

**T A B O R**

---

Tradiție și Actualitate în Biserica Ortodoxă Română

**ANUL III, NR. 5  
AUGUST 2009**

## PARTENERIATUL SOCIAL DINTRE STAT ȘI CULTELE RELIGIOASE. MARGINALII LA UN PROIECT ACTUAL DE LEGE

---

**RADU PREDA**

---

### 1. DE LA SECULARIZAREA PRIN DISTINCȚIE LA SECULARIZAREA PRIN SUPRIMARE: UN PARCURS TIPIC EUROPEAN

**F**oarte pe scurt spus și repetând ceea ce se știe prea bine, relația generică dintre Biserică și stat, dintre autoritatea spirituală și puterea politică, adică dintre Dumnezeu și cezar (cf. *Matei* 22, 21), reprezintă de la bun început un laitmotiv al prezenței Creștinismului în istorie. Insistența Mântuitorului Hristos pe faptul că Împărăția Sa *nu* este în și din această lume (cf. *Ioan* 18, 36), chiar dacă începe, prin Biserică, să se concretizeze deja de aici, introduce în plină cultură religioasă teocratică, specifică Orientului pre-creștin și actual, prima formă de secularizare în sensul strict al termenului<sup>1</sup>. Religie a întrupării lui Dumnezeu în lume, adică în *saeculum*, și anunțând transfigurarea acesteia în regimul unei alte lumi, fundamental distinctă față de cea istorică („pământ nou și cer nou”, *Apocalipsa* 21, 1), Creștinismul scurtcircuitează viziunile spirituale de până atunci marcate mai curând de dorința de a contopi în timp creația și Creatorul, de a „coborâ” cerul

<sup>1</sup> În legătură cu viziunea politică pre-creștină, cu precădere a Iudaismului, vezi HANS KÜNG, *Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit*, Piper, München, Zürich, 1991. O punere în dialog a Iudaismului cu Creștinismul din perspectiva unei *Weltanschauung* proprii vezi la autorul de referință din domeniul teologiei veterotestamentare, GERHARD VON RAD, „Das alttestamentliche Verständnis von der Welt und vom Menschen und der Christusglaube”, în IDEM, *Theologie des Alten Testaments*, Band II – *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Chr. Kaiser, München, 1960, pp. 347-369. Pentru lărgirea cercului comparațiilor vezi JAN ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Fischer, Frankfurt am Main, 2002. Cât privește teologia politică, metaforă devenită între timp o adevărată disciplină universitară, vezi ca introducere PETER SCOTT, WILLIAM T. CAVANAUGH (eds.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell, Oxford, 2004. Ancorată în tradiția creștină, această panoramă de teme și autori se deschide cu un articol despre teologia politică a Vechiului Testament.

pe pământ (inclusiv prin revoluții religioase), și mai puțin de a „urca” pământul la cer<sup>2</sup>. În logica spiritualității creștine, luarea de către Dumnezeu a chipului omului prin Întrupare marchează un moment de maximă alteritate, iar nu unul de confuzie, între Hristos și umanitate continuând, datorită păcatului, să persiste diferența ontologică. Teleologic, scopul Întrupării nu este pur și simplu înomenirea lui Dumnezeu, „coborârea”, adică participarea Acestuia la slăbiciunile creației căzute – întrupându-se, El este solidar, însă nu și complice cu noi! –, ci îndumnezeirea omului, „urcarea”, adică participarea lui la natura restaurată, fapt posibil numai și numai prin depășirea condiției actuale. Κéωωσις nu poate fi înțeleasă fără Θέωωσις: Hristos întrupat ne îndeamnă convingător, prin propriul Său exemplu, să transfigurăm starea propriei noastre întrupări sau existențe. În lumina acestei experiențe a realizării diferenței prin apropiere, a faptului că „venirea” lui Dumnezeu în trup este începutul „plecării” noastre în duh, că lumea încetează să mai fie ea însăși și pentru sine un scop, motiv pentru care nu are rost să mai căutăm o „țară sfântă”, adevărata și definitivă patrie duhovnicească fiind dincolo de orizontul geografiei fenomenale, trebuie înțeles sensul secularizării creștine de care aminteam mai sus.

Distincția fundamentală operată prin persoana lui Hristos, om și Dumnezeu, între ceresc și pământesc în materie politică va duce la atitudinea aparent paradoxală și detașată a creștinului care se roagă inclusiv pentru formele de stăpânire non-creștine (cf. *Romani* 13), pe care le placează însă în planul mai larg al Creatorului față de creație, adică în ceea ce cu o expresie teologică specifică numim iconomia mântuirii. Noutatea absolută a secularizării evanghelice este direct legată de noua poruncă a iubirii aproapelui (cf. *Matei* 22, 40), pandant la rândul ei a poruncii veterotestamentare, reînnoite, de a iubi înainte de orice pe Dumnezeu. Or, punând iubirea de Dumnezeu pe același plan complementar cu iubirea aproapelui, Evanghelia de-contextualizează etnic, cultural și politic pe semen și pe Dumnezeu deopotrivă. Iubirea necondiționată față de semen, adică indiferent de statutul acestuia, de faptul de a fi sau nu liber ori sclav, de același neam sau de altă sorgintă, bogat sau sărac, păcătos sau virtuos, creează fundamentul unei noi înțelegeri a umanității în cheie universală și cu ochii ațintiți spre eshaton. