

UNIVERSITATEA „OVIDIUS” DIN CONSTANȚA
ȘCOALA DOCTORALĂ DE TEOLOGIE
DOMENIUL DE DOCTORAT TEOLOGIE

TEZĂ DE DOCTORAT

REZUMAT

Coordonator științific,

Pr. Prof. univ. Dr. NICOLAE BRÎNZEA

Doctorand,

Pr. Croitoru Mihai Marian

CONSTANȚA

2023

UNIVERSITATEA „OVIDIUS” DIN CONSTANȚA
ȘCOALA DOCTORALĂ DE TEOLOGIE
DOMENIUL DE DOCTORAT TEOLOGIE

**INTERRELIGIOZITATE ȘI MULTICULTURALISM ÎN
RELIGIILE CĂRȚII, ÎN SOCIETATEA ACTUALĂ
REZUMAT**

Coordonator științific,

Pr. Prof. univ. Dr. NICOLAE BRÎNZEĂ

Doctorand,

Pr. Croitoru Mihai Marian

CONSTANȚA

2023

CUPRINS

INTRODUCERE	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
I. IMPORTANȚA RELIGIEI ÎN SOCIETATEA ACTUALĂ, PROVOCĂRI ȘI CONSECINȚE	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
I.1. Religiozitatea din perspectiva istoriei religiei.	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
I.2. Ieșirea din religiozitate și consecințe din perspectivă inter-religioasă	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
I.3. Provocările lumii contemporane într-o lume pluralistă	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
I.4. Religia – factor de stabilitate într-o societate globalizantă	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
II. DIALOGUL INTER-RELIGIOS: TOLERANȚĂ ȘI INTOLERANȚĂ RELIGIOASĂ ÎN SOCIETATEA POSTMODERNĂ	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
II.1. Armonia și libertatea religiilor. Conceptul de libertate religioasă.	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
II.2. Toleranța și intoleranța religioasă.....	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
II.3. Conceptul de secularizare și societatea postmodernă – o abordare din perspectiva religiozității.	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
II.4. Concepția iudeo-creștină despre toleranța religioasă în societatea contemporană	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
II.5. Concepția islamică despre toleranță	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
III. MISIUNE ÎN CREȘTINISM, ISLAMISM, IUDAISM, ÎNTR-O LUME PLURALISTĂ.....	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
III.1. Semnificația răspunderii pastoral-misionare în creștinism astăzi – o abordare ecumenică	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
III.2. Ordinea socială în religia islamului.....	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
III.4. Tradiția iudeo-creștină – o prioritate a dialogului inter-religios..	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
III.3. Iudaismul și paradigmele mesajului religios contemporan.....	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
IV. SEMNIFICAȚIA DIALOGULUI INTER-RELIGIOS ȘI INTER-CULTURAL ÎNTR-O SOCIETATE PLURALISTĂ, DIN PERSPECTIVA CREȘTINISMULUI, IUDAISMULUI ȘI ISLAMULUI ..	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
IV.1. Viziunea islamului despre dialogul interreligios în societatea pluralistă	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
IV.2. Viziunea iudaismului despre dialogul interreligios în societatea pluralistă ..	Eroare! Marcaj în document nedefinit.
IV.3. Viziunea Creștinismului despre dialogul interreligios în societatea pluralistă	Eroare! Marcaj în document nedefinit.

IV.4. Importanța dialogului inter-religios și inter-cultural în contextul multiculturalismului Eroare! Marcaj în document nedefinit.

IV.5. Dialogul inter-religios din perspectiva omului modern și desacralizarea lumii contemporane Eroare! Marcaj în document nedefinit.

IV.6. Comunicare interculturală postmodernă Eroare! Marcaj în document nedefinit.

IV.7. Critica ortodoxă cu privire la dialogul inter-religios și inter-cultural astăzi. Eroare! Marcaj în document nedefinit.

IV.8. Perspective ortodoxe pentru un dialog real inter-religios contemporan..... Eroare! Marcaj în document nedefinit.

CONCLUZII Eroare! Marcaj în document nedefinit.

BIBLIOGRAFIE Eroare! Marcaj în document nedefinit.

Religia sub globalizare va părea cea mai evidentă în pluralitatea ei de forme, aici forme instituționale și neinstituționale. Ar trebui să gândim ipoteza că religia nu va gravita, sau cel puțin din ce în ce mai puțin gravitează în modul în care este structurată spre o formă instituțională dominantă sau predominant spre dezinstituționalizare. Și ambele forme ar putea fi diverse.

Dialogul cu religiile este aici o soluție la problema pe care ideea post-seculară o identifică și o delimitează. Trecerea de la secularizare la pluralizare este înțeleasă ca o provocare inerentă și necesită un răspuns. Un alt exemplu oarecum legat ar putea fi mișcările la care asistăm în multe țări care consideră că diversitatea religioasă este potențială pozitivă, dar în realitate o problemă. Soluțiile la care se apelează sunt idei precum nevoia de *valori comune* și *integrarea* diferențelor religioase.¹ Aici dialogul ar fi un descriptor pentru *coming together*, similar cu problema de coeziune propusă în unele cazuri cu teza secularizării, care este necesară în lumina presupusei probleme inerente a diferențelor.

Pentru a înțelege realitatea religioasă de astăzi, este necesar să ieșim, cel puțin la nivel teoretic din limitele teologiei pentru a adapta concepte care s-au dovedit a fi utile în explicarea complexităților societăților cu o diversitate crescândă de cultură și identități religioase.

Din analiza teoreticienilor și sociologilor religiei a existat o tendință de a elabora trei aspecte separate ale religiei în viața publică sub rubrica generală pluralism. În primul rând, societățile diferă prin amploarea diversității lor religioase. În al doilea rând, gradul în care diferite

¹ P. Beyer & M.E. Larivière, „Globalizations of a common discourse: The United Kingdom and Quebec compared in the context of four national commissions on diversity”, în S. Lefebvre & P. Brodeur (Eds.), *Public Commissions on cultural and religious diversity: Analysis, reception and challenges*, London: Routledge, 2017, pp. 182–202.

grupuri religioase se bucură de acceptare sau recunoaștere în sfera publică variază de la țară la țară. În al treilea rând, sprijinul pentru valoarea morală sau politică a lărgirii acceptării publice a religiilor este, de asemenea, variabil. Acest al treilea sens al termenului este un angajament ideologic sau normativ².

Omogenizarea în această înțelegere este ea însăși multidimensională, iar această multidimensionalitate permite și chiar încurajează ceea ce s-ar putea eticheta moduri eterogene de a fi omogen. Roland Robertson a spus-o succint în formularea sa despre globalizare ca simultaneitate a universalizării particularului și particularizarea universalului.³ El și alți teoreticieni ai globalizării au subsumat această idee sub acel alt neologism mai puțin popular al glocalizării: globalul este în același timp local, la fel cum localul este global⁴. Din această perspectivă, raționalizarea este modernizare, așa cum glocalizarea este globalizare.

Glocalizarea reprezintă o mixtură conceptuală de *globalizare* și *localizare* - este apariția simultană a tendințelor atât de universalizare, cât și de particularizare în sistemele sociale, politice și economice contemporane. Noțiunea de glocalizare „reprezintă o provocare pentru concepțiile simpliste ale proceselor de globalizare ca liniare. Glocalizarea indică faptul că importanța crescândă a nivelurilor continentale și globale are loc odată cu creșterea gradului de evidență a nivelurilor locale și regionale⁵.

Peter Beyer a mers mai departe în analiza sa și a introdus o nouă interpretare a faptului religios în societatea contemporană globală: *pluralizare*⁶, care poate fi exprimată și ca *diversitate*⁷. La fel ca *raționalizarea*, *pluralizarea* ne spune prea puțin, fără alte specificații, iar suficiența sau deficiența abordării se va dezvălui numai în astfel de specificații suplimentare. În consecință, *pluralizarea* în această încercare teoretică vorbește despre cele trei dimensiuni ale *formeii*, *puterii* și *localității*.

² Vezi James A. Beckford, *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, 2003, p. 73.

³ R. Robertson, *Globalization: Social theory and global culture*. London: Sage, p. 72.

⁴ *Idem*, *Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. Global modernities*, London: Sage, 1995, pp. 22-44.

⁵ Vezi Roland Robertson, „Europeanization as Glocalization”, în Roland Robertson, *European Glocalization in Global Context* (Palgrave Macmillan, 2014), 6-34.

⁶ P. Beyer, „Globalization and glocalization”, în J. A. Beckford & N. J. Demerath (Eds.), *The sage handbook of the sociology of religion*, London: Sage, 2007, pp. 98-99.

⁷ G. Giordan & E. Pace (Eds.), *Religious pluralism: Framing religious diversity in the contemporary world*, Cham: Springer, 2014, p. 17.

Înțelegerea multidimensională a globalizării include înțelegerea centrată pe economie, dar vede capitalismul ca fiind un singur aspect, desigur critic și puternic, al procesului⁸. Pentru această concepție, cea mai fundamentală caracteristică a globalizării este o simultaneitate de uniformizare sau omogenizare și diversificare sau „heterogenizare”.

Religia în cadrul globalizării ar trebui, de asemenea, de așteptat să devină din ce în ce mai plurală sau diversă, în ceea ce privește prezența sau puterea sa în societate. Va fi resurgentă în anumite contexte și circumstanțe, și în declin sau chiar evanescent, privatizat sau marginal în altele. Și, în cele din urmă, ambele dimensiuni ale *diversității* vor fi exprimate global: diversitatea va varia în funcție de modul în care religia este particularizată în diferite *localizări*, inclusiv în rețelele sociale translocale și în *localitățile* virtuale.

Mai mult, *pluralizarea* înseamnă că, prin urmare, nu va mai exista o excepție - de exemplu, americană, europeană, africană sau din Asia de Est - întrucât societatea mondială nu este difuzarea sau globalizarea unui model local, indiferent dacă este american, occidental, fiind mai degrabă doar glocalizarea unei abstracții observaționale globale. Acestea fiind spuse, însă, *teza pluralizării* - la fel ca teza secularizării - trebuie să susțină că aceste concluzii se aplică religiei; ele se pot aplica sau nu în alte domenii (de exemplu, economie, știință). Pluralizarea este o complexificare a secularizării, nu doar o negație; la fel ca globalizarea, pluralizarea poate fi privită ca o complexificare a modernizării și nu ca o negație.⁹

În timp ce o astfel de elaborare a ideii de pluralizare sau diversificare a religiei este un pas necesar în realizarea tezei lui P. Beyer, din perspectiva teoriei nu este suficientă. Trebuie să putem discerne transformarea istorică care a dus la o astfel de reconceptualizare a religiei, astfel încât aceasta să fie capabilă de operaționalizare pentru testarea empirică. În această privință, credem că este util să traducem *teza pluralizării*, în care relația și distincția secularizării și pluralizării se traduc într-o analiză istorică a creației vestfalianismului și apoi trecerea de la acest aranjament către o circumstanță post-vestfaliană pentru religie, caracterizată printr-un alt tip de pluralizare a religiei în comparație cu circumstanța vestfaliană¹⁰.

În circumstanțele date, dialogul este utilizat pentru a aborda modul în care categoriile conform cărora religia a devenit caracterizată prin pluralizare se raportează între ele în procesul

⁸ J. A. Scholte, *Globalization: A critical introduction*, London: Palgrave Macmillan, 2005, p. 118.

⁹ Peter Beyer, „Global Migration, Religious Diversity and Dialogue: Toward a Post-Westphalian Circumstance”, p. 52.

¹⁰ *Ibidem*.

social. O întrebare poate fi pusă astfel: ce provocări prezintă în mod obișnuit *pluralizarea*, provocări care decurg din pluralizarea în sine a religiei? Și cum ne putem aștepta să fie abordate astfel de provocări? Este un alt mod de a întreba despre *contradicțiile inerente* ale pluralizării. Dialogul în acest context este numele unui răspuns la o contradicție percepută sau o provocare însoțită de pluralizarea religioasă.

Vederea dialogului în acest fel implică în mod evident că un fel de răspuns nu ar putea fi deloc răspuns, dacă provocarea nu este percepută sau este considerată a fi *necontestabilă*. O astfel de dezvoltare este intensificarea teoriilor care încearcă să înțeleagă problema și să ofere o soluție. Un exemplu ar putea fi teza post-seculară prezentată de Jürgen Habermas conform căreia religia trebuie să aibă un loc în arena publică și în discursul public pentru a preveni ca aceasta să devină prin sine problemă¹¹.

Diversitatea este un termen atât de obișnuit în limbajul de zi cu zi, precum și în științele sociale, cu o largă gama de semnificații. Dar diversitatea religioasă poate lua multe forme, iar ideile dominante despre pluralismul religios reflectă doar unele dintre ele. În interesul igienei conceptuale, atunci este important să se facă distincție analitică între următoarele cinci forme de diversitate în religie.

Poate părea că cel mai direct indicator al diversității religioase din orice țară este numărul de organizații religioase separate sau tradiții de credință care sunt reprezentate în respectivul spațiu. Într-adevăr, R. Stark și R. Finke consideră acest lucru ca fiind singurul sens al pluralismului: „În măsura în care o economie religioasă este nereglementată, va tinde să fie foarte pluralistă ... Pluralismul se referă la numărul de firme active în economie; cu cât sunt mai multe firme cu cote de piață semnificative, cu atât este mai mare gradul de pluralism”¹².

Aceasta este într-adevăr o idee plauzibilă, dar nu reușește să țină seama de posibilitatea ca unele sau multe colectivități religioase să fie atât de mici încât să fie ne semnificative în scopuri practice. O altă complicație apare atunci când unele comunități religioase sunt limitate la o singură locație geografică și sunt necunoscute în alte locuri. În această situație nu este clar dacă întreaga țară poate fi descrisă în mod util ca *diversă din punct de vedere religios* dacă *pieța* sa religioasă constă doar din una sau două comunități de credință majore și orice număr de mici *concurenți*,

¹¹ Vezi J. Habermas, *An awareness of what is missing: Faith and reason in a post-secular age*, Cambridge: Polity Press, 2010, p. 88.

¹² Stark, R. and Finke, R. 2000, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley, CA: University of California Press, p. 98.

dintre care unele nu sunt ușor accesibile majorității populației. Din punctul de vedere al *consumatorului* individual, alegerea poate fi extrem de limitată.¹³

O abordare alternativă este concentrarea nu asupra comunităților, ci asupra persoanelor care se asociază cu acestea. Dacă o varietate de comunități religioase pot atrage un număr semnificativ de oameni, atunci aceasta este o bază mai bună pe care să vorbim despre diversitatea religioasă. Dar o dificultate constă în cunoașterea a ceea ce contează ca număr semnificativ. De exemplu, membrii Bisericii Ortodoxe Grecești din Turcia care acum numără doar câteva mii încă insistă, din motive politice, că țara lor are o tradiție onorabilă a diversității religioase. O altă dificultate mai practică constă în cunoașterea numărului de indivizi care se identifică doar cu comunitățile religioase, cei care sunt în mod oficial membrii lor sau cei care participă din când în când la activitățile lor religioase și sociale. Ideea în discuție aici este că percepțiile individuale și colective despre diversitate pot fi la fel de importante ca dovezile numerice¹⁴.

Un indicator complet diferit al diversității religioase este numărul de tradiții de credință distincte sau religii majore (mondiale) reprezentate într-o anumită țară. În unele scopuri, acesta este un indicator mai util decât numărul de comunități separate sau membri individuali. Este util pentru că poate indica diferențe semnificative în ideologie și cultură. Astfel, orice țară în care două sau mai multe tradiții de credință au comunități mari ar putea fi descrisă ca *diversă din punct de vedere religios*. În acest sens, diferențele interne din cadrul fiecărei tradiții majore nu ar indica neapărat diversitatea¹⁵.

O altă posibilitate, în special în țările în care sprijinul pentru organizațiile religioase majore este relativ slab, este evaluarea numărului de persoane care combină diferite perspective religioase în propria lor identitate. Această măsură a diversității este dificil de calculat, dar poate arunca o lumină utilă asupra măsurii în care indivizii îmbrățișează idei și practici religioase care provin din surse diferite. S-ar putea face distincții mai fine între acei oameni care se amestecă cu o varietate de resurse religioase (bricolaj), cei care combină aceste resurse într-o poziție sincretică nouă și aceia care păstrează caracterul distinctiv al revelației originale în forme hibride care doar coexistă între ele.¹⁶ Cea mai interesantă caracteristică a acestui tip de diversitate internă este că

¹³ James A. Beckford, *Social Theory and Religion*, p. 74.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Robert McKim, „Introduction”, în *Religious Perspectives on Religious Diversity*, Brill, 2017, p. 3.

¹⁶ Harold A. Netland, *Christianity and Religious Diversity: Clarifying Christian Commitments in a Globalizing Age*, Baker Academic, 2015, p. 21.

poate fi compatibilă cu dominanța formală sau oficială a unei singure tradiții de credință. Mulți filipinezi și italieni, de exemplu, reușesc fără dificultăți să-și reconcilieze interesul personal pentru diferitele interese religioase și spirituale cu ideea că țările lor rămân covârșitor catolice¹⁷.

În cele din urmă, este posibil să concepem diversitatea religioasă ca un proces prin care o tradiție religioasă anterior unitară suferă un proces de *diferențiere internă* în secte sau denominațiuni separate. Diviziunile dintre curențele majore ale islamului într-o țară precum Turcia ilustrează acest punct. Există în mod clar diversitate, concurență și ocazional conflicte între diferite expresii ale islamului, precum și în creștinism, dar gama diferitelor poziții este relativ limitată. În anumite scopuri, atunci ar fi înșelător să ignorăm diversitatea interioară, facțională, a tradițiilor de credință care se apropie de monopoluri, mai ales dacă intensitatea sau amploarea unei astfel de diversități a crescut¹⁸. În consecință, dacă secularizarea a fost soarta religiei sub ipotezele modernizării deoarece religia a fost înțeleasă ca fiind într-o relație contradictorie cu ceea ce a fost înțeles ca raționalizare, atunci soarta religiei sub această înțelegere a globalizării poate fi de așteptat să evolueze din modul în care se înțelege religia cu referire la glocalizare. Experiența ne informează că adesea adevăratele noastre diferențe se află în altă parte decât am crezut înainte de dialog. Un obiectiv comunitar în căutarea de a învăța punctele comune și diferențele pe care le dețin două religii este acela de a face legătura între antipatii și neînțelegeri - să ne apropiem mai mult în gândire, simțire și acțiune pe baza comunităților care sunt împărtășite. Acest scop, însă, poate fi atins numai dacă se respectă și un alt principiu: *dialogul interreligios trebuie să fie un dialog pe două laturi - de-a lungul diviziunii comune și în cadrul acestuia*.

Trebuie să fim în dialog regulat cu partenerii noștri religioși, împărtășind cu ei rezultatele dialogului nostru interreligios, astfel încât și ei să își poată îmbunătăți înțelegerea a ceea ce este în comun și unde sunt cu adevărat diferențele, pentru că numai așa comunitățile cresc în cunoaștere și transformare interioară și exterioară și, prin urmare, depășesc antipatiile apropiindu-se unele de celelalte. Mai mult, dacă acest dialog pe două fețe nu este menținut, partenerii de dialog individuali vor crește în cunoștințe și vor experimenta transformarea rezultată, îndepărtându-se astfel încet de

¹⁷ Enzo Pace, „Increasing Religious Diversity in a Society Monopolized by Catholicism”, în *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Giuseppe Giordan, Enzo Pace (Eds.), Springer, 2014, pp. 93-115.

¹⁸ James A. Beckford, *Social Theory and Religion*, p. 75.

comunitatea lor neschimbătoare, devenind astfel un *to* a treia realitate cu scopul integrativ al dialogului interreligios.¹⁹

Este clar că este important să învățăm cât mai pe deplin lucrurile pe care le împărtășim în comun cu partenerii noștri de dialog, care de cele mai multe ori vor fi mult mai extinse decât am fi putut anticipa în prealabil. Vom fi astfel atrași împreună într-o mai mare armonie. La fel, este important să învățăm mai cuprinzător care sunt diferențele noastre.

Dintr-o perspectivă inter-creștină, *misiunea* și *dialogul* sunt activități complementare aflate într-o tensiune considerabilă între ele. Primul motiv pentru această tensiune este direct. Misionarul care se consideră pur și simplu împărtășind experiență cu egali religioși care urmează alte căi face parte dintr-o mișcare misionară veche care urmărește să convertească *necreștinii* în creștini²⁰. Este posibil să nu aibă un spirit prozelitist în personalitatea sa, dar face parte dintr-o întreprindere cu o istorie de care nu poate scăpa. În al doilea rând, motivația reală a majorității persoanelor care finanțează activitățile misionare creștine este de a aduce convertiți.

Occidentul a avut o lungă istorie de utilizare a Islamului ca *altul imaginat*. Retorica care a lansat cruciadele a avut prea puțin de-a face cu realitatea Islamului sau cu mandatul a ceea ce a devenit numit Țara Sfântă. Cultul eroului cavalerilor cruciați, spre deosebire de demonizarea musulmanilor, a creat imagini ale alterității care încă modelează relațiile dintre musulmani și creștini²¹. Desigur, acest proces de creare a alterității s-a întâmplat de ambele părți. De mici copii suntem educați într-un sens al imaginării celuilalt. Folosirea actuală a Occidentului demonizat, impur de către ISIS (Statul Islamic) și alte grupuri radicaliste din Islam oferă exemple suplimentare ale construcției retorice a altora imaginați pentru a defini granițele.

Exemplele de retorică anti-musulmană în rândul creștinilor oferă studii de caz interesante despre acest fenomen. De la mijlocul anilor '90 a apărut o întreagă teologie care diferențiază Dumnezeu creștin de „Allahul” musulman.²² Acest proces s-a accelerat după evenimentul regretabil din 11 septembrie 2001. Deși s-ar părea că funcția principală a acestei teologii este de

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Vezi: Rev. Prof. Aurel Pavel, *Critical Reflections on Christian Mission*, vol. II., Ed. Andreiana, Sibiu, 2016, pp. 40-48.

²¹ Vezi: ****Cronica anonimă a Primei Cruciade: faptele francilor și ale celorlalți pelerini ierusalimiteni*, Ed. Doxologia, Iași, 2020, tad. și studiu Pr. Dr. Mircea Cristian Pricop, 293 p.

²² Vezi Richard Cimino, „No God in Common:” American evangelical discourse on Islam after 9/11”, în *Review of Religious Research* 47 (2005), pp. 162–174.

a clarifica *granița* dintre creștini și musulmani, acest lucru este puțin probabil să fie cazul, deoarece cei mai activi în promovarea acestor opinii nu sunt în contactul zilnic efectiv cu musulmanii.

Dacă nu scopul principal, cel puțin funcția secundară a acestei imaginații teologice este de a diferenția creștinii radicali de creștinii mai liberali, majoritatea dintre aceștia nu împărtășesc această concepție.

Întrucât mulți creștini au puțin sau deloc contact cu musulmanii actuali, rolul imaginației și al retoricii rămâne substanțial. Referințele la conflictele actuale îi implică pe alții la distanță - creștini și musulmani în altă parte, în locuri în care retorica nu este necesară pentru a intra în conflict și unde liderii sunt adesea mult mai subțili și nuanțați în grupurile lor.

Retorica este un lucru, dar problemele grave apar atunci când imaginația produce realitate. Retorica negativă despre grupurile rasiale și etnice, grupurile de gen și sexualitate este, sau este din ce în ce mai mult, interzisă de egalitatea de șanse și de alte legislații sau politici sociale menite să promoveze echitatea și egalitatea.

În societățile europene de dinainte de 1648 - când s-a semnat Tratatul de pace de la Westfalia - și în multe alte societăți cu monopoluri religioase puternice, granițele dintre ceea ce era acceptabil și ceea ce nu era acceptabil erau trasate de comunitățile religioase. Înainte de reformă, Biserica Catolică a definit gama acceptabilă a diversității religioase și a folosit puterile statului pentru a sancționa devianții. Ororile războaielor religioase europene au arătat clar că religia ar putea distruge coeziunea socială a unei națiuni și a continentului. Această perioadă de timp a văzut și apariția unor state mai puternice.

Pacea din Westfalia din 1648 a schimbat locul de responsabilitate pentru definirea gamei acceptabile a diversității religioase de la un monopol religios la stat - în acest caz menționat în principiul *cuius regio, eius religio* dând fiecărui prinț dreptul și responsabilitatea de a determina religia țărâmului său. S-a presupus că se va alege o singură religie, într-adevăr o singură formă de creștinism - catolică, calvinistă sau luterană. Identitatea religioasă și relația religioasă, nu practica și credința, au devenit o parte a îndatoririlor unui cetățean. Mai târziu, Olanda a fost prima țară europeană care a oferit libertatea religioasă cetățenilor săi. În acest context, Regatul Unit nu a extins drepturile depline ale cetățeniei - inclusiv admiterea la universități, serviciul public și rangurile superioare ale armatei - celor care nu erau membri ai Bisericii Angliei până în anii 1830.²³

²³ George M. Thomas, „The Cultural and Religious Character of World Society”, în *Religion, Globalization and Culture*, Edited by Peter Beyer and Lori Beaman, Brill, Lieden and Boston, 2007, pp. 35-57.

Odată cu apariția diferitelor forme de *libertate religioasă*, statul și-a păstrat rolul în definirea gamei acceptabile a diversității religioase. Se aștepta ca grupurile religioase să-și gestioneze propria diversitate internă, dar fără puterea statului. Utilizarea reziduală a puterii statului poate fi văzută în rămășițele vestigiale ale Bisericii Anglicane din fostele colonii britanice, unde există apeluri la instanțe pentru soluționarea diferențelor interne chiar la sfârșitul secolului al XX-lea. Aceste apeluri se bazează pe legislația care a încorporat formele locale ale Bisericii Anglicane. Exemple contemporane ale statului care definește granițele diversității religioase acceptabile includ respingerea unor noi mișcări religioase în unele state europene, acceptarea și definirea acestora ca religie de către autoritățile statale.

În aceste exemple se poate observa trecerea de la rolul organizației religioase în creștinătatea post-vestfaliană în definirea membrilor.

Calitatea de membru al bisericii era o parte a cetățeniei. Biserica de stat a recunoscut persoana prin ritul eclezial al botezului, a reglementat relațiile de familie prin căsătoria eclezială. Cetățenia și creștinismul erau legate între ele. Creșterea libertății religioase a avut mai întâi de-a face cu extinderea gamei de organizații religioase permise sau necesare pentru a gestiona definiția cetățeniei. Totuși, statul a stabilit care grupuri religioase aveau voie să existe și să practice un cult specific.

