).

<sup>56</sup> T. Nagel, *Equality and Partiality* 11 (1991); *ibid.* *supra* note 26 at 171ff.

<sup>57</sup> Perry, *supra* note 2 at 30-1.

<sup>58</sup> cf. R. Nozick, *Anarchy, state and utopia* ix (1974); J. Rawls, *A theory of justice (revised edition)* 3 (1971 (1999)); R. Dworkin, *Taking rights seriously* 184 (1978).

<sup>59</sup> Balagangadhara, *supra* note 2 at 107.

<sup>60</sup> Anscombe, *supra* note 2; MacIntyre, *supra* note 2.

<sup>61</sup> cf. A. Gewirth, *The basis and content of human rights*, in A. Gewirth, *Human rights: essays on justification and applications* 41 (1982).

<sup>62</sup> This kind of argumentation is also the basis of the capability approach of A. Sen and M. Nussbaum. (cf. A. Sen, *Capability and well-being*, in M.C. Nussbaum & A. SEN, *The quality of life* 30 (1993); M.C. Nussbaum, *Human functioning and social justice*, in 20 *Political Theory* 202 (1992); M.C. Nussbaum, *Sex & Social Justice* (1999). Nussbaum is inspired by the Aristotelian tradition and gives a list of essential universal human needs. Human rights (she prefers to speak of capabilities) and ideas about human development follow from these needs. For a critique on the essentialistic view on human beings and the Aristotelian view on human flourishing, see: B. Williams, *Ethics and the limits of philosophy* ch. 3 (1985); D. Charles, *Perfectionism in Aristotle's political theory: reply to Martha Nussbaum*, in 185 *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. Vol. (1988).

<sup>63</sup> Raz, *supra* note 15 at 195.

<sup>64</sup> MacIntyre, *supra* note 2 at 67.

<sup>65</sup> For some efforts to provide a Kantian foundation for human rights, see: R. Alexi, *Discourse theory and human rights*, in 9 *Ratio Juris* 209 (1996); C.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (1996); J. Rawls, *A theory of justice* 441ff. (1971); Dworkin (1978), *supra* note 58 at 184ff.:

<sup>66</sup> Pojman (1991), *supra* note 2 at 59 and *ibid.* (1992), *supra* note 2 at 14.

<sup>67</sup> Rorty (1993), *supra* note 18 at 124-25.

<sup>68</sup> In our time, different authors have argued that comprehensive doctrines are not necessary for the foundation of human rights. They describe human rights as 'a neutral concern', the result of 'an unforced overlapping consensus.' Human rights can be justified without appeal to any particular idea of human nature and independent of people's particular comprehensive conceptions of the good life. (cf. J. Rawls, *The law of peoples*, in S. Freeman (ed.), *John Rawls: collected papers* 551ff. (1999); T.M. Scanlon, *The difficulty of tolerance* (2003); C. Taylor, *Conditions of an unforced consensus on human rights*, in J.R. Bauer & D.A. Bell (eds.), *The east asian challenge for human rights* 124 (1999); Ignatieff, *supra* note 10. However, as Donnelly mentions, the scope of the overlapping consensus is not boundless. Although internationally recognized human rights do not depend on any particular religious or philosophical doctrine, they are *not* compatible with all comprehensive doctrines. For Donnelly, participation in the overlapping consensus is only possible for those who see 'human beings' as a fundamental moral category and who see human beings as in some important sense equal and autonomous actors. (J. Donnelly, *Universal human rights in theory and practice* 40-1, 51-3 (2003<sup>2</sup>)).

<sup>69</sup> S. Hampshire, *Morality and pessimism*, in S. Hampshire (ed.), *Public and private morality* 17ff. (1978).

<sup>70</sup> For the attacks by Bentham, Burke and Marx to the natural rights tradition: J. Waldron (ed.), *Nonsense upon stilts* (1987).

<sup>71</sup> MacIntyre, *supra* note 2 at 69-70.

<sup>72</sup> Nagel, *supra* note 26 at 154ff..

<sup>73</sup> R. Joyce, *The myth of morality* ch.6 (2001).

<sup>74</sup> Cf. Mitchell, *supra* note 2.

<sup>75</sup> Balagangadhara, *supra* note 2 at 110.

<sup>76</sup> Nietzsche was the first to see that this (modern) project is impossible. For Nietzsche the death of God implied an *Umwertung aller Werte*, and he insisted upon morality 'beyond good and evil'.

<sup>77</sup> Balagangadhara, *supra* note 2 at 106.

<sup>78</sup> Cf. Joyce, *supra* note 73 at ix-x; Donnelly, *supra* note 68 at 18ff.

<sup>79</sup> J.L. Mackie, *Can there be a right-based moral theory*, in J. Waldron (ed.), *Theories of Rights* 168 (1984).

<sup>80</sup> J. Feinberg, *Social philosophy* 93ff. (1973). That human rights are useful is also the basis of the Universal Declaration of Human Rights (1948). The preamble of the Declaration starts with:

"Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world, Whereas disregard and contempt for human rights have resulted in barbarous acts which have outraged the conscience of mankind, and the advent of a world in which human beings shall enjoy freedom of speech and belief and freedom from fear and want has been proclaimed as the highest aspiration of the common people...."

<sup>81</sup> Ignatieff, *supra* note 10 at 55.

<sup>82</sup> See S. Haack, *Concern for truth: what it means, why it matters*, in P.R. Gross, N. Levitt & M.W. Lewis (eds), *The Flight from Science and Reason* 57 (1996).



<sup>83</sup> H. Vaihinger, *The philosophy of 'As if'* (1949).

<sup>84</sup> There is a difference between 'agnostic' fictionalism that says 'I do not know whether *T* is true, but it is highly useful and therefore I shall accept it,' and 'atheistic' fictionalism that says 'I have sufficient reason for believing that *T* is false, but it is highly useful and therefore I shall accept it'. (Joyce, *supra* note 73 at 190) The former (the weak form of fictionalism) is defended by Pierre Duhem and Bas van Fraassen (*infra* note 86). In the line of Vaihinger, Joyce argues for the latter, for strong fictionalism.

<sup>85</sup> Vaihinger, *supra* note 83 at 261.

<sup>86</sup> See M. Kalderon (ed.), *Fictionalist approaches to metaphysica* (forthcoming from Oxford University Press); H. Field, *Science Without Numbers: a defence of nominalism* (1980); *ibid.*, *Realism, Mathematics, and Modality* (1989); B.C. Van Fraassen, *The scientific image* (1980); D. Nolan, *Reflexive fictionalisms*, in 56 *Analysis* 23 (1996); *ibid.*, *Three problems for 'strong' modal fictionalism*, in 87 *Philosophical Studies* 259 (1997); G. Rosen, *Modal Fictionalism*, in 99 *Mind* 327 (1990); *ibid.*, *A problem for fictionalism about possible worlds*, in 53 *Analysis* 71 (1993); *ibid.*, *Modal fictionalism fixed*, in 55 *Analysis* 67 (1995); S. Yablo, *Does Ontology Rest on a Mistake?*, in 72 *Proceedings of the Aristotelian Society* Suppl. Vol. 229 (1998); *ibid.*, *Go figure: a path through fictionalism*, in 25 *Midwest Studies in Philosophy* 72 (2001)

<sup>87</sup> See Joyce, *supra* note 73 at ch. 7&8; *Ibid.* *Moral fictionalism*, in Kalderon, *supra* note 86 at ch. 9; M.

Kalderon, *Moral fictionalism* (forthcoming from Oxford University Press). There is also an article *Moral Fictionalism* under submission by D. Nolan, G. Restall and C. West. For a critical review NEWMAN, J., *The fictionalist analysis of some moral concepts*, in 12 *Metaphilosophy* 47 (1981); N.J.Z. Hussain, *The return of moral fictionalism*, unpublished paper presented at the conference *Moral theory after Nietzsche*, February 14-15, 2003.

<sup>88</sup> Mackie, *supra* note 17; Garner, *supra* note 18; Foot, *supra* note 40; Gauthier, *supra* note 41; Harman, *supra* note 41.

<sup>89</sup> For the (alleged) difference between 'believing' and 'accepting': J. Raz, *The amoralist*, in *Engaging reason. On the theory of value and action* 273 (1999a); L.J. COHEN, *An essay on belief and acceptance*, 4ff. (1992); H. Putnam, *Philosophy of logic* 68ff. (1971).

<sup>90</sup> Joyce, *supra* note 73 at 196. See also R. Joyce, *Rational fear of monsters*, in 40 *British Journal of Aesthetics* 209 (2000) as a reaction on C. Radford, *How can we be moved by the fate of Anna Karenina?*, in 49 *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. 67 (1975).

<sup>91</sup> Joyce, *supra* note 73 at 190ff.

<sup>92</sup> Joyce, *supra* note 73 at 198.

<sup>93</sup> *Ibid.* at 205, ch. 8.

<sup>94</sup> For an attempt to ground human rights on the basis of (rational) intuitionism, see: Little, *supra* note 16. For him the moral authority of human rights ultimately rests on our common intuition or recognition that certain acts are 'transparently wrong'. See also L. Henkin, *The Age of Rights* 6 (1996).

<sup>95</sup> Cf. Joyce, *supra* note 73 at 220.



# Using Literature as a Strategy for Nation Building: A Case Study from Nigeria

**Abstract:** What my article attempts to articulate is the role of literature in constructing, «inventing» national identities that are the base for the claims of a nation's existence. To achieve this, I first provide a short definition of the concepts of nation-building and national identity. I argue that literature is an important tool in the process of building a nation and creating a national identity. I further focus on the writings of Chinua Achebe, a 20th Century Nigerian author, in an attempt to exemplify the theory of literature as tool in nation building. I argue that, through the use of legends, mythic histories, and folklore, literature succeeds in creating patterns of meaning and in contextualizing the issues of national identity. These patterns and contexts enable and undergird the cultural values that enable the reconstruction of national identity.

Achebe's writings are part of a large sphere of practices meant to recover and reconstruct a Nigerian national identity and through this, build a nation.

## 1. Theoretical Framework

The issue of nation building has preoccupied scholars in a wide range of fields of study, from the social and political sciences to cultural studies and literature. This fact should not come as a great surprise, since the process itself of nation building subsumes the approaches of those involved on all levels of life, from field workers to intellectuals.

One of the main issues that concerns those preoccupied with nation building involves the concepts of national identity, ethnic identity, and other closely related to concepts. This is one of the main concerns because it is undeniable that, in the process of constructing a nation, there is one subjective element that more often than not is missing from even thorough investigations. This element is identity, whether national, cultural, or ethnic identity. Every nation has its own identity, every culture has its own

### **ABOUT THE AUTHOR:**

Graduate of the Faculty of Letters, Lucian Blaga University of Sibiu. She is currently working on a Master's degree in Peace and Conflict Studies at the University of Oslo, Norway.  
E-mail: csillacz@sv.uio.no

**KEY WORDS:**

nation, national identity, Nigeria, literature, nation building, Chinua Achebe

identity, and every ethnic group has its own identity.

Defining identity is not an easy task. Thousands of pages have been written on identity, and thousands more will be written. Answering the question, «Who am I?» presupposes interpretative approaches to the study of self in social and psychological terms. The generally accepted framework for answering this question assumes that an individual is defined in relation to society and through the need to belong to a group. From here the main concern about «Who am I?» translates into «Who are we?» either as a group or as a nation.

The main constitutive elements that help distinguish one group from another are those related to historical continuity and difference. Continuity is important with respect to claims of existence in a specific territory. It lays the foundation for a sense of community of the group transmitted from time past and offers perspectives for the future. Difference is what distinguishes one group from another, what sets the boundaries between «insiders» and «outsiders.» A group that claims strong cultural ties handed down from generation to generation can argue for a specific cultural meaning understandable only to «insiders.»

At the political level, issues of continuity and differentiation give way to claims for rights of self-determination, self-government, and control of a specific territory. With the breakup of the great colonial powers, the former colonies have been given the right to self-determination and self-government. In political terms, this means that they have been given the status of sovereign states. The problem is, how-

ever, that they have been given the right to self-determination within pre-existing territorial boundaries. For this reason, many states lack internal legitimacy in the eyes of its population, even though they enjoy external legitimacy, internationally recognized statehood. Such is the case in Nigeria, where the state was formed within the old colonial boundaries but includes several hundred ethnic groups that struggle for supremacy in governing the territory. In this context, the issues of continuity and difference become highly inflammatory problems, as most groups claim supremacy through recourse to historical arguments about their own continuity and cultural difference.

A nation, by definition, requires a certain political and cultural identity that would ensure and justify the existence of the state. In the former colonies the process of nation building has not gone through the natural stages that most European countries have experienced, beginning with the French Revolution. Most Europeans have built their nations and their states on pre-existing groups sharing a more or less common identity, and therefore having internal legitimacy as well as external.

With the colonies the matters are different. They have been granted external legitimacy by recognition of their sovereignty, but they lack an internal cohesive factor that would give a state its own identity. The reason for this is not hard to see. The colonial enterprise flourished on the subjugation and undermining of the colonized people's cultures. In many cases entire cultures have been eradicated by the imperial project. It is not hard to understand why cultural identity now has to be fabricated. The process

of textualizing the «Other» rendered the natives simplified objects of analysis in historical and frequently fictional narratives. In this way, any attempt on the part of natives to try and define something even remotely resembling an identity was rendered futile.

One of the fundamental works on national identity is Anthony D. Smith's *National Identity*, where he treats this concept as a collective cultural phenomenon and links questions of national identity to those of ethnic identity and community. One might argue that national identity is nothing more than ethnic identity writ large, but the truth couldn't be further from this. Ethnic identity is indeed a constitutive part of national identity, but it is also a particular and sometimes separate form of expressing the self. National identity has other constituent elements. Those outlined by Smith are: individual identity, gender, space/territory, social class, religious identity, and language. According to Smith, a nation is a «named human population sharing an historic territory, common myths, and historical memories, a mass public culture, a common economy, and common legal rights and duties for all members» (Smith 1991:14). Here, too, can be recognized the importance of historical continuity and expression of cultural difference, as well as external and internal legitimacy. This becomes important in the discussion of Achebe's novel, *Things Fall Apart*, since there we can discern narrative strategies designed to emphasize continuity and difference.

Smith also points out two distinct patterns of conceptualizing the nation. One pattern is shaped by Western terminology, with an emphasis on spatial conceptions of people and land. The homeland, the

repository of historic past linked to myths the meaning of which can be deciphered only by nationals, becomes defined economically in terms of the resources available on the land. This Western model proposes the idea of «patria,» a community of laws and institutions with a single political will. For all this to be possible, nations must have a measure of common culture and an understanding of civic ideologies, of sentiments and ideas in the homeland.

The non-Western model, on the other hand, places emphasis not on cultural communities united by «jus soli» (the law of land), but on membership based on descent, «jus sanguinis» (the law of blood). This is the ethnic conception of the nation, its distinguishing feature being the emphasis on a community of birth and native culture. While in the Western model one has a choice in changing nations, by moving and becoming a citizen of a different nation-state, in the non-Western model such change is not possible. In these terms a nation is a closed community of common descent.

In the light of these arguments abstracted from Smith's work, it is not difficult to understand the predicament of hybridization that the post-colonial states are facing. One problem is that, while under colonial rule, these formations have been subject to Western patterns of thinking. Little did it matter to Westerners that their ideology was in sharp contrast with the natives' way of thinking, and that they were eradicating entire patterns and modes of thinking and living. The ethnic element of the natives' mode of being was suppressed by the Western ideology of state and nation. Thus on the one hand the natives have partly assimilated the Western model, a fact evi-

dent in the current struggles to define nation-states in Africa, while on the other hand they have preserved some of the native modes and structures of living.

One of the arguments that Smith makes is that all nations, be they Western or not, are formed around one ethnic core, the strongest *ethnie*, that gives the nation its identity. The dilemma faced by the former colonies is that states there have been formed across *ethnies*, therefore, there is a lack of a strong ethnic core to give unity to the inhabitants of the state. It seems that it would be easier to create a state on Western models, on pure territorial claims and civic nationalism, but matters are hardly so easy. The states formed after the collapse of the colonial empires are basically a maelstrom of ethnic communities united by mere physical boundaries. The struggle to create some sort of unity must resort ultimately to a reconstruction of the pre-modern ethnic ties that could serve as an ethnic core for any nation. As Smith puts it, «the need to forge out of whatever cultural components were available a coherent mythology and symbolism of a community of history and culture became everywhere paramount as a condition of national survival and unity. Without some ethnic lineage the nation-to-be could fall apart» (1991:42).

The movement to keep a community together under a political system is called nationalism. Smith defines nationalism as «an ideological movement for attaining and maintaining autonomy, unity and identity on behalf of a population deemed by some of its members to constitute an actual or potential 'nation'» (1991:73). We noted that nations have a spe-

cific mode of being and coming into existence. Similarly, nationalisms are patterned according to the model of the nation. A distinction can be made between what might be characterized as rational Western nationalism and organic, mystical Eastern nationalism. Following this line, Smith distinguishes between:

1. Territorial nationalisms, with the following historical reference points:
  - a. pre-independence movements; anti-colonial nationalism;
  - b. post-independence movements; integration nationalism;
2. Ethnic nationalisms, with the following historical reference points:
  - a. pre-independence movements; secession and diaspora nationalism;
  - b. post-independence; irredentist and «pan» nationalism.

This is not to say that these are the only types of nationalism that exist, or that these are necessarily pure types of nationalism. Upon closer examination one can find elements of ethnic nationalism strongly rooted in an anti-colonial, territorial nationalism.

Anti-colonial nationalism begins as a movement directed against colonial rule, attempting to replace colonial rule with a new state-nation. The concept of the nation is first defined in civic and territorial terms, opposing the foreign rule. Later on, as in the case of Nigeria, this nationalism transforms into ethnic nationalism on account of the numerous different ethnic groups struggling for political and economic supremacy. One attempt that Smith mentions as occurring in Nigeria is the creation of a supra-eth-

nic «political culture.» There being no recognized dominant *ethnie*, the construction of a Nigerian cultural and political identity is an extremely difficult task. The severely competitive relations between ethnic groups in Nigeria leaves Smith little hope for the creation of a Nigerian identity via political means. So where, then, can one look for a solution to the problem of Nigerian identity?

As I have been trying to emphasize, national identity and nationalism are not purely political, but contain to a large number of cultural aspects and cultural modes of conceptualization. Therefore it is no great surprise that increases in nationalism go hand in hand with an increasing cultural awareness among intellectuals.

Recognizing the tremendous role that the educated have in disseminating nationalist ideals among the common people, Miroslav Hroch distinguished three main phases of any nationalist movement according to the character and role of the persons involved. Phase A is characterized by the work of activists in scholarly inquiry into and dissemination of an awareness of cultural, social, and sometimes historical attributes of the non-dominant group – but without specifically formulating any national claims and demands. The second period, phase B, is characterized by the emergence of a new type of activist who carries on the struggle for cultural awareness within the ethnic group to which they belonged. The aim of this type of activist is to gather as many supporters as possible for the creation of the new nation. It is in this stage that cultural awareness comes to be translated into national awareness. The last period, phase C, represents the mass movement set in motion by

the emergent national consciousness that has been created (Geoff Elley 1996:63).

There is no point, I believe, in reemphasizing here the role that intellectuals have in the preceding phases of national movements, phases without which no movement could develop. However, it is interesting to ask how exactly the intellectuals manage to instill in the masses the nationalist ideals. Again the answer comes to us through the work of A. D. Smith.

First of all, Smith distinguishes between obvious attributes that carry nationalist symbolisms – flags, anthems, parades, coinage, capital cities, folk costumes, war memorials, passports, frontiers – and hidden attributes that constitute the subjective ground for national identities – the countryside, popular heroes, fairy tales, forms of etiquette, architecture, arts and crafts, military codes, «all those distinctive customs, mores, styles and ways of acting and feeling that are shared by the members of a community of historical culture» (1991:77). These attributes are taken up by the activists and incorporated in a specific nationalist narrative that appeals to the subjective nature of human beings. The hidden attributes especially constitute a rich field for constructing and imagining identities. This fact has not gone unnoticed by Smith, who asks, «Who, more than poets, musicians, painters, and sculptors, could bring the national ideal to life and disseminate it among people?» (1991:92).

This imagining of a narrative is not so difficult for nations that have a well-documented history. However, when dealing with former colonies, the situation changes dramatically, because their histories



have been diluted by the colonial enterprise and in some cases wiped out almost entirely. The task then remains for these people to reconstruct their identity from the little they have left, to rethink their past, reinterpret it and rewrite it in their own terms. Smith calls this process of rewriting «mapping,» because they are creating new cognitive maps for the community, setting forth its destiny and place among nations. There are two ways in which Smith sees these processes carried out. First and foremost is a return to nature as poetic space, creating and recreating the link of the people with their «homeland» through literary enterprises (among other things) and strengthening the myth of the land's significance. Secondly, national history can be recreated by using writing as a political tool, through the use of historical events in narratives, especially events about a distant and more glorious past that would serve as an ethical base and inspiration for the younger generations (1991:65-67).

How does all of this relate to the situation in Nigeria?

## 2. The Case of Nigeria

The «Library of Congress – A Country Study» gives a number of important facts about Nigeria as a union of states and as a nation. Ethnically, Nigeria is divided into 250 to 400 groups, many having subgroups with considerable social and political importance. The most influential groups are Yoruba, Igbo, Hausa and Fulani. One category that Smith listed under cohesion giving factors in national identity was

language. Nevertheless, there are cases where native languages cannot, by any means, stand as base for unity of identity, and this is the case in Nigeria. The number of estimated languages is from 350 to 400, the most important being Hausa, Yoruba and Igbo. The language problem is central to the creation of a national literature. We shall see this later in the discussion of the use of English in African literature. Religion is also not a strong indicator of a possible strengthening of national identity, since about 47% of the population is Muslim, about 35% is Christian, and more than 18% of the population adheres to indigenous religions. Under these circumstances it is hard to see what could provide cohesiveness to Nigeria as a nation. Even administratively, Nigeria is divided into 36 states and one capital territory.

The same source also states that the emergence of nationalism in Nigeria started first as an assertion of ethnic (especially Igbo and Yoruba) rather than national consciousness. Their central line was to critique the West for its failure to appreciate the native ethnic cultures. In the course of history there were several types of associations that were formed in urban areas, such as the Nigerian Union of Teachers, other associations based on ethnic lineages such as the Igbo Federal Union and Egbe Omo Oduduwa (a Yoruba cultural movement). Additionally, there were the youth and student organization as vehicles for intellectuals and professionals to express their ideas. As with most national movements, the emphasis was placed first and foremost on the improvement of education. Nevertheless, in all these efforts, sentiments were divided into regional spheres of influence based on ethnic ties that would not easily yield

to the formation of a common identity. These details evidence the facts mentioned previously concerning the role of the educated in disseminating and spreading the ideals of nation and nationalism through writing.

If there is little hope in the political shaping of a unitary Nigerian identity, where can one turn to find answers? Culturally, what can be done?

### 3. «It is part of my business as a writer to teach»

At least one important observation can be made in relation to what has already been said here: Nigerian society is deeply divided on ethnic lines that seems to hold no reconciliatory factors. Nevertheless, one possible solution can be found in the cultural sphere and cultural construction of identities.

Taking Hroch's phases into consideration, we can argue that, in the Nigerian context, with the writings of Chinua Achebe we are witnessing the emergence of phase B of nationalism, the spread of ideals and thoughts through the medium of writing. What is important to point out is that the nationalist themes in the novels are not explicit, as one would expect, but are veiled under props that subjectively shape an idea of the nation.

On one level, nationalism can be promoted by theoretical writings and expressions of creeds of writers. This strategy is implemented by Achebe, who sees himself as an educator of his people. Who can have a stronger impact on the audience at large,

than those educated people who dedicate their work to the enlightenment of the masses? What other themes can be more relevant to a national revival, or rather national birth, than history, ethnic ties, and allegiances to land?

The focus of this part of the essay is on Achebe and his definition of a writer in the African context. By analyzing Achebe's writings one could claim that he is not writing for an African audience at large but simply for the Igbo audience. One could claim this because of Achebe's narrow reference to stories, folk tales, legends and sayings particular to his own Igbo culture. However, the truth is that Achebe writes to a large audience, to a specifically African audience, although he writes about what he knows best. The use of his ethnic past has a specific purpose in Achebe's larger project. As he himself says: «I think it is part of my business as a writer to teach [...] that there is nothing disgraceful about the African weather, that the palm-tree is a fit subject for poetry» (1982:44). His use of his own ethnic past as subject for literature should not be mistaken for an attempt to emphasize an Igbo superiority over the other ethnic groups in Nigeria. Writing about Igbo culture is a process of purging the African soul of «years of denigration» (1982:44). By holding it up as an example of recovery from the obliterated past, Achebe hopes to bring about a similar process of change in the cultures of the other ethnic groups. «Here then is an adequate revolution to espouse – to help my society regain belief in itself and put away the complexes of the years of denigration and self-abasement. And it is essentially a question of education» (1982:44).

Simon Gikandi's analysis of Achebe's overall work testifies to these same lines of thought. With a keen awareness of African realities, Gikandi expresses that which is at the core of the novelist project to which Achebe dedicated his career. Achebe's merit is to have realized, as Gikandi says, «that the novel provided a new way of reorganizing African cultures, especially in the crucial juncture of transition from colonialism to national independence» and that its usefulness does not merely related to a mode of representing reality but «one which had limitless possibilities of inventing a new national community» (1991:3). Achebe is indeed an activist from Phase B of the nationalist movement. The task with which such an activist is endowed is to create a framework within which national ideals will take root and develop. This framework is what constitutes what Achebe has called «the props» that can help the nation get on its feet again (1982:44).

One strategy that narratives use in the attempt to awaken a certain national feeling and consciousness is the presentation, or better said re-presentation, of an event extracted from the past. Extraction in itself, though, is not adequate to this task, and therefore the author must emphasize its symbolic meaning and add to its significance. This type of narrative is commonly called «commemorative narrative.» At a closer examination it is not too difficult to observe that Achebe's novel *Things Fall Apart* shares some of the characteristics of such commemorative narratives. The exposition of the tragedy of colonization to the natives represents a moment of rupture in the continuity of the nation. Even if, in the novel, this moment of rupture makes up only a small part of

the book, it remains key in that only through this single event does the meaning of the narrative come into existence and gain its rich symbolism. By reading the narrative sequences against their denouement, the novel exposes the one historical moment that disrupted the nation's natural development.

The constant return to moments from the past, the constant preference for historical themes in novels, testifies to the need to come to terms with and regain control over a lost past and at the same time provide evidence of cultural continuity. The underlying assumption is that through such narratives, the African people can recreate their lost identity and draw up cognitive maps for furnishing a future to their nation. It is in this light that the novel *Things Fall Apart* is a political one.

The problem of reconstructing the past is, nevertheless, highly ambiguous, since there is no possible way of determining how much of the past traditions can be retrieved unaltered by colonial influences. It is well known that culture - as an ever moving, unfinished process - is always open to influences, be those through impositions or not. So prolonged has been the central dominance, that, gradually, the periphery has shifted from a specific way of cultural expression towards borrowing and adaptation. Furthermore, it is not only to cultures that this applies.

Achebe was the son of a Christian churchman, a missionary. Nevertheless, as he himself acknowledged, he did not miss out on an education based on the values of his traditional Igbo culture. At the same time, his origin makes him somewhat special and gives him a special standing among the natives. It gives a new perspective on the tradition that he

has made such an effort to recover. In a 1967 interview with Robert Seramuga, Achebe declared: «On looking back, if I had an advantage, it was that my father was a retired missionary when I was growing up; we were Christians and in our village you had two sides - the 'people of the Church' ... and the 'people of the world'. Although we were in the same village there was a certain distance which I think made it possible for me *not* to take things for granted.» He was thus able, as he confesses, to take a step back and observe his community, and the nation at large, from a certain distance that would allow him to switch back and forth between perspectives without being caught up into the mainstream of any single side.

Yet as objective as Achebe's observations may seem based on the distance that he was able to put between himself and his society, his position poses a serious question about the possibility of recovering a true traditional past. The difficulty lies in the fact that this recovery is done first through a narrative that by definition is partly fictitious, and second, through re-presentation of that tradition by the author, who himself is what postcolonial critics call a «hybrid.» The discussions centered upon this concept offer a slim chance for a final solution and a definite answer to the problem.

Let us briefly consider Gayatri Chakravorty Spivak's article, «Can the Subaltern Speak?» (Ashcroft: 1999). One of the points that she makes in the article is the fact that the native society, the «subaltern subject,» was irretrievably heterogeneous, that it was split up into social groups forming elites and spaces «in between,» hybrid groups. For this rea-

son, she adapts the grid designed by Ranajit Guha, whom she also quotes. Guha's grid is as follows:

1. Dominant foreign groups;
2. Dominant indigenous groups;
3. Dominant indigenous groups at the local and regional level;
4. The term «people» and «subaltern classes».

Spivak's concern is with the third group, which she sees as a space of intermediaries. Her question is whether this group is capable of speaking for itself, or is simply rendered aporically as the subject of representation through the voices of others. The conclusion is somewhat distressing in Achebe's context, since the article ends in «the subaltern has no history and cannot speak» (1995:24-28).

One can identify here an example of resistance to colonial rule through the process of assimilation of Western practices. I shall discuss this aspect in relation to Achebe a later in this paper. The main concern here is whether there can be an option for a true cultural identity to emerge and whether it would have the possibility of being transformed into a national identity.

Bhabha, on the other hand, talks about shifting relationships between the colonizer and the colonized. These relations are based, as he argues, not on fixed meanings, but on fluid ones, and on dialectic positioning (Moore-Gilbert: 1997). In this sense, the colonized becomes partly the colonizer, through a partial assumption of its practices. At the same time it also remains partially colonized, preserving parts of its own identity (which is nevertheless difficult to define). In light of this, there remains the question of how one can one identify the borderline

that separates the parts. Can one actually talk about such a borderline?

There are no easily identifiable arguments for this in Bhabha's writing. The process of relating to the colonizer was one that can be described through three words: adopt, adapt and adept. First, the colonizer's practices are mimicked or imitated. Then these practices, transposed into a native context, inevitably gain other connotations, values, and valences foreign to the original Western concept. They are thus «adapted» to the new environment. The final stage is when these practices become a standard for the natives and are, so to speak, institutionalized. This is one way of viewing the process of «hybridization.»

Achebe is one of the intellectuals working for the creation of a national identity. He is, if we use the above-mentioned grid, in a place of in-betweenness, between different social groups. At this level, he is a hybrid. By upbringing and education, he is in a place of liminality, between two distinct religions, between two different modes of conceptualizing the world, the Christian mode and the native Igbo. The tool that he uses in attempting to shape a national identity, something that is in essence a Western concept, is the literary form most specific to Western culture: the novel. Yet, this novel does away with the Western novelistic conventions. It blends African oral traditions with a specific and definite narrative rhythm and it exposes the African belief that art ultimately and always has a purpose and a meaning, contrary to the famous «art for art's sake.» What Achebe does is adopt the Western practice of writing

novels, but he also adapts it to the needs of the African context.

Some questions still remain unanswered. Can one truly say that the essence of the native tradition can be recovered purely, without alterations, when the «extractor,» the «archaeologist,» is a liminal person? Can this be asserted when the tool that he uses for his cultural, archaeological excavation is an adapted Western tool? Is it true when the excavated artifacts are first filtered through the consciousness of the archaeologist?

By using the novel in its new context, with a specifically endowed purpose, with the aim of enriching the field with other similar writings by other authors, Achebe becomes an «adept» of this process, an adept of the Western thought «translated» into its native context. This is not an ultimate betrayal of the native tradition. Nor is the use of the English language for writing a betrayal of that tradition. Achebe rightfully recognizes that the Nigerian nation has been the project of British colonial power, but at the same time the people comprising the nation have not been invented by the British.

Let us give the devil his due: colonialism disrupted many things, but it did create big political units where there were small things, scattered ones before. Nigeria had hundreds of autonomous communities... Today it is one country... Those writers who have chosen to write in English or French are not unpatriotic smart alecs with an eye on the main chance – outside their own countries. They



are by-products of the same process that made the new nation states of Africa... The African writer should aim to use English in a way that brings out his message best without altering the language to the extent that its value as a medium of international exchange will be lost. He should aim at fashioning out an English which is at once universal and able to carry his particular experience. (1982: 55-62)

About his use of the English language in writing his novels, for which he had been accused of betrayal, he declares:

Is it right that a man should abandon his mother-tongue for someone else's? It looks like a dreadful betrayal and produces a guilty feeling.

But for me there is no other choice. I have been given this language and I intend to use it. (1982:62)

Hybridization is not something that limits itself to people and their situations. As I have tried to point out, Nigeria has experienced a high degree of political hybridization by adopting (by the force of circumstances) and adapting what Smith has termed «an alien executive instrument of a culturally different political community.» This inevitably leads to cultural hybridization, and the post-colonial cases stand as living examples of this. Achebe is a case in point.

Nevertheless, this is not to say that from such liminal experiences there cannot emerge a strong

cultural identity, and more importantly, a strong national identity. As Smith has pointed out, it is here that the task of the ethnic intelligentsia lies: to mobilize a community into forming a nation around the new historical culture that it has rediscovered (1992:64). The problematic aspect here is the process of «rediscovery,» as I have also mentioned earlier.

One can find several examples similar to the Nigerian case in the more recent history of nation building. One important feature common to all such processes was and is the extensive use of a rich (to varying degrees) traditional culture, including folk tales and folklore. It is this, more than anything else, which had and has the ability to reach back into a forgotten history and bring back heroes, events, and motives specific to each culture. Furthermore, it is this that had and still has the ability to be a mobilizing factor, through the apparent simplicity of the way in which it can appeal to all the people of a given culture.

How then, or in what light, can one read the novel *Things Fall Apart*?

#### 4. Recovering the Nation from Fallen Things

In the preface to the 1996 Heinemann expanded edition of *Things Fall Apart*, Simon Gikandi observes the main purpose of the novel in the larger context of the Nigerian literary tradition. He states that «the history of this novel... is about how works

of fiction create their own traditions, cultural contexts, and reading communities.» What the critic does here is precisely identify the aims towards which the novel is directed, aims that have been mentioned in the previous part of this essay. The reading community is, without a doubt, the nation. Achebe's own confession was the recognition of the fact that he didn't have to write having in mind an audience other than the African one. His targeted reading community was specifically African and therefore the traditions that the novel deals with had to be African. For him to be able to carry out his project, the novel could not deal with any other aspects than African ones. Having established the reading community at large as the entire African nation delimited in geographical terms, under the careful maneuvering of the author the work of fiction moves forward in creating its traditions and its cultural contexts as props for re-establishing a lost identity, and on this basis creating a new one.

The prospect of cultural retrieval, as I have argued before, is highly problematic. It is not just a matter of subjectivism on the part of the one who does the retrieving. It is also a question of the purity of the «artifacts» retrieved, the authenticity of the traditions re-inscribed in the cultural life of the nation. From this point of view, one can argue the existence of several readings of the novel.

One reading would be structured around the assumption that, through historical excavations, a nation's past can be fully recovered, thus giving justification to claims of national superiority. Such a reading would ultimately and decisively reject any suggestions about the possibility of there being

confluences between cultures, and therefore would emphasize the fact that the Nigerian culture, as it is re-presented and re-constructed in the novel, is a reflection of the Igbo society before colonization. Such an extreme reading would be an unconvincing approach to the narrative, and it is not necessary to present further arguments against it. This is not to say, however, that politically it is an inconsequential view. A list of similar political and nationalist strategies that go beyond reason in making claims about territorial continuity and ethnic superiority would be very long indeed. Nevertheless, in the light of all of Achebe's fiction and non-fiction writings it becomes evident fairly quickly that this is not the reading that the author himself intends for this novel.

A second approach would claim that everything that comes out of the process of historical retrieval is merely an inverted mirror image of the Western imagination. Readers preferring this approach would point out the fact that Achebe had been largely educated within the Western frame of thought, and would argue that because of this there is no possibility of him having an unadulterated and objective image of the native traditions. Right from the beginnings, Achebe's perception of these traditions has been altered and infected with Western ideology. I would evaluate this as an extreme position that one can take regarding the novel.

What I want to argue is that there is a third possible reading of this novel, and that it is this third reading that Achebe himself advocates. This approach is highly complex and at first may even seem paradoxical. It stems from both of the previously mentioned readings. The novel in a sense recognizes

a partial possibility for a recovery of the pure traditions, and at the same time embraces the concept of hybridity. It assumes the inevitable hybridization of the colonized culture, while at the same time carrying out the historical retrieval with the tacit assumption of the tradition being intact. It is not hard to recognize here some of Homi Bhabha's theoretical perspectives on post-colonial narratives. The combination of the first two readings indicates a dialectical relationship of the colonizer with the colonized.

Referring to hybrid forms, Elleke Boehmer rightfully argued in her thorough analysis of colonial and postcolonial literatures that «cultural authenticity, writers tacitly accept, is in any case not on offer in their mixed, heterogeneous world» (1995:209). But this, however, cannot and does not stop writers from carrying out their projects in the name of a unified nation and a national identity. Exposing his mixed nature in his essays, on the one hand, and working to restore the Igbo traditions in the novel, on the other hand, Achebe becomes one of those actors in the national field that should vary much be taken seriously.

In the first part of this essay I discussed the significance of myths in Smith's theoretical framework, and the increasing role that literature has in perpetuating these myths of continuity and descent. One assessment of Achebe's novel is along the following lines: «it is important to note that we are here dealing with not pure historical facts...but with fact transformed into myth» (1981:31). It is through these myths that literature succeeds in creating patterns of meaning. It is also through these myths that

literature succeeds in setting up cognitive props of cultural values for reconstruction.

In this particular case, there are particular features that make this novel a tool of dissemination. The novel employs several strategic devices that play on the reader's consciousness and cultural attachments. I have mentioned previously that one feature that all such «building» literatures have in common is the use of folklore, sayings, and folk wisdom integrated in the body of the literary work. By using such a device, the author is able to link the collective memory of the readers with an ancestral past, thus creating a mentally perceived continuity where physically continuity had been disrupted by colonialism.

Many of the legends and stories tell of events that happened in an a-historical time, a time when the ancestors ruled and were heroes. The wittiness of these stories suggests the wittiness of the ancestors. This suggestion of worthiness of the ancestors is strategically useful because identifying a line of descent from these ancestors would show the people of Africa that they themselves should be no less worthy. One passage speaks clearly of the importance of kinship and continuity that, the novels argues, must be re-established, «But I fear for you young people because you do not understand how strong is the bond of kinship. You do not know what it is to speak with one voice» (1980: 118).

Legends play a very similar role. What is more important in connection with legends is the fact that they are stories of liminality, stories at the border of a historical time, a time lost in the mist of a-history. Legends also stress the importance of conti-

nuity within a group and of handing down wisdom from generation to generation. These stories are the intermediaries as much between the ancestors and the characters in the novel as between the ancestors and the readers of the novel.

One other strategic device used is the projection of the past onto the hero, Okonkwo. This is a means through which the central character becomes endowed with the ability to metaphysically transcend temporal borders and bring into the reader's present the ancient times of the past. It is no accident that Okonkwo's ability to wrestle is compared to the ability of the founders of the town who «engaged a spirit of the wild for seven days and seven nights» (1980:3). This comparison marks the hero's character as a pioneer and a founder of laws and sets him up as an example of strength and endurance to the reader. By extension, the novel itself becomes a novel of foundations, a brick in the building of a nation. It justifies a certain continuity of the African spirit that is essential for a national identity.

Also intended to underline the existence of continuity between the «lost» traditions and the present, Achebe chooses to describe in great detail the practices and rituals of the Igbo society. This is especially true of the *egwugwu* celebration, which has a certain centrality for the novel. The presentation of this particular ritual fulfills several different legitimizing functions. First, as any ritual, it establishes a link with the past. There is a difference here, in comparison to proverbs and legends, in that these practices are performative. The act itself of performing the ritual transcends temporality and creates a dimension where, unbounded by history, all ties with the

past can be recovered. Performing rituals is a re-enactment of the past through the present.

Secondly, this particular ritual represents a political and a judicial practice in the life of the community, since the role of the *engwugwu* is that of a judge. The practice emphasizes the political and leadership skills of the natives. It proves that after regaining control of their own past, they are not void of capabilities for ruling themselves.

Thirdly, rituals have often been accepted as strengthening the sense of belonging-ness of those partaking in them. Not by accident is Okonkwo one of the *engwugwu*.

If all these elements are part of the subjective symbols that Achebe uses, there is one other element, an objective one, that is probably the most important. It is the symbolism of the land, the constant reference to the concept of motherland. Cultivating the land is a process the function of which can be compared to the one of rituals. It is, in fact, a ritual of the land. The cultivation of yam and coco-yam is a family matter. It not only unites family members in work, but also serves as a symbol of wealth and status.

The consciousness of forming a community is tied to the issues of land both physically as well as spiritually. For, if a community needs a geographical area for establishment, it also needs ties to that area in order to justify the claims on that territory. The novel conceptually maps out the lands of the several different Nigerian communities through kinship ties defined by belonging to a motherland. This aspect, more than any other, places a strong emphasis on the fact that members of different ethnic groups are,

nevertheless, united territorially, and not just by the arbitrary outer borders drawn out by decolonization, but also by cross-ethnic marriages and kinship ties. For although Okonkwo was born and lived in Umuofia, and had established his family and economy there, he nevertheless belonged to his mother's tribe and his mother's land in Mbanta. This network of relations establishes the first solid ground for national unity.

All the strategic devices described above serve as props for recovery and are used with symbolic function. I have in the first part of this essay discussed the existence of both objective and subjective symbols for a nation, and I have now shown some of the narrative features of the novel with symbolic functions. What is important to note here is the fact that the role of the symbols is to distinguish between outsiders and insiders of a group, between ones who belong and ones who don't belong to the group. These symbols are meant to be read by an African audience who can relate culturally to their meanings and can respond to them with heightened awareness. The ability to read into the symbols and understand them delineates the subjective borders of the African nation.

What is essential in order for nationalism and national identity to be kept alive is the openness of the symbols and the possibility for them to be recontextualized. This is what Achebe succeeds in doing throughout his novel. He takes the old symbols from the folk traditions and recontextualizes them in the new political and cultural context of Nigeria as a nation state.

One final important thing must be mentioned. If in general the practices of nationalist writers tend to be a representation of the past in a highly romanticized fashion, this is where Achebe breaks with this type of narrative. He is not part of the nationalist extreme that would at any cost desire to see the emergence of a superior tribe. Achebe shows evidence of reasoned nationalist ideals based on well thought out and rational claims. The novel does not present the past in a romanticized way, and in fact does not blame the destruction of the Igbo society on colonialism alone. The novel recognizes that there were other factors at work that brought about the fall of the society, including the tendency to solidify traditions, the refusal to accept any kind of change, whether external or internal. Just as the symbols for nationalism have to be open to recontextualization, in the same way must traditions be open to change as well.

Achebe's great merit is his ability to set out to work on a project like this without overemphasizing nationalist elements, without romanticizing and lamenting the lost past in the novel, but pointing out both strengths as well as faults of the native society. He thus avoids being accused of extreme nationalism precisely while carrying out the process of national revival, though without any negative connotations.

One reviewer praised Achebe's novel with the following statement, «Thus his first novel, *Things Fall Apart*, has made a deeper impression upon the literary sensibility of Africa than all the valued labours of historians and archaeologists put together» (1981:32). Ultimately, it is the sensibility of



people that stands at the core of any identity. Appealing to this sensibility, one appeals also to national sentiments. Whether based upon pure traditions or on culturally borrowed ones, national identity is essential to a nation state. This is Achebe's project: to imagine and educate through his novels, to prove that what is most important is ultimately not a matter of purity of traditions but a matter of putting those traditions at work to construct a political and cultural unit, such as the units described by A. D. Smith.

## BIBLIOGRAPHY

### Primary literature:

Achebe, Chinua. *Things Fall Apart*. London: Heinemann, 1980.

Achebe, Chinua. *Things Fall Apart*. London: Heinemann, 1996.

Achebe, Chinua. *Morning Yet on Creation Day: Essays*. London: Heinemann, 1982.

Achebe, Chinua. *Hopes and Impediments: Selected Essays 1965-1987*. London: Heinemann, 1988.

### Secondary literature:

Ashcroft, Bill, et al. *The Post-colonial Studies Reader*. London: Routledge, 1999.

Boehmer, Elleke. *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Eley, Geoff, Ronald Grigor Suny eds. *Becoming National: A Reader*. New York: Oxford University Press, 1996.

Gikandi, Simon. *Reading Chinua Achebe: Language and Ideology in Fiction*. London: James Currey, 1991.

Moore-Gilbert, Bart, et al. *Postcolonial Criticism*. London: Longman, 1997.

Nkosi, Lewis. *Tasks and Masks: Themes and Styles of African Literature*. London: Longman, 1981.

Smith, Anthony D. *National Identity*. London: Penguin Books, 1991.

### Online material:

The Library of Congress Country Studies, <http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/ngtoc.html>, access date: 20.03.2004.

## Partide etnice și partide regionale. România vs. democrații stabile

**Abstract:** This article describes the relation between the existence of regional parties in Romania vs. stable democracies like Belgium and Germany and the degree of regional issue dimensions reflected by parties' electoral support. It also reflects the impact of regional dimension on voting behavior. The research is based on the nationalization concept introduced by Mark P. Jones and Scott Mainwaring, well operationalized here by Gini Index based vote share of parties in sub-units applied on one or more countries. From here, the study wants to promote a new formula which permits the evaluation of regional dimension from all issue dimensions of a country and counting the score like a reflection of differences between parties (regional, national), the differences between voters expectations on regional issues, the competition pattern, the increase or decrease of the national issue dimensions by changing inside the given party system.

### **ABOUT THE AUTHOR:**

National School of  
Political and Adminis-  
tration Studies,  
Bucharest, Romania  
E-mail:  
romascanuelena@yahoo.com

Democrațiile pluraliste se legitimează prin participare cetățenească, printr-o reciprocitate între partide și opinia publică. Punctul de plecare al acestui studiu se referă la capacitatea partidelor sau curentelor regionale susținute de minorități de sciziune, de a penetra dimensiunea națională a vieții sociale și politice, pe de o parte, și ponderea dimensiunii problematicei regionale din totalul problematicei cuprinse programatic în interesele partidelor politice. Voi arăta că, spre deosebire de democrații consolidate precum Belgia sau Germania, România se află într-o situație de frânare și a acestor tendințe naturale, datorate în principal profilului istoric al țării noastre.

Funcționarea unei societăți plurale, precum cea belgiană, depinde în mare măsură de stabilirea unui pattern social și politic al toleranței și de asumarea unui trecut, dar în același timp de o formă specifică

**KEY WORDS:**

plural society,  
regional parties,  
ethnoregional  
parties, national  
party system,  
regional dimension,  
nationalization of  
party system, vote  
share.

de guvernare denumita consociațională. Trebuie spus că acesta nu este un simplu termen, ci un întreg set de relații active structurate pe modelul reprezentării proporționale și al guvernării de coaliție. Teoria consociațională încearcă să explice cum este posibilă stabilitatea democratică în sistemele politice segmentate cultural, etnic, lingvistic, etc.

Necesitatea explicării situației nucleelor regionale sau etnoregionale existente în România și implicarea acestora în conducerea societății vine atât din nevoia de cunoaștere a realității cât și din expunerea acestor problematici în cadrul dezbaterilor publice. Nu sunt mulți autori care au acordat atenție acestui segment social, iar analizele privind importanța partidelor etnice și regionale cât și a partidelor mici în general, lipsesc cu desăvârșire. Intenția mea în acest articol este, pe de o parte, de a descrie situația partidelor cu caracter etno-regional în România în comparație cu cea din două democrații stabile: Belgia și Germania. Pe de altă parte, voi arăta importanța dimensiunii problematicei regionale în fiecare dintre aceste state prin introducerea unei metode cantitative de măsurare a acesteia în funcție de trei variabile: numărul partidelor dintr-un sistem, dimensiunile problematice ale conflictului partizan și naționalizarea sistemului de partide prin măsurarea dispersiei voturilor primite de fiecare partid politic cât și de sistem ca un întreg.

Fiecare stat este caracterizat printr-un set de problematici care vizează o relație între programele

partidelor politice și interesele alegătorilor. Din acest punct de vedere partidele sunt diferite, iar în interiorul sistemului de partide, fie el bipartidist sau multipartidist, nu poate exista o omogenitate perfectă între aceste componente sau a sprijinului acordat de alegători. Două partide politice pot avea aceeași pondere electorală la nivel național, dar diferențele date de voturile regionale pot fi semnificative, propunerile sau programele prin care se vor adresa alegătorilor vor fi diferite, ele putându-se transforma în apărătoarele unor interese locale sau minoritare.

Dimensiunile problematicilor sistemelor de partide sunt în chip firesc reprezentate de partidele politice. Programele propuse de acestea sunt un mijloc de a afla direcția preocupărilor și solicitărilor privind politicile publice. Dar acolo unde rolul programelor partidelor este asumat de lideri și rețele individualizate și acolo unde diferențierea între partide se face nu în baza programelor, ci în baza liderilor de partide, putem spune că dimensiunile problematicilor nu sunt relevante? Sau cum pot fi evidențiate acestea dacă există zone în care interesul local diferă de cel specific altor zone?

Desemnarea reprezentanților se face în baza unor criterii care țin de opțiunile alegătorilor, de comportamentul lor privind valori împărtășite de grupurile de apartenență.

Pentru a estima gradul în care aceste dimensiuni există în diferite țări se poate construi un indice legat de numărul partidelor, purtătoarele acestor problematici. Dificultăți mai mari pot apărea când aceste problematici sunt însele multidimensionale. În mod normal acestea se ocupă de două viziuni

opuse, asemenea clivajelor politice, dar unele dimensiuni pot fi relaționate atât de strâns, încât să formeze doar una foarte proeminentă, adică să corespundă ca număr, valorii 1,0.

Fenomenul partizan trebuie explicat în primul rând ca un fenomen social. Grupurile care împărtășesc o identitate comună se angajează în forme organizate pe bază de voluntariat cu intenția de a deține poziții de putere în baza unui program politic și de a exercita puterea prin conducătorii lor. Așadar elementele care definesc cel mai bine un partid politic pot fi înlănțuite plecând de la caracterul asociativ de tip liber-voluntar concentrat în funcție de anumite valori, ideologii, credințe în numele cărora se acționează pentru a cuceri și exercita puterea prin intermediul alegerilor. Omogenitatea culturală este relaționată de un tip de dezvoltare a comunităților politice care împărtășesc anumite valori, atitudini și comportamente. O asemenea omogenitate este în multe cazuri un ingredient pentru depășirea conflictelor interne. Eterogenitatea culturală desparte în baza clivajelor multidimensionale spectrul politic care permite apariția partidelor etno-regionaliste, (folosind teoria lui Rokkan, apărătoarele periferiilor) al căror nucleu electoral va fi reprezentat de entități distincte, cu o identitate de grup distinctă de restul populației.

Sistemele de partide sunt efectul a numeroși factori caracteristici fiecărui stat, ca și a unor factori socio-economici, ideologici și electorali. Cauzele unei anumite componente ale unui sistem de partide sunt în bună măsură multiple, dar foarte important este ca acest sistem să reprezinte valorile democratice fundamentale. Prin însuși faptul că

partidele politice sunt indispensabile democrației și asigură internalizarea acelor componente valorice de referință pe care se întemeiază principiile de organizare și funcționare ale sistemului politic, ele reclamă un sens care explică credințele și atitudinile agregate ale unei comunități sau ale unei națiuni. Acest proces poate explica un anumit model specific al orientărilor electoratului, denumit *pattern*. Cultura politică este depozitarul unor tipuri de comportamente, atitudini și valori politice. „Deoarece filtrează percepțiile, determină atitudinile și influențează modalitățile de participare, cultura este un component major al jocului politic”<sup>1</sup>.

Omogenitatea sau eterogenitatea etnică, lingvistică, culturală sau religioasă a unei țări este un aspect important, care afectează o anumită dinamică și structură a unui sistem de partide. Această situație va permite diferite tipuri de organizare a partidelor la nivel local, regional sau național. La fel de semnificativ este că putem detecta o parte din cauzele care influențează numărul partidelor, iar naționalizarea partidelor și a sistemelor de partide reflectă o posibilă analiză, care pleacă de la cumulara la nivelul sistemului de partide național a performanțelor înregistrate în sub-unități.

Sistemele de partide din Europa de Vest au dovedit că, încă din anii ‘80, apariția de partide politice noi, în general situate la dreapta extremă sau la stânga spectrului prin partidele verzilor (ecologiste), marchează o perioadă care corespunde cu o intensificare a clivajului centru/periferie anunțat terminologic de Lipset și Rokkan. Toate statele unitare cunosc modele de concentrare a puterii

politice, dar în mai multe cazuri această situație conduce către conflicte interne, fapt care a dus la o revizuire constituțională în ideea unor tipuri de descentralizare administrativă și teritorială. Federațiile, în schimb, se definesc prin grade largi de dispersare a puterii. Probabil că cei mai importanți vectori care conduc către adoptarea unei forme sau alta de descentralizare sunt partidele politice ca purtătoare de cuvânt a entităților sociale pe care le reprezintă.

Regionalizarea este o caracteristică a statelor unitare și presupune unități administrativ teritoriale mai extinse decât departamentul (județul). Regionalismul exprimă o situație geografică, politică administrativă, lingvistică a unui stat unitar. Modelul italian și francez sunt exemple de asamblare a unității statului cu regionalismul, stârnind totuși disensiuni în interiorul componentelor.

Clivajul centru/periferie presupune o opoziție pe de o parte între centraliști, unitariști sau naționaliști, iar pe de altă parte regionaliști, autonomiști sau federaliști. Centrul este reprezentat de Stat, care încearcă acapararea mecanismelor de socializare a periferiilor, adică a populațiilor diferite (etnic, lingvistic sau religios) de centru. De aici rezultă partide naționale care susțin centrul (Statul, metropola) și partidele etnonaționaliste sau regionaliste.

Partidele regionaliste sau partidele periferiilor cunosc mai multe etape în evoluția lor și sunt o consecință a dezvoltării statelor naționale în interiorul unor imperii multinaționale precum cel Austro-Ungar sau Țarist. Regiunile militau pentru autonomia culturală a anumitor etnii. Odată cu

deceniul al optulea al secolului XX, regionalismul va renaște în condițiile integrării europene, când se dezvoltă și democrația consociativă.

Lipset și Rokkan<sup>2</sup> propun o schemă de explicare sociologică a configurației sistemului de partide din perspectiva stabilității acestuia. Binecunoscuta teză a stabilității explică faptul că sistemele de partide din Europa de Vest sunt caracterizate de continuitate, într-un grad ridicat. Cei doi autori argumentează că schimbările nu sunt o caracteristică a acestor sisteme de partide și că reflectă aceeași configurație similară celei din 1920, când sistemele politice din Europa de Vest s-au transformat în democrații. Explicațiile și celebra teorie a „înghețării” sistemului de partide introdusă de Rokkan nu-și regăsește însă un core-spondent în realitatea sistemică a partidelor din Europa Centrală și de Est, cel puțin din punct de vedere al originii acestor organizații.

În democrațiile contemporane, schimbarea și stabilitatea politică sunt strâns legate de evoluțiile sistemelor de partide. Debutul deceniului al optulea aduce pentru cele mai democratice sisteme de partide patternuri stabile privind clivajele sociale precum cel de clasă, religios sau etnic.

Așa cum observa și Daniel Louis Seiler în lucrarea sa „Partidele politice din Europa”, această paradigmă trebuie modificată, deoarece deceniile de comunism se traduc în configurația sistemului de partide prin reafirmarea unor rămășițe anterioare comunismului, cât și prin conflicte apărute în urma dezmembrării comuniste. Tot Seiler, în altă publicație<sup>3</sup>, consideră că în România, „datorită diversității sale culturale sistemul partizan este mult mai complicat și instabil.



Clivajul postcomuniști/democrați se intrsectează cu clivajul centru/periferie, caracteristic Transilvaniei, anterior socialismului real”. Modelul clasic de formare a partidelor include reprezentarea intereselor unui segment social specific, care poate fi definit în termenii clivajelor sociale. Teoria lui Rokkan este deseori invocată pentru a explica de ce prezența unei minorități etnice poate configura balanța politică națională.

Conflictul etnic este un factor important care determină o anumită problemă economică și politică a națiunilor și regiunilor. Mulți autori consideră că el poate conduce la instabilitate politică. Diferențele etnice și lingvistice sunt reprezentate de partide moderate sau extremiste cu largi revendicări autonomiste. Alberto Alesina, coordonatorul articolului „Fractionalization”<sup>4</sup>, consideră că este util să interpretăm variabila etnică împreună cu cea rasială și lingvistică ca fiind explicative pentru dezvoltarea economică. Grupurile etnice pot fi plasate compact într-o zonă geografică; ele pot fi regăsite și dispersate, dar în general tendința este către omogenitate.

În principal, definirea partidelor etnice sau regionaliste vizează scopul urmărit și activitatea acestora. Ele reprezintă interese ale unei minorități sau interese locale proeminente. Lieven de Winter cumulează două caracteristici ale acestor partide în funcție de solicitările exprimate:

1) organizarea politică în interiorul sub-unităților teritoriale distincte;

2) reprezentarea unei categorii cu o identitate culturală distinctă<sup>5</sup>.

Același autor clasifică sistemele de partide în funcție de ponderea electorală a fiecărei componente – fie ea regională, etnică sau națională:

1) sisteme doar cu partide naționale, adică partidele organizate național primesc peste 95% din procentul electoral național;

2) sisteme cu partide naționale mai proeminente decât cele regionale. Este vorba despre o majoritate a voturilor obținută de partidele naționale peste 50% și până la 95%;

3) sisteme de partide cu partide regionale proeminente și majoritare, acestea obținând majoritatea de 50% din voturi și maxim 95%;

4) sisteme doar cu partide regionale, când aceste depășesc 95% din voturile pentru întreaga națiune.

Caracteristicile programatice definitorii redau intențiile de reorganizare a structurilor de putere în interiorul sistemului politic, în favoarea unui grad puternic de autoguvernare a regiunii. Așadar, natura programatică a acestor partide revendică probleme de organizare administrativă prin împuternicirea colectivității respective și prin demobilizarea piramidei puterii existente în acel stat.

Dacă partidele sau organizațiile minorităților au un statut clar acordat de Constituție, sunt câteva elemente de ordin legal care în România blochează practic alcătuirea partidelor regionale sau locale. Legea nr. 14/2003 a partidelor politice în capitolul IV privind înregistrarea acestora impune la art. 19 paragraful 2, că lista semnăturilor de susținere pentru un partid politic „trebuie să cuprindă cel

puțin 25.000 de membrii fondatori, domiciliați în cel puțin 18 din județele țării și municipiul București, dar nu mai puțin de 700 de persoane pentru fiecare dintre aceste județe și municipiul București”<sup>6</sup>. Prin această condiție, partidele locale sau regionale sunt imposibil de organizat, în România neputând fi reprezentate alte interese decât cele naționale sau cele ale minorităților.

Dacă urmărim cu atenție dinamica opțiunilor electorale reflectate pe harta României, vom observa cu siguranță că sunt zone compacte care determină opțiunea pentru un anumit partid cel puțin într-o legislatură. Ceea ce îi determină pe cetățeni să-și schimbe opțiunile atât de vehement de la un partid la altul, indiferent de orientarea ideologică a acestuia reprezintă, pe un fond de nemulțumire, eșecul partidelor naționale de a reprezenta interese locale.

Grupurilor sociale locale nu le rămân prea multe căi de a dezvolta o voce prin care să solicite rezolvarea problemelor în interiorul fiecărei comunități, locul în care ei se manifestă. Toate aceste prevederi legale care încalcă principiul democratic al pluralismului politic, nu pot da o măsură reală a dinamicii dezvoltării economice și o reflectare a diversității culturale românești.

Nivelul de participare politică al cetățenilor este fără îndoială afectat. Un număr mai mare de partide calificate, capabile să surprindă interesele locale, oferă o cheie în rezolvarea problemelor acestor indivizi, furnizându-le soluția influențării deciziilor.

După cum am amintit mai sus, în România clivajul centru/periferie, privit din unghiul minorităților etnice, poate fi regăsit cu ușurință. Avem pe de o parte un centru omogen, iar pe de altă

parte, la periferie, un segment care reclamă identitatea culturală și forme de autonomie, reprezentat de Uniunea Democrată Maghiară din România. Se presupune că acest clivaj a dat naștere a două partide antagoniste, unul care apără interesul centrului și altul care apără interesul periferiei, iar existența „partidului”<sup>7</sup> etnic explică această situație. Existența unei „minorități de sciziune” reprezintă un caz special în interiorul unei națiuni, în primul rând pentru că favorizează un alt tip de comportament politic diferit de cel național majoritar. Specificul diviziunilor critice din cadrul sistemului social nu reprezintă un defect care duce la conflicte politice, ci descrie cel mai bine nevoia de asumare și recunoaștere a acestor tendințe prin cooperare politică. Conflictul social primește remedii mai puține printr-o competiție politică organizată în jurul confruntării.

Partidele mici din România acumulează o pondere asemănătoare a votului în județe; chiar dacă în mai multe circumscripții proporția voturilor este mai mare sau mai mică decât media națională înregistrată de partidul respectiv, sprijinul electoratului se dovedește relativ omogen. Același lucru se petrece și cu partidele naționale, dacă acestea nu suferă eșecuri electorale semnificative. Cu privire la acest aspect, harta opțiunilor politice rămâne una dinamică datorită răsturnărilor de situații electorale generate de discreditați și reorientări față de partidele politice.

Toate partidele politice, odată ce au obținut reprezentare parlamentară, se confruntă cu o dilemă politică dată de această oportunitate: respectiv, dacă vor rămâne în opoziție sau dacă vor acorda sprijin

guvernării. Partidele regionale se confruntă însă cu mai multe constrângeri față de partidele naționale mai mici. În general, aceste partide au un mesaj programatic radical, solicitând autonomie sau sînt partide etnice mai puțin agreate.

Schițând rolul sistemic al acestor partide în cadrul legislativului în funcție de numărul mandatelor, reprezentativitatea este contextul specific în baza căruia existența lor este legitimă. Vorbind despre caracteristica sistemică și relevanța guvernamentală, rareori le putem atribui un potențial politic în vederea formării coalițiilor, atîta vreme cît celelalte partide relevante evită constant să le introducă în vreo negociere pentru ocuparea pozițiilor în executiv. Fără îndoială, mesajele și ideologiile radicale pe care se susțin trezesc sprijinul unei anumite părți a electoratului, dar în general acesta este destul de mult concentrat în zone de conflict social. Un exemplu în acest sens este redat de Partidul România Mare, al cărui succes electoral se datorează în mare parte alegătorilor nemulțumiți de fosta putere. Ponderea cea mai mare a acestui partid este înregistrată în județe cu dificultăți în comunicarea inter-etnică, adică în județe în care populația română resimte amenințări venite din partea maghiarilor. Județele sunt din Transilvania, Crișana și Maramureș, iar în cadrul unor localități ale acestor județe, PRM a jucat chiar un rol de partid etnic<sup>8</sup>.

Acolo unde sistemul politic permite o guvernare locală, este foarte probabil să întâlnim partide regionale. Dacă la nivel național nu există un partid majoritar, sau dacă sistemul de partide este fragmentat iar guvernul va trebui alcătuit dintr-o

coaliție, se pune problema cooptării partidelor etno-regionaliste pentru motive care vizează în general deținerea unei majorități parlamentare.

În Belgia toate partidele politice sunt regionale. Diferențele ideologice sunt uneori semnificative între membri coaliției guvernamentale constituită de fiecare dată între brațul francofon și cel flamand al familiilor politice liberale, socialiste și/sau creștin-democrate (în 1999 alături de liberalii și socialiștii reprezentanții celor două comunități, au intrat în coaliția guvernamentală cele două partide ale Verzilor, Agalev și Ecolo). În general coalițiile belgiene sunt formate din patru partide, cîte două pentru fiecare comunitate, dar pot intra și șase partide dacă votul este foarte fragmentat și se obține cu greu o majoritate confortabilă.

În fiecare națiune din Vestul Europei există o clară reprezentare a pozițiilor pe care partidele politice le ocupă în funcție de problemele socio-economice care au constituit structura inițială a sistemului și a competiției partizane. Cele mai multe partide politice sunt încă organizate în jurul clasicelor clivaje religioase sau de clasă.

Clivajul centru/periferie este vizibil astăzi în Germania datorită orientărilor politice ale regiunilor precum Bavaria, al cărui CSU funcționează în realitate ca un partid regional, dar nu în afara alianței naționale tradiționale cu CDU.

În Germania identitatea regională există și este menținută, dar o găsim încorporată în cea națională care este reprezentată de sistemul politic. Deși federalismul influențează sistemul de partide, în Germania această situație nu implică afirmarea unor partide naționale slabe, ci din contră există partide

de tip catch-all descentralizate, iar politicienii acordă atenție problemelor locale și naționale. CSU se identifică cu valorile creștine și are ușile deschise pentru orice cetățean al Uniunii Europene care dorește să devină membru, indiferent de naționalitate.

PDS, fostul partid comunist din Germania de Est, a rămas în bună măsură un apărător al acestei zone. Partidul revendică practici ale socialismului și este sprijinit de populația estică dar mai ales de Berlinul de Est, unde și obține în 2002 doar două mandate în Bundestag, fără însă a reuși, cum se întâmpla în 1998, să depășească pragul electoral. Ceea ce îi conferă acestui partid un statut regionalist, deși în fapt participă pe liste electorale în toată Germania, este că scorul său nu depășește 1% în Vest, în timp ce în fosta RDG obține 6,9%.

Cea mai importantă organizație a minorităților din România este UDMR, care a reușit de fiecare dată să depășească pragul electoral pentru partide politice. Deși nu este un partid politic propriu-zis, Legea electorală nr.68/1992 pentru alegerea Camerei Deputaților și Senatului, prevede la art. 4, alin. 2 că „Organizațiile cetățenilor aparținând minorităților naționale care participă în alegeri sunt echivalente juridic, în ceea ce privește operațiunile electorale, cu partidele politice”. În toate alegerile legislative începând din 1990, UDMR a câștigat aproximativ 40 de locuri în ambele camere<sup>9</sup>.

Ca măsură a protejării și promovării intereselor minorităților, Legea electorală 68/1992 art. 4 și art. 59 alin. 2, prevede, pentru minoritățile care nu au reușit să depășească pragul electoral și deci, să nu obțină nici un mandat reprezentativ, un loc de

deputat. Partidele etnice care au intrat în Parlament în conformitate cu prevederile legale, dețineau 11 locuri<sup>10</sup> după 1990 (prin armeni, bulgari, cehi/slovaci, germani, greci, lipoveni, polonezi, rromi, sârbi, ucrainieni și turci), 13 doi ani mai târziu, (se adaugă minoritatea italienilor și tătarilor), 15 mandate după 1996 (adăugându-se încă două minorități, a albanezilor și evreilor) și 18 minorități la ultimele alegeri (idem, plus croații, rutenii și macedonenii).

Aceste prevederi legale sunt destul de discutabile pentru că, pe de o parte, indiferent de coeficientul electoral înregistrat în circumscripții, aceste partide etnice - deși legislatorul le consideră nu minorități etnice ci minorități naționale – reușesc trimiterea unui deputat în Cameră, iar pe de altă parte, plecând de la o observație a lui Filon Morar<sup>11</sup>, avem de-a face din punct de vedere cantitativ cu două cazuri de legitimitate legală, una a deputatului minorității care pornește de la o normă de reprezentare mult inferioară (5% din nr. mediu de voturi valabil exprimate pe țară pentru alegerea unui deputat<sup>12</sup>) deputatului a cărei normă de reprezentare este de 70.000 de cetățeni. Însă cea mai largă minoritate, cea a maghiarilor, nu se confruntă cu această situație pentru că reprezentantul lor politic UDMR se bazează pe o puternică susținere în zona Transilvaniei, reușind chiar deținerea monopolului în circumscripția Harghita, unde ocupă toate cele 4 locuri de deputați și senatori. Numărul voturilor și distribuția geografică demonstrează că aproximativ toți maghiarii sprijină UDMR în alegerile parlamentare. Spre deosebire de alte partide etnice, UDMR este o grupare care a înregistrat succese și la

alegerile locale. Putem considera UDMR un adevărat partid/organizație politică etnică.

Trebuie evidențiat că acestea nu sunt clivaje sociale pentru că reprezintă problematici care pot fi cu ușurință abandonate de cetățeni sau partide. Mai multe problematici pot fi asumate de un singur partid, ca dovadă a existenței unui număr restrâns de partide. Taagepera și Shugart observă că, cu cât sunt mai multe dimensiuni ale problematicilor, cu atât se vor naște mai multe partide. Oricum, dacă sistemul electoral intervine, poate păstra numărul de partide scăzut și printr-un efect invers va reduce numărul de problematici separate. Un partid poate deveni reprezentantul unei dimensiuni economice de stânga, al unei minorități etnice și al intereselor rurale, în timp ce al doilea partid va deveni reprezentantul viziunii politice de dreapta, al unei majorități etnice și al intereselor urbane. Intensitatea acestor problematici, la prima vedere contradictorii, se poate diminua, susțin autorii: „De aceea, anumite dimensiuni problematice se pot topi în una singură datorită efectelor sistemului electoral”<sup>13</sup>.

Momentul apariției acestor problematici nu este neapărat anterior existenței partidului în al căror program au fost incluse. În timp ce apariția clivajelor sociale este legată de factori istorici, economici sau culturali fără ca existența lor să fie diminuată sau amplificată de sistemele electorale, există o corespondență între sistemele electorale și numărul dimensiunilor problematicii partizane, precum există și față de sistemele de partide.

Taagepera și Shugart menționează că dezacordul asupra intensității acestora se referă la opinii și judecăți<sup>14</sup>: „even the nature of dimensions is agreed on, the intensity of disagreement is a matter of judgement and no operational measurement is possible as yet.”

Arend Lijphart<sup>15</sup> identifică 7 dimensiuni ale problematicii partizane; socio-economică, religioasă, cultural-etnică, urban-rural, susținerea regimului, politica externă și cea postmaterialistă. Autorul afirmă că, deși numărul dimensiunilor poate să varieze de la 0 la 7, „relația reală este numai de la 3,5 la 0,5”. De fapt analiza sa se referă numai la partide „relevante” cu potențial de coaliție sau șantaj.

Dificultatea aprecierii acestor dimensiuni apare în sistemele de partid fragmentate. De exemplu, în 1996, Belgia are o coaliție guvernamentală formată din 6 partide, și 8 partide relevante. Ținând cont că cele 8 partide sunt de fapt 4 familii de partide pentru ambele comunități lingvistice, numărul dimensiunilor problematicii conflictului partizan va fi:  $N-1 = 3$  dimensiuni.

În Germania, un sistem de partide cu două partide cu potențial de coaliție și două partide balanță cu potențial de șantaj (fiecare jumătate de partid), va configura, prin același mecanism de calcul, 2 dimensiuni tematice.

În România în 1996, dimensiunile tematice ar putea fi în număr de trei ca dovadă a existenței a 4 partide relevante. În 2000, dacă considerăm PDSR, PRM, PD, PNL și UDMR partide parlamentare, dintre acestea relevante sunt aproximativ 3, iar numărul dimensiunilor problematice egal cu 2.



Ceea ce doresc în această parte a studiului, este să dezvolt o *metodă de calcul a dimensiunilor care privesc problematicile regionale*. Acestea pot fi multidimensionale, adică vor privi nu doar două capete ale unei axe, ci vor combina în aspectul teritorial mai multe caracteristici ale dimensiunilor, însă concentrate geografic, precum dimensiunea socio-economică, culturală sau rural-urban în funcție de opțiunile electoratului și configurația sistemului de partide.

În principal acolo unde dimensiunea va fi puțin proeminentă, valoarea acesteia va fi de 0,5, apropiată de „scorul mediu” acordat de Lijphart, iar unde problematicile teritoriale vor fi foarte accentuate, vor primi o valoare apropiată de 4, acolo unde și numărul de partide este mare.

Numărul dimensiunilor din tabelul de mai jos nu au fost întocmite în baza numărului de voturi obținute de partidele politice, pentru că datorită unui număr mai mare de actori politici implicați numărul dimensiunilor ar fi fost și el apropiat de aceste valori. Formula consacrată explicitată de autorii amintiți se referă la numărul partidelor relevante.

Voi propune o formulă, pe care o consider utilă în aproximarea numărului de problematici care țin de conflictele și interesele regionale în funcție pe valoarea N (numărului efectiv de partide). Voi arăta că ponderea tematicilor regionale este similară cu gradul de naționalizare al sistemelor de partide.

Datorită faptului că studiul se bazează ca metodă operațională pe identificarea gradului de naționalizare pe indicele Gini, care măsoară

dispersia sau concentrarea teritorială a voturilor pentru un partid, iar valoarea SNSP <sup>1616</sup>

Operația de măsurare combină date numerice pentru a obține o apreciere generală și are în vedere următoarele expresii care înfățișează dinamica sistemelor de partide: indicele Gini pentru a obține scorul naționalizării partidelor (SNP) și scorul naționalizării sistemelor de partide (SNSP)

<sup>16</sup>. Indicele Gini poartă numele statisticianului italian Corrado Gini și „nu este altceva decât media aritmetică a diferențelor dintre toate perechile de valori, diferențe luate în valoare absolută”

<sup>16</sup>. Conform autorilor studiului citat acesta poate fi formulat astfel:

$$G = \frac{\sum_{i=1}^n (X_i Y_i + 1) - \left( \sum_{i=1}^n X_i \right) \left( \sum_{i=1}^n Y_i \right)}{n \sum_{i=1}^n X_i Y_i}$$

este proporția cumulată a procentului voturilor valide obținute de componenta

$X_i$   
în sub-unitatea politică  
 $i$

împărțit prin suma procentajelor câștigate de același partid în toate sub-unitățile statului respectiv; și

$Y_i$   
, proporția cumulată pe care componenta  
(unitatea geografică)  
 $i$

o reprezintă din totalul unităților care aparțin aceleiași țări.

Scorul naționalizării partidelor (SNP)

va fi  $SNP = 1 - G$ , unde

$G$

este indicele Gini. Pentru măsurarea naționalizării partidelor s-a scăzut valoarea indicelui Gini din 1. Astfel, aceasta va varia de la 0 în cazuri de perfectă inegalitate în toate unitățile teritoriale către 1 în cazuri de perfectă egalitate/omogenitate. Prin scăderea indicelui Gini din 1, un scor egal cu această valoare, va semnifica un grad înalt de naționalizare. Naționalizarea sistemului de partide se operaționalizează prin multiplicarea SNP pentru fiecare partid după distribuția voturilor valide la nivel național, apoi adunat acest produs pentru toate partidele, rezultând scorul naționalizării sistemului de partide - SNSP.

Scorul naționaliză

rii sistemului de partide (SNSP)

va fi desfășurat astfel  $SNSP =$

“(SNP\*V1), cu

V1

fiind rezultatul electoral național ca procent primit de un partid,

SNP

scorul naționalizării aceluiași partid și

“suma valorilor pentru toate partidele sistemului respectiv.

Contribuția fiecărui partid la valoarea SNSP este în acest fel proporțională cu propria performanță electorală națională. Utilitatea măsurării provine din faptul că permite observarea schimbărilor în timp în același sistem și apoi compararea la nivelul țării

rilor analizate.

(scorul naționalizării sistemului de partide) se bazează pe acest indicator, voi reda următoarea relație:

$Dr = 1 - SNSP * I$ , voi considera  $Dr$  dimensiunea regională, unde  $SNSP$  este scorul naționalizării sistemelor de partide, iar  $I$  este dimensiunea tuturor problematicilor partizane.

$I$  - „issue dimension”, potrivit mai multor autori precum, Rein Taagepera și Mathew Soberg Shugart<sup>17</sup> sau Arend Lijphart<sup>18</sup> se poate stabili astfel,  $I = N - 1$ , unde  $N$  este numărul efectiv de partide.

Această formulă redă, ca produs între naționalizarea sistemului de partide și a numărului partidelor, următoarele aspecte:

1. surprinde scăderea sau creșterea numărului de partide de la o alegere la alta, ca rezultat al reducerii problematicilor;
2. surprinde reducerea dimensiunii problematice acolo unde este cazul, rămânând perfect explicabilă prin schimbările din interiorul sistemului de partide;
3. explică intensitatea și rolul pe care problematicile teritoriale îl ocupă în preocupările alegătorilor;
4. este un indicator al tipului de pattern competițional;
5. explică diferențele dintre partide.

Dispersia voturilor așa cum apare în analizele precedente pentru cele trei state diferă cel puțin de

la o zonă la alta. Ceea ce îi îndeamnă pe alegători să voteze diferit constituie o suită de preferințe care țin în principal de specificul cultural sau economic. Dacă partidele sunt naționalizate, atunci înseamnă că nu există foarte mari diferențe între orientările electorale, proporția voturilor în regiuni rămânând asemănătoare cu media națională obținută de același partid. Logica inversă, atunci când avem partide slab naționalizate voturile sunt dispersate, ilustrează existența unor problematici care țin de acest context.

Problematicile regionale pot fi în general privite ca o sumă a dimensiunilor etnico-culturale, a intereselor separate într-o regiune, sau a celei între rural-urban.

Indicatorul *Dr*, va măsura dimensiunea problematicilor care reflectă realități sociale diferite, concentrate regional, după cum am apreciat și gradul de naționalizare scăzut al unui sistem de partide. „Dimensiunile medii” regăsite în analiză apar atunci când proeminența acestor problematici teritoriale este relativ scăzută și în strânsă legătură cu un grad ridicat de naționalizare, precum în Germania.

Tabelul 5. Dimensiunile problematicilor regionale

STATUL	1 - SNSP	Numărul de partide relevante	Dimensiunile problematicilor conflictului partizan  I = N-1	Dimensiunile Problematicilor regionale
Belgia – 1999	0,61	4	3	1,83
Belgia – 2003	0,60	4	3	1,80
Germania – 1998	0,27	3	2	0,54
Germania – 2002	0,22	3	2	0,44
România – 1996	0,42	4	3	1,26
România – 2000	0,39	3,3	2,3	0,89

În Belgia putem afirma că mai mult de jumătate din numărul problematicilor se referă la dimensiunea regională, exprimată foarte clar de antagonismul dintre vorbitorii de flamandă și cei francofoni și însemnând aproximativ 60% din totalul tematicilor partizane în 1999. O valoare care depășește scorul 1 și ajunge în jurul valorii 2 conduce către observarea dimensiunii regionale ca fiind una foarte accentuată. De fapt, ponderea acestei dimensiuni din numărul total de dimensiuni problematice este valoarea scorului naționalizării sistemelor de partide.

Belgia are, în anul 2003, un număr al problematicilor regionale similar cu cel din alegerile precedente. Acestea rămân nemodificate, deși față de anul precedent numărul partidelor se reduce datorită alianțelor preelectorale.

În Germania dimensiunea problematicii teritoriale rămâne la un nivel scăzut, de 0,54, scăzând către 0,44, patru ani mai târziu. Ceea ce face ca această dimensiune să se reducă de la o alegere la cealaltă este performanța scăzută a Partidului Socialist Democrat, cu rezultate concentrate în zona estică a Germaniei. Ponderea dimensiunii (scorul naționalizării), în viața partidistă a Germaniei este de 27%, respectiv 22% în anul 2002. Principalul actor al acestei relații este CSU, partid bavarez, care participă electoral doar în acest Land.

În România dimensiunile sunt de 1,26 în 1996 și de 0,89 în anul 2000, rezultate din configurația sistemului de partide. Diferențele dintre aceste dimensiuni sunt realizate datorită concentrării votului pentru UDMR în Transilvania, unde există

zone compacte de dominație pentru această organizație și datorită preponderenței CDR în mediul urban cu 7,5% mai mult decât în mediul rural dar și prin reducerea decalajului urban-rural al PDSR cu 4 %<sup>19</sup>.

Pentru anul 2004<sup>20</sup>, pot fi anticipate pentru România configurații asemănătoare ale problematicii regionale, adică aceasta va putea fi regăsită tot în jurul valorii de 1, respectiv o dimensiune al cărei scor ridicat indică existența aceluiași tip de tensiuni și deci, o tendință a alegătorilor către o nevoie clară de regionalizare.

Am argumentat că dimensiunile problematice ale conflictului partizan sunt dependente de caracteristicile locale și pot fi măsurate ca problematice regionale. Această variabilă este relaționată în funcție de nivelul de naționalizare al sistemului de partide precum și de numărul componentelor aceluiași sistem. Legătura dintre partide și comportament este evident o cale de perpetuare a diferențelor regionale, pentru că aceste condiții specifice conduc spre o adaptare diferită a sistemului de partide atâta timp cât interesele regionale sunt diferite de interesele majorității. Există o influență directă între omogenitatea votului și numărul partidelor, purtătoarele acestor interese.

Concluziile acestui studiu apreciază necesitatea structurării coerente a influențelor regionale în România venite în primul rând din zona Transilvaniei și aprecierea corectă a dimensiunii problematice regionale. Faptul că există un spațiu politic larg ocupat doar de partidele naționale, acolo unde nevoile de conducere regională sunt

evidențiate prin investigații științifice, produce un model al adversității și nicidecum unul al cooperării și toleranței. Mult mai clar stau lucrurile în democrațiile consolidate, datorită, e drept și formei federale de guvernare, pentru că tensiunile etnice reprezintă o preocupare în primul rând normativă.

#### Bibliografie:

ALDEA Andra și alții, *Sondaje de opinie*, Ed. Paideia, București, 2001;

ALESINA Alberto, „Fractionalization”, *Journal of Economic Growth*, 8, 2003, pp.155-194;

DE WAELE Jean Michel, *Partide politice și democrație în Europa centrală și de est*, București, Ed. Humanitas, 2003;

DE WINTER Lieven, *The Impact of European Integration of Ethnoregionalist Parties*, Institut de Ciències Politiques i Socials, WP núm. 195, Barcelona, 2001;

DOGAN Matei, PELASSY Dominique, *Cum să comparăm națiunile*, Ed. Alternative, București, 1993;

JONES Mark P., MAINWARING Scott, „The Nationalization of Parties and Party Systems. An Empirical Measure and Application to the Americas”. *Party Politics* Vol. 9, No.2;

KITSCHOLT Herbert, *The Logic of Party Formation: Ecological Politics in Belgium and West Germany*, Ithaca: Cornell University Press, 1989;

KITSCHOLT Herbert, *The Transformation of European Social Democracy*, Cambridge University Press, 1994;

LĂZĂROIU Sebastian, „Dinamica regională a opțiunilor politice 1996-2000”, *Sociologie Românească*, 2000, Nr. 1, pp. 87-104, Centrul de Sociologie Urbană și Regională ;

LIJPHART Arendt, *Democrația în societățile plurale*, Ed. Polirom, Iași, 2002;

LIJPHART Arendt *Modele ale democrației. Forme de guvernare și funcționare în treizeci și șase de democrații*, Ed. Polirom, Iași, 2000;

LIPSET Seymour Martin, ROKKAN Stein, *Cleavage Structure, Party Systems, and Voter Alignments*. În Peter Mair (ed.). *The West European Party System*. Oxford, University Press, 1990;

MAIR Peter, *West European Party System*. Oxford University Press, 1990;

MORAR Filon, *Democrația Privilegiilor. Alegerile aleșilor în România*. Ed. Paideia, București, 2001;

RADU Alexandru, *Partidele politice românești 1999*. Ed. Paideia, București, 2003;

SEILER Daniel Louis, *Partidele politice din Europa*, Ed. Institutul European, București, 1999 ;

STOICA Stan, *Dicționarul Partidelor Politice din România 1989-2000*, Ed. Meronia, București, 2001;

TAAGEPERA Rein & Mathew Soberg SHUGART, *Seats and Votes. The Effects and Determinants of Electoral Systems*, Yale University Press, 1989;



<sup>1</sup> Mattei DOGAN și Dominique PELLASY, *Cum să comparăm națiunile*, Ed. Alternative, București, 1993, p.71.

<sup>2</sup> Seymour Martin LIPSET and Stein ROKKAN, *Cleavage Structure, Party Systems, and Voter Alignments*. În Peter Mair (ed.). *The West European Party System*. Oxford, University Press, 1990, pag.134

<sup>3</sup> Daniel Louis SEILER, *Pot fi aplicate clivajele lui Rokkan în analiza partidelor politice din Europa centrală?* În Jean Michel de Waele, *Partide politice și democrație în Europa centrală și de est*, București, ed. Humanitas, 2003.

<sup>4</sup> Alberto ALESINA ET all, „Fractionalization”, Journal of Economic Growth, 8, 2003, pag. 160

<sup>5</sup> Lieven De WINTER, *The Impact of European Integration of Ethnoregionalist Parties*, Institut de Ciències Politiques i Socials, WP núm. 195, Barcelona, 2001, pag. 4

<sup>6</sup> Legea nr. 14/2003 a partidelor politice, publicată în Monitorul Oficial nr. 25 din 17 ianuarie 2003

<sup>7</sup> UDMR este o organizație politică etnoregionalistă cu tendințe autonomiste.

<sup>8</sup> Sebastian LĂZĂROIU, *op.cit.* are în vedere că există în zonele istorice, localități în care procentul maghiarilor este mai mic decât cel al nivelului județului din care face parte localitatea, și zone în care procentul de maghiari într-o localitate este mai mare decât cel corespunzător județului din care face parte localitatea. PRM a câștigat mai multe voturi în primul tip de localități.

<sup>9</sup> 41 locuri în 1990; 39, în 1992; 36 în 1996; 39 în 2000; potrivit lui Stan STOICA, *Dicționarul Partidelor Politice din România 1989-2000*, București, ed. Meronia, 2001

<sup>10</sup> prin Decretul-Lege 92/1990 și apoi Constituția României din 1991. În Constituția României din 2003 Art. 62, alin (2) se prevede că „Organizațiile cetățenilor aparținând minorităților naționale, care nu întrunesc în alegeri numărul de voturi pentru a fi reprezentate în Parlament, au dreptul la câte un loc de deputat, în condițiile legii electorale. Cetățenii unei minorități naționale pot fi reprezentați numai de o singură organizație. ”

<sup>11</sup> Filon MORAR, *op.cit.* pag 68.

<sup>12</sup> Legea nr. 68/1992, Art.4, alin. 1

<sup>13</sup> Rein TAAGEPERA și M.S. SHUGART, *op.cit.*, pag.66

<sup>14</sup> *Ibidem*, pag. 93

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp.88-94

<sup>16</sup> Operația de măsurare combină date numerice pentru a obține o apreciere generală și are în vedere următoarele expresii care înfățișează dinamica sistemelor de partide: indicele Gini pentru a obține scorul naționalizării partidelor (SNP) și scorul naționalizării sistemelor de partide (SNSP)<sup>17</sup>. Indicele Gini poartă numele statisticianului italian Corrado Gini și „nu este altceva decât media aritmetică a diferențelor dintre toate perechile de valori, diferențe luate în valoare absolută”<sup>18</sup>. Conform autorilor studiului citat acesta poate fi formulat astfel:

$$G = ( \sum X_i Y_i + 1 ) - ( \sum X_i + 1 \sum Y_i )$$
, unde  $X_i$  este proporția cumulată a procentului voturilor valide obținute de componenta  $X$  în sub-unitatea politică  $i$  împărțit prin suma procentajelor câștigate de același partid în toate sub-unitățile statului respectiv; și  $Y_i$ , proporția cumulată pe care componenta (unitatea geografică)  $i$  o reprezintă din totalul unităților care aparțin aceleiași țări.

Scorul naționalizării partidelor (SNP) va fi  $SNP = 1 - G$ , unde  $G$  este indicele Gini. Pentru măsurarea naționalizării partidelor s-a scăzut valoarea indicelui Gini din 1. Astfel, aceasta va varia de la 0 în cazuri de perfectă

inegalitate în toate unitățile teritoriale către 1 în cazuri de perfectă egalitate/omogenitate. Prin scăderea indicelui Gini din 1, un scor egal cu această valoare, va semnifica un grad înalt de naționalizare. Naționalizarea sistemului de partide se operaționalizează prin multiplicarea SNP pentru fiecare partid după distribuția voturilor valide la nivel național, apoi adunat acest produs pentru toate partidele, rezultând scorul naționalizării sistemului de partide - SNSP.

Scorul naționalizării sistemului de partide (SNSP) va fi desfășurat astfel  $SNSP = \sum (SNP_i \cdot V_i)$ , cu  $V_i$  fiind rezultatul electoral național ca procent primit de un partid,  $SNP_i$  scorul naționalizării aceluiași partid și  $\sum$  suma valorilor pentru toate partidele sistemului respectiv.

Contribuția fiecărui partid la valoarea SNSP este în acest fel proporțională cu propria performanță electorală națională. Utilitatea măsurării provine din faptul că permite observarea schimbărilor în timp în același sistem și apoi compararea la nivelul țărilor analizate.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp.92-98

<sup>20</sup> Arend LIJPHART, *Modele ale democrației*. pp.87-97

<sup>21</sup> Andra ALDEA și alții, *Sondaje de opinie*, Ed. Paideia, București, 2001 pag. 36. Autorii observă că decalajul pentru PDSR scade de la 14% în 1996, către 10% în 2000.

<sup>22</sup> *Nota editorilor*: Acest text a fost trimis spre publicare înaintea alegerilor din noiembrie 2004.



## Lindbeck's Scheme-Content Distinction: A Critique of the Dualism Between Orders of Language

**ABSTRACT:** There are several tensions present in George Lindbeck's postliberal theology. One of these is between realist intuitions and a non-epistemic account of truth, on the one hand, and a social-constructivist non-realism with regard to theological statements. Theology is relegated to the status of second-order discourse, while first order language comprises the practices, rituals, vocabulary of a religion. I am challenging this intermediary status of religion with the help of Donald Davidson's critique of the dualism between scheme and content. Since there isn't much to be made of the notion of epistemic intermediaries (either as 'content' or as 'scheme') it does not make sense to continue to speak either in terms of realism or of non-realism. This clears the way for treating theology as cognitive.

### ABOUT THE AUTHOR

(Ph.D., University of Nottingham) is Assistant Professor of Theology at Emmanuel University, Oradea, Romania, E-mail: [adi.vidu@rdslink.ro](mailto:adi.vidu@rdslink.ro)

### 1. Introduction

I wish to challenge what has become a widely accepted distinction in contemporary postliberal theology. The distinction between first order truth claims and second order grammatical reflection stems from the application of the linguistic metaphor to religion and from allowing theological methodology to have what Rowan Williams has called a "territorial cast of imagery."<sup>1</sup> Describing religions as 'conceptual frameworks' may seem to have given due weight to holistic considerations. It may appear that careful consideration has been given not only to the propositional aspect of a religious system, but also and more importantly to the expressive, the symbolic and to the performative side as well. Traditions, rites, liturgies, worship have gradually emerged as forming not simply the outer garment of an essentially propositional

**KEYWORDS:**

George Lindbeck, Donald Davidson, Bruce D. Marshall, holism, philosophy of language, theological method, postfoundationalism, justification, ontology.

system, but as central to its very identity. Such a renewed interest in form, rather than simply content, in style, rather than simply substance, gave the linguistic metaphor its naturalness, which is my task here to demystify. The emergence of this central metaphor followed hot on the heels of transformations within philosophy as well, where empiricism and idealism were retreating before the onslaught of the philosophy of language, both British/ Austrian and American.

Hastily assuming the felicity of the analogy, philosophers and students of religion abandoned the former theoretical orthodoxy and engaged in the ‘thick description’ of religions. Like languages, these were taken to be structural wholes, possessing a vocabulary, a grammar and internal grammatical rules for these. They are transcendental schemes which condition perception, which legislate what may count as a good argument, what is most important for truth, indeed they decide what is most important in life. Building on a Kantian picture of perception<sup>2</sup>, it was supposed that the religious scheme provided the necessary mechanism by which raw experience, of the sacred as well as of the mundane, was organised. Together with the notion that there may be other rival conceptual frameworks dividing reality in their own incommensurable ways,<sup>3</sup> the linguistic turn seemed to drift inevitably towards relativism.

Yet there is something wrong with this picture. I want to argue that postliberalism, as the theological orientation which builds most forcefully on the dualism of first and second orders of language, has betrayed some of its best holistic possibilities in its being seduced by a certain unconvincing view of

language. The understanding of language as a reified whole, as a unitary structure which is constructively active at all times, or as a scheme applicable to any content, must give way to a more flexible, more authentically holistic view. This clarification of holism is mostly rooted in the philosophy of Donald Davidson, but it is congenial to the work of the later Wittgenstein, of Michel de Certeau and of Pierre Bourdieu. These thinkers, in their own personal way, have reoriented the attention of philosophy to the possibility of transgressing tradition, boundaries, language, fixed regimes of control, without however reinventing foundationalism or any kind of naïve realism. I shall restrict my comments to how Donald Davidson can assist postliberals in clarifying some internal inconsistencies.

## 2. The two orders of language in postliberal theology

There is in postliberalism an unapologetic tendency to assume the primacy of its own textual tradition. In part this mentality stems from a dissatisfaction with the ‘cognitive-propositionalist’ neglect of the element of social construction present in knowledge. For postliberals such as George Lindbeck, knowledge and meaningful speech are only possible from within a conceptual scheme, or respectively language: “There are numberless thoughts we cannot think, sentiments we cannot have, and realities we cannot perceive unless we learn to use the appropriate symbol systems.”<sup>4</sup> Meaning and reference

are distributed by the conceptual scheme itself. The assumption which must be noted from the outset is that the meaning of these conceptual schemes is available quite independently of the actions of human agents which inhabit this textual world. Although Lindbeck professes a dialectical relationship between scheme and experience,<sup>5</sup> it is quite clear that the relationship is dominated by the conceptual scheme, as he himself admits.<sup>6</sup>

Within such religious schemes, two types of truth claims are possible. On the one hand there is what Peter Ochs calls an ordinary use of language, a common sense referral to the world. This is accomplished by way of first-order statements such as 'Christ is Lord'. The truth of this statement is ontological, if and only if it is correlated with a form of life ontologically adequate to ultimate reality. The first order claims of a religion are those which make up the 'vocabulary'.<sup>7</sup> These are the statements of liturgy, prayers, stories in the sacred texts, acts of worship etc. All these constitute the performative aspect, which may assume specifically cultural forms, but which is regulated by the normative context of Scripture and tradition.

Seldom performative, the second order level comprises the reflective claims of theology, which does not make any ontological truth claims, but merely reflects and corrects the performance by drawing attention to its regulative inner grammar. The function of theology is, in Kathryn Tanner's words, to step in when practice falters<sup>8</sup>. It is in this sense a meta-linguistic clarification of practice. There are two different moments of meta-linguistic clarification, which, argues Ochs, derive from Lindbeck's

rule theory of doctrine. Ochs reads the rule theory as "a theory about Scripture's translational tendencies."<sup>9</sup> On a first, intra-textual level, there is an explicit distinction between ordinary linguistic practice (first order) and meta-linguistic practice, through which we organise, correct and adjust ordinary practice. On a second, inter-textual level, an implicit distinction is made between natural language in general and what Ochs calls the "transformational language of the Gospel text, or Scripture".<sup>10</sup> According to this second principle, Scripture itself functions within a natural language as a meta-linguistic correction, a translation of the mundane world into a sacred world.

Ontologically true claims can only be made on the level of ordinary use of language. There is a bi-conditional explication of this truth: it depends on an intra-systematic coherence with the form of life (its grammar, given by its doctrines, its practices) and, secondly, it depends on the ontological adequacy of the scheme itself. This is Lindbeck's replacement concept for that of propositional truth. Religious systems are neither true, nor false, but they simply make true or false statements possible, like languages.<sup>11</sup> The contextualist assumption is clear: a statement must cohere with a form of life, in order to be meaningful. In other words, *communication is possible only where language is present*. And quite clearly, Lindbeck's idea of language is dominated by the notion of structure.

However, Lindbeck goes one step further than the contextualist in suggesting that meaning is conditional not only upon an existing framework, but also upon an adequate framework. The categories of



the given language must be adequate to expressing features of reality. Echoing positivist notions of meaningfulness, Lindbeck concludes that should the language prove inadequate, first order claims are not simply false, but meaningless.<sup>12</sup> The dubious decision to call such talk meaningless reveals a certain half-heartedness about Lindbeck's attempt at non-foundationalist theology. It seems that, as Sue Patterson convincingly argues, he has great difficulties in completely relinquishing older realist notions of what makes a statement true.<sup>13</sup> If one of the greatest faults of realism, according to its critics, is that of making truth radically non-epistemic<sup>14</sup>, than Lindbeck's notion of adequacy involves precisely that kind of non-epistemic situation. The adequacy of a religion is something which one can only guess at by checking its "assimilative power"<sup>15</sup>. Yet it remains decisively non-epistemic in that it will only be revealed in the eschaton. This notion of Lindbeck will have the sure effect of appeasing conservative critics to some extent, especially since it is accompanied by a notion of the absoluteness of a "final religion".<sup>16</sup> Yet it should serve as a warning that there are important contradictions in Lindbeck's system.

The question of the sort of reference theory which Lindbeck may have in mind must be raised at this point. This partially non-epistemic nature of signification suggests that reference is an all or nothing affair. Either the religious conceptual scheme and the form of life associated with it is adequate to ultimate reality, in which case reference is possible by right performance and internal coherence, or the framework itself may be inadequate, thus rendering meaningless all religious speech acts. Besides the

semi-Pelagian implication of such a view,<sup>17</sup> it presupposes a descriptive (or intentionalist) theory of reference, whose shortfalls it inherits. The descriptive theory of reference (Frege and Russell) holds that the reference of a term is whatever object in the world fits the description abbreviated by that term. Saul Kripke has pointed out the main difficulty with such a theory, namely that the more false beliefs we have about something, the less in touch with the world may be.<sup>18</sup> Lindbeck would fall under Rorty's critique of theories of reference as something we ought to have intuitions about. For him reference, as an all or nothing affair, describes a mysterious relationship which obtains between parts of language and parts of reality. Should our language prove adequate, our terms may have reference. But if it isn't, then we have all been babbling about nothing.

This theory of reference also entails another theoretical position, namely, that different traditions, with different beliefs and customs, may be referring to different things. Or, if we are to take Lindbeck's suggestion about the superiority of one religion, only one tradition refers, while all the others don't. Yet given Lindbeck's ecumenical focus, it is precisely this possibility which he wants to avoid. The trick, in my interpretation, is to attach reference not so much to the outer, cultural and performative aspect of a religion, but to its inner grammar and most especially its Scriptural narratives. Reference is ruled by such a grammar and by the way in which the Gospel narratives themselves identify Jesus and God. This in turn requires that despite all performative diversity there is an unchanging core to the Christian religion and that core is its grammar.

Such a notion of reference presupposes what Davidson names as the third dogma of empiricism, the dualism of scheme and content<sup>19</sup>. It is the scheme, our linguistic contribution to knowledge, which dictates reference. The scheme is highly organised, as Lindbeck himself testifies: “religions are seen as comprehensive interpretive schemes, usually embodied in myths or narratives and heavily ritualized, which structure human experience and understanding of self and world.”<sup>20</sup> The linguistic nature of such a scheme gives the impression that its meaning is fixed, that its grammar is clear and stable. The community of believers ensures that the meaning of the scheme is quite well kept<sup>21</sup>. Indeed, it can be acquired and it need be acquired prior to any truth claiming, prior to any discussion of legitimation. One becomes religious by learning the language of that religion, by becoming skilled in the practices, customs, worship of a specific religious community. Once one has internalised this framework, only then can one make truth claims: “one must be, so to speak, inside the relevant context; and in the case of religion, this means one must have some skill in how to use its language and practice its way of life before the propositional meaning of its affirmations becomes determinate enough to be rejected.”<sup>22</sup> It appears, then, that *the dependence of truth claims on a highly structural language is matched by the belief that such a language can be learned quite apart from one’s engagement with the world or indeed with ‘ultimate reality’*.

Once schemes are taken to condition reality in this fashion, it is only a small step to the supposition that we live in different worlds. Thus ‘God’ becomes

a concept which we have relaxed into accepting<sup>23</sup>, differing from one community to another, one that we simply learn to accept. Theology delivers no new knowledge to the believer, but reflects on past performances.