Multe țări europene încă certifică în mod activ ce grupuri pot opera. Statele Unite operează o economie religioasă mai liberă, atât timp cât grupurile susțin statul. În cazul în care guvernele nu gestionează gama diversității acceptabile, grupurile religioase active sunt lăsate în structurile organizatorice stabilite pentru a instrui și a certifica și pentru a monitoriza diversitatea. Problema cine decide și cum să decidă ce este acceptabil a devenit în contemporaneitate o problemă pe măsură ce noile forme de diversitate religioasă dezvăluie ipotezele creștine ale multor legislații și politici seculare occidentale în acest domeniu²⁴. Societățile musulmane se confruntă cu aceeași problemă de definire și menținere a granițelor.

Semnificația socială a etichetelor și granițelor religioase se poate schimba ca răspuns la evenimente și schimbări politice. Evoluțiile societale recente, motivate de evenimente de factură politică, militară, socială, medicală a determinat o îngrijorare crescândă cu privire la capacitatea țărilor europene de a absorbi migranți din Orientul Mijlociu, chiar și Asia. În urma evenimentelor din 11 septembrie 2001, atentatele de la Bali, Madrid, Londra, îngrijorarea s-a mutat de la

²⁴ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Blackwell, 1994, p. 82.

definițiile etnice ale granițelor la cele religioase, cu preocuparea axată pe capacitatea de a absorbi musulmanii. Atacurile teroriste au avut ca efect transformarea atenției de la diferențele rasiale și etnice la diferențele religioase²⁵.

În Occident, contextul socio-cultural al postmodernității diferă de cel al modernității prin modalități care afectează recunoașterea, evaluarea și definirea la graniță a diferenței, inclusiv diferența religioasă, organizarea diferenței religioase, pe de o parte, și încercările de a depăși diferența religioasă prin mișcarea ecumenică, care avea *unitatea organică* ca una dintre obiectivele sale, pe de altă parte. Diversitatea creștină și evreiască a fost tot mai mult respectată în organizațiile denominaționale. Printre protestanți, inovația teologică și liturgică a fost adesea participată la formarea unei noi denominații. Valurile migranților din cadrul teologic similar au găsit adesea mai confortabil stabilirea unei noi denominații - Biserica Reformată a Americii, Biserica Reformată Creștină, Biserica Reformată Protestantă și Biserica Reformată Protestantă Ortodoxă oferă un exemplu al acestui fenomen în cadrul calvinismului olandez.

Modernitatea societăților occidentale din secolul al XX-lea a asistat, de asemenea, la înființarea de consilii naționale și globale de coordonare, cum ar fi *National Council of Churches*, *World Council of Churches* etc. Fiecare dintre acestea a fost asaltată de nevoia de a defini granițele de apartenență prin faptul că unele grupuri au refuzat să participe aceste forumuri.

Modernitatea târzie a fost caracterizată de granițe clare de autoritate în cadrul comunităților religioase, dominarea clericală a agendei și a politicilor, granițele clar definite între grupuri și formele organizaționale care erau reflectate în guvernul local, de stat și național; organizații muncitoare și politice care dețin adesea conducere interconectate. În această rețea strâns legată de rețele organizaționale, inovația și diversitatea religioasă au putut fi controlate - acolo unde a fost posibil, canalizate înapoi în viața organizației și unde nu au fost retrogradate către un grup separat, el însuși supus în curând controlului rețelei mai mari. Numai retragerea completă din societate a permis inovarea necontrolată, dar dorința de a aplica credința și influența societății mai mari a adus cel mai mult în interacțiuni care au presupus compromis și participare efectivă.²⁶

²⁵ Brian R. Farmer, *Understanding Radical Islam. Medieval Ideology in the Twenty-First Century*, Peter Lang, New York, Washington, Bern, Berlin, Brussels, Vienna, Oxford, 2008, pp. 2-6; Idem, *Radical Islam in the West. Ideology and Challenge*, McFarland & Company, Inc. Publishers, Jefferson, 2010, pp. 7-19; Shamit Saggar, *Pariah Politics. Understanding Western Radical Islamism and What Should be Done*, Oxford University Press, 2009, pp. 14-16; Martin Kramer, „Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?”, în *Middle East Quarterly*, Vol. X, Nr. 2, 2003, pp. 133-141.

²⁶ J. Milton Yinger, *Religion in the Struggle for Power*, Duke University Press, 1947, p. 82.

Societățile seculare postmoderne se caracterizează prin hiper-diferențiere. Secularizarea nu înseamnă că nu există religie, ci că religia și spiritualitatea s-au mutat în afara controlului organizațiilor și societăților religioase. Hiper-diferențierea are ca rezultat fragmentarea internă a denominațiunilor odată aparent homolitice prezente în modernitatea târzie. Odată ce grupurile religioase organizate ierarhic devin comunități libere de congregații, ele însele sunt adesea împărțite în grupuri mici. Această diferențiere internă diminuează capacitatea liderilor religioși de a-și modela și direcționa adepții, de a da votul asupra oricărei probleme sau de a modela în mod semnificativ politica socială.

Organizațiile religioase sunt mai puțin capabile să se articuleze cu nivelurile locale, de stat și naționale de guvernare. Religia și spiritualitatea nu sunt doar mai puțin sub controlul organizațiilor religioase, ci organizațiile religioase sunt mai puțin sub controlul statului. Presupunerea atât de răspândită la mijlocul secolului al XX-lea, conform căreia secularismul ar elimina religia²⁷ i-a determinat pe factorii de decizie politică să ignore religia și să nu mențină o comunicare eficientă cu comunitățile și organizațiile religioase.

În postmodernitate, granițele religioase sunt mai puțin legale, mai puțin organizaționale și mult mai fluide și mai volatile. Mai mult, creșterea diversității religioase pentru a include comunități semnificative de religii, altele decât creștinismul, înseamnă că formele familiare și retorica despre diferența religioasă nu se aplică, deoarece acestea sunt construite diferit în grupuri diferite. În timp ce Occidentul era obișnuit cu organizarea ierarhică formală a vieții religioase creștine, în majoritatea societăților musulmanii nu sunt organizați ca aceștia. Toate acestea fac granițele religioase mai greu de depistat și mai dificil de demarcat sau trasat. Cu toate acestea, intensificarea actelor teroriste - dintre care unele sunt legate de religie - a crescut îngrijorarea și a adus mai multă atenție asupra granițelor religioase atât în interiorul, cât și între grupuri. Drept urmare, există mai multă anxietate față de *celălalt* și mai multe conflicte.

Globalizarea - mișcarea globală a oamenilor, ideilor și capitalului - a adus nu numai o creștere dramatică a diversității religioase a multor comunități locale, ci a permis și răspândirea rapidă a ideilor, imaginilor și narațiunilor care sunt comunicate instantaneu comunităților care se asociază atât cu victimele, cât și cu autorii evenimentelor globale care subminează sentimentele locale de securitate. Rapoartele periodice difuzate la televizor și pe internet despre atrocitățile comise de persoane și grupuri asociate cu fiecare dintre religiile lumii servesc la menținerea panicii

²⁷ Scott Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, p. 18.

morale continue cu privire la teroare, prevenirea acestora și căutarea securității. Atunci când întâlnirile dintre comunitățile religioase merg prost și devin violente, rețelele globale de comunicare se asigură că poveștile sunt auzite în întreaga lume. Este regretabil faptul că narațiunile comunităților diverse din punct de vedere religios care trăiesc împreună în armonie și productivitate nu au o popularizare și vizibilitate la fel de rapidă și extinsă.

Contrar tezelor promovate în anii '60-70 pe suportul teoriei secularizării, conform cărora religia va dispărea complet din spațiul public, religia este prezentă și chiar în forme de prezență incontestabile. Dezvoltările științifice nu au invalidat legitimitatea credinței, fie că vorbim de creștinism, islam, hinduism etc.

Noile tehnici de comunicare, adică *online*-ul, dar și spațiul *offline* confirmă acest lucru. În emisiuni sunt dezbătute problematice religioase, producțiile cinematografice abordează teme religioase, la slujbele de la bisericile creștine participă oameni, într-un număr mai mare sau mai mic, la festivitățile religioase la fel, iar pelerinajele nu fac excepție. De asemenea, un bun segment al activității filantropice este susținut de organizațiile religioase.

Termenul de *cultură locală* este frecvent utilizat pentru a caracteriza experiența vieții de zi cu zi în localului specific, identificabil²⁸. Acesta reflectă sentimentele de adecvare, confort și corectitudine ale oamenilor - atribute care definesc preferințele personale și gusturile în schimbare. Având în vedere puterea culturilor locale, este dificil de argumentat că există o cultură globală²⁹.

Ceea ce a dus și duce în continuare la diluarea identității și la o lipsă a conștientizării apartenenței față de valorile creștine este secularizarea, desacralizarea vieții³⁰. Această nouă realitate, susținută de relativismul moral, care proliferează într-o societate de consum, și dirijată de reperele dezvoltării fulminante a tehnologiei, în care faptul existențial de „a fi” este deturnat de concursul maniacal al lui „a avea”, a permis conturarea unei lipse de orizont în raportarea la alte identități religioase, și ne referim aici la islam, iudaism, hinduism. Cu toate acestea, un fapt este evident: oricât de tradițional ar fi trăită o religie în spațiul ei consacrat istoric, aceasta se pliază într-o anumită măsură pe tiparul social unde este importată; de exemplu, prezența indienilor în Anglia a făcut ca hinduismul să fie trăit aici într-o notă mult mai liberală sau, altfel spus, vorbim

²⁸ Natalia Vlas, *Globalizarea și religia la începutul secolului XXI*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 44.

²⁹ James L. Watson, “Cultural globalization”, în *Encyclopedia Britannica*, 4 Nov. 2020, <https://www.britannica.com/science/cultural-globalization> (accesat: 12 ianuarie 2023).

³⁰ Joseph Ratzinger și Damaskinos, Mitropolitul Elveției, *Moștenirea creștină a Europei*, ediție îngrijită și traducere de Viorica E. Ungureanu, Ed. Trinitas, Iași, 2002.

de un „hinduism occidentalizat” Lipsindu-ne cadrul autentic de referințe din India, aici putem menționa templele și toate elementele care conjuga trăirea hinduismului în maximitatea valențelor sale, credincioșii hinduși, fiind într-un nou cadru social, încearcă să-și adapteze religiozitatea pe această structură socială nouă, o societate europeană care are alte valori și vectori sociali și care este marcată puternic de secularizare, de indiferentism religios³¹.

Într-o logică comparativă, lumea de azi diferă în aspecte substanțiale de lumea de ieri, iar lumea de mâine va diferi, în multe aspecte, de lumea de azi. Progresul tehnic a impus noi vectori ritmului vieții în toate dimensiunile sale: social, religios, economic, cultural, ceea ce a dus la o elasticizare și o lărgire de orizonturi în care lumea a devenit spațiul “comun” al tuturor.