### 3. Reconnecting meaning and truth holistically

A pervasive disjunction between meaning and truth functions in narrative theology. Frei’s prioritising the meaning of the Gospel narratives ahead of their truth and Lindbeck’s separation between lexical meaning and second-order theological truth point to the relative semantic stability of the religious framework. This emphasis on meaning follows in the wake of the advent of linguistic philosophy. Far from taking us much beyond modern epistemology, however, most philosophy of language amounts to a mere linguistic translation of Kant.<sup>24</sup> Theoretical interests are now oriented towards discovering the human contribution to knowledge in the form of the meanings of sentences. The basic philosophical intuition at work here is that discovering how language works means in fact discovering the limits of knowledge. It is not difficult to trace the path of what we may call a ‘receding realism’ of a constant narrowing of the ‘objective’ in epistemology. This degenerative myopia ‘started’ (in as much as a causal chain can be said to have a proper beginning) with the rejection of objective knowledge of divine reality and fell back upon the

certainty of the senses or of the eternal substances. Then these were abandoned too, while all epistemic forces converged on 'mind' or rather 'spontaneity'. Then came the realisation that mind itself is a cultural and temporal product. All that we have now is language. Yet a distinctive common characteristic of all these phases is the belief in the availability of the epistemic locus, be it God, sensorial experience, mind, mental objects and now language.<sup>25</sup>

'Language' now intervenes between agent and world as the *new Given*. In theology this distinction takes the form of separating inquiry into the structure of religion from investigating the truth of its statements. This distinction is fiercely guarded since it is only 'insiders', those who have first learned the language, understand the spirit and follow to the letter, that should attempt to probe into its truth. This obviously involves the gamble that the scheme and the language we strive to learn is inadequate after all. I have remarked the oddity of this non-epistemic aspect within Lindbeck's project. *But the notion that knowledge is relative to a scheme has a grasp on us only if we think that there is something like 'meaning' which one must first grasp before one gets to the world.*

This relativising of truth to meaning can only make sense if the distinction between questions of meaning and those of fact is valid, and this is a very difficult position to hold in a post Quinean world. The notion that language expresses something inner, which is captured by definitions and by distinguishing between the essential and accidental properties of an object is no longer tenable after Quine's attack on the two dogmas of empiricism. Thus it no

longer seems plausible to distinguish between "what one is talking about" and "what one is saying about it"<sup>26</sup>, or between statements which are true in virtue of meaning and those which are true in virtue of empirical considerations.

The adoption of holism entails taking leave of such dualisms. No longer expressing something inner, meaning becomes a property of behaviour, as Dewey put it, and thus it can no longer serve as foundation of philosophical inquiry. 'Meaning' becomes a congratulatory term which points to the success of communication. In the Anglo-saxon philosophical climate which is now so indebted to Quine, meaning explains relations between sentences, rather than relations between sentences and mental objects. For both Quine and Davidson a theory of meaning must be thoroughly empirical theory. There is no reason to suspect that Lindbeck would disagree with this. Insofar as he doesn't he remains a holist. But what he does not realise is the consequence of making meaning an empirical theory. Since the only way to write a theory of meaning is by avoiding a circular account which presupposes semantic content and by finding the way in which for a particular language sentences are used, to understand meanings, intentions, propositions, linguistic content generally requires treating them as involved with our moving around in the world. If meaning is a property of behaviour, such a 'meaning' cannot be individuated except by paying attention to the actions it is involved with.

We can only summarise Davidson's argument here. Since behaviour is all we have to go on, we must treat people as being generally right. We thus

stabilise *truth*, while making *meaning* problematic.<sup>27</sup> A theory of meaning cannot simply be content with giving descriptions of the form *s* means that *p* for a language *L*. The connector “means that” is ambiguous. It is this mistaken assumption about the stability of meaning which encouraged philosophers to base reference on it. This is also the reason why Quine’s project of radical translation is not good enough for Davidson.<sup>28</sup> Translation merely provides for moving from one known language into another known language by giving a sentence-for-sentence translation, but it says nothing about how to generally interpret people’s utterances. We must, Davidson and Rorty suggest, treat truth as basic and resist giving explanations of truth on the basis of meaning. The way to do this is to explain ‘means that’ with the help of the concept of truth. To summarise: a theory of meaning should not seek to relate sentences to mental entities, but provide a translation of sentences into the theory-language or meta-language. Yet such a translation should not employ the connector ‘means that’, which is itself the object of theory. Thus *s* is true if and only if *p*. The sentence ‘is true if and only if’ gives a sufficient account of what is involved in meaning. It involves speakers assenting to something in the world. Meaning and communication is only possible by treating people as reacting in the same way to the same objects we are reacting to in the world.

### 3.1. Scheme-content dualism and justification

Davidson’s re-connection of meaning and truth, his firm rejection of the separation between questions of meaning from questions of fact, results in his rejection of what he calls the “third dogma of empiricism”. I want to argue that Lindbeck himself inherits the dogma.<sup>29</sup> It is the supposition that there may be incommensurable schemes organising reality which gets the scheme-content distinction going. Davidson’s argument against conceptual relativity is well known and I shall not waste space on it. It boils down to the fact that since untranslatability does not make any sense, the very idea of a scheme organising reality, derived from the idea of a language which is true but untranslatable, is pointless. In fact the very notion that a scheme ‘organises’, ‘fits’, ‘is adequate to’ reality adds nothing of interest to the simple concept of being true.<sup>30</sup> Thus a scheme should only be adopted if it were true. The very concept of adequacy is revealed as a hopelessly ambiguous one. Yet, if we cannot make sense of the idea of untranslatable languages and if translation involves truth, then all we have to go on are our beliefs about what makes a scheme/ theory true or false, rather than adequate, or fitting.

It is not only the ‘scheme’ side which comes in for attack. To speak of sensory experience, rather than simply the evidence in the form of beliefs, or just the facts, urges Davidson, adds nothing new by way of evidence for a theory. The notion of content, as well as the notion of scheme, are unfortunate in-



truders between agents and world. To introduce 'content' gets us nowhere, as Bruce Marshall points out.<sup>31</sup> It is the belief that one's experiences have such and such content, rather than the content itself which does all the epistemic work.

It is at this point that Davidson and Marshall significantly depart from Quine. Davidson believes that Quine has not completely relinquished the third dogma, by his persistence in talk about evidence which is not itself a belief.<sup>32</sup> Thus, the scheme-content dualism still fulfils its psychological motivation in Quine: it gives us the impression that there is something on which to base our beliefs. Although Quine drops the notion of direct access, typical of foundationalism, "his talk of statements about the external world 'facing' the tribunal of sense experience continues to enshrine an epistemic outlook which turns on a confrontation between linguistic or conceptual scheme and given empirical or experiential content."<sup>33</sup> This results from the fact that Quine has permitted certain statements within the web to have a qualitative superiority over other statements due to what we may call 'experiential proximity', namely their being closer to the web's edge. The whole web rests on such 'observation sentences' and the further we progress towards the middle the more indeterminacy we get. Ironically, Quine can still be called a foundationalist, in this modest, perhaps unwitting sense. Where Davidson corrects Quine is in dropping the notion of a justification which is not itself a belief. Thus, justification is equally distributed across the web and there is no distinction between the web's sentences in terms of

their justification by experience. Every belief is equally dependent on other beliefs.

What saves Davidson's project from the utter and complete relativism by which philosophers like John McDowell<sup>34</sup> fear it is haunted, is the transcendental requirement that belief must be on the whole veridical.<sup>35</sup> It is this which makes communication possible: we must hold for truth while testing for meaning. If, in other words, we cannot make sense of the truth of an alternative scheme, then we have no grounds on which to ascribe meaning. As Terry Godlove puts it: "No translation, no truth; no truth, no meaning; no meaning, no belief. But without any of this, on what grounds are we alleging an alien *conceptual* scheme?"<sup>36</sup>

### 3.2. The reification of language

Only on pain of separating meaning from behaviour, from truth and from translation that philosophical imagination could be captivated by the linguistic metaphor. Now I will spell out the implication of Davidson's holism for our understanding of what a language is.

Due to the formal nature of Tarski's theory of truth, which Davidson applies to get at meaning, other considerations are necessary in order to apply it to particular linguistic *performance*.<sup>37</sup> Holism, interpreted in this fashion, does not take meaning lightly, despite all the rhetoric about indeterminacy. It was in fact the previous, *pneumatisch* in Wittgenstein's parlance, theories of meaning which



tended to consider meaning on the whole fixed. There was thus the danger of treating linguistic ability as an affair between a speaker and a system of signs. The particular dialogic occasion, with its usual transgressions of grammar and invention of vocabulary shows that one has only mastered a language once one knows how to move ahead when all rules have been abandoned. For Davidson, these are not simply deviations from the norm, but they are the essential feature of communication.<sup>38</sup> In light of this it appears that for Davidson communication does not, as he was mistakenly interpreted, start and end in agreement. Difference is present at the outset as incentive for communication.<sup>39</sup>

Since meaning is not fixed, the success of communication does not depend on the participants accessing a common set of meanings,<sup>40</sup> but on the skill of creating the desired effect in others by using sentences in specific ways. We reach understanding when we are able to anticipate the effects on us that others intend.<sup>41</sup> If meaning is a generic term which describes behaviour,<sup>42</sup> then communication is achieved “where causes converge: your utterance means what mine does if belief in its truth is systematically caused by the same events and objects.”<sup>43</sup>

Linguistic ability, consequently, cannot be separated from our inhabiting the world. If meaning is not learned in advance of inter-subjective interaction, prior to being in the proximity of the causes of the interlocutor’s beliefs, then communication cannot be based on conventions one has learnt in advance. Such conventions are indeed helpful in communication, but they cannot ever form the basis for it.<sup>44</sup> Meaning would be insulated from life and lan-

guage banished outside the world. This inter-subjective element is all important for Davidson, marking his most important departure from Quine, whose epistemology he sees as rooted in the perceptive solipsism typical of the empiricist subject.<sup>45</sup> Rejecting this ‘deification’<sup>46</sup> of language, Rorty and Davidson denounce the persistence of certain epistemic anxieties in philosophy, and their creation of foundations for thought. ‘Experience,’ ‘mind,’ ‘language’ have all been candidates to this privileged status at some point. They must all be returned to the world. Both language and mind, as Davidson replies to an interviewer, are part of a single inter-subjective matrix, along with the world.

The point I am making is Wittgensteinian as well as Davidsonian: linguistic ability is not something to be acquired prior to speaking about the world. The meaning of our linguistic acts is connected to our beliefs about the world, about ourselves, and about what others are saying. In view of these considerations, language loses its privileged position and it can no longer be treated as a medium.

The connection to my topic can be rehearsed here. Yarbrough comments that “discourse about discourse has tended toward what I will call ‘linguistification’ – toward more and more emphasis upon language as a medium of force between ‘mind’ and ‘reality’.”<sup>47</sup> Perhaps without the complicity of a fixed notion of meaning this would not have happened. Scenarios of different worlds are given greater plausibility by this misconception of meaning. Davidson points out that “instead of thinking of these [different cultures] as sort of blocks that are fixed one way or another, we might think of them as

just variance which we understand in terms of what we share and see ourselves as sharing.”<sup>48</sup>

#### 4. A holist correction of cultural-linguistic theology

Sue Patterson’s observation is spot on: “The feeling of discordance or incredulity when it is suggested that the whole system might function in a way cut adrift from the claims of its own propositions may be taken as a sign that an inconsistency has been created, some component of the logic skewed.”<sup>49</sup> I want to make three short observations. First, the *feeling of incredulity* derives from Lindbeck’s abandoning one of the best postliberal intuitions about the literal sense with respect to doctrines and theology. These, despite the claims of those who use them, do not ‘refer’ to extra-linguistic reality at all. Secondly, *the inconsistency* Patterson suspects concerns the presence of elements of both theistic realism and of a radical social constructivism. I want to suggest that Lindbeck’s realist impulse is due to his half-hearted adoption of holism. Once holism has been adopted across the board, there no longer remains room to state an issue between realism and idealism, as Davidson and Rorty<sup>50</sup> show. The reason for this is that ‘language’ no longer functions as epistemic intermediary which connects with the world either realistically, discovering it, or idealistically by constructing it. Finally, *cutting adrift the system from the claims* entails a problematic view of reference and of meaning. Instead of holistically al-

lowing ‘reference’ to be the philosophically uninteresting notion<sup>51</sup> of ‘what one is really talking about’, Lindbeck wants the reference of a statement to function independently of what people may intend with it.

Lindbeck isn’t alone in his half-heartedness about holism. Quine himself hasn’t grasped the qualitative equivalence of the beliefs within a web. He qualitatively distinguishes between statements in terms of their location within the web. Some statements are closer to the edges of the web, to the world, their meaning is less contaminated by other beliefs. Such statements are generally recognisable by the whole community as non-problematic, because of their proximity to the world. Lindbeck also distinguishes between the qualitatively superior first order statements and the second order theological claims. But what makes the distinction is less clear than in Quine. It may be that first order statements are superior in terms of their being ‘performative’. But theology can be used performatively as well. Another criterion might be that of ‘non-identical repetitiveness’, by which they non-identically repeat the claims of Scripture or tradition. This again is not a good criterion since unless we want them to be simple tautologies we need to allow a level of novelty within such ‘repetitions’. The task then remains that of justifying the novelty which brings us back to where we started. The fact remains that, unless Lindbeck will clearly formulate reasons why something belongs to the first rather than to the second order, the distinction itself is very hard to flesh out. It is simply not enough to say that theological statements belong to the second order while

performative statements belong to the first, for who is to decide what is a theological statement, or what counts as appropriate performance. Yet Lindbeck wants first order claims to show the limits of the Christian universe. This world is ruled Scripturally. The task, therefore, is highlighting the border between inside and outside.

Quine attempted the same demarcation by believing the web to be anchored at certain crucial points. It is precisely the positing of such 'resting points' which gets the scheme-content distinction going. For if there is an accessible and non-epistemic reality then we have a way to answer the sceptic. But Quine and Lindbeck should have realised that there is no way to say what the world looks like except from within a present theory of the world. Quine understood that the objects of a theory cannot be specified other than by giving translations of that theory into another. For some reason, however, this insight is eluded in his 'foundationalist' melancholy.

In light of the above we should be sceptical about the amount of epistemic work done by the distinction between first and second orders of language. Both Lindbeck and Thiemann, whose account of theological justification needs a treatment in its own right, construct an architectonic model of knowledge. At the bottom lie those statements which are justified by their coherence with the Christian form of life, *and* by the adequacy of that form of life itself. Such a vocabulary makes certain first order truth claims, which in the performative act of an adherent can be repeated. The truth of these statements is qualitatively different from the truth of theological statements, which are a reflection upon

such performances. Lindbeck has thus established a level of foundational discourse which Thiemann later exploited to epistemic ends.<sup>52</sup>

But if it is only beliefs which justify beliefs, there can be no distinction in terms of sources of justification. The only relevant qualitative distinction between statements is their truth. This is the theological upshot of Davidson's claim that the notions of 'fitting experience' or 'organising experience' are poor substitutes for the concept of truth. In other words, a belief such as "Christ is Lord" should not be considered a central belief because it belongs centrally to the vocabulary of religion which is 'adequate to' the working out of God's salvation. If 'being true' is the only criteria for acceptance of a belief, then there can be no philosophical reason why some beliefs are more central than others. In fact the very notion of a vocabulary and grammar which make up that "configuration of language and activity constituting the Christian faith"<sup>53</sup> drops from the picture. The centrality of certain beliefs turns out as being connected not to some special truth that they possess (ontological truth), while other statements are only intra-systematically true, but to the sociological fact that such a belief is considered to be essential to the identity of a given community. I suspect that Marshall's insistence to speak in terms of epistemic priorities has more to do with sociological considerations about what holds a community together than with epistemic reasons, or else it isn't authentically holist.

The argument above should not be taken to suggest that there is no second-order thinking, that there is no meditation upon language itself. I have

attacked the *prescriptive* distinction between such orders of language, the notion that whether a statement falls in one category can be decided ahead of the analysis of communication. The distinction is prescriptive in that Lindbeck restricts theology to grammar. The world is thrown overboard in this over-enthusiastic pragmatism, to echo Rorty.<sup>54</sup> Those adherents of pragmatism and even holism, like Wesley Robbins and Nancy Frankenberry, which suggest that since we cannot make sense of representationalism all that remains is to speak about language<sup>55</sup> only reiterate the dualism of language and world. To say that we can only refer to language is to treat reference as that mysterious ontological connection between our words and the world, which either obtains or it doesn't. Reference, or 'aboutness' can only be discussed on the margin of the communicative situation and not prior to it. Whether theological statements are grammatical claims about language or ontological truth claims about divine reality depends on much more factors than Lindbeck allows.

Within postliberal theology it has been Hans Frei who has paid much more attention to both the theological requirements of a religious theory of knowledge<sup>56</sup> as well as to the communicative complexity of issues. There can be, he writes, both a grammatical function as well as a cognitive function to doctrines. For example, the doctrine of justification functions both as a rule, as well as a statement *about God* which holds true regardless of the attitude of the person articulating it.<sup>57</sup> Whether a doctrinal statement is to be taken as cognitive or as descriptive of the Christian form of life is not to be legislated be-

fore the actual discursive situation. This seems to cohere well with my Davidsonian argument about interpretation theory: the way in which we should interpret doctrinal statements can only to a certain extent be informed by our prior theory. We need a passing theory<sup>58</sup> in order to make sense of actual usage.

There is no good reason, therefore, to impose any referential restriction on theology, partly because reference is not all that mysterious and tells us nothing about how we could refute the sceptic, or the unbeliever. Theological knowledge is not parasitic upon a religion which functions like a language, not if by language is understood a conventional system of meanings. The very notion of such a language is obsolete and needs to make room for language as an ability to move around in the world. A direct consequence, which I cannot elaborate on, is that being skilled in the practices of a religion is not a requisite for understanding its concepts and making pertinent statements about it. This is not to say that the skilled practitioner will not have a more genuine understanding of its concepts. But it does not follow that adherents of 'rival' traditions have no way of understanding one another.

## Notes

<sup>1</sup> Rowan Williams, *On Christian Theology* (Oxford: Blackwell, 2000), p. 29.

<sup>2</sup> George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (London: SPCK, 1984), p. 33.



- <sup>3</sup> Lindbeck, *Doctrine*, p. 49.
- <sup>4</sup> Lindbeck, *Doctrine*, p. 34.
- <sup>5</sup> Lindbeck, *Doctrine*, p. 33.
- <sup>6</sup> Lindbeck, *Doctrine*, p. 34.
- <sup>7</sup> Lindbeck, *Doctrine*, p. 33.
- <sup>8</sup> Kathryn Tanner, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment?* (Oxford: Blackwell, 1988), pp. 15-16.
- <sup>9</sup> Peter Ochs, 'Rabbinic Pragmatism', in Bruce D. Marshall, ed., *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990), p. 231.
- <sup>10</sup> Ochs, 'Rabbinic Pragmatism', p. 230.
- <sup>11</sup> Lindbeck, *Doctrine*, p. 48.
- <sup>12</sup> Lindbeck, *Doctrine*, pp. 48ff.
- <sup>13</sup> Sue Patterson, *Realist Christian Theology in a Postmodern Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 43.
- <sup>14</sup> Bruce Marshall, *Trinity and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 223ff.
- <sup>15</sup> Lindbeck, *Doctrine*, p. 131.
- <sup>16</sup> Lindbeck, *Doctrine*, p. 49.
- <sup>17</sup> This can be stated as follows: this makes God dependant on a previously existing religious conceptual framework, thus denying the freedom of God's actions, including the freedom of his revelation. See for an excellent analysis George Hunsinger, 'Truth as Self-Involving: Barth and Lindbeck on the Cognitive and Performative Aspects of Truth in Theological Discourse', *Journal of the American Academy of Religion*, 61/1 (1993), pp. 41-56, esp. pp. 48ff.
- <sup>18</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), p. 288.
- <sup>19</sup> cf. Donald Davidson, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', in Donald Davidson, *Inquiries into*

*Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon, 1984), *passim*.

- <sup>20</sup> Lindbeck, *Doctrine*, p. 32.
- <sup>21</sup> See Lindbeck's notion of 'competence', *Doctrine*, p. 35.
- <sup>22</sup> Lindbeck, *Doctrine*, p. 68.
- <sup>23</sup> Alan Keightley, *Wittgenstein, Grammar and God* (London: Epworth, 1976), p. 45.
- <sup>24</sup> This is what Rorty called "impure philosophy of language", *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 257.
- <sup>25</sup> Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 54, 58.
- <sup>26</sup> Rorty, *Philosophy*, p. 268.
- <sup>27</sup> cf. Davidson, 'Radical Interpretation,' *passim* in *Inquiries*.
- <sup>28</sup> Davidson, 'Radical Interpretation', p. 129.
- <sup>29</sup> This is also Milbank's conclusion. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 387.
- <sup>30</sup> Donald Davidson, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', p. 16.
- <sup>31</sup> Bruce Marshall, *Trinity and Truth*, pp. 80ff.
- <sup>32</sup> Donald Davidson, 'A Coherence Theory of Truth and Knowledge', in E. Sosa and J. Kim, eds., *Epistemology: An Anthology* (Oxford: Blackwell, 2000), p. 157.
- <sup>33</sup> Marshall, pp. 83f.
- <sup>34</sup> John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1996), pp. 143. See his description of Davidson's project as "unrestrained coherentism" (p. 143).
- <sup>35</sup> Donald Davidson, 'Three Varieties of Knowledge', in Donald Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective* (Oxford: Blackwell, 2001), pp. 210, 212; 'The Method of Truth in Metaphysics', in *Inquiries*, pp. 199-201.



<sup>36</sup> Terry Godlove, 'In What Sense are Religions Conceptual Frameworks?', *Journal of the American Academy of Religion* 52/2, pp. 289-305, pp. 295f.

<sup>37</sup> Davidson, 'Communication and Convention', in *Inquiries*, pp. 270, 272, 274.

<sup>38</sup> Davidson, 'A Nice Derangement of Epitaphs', in E. LePore, ed., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Blackwell, 1986), pp. 441-442.

<sup>39</sup> Stephen R. Yarbrough, *After Rhetoric: The Study of Discourse Beyond Language and Culture* (Carbondale: Southern Illinois Press, 1999), p. 183.

<sup>40</sup> cf. Quine's notion of the "Myth of the museum" (Quine, 'Ontological Relativity', *The Journal of Philosophy* 65/7 [1968]).

<sup>41</sup> Stephen Yarbrough, *After Rhetoric*, p. 172.

<sup>42</sup> see Quine, 'Ontological Relativity'.

<sup>43</sup> Davidson, 'A Coherence Theory of Truth and Knowledge', p. 318.

<sup>44</sup> Davidson, 'Communication and Convention,' *passim*.

<sup>45</sup> Giovanna Borradori, ed., *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), p. 41.

<sup>46</sup> see Rorty, 'Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language', in *Objectivity, Relativism and Truth, passim*.

<sup>47</sup> Yarbrough, p. 132.

<sup>48</sup> G. A. Olson, ed., *Philosophy, Rhetoric, Literary Criticism: (Inter)views* (Carbondale: Southern Illinois Press, 1994), p. 20.

<sup>49</sup> Patterson, *Realist Christian Theology*, p. 43.

<sup>50</sup> Rorty, *Philosophy*, p. 265.

<sup>51</sup> In Rorty's sense of not giving an answer to the sceptic. cf. Davidson, Reality Without Reference, in *Inquiries, passim*.

<sup>52</sup> Ronald Thiemann, *Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984).

<sup>53</sup> Reinhard Hütter, *Suffering Divine Things: Theology as Church Practice* (Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 2000), p. 48.

<sup>54</sup> Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, p. 152.

<sup>55</sup> Kevin Schilbrack, 'The Study of Religious Belief After Donald Davidson', *Method and Theory in the Study of Religion* 14/4 (2002), pp. 334-349, p. 7.

<sup>56</sup> See Mike Higton, 'Frei's Christology and Lindbeck's Cultural Linguistic Theory', *Scottish Journal of Theology*, 50 (1997), 83-95.

<sup>57</sup> Hans Frei, *Types of Christian Theology*, edited by George Hunsinger and William C. Placher (New Haven: Yale University Press, 1992), p. 42 (my emphasis).

<sup>58</sup> Davidson, 'A Nice Derangement of Epitaphs', p. 442.



## What's in a Name? Modest Considerations on the Situatedness of Language and Meaning<sup>1</sup>

**Abstract:** In this paper I tackle the relationship between language, knowledge and power. To this end, I try to give some reasons for the non-arbitrariness of some words, as well as for the non-arbitrariness of grammatical genders in Romance languages, especially Romanian and French. I focus on several specific linguistic structures and uses of particular words in these two languages. I particularly deal with the construction of a third grammatical gender, the neuter, in Romanian, in comparison to the two grammatical genders existing in French, trying to see how the application of Irigaray's theory on the gender of nouns functions for Romanian language. There is no third grammatical gender in French, and therefore Irigaray's argument is proved to be invalid for Romanian. The questions that lead my analysis are: What corporeality does the third grammatical gender, the neuter in Romanian, point to? How are we to consider neuter words? Is the neuter a necessary and sufficient proof for considering Romanian a less sexist language? Is the neuter the guarantor of impartiality and equilibrium in a grammatically gendered language?

But here I become uncomfortable with the language of truth.  
(Nancy Hartsock)<sup>2</sup>

Adam named his wife Eve.  
(Gen. 3:17, 20)

### Prologue

It is becoming more and more difficult to write in gender studies. Almost (and I use "almost" for fear of generalizing!) all the concepts have already been critiqued and dismantled. Even *gender*, once the fundamental basis for feminist theorizing, is now questioned and many critiques are directed against it. Overgeneralization, misrepresentation, exclusion, marginalization, and essentialism are only a few of the many accusations brought upon feminist theories and writing by feminists themselves. If gender, the cornerstone of feminism, is revealed to be so

**ABOUT THE AUTHOR:**  
Teaching Assistant,  
Faculty of Journalism  
and Mass Communication  
Studies, University of  
Bucharest, Romania and  
coordinator of  
GendeRomania  
([www.genderomania.ro](http://www.genderomania.ro)).  
E-mail:  
[theoeliza@yahoo.com](mailto:theoeliza@yahoo.com)  
Co-editor of the volume  
*Gender and the (Post)*  
*East-West Divide* (2004).

**KEY WORDS:**

language, gender, knowledge, power, feminist theory, sexism, the neuter gender.

multifaceted and therefore controversial and misleading, than what can be said about language? Language, following the line of these critiques (constructing or dismantling?), is even more controversial, and it is even more difficult to produce theories and to analyze language, as any theory and analysis presupposes a certain degree of generalization. And how can one possibly believe that generalizing about language would ever be accepted as valid by academics? For language is one of the most difficult issues, as there is not only one language, but rather thousands of languages, each with its specific features. Therefore, theorizing about language is an almost (again, I say almost in order to avoid any critique of overgeneralization and to give my article a chance) impossible task.

I point out this dilemma because I am aware of that my modest analysis of a few sexist aspects of language is not all encompassing. Furthermore, I acknowledge the debatable character of the arguments I will present here.

## The power of naming: language and the construction of meaning and knowledge

Much feminist criticism has dealt and continues to deal with sexist aspects of language. For “[language] encodes the culture’s values and preoccupations, and transmits these [...] to each new generation”<sup>3</sup> and, furthermore, “linguistic representations both give a clue to the place of women in the culture

and constitute one means whereby we are kept in our place.”<sup>4</sup> Most of these critiques of language conclude that the languages we use are sexist, that it is not reality, as loudly claimed, that shapes languages, but, on the contrary, languages are what shape reality, which consequently is perceived according to a masculine stereotyped perspective:

“Many feminists have made the claim that the names we give our world are not mere reflections of reality, nor arbitrary labels with no relation to it. Rather, names are a culture’s way of fixing what will actually count as reality in a universe of overwhelming, chaotic sensations, all pregnant with a multitude of possible meanings.”<sup>5</sup>

Feminist critiques and views on language are diverse and complex, a thing that in itself suggests the profound importance and influence of language for feminist theory and therefore for a knowledge production that would make women’s experiences visible. They are centered on aspects ranging from the vehement rejection of the (mis)use of the generic *he* and *man*<sup>6</sup> and the titles that indicate women’s marital status (“Miss”, “Mrs.”, arguing for the introduction of the neutral “Ms”), as formal forms of address, and the informal forms of address (“baby”, “chick”, “bitch”, “honey”), to dissatisfaction with the language of literature. Feminists’ quest for new ways of expressing experiences and feelings specific to women in literature reveal the incapability of male language when it came to conveying female experiences. The challenge faced by women was one of in-

venting a new language that would allow them to represent themselves, a different language, free of male forms and structures. For “‘difference’ in women’s writing does not only refer to what is written about, but also to the language in which it is written.”<sup>7</sup> Thus a new way of writing would emerge, a writing specific to women, metaphorically named by Hélène Cixous “writing in milk,”<sup>8</sup> as opposed to men’s writing, which I would call, for the sake of parallelism, “writing in sperm.”

Linguistic structures and grammar were exposed as carrying and reproducing sexist stereotypes. Thus, a critical study of grammar and linguistic patterns emerged as a *sine qua non* condition for a true understanding of language and the way in which it creates and perpetuates biased views of the world in those who use it.

There is an intimate relationship between language and knowledge, between the act of naming and that of knowledge production, a relationship in which the former influences, structures, and constructs the latter. Knowledge is a finite (however large this may be) block of accumulations and can not be (and it is not), as claimed by men, universal or all-encompassing, the so-called “view from nowhere.”<sup>9</sup> Unlike knowledge, language, whose most important feature is its (supposed) capability of infinite combinations and therefore conveying infinite meaning and representations, should really be the “view from nowhere.” However, this is not really true for language either, since language has a specific location: it is socially, culturally and politically located, and this particular locus of language is male.

It is generally accepted, since Ferdinand de Saussure forward, that the linguistic sign, i.e., the word, is arbitrary,<sup>10</sup> that there is no internal pre-existing connection between the signified *sister* and the sequence of sounds (signifier) s-i-s-t-e-r, the signal or the word designating it.<sup>11</sup> It could be represented by any other sequence of sounds (letters, for the written word), and the proof of this fact is the difference between languages and the very existence of different languages. If there are different words for the same concept (*sister* in English, *soeur* in French and *sora* in Romanian), then no one can possibly deny the arbitrariness of the linguistic sign. Similarly, no one can deny the arbitrariness of the word *man* and the *non*-arbitrariness of the word *woman*, seemingly derived from *man*, therefore defined in relation to it, and meaning *wife of man*.<sup>12</sup> The woman has always been defined in relation to a man, be it her father, brother, husband, and even son. This dependence of women on men is reflected in language, in the words and the grammatical structures of language.

It is not by accident that language is constructed in such a way as to place women in the inferior position, to depict them as dependent, secondary, subordinated. Men have always appropriated the higher position for themselves, no matter what the field, and the same thing happened with language. Since language is one of the most important “battlefields” of power, as it is through language that one perceives reality, it became vital for men to construct it according to their need for primacy. One need only do a study of several languages in order to realize the profoundly gendered character of words and

language structures and their influence upon the construction of knowledge.

Feminist critiques have argued that women should work to name their specific experiences, that until language became free of sexist implications there would be no knowledge that truly conveyed and represented women. It is therefore evident how and why it became necessary for women to name the world according to their reality, for the word is not a mere instrument that makes dialogue possible, but a powerful means of structuring the world and rendering it available to inquiry and knowledge production by those (men until recently) who are in the privileged position of using it to their advantage. In this light, naming is a vital precondition for knowledge production, and since “knowledge is power,” it follows that naming is power as well. However, naming is also an action that occurs in a political context, and therefore naming is a political action.

Luce Irigaray made a pertinent remark in that “[t]he grammatical gender is neither motiveless, nor arbitrary [...] the distribution of grammatical gender is based on semantics and it has a meaning related to our corporeal and sensory experience.”<sup>13</sup> Although most linguists consider the grammatical gender to be arbitrary, totally independent from sexual connotations, feminist linguists have proved in their analyses that words are in fact profoundly sexed, and moreover, those words whose grammatical gender is masculine are usually more valued, have positive connotations and meaning, whereas the feminine words are devalued and ranked lower:

“To guarantee loyalty to its authority, the male people consciously or unconsciously represents whatever has value as corresponding to its image and its grammatical gender. Most linguists state that grammatical gender is arbitrary, independent of sexual denotations and connotations. In fact this is untrue. They haven’t really thought about the issue. It doesn’t strike them as being important. Their personal subjectivity, their theory is content to be valorized like the masculine, passing for an arbitrary universal. A patient study of gender of words almost always reveals their hidden sex. Rarely is this immediately apparent.”<sup>14</sup>

Irigaray illustrates this point by the example of “un fauteuil” (a sofa) and “un château” (a castle), both masculine words in French, according to their grammatical gender, on one hand, and “une chaise” (a chair) and “une maison” (a house), feminine words, on the other.<sup>15</sup> One could argue that there is no implied (or gendered) meaning in these words, but, at a closer look, as Irigaray pointed out, the first two words refer to “higher-class” goods, are luxurious, elegant. The latter pair of words, whose grammatical gender is feminine, represent common things, things that are not special, mere tools for the use of *men* (I purposely used “men” in this context, because it is men who have “the privilege” of owning objects).<sup>16</sup> So those words, marked as masculine by the “arbitrary” grammatical gender, are valued far more positively than the words perceived as feminine. For men have always tended to appropriate for



themselves those objects of higher value and give them their own “sex” (or “gender”), they have therefore tended to sexualize the objects around them. And Irigaray argues that this example of different (and I might say hierarchized) valorization of masculine and feminine words is not a unique or isolated case, and that a thorough analysis of the lexicon would reveal the words’ sex and therefore their gendered semantics.

From this “work” of engendering the words, and therefore the objects, through assigning them a grammatically inscribed gender, emerges one more aspect in which language is proved to have sexist implications. Irigaray speaks about the possibility and impossibility of owning objects through language. Since in French, and also in Romanian, the possessive pronoun agrees in gender (and number) with the object possessed rather than with the possessor, women are faced with the impossibility of really owning objects:

“Owning a few goods equivalent to those men have doesn’t solve the problem of gender for women who speak Romance languages because these goods don’t bare the mark of their owner’s subject. We say *mon enfant* (my child) or *mon phallus* (my phallus) whether we are men or women. For valuable “objects,” the mark of ownership is the same. As for other “objects,” they are generally devalued when they are likely to be used or appropriated by women alone.

The problem of the object and its conquest can not therefore solve the problem of inequality of sexed rights in all languages.”<sup>17</sup>

### A third grammatical gender: the “neuter” in Romanian

What I would argue, with respect to Irigaray’s argument about the gendered character of substantives, is that in Romanian there are three grammatical genders, which makes the analysis more difficult and therefore the result controversial. So, although for the singular form of the above words in Irigaray’s example the argumentation would not only be valid and pertinent but also revelatory, when it comes to the plural form of the very same words the situation seems to change. “Un fauteuil – des fauteuil” (a sofa – sofas) in French is still masculine, but in Romanian “un fotoliu – fotolii” is neuter, and a neuter noun in Romanian is defined by the fact that for the singular form, the noun’s grammatical gender is masculine, but in the plural form it becomes feminine. The same can be said about “un château – des châteaux” and “un castel – castele”: in French the form is masculine, whereas in Romanian the plural form is feminine. So there is a different situation here, somewhat puzzling and unexpected, a word that is masculine in the singular form becomes feminine when it is in the plural form. How can this be interpreted from Irigaray’s perspective? Are we to conclude that Romanian is a less sexist language due to the fact that there is, besides masculine and femi-

nine, one more grammatical gender, called neuter? I think an analysis of this aspect, of the very name and existence of this “extra” gender, would reveal interesting things, for the dichotomy masculine/ feminine seems to be broken here by the interference of a third gender. What is the corporeality, the referent of the neuter grammatical gender? What kind of “reality” does it point to?

There is one more aspect, rather contradictory, revealed in this example. This is the fact that when it comes to the plural, the words become feminine. And this seems to contradict the grammatical rule of making the plural in Romanian, as well as in French. Because in Romanian, similar to French, the plural retains its gender mark: *ei* (they), the masculine form in Romanian, and *ils* (they), the masculine form in French, are used for both an exclusively masculine plural and for a plural constituted by masculine and feminine nouns. However, *ele* (they), the feminine form in Romanian, and *elles* (they), the feminine form in French, can only be applied to exclusively feminine nouns. So, if there are one thousand women and one man the masculine form *ei* or *ils* will be used to refer to them. Why does language allow for such a disproportionate ratio, and make a rule out of it? One sexist explanation is that quality outranks quantity!

Thus, in the light of this grammatical rule of forming the plural in both Romanian and French, it is even more puzzling and contradictory that when it comes to neuter nouns in Romanian (French only allows, as grammatical genders, masculine and feminine) the plural is feminine. It seems that the grammar is not consistent: on the one hand it favors the

masculine, as the prevalent gender, the one that reduces the feminine to itself, and on the other, in a different context, also when it comes to forming the plural, it is the feminine that prevails. How can one understand this? What does this linguistic “fact” prove? Can it be said that Romanian is “less coherently sexist” than French?

It would be difficult and dangerous to conclude from only one example that Romanian is more “sensitive” to gender. However, there are additional considerations that seem to support this view and I will try to analyze some of them.

## The case of the word *dor*

Much criticism of language, as I have already pointed out, refers to its inability to convey experiences specific to women, emotions that are considered to be specific to women. One of the means suggested by feminists of overcoming these disparities and this lack was to create a new language,<sup>18</sup> sensitive to women’s experiences and feelings. However utopian these attempts might seem, they should not be totally ignored, because they emphasize, at the same time, the lack of words and the need for them. And this is not utopian, as long as there are languages “richer” than others with respect to their capability of expressing certain feelings and emotions.

For example, the word *dor* in Romanian has no correspondent in English or French and a translation in only one word would be impossible. *Dor* is the conveying of the feeling of “I miss you” (or

should I say “I miss *to* you”?<sup>19</sup>), just like love is the conveying of the feeling of “I love (to) you”.

Furthermore, the word “dor” has a special resonance, the resonance of love and pain because of love and missing (!). The word *durere* (pain) has the same etymological root as *dor*, and the verb *a dura* (to hurt, to be in pain), when conjugated at the third person plural,<sup>20</sup> becomes *dor*, like in “ma *dor* ochii” (my eyes hurt). Thus, the only way of intelligibly translating into English the Romanian “Mi-e dor de tine” is “I miss you.” But this is not what it literally means, for in English, as well as in French, “I miss you” and “Tu me manques” involve a feeling of missing something or someone, but no pain is conveyed in it, you can as well miss a book because you do not find it. “Mi-e dor de tine” means “I am (in) pain of you,”<sup>21</sup> you are so important to me and I feel pain when you are not with me.

In English, as well as in French, “I love you” and “Je t’aime” is the way of expressing love. Irigaray argues that this way is reductive and subjugating, the person who expresses it subordinates and appropriates the other to him/herself.<sup>22</sup> The introduction of the preposition “to” in English and “à” in French would soften or even elude this aggressive appropriation, allowing subjectivity to the one loved, conferring each of the subjects in love the same position and allowing them to retain their own unconditioned identity. The “to” and “à” break the relation of dependency, the intent of reduction, function as a “guarantor of two intentionalities: mine and yours.”<sup>23</sup>

It is true that the Romanian “Te iubesc” (I love you) has the same restricting, appropriating and ob-

jectifying meaning as its English and French counterparts. However, the same cannot be said about “Mi-e dor de tine” (I miss you). For “Mi-e dor de tine” means more “I miss *to* you,” than “I miss you.” The preposition “de” can be said to have the same role as “to” from “I love *to* you”. “De” is the mediation between the *I* and the *You*, between my feeling of “dor” and you; as a subject, it is the “guarantor of two different intentionalities,” each with a recognized right to self-determination, autonomy and non-objectifying. What is unique about “Mi-e dor de tine” is that this is and has been the way of expressing the feeling of missing (to) someone long before the emergence of the critiques of language.

Again the question whether Romanian is a language that is more sensitive to gender emerges, and no answer can be given. Are these examples enough to conclude that a language is more favorable to women, to their need for expressing feelings? There are many sexist aspects in Romanian that would contradict an attempt to describe it as gender sensitive. For each example, a counter-example comes to mind.

For instance, the French “le livre” (the book) is masculine and Irigaray argues, as I have pointed above, that it is so because the book is the asset of the privileged ones, of men. Women speaking Romance languages cannot appropriate a book for themselves,<sup>24</sup> as possessive pronouns in French (and in Romanian) retain the gender (and the number) of the object possessed rather than the gender (and number) of the possessor, like in English. Therefore, a woman would say “mon livre” (my book), but the adjective “mon” is masculine, so she would never

succeed in totally appropriating, completely making the “masculine” object her own.

The same is true for Romanian, with respect to the masculine nouns: “copilul meu” (my child) in which “meu” is masculine, in opposition to “copila mea”<sup>25</sup> (my baby-girl), where “mea” is the mark for feminine. However, in Irigaray’s example with the book, if applied to Romanian, the situation is again rather strange and unexpected, because “cartea” (the book) has a feminine grammatical gender, as opposed to French. So, not only is it that the book, in Romanian, can be successfully appropriated by women, but it *belongs* to women, if I were to follow Irigaray’s argumentation, because it is feminine from the beginning, it does not have to “become” feminine through the use of a possessive pronoun.

Furthermore, I would suggest an exercise of imagination. Can one imagine the phallus as being feminine? Can one imagine the word “penis” to have a feminine gender (even a grammatical one)? Can one say “la penis(e)” (the penis - feminine)? I doubt that the English linguists or the French Academy would accept such an outrageous “appropriation” of masculinity’s most valuable asset. It is true that in Romanian the word “penis” also has a masculine form in the singular, but it is in fact neuter, because the plural is feminine.<sup>26</sup> So, when there are more penises, they become feminine, and when referring to them one would use the feminine form of the third person plural, “ele” (they). That is not to say that the penis *can* actually be considered feminine and that Romanian culture is less sexist or less male-oriented than others; the contrary might be said. Nonetheless the existence of a third grammatical gender makes it

difficult to analyze and interpret the gender of words in Romanian, and such examples as the ones above can only prove the manifoldness and controversy of the use of words.

One more aspect I would like to briefly discuss in this paper is the “sex of occupations.” There are professions and words to name the people performing those professions that are only used in the masculine form, although there are many women working in those fields. The Romance languages seem to be more sexist than English, for instance, from this point of view, because the existence of grammatical genders allows an even more pronounced segregation of the sex (sexes?) of occupations.

In Romanian, as well as in French, there are many professions in which there are many women, but there are no words to designate the women who perform these occupations, at least not accepted ones (ones that one could find in the dictionary). For example, avocat (lawyer), ministru (minister), decan (dean) etc., are all masculine names of professions used for both, men and women who perform them. In the few cases when there is a feminine correspondent for that particular profession, it usually has a negative connotation, as in “doctoriŭă” (female medical doctor), a word formed through the linguistic process of derivation with the suffix “-iŭă” from the word “doctor” which is the masculine name for the occupation. The derogatory connotation of the word “doctoriŭă” lies in the fact that the suffix “-iŭă” is a diminutive suffix, which therefore diminishes and lessens the features or the qualities of the “original” word to which it is suffixed. Thus a “doctoriŭă” is not, according to the Romanian lan-



guage, a real physician, she is *less* than a physician. Furthermore, the language is also “sexist” in that it concerns some predominantly (not to say exclusively) female occupations, where there is only the feminine word for it: femeie de serviciu (cleaning lady). It is obvious why no male critique of language would ever argue for the introduction of a male correspondent word for this profession.

An additional impediment faced by women in their attempt to introduce a feminine name for their profession comes from the fact that often there is no available feminine word for it because the natural term has already been taken up and used for something else. Irigaray argues that men have attributed subjectivity to themselves and surrounded themselves with feminine objects that they use:

“Living beings, the animate and cultured, become masculine; objects that are lifeless, the inanimate and uncultured, become feminine. Which means that men have attributed subjectivity to themselves and reduced women to the status of objects or to nothing. This is true for actual women as it is for the gender of words. *Le moissonneur* (a harvester) is a man. But if, in the line with current debate on names of occupations, a linguist or legislator wishes to name a woman who harvests *la moissonneuse*, the word is not available for a female subject: *la moissonneuse* (harvesting machine) is the tool the male harvester makes use of, or else it doesn't exist in the feminine.”<sup>27</sup>

The same thing happens in Romanian for certain professions where the feminine word is used for the machine: semănător is the masculine word for sower, while semănătoare,<sup>28</sup> the feminine word, designates the sowing machine, not the woman who sows. And this is not an isolated example in Romanian.

## Conclusion

There are two issues revealed in my analysis. If Irigaray's argument of the engendered character of substantives is true for French, the same analysis of Romanian nouns raises several questions. The third grammatical gender in Romanian, the neuter, does not exist in French and therefore her argument is proved to be invalid for Romanian. But what corporeality does this third grammatical gender point to? How are we to consider the neuter words? Is this third grammatical gender, the neuter, a necessary and sufficient proof for considering Romanian a less sexist language? Is neuter the guarantor of impartiality and equilibrium in a grammatically gendered language? These are questions that can not be answered in one single article, but a more profound and thorough analysis of Romanian linguistics might shed more light on this issue.

A second outcome of my analysis is the apparent inconsistency of the grammatical rules of the Romanian language. On the one hand, it favors the masculine grammatical gender over the feminine form with respect to forming the plural, through the use of *ei*



(masculine form for *they*) when referring to a group of both masculine and feminine objects or persons. On the other, in the case of neuter nouns, the singular is masculine, whereas the plural is always feminine.

Moreover, through the existence of certain words and constructions that carry a heavy load of emotions and feelings, Romanian seems to be a more woman-friendly language than is French, as women can better express themselves and find words that convey their emotions. Again, the need for a more profound and extended analysis of Romanian appears as necessary in order to be able to draw a conclusion (if that is ever possible) whether or not it is a less sexist language.

Knowledge is both discursively and linguistically constructed. Lorraine Code thinks that “[l]anguages and discourses reflect, structure and are structured by embedded metaphysical assumptions about the nature of reality.”<sup>29</sup> Language is not a neutral means of conveying reality and transposing pure experience into knowledge; the reality and the experiences thus conveyed are not left untouched, they are shaped by the very medium of conveying, that is, by language. It is therefore not surprising that feminist theorists exposed language as sexist and patriarchal, arguing that women have been excluded from language, from the process of naming and meaning construction, and that women’s experiences are excluded from everyday and philosophical vocabularies and distorted in the discourses built upon them:

“Linguistically, it is a man’s world, where woman’s place is defined and maintained by

‘man made language’ in innumerable subtle ways. Hence women must learn to speak a language that does not, in effect, speak of ‘their own’ experiences. [...] [These analyses and critiques of language] open an area of discussion that is particularly valuable to feminist epistemological inquiry. [...] If the language is tailor-made to express those experiences, and if women’s experiences simply fall through the spaces in that same language, the androcentricity of the theory is scarcely a surprise.”<sup>30</sup>

## References

Cameron, Deborah (ed.), *The Feminist Critique of Language – A Reader*, London & New York: Routledge, 1999.

Cixous, Hélène, *The Newly Born Woman*, London: I.B. Tauris, 1996.

Code, Lorraine, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of knowledge*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.

Haraway, Donna, “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century” in Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, London: Free Association Books, 1991, pp. 149-181.

Hartsock, Nancy C. M., *The Feminist Standpoint Revisited & Other Essays*, Colorado and Oxford: Westview Press, 1998.

Irigaray, Luce, *Je, tu, nous – Toward a Culture of Difference*, New York & London: Routledge, 1993.

Irigaray, Luce, *I Love To You – Sketch for a Felicity Within History*, New York & London: Routledge, 1996.

Kolmar, Wendy and Frances Bartkowski (eds), *Feminist Theory - A Reader*, Mountain View, California, London, Toronto: Mayfield Publishing Company, 2000.

Moulton, Janice, "The Myth of the Neutral 'Man'," in Nancy Tuana and Rosemary Tong (eds.), *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation and Application*, Boulder: Westview Press, 1995, pp. 124-147.

Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Roventă-Frumușani, Daniela, *Semiotică, societate, cultură* [Semiotics, Society Culture], Iași: Institut European, 1999.

Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris: Editions Payot & Rivages, 1995.

Spender, Dale, *Man Made Language*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

#### Notes:

<sup>1</sup> A version of this paper was presented at the 5<sup>th</sup> Feminist European Research Conference, August 19-26, 2003, Lund University, Lund, Sweden.

<sup>2</sup> Nancy C. M. Hartsock, *The Feminist Standpoint Revisited & Other Essays*, Colorado and Oxford: Westview Press, 1998, p. 77.

<sup>3</sup> Deborah Cameron (ed.), *The Feminist Critique of Language – A Reader*, London & New York: Routledge, 1999, p. 12.

<sup>4</sup> Cameron, p.10.

<sup>5</sup> Cameron, p.10.

<sup>6</sup> See, for example, Janice Moulton, "The Myth of the Neutral 'Man'," in Nancy Tuana and Rosemary Tong (eds.), *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation and Application*, Boulder: Westview Press, 1995, pp. 124-147.

<sup>7</sup> Cameron, p. 8.

<sup>8</sup> Hélène Cixous, "Sorties: Out and Out: Attacks / Ways Out / Forays", in Hélène Cixous, *The Newly Born Woman*, London: I.B. Tauris, 1996, p. 99.

<sup>9</sup> I am referring here to the concept introduced by Thomas Nagel in *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

<sup>10</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris: Editions Payot & Rivages, 1995 [Romanian translation *Curs de lingvistică generală*, Iași: Polirom, 1998], pp. 87-89.

<sup>11</sup> "The link between signal and signification is arbitrary. Since we are treating a sign as the combination in which a signal is associated with a signification, we can

express this more simply: *the linguistic sign is arbitrary.*" (Saussure, p. 87).

12 Webster's Revised Unabridged Dictionary (1913): woman, womman, wumman, wimman, wifmon, w[=i]fmann, w[=i]mmann; w[=i]f woman, wife + mann. In this respect, feminist critics of language pointed out that the mere "naming" of woman as "woman" leads to the subordination of woman to man, puts woman in the position of being juxtaposed to man, not full and complete in herself, but a prefix to man. I would give another interpretation to this, maybe a more optimistic one, arguing that, on the contrary, "woman" is the whole from which "man" was extracted, thus "man" is part of "woman", and a part is always less than a whole.

<sup>13</sup> Luce Irigaray, *Je, tu, nous – Toward a Culture of Difference*, New York & London: Routledge, 1993, p. 20.

<sup>14</sup> Irigaray, *Je, tu, nous*, p. 69.

<sup>15</sup> Irigaray, *Je, tu, nous*, p. 69.

<sup>16</sup> Irigaray argues that because of the fact that in French (and this is true for Romanian also) the possessive adjectives have to agree in gender and number with the object and not person who owns the object, women can not own objects whose grammatical gender is masculine. For a more detailed explanation, see below.

<sup>17</sup> Irigaray, *Je, tu, nous*, p. 73.

<sup>18</sup> As, for example, in Triechler and Kramarae, *A Feminist Dictionary* or Mary Daly, *Intergalactic Wickedary*.

<sup>19</sup> I am referring here to Irigaray's "I Love To You" in *I Love To You – Sketch for a Felicity Within History*, New

York & London: Routledge, 1996, pp. 109-113. Irigaray argues that the preposition *to* "maintains the relation of indirection" between the two subjects involved, it is the guarantor of indirection, of non-immediacy, the mediation between *you* and *me*, the sign of "irreducibility and potential reciprocity", of intransitivity.

<sup>20</sup> In Romanian, similar to French, when conjugated, verbs have a different form for each person and also for singular and plural.

<sup>21</sup> Mi (To me) e (is) dor (pain) de (of) tine (you).

<sup>22</sup> Irigaray, *I Love To You*, pp. 109-110.

<sup>23</sup> Irigaray, *I Love To You*, p. 110.

<sup>24</sup> Irigaray, *Je, tu, nous*, p. 72.

<sup>25</sup> It is useful to mention that in Romanian a feminine form for the word "child" exists, as opposed to French, where "l'enfant" (the child) is masculine and it designates both, boys and girls. However, it is uncommon to say, in Romanian, "am o copilă" (I have a girl-child), because the word "copilă" has a different meaning than simply baby-girl, its connotation being of one who is naïve, not responsible for her acts, like in "e o copilă" (she is a girl-child), meaning she is naïve, she can not be made responsible for what she does, she is not an adult.

<sup>26</sup> See the discussion above about neuter nouns in Romanian.

<sup>27</sup> Irigaray, *Je, tu, nous*, p. 71.

<sup>28</sup> The suffix "-oare" is added to the masculine noun in order to make it feminine.

<sup>29</sup> Lorraine Code, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991, p. 58.

<sup>30</sup> Code, p. 59-60.



## Pluralism și multiculturalism

### **ABOUT THE AUTHOR:**

Associated Professor, Ph.D., Head of Systematic Philosophy Department, Faculty of History and Philosophy, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania. Author of the books: *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor* (2003), *Experiența religioasă în gândirea lui Dumitru Stăniloae* (2001), *Iubirea și transcendența* (1999), *O antropologie mistică* (1996). E-mail: sfrunza@yahoo.com

**Abstract:** The author focuses on several dimensions of multiculturalism as an ideology of pluralism and diversity. To this end, he uses a series of correlative terms, such as: diversity, autonomy, cultural canon, interculturalism. The affirmation of the cultural identity is shown to be a resource for participating to the public life, to the negotiation of the interests and for participating to the political process of decision-making. The author believes that the access to the public sphere presupposes the previous elaboration of special policies meant to guarantee the preservation of the alternative identities. Consequently, the educational policies are proved to be very important. An illustrative example is the multicultural model of Babeș-Bolyai University from Cluj, Romania.

## Multiculturalism și diversitate

Ca ideologie a diversității, multiculturalismul are menirea de a oferi un cadru de afirmare pentru identitățile de grup. În felul acesta, orizontul ideologic al cultivării diversității vine să promoveze pluralitatea ca schimbare de paradigmă a raportului minoritate/majoritate, ca limită imaginată a repetatelor construcții identitare. C. W. Watson circumscrie multiculturalismul implicațiilor politice și filosofice presupuse de coexistența modalităților variate de situare a omului în lume și de modul în care diferite entități culturale luptă pentru recunoaștere, atât în cadrul statului național cât și în sistemul global.<sup>1</sup> Multiculturalismul pare să răspundă necesităților unei lumi în schimbare în care exprimarea diverselor identități capătă forma

**KEY WORDS:**

diversity, autonomy, interculturalism, cultural canon, educational policies, pluralism, identity, minority, cultural communities.

unor răspunsuri în fața provocărilor aduse atât de către statului național, cât și de sfera transnațională și globală.<sup>2</sup>

Astfel, procesul globalizării ne pune în fața unei continue resituări a raporturilor majoritate/minoritate, în spații culturale concrete și la nivel global, și ne îndeamnă la o continuă înțelegere, acceptare și afirmare a diversității. Discutând multiculturalismul ca ideologie a diversității, Bhikhu Parekh vorbește de trei forme ale diversității culturale<sup>3</sup>: 1) *Diversitatea subculturală* ce are în vedere faptul că membrii societății participă la o cultură comună, dar în același timp împărtășesc o serie de credințe și practici particulare. În acest caz, identitățile culturale nu intră în conflict cu cultura dominantă. Jocul toleranței garantat de statul de drept este cel care asigură suficientă libertate grupurilor subculturale în conservarea identității proprii în forma unei conștiințe secundare complementare identității dominante. 2) *Diversitatea comunitară* ce presupune existența unor comunități relativ organizate și conștiente de sine ce promovează o serie de credințe și practici diferite. Diferențele marchează mai degrabă o apartenență decît o revendicare de participare la împărțirea puterii. 3) *Diversitatea perspectivală* care presupune că o parte din membrii unei societăți critică valorile și principiile culturii dominante și încearcă să o reconstruiască potrivit altor valori. Aceste valori trebuie să țină cont de prezența în viața publică a minorităților și de necesitatea lor de a se afirma ca entități distincte în sfera puterii politice. În același timp, se are în vedere crearea unui cadru în care culturile minoritare participă la o

reconstrucție continuă a principiilor modelatoare ale sferei valorilor.

Multiculturalismul apare ca „un discurs tipic pentru o modernitate tîrzie care își asumă experiența socială a diversității și diferenței”.<sup>4</sup> Gîndirea postmodernă a pus în evidență relațiile de putere care se află în spatele revendicărilor privind identitatea culturală. În numele dreptului de exercitare a puterii se ajunge, în aparență, la o împingere în plan secund a drepturilor individului, în favoarea impunerii în sfera publică a drepturilor de grup. Este vorba însă de o nouă percepere a individului. Nu individul este elementul cheie care dă identitatea de grup, ci apartenența la grup creează cadrul general de regăsire a identității personale. În acest fel se ajunge inevitabil la o politizare a identității și a culturii. Procesul este însoțit de o recunoaștere a pluralismului valorilor, a diferențelor și acceptarea punctuală și temporară a unor discriminări pozitive menite să corecteze inegalitățile și să asigure promovarea unor politici speciale pentru identitățile alternative.<sup>5</sup>

## Multiculturalism și autonomie

Obținerea autonomiei este un principiu invocat de minorități drept element constitutiv al conservării identității de grup. Autonomia culturală presupune un efort de conservare a tradițiilor unei comunități. Pe baza acestora se încearcă să se creeze un ritm al vieții comunitare care să funcționeze după regulile tradiției, potrivit sistemului de valori rezultat din



dezvoltarea istorică a comunității și din experiența întâlnirii tradiției cu celelalte tradiții și cu efortul general de modernizare a societății. Autonomia culturală este acceptată și încurajată de multiculturalism doar ca un factor de conservare a identității, ca o modalitate de creștere a puterii unei comunități care se află într-un raport de discriminare și de dezavantaj accentuat de imposibilitatea de a accede la putere. Este vorba îndeosebi de puterea politică în măsură să promoveze politici culturale în care bunurile comunitare să se regăsească drept bunuri culturale ale minorității într-un spațiu cultural comun al unei societăți în care principiul recunoașterii demnității celuilalt funcționează ca o regulă a simțului comun. Autonomia culturală nu trebuie confundată cu autonomia administrativă pe criterii etnice. Ea presupune mai degrabă consolidarea unor minorități sub forma unor „comunități imaginate”<sup>6</sup> care se regăsesc sub o identitate comună, construită pe baza unor elemente ale unei tradiții comune și pe baza politicilor culturale pe care le promovează guvernarea modernă. Principiul autogovernării pe care îl revendică promotorii autonomiei culturale are în vedere, de fapt, afirmarea principiului subsidiarității. Comunitatea poate să decidă în problemele proprii pînă la limita la care regulile statului de drept și interesul general nu sînt încălcate.

Dacă în ce privește regulile statului de drept putem să recurgem la un cadru legislativ care reglementează raporturile între autonomia comunitară și responsabilitatea în fața întregii societăți, în privința raporturilor între interesul

general și interesul de grup intervine un cadru mai larg de ambiguități. Acesta poate fi clarificat doar prin invocarea drepturilor omului, care însă nu mai au în vedere grupurile sau „comunitățile imaginate”, ci indivizii ca ființe umane concret identificabile.

S-a constatat că grupurile care cer o creștere a libertății decizionale și de control social, în numele autonomiei structurată pe motivații identitare, ajung adesea să îngrădească libertățile membrilor propriului grup, să le ceară să aibă opțiuni uniforme, modalități de acțiune conforme cu cele ale grupului, să-și modeleze propria lor libertate de credință și de conștiință potrivit exigențelor grupului. În unele cazuri se ajunge la o încălcare a libertăților și a dreptului la diferență a membrilor grupului, deși acesta luptă tocmai pentru afirmarea diferenței și pentru lărgirea libertăților. De aceea trebuie găsite mecanismele care să facă posibilă afirmarea autonomiei comunitare în strînsă corelație cu dreptul recunoscut al autonomiei individului.

## Multiculturalism și canon cultural

Una din criticile majore la adresa multiculturalismului vizează domeniul educației. Principala acuză este legată de faptul că multiculturalismul optează pentru introducerea în canonul academic occidental a unor teme, domenii și cursuri care sînt considerate ca fiind marginale și nereprezentative din punct de vedere al canonului educației occidentale.

Richard Rorty arată că multiculturalismul începe ca o încercare de a convinge bărbatul alb occidental asupra faptului că trebuie să manifeste toleranță și să accepte clasele marginale sau pe cei pe care, datorită stereotipurilor sale, îi consideră a fi cetățeni de rangul al doilea. Astfel, multiculturalismul încearcă, pe de o parte, să aducă o schimbare de mentalitate în rîndul populației dominante, iar pe de altă parte să aducă în planul echilibrului și egalității publice unele clase discriminate precum persoanele de culoare, oamenii săraci, imigranții recent, femeile etc. Aceștia din urmă trebuiau aduși la nivelul unei conștiințe a identității de grup care să le permită depășirea imaginii negative pe care o proiecta asupra lor grupul cultural dominant. Un pas important l-a constituit introducerea în colegiile și universitățile americane a unor cursuri menite să promoveze studiile afro-americane, studiile hispanice, studiile de gen etc. Rorty consideră că, pe de o parte, introducerea acestor cursuri a creat un climat de încredere și s-a ajuns chiar la eliminarea stărilor conflictuale în raport cu grupurile vizate de aceste studii. Pe de altă parte, însă, s-a căzut în extrema de a impune aceste cursuri ca obligatorii pentru studenții de nivel licență cu scopul de a-i sensibiliza față de diferențele culturale. Obligatorietatea de a urma aceste cursuri a condus la o reacție negativă și la o continuă încercare a studenților de a discredita aceste cursuri. În loc să ducă la o conștientizare a raporturilor de putere pe care le instituie sistemul inegalităților sociale, noua perspectivă curriculară a atras critici virulente îndeosebi dinspre grupările de dreapta ale scenei politice și religioase americane. Intellectuali și politicieni de dreapta exercită o

presiune crescîndă asupra claselor de mijloc, dar și asupra rasiștilor, homofobilor, sexiștilor etc. pentru a-i convinge că mediile academice se află sub teroarea poliției corectitudinii politice. Deși înțelege că multiculturalismul e preocupat mai degrabă de problema identității decît de problemele cu care indivizii se confruntă, Rorty consideră că discursul multicultural trebuie mutat dinspre cultivarea diferențelor culturale înspre discuțiile privind inegalitățile în împărțirea sferelor de putere. Multiculturalismul ar trebui, după Rorty, să vizeze mai degrabă domeniul resurselor și al dobîndirii bunăstării decît să îi educe pe tineri în ideea că fac parte din identități culturale separate. Starea de discriminare în care sînt ținute clasele marginale este în viziunea filosofului american cauzată de factori economici. Dispariția discrepanțelor economice poate să ducă la dispariția discriminărilor. Rorty crede că insistența pe aspectele culturale poate să ducă la dezvoltarea unor resentimente față de cultura dominantă și la perceperea acesteia ca un factor opresiv violent<sup>7</sup>.

Dincolo de factorii economici, care sînt fundamentali în explicarea relațiilor sociale pentru un gînditor de stînga cum este Rorty, nu putem face abstracție de faptul că marcarea diferențelor culturale nu este o simplă opțiune idealistă a grupurilor minoritare. Liderii grupurilor minoritare care reclamă dreptul la diferență au conștiința că dezvoltarea unor identități bine conturate este o sursă de putere, de afirmare în sfera publică și de promovare a intereselor de grup și a celor individuale. Dincolo de retorica necesității recunoașterii reciproce, a valorilor în jurul cărora se

structurează identitatea comunității, creșterea autonomiei grupurilor minoritare atrage după sine o mai mare libertate în jocul politic, o mai bună negociere a atragerii de resurse și un grad mai mare de satisfacere a intereselor.

Prin prisma acestei accederi la putere și la resurse trebuie privită multiculturalitatea ca o realitate și ca o valoare incontestabilă atât în spații culturale formate în țări cu un mare aport de imigranți, cum întâlnim în câteva cazuri în spațiul occidental, cât și în spații culturale cu o îndelungă tradiție istorică și cu o structură ce presupune conviețuirea între o cultură majoritară și mai multe minorități istorice, cum este cazul românesc și îndeosebi cel transilvan. Într-un asemenea spațiu, canonul cultural a cunoscut răsturnări de ierarhii condiționate istoric. O dată cu crearea statului național unitar român se fac progresiv pași spre un echilibru (nu lipsit de alunecări și de devieri ideologice) între afirmarea identității majorității și necesitatea dezvoltării entităților etnoculturale cu o îndelungată istorie și cu o contribuție inestimabilă la creația și afirmarea diversității culturale în acest spațiu geografic. Spațiul românesc în general și cel transilvan în mod special stau sub semnul multiculturalității. Dincolo de ideologia multiculturalismului, multiculturalitatea ca fapt de existență presupune o modalitate de constituire a canonului cultural dincolo de vocea majorității. Ea aduce în mod firesc elementul diversității și necesitatea recunoașterii diferenței ca un pas esențial al conviețuirii.

Nu cred că greșim în vreun fel afirmând că specificul multiculturalității transilvane are drept

materializare Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj. Așa cum afirma Andrei Marga, artizanul reconstrucției multiculturale a acestei universități, ea este “Universitatea cu cea mai dezvoltată organizare multiculturală, asigurând studii complete în română, maghiară, germană, precum și specializări în ebraică, alături de o gamă largă de programe în limbi moderne (engleză, franceză, italiană, spaniolă, etc.)”<sup>8</sup>. Organizată în Departamente comune, Universitatea dezvoltă o largă autonomie a liniilor de studiu în limbile minorităților. Minoritățile se bucură de o reprezentare privilegiată în toate structurile de conducere și cele decizionale ale universității, la toate nivelurile. Mai mult decât atât, este practică o discriminare pozitivă menită să asigure o cât mai performantă și competitivă dezvoltare a învățământului în limbile minorităților. Această acțiune afirmativă are inclusiv o importantă dimensiune financiară. Astfel, pentru școlarizarea unui student la linia de studii maghiară se alocă o finanțare de 1,5/student, iar pentru linia germană 1,8/student. Cu alte cuvinte, dacă pentru educația unui student la linia de studiu în limba română se alocă 1. 000. 000, pentru educația unui student la linia de studiu în limba maghiară se alocă 1. 500. 000, iar pentru educația unui student la linia de studii în limba germană se alocă 1. 800. 000 (cifrele de față au doar valoare de exemplu explicativ). Aceste linii de studiu nu au în vedere doar aspectul de predare într-o anumită limbă ci și introducerea în planul de pregătire a studenților a unor cursuri referitoare la cultura și tradiția minorităților naționale respective. Dincolo de pozițiile criticilor multiculturalismului, care nu sînt puțini în cultura română, răspunsurile

pe care le dă mediul academic cerințelor concrete ale sferei publice românești, arată că multiculturalismul nu este nici o categorie datată și fixată într-o preistorie a mediului academic american, nici un fenomen conjunctural care a ajuns la un declin ireversibil.<sup>9</sup>

Deși este o universitate laică modernă, Universitatea Babeș-Bolyai acordă o importanță deosebită valorizării unei bogății extraordinare a spațiului cultural transilvan: diversitatea confesională și religioasă. Astfel, ea este “universitatea cu cele mai extinse programe de studii teologice (avînd patru facultăți de teologie: Teologie Ortodoxă, Greco-Catolică, Romano-Catolică, Reformată, reprezentînd șapte biserici istorice ale Transilvaniei, precum și un renumit Institut de Studii Iudaice) care asigură posibilități unice de investigare a bazelor civilizației iudeo-creștine.”<sup>10</sup> În felul acesta, într-un spațiu cultural în care conviețuirea dintre majoritatea religioasă și minoritățile religioase și confesionale, dintre cultura dominantă și minoritățile culturale poate să capete amprenta intoleranței, se promovează un model educațional care, pe de o parte, ajută minoritățile să ajungă la o mai bună autocunoaștere și o mai activă prezență în sfera publică, iar pe de altă parte, ajută majoritatea să perceapă într-un mod mai adecvat alteritatea și să se definească pe sine ca limită și deschidere a identității celorlalți. În același timp deschide spre o situație în sfera puterii atît pe principiile proporționalității și subsidiarității, cît și pe cele concretizate în politici speciale pentru minorități.