Granițele teritoriale care delimitau națiuni, granițele culturale care delimitau civilizații, granițele religioase care delimitau identități și configurații particularizate ale relației cu Divinitatea / Realitatea Ultimă, sunt astăzi depășite prin ceea ce se numește *globalizare*.

Religia trebuie să își aducă propria contribuție la promovarea valorilor umane. Suntem legați unii de alții prin însăși umanitatea noastră, prin însăși existența noastră. Numai păcatul și viciul, aceste boli ale sufletului, limitează dezvoltarea unor relații interumane, afectând viața fiecărei persoane, în parte, și a comunității, în general.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. *** *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu aprobarea Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, București, ED.IBMBOR, 1988.
2. *** *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu aprobarea Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române ED.IBMBOR., București, 1994.
3. *** *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, Fundația pentru Literatură și Artă ”Regele Carol II”, București, 1938, trad. Pr. prof. Vasile Radu și Gala Galaction.
4. *** *La Sainte Bible*, traduites des textes originaux et grec par Louis Segond, docteur en théologie, Société biblique de Genève, 2002.
5. *** *Conciliul Ecumenic Vatican II, constituții, decrete, declarații*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1999.

³¹Klaus Klostermaier, „The Future of Hindu-Christian Dialogue”, în *Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters*, Harold Coward (Ed.), Motilal Banarsidass, 1993, pp. 262–275.

6. ****Cronica anonimă a Primei Cruciade: faptele francilor și ale celorlalți pelerini ierusalimiteni*, Ed. Doxologia, Iași, 2020, tad. și studiu Pr. Dr. Mircea Cristian Pricop
7. Origen, „Despre principii”, în *Părinți și scriitori Bisericești*, traducere de Pr. Prof. Teodor Bodogae, vol. 9, Ed. IBMBOR., București, 1984.
8. Clement, Oliver, „Există oameni care s-au convertit la Ortodoxie prin icoană” în volumul *Riscul de a fi ortodox*, Ed. Sophia, București, 2002.
9. Cobb Jr., John B., *Christ in a Pluralistic Age*, Westminster, 1975.
10. Cohen, Arthur Allen, *The Myth of the Judeo-Christian Tradition, and Other Dissenting Essays*, Schocken Books, New York, 1971.
11. Cohen, Arthur Allen; Stern, David and Mendes-Flohr, Paul R., *An Arthur A. Cohen Reader: Selected Fiction and Writings on Judaism, Theology, Literature, and Culture*, Wayne State University Press, Detroit, 1998.
12. Colotelo, Pr. Dr. Dumitru, *Pastorația în contemporaneitate*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2009.
13. Coman, I.G., *Patrologie*, București, 1956.
14. Comte, Fernand, *Dicționar de creștinism*, Trad. Cristiana Chiculescu, Elena Bițu, Lucian Nicolae, Ed. Niculescu, București, 1999.
15. Constantelos, Demetrios J., *Filantropia bizantină și asistența socială*, traducere de Dr. Florina Georgeta Mureșan, Ed. Doxologia, Iași, 2014.
16. Constantinescu, Mihai; Iorgovan, Antonie; Muraru, Ioan; Tănăsescu, Elena Simina; *Constituția Română revizuită. Comentarii și explicații*, Ed. All Beck, București, 2004.
17. Costea, Traian, *Căsătoria din punct de vedere istoric, dogmatic și canonic*, București, 1935.
18. Cox, Harvey, *The secular city: Secularization and urbanization in theological perspective*, Macmillan, 1965.
19. Crahay, Roland, *La tolerance civile*, Ed. Universitaire, Bruxelles, 1982.
20. Craig, E. (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, London, sursa: <http://www.rep.routledge.com> (preluat în 30 octombrie 2021).
21. Crainic, Nichifor, *Nostalgia paradisului*, Ed. Sfinții Martiri Brâncoveni, Ed. Cugetarea, 1940.
22. Crainic, Nichifor, *Ortodoxie și etnocrație*, Ed. Albatros, București, 1997.

23. Culianu, Ioan Petru, *Călătorii în lumea de dincolo*, Ed. Nemira, București, 1994.
24. Culianu, Ioan Petru, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Ed. Polirom, Iași, 2013.
25. Debray, R., *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Ed. Odile Jacob, Paris, 2002.
26. Delumeau, Jean, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, Iași, Ed. Polirom, 2006.
27. Demerath, N. J., Iii, Hammond, P. E., *Religion in social context*, Ed. Random House, New York, 1969.
28. Dumea, Claudiu, *Pagini dificile din Vechiul Testament*, Ed. Septuaginta, Iași, 2011.
29. Dumitrescu, Sorin, *7 Dimineți cu Părintele Stăniloae*, Ed. Anastasia, București, 1992.
30. Dunn, James D. G., *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A. D. 70 to 135*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1999.
31. Dură, Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae V., *Le Régime de la synodalité selon législation canonique, conciliaire, oecuménique, du Ier millénaire*, Bucarest, 1999.
32. Durkheim, É., *The elementary forms of the religious life*, Free Press, New York, 1965.
33. Dussert-Galiant, D., *Le dialogue interreligieux—Entre discours officiels et initiatives locales*, Rennes, 2013.
34. Eco, Umberto, „Războaiele sfinte: patimă și rațiune”, în *Adevărul literar și artistic*, anul XI, nr. 612, 9 aprilie 2002.
35. Eddy, P. R., *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, Ashgate, Aldershot, 2002.
36. Eisenstadt, S. N., *Multiple modernities*, Transaction, New Brunswick, 2002.