## Multiculturalism și/sau interculturalism

Disputa pentru impunerea în cadrul cultural românesc a unuia sau altuia dintre cei doi termeni pentru a desemna pledoaria pentru afirmarea diversității nu pare o simplă „ceartă de cuvinte”. Pasiunile puse în joc în îmbrățișarea unuia sau altuia dintre acești termeni se atenuează, însă, de îndată ce sesizăm că promotorii lor ajung la o finalitate comună: cea a sublinierii necesității cultivării diversității culturale și a conviețuirii armonioase cu alteritatea.

În fapt, cei doi termeni se presupun reciproc în așa mare măsură încît fac referință la o realitate comună. Multiculturalismul pornește de la starea de fapt a multiculturalității<sup>11</sup> și încearcă o reconstrucție a spațiului cultural comun în care identitățile minoritare sînt privite ca parteneri egali în procesul afirmării importanței contribuției comune la o construcție axiologică ce stă sub semnul pluralismului. Afirmarea publică a minorităților, angajarea lor în jocul politic presupune însă o adîncire a autonomiei identitare în raport cu celelalte entități minoritare și în special în raport cu cea a grupului majoritar. De aceea multiculturalismul presupune afirmarea unor identități clar conturate. Pentru a evita căderea în separatism, autonomizarea unui grup cultural poate merge pînă acolo unde se menține conștiința apartenenței la un spațiu multicultural comun. Dincolo de aceasta se poate ajunge, așa cum a semnalat Rorty, la fenomenul perceperii culturii majoritare ca una dominatoare și incompatibilă cu participarea la construcția unui

spațiu multicultural comun. Atunci când discutăm multiculturalitatea ca fapt de existență avem în vedere îndeosebi necesitatea afirmării unor identități clare, cu un profil propriu accentuat și capabile să intre în dialog cu alte identități. În felul acesta autonomizarea identitară nu are alt scop decât cel de a crea un spațiu al interdependențelor, al acțiunii interculturale.

Interculturalismul pornește de la necesitatea interculturalității. Procesul conviețuirii dovedește că interculturalitatea presupune afirmarea diversității și străduința pentru a crea un spațiu al dialogului și al respectului pentru diversitate. De pe această poziție, multiculturalismul este criticat ca fiind o ideologie ce duce la separatism, la autonomizare, la închiderea în sine și la exclusivism. Semnalarea acestui pericol este binevenită<sup>12</sup>. Însă cîmpul interdependențelor presupune entități bine conturate care să nu se topească într-o țesătură abstractă, ambiguă, a interrelaționării. Accentuarea interdependențelor poate să ducă la omogenizare și la nașterea de conflicte în numele diversității. Comunitățile trebuie să-și creeze „propriile lor matrici de reproducere culturală”<sup>13</sup>. De aceea, interculturalitatea și multiculturalitatea trebuie concepute ca realități interdependente, ca fețele aceleiași monezi care asigură jocul schimbului în cadrul pluralismului cultural.

## Notes

<sup>1</sup> C. W. Watson, *Multiculturalism*, Open University Press, Buckingham, Philadelphia, 2000, p. 107.

<sup>2</sup> C. W. Watson, *Multiculturalism*, Open University Press, Buckingham, Philadelphia, 2000, p. 110.

<sup>3</sup> Bhikhu Parekh, *Religion and Public Life*, în Tariq Modood (ed.), *Church, State and Religious Minorities*, Policy Studies Institute, 1997, p. 27.

<sup>4</sup> Margit Feischmidt, *Multiculturalismul. O nouă perspectivă științifică și politică despre cultură și identitate*, în *Altera*, nr. 12/1999, p. 5.

<sup>5</sup> Margit Feischmidt, *Multiculturalismul. O nouă perspectivă științifică și politică despre cultură și identitate*, în *Altera*, nr. 12/1999, p. 23.

<sup>6</sup> Folosim această sintagmă cu sensul oferit de Benedict Anderson, *Comunități imaginate. Reflecții asupra originii și răspîndirii naționalismului*, Ed. Integral, București, 2000.

<sup>7</sup> Richard Rorty, *Demonizing the Academy*, în Robert Emmet Long (ed.), *Multiculturalism*, The H. W. Wilson Company, New York, 1997, pp. 3-6.

<sup>8</sup> Andrei Marga, *Manifest pentru o universitate performantă și competitivă*, adoptat de Senatul Universității Babeș-Bolyai în reuniunea solemnă din 29 noiembrie 2004 consacrată aniversării a 85 de ani de la întemeierea Universității Românești din Cluj. În *Manifest* se arată că Universitatea Babeș-Bolyai este “universitatea cu cea mai veche tradiție academică din România. Această tradiție a început cu Colegiul Iezuit din 1581 și a continuat cu Colegiul Calvinist fondat de Gabriel Bethlen în 1692, apoi cu universitatea germană înființată de Maria Tereza și cu Liceul Piarist fondat de Iosif al II-lea. În 1872 a fost înființată Universitatea maghiară din Cluj. În 1919 a fost fondată Universitatea Românească din Cluj. După cel de-al doilea război mondial, au



funcționat la Cluj două universități: “Victor Babeș” și Janos Bolyai”. Cele două universități au fost reunite în 1959 sub numele de Universitatea Babeș-Bolyai. Istoria de după 1989 a universității marchează dezvoltarea și democratizarea sa fără precedent, ce se poate ilustra cu date statistice relevante, și preocupări intense pentru înscrierea cu succes în era globalizării, a electronicii și a societății bazate pe cunoaștere”.

<sup>9</sup> O critică în acești termeni a multiculturalismului găsim la Monica Spiridon, *Splendoarea și mizeriile unui concept: multiculturalismul*, în Altera, nr. 12/1999, pp. 26-34.

<sup>10</sup> Andrei Marga, *Manifest pentru o universitate performantă și competitivă*, adoptat de Senatul

Universității Babeș-Bolyai în reuniunea solemnă din 29 noiembrie 2004 consacrată aniversării a 85 de ani de la întemeierea Universității Românești din Cluj.

<sup>11</sup> Adrian Marino, *Multiculturalitatea, lumini și umbre*, Altera, nr. 13/200, pp. 166-172.

<sup>12</sup> Adrian Marino, *Multiculturalitatea, lumini și umbre*, Altera, nr. 13/200, pp. 166-172.

<sup>13</sup> George Schopflin, *Pe căi diferite spre multiculturalitate*, în Lucian Nastasă și Levente Salat (ed.), *Relațiile interetnice în România post-comunistă*, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca, 2000, p. 130.

## Bernard Miège, *Societatea cucerită de comunicare*

Ed. Polirom, Iași, 2004

În ultimul timp, începând de la instaurarea televiziunii de masă, suntem martorii unei extraordinare prevalențe a practicilor de comunicare în toate domeniile societății, precum și la o dezvoltare exuberantă și multivocă a tehnicilor și tehnologiilor de comunicare. Cartea profesorului francez Bernard Miège, *Societatea cucerită de comunicare* se vrea a fi o topologie a unui nou spațiu care s-a impus și se impune devansând previziunile și sistematizările teoretice. Cartea, formată din două studii, scrise la o distanță de opt ani, primul în 1989, analizează o gamă largă de probleme cu care societatea contemporană se confruntă, de la reglementările europene, comunicarea la nivelul comunităților locale, noua față a economiei mondiale sau restructurarea educației, și, datorită discontinuității temporale a celor două studii, permite atât o privire sincronică, precum și una diacronică, a problemelor studiate.

Autorul își începe demersul prin distanțarea de „interpretările «generalizante»” și prin propunerea metodei unei onestități conceptuale care să nu se

hazardeze în teorii ultime și neverificabile, sesizând faptul că pluralitatea noii paradigme se opune „ambiguității de a cuprinde *toată* comunicarea, plecând de la o problemă limitată» (p. 17). Primele două capitole ale studiului scris în 1987, „Logici sociale», se ocupă de analiza structurii producției și a consumului într-o societate care își deplasează focalizarea de la producerea în serie a obiectelor, societatea industrială, la informație și cultură, societatea comunicării generalizate. Însă folosirea acestui ultim atribut nu trebuie să ne înșele, căci discursul despre generalizarea comunicării este constituit pe o carență salvatoare, aceea de a nu mai permite totalizări. Ca prim exemplu poate fi dată individualizarea practicilor culturale, care face ca studierea comunicării de masă aparținând marilor corporații media, a comunicării individuale și a practicilor personalizate (în special, pe grupuri) să nu se mai subsumeze aceleiași teorii, la fel cum în fizica contemporană nu mai există un același model pentru toate nivelele realității studiate. Logicile diferitelor discursuri ale comunicării diferă în funcție de structura socială în care se inoculează și pe care o modifică. Studiind aceste discursuri la nivelul muncii, Bernard Miège afirmă că frontiera dintre distracției și muncă se șterge prin redistribuirea timpului afectat acestora, datorită folosirii aceluiași mijloace atât în procesul de producție, cât și în comunicarea lucrativă și cea personală. De asemenea, și cultura suferă această *deplasare gravitațională* spre distracție, datorită audio-vizualizării, a mediatizării și a personalizării consumului cultural. Analizele asupra economiei din cel de-al doilea capitol, „Stimularea

### ABOUT THE AUTHOR:

Ph.D. candidate, Department of Systematic Philosophy, Faculty of History and Philosophy, UBB, Cluj, Romania.

**KEY WORDS:**

communication, mass-media, multimedia, information, Bernard Miège

întreprinderilor», după ce pun în evidență dezvoltarea puternică a unei comunicări de întreprindere (audiovizual de întreprindere) formulată în termenii ficțiunii, ce face apel la simbolismul cultural, indică o tendință ce se recunoaște în multe industrii, prin care procesul de producție e pus în subordinea comunicării. Producția trece de la modelul fordist, acela care, punând pe prim plan producția și eficacitatea indivizilor de a produce, creează stocuri cărora le asigură ulterior o piață de desfacere, la modelul japonez *kan-ban* în care munca nu se mai structurează dinspre amonte înspre aval, ci producția este dirijată de către departamentul de relații publice și vânzări, în sensul în care se produce doar ceea ce deja s-a vândut sau ceea ce relațiile publice au stabilit ca direcție spre care se va orienta consumul. „Raționalizarea muncii face un pas înainte: după ce taylorismul a combătut pierderile de timp ale oamenilor, pierderile de materiale și de produse intermediare sunt ținta *kan-ban*-ului japonez» (p. 46) Această nouă structură a producției se împletește cu faza actuală a unui proces ce subîntinde istoria economică a umanității, acela al dematerializării, al virtualizării, unităților simbolice de schimb: astfel, de la obiecte valoroase prin ele însele, cum ar fi mici bucăți de metale rare, la moneda bătută din metale rare, la bancnote ce au doar o valoare scriptică și relativă la piața în care sunt acceptate, s-a trecut la moneda electronică, ce afectează și este afectată de „punerea în rețea» a schimburilor comerciale» (p. 46), încât se observă autonomizarea financiarului ca sferă de sine stătătoare a economicului.

Următorul capitol al cărții, „În sprijinul educației”, vorbește despre necesitatea și greutatea întâmpinate de trecerea la formele de comunicare multimediatice în acest organism extrem de solidificat care este învățământul, proces despre care Pierre Lévy afirma în 1986: „Dar cunoașterea însăși, disponibilă în biblioteci și bănci de date, va fi mai puțin importantă decât capacitatea de a folosi rețelele de comunicare și de a găsi rapid informația» (p. 61). În continuare, prin cele două „Noi incursiuni în spațiul public», se prefigurează un adevărat manual de comunicare politică și publică care descrie mecanismele, evoluția și mijloacele comunicării în câmpul politic și administrativ francez. În acest punct este necesară distingerea clară dintre comunicarea politică și cea publică pentru că mulți sunt aceia care le amalgamează. Comunicarea publică ține de relațiile administrație/administrați prin care se caută îmbunătățirea contactului și promovarea ideii comunității locale. Comunicarea publică răspunde nevoii de transparentizare a administrațiilor și are ca scop patru categorii de efecte: modernizarea funcționării administrațiilor (pentru că „administrații» „se consideră acum tot mai mult niște consumatori, ba chiar niște clienți» (p. 75)), schimbări de comportament la nivelul celor administrați (de exemplu campaniile privind centura de siguranță), crearea unei imagini moderne a administrației și chiar obținerea adeziunii conștiente a francezilor față de proiectele administrațiilor. Comunicarea municipală, care, pe de o parte, ține la distanță cetățenii prin această impresie care se creează că ar putea participa direct la modernizarea

administrației, se îndreaptă, pe de altă parte, după cum arată exemplul unui primar din Grenoble, spre crearea coeziunii comunității locale, spre „a stârni într-adevăr interesul cetățeanului, de a-l face să adere nu la o politică, ci la evenimentele din Grenoble și la viața celorlalți grenoblezi» (p. 84). O altă fațadă a comunicării publice este presa a cărei exponent a devenit jurnalul televizat de seară, „un element cheie al scenei politice», „mai puțin un mijloc de informare, cât un element de ritmare a timpului cotidian și o ocazie (fantasmatică?) de a lua parte la treburile națiunii și ale lumii». Astfel, jurnalul televizat nu este un pachet de informații, ci mai degrabă o sursă a relațiilor sociale în sensul în care, pe de o parte, știrile devin subiectele de discuție ale zilei următoare și, pe de altă parte, prezentarea sondajelor, omniprezente în societatea noastră, dă impresia existenței unei puternice opinii publice și cere luarea unei poziții de o parte sau de alta a dihotomiilor statistice. „Este comunicarea obligatorie?», întrebarea din finalul studiului din 1989, este răspunsul la axioma Școlii de la Palo Alto care afirmă că nu putem să nu comunicăm. Această întrebare este pusă pentru ca, răspunzând la ea, autorul să arate care anume comunicare este obligatorie. Comunicarea „nu se aplică doar interacțiunilor umane [...], ci la fel de bine și relațiilor dintre uman și inuman, inclusiv muncii” (p. 125), direcțiile pregnante ale acesteia fiind accentuarea interactivității, mediatizarea schimburilor sociale, digitalizarea datelor de toate tipurile și individualizarea practicilor.

„Comunicarea între industrie și spațiul public», studiul scris în 1997, dezvăluie prin chiar titlul său

continuarea proiectului precedent, urmărind reorientările societății ulterioare boom-ului Internetului și a exploziei tehnologiei multimedia. Consecințele comunicării se datorează *unor efecte de prag* care dau naștere unei convergențe a tehnicilor și tehnologiilor altă dată bine delimitate: rețelele de cablu TV, rețelele telefonice și rețelele de transmitere de date, susținute de traductibilitatea cvasi-totală a culturii în informație digitală, căruia autorul îi indexează următoarele caracteristici: prețul informației poate să nu aibă nimic de-a face cu valoarea sa de folosire; informația poate fi multiplicată, copiată, revândută; informația nu este un bun indefinit divizibil (mai multe exemplare diferite dintr-o revistă și același număr de informații identice nu dau aceeași cantitate de informație) și nu răspunde principiului aditivității (utilitatea nu crește prin posesia a două exemplare ale aceluiași ziar); informația este parțial substituibilă.

Informația, ca bun de bază în societatea comunicării generalizate, și modul de transmitere a acesteia duc la subsumarea comunicării categoriei serviciilor și la o conlucrare a producătorului cu utilizatorul, cu atât mai mult cu cât practica de folosire a consumatorului devine imperativul după care se structurează producția. Informația, pentru a putea vorbi despre așa ceva, trebuie considerată în cadrul mai general al transmisiei ei, al comunicării. Așa cum se precizează și în următorul capitol, „Accentul pe conținuturi», informația devine într-un anumit sens coextensivă culturii, mai ales că noțiunea de informație brută, deci în afara procesului de comunicare și fără considerarea practicii de utilizare a acesteia, nu are nici un sens.

Iar de aici decurge influența crescândă a media, de masă sau de grup.

Spre deosebire de curentele post-moderne care predica odată supunerea totală a producției față de cerere, a mass-media față de cerințele pieței, autorul propune un model în care dereglementarea impusă de instituțiile europene în domeniul audio-vizualului se combină cu o concentrare monopolistă și cu o centralizare a activităților în jurul câtorva grupuri leader încât „elementele cele mai marcante și care deschid perspectivele de viitor cele mai interesante se derulează în afara spațiului public politic» (p. 183). Aceste recentralizări private au ca și corolare tendința spre monopolizarea drepturilor de difuzare, formarea unei piețe de produse informaționale europene, precum și targhetarea unor piețe segmentate și personalizate.

Segmentarea piețelor culturale se resimte și la nivelul spațiului public, fapt ce implică, cum se arată în capitolul „Un spațiu public fragmentat și practici individualizate”, o parțială invalidare atât a teoriilor sociologice ce urmează gândirea asupra interacțiunilor interindividuale ale lui Simmel, Goffman sau Garfinkel, cât și a criticilor macrosociale făcute de Habermas sau Arendt. Autorul propune depășirea acestei dihotomii dintre micro- și macro-comunicare, reorientând analiza celor patru modele de comunicare (presa de opinie, presa comercială de masă, mass-media audio-vizuale și relațiile publice generalizate) pe alte criterii: relația modele/subiecții cetățeni, populația implicată de ofertele mediatice, linia editorială a articolelor și a programelor, raportul cu politicul și economicul, tipul de organizare adoptat și tehnicile de

comunicare dominantă. Sus-amintita depășire a dihotomiei se sprijină și pe suprapunerea dintre public și privat, prin responsabilizarea individului în a-și asuma normele sociale, prin vulgarizarea istoriei, a psihologiei și a sociologiei, prin supraabundența de *reality-show*-ri.

După analizarea relației dintre dispozitivele tehnice ale comunicării și structura socială, unde arată că „Schimbările tehnice pot fi arareori disociate de schimbările sociale, inclusiv pe perioade scurte de timp; ele pot fi înțelese în adevăratul lor sens doar dacă sunt asociate unor transformări sociale fundamentale, ce se manifestă pe termen lung» (p. 212), autorul reia, spre a completa, problemele educației, a reorganizării teritoriale și a vieții cotidiene, probleme a căror analiză fusese începută în studiul din 1989.

Modelele expuse în carte, și care se propun ca elemente ale unei gândiri profunde ce este nevoită să bricoleze într-o junglă a cărei elemente de cartografie abia se inventează, ajută la înțelegerea unei realități de care riscăm să fim doar trăiți. Păstrând de la început și până la final o modestie ce-i permite să avanseze teorii îndrăznețe pentru că nu le declară finale și nici măcar corecte sau adevărate, Bernard Miège ne invită, precum Wittgenstein invita la aruncarea scării, să nu-i considerăm modelele ca pe niște idei imuabile ale vreunui cer platonice: „Modelele comunicaționale trebuie deci privite ca un element ajutător al analizei și nu ca un cadru fixat o dată pentru totdeauna, după care nu ar mai rămâne altceva de făcut decât să i se caute «aplicațiile»» (p. 185).





### \*\*\* Caiete de antropologie istorică. Oamenii și moartea în societatea românească.

*Caiete de antropologie istorică. Oamenii și moartea în societatea românească* apare sub egida Seminarului de Antropologie Istorică din cadrul Catedrei de Istorie Modernă a Facultății de Istorie și Filosofie, Universitatea “Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. Accentul cade pe o schimbare de paradigmă; de la studiul documentelor prinse în structuri fixe, la o istorie a mentalităților capabilă să redea, prin mijlocire, starea de fapt a perioadei istorice analizate. Este vorba, așa cum anunță Toader Nicoară de „a apela la o istorie a morții, alături de o istorie a dragostei, a milei, a cruzimii, ca și a bucuriei».

Prima parte a revistei cuprinde o serie de studii care urmăresc să plaseze fenomenul „morții” în diferite *contexte* ale societății românești; de la reprezentarea morții în monumentele funerare, în iconografie, testamente, celebrare, epitafuri, povești (mitologii subiective), evul mediu, etc. Imaginea morții ca domeniu de interes științific pare să capete o valoare pe care până nu de mult nu a avut-o. Se

poate observa în studiile de față o anumită libertate a autorilor, care pot propune o interpretare, cu privire la efectele pe care moartea le aduce în domeniul vizat.

Astfel, Toader Nicoară analizează modul prin care moartea intră în domeniul de interes al istoricilor, cum istoria mentalităților și a imaginarului acaparează acest nou sector și cum acesta este amorsat în mediile academice românești.

Nicolae Sabău oferă prin studiul de caz al plasticii funerare transilvănene schimbarea de atitudine în fața ireversibilului moment al morții. În același timp, *reprezentarea Ireprezentabilului*, cum o numește Cristina Bogdan, scoate în evidență problema reprezentării artistice a acestui eveniment tragic și dureros. Accentul cade, din nou, pe aspectele mentalităților și imaginarului în spațiul Țării Românești în secolele XVIII-XIX.

Ildiko Horn descrie programul de editare al testamentelor Transilvane din perioada premodernă, pentru a reda, cu maximă acuitate, relațiile care se stabileau între copii și părinți, între soț și soție, etc. În aceeași notă Nicolae Marin analizează testamentele din Oltenia premodernă și modernă pentru a putea descrie reprezentările pe care o anumită epocă și le face, cum spuneam prin analiză indirectă, asupra mântuirii, solidarității sociale etc.

Ligia Livadă-Cadeschi și Laurențiu Vlad, analizează moartea sub aspect juridic și interferențele care se produc între cele două. Astfel, putem observa: moartea ca delict, moartea ca pedeapsă și moartea inculpatului survenită pe parcursul procesului.

#### ABOUT THE AUTHOR:

Teaching Assistant,  
Faculty of History and  
Philosophy, Babes-Bolyai  
University, Cluj, Romania.  
E-mail:  
liconeuss@yahoo.com

**KEY WORDS:**

historical anthropology, death, history of mentalities, Romanian society, Toader Nicoara

Sinuciderea ca gest suprem de violență îndreptată împotriva persoanei însăși, analizată de Marius Rotar, pune în evidență modul în care analiza istorică poate urmări modalitățile de percepere și explicație a acestui fenomen.

În sfârșit, textele doamnelor Simona Nicoară și Adela Toplean descriu într-o manieră filosofică perspectiva pe care o deschide jertfa christică (Simona Nicoară) și influențele pe care aceasta le exercită asupra revoluției franceze care printr-un soi de sincretism preia elementele necesare justificării violențelor, iar Adela Topan analizează moartea în Evul Mediu dintr-o perspectivă teologică (teologie creștină), filosofică și nu în ultimul rând mistică, propunând ca și grilă de lectură o abordare ușor distinctă numind-o istorie a reprezentărilor. Deși distincția dintre mentalitate și reprezentare nu apare clar, totuși A. Topan recunoaște că nu există o diferență calitativă ci una de formă.

Întregul ansamblu de texte valorizează analiza morții ca eveniment important în structura societății

românești încercându-se descifrarea mentalităților respectivei epoci. Accentul cade pe lămurirea imaginarului construit de reprezentarea morții și a efectelor pe care aceasta le exercită asupra vieții cotidiene. Este interesant de văzut cum un fenomen, care până nu de mult era considerat marginal, care nu poate fi cunoscut de noi cei vii decât prin mijlocire întrucât accesul direct rupe - din păcate - orice posibilitate de analiză, influențează domeniile cele mai concrete ale unei societăți.

Ultima parte a revistei cuprinde o serie de recenzii și noi apariții editoriale care nuanțează această nouă orientare a analizelor istorice înspre o abordare din perspectiva mentalităților și imaginarului.

Deși se *moare* de la începutul lumii, acest fapt a fost considerat marginal, lipsit de importanță și de cele mai multe ori tabu. Încă un motiv să aducem alese aprecieri pentru o revistă de studii care are o temă atât de incitantă.

## Sorin Adam Matei, Boierii minții. Intellectualii români între grupurile de prestigiu și piața liberă a ideilor Ed. Compania, București, 2004

Sorin Adam Matei a reușit să provoace un mic cutremur în „viața” intelectuală românească prin analizele pe care le face și prin criticile pe care le aduce celor ce trec drept „intellectualii publici” în România, dar și statutului intelectualilor români în genere. Încă din Introducere S. A. Matei precizează că este interesat de intelectualii aflați în preajma puterii înțeleasă în sens larg, de acei „public intellectuals» în sensul american al termenului.

Dilema veche a consacrat într-un final două numere consecutive undelor de șoc ale cutremurului produs de S. A. Matei, dar și de alți autori mai puțin citați precum Ciprian Șiulea, sub titlul „De ce se ceartă intelectualii?» Au scris în aceste două numere nume binecunoscute ale vieții intelectuale românești. Care este concluzia la care s-a ajuns după aceste două numere și după o pseudo-dezbatere între mai multe monologuri, unele mai

tolerante și altele mai conservatoare? Nici una, în afara celei pe care deja o puteam presupune, și anume aceea a necesității „reformării” culturii și a vieții intelectuale românești sau mai bine spus a creșterii receptivității sale pentru ceea ce este nou și diferit, cu alte cuvinte pentru ceea ce este modern.

„Boierii minții» a deranjat pare-se „grupurile de prestigiu» sau cel puțin grupul de prestigiu „dominant”, cum îl numește Caius Dobrescu în textul său din Dilema veche nr. 25 din 2-8 iulie 2004. Trei intelectuali de marcă au respins violent criticile aduse de S. A. Matei. Ne referim la Andrei Pleșu, Gabriel Liiceanu și H.-R. Patapievici. Argumentele sînt diferite, cel mai limpede argumentat fiind textul lui Patapievici din același număr al Dilemei Vechi, oscilînd de la imposibilitatea de a modifica comportamentul economic al zecilor de mii de oameni care au cumpărat cărțile sus-numiților și pînă la categorisirea lui S. A. Matei drept reprezentant al socialismului academic de tip politically correct ce ar impune anumite cote de reprezentativitate.

Personal nu cred că S. A. Matei ar putea fi circumscris unei gândiri ideologizate de stînga americană. „Criticismul” său pune problema re-modernizării vieții intelectuale și culturale românești, însă nu o face dintr-o perspectivă de stînga tipică să spunem unor curente feministe sau multiculturale.

De asemenea, nu cred că autorul să fi dorit o confruntare sau o revanșă cu liderii grupului dominant al intelectualității românești. Mai degrabă el a diagnosticat o problemă mocnită a culturii intelectuale române, mai precis cea a neasumării

### ABOUT THE AUTHOR:

Ph.D. candidate at the  
Faculty of European  
Studies, Babeș-Bolyai  
University.

Email:  
htcrisan@yahoo.com

modernității și deci a unui mod de producție și evaluare a ideilor și operelor în concordanță cu piața. Aceasta din urmă suferă și acum de influența din perioada comunistă unde relația dintre public și privat a fost una total diferită de cea existentă în Occident.

Tranziția culturii române cu ai săi intelectuali la modernitatea târzie occidentală nu s-a putut face rapid și fără probleme după revoluția confiscată de partidul-stat moștenitor al Partidului Comunist Român. De altfel și tranziția economică, cum știm prea bine cu toții, a necesitat foarte mult timp și este în fond încă în derulare. Mi s-a părut la un moment dat că Matei sugerează o anume „vindecare” a năravurilor culturale și intelectuale românești prin evoluția economică spre o economie de piață și o disipare a puterii grupurilor de prestigiu dominante din această cauză, un exemplu constituindu-se scăderea profitabilității editurii Humanitas. Aceasta este însă o aproximare, probabil valoarea lanțului de distribuție de carte Humanitas va aduce tot mai mulți bani o dată cu integrarea în UE, și va salva astfel editura.

S. A. Matei îi vede pe acești intelectuali aflați în preajma puterii ca un motor al remodelizării societății românești post-comuniste, de unde rezultă și duritatea analizei sale critice. Acești intelectuali la care se referă Matei sînt însă încă dominați de un ideal para-modern al culturii, fapt ce se reflectă și în organizarea lor sub forma unor grupuri de prestigiu (Stand sau grupuri de status), termen preluat în filieră weberiană. Aceste grupuri au fost o consecință firească a perioadei dictaturii comuniste, ele constituindu-se ca un mijloc de supraviețuire a

culturii presupus „autentice” și în cele din urmă și a societății civile, total absentă în acea vreme din spațiul public.

„Boierii minții» privește însă în mare măsură intelectualii aflați în contact cu puterea, pe vremea dictaturii comuniste grupurile de prestigiu funcționînd și în contextul public al nomenclaturii și nu doar în cadrul privat oferit de Noica la Păltiniș. H.-R. Patapievici și modul în care a fost „creat” țin însă de perioada post-comunistă. Pentru S. A. Matei el nu ar fi ajuns însă niciodată la faima binecunoscută fără afilierea la și susținerea sa de către liderii grupului de la Păltiniș, mai precis Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu. Autorul este destul de pertinent în argumentarea sa, iar dacă ar fi să aplicăm procedeul reducerii la absurd, publicarea lui H.-R. Patapievici la editura Dacia din Cluj nu ar fi provocat nicicînd nivelul de vânzări pe care îl are acum. Ceea ce dovedește că în competiția dintre grupurile de prestigiu actuale, grupul de la Păltiniș s-a impus net.

Per ansamblu acest volum este unul care merită citit tocmai pentru că pune problema locului intelectualilor în contextul remodelizării României post-revoluționare și susține această analiză cu diferite argumente pașoptiste, junimiste, socialiste (Constantin Dobrogeanu-Gherea) și marxiste (Pătrășcanu) prezentate în capitole separate ce tratează despre aceste concepții în detaliu. Însăși reacția mediului intelectual autohton a dovedit că analizele lui S. A. Matei nu sînt simple elucubrații. Ne așteptăm deci, o dată cu mult așteptata integrare, și la o normalizare a practicilor culturale și intelectuale românești.



## Nicu Gavriluță - Hermeneutica simbolismului religios. Studii și eseuri

Editura Fundației AXIS, Iași, 2003

În mediile academice, Nicu Gavriluță este unul dintre cei mai importanți specialiști în sociologia religiilor și în antropologia socială și culturală. În mass-media este un analist foarte fin al mecanismelor gândirii religioase, al tipurilor comportamentale particulare ale omului religios contemporan, ca și al structurilor simbolice profunde ale vieții individuale și comunitare. Se poate vedea aceasta atât din prezența sa în spațiul public cât și din volumele sale *Mentalități și ritualuri magico-religioase* (1998), *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale* (2000), *Imaginarul social al tranziției românești. Simboluri, fantasme, reprezentări* (2001), *Fractalii și timpul social* (2003).

Nicu Gavriluță este prezent în debaterile actuale din societatea românească, dar în același timp este și un nostalgic. O dovedește cel mai recent volum

semnat de autor: *Hermeneutica simbolismului religios. Studii și eseuri*, o culegere de texte cu o tematică în aparență foarte variată, care îmbină stilul didactic și analiza de text cu stilul jurnalistic și observația evenimentialului. Toate textele cuprind însă sentimentul luminos al unei nostalgii aproape metafizice, specifică spațiului cultural ieșean. Ea determină angajarea autorului în descifrarea unei dimensiuni aproape pierdute în conștiința omului contemporan: structura simbolică a actelor profunde ce țin de condiția umană, a interrelațiilor ce fac posibilă conviețuirea comunitară, a cotidianității care pare să se sustragă oricărei dimensiuni semnificative și oricărei încărcături de sens, dar și a dimensiunilor patologice a resimbolizărilor și resemnificărilor din practicile comunitare și individuale, în special al celor din câmpul religios.

Profesorul ieșean întâmpină „maladiile mentale și sociale” ale celui de al treilea mileniu cu instrumentele pe care le oferă arta interpretării ca estetică și practică hermeneutică. În felul acesta, derizoriul, patologicul, aleatorul, inconsistentul, etc. sînt supuse unei noi lecturi, capabilă să aducă un sens care transcende acțiunea conștientă, rațională, circumscrisă unor opțiuni bine definite, înspre un nivel simbolic de profunzime al opțiunilor, comportamentelor, tipurilor de solidarități și al noilor modalități de situare în lume ale omului contemporan.

*Hermeneutica simbolismului religios* nu ne propune neapărat o recuperare a omului religios, sau a omului simbolic. Volumul de față ne îndeamnă

### ABOUT THE AUTHOR:

Associated Professor, Ph.D., Head of Systematic Philosophy Department, Faculty of History and Philosophy, UBB, Cluj, Romania. E-mail: sfrunza@yahoo.com



**KEYWORDS:**

hermeneutics, religious symbol, mentality, Nicu Gavriluță, global culture, syncretism, new religious movements

mai degrabă să acceptăm ceea ce în aparență este inacceptabil: faptul că dincolo de actele în aparență covârșite de banalitate, există în tot demersul trăirii noastre cotidiene, un altceva semnificativ, care acționează dincolo de voința noastră și într-o direcție care se lasă manipulată, dar care nu poate fi în totalitate controlat.

În același timp, Nicu Gavriluță ne oferă o bună introducere în hermeneutică, text bazat pe prelegerile sale universitare, și propune ca aceasta să fie doar o prolegomena la înțelegerea importanței sociale și politice a hermeneuticii. Ea trebuie mai departe implicată în efortul de a înțelege evenimente cruciale ale lumii globalizate, cum ar fi, de exemplu, fenomenul de „recompunere istorico-simbolică a centrelor de putere”, conflictul între civilizații, mitul omului superior, ideologia pericolului nuclear, terorismul, ofensiva sincretismelor religioase

împotriva formelor tradiționale de credință și practică religioasă și culturală, agresivitatea noilor mișcări religioase, dar și iubirea și toleranța. Alături de aceste fenomene de importanță transnațională, autorul aduce în discuție o serie de fenomene locale, cele legate de contextul românesc, ca parte a unui proces global în care România a intrat aproape pe neobservate și în care este obligată să joace după reguli care par să nu îi fie destul de familiare încă.

Cartea lui Nicu Gavriluță este un spectacol de ironie, de umor moldovenesc, de vervă a scriiturii și de finețe a surprinderii senzaționalului cultural. Totodată, este cartea rigorilor analizei, a creionării conceptuale, a echilibrului academic, a schițării fundamentelor culturale și religioase a unor fenomene cotidiene, a surprinderii adecvate a fundalului simbolic pe care se reconstruiește lumea în procesul inevitabilei globalizări. O carte de citit și de dat mai departe, îndeosebi celor tineri.

## Florea Lucaci, Creație și ființare. Un temei în ontologia umanului

Editura Dacia, Cluj Napoca, 2002

Deja titlul lucrării de care ne ocupăm ne semnalează faptul că autorul, d-nul Florea Lucaci (conferențiar univ. dr. la Facultatea de Științe Umaniste a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad), a efectuat o alegere grea în contextul filosofic contemporan. Opțiunea sa pentru metafizica subiectului (care are desigur drept fundament câteva decizii în privina posibilității menținerii într-un proiect ontologic) și investiția sa în acest gen de proiect ar putea face în sine obiectul unor critici din partea celor care – în multe cazuri cu destulă dreptate – consideră o astfel de întreprindere în momentul actual ca fiind anacronică, naivă, autistă, sau de-a dreptul periculoasă. Ar fi desigur lipsit de gust să ne facem aici vocea unor astfel de obiecții; mai mult, această reconsiderare a filosofiei subiectului se poate înscrie în eforturile generației 80 franceze (Alain Renaut, Jean Luc Ferry, Jean-

Francois Courtine, Pierre Manent, s.a.) de a reechilibra balanța în dezbateră cu post-structuralismul generației 68 (ceea ce mai este numit, cu atîta imprecizie - însă cu tot atîta speranță! - postmodernism). Din acest punct de vedere, iată, încercarea de față de a găsi un temei, un fundament, ontologiei umanului nu mai pare ceva „ieșit din modă”, depășit, ci dimpotrivă.

Încă și mai importantă decît această încadrare într-un curent de gîndire filosofic nu lipsit de influență la nivel continental mi se pare indicarea unor corelații și filiații ideatice pe plan local. E de notorietate modul în care se înțelege a se conduce cercetări filosofice în țara noastră: cu capul în piept, neprivind nici în stînga, nici în dreapta, decît, eventual, condescendent, ori pentru a face niscaiva observații răutăcioase. Lipsa de încredere în eforturile antemergătorilor, ori ale colegilor de generație, insistența cu care se subliniază diferențele, sărăcesc teribil discuțiile specialiștilor de la noi. Iată de ce importanța pe care o acordă în cadrul propriului său proiect Florea Lucaci operei lui Noica – într-atît încît reprezintă o sursă majoră – este nu numai rară, ci și utilă în peisajul autohton, și, ne permitem să sperăm, un exemplu care va fi urmat de cît mai mulți. Întîlnirea dintre interesele autorului nostru cu gîndirea lui Noica în încercarea de a pune bazele unei reforme a ontologiei nu este, de altminteri, în nici un caz întîmplătoare, și nici simplă reverență. Continuînd a documenta locul cărții de față în peisajul cultural românesc, am putea face o legătură (măcar la nivelul cel mai general al intențiilor și deciziilor – cel care ne interesează aici) cu binecunoscutul proiect al „omului recent” – cîtă

### ABOUT THE AUTHOR:

MA in Culture and Communication,  
Faculty of History and Philosophy,  
UBB, Cluj, Romania.  
E-mail:  
lgkologarov@yahoo.com

**KEYWORDS:**

Ontology, metaphysics, Dasein, Florea Lucaci, philosophy, postmodernism, values

vreme autorii par a împărtăși aceeași impresie despre așa-numitul postmodernism. Denunțarea omului recent, a pericolelor individualismului contemporan (pe de o parte) și efortul de a întemeia o ontologie a umanului (de cealaltă) nu pot, din acest punct de vedere, să nu fie înrudite în intenția lor. Ne permitem, oprindu-ne aici cu aceste considerații generale, să opinăm că lucrarea lui Florea Lucaci dă seama de o intenție, iată, bine reprezentată în spațiul cultural românesc de a „reface” omul contemporan, de a-i reda acestuia încredere în valorile sale, de a găsi un fundament axiologic al comunității.

Cu referire la conținutul lucrării, merită remarcat în primul rând efortul de a structura și de a urmări problematica propusă. De asemenea, încercarea de a găsi în conceptul de creație un temei ontologic (care, în intenția manifestă a autorului, trece de nivelul ontologiilor regionale) este desigur o idee valoroasă și promițătoare. Referințele de bază sunt Kant (și neokantienii – Rickert, Cassirer), Heidegger și ... deloc surprinzător, totuși, Noica, toate cadrând o terminologie și un discurs hotărât metafizic (desigur cu corecțiile oferite de analiza logică și semantică, specifice filosofiilor de orientare analitică). Miza lucrării este detalierea conceptului de „creație ca devenire și totalitate existențială”, ca temei ontologic implicând existența lumii umane. Creația, se stipulează, este funcțională într-o triadă unitară, ca *ratio essendi*, *ratio cognoscendi* și *ratio seminales*, oferind condiția de posibilitate a umanului în regimul totalității. Astfel, elementelor prezentate aparținând nivelului fundamentului (al cauzei, sau al facticității întemeietoare) îi corespund,

pe palier logic, respectiv, principiul identității, totalitatea și legea diferenței ca multiplu, lucrurile devenind mai evidente odată făcute corespondențele cu nivelul ontologic, care se ierarhizează în Ființă, Ființă privilegiată (Dasein-ul, dacă doriți) și devenirea.

Ratio Logic	Ontologic	
Ratio essendi	Principiul identității	Ființa
Ratio cognoscendi	TOTALITATE	Ființa
	privilegiată	

Ratio seminales Legea diferenței ca multiplu devenirea

Structura creației pe palierul efectivității, și corespondențele la cele ale logicului și ontologicului

Reconsiderarea conceptului totalității, văzut aici ca „unitate logică și ontologică a Ființei și a devenirii” și asociat holomerului noician, și subsecvent, problematicii mereologiei este punctul nodal al gândirii lui Florea Lucaci, care se duce astfel drept la țintă, în inima celei mai spinoase probleme de întemeiere.

Cu toate acestea, reușita întreprinderii este departe de a fi evidentă. Este de suspectat, de pildă, afirmarea, fără precauții, de parcă ar fi o certitudine apodictică, a eficacității creației ca *ratio essendi*, *cognoscendi* și *seminales*. Ar mai fi poate de semnalat o oarecare seninătate în tratarea lui Kant, vulnerabil, tocmai în privința în care Lucaci are nevoie de el – la certificarea caracterului factice, eficient al creației, în calitatea sa de cvasi-

transcendental: materialul istoric și apelul la simțul comun nu poate să suplinească inconsistența sistemului acolo unde vorbim deja de un alt nivel, cel al conștiinței transcendente, ele fiind, de un alt ordin. Sigur, creația, în această demnitate, pare să fie mai puțin fragilă decât o tabelă de categorii. Mai departe, autorul nu aduce dovezi concludente nici în „confruntarea” cu postmodernismul, punct în orice caz de mare interes pentru reușita lucrării, dat fiind tocmai critica acerbă pe care mai toți

„nietzscheenii” (cum îi numește Florea Lucaci) o fac metafizicii.

Ca încheiere semnalăm că o „deratizare bibliografică” ar fi eliberat textul de multe ambiguități, făcând astfel mai vizibilă ideea de lucru, de o certă calitate, structura solidă, precum și metoda predilectă a profesorului arădean, cea a analizei logice și conceptuale, în conducerea căreia excelează.

## CLAHR (Colonial Latin American Historical Review), Vol. 11, Fall 2002, No. 4

CLAHR – publicația trimestrială a Centrului de Studii Coloniale Spaniole (SCRC) al Universității din New Mexico – este dedicată cercetărilor privind problematica Americii lusitano-spaniole, în special studiilor istorice asupra perioadei coloniale.

Întârzierea cu care apare recenzia acestui număr nu o transformă într-un demers anacronic, date fiind caracteristicile materialelor publicate în această publicație - studii istorice privind aspecte punctuale, particulare ale vieții sociale, politice și economice ale Americii latine a secolelor XVI-XVIII – adevărate micrologii, rod al unei munci migăloase de arhivist, făcute cu o răbdare pe măsura răbdării timpului din colonii.

Volumul cuprinde trei studii, consistente, detaliate, ireproșabil documentate. Ne vom referi în cele ce urmează doar la două dintre acestea, lăsând

deoparte articolul lui Luis Millones, *El pleito contra don Juan Vázquez, curandero de Cajamarca, 1710: un estudio revelador*).

Articolul lui Bruce A. Castleman, *Tentacles of Commerce or Links of Empire? Roads, Merchants, and iceroyes in Late Bourbon Mexico*, este o frescă a realităților politico-economice ale Noii Spanii coloniale a perioadei, pornind de la chestiunea (necesară politico-administrativ și militar dar și economic) amenajării drumului de legătură dintre Mexico City și portul Veracruz. Iată „plot”-ul: bogații comercianți locali au nevoie de drumuri bune și sigure pe rutele interne ale mărfurilor, administrația colonială, așijderea – trebuie să pună la punct infrastructura necesară provinciei. Agendele celor două părți sunt în consecință identice în principiu, foarte diferite când vine vorba practic, dar nici una din părți nu dispune, separat, de resursele economice pentru punerea în practică a unei hotărâri (unilaterale). Viceregii se schimbă destul de des, proiecte înaintate sub unul sunt abandonate sau refăcute sub următorul, în funcție de prioritățile resimțite, sau sugerate de diferite grupuri de interese. Dacă, pe de o parte, pe ruta Mexico-City – Toluca se construiește relativ rapid un drum, datorită participării și interesului potențailor locali – deși asta e în direcție opusă Veracruzului – înpre Est ruta viitorului drum e stabilită pînă la Puebla, o hotărîre definitivă privind varianta de traversare a munților (prin NV: Perote – Las Vigas – Jalapa – Paso de Ovejos sau prin SV: Orizaba – Cordoba?) pare aproape imposibil de luat, cît timp cetățenii orașelor de pe cele două posibile rute alcătuiesc „partide” ce

### ABOUT THE AUTHOR:

MA in Culture and Communication,  
Faculty of History and Philosophy,  
UBB, Cluj, Romania.  
E-mail:  
lgolgomorov@yahoo.com



**KEYWORDS:**

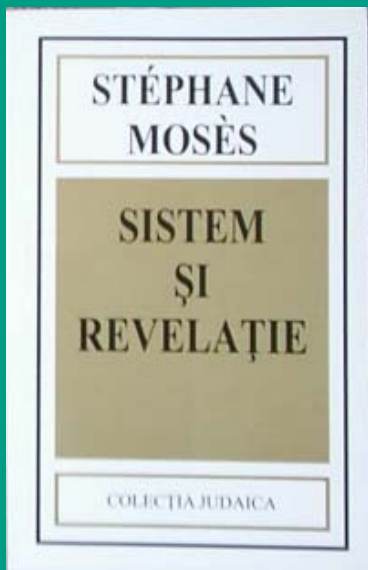
history, colonial studies,  
indian migration, New  
Spain, CLAHR,

vor lupta cu toate mijloacele pentru a determina autoritățile să decidă în favoarea lor. În plus, și pe ruta neafată în litigiu, lucrările de construcție vor avansa extrem de greu: pentru oligarhia locală, segmentul de drum New-Mexico – Puebla este lipsită de interes imediat, și nu contribuie financiar la realizarea ei. Iată de ce Camino Luisa (numele destinat să-l poarte șoseaua cu pricina) duce lipsă de fonduri și forță de muncă, în ciuda taxelor care se colectează de pe porțiunile deja date în folosință. Povestea ia amploare: specialiști militari elaborează strategia de apărare a provinciei, în contextul conflictelor epocii. Drumurile sunt bune dacă ataci, dar ar fi poate mai bine să nu le ai, dacă te aperi. Or, provincia va avea o strategie defensivă. Pe parcurs mai apar și alte personaje: foametea și niște tunuri. Las cititorii să ghicească delectarea cu care am citit până la capăt această poveste.

Articolul lui J. Michael Francis, *The Resguardo, the Mita, and the Alquiler General: Indian Migration in the Province of Tunja, 1550 – 1636*, e la fel de interesant, orientat însă mai degrabă spre demografie și dinamica populației (prin dinamică vrînd să spun aici atît evoluție numerică, statistică, cît și deplasare spațială). Provincia Tunja are o singură bogăție: forța de muncă, reprezentată de indigeni. Prin urmare, eforturile autorităților coloniale vor fi orientate de dorința de a folosi această resursă, de a o „domestici” (în sens foucauldian, dacă vreți). Trei metode sunt puse în lucru: „alquiler

general” – adică muncă forțată în folos public (dar adesea și privat, pe domeniile coloniștilor) -, „mita” – munca forțată în minele de argint din regiunile învecinate – și campaniile de reșezare a indigenilor Muisca în localități mai compacte, mai mari și astfel mai ușor de controlat și în care se putea realiza mai ușor și educarea lor religioasă – așezări numite „resguardos”. Toate aceste trei moduri de exploatare a forței de muncă presupuneau deplasări de populație. Alături de indigenii de pe teritoriile statului există și cei de pe domeniile particularilor – toți datori să facă față și unor obligații fiscale, care nu erau tocmai ușoare. Tuturor acestor forme de organizare atît de moerne în intenție localnicii le rezistă nu prin revolte ci, pur și simplu „dînd bir cu fugiții”, ca să aduc aminte o expresie neaoșă apărută, pare-se, în perioada fanariotă. Autorul documentează migrațiile – impuse sau voluntare – ale indigenilor, făcînd apel la toate sursele istorice și la toate mecanismele explicative cu putință. Aflăm astfel o mulțime de amănunte privind organizarea socială a indigenilor Muisca și cîștigăm o imagine despre o stăpînire colonială, la urma urmelor, nu atît de inumană pe cît ne lasă istoria „mare”, de școală, să credem.

Ca să încheiem pe un ton înalt – CLAHR ne aduce aminte de acea frumusețe a istoriei care nu stă atît în fapte glorioase și mari idei, cît în intimitatea unor povești simple, despre oameni de demult și de departe.



## Stéphane Mosès, Sistem și revelație. Filosofia lui Franz Rosenzweig

București, Ed. Hasefer, Colectia Judaica, 2003

*Sistem și Revelație* este consacrată gândirii lui Franz Rosenzweig și în special cărții sale fundamentale, *Steaua Izbăvirii* (*Der Stern der Erlösung*) apărută în anul 1921. Istoria acestei cărți, esențiale pentru filosofia contemporană, este una extrem de interesantă și tulburătoare în același timp, deoarece a fost scrisă de Rosenzweig între anii 1916-1918, în tranșeele Balcanilor, pe cărți poștale.

Faptul că Rosenzweig trece de la idealismul hegelian, a cărui concepție despre stat a constituit subiectul tezei sale de doctorat, la concepția filosofică din *Steaua Izbăvirii* este explicat de perioada în care trăia, perioadă în care, spune Mosès, popoarele se înfruntă în numele valorilor hegeliene.

Cartea lui Stéphane Mosès se bucură de o prefață semnată de Emmanuel Lévinas. Filosoful francez

consideră că *Steaua Izbăvirii* este “extraordinară: e creată ca într-o stare de extaz, marcată de febra geniului; ea e totuși admirabil construită și echilibrată, reflectă o cultură universală impresionantă și oferă vederi filosofice noi”. La aceeași înălțime se ridică și analiza cărții, realizată de Mosès.

Acesta consideră că, deși critică idealismul hegelian, Rosenzweig oferă un sistem general al cunoașterii umane, el dezvoltând o teorie a religiosului, o filosofie a politicului și una a esteticului.

Deși nu atât de cunoscută pe cât ar merita, *Steaua Izbăvirii* este o lucrare de o importanță deosebită, ea aducând elemente noi, care mai târziu se vor regăsi și la alți autori.

Printre ideile și elementele inovatoare pe care le aduce Rosenzweig, se numără refuzul istoriei, critica filosofiei occidentale și a proiectului de a gândi ființa, caracterul spontan religios al viziunii asupra lumii, acceptarea ideii că nu totul se poate asambla, înglobarea imaginarului în filosofie, pozitivitatea unui “pluralism” absolut, prin care este anticipată tendința ecumenică de azi.

Scopul lucrării lui Mosès este analiza sistemului filosofic al lui Rosenzweig, așa cum e el dezvoltat în *Steaua Izbăvirii*, iar metoda sa comportă o parte de expunere, una de comentariu și una de interpretare.

Pentru început, Mosès analizează diferitele influențe care au acționat asupra filosofului evreu, referindu-se în principal la Meinecke, ale cărui cursuri le-a urmat, la filosofia politică a lui Hegel, la filosofia Erelor lumii (*Weltalter*) a lui Schelling, al

### ABOUT THE AUTHOR:

Ph.D. candidate in Culture and Communication, Department of Systematic Philosophy, Faculty of History and Philosophy, BBU, Cluj, Romania

E-mail:

[iuliaiuga@hotmail.com](mailto:iuliaiuga@hotmail.com)

## KEY WORDS:

revelation, creation, redemption, man, God, world, judaism, Christianity, Rosenzweig, Mosès

căruia proiect l-a continuat, la Hermann Cohen, la Eugen Rosenstock, etc.

În demersul său, Mosès urmează firul pe care merge cartea lui Rosenzweig. Ideea fundamentală a întregului sistem al *Stelei Izbăvirii* este ceea ce Rosenzweig numește „fisura ființei” care antrenează separarea celor trei elemente esențiale: Dumnezeu, om, lume, elemente aflate într-o izolare totală. Originar, Dumnezeu este rupt de om și de lume, lumea este izolată și omul este închis în sine însuși.

Plecând de la această idee, prima carte din *Steaua Izbăvirii*, analizată de primele capitole ale lucrării lui Mosès, e o întoarcere a existenței asupra ei însăși; se ajunge la o lume anterioară populată de abstracțiuni. Rosenzweig descrie aceste realități rupte de existența concretă ca pe niște “umbre ce nu aparțin aceluiași spațiu ca realitatea noastră, adevărul nostru, viața noastră, dar care se proiectează totuși în spațiul nostru și în tot ceea ce i se întâmplă.” Separarea celor trei elemente, autosuficiența lor este denumită de Rosenzweig *păgânism*.

Ieșirea din sine a fiecăruia dintre elemente și intrarea în relație cu celelalte este numită *religie* și reprezintă însăși pulsația existenței. Importanța acordată relației este sugerată și de critica pe care Rosenzweig o aduce misticismului. El susține că omul de credință este permanent în pericol să cadă în izolare, adică să trateze lumea ca și cum aceasta nu ar exista, relație fundamental imorală.

Trebuie menționat însă faptul că, pentru a exista o intrare în relație, este necesară separarea. Cele trei relații care constituie urzeala profundă a experienței umane sunt ieșirea lui Dumnezeu către lume

(Creația), ieșirea lui Dumnezeu către om (Revelația) și mișcarea omului către lume (Izbăvirea).

În fiecare dintre cele trei relații limbajul, care, spune Mosès, pentru Rosenzweig nu este vehicol al gândirii, ci însuși organul existenței, căci, ca și ea, se desfășoară în timp ce se manifestă prin intermediul relației cu celălalt, este prezent, dezvăluind însă de fiecare dată un aspect diferit al existenței. Astfel, din punctul de vedere al Creației, limbajul exprimă experiența impersonalului, iar formele specifice sunt pronumele personal, persoana a treia, trecutul verbului, acuzativul (cazul obiectivității) și categoriile lingvistice ale narațiunii. Limbajul Izbăvirii folosește categoriile transpersonalului (*noi*) și al perspectivei (viitorul), iar cel al Revelației pronumele personal *eu* și corelativul *tu*, prezentul, imperativul și cazul nominativ.

Capitolele III, IV, V din *Sistem și Revelație* sunt consacrate cărții a doua a *Stelei*, care analizează cele trei relații mai sus amintite, aduce o nouă față de prima: inversarea punctului de vedere, dintr-un spațiu abstract ajungându-se într-unul care descrie existența în realitatea concretă a limbajului, timpului și a pluralității persoanelor. Acest sistem al inversărilor este un element esențial în înțelegerea filosofiei lui Rosenzweig. Este vorba de o trecere de la concept la existență, de la păgânism la iudeo-creștinism.

Mosès afirmă că în a treia carte a *Stelei*, “adevărul ființei apare prin intermediul formelor colective ale vieții religioase, dar aceste forme nu își obțin validitatea decât dintr-o Revelație istorică, care la rândul ei nu este decât proiecția unei experiențe pri-

mordiale, aceea în care persoana ia naștere în intimitatea dialogului ei cu Dumnezeu”.

De asemenea, Mosès consideră că, dacă organonul primei cărți este un sistem de semne matematice, cel al cărții a doua e un sistem lingvistic, iar cartea a treia are ca organon un sistem de semne sociale, cel al formelor vieții religioase colective.

Rosenzweig face, în această a treia parte, o analiză riguros simetrică a celor două, nu atât religii, cât adevărate “categorii ale ființei”, creștinismul și iudaismul. În ciuda eforturilor acestora, multiplicitatea celor trei realități nu este desființată, iar ele rămân separate, așa cum au fost mereu, din clipa “fisurii ființei”. Cele două se constituie în două paradigme, una a istoriei și cealaltă a “smulgerii din istorie”. Creștinismul, conceput mai mult ca o formă a civilizației și mai puțin ca o religie, întruchipează prezența popoarelor în realitatea lumii și a timpului, iar iudaismul reprezintă unica paradigmă a unei existențe colective pe de-a-ntregul smulsă istoriei. Relația specială pe care o are atât cu iudaismul, dar și cu creștinismul este motivată de Mosès prin faptul că Rosenzweig a fost pe punctul de a se converti la creștinism, însă a vrut să facă acest lucru ca evreu, așa că s-a apropiat mai întâi de iudaism. Astfel a regăsit rădăcinile pierdute și a renunțat la convertirea la creștinism, adevărata convertire fiind descoperirea iudaismului.

Iudaismul și creștinismul sunt complementare în fața Adevărului, iudaismul oferind Izbăvirea-în-afara-lumii, iar creștinismul Izbăvirea-în-lume; ambele își dovedesc partea lor de adevăr, dar Adevărul - Unul le transcende pe amândouă.

Caracterul profund mistic al *Stelei*, consideră Mosès, este sugerat, printre altele, și de descrierea experienței cu care se încheie cartea. Este vorba despre experiența viziunii unui chip, definit ca fiind “fața lui D-zeu”. Steaua Izbăvirii, steaua cu șase brațe, a lui David, care schematizează temele esențiale ale cărții, se repetă simbolic pe chipul uman, locul unde se revelează Adevărul Unic. Această descriere a structurii mistice a lui Dumnezeu folosindu-se părți ale corpului omenesc este o temă clasică a literaturii cabalistice.

În ultimul capitol, Mosès se referă la elementele care se regăsesc atât în *Steaua Izbăvirii*, cât și în *Ființă și timp* a lui Martin Heidegger.

Ca o concluzie, trebuie spus că *Sistem și Revelație* se constituie într-un instrument extrem de util în descifrarea unei opere atât de dense și dificile, dar de o deosebită importanță și frumusețe filosofică, așa cum este *Steaua Izbăvirii*, operă a cărui impact a fost anticipat și de autorul ei: “Eu nu voi vorbi cu adevărat decât după moartea mea...Îmi plasez întreaga viață sub semnul acestei postumități”.

## Carl E. Braaten, *No Other Gospel! Christianity among the World's Religions*

Minneapolis, USA: Fortress Press, 1992. Paperback: 146 pp. including endnotes and index.

The place of Christianity among the religions of the world is an *au courant* subject in philosophy of religion. Many books have been dedicated to this topic, and it has also been accorded space in philosophy of religion textbooks and anthologies. It is a very important issue, since it bears directly on how Christians ought to comport themselves when interacting with members of other religions and on how members of other religions will view Christianity. The subject has other theoretical and practical implications as well.

A number of contemporary Anglo-American philosophers of religion have championed the view sometimes referred to as «the pluralistic hypothesis.» John Hick has published a number of books advancing a neo-Kantian religious epistemology that supports this interpretation of religious pluralism.<sup>1</sup> According to Hick, religions are manifestations of the human reaction to the transcendent. These reactions are as much a product of the person having the ex-

perience as they are a product of the transcendent that is being experienced. Each religion, including Christianity, is a response to the transcendent, and every such response is molded by the categories and context of the person responding. Hick's proposal offers a theoretical basis for an explanation of the similarities and differences between religions. All religions share in being responses to the same transcendent reality, but their responses differ because of circumstantial differences in their memberships. According to this interpretation of religious pluralism, all (or at least most) religions enjoy approximately equal justification.

Other contemporary authors who have taken similar stances include Wilfred Cantwell Smith,<sup>2</sup> Frithjof Schuon,<sup>3</sup> Leonard Swidler,<sup>4</sup> and Paul Knitter.<sup>5</sup> One thing that stands out as an interesting shared feature of all of these authors is that they all work within a broadly Christian tradition. They are Christians (in the broad sense) arguing that Christianity is not the only true religion.

Knitter's book, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, highlights this last aspect of the pluralistic hypothesis. Knitter argues that Christianity is similar to other major religions, and that Christians are not in a position to assert either the finality or the normativity of Jesus as the Christ.<sup>6</sup> He closes his book with the moving promise that if the world's religions (Christianity included) will cooperate and dialogue with each other, «the central hopes and goals of all religions will come closer to being realized. Allah will be known and praised; Lord Krishna will act in the world; enlightenment will be fur-

**ABOUT THE AUTHOR:**  
Ph.D., Temple University, Philadelphia. E-mail: [mjones03@yahoo.com](mailto:mjones03@yahoo.com)



thered and deepened; God's kingdom will be understood and promoted.»<sup>7</sup>

As one would expect, there have been reactions from the right to the new pluralism. More conservative theologians and other Christian thinkers have rejected the suggestion that the world's religions are more or less on par with Christianity. Some of these have argued that non-Christian religions are false human creations and that only Christianity is divinely revealed and therefore true. Others have recognized the similarities between Christianity and many other religions, and have acknowledged that other religions have benefits to their adherents and have legitimate claims to truth, while still maintaining the importance and validity of the uniqueness of Christianity. This position can be seen as a moderate position lying between the pluralistic hypothesis and the more traditional Christian exclusivism.

One recent defender of this moderating position is Carl E. Braaten. Braaten is professor emeritus of systematic theology at the Lutheran School of Theology at Chicago, the executive director of the Center for Catholic and Evangelical Theology, and founding editor of *dialog: A Journal of Theology*. He has authored many books, including *In One Body Through the Cross: The Princeton Proposal for Christian Unity* (2003), *Mother Church: Ecclesiology and Ecumenism* (1998), *Justification: The Article by Which the Church Stands or Falls* (1990), and *Christian Dogmatics* (1984). He is no mean scholar.

In *No Other Gospel*, Braaten acknowledges both the growing positive reception of the pluralistic hypothesis and the validity of certain important considerations that have contributed to this reception.

He embraces these considerations as necessary to a balanced theology of religions. An implication of this is that there are also important considerations on the exclusivist side of the issue. Braaten embraces these as well, and the interest of his book lies in how he reconciles the two positions.

It must be stated that many pluralists acknowledge and embrace the doctrines and considerations that lead others to exclusivism, and many exclusivists include the arguments of the pluralists in their exclusivist solutions to the problem. In each case, what is at issue is how the various arguments are weighted and how they should be harmonized in a consistent theology of religions. Braaten makes it clear from the outset that his preference is for weighting the arguments towards the more theologically conservative side of the issue, «My preference is to put a big question mark to the pluralist position that holds either that the exclusive claim of the gospel can be attributed to the outdated cultural situation in which New Testament Christianity originated, or that we can maintain continuity with the identity and substance of the Christian faith without it, or that it can be written off as mere hyperbole of the heart.»<sup>8</sup>

However, one should not make the mistake of supposing that Braaten does not feel the weight of the other side of the argument. In particular, Braaten seems to find consequential the argument from the universal extent of God's plan of redemption, as expressed in Biblical passages such as Ephesians 1:8-10. He acknowledges that the soteriology proposed by traditional exclusivists is «inadequate to the task of realizing God's universal

goal of salvation»<sup>9</sup> and results in a soteriology that is both «pessimistic» and «morally repugnant.»<sup>10</sup> The problem that Braaten proposes to address is «how to conceive the attainment of the universal goal of salvation by means of God's particular revelation in Jesus of Nazareth.»<sup>11</sup>

Braaten sharply criticizes the pluralistic proposals of the likes of Hick and Knitter, comparing them in one place to the Gnosticism that confronted early Christianity,<sup>12</sup> and in another place calling their Christology a new form of Arianism.<sup>13</sup> He traces the history of the contemporary pluralistic hypothesis back to German philosophical theology, discussing the theories of Feuerbach,<sup>14</sup> Troeltsch,<sup>15</sup> and Bultmann.<sup>16</sup> These thinkers preceded Hick, et. al., in interpreting Christianity as being historically relative like the other religions of the world. Braaten states that Hick's interpretation carries Troeltsch's relativistic interpretation of Christianity to its logical conclusion,<sup>17</sup> collapsing «the unique revelation of God in Christ into the general experience of divine revelation in the non-Christian religions.»<sup>18</sup> Braaten's proposal preserves the uniqueness of Christ while at the same time acknowledging the legitimacy of the human striving toward the transcendent that bears fruit in the world's religions.<sup>19</sup>

Braaten proposes that non-Christian religions «are looking toward union with the divine mystery that the Christian gospel announces is ultimately the same divine reality as that revealed in the person of Jesus.»<sup>20</sup> Part of this interpretation of the situation is the admission that Christianity, as a religion of human beings, is relative just as are other religions. Only God is absolute. The God that is absolute, how-

ever, is Jesus, recognized as such by Christians, unrecognized by non-Christians.

This proposal resembles other Christian interpretations of religions, such as those suggested by Karl Rahner, Paul Tillich, and Heinz Schlette. The most significant difference between these other proposals and Braaten's lies in the area of salvation. According to Rahner, Tillich, and Schlette, adherents to religions other than Christianity can experience salvation based upon Christ's sacrifice and their own faith-response to God's general revelation (or something theoretically similar) regardless of the fact that their faith is not specifically placed in the person and work of Jesus. After an investigation of Barth's Christology and the particularist and universalist poles of Barth's soteriology, Braaten follows Barth in accepting universal reconciliation as a theoretical possibility, and even seems to find it appealing,<sup>21</sup> but conscientiously refrains from committing to this view. He is reticent in this regard because the possibility of reprobation of the disobedient and the unbelieving cannot be positively ruled out.<sup>22</sup> However, he concludes that, «The scale tilts decidedly toward the hope of universal reconciliation on account of (the victory of) Christ.» Because of Christ's victory, reprobation becomes an «impossible possibility.»<sup>23</sup>

What distinguishes Braaten from Rahner, et. al, is Braaten's cautiousness in asserting that salvation extends to those who have not heard or accepted the Gospel. There is a greater contrast between Braaten and Rahner, et. al., and thinkers such as John Hick and Raimundo Panikkar, who argue that all (or most, many, some) religions are soteriologically equal. Braaten maintains that the

Christ-event is absolutely necessary in order for the provision of salvation, whether that salvation is communicated through Christian preaching of the Gospel or through some other means at God's disposal. While Braaten would grant that Christianity is a human religion similar to the other religions of humanity, and is not any more soteriologically efficacious than are other religions,<sup>24</sup> he unabashedly maintains that «outside of Christ there is no salvation.»<sup>25</sup> For Braaten, it is not Christianity, but rather Christ, that is unique.

An additional important distinction between Braaten and Hick, et. al., concerns the question of the uniqueness of Christ as Divine self-revelation. There are those who deny that non-Christian religions should be considered Divine revelation at all. Braaten argues that many leaders within Christianity have espoused the view that non-Christian religions reveal God. He specifically mentions Soderblom, Tillich, Althaus, Ratschow, Wingren, and Pannenberg (and also quotes Augustine and Luther in this context).<sup>26</sup> Furthermore, he finds support for this view in the Bible.<sup>27</sup> However, other theorists have gone beyond this modest admission and have argued that all revelations of God, including that in the person of Jesus, are equal. Braaten discusses one ancient and one contemporary theorist who espouse such a view: Nicholas of Cusa and John Hick. Although he finds their motivation charitable, he rejects their reasoning, arguing that it is allied to a «debilitating skepticism and vacuous relativism that break the very links of Christian identity....»<sup>28</sup> Braaten argues that God is revealed through other religions, and that Jesus is God's *final*, rather than *only*, self-rev-

elation.<sup>29</sup> Whether or not the revelation provided by non-Christian religions is sufficient for salvation is not clear, as was discussed in the preceding paragraphs. However, he specifically warns against the temptation to view all religions as variations of Christianity, pointing out that this view «co-opts» or minimizes what is unique in other religions.<sup>30</sup>

Braaten rounds off his book with chapters on the Trinity as the model for Christian unity and mission, and the implications of theology for public life. He suggests that the Trinity is a more relational model for Christian unity than is a more strictly monotheistic conception of God, a model that values «relationship, reciprocity, and mutuality between members in a loving communion of equals.»<sup>31</sup> This may be Braaten's way of indicating what he clearly views as a key distinction between Christianity and other monotheistic religions.

Braaten has provided a conservative approach to the problem of religious pluralism that is informed on the current discussion and positions of the issue, that attempts to treat the issue in a way that is sensitive to the philosophical, theological, and ethical issues involved, and that strives to be true to the core of the Christian faith. For this he must certainly be lauded. There are, however, a few criticisms that might be made of Braaten's book.

First, it is clear that in this book Braaten is writing for a Christian audience. He makes no attempt to craft a theory of religions that would be acceptable to or persuasive to members of diverse religions. His proposal, which is based squarely upon the presupposition of the truth of Christianity, is unlikely to be received by adherents of other religions.

His book might be of use to non-Christians as a way of understanding how Christians view non-Christian religions, but it will not speak to or for non-Christian readers. Furthermore, because Braaten makes no apologetic whatsoever in this book for the tradition in which he is working, his presentation is unlikely to persuade any who are not already within that tradition. In response to this Braaten could rightly reply that apologetics lies outside the scope of this particular book. However, since the book is rather short, a short explanation of why this tradition is worth expending 146 pages on would not be impossible. In the context of the truth of Christianity vis-à-vis the truth of other religions, a chapter on the justification of the tradition might be apropos.

Similarly, the latter chapters of the book presume a great deal of empathy with Lutheran theology on the part of the reader, without any apologetic on behalf of this particular stream of thought within the broad river of Christianity. Sometimes Braaten presents little argument for his suggestions other than an appeal to the plausibility of Lutheran theology. This seems unfortunate. While Braaten's proposals may well appeal to Christians from many denominational backgrounds, at times the weight of his arguments will only be felt by those within Lutheran circles. His book could effectively minister to a much larger audience if he would utilize arguments that are less narrowly denominational. I believe such arguments exist.

What makes the current «pluralistic hypothesis» so broadly appealing in intellectual circles is, perhaps, its neo-Kantian philosophical foundation. This neo-Kantianism is most vividly clear in the writings

of John Hick. Perhaps it is not coincidental that Hick is the foremost spokesman of this position. If Braaten objects to the pluralistic hypothesis, one would expect him to have a position on the philosophy that underlies it. Braaten does not address this issue in his book.

Perhaps the most serious criticism that can be leveled against Braaten's book is the lack of Bible exegesis. It seems that, for Braaten and his tradition, the issues addressed in this book must ultimately be settled by careful exegesis of Biblical texts. The Bible is the ultimate arbiter in the tradition to which Braaten is writing. It is surprising, therefore, that Braaten does not provide more discussion of relevant Biblical texts. The philosophical style of writing that characterizes this book is a pleasure to read, but in fidelity to the tradition in which Braaten is working, it should really serve as an introduction to discussions centered on exegetically oriented theology.

These several criticisms aside, Braaten's book is a welcome contribution to the issue. Contributions from a variety of perspectives are essential to the refining of the discussion of the issue. Braaten's contribution is a conservatively Christian, well-informed piece of scholarship that exemplifies sensitivity to other religions while attempting to maintain fidelity to the Christ-God of traditional Christianity.

<sup>1</sup> See, for example, John Hick, *God and the Universe of Faiths*. London: Macmillan Press, 1973. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press, 1989.

<sup>2</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*. New York: The New American Library, 1965.

<sup>3</sup> Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton, IL: Quest/Theosophical Publishing House, 1984.

<sup>4</sup> Leodanrd Swidler, ed., *Toward a Universal Theology of Religion*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987.

<sup>5</sup> Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985.

<sup>6</sup> Knitter, 145-204, 230-1. Knitter does not argue that Jesus is neither final nor normative, and states that it may one day be discovered that he is. What he argues is that we are not currently in a position to know whether or not Jesus is final and/or normative.

<sup>7</sup> Knitter, 131.

<sup>8</sup> Braaten 2

<sup>9</sup> Braaten 3

<sup>10</sup> Braaten 3

<sup>11</sup> Braaten 3

<sup>12</sup> Braaten 13

<sup>13</sup> Braaten 21

<sup>14</sup> Braaten 23

<sup>15</sup> Braaten 31ff

<sup>16</sup> Braaten 38

<sup>17</sup> Braaten 38. Braaten does criticize Hick's view as lacking the «fullness and complexity of Troeltsch's vision,» 39.

<sup>18</sup> Braaten 46

<sup>19</sup> Braaten 47-48, 54ff

<sup>20</sup> Braaten 47; see also 75ff

<sup>21</sup> «If we take into account God's love, we know he would have all to be saved. If we reckon with his freedom, we know he has the power to save whomsoever he pleases. This does not lead to a dogmatic universalism; but it does mean that we leave open the possibility that, within the power of God's freedom and love, all people may indeed be saved in the end.» Braaten 61.

<sup>22</sup> Braaten 61, 80

<sup>23</sup> Braaten 61. Braaten makes the very contemporary admission that his position «waffles» between the two poles of Christian soteriology, and concludes «this waffling implies that the salvation of those who do not believe in Christ in this lifetime is ultimately a mystery which (sic) we cannot unveil by speculation.» Braaten 80-81

<sup>24</sup> Braaten 75-76

<sup>25</sup> Braaten 78, 91

<sup>26</sup> Braaten 67-68

<sup>27</sup> Braaten 69-70

<sup>28</sup> Braaten 65-67

<sup>29</sup> Braaten 67ff

<sup>30</sup> Braaten 98

<sup>31</sup> Braaten 116



## Jean Servier, Terorismul

Institutul European, Iași, 2002, Traducere de Bogdan Geangalău, Cu un studiu introductiv de Nicu Gavriluță

Prezentul, și mai înainte istoria recentă, au făcut conștiente ultimele trei generații de influența majoră a unui fenomen socio-politic asupra existenței cotidiene atât a individului, cât și a maselor largi de populație. Încercările de conceptualizare și de circumscriere terminologică a fenomenului respectiv au dus la impunerea termenului de *terorism*. Cartea lui Jean Servier vine, în urma altor lucrări, să completeze pluridisciplinar tabloul semnificațiilor ce definesc această noțiune. Încă dintru început, fixându-i cadrul de acțiune, Servier își atenționează cititorii asupra terorismului ca strategie de durată – în slujba unor puteri mai mult sau mai puțin oculte –, ce se delimitează, ca gen proxim, de război prin faptul ca nu împarte cu cel de-al doilea caracterul instituțional pe care îl presupune un conflict declarat oficial între cel puțin două părți.

În această ordine de idei, sfera de semnificații a terorismului cuprinde, cvasi-indistinct, violențele

arbitrar înfăptuite cu finalitatea accesului la putere și autoritate, indiferent dacă actorii – de o parte sau de alta – sunt indivizi ori comunități. Voința dominării își alege astfel o armă insidioasă de impunere și de influențare a istoriei, dealtfel ieftină, ținând cont de caracterul contagios al terorii. Un element important, fără de care terorismul ar părea lipsit de o întemeiere justă, este ideologizarea sa accentuată de către cei care îl pun în practică, indiferent că aceștia sunt indivizi sau grupări. Demersul justificativ vine în numele unor principii al căror absolutism etic este prezentat ca incontestabil, în pofida solipsismului evident ce subminează orice discurs de acest gen.

Investigarea resorturilor intime ale emergenței actului terorist îl conduce pe Servier la menționarea terorismului intelectual ca având gradul cel mai înalt de eficiență, în măsura în care miza lui este de a genera, impune și menține în mase o concepție anume despre viață și lume, o “viziune” partizană, singura de reținut ca receptă și care – considerând adevarata sa finalitate – ar urma să aducă avantaje unei elite oculte, sursa tuturor ideologiilor de acest gen. Liantul care articulează relațiile dintre terorism și terorist, pe de o parte, și comanditarii, supervizorii actelor teroriste, pe de alta, cauza de fond a terorismului este, în opinia autorului, o formă specială a voinței de putere (prea puțin nietzscheeană !). În contextul general al interdicțiilor operante la nivelul tuturor culturilor și civilizațiilor, teroristul își interpretează disculpator acțiunea ca un act al transgresiunii limitelor condiției umane, trăite de acesta ca profund constrângătoare. La originea acestei traume se

### ABOUT THE AUTHOR:

librarian, Faculty of History and Philosophy, UBB, Cluj, Romania

**KEYWORDS:**

terrorism, integrism, fundamentalism, Jean Servier, pluralism.

găsește *in nucce*, prefigurator pentru acțiunile teroristului, refuzul maturizării psihice, manifestat ca nostalgie nevrotică ‘a întoarcerii la copilărie prin respingerea vieții de adult’ în care personajul central este Buna Mamă. Prin acțiunile sale și prin setul de norme la care aderă teroristul urmărește realizarea propriei exorcizări de imaginea Mamei Rele, a cărei reflecție o identifică în societatea cu reguli constrângătoare, singura responsabilă, în ochii lui, de eșecurile personale.

Pe plan macrosocial și global terorismul este considerat de Servier o reacție împotriva schimbării, la contactul între culturi sau civilizații. Angoasa pe care indivizii o trăiesc într-o lume în schimbare îi determină să agrege comunități mai mult sau mai puțin restrânse, să organizeze forme “revoluționare” de reacție. Este vizată aici ‘o întoarcere la imaginarul unui trecut’. Permanența idealului de realizat, care subîntinde ideologic toate terorismele, încarcă orice mișcare de acest fel cu un oarecare misticism. Filonul etic grefat terorismului dă seama de dualismul ideologic fondator, de factură eschatologică. Distincțiile care stau la baza revendicărilor teroriste sunt ilustrate în “alb” și “negru” – asupriți *versus* asupritori, săraci *versus* bogați, fii luminii *versus* fii tenebrelor etc. –, urmărindu-se prin acest procedeu (mnemotehnic, în esența sa) o mai bună receptare a premiselor ideologice. Personalitatea infantilă a teroristului se structurează între două țeluri contradictorii: unul mistic, orientat spre edificarea unei noi lumi, fără constrângeri, beneficiara domniei aleșilor; celălalt, purificator, al Cetății perfecte cu legi drepte și constrângătoare.

Istoria terorismului contemporan urmează aproape întotdeauna un curs tangent la istoria fundamentalismelor contemporane de nuanță etnică. Ambele își fac debutul în istorie o dată cu războiul al doilea mondial când, sub imperiul propagandei naziste, reapar în Europa o serie de naționalisme, cu ocazia luptei anticoloniale și ca urmare a separării celor două blocuri. Până în prezent istoria a fost martoră la extinderea și generalizarea la scară globală a acestui proces. Nuanțele în funcție de regiune sunt însă interesante. Avântul revoluționar din America de Sud, ale cărui ecouri se sting abia prin deceniul șapte al secolului 20, beneficiază din plin de sprijinul tacit, dar ferm, al Bisericii catolice. Statele Unite, Europa și Japonia se confruntă cu ample mișcări studențești, ale căror argumente ideologice cunosc diferite grade de rigurozitate. Orientului Apropiat, Servier îi face o analiză detaliată și atentă; este de reținut că aici intrarea în contemporaneitate a terorismului se face pe baze religioase și cu un mobil fundamentalist: instituirea unui cadru socio-politic în respectul unor valori pretins optim funcționale în trecut.

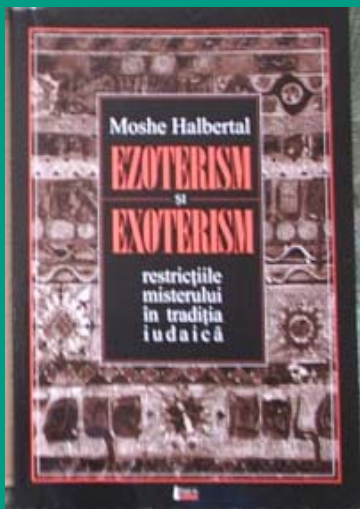
Analiza psihosociologică pe care Jean Servier o face terorismului ne familiarizează cu tipologiile teroristului palestinian și european, atrăgând atenția asupra importanței a contextului cultural-simbolic în care, pe de o parte, este pregătit și, pe de alta, executat actul terorist. Constant, autorul se referă la agenții executanți ai terorismului ca la indivizi aflați sub specia patologicului, a căror nevroză este cultivată și accentuată în scopuri nedecarate, dar evidente intuitiv, de terțe entități (indivizi, grupări

sau chiar formațiuni statale) care preferă siguranța anonimatului.

Sub aspect formal, informațiile privitoare la subiectul terorismului sunt prezentate pertinent, pasajele teoretice sunt ilustrate de exemple istorice, ceea ce face din cartea lui Jean Servier un instrument de lucru competent în studiul fenomenului. Din punctul de vedere al “dinamicii” textului tragerea concluziilor rămâne preponderent avantajul cititorului: terorismul – termen folosit uneori de autor într-un sens cam prea larg – rămâne un concept util decelării procesualității interne a raporturilor socio-politice dintre diversele clase sociale și comunități umane; ca practică el este un ins-

trument utilizat deopotrivă de mișcările integriste, fundamentaliste (de tipul celor originare în problemele Orientului Apropiat), cât și de cele care urmăresc o formă oarecare de descentralizare a puterii, în speță o formulă a pluralismului (de pildă cazul studenților americani de la Berkeley).

Cartea, scrisă înainte de destrămarea blocului est-european, este o reacție contra comunismului-marxist și a mijloacelor subversive de acțiune a acestuia. Totuși, terorismul contemporan, format la școala trecutului recent, păstrează, îmbunătățește și utilizează fără scrupule deosebite metodele verificate anterior, ceea ce face ca lucrarea să își mențină actualitatea.



## Moshe Halbertal, Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică

Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2004, traducere din limba engleză de Roxana Havrici

Halbertal vizează prin această lucrare analiza diverselor poziții ale teoriilor ezoterice evreiești. Pentru aceasta atenția sa a fost îndreptată asupra secolelor XII și XIII, pe care le consideră perioada specifică ezoterismului și dezvoltării lui.

Moshe Halbertal consideră că răspândirea setului de învățături care constituie cunoașterea ezoterică a fost restricționată. Datorită acestei restricționări s-au dezvoltat strategii de codificare, limbaj dual și scriere, precum și o rețea de tehnici exegetice unice.

Domeniul magicului, de exemplu, este ezoteric datorită faptului că există pericolul ca puterile creatoare să fie transmise celor care nu le merită. Dar domeniul ezotericului apare ca unul închis și nu poate fi efectiv controlat. Ezoterismul, spune Halbertal, depinde de relația dintre onoare și

tăinuire, mai degrabă decât de cea dintre dezvăluire și eroare.

Ezotericul nu reprezintă un set de cunoștințe care nu pot fi răspândite, ci mai degrabă, vizează întruchiparea unui tărâm pe care omul nu-l poate vedea, în realitate sau imaginație, este domeniul ascuns în sensul literal al cuvântului.

Ascensiunea mistică și magia sunt strâns legate una de cealaltă, iar în literatura Hekhalot, de exemplu, fiecare reflectă o manieră diferită de abordare a ezoterismului. Magia apare ca o formă de putere ce nu poate fi încredințată unei persoane nevirtuoase. Este motivul pentru care calea de transmitere este cea ezoterică. Halbertal afirmă că în acest tip de ezoterism se vizează stabilirea unei relații cu puterea.

Este scos în evidență faptul că din sursele timpurii ale ezoterismului se conturează două accepțiuni, o dată unde se accentuează legătura dintre sublim și ezoterism și probează granița dintre viziune și pângărire, dar, pe de altă parte, se referă și la cunoașterea magică, acolo unde ezoterismul este văzut ca un mijloc de reglementare a puterii. Halbertal consideră că o criză istorică puternică ce ar amenința însăși existența cercului ezotericilor a dus la decizia de răspândire a secretului, iar o posibilă consecință ar fi încredințarea tradițiilor orale – scrisului. După cum a fost cazul lui R. Eleazar din Worms, “teama” de a nu se pierde misterul ca urmare a închiderii canalului de comunicare, cunoașterea era dusă mai departe prin întreruperea lanțului transmisiei orale, diminuarea numărului de studenți, iar secretele au fost dedicate scrisului.

### ABOUT THE AUTHOR:

Ph.D. candidate, Faculty of European Studies, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania. E-mail: pmmoldovan@yahoo.com

**KEY WORDS:**

concealment, revelation, esotericism, Moshe Halbertal, magic.

Halbertal afirmă că secolele XII și XIII, prin scrierile lui Abraham Ibn Ezra, Maimonide sau Nahmanide reflectă acele mișcări de esență care s-au produs în iudaismul medieval, comentarii ezoterice ale nivelului ascuns al canonului iudaic.

Prin analiza lui Ibn Ezra, se scoate în evidență că ezotericul devine un nivel semantic care transformă structura de bază a textului într-una cu sens dublu – și se dovedește a fi acel nivel semantic care va influența întreaga arie religioasă. Evul Mediu, se constată, este cel în care ezoterismul a înglobat astrologia, ermetismul, aristotelismul, neoplatonismul, și gnosticismul, curente care au avut locul lor în gândirea iudaică. A fost mediatorul dintre tradiția iudaică, particularizată, și celelalte, chiar a permis încorporarea diferitelor tipuri doctrinare în tradiția iudaică. Astfel, în dinamica sa, ezoterismul s-a transformat într-un instrument care

permite receptarea și transformarea ideilor într-o componentă a tradiției. Într-o realitate de o comunicare interculturală largă, misterul se prezintă cu o funcție dublă: pe de o parte, facilitează integrarea într-un mecanism amplu, iar pe de altă parte, creează posibilitatea conștientizării separării și izolării.

Pe bună dreptate Halbertal evidențiază faptul că studiul Cabalei nu este un tip de proces de transmitere exclusivă a cunoașterii pecetluite, nerelevante, ci este de fapt un proces de descoperire, sau mai precis de re-descoperire, și inovare. Misterul permite absorbția și integrarea de noi elemente, deoarece existența sa extinde spre infinit disponibilitatea textelor de a-și apropria înțelesuri noi. Asta pentru că, spune Halbertal, ezotericul oscilează între “tăinuire” și “revelare”.





## Moshe Idel, *Perfecțiuni care absorb: Cabala și interpretare*

Ed. Polirom, Iași, 2004, prefață de Harold Bloom, traducere de Horia Popescu.

Cei care se preocupă de problematica religiilor și în special de Cabala regăsesc în *Perfecțiuni care absorb: Cabala și interpretare* a lui Moshe Idel o nouă viziune asupra modurilor de înțelegere a Torei în mistică iudaică. Harold Bloom, în prefață, consideră acest volum o împlinire a proiectului anunțat de Idel în 1988 prin *Cabala noi perspective*. Însă se mai poate adăuga faptul că acest volum se înscrie în demersul preconizat prin *Hasidism între extaz și magie* [1995, ediția românească 2001] și *Messianic Mystics* [1998], deoarece opera sa este într-o progresivă dezvoltare în timp. Despre acest volum se poate spune că este unul semnificativ în cercetarea fenomenului mistic iudaic, deoarece trece dincolo de cercetările efectuate până la acest moment în domeniu.

Prin cercetarea sa, Idel pune accentul pe “arcanizare”, “arcan” și hermeneutică, pe caracterul dublu al Torei, o dată de text care absoarbe lumea și pe Dumnezeu, pe infinitățile interpretării în Cabala, sau pe ideea că Tora menține și conține totul; pe

tipuri de arcanizare magice și mistico-magice, studierea Torei, pe analizarea formelor radicale ale hermeneuticii evreiești, simbolism și alegorie, mutabilitate și adaptare a Torei, pe tradiție și transmitere. Toate aceste aspecte sunt tratate și împreună reflectă suma preocupărilor lui Idel, preocupări de un caracter complex și detaliat de-a lungul întregii sale cariere de până la acest volum. Despre care se spune că este cea mai importantă carte a sa, și cu siguranță una fundamentală în înțelegerea demersului acestui savant.

H. Bloom spune despre lucrarea aceasta că este o operă avansată, care merge dincolo de studiile consacrate până acum de Idel Cabalei, iar acest lucru este unul esențial. Studiul este unul avansat deoarece propune o nouă viziune asupra subiectului. După aproape un deceniu și jumătate de la *Cabala noi perspective*, avem în acest moment un rezultat al acestui proiect. El vine în consonanță cu cercetările sale și se cuvin menționate soliditatea și, în același timp, dinamica ideilor. Ele au fost șlefuite și bine repartizate în această operă fundamentală a cercetării fenomenului cabalistic. Deoarece, în viziunea lui Idel, aspectul principal al culturii evreiești este cel cumulativ, iar dinamica religiei evreiești se poate defini atât prin continuități cât și prin schimbări radicale.

Pe de o parte, avem sintagma «textul care absoarbe lumea», adică Biblia ebraică, textul canonic. De aici se desprinde abordarea intratextuală (cea care presupune rearanjarea unităților lingvistice din textul interpretat) și care intră în abordarea intracorporală (aceea care exclude introducerea unei terminologii elaborate, și

### ABOUT THE AUTHOR:

Ph.D. candidate, Faculty of European Studies, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania. E-mail: pmmoldovan@yahoo.com

**KEY WORDS:**

Kabbalah, interpretation, hermeneutics, Jewish mysticism, Moshe Idel.

a cărei terminologie este străină de textul interpretat). Abordare care se deosebește de cea extratextuală sau altfel spus intercorporală, deoarece aici Tora este folosită și nu interpretată, de unde reiese o dimensiune interioară a textului canonic. Este analizată și concepția care presupune Tora drept paradigma, sau modelul creației. Iar pe de altă parte, avem sintagma “textul care îl absoarbe pe Dumnezeu”, care conferă Bibliei canonice ideea că Dumnezeu este substratul literelor scrise, loc în care limba ebraică are o importanță deosebită, deoarece a fost folosită în crearea lumii, i se scoate în evidență rolul de instrument.

Dar mai avem analizată și sintagma “cartea care conține și menține totul”, de unde textele canonice evreiești au pentru Idel calitatea de a fi “absorbante”, deoarece sau extins astfel încât să poată admite diferite tipologii de influență asupra proceselor din lume, Dumnezeu sau psihicul uman. Ceea ce dezvoltă Idel este ceea ce numește “hermeneutică radicală”, adică atitudinea agresivă față de textul interpretat (ceea ce face ca tipul de deconstrucție inițiat de Derrida să pară o formă moale de radicalism), dar și dizolvarea structurii obișnuite a unui anumit limbaj. Idel consideră că este “radicalism deconstructiv” atunci când elemente conceptuale străine sunt introduse în câmpul semantic al textului, de unde apare și “radicalismul semantic”, astfel că prin întâlnirea a două corpusuri literare diferite își face apariția “hermeneutica intercorporală”, pe când relațiile intracorporale trimit la intertextualitate.

Metodele de extragere a secretelor din textele canonice sunt cea simbolică, alegorică și cea

numerică. Modul simbolic pentru Idel apare în Cabala printr-o dezvoltare mai sistemică care ar explica relațiile dintre modalitățile de a gândi despre divinitate și cele de înțelegere a textelor canonice, și acțiune religioasă. Datorită prezenței simbolurilor în importante corpusuri literare cabalistice, iar unii cercetători pentru Idel au dat Cabalei o interpretare “pansimbolică”, mergând pe direcția trasată de cercetarea lui Gershom Scholem, astfel că pentru școala acestuia nu se poate imagina Cabala fără sublinierea perceperii simbolice a întregii realități. Idel identifică trei tipuri explicative ale apariției simbolurilor în Cabala: atunci când simbolurile ar exprima întâlnirea dintre mistic și divin, apoi, atunci când este vizat discursul ca parte a unei reacții față de procese cultural-religioase, sau atunci când se subliniază întâlnirea dintre cabalist și istorie. Accentul critic al lui Idel cade inevitabil pe alternativa propusă de cercetătorii care presupunea apariția simbolizării pe baza sentimentului unei crize în textul canonic, limba sacră sau tradiție. Adică simbolizarea ar fi modul în care s-a încercat apărarea acelor valori care păreau să fie periclitate de “insuficiența religioasă”. Dar pentru Idel conceptele vehiculate de cabaliști nu au fost afectate de esența experiențelor istorice, ci de teosofia cabalistică. Iar accentuarea excesivă a symbolismului în viziunea lui Idel nu duce decât la anularea unicității și importanței altor curente cabalistice de factură nonsimbolică. Cu toate acestea, simbolizarea a făcut parte dintr-o “încercare” de îmbogățire a valorii încărcăturii textelor canonice decât una de căutare a sensului acelor evenimente istorice care se desfășurau în jurul unui anumit cabalist din

perioada respectivă. Este evoluția internă, subliniată de Idel în întreaga sa operă, și conform căreia ca proces sistemic, sistemul cabalistic să se extindă la nivel teosofic sau hermeneutic. Lucrul acesta face ca o teosofie complexă să ofere un simbolism mai detaliat, iar explicația amănunțită a poruncilor produce un tip de simboluri cu un grad mai mare de complexitate pentru înțelegerea diversității actelor implicate în ritual.

Cabala extatică, în schimb, a operat cu modul alegoric, loc în care se observă abordarea intratextuală (de rearanjare a unităților lingvistice) și abordarea extratextuală (interpretarea unor părți ale Torei, fără să fie generat din introducerea unei terminologii cu o conceptualizare străină de Tora). Pentru Idel odată cu creșterea sau extinderea încărcăturii conceptuale dintr-un corpus, sau corpusuri, metodele exegetice au devenit mai excentrice.

Tora în mistica evreiască are patru forme de mutabilitate: astrologice, escatologice, neoplatonice și combinatorii. Iar Idel subliniază faptul că “actul interpretării” a fost o re-întâlnire, sau chiar re-întâlniri, cu lumea literară absorbită anterior de către mistic, și care la maturitate a abordat-o din unghiuri diferite și radicale.

Astfel că “tradiția” care include transmiterea de informații conceptuale, precise și tehnice, apare în analiza lui Idel, ca un factor mediator între începutul studierii Bibliei și momentul ulterior al interpretării.

Iar trecerea care se produce la sfârșitul secolului al XIII-lea de la transmiterea conceptuală la cea tehnică, experiențială și exegetică, implică o schimbare în natura Cabalei. Idel o consideră o trecere de la abordarea “particularistă” la una “universalistă”.

În hasidism accentul a fost pus pe “oralitate”, comunitatea hasidică este una textuală, se arată ca o îndepărtare de concepțiile cabalistice teosofice generale, spre predici și omilii. Exegeza psihologică a cărților canonice, a conceptelor teosofic-teurgice, este pentru Idel una dintre cele mai originale dintre contribuțiile hasidice la hermeneutica mistică evreiască.

Impactul combinațiilor de litere, asupra misticii evreiești, pe de o parte, și asupra personalităților din gândirea europeană, pe de altă parte, este pentru Idel o evidențiere a acelui contact pe care l-a avut infiltrarea materialului cabalistic în profunzimile gândirii moderne despre limbaj și text.

*Perfecțiuni care absorb: Cabala și interpretare* este lucrarea prin care se încearcă un tip de abordare care să cuprindă atât “antecedentele evreiești” cât și categoriile care aparțineau cercurilor intelectuale învecinate, iar acest lucru este ridicat la un nivel mult mai înalt față de abordările anterioare, și aduce un plus de cunoaștere acestui univers fascinant care a fost dezvoltat în timp și spațiu de întâlnirile interculturale din Europa.



## Moshe Idel, Golem

Ed. Hasefer, București, 2003. Traducere de Rola Mahler-Beilis.

Prin această lucrare Moshe Idel propune analiza unui motiv pe care-l consideră componenta magică a literaturii mistice evreiești. Demersul lui Idel tinde spre o apropiere a diferitelor sinteze dintre tradiții magice evreiești și neevreiești; astfel că acordă o mai mare importanță “transmiterii subterane” decât a făcut-o ilustrul său predecesor Gershom Scholem. Pentru Idel, istoria Cabalei este mai degrabă dezvoltarea unor idei latente dintr-o epocă trecută, în toată plenitudinea lor într-o etapă ulterioară a evoluției Cabalei. Accentul cade pe analiza acelor practici magice și mistice care au fost folosite și expuse de maeștrii iudaismului.

Moshe Idel prezintă existența a trei categorii de discuții privind crearea unui om artificial: descrierea naturii Golemului, tehnicile care vizau crearea acestuia, crearea de statui animate (străină de tradiția evreiască). Apoi prezintă cele cinci practici de creare a Golemului, dintre care trei sunt de origine așkenază, a patra este cea a lui A. Galante, iar a cincea este cea a lui Abraham Abulafia. Idel

subliniază importanța a patru tehnici considerate fundamentale: a lui Eleazar din Worms, cea din textul anonim *Peulat ha-Iețira*; comentariul la Sefer Iețira din secolul al XVIII-lea, din nordul Franței, precum și versiunea compilată de A. Galante. Din cercetarea lui Idel reiese existența unui aspect demiurgic al magiei și misticii iudaice.

Idel analizează Sefer Iețira, lucrarea despre care spune că a avut o influență covârșitoare asupra descrierilor târzii ale creării Golemului, deoarece majoritatea autorilor medievali și moderni fac referire la ea în problema creării unui antropoid. Ea a avut rolul de “ghid” în demersurile de imitare a acțiunilor lui Dumnezeu. Astfel că în Evul Mediu, Sefer Iețira ajunge să fie validată ca “ghid” care permite în mod concomitent crearea lumii și a omului. Iar dacă la cabaliștii provensali și catalani nu se manifestă un interes deosebit pentru natura și tehnica creării omului artificial, Idel constată interesul destul de ridicat la Abraham Abulafia, care se pare că a formulat o “rețetă” pentru realizarea unei creaturi. Doar că la acesta, Idel observă o reelaborare intelectualistă a unei tehnici și a unui ideal religios din tradiția așkenază, formulat din perspectiva aristotelismului medieval, de filieră maimonideană, având în vedere influența acestuia asupra lui Abulafia.

Este o continuă mutație de la cabaliștii din nordul Europei la cei din Spania și Provence, până în hasidismul polonez. În contextul Renașterii, Moshe Idel subliniază interesul crescut în vederea creării unui antropoid, atât la creștini, cât și la evrei, dar și că, în privința evreilor, tehnica medievală de creare a unui Golem reprezintă răspunsul la magia

### ABOUT THE AUTHOR:

Ph.D. candidate, Faculty of European Studies, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania. E-mail: pmmoldovan@yahoo.com



astrală și talismanică. Din scrierile lui Iohanan Alemanno, Idel constată o mutație în concepția evreiască despre Golem, iar aceasta pe baza părăsirii căii vechilor tradiții, care puneau accentul pe “gnoza lingvistică”, prin angajarea într-o abordare mult mai complexă din care făcea parte naturalismul arab și vechea magie evreiască.

Din 1480, pentru Idel influența surselor cabalistice asupra cercurilor creștine devine semnificativă; iar interesul creștinilor ca Ludovico Lazzarelli, J. Reuchlin, Cornelius Agrippa din Nettesheim, pentru crearea unui antropoid este semnificativ. Însă la mijlocul secolului al XVI-lea, în Italia, acest interes devine din ce în ce mai atenuat, și se pare că doar Paracelsus nu se va rezuma la repetarea discuțiilor din surselor lor. Privitor la evreii italieni, Idel afirmă că erau mult mai interesați de știință decât cei din afara Italiei. Aceasta conduce la ideea că în cazul Golemului avem de-a face cu un amalgam de magie, știință și mistică, dominant în mediul italian renescentist. Doar că în legătură cu cercetările lui Paracelsus, Idel nu găsește nici o relație între concepția *homunculus*-ului și sursele privitoare la Golem.

În perioada modernă abia în 1674, spune Idel, se face referire la o legendă despre Golem, iar discuțiile hasidice referitoare la acesta sunt într-un număr destul de scăzut. Idel consideră că legendele confirmă ipoteza referitoare la funcția sociologică a documentelor referitoare la Golem din cultura evreiască. Sunt tradiții care vizau atribuirea calității de magicieni unora dintre conducătorii spirituali ai iudaismului, deoarece erau maeștrii ai doctrinei magice și mistice. Absența apariției temei Golemului

este pentru Idel rezultatul acumulării dezbaterilor la această temă. Motivul Golemului nu apare ca un “protest” la adresa iudaismului clasic care este cel ce a contribuit la confirmarea caracterului de excepție al ebraicii, împreună cu cel al conducătorilor religioși. Iar tehnicile despre Golem se întâlnesc cu celelalte practici “anomice”; “noutatea” unor elemente din câteva texte cabalistice reprezintă pentru Idel mai degrabă o re-descoperire a unor tradiții mai vechi, decât “inovații”. Tema Golemului, constată Idel, în cadrul tradițiilor ezoterice, își face apariția în centre diferite, în diverse modalități, iar lucrul acesta este ceea ce numește “ramificare” – ceea ce se întâmplă după o perioadă de gestație și ocultare a unei tradiții unice, ipotetic în faza inițială. Iar dacă ia întreaga istorie mistică evreiască în discuție, Idel constată că în Cabala teosofico-teurgică se evidențiază o “indiferență” la problema omului creat artificial, pe când în Cabala extatică se poate observa dezvoltarea ideii pe două planuri, fie ca una magică, fie ca o tehnică mistică. Iar faptul că legenda și tehnica lipsește din hasidism este pentru Idel semnificativă, deoarece din secolul al XII-lea și până în secolele XIX-XX asistăm la complexul proces de creare a hasidismului, cel care a respins în mod deliberat această legendă datorită caracterului său de tehnică profund anomică.

Lucrarea lui Moshe Idel face ca demersul lui Scholem să fie nu numai un pas mai departe, ci și continuarea într-un mod critic și de re poziționare a subiectului în cadrele sale.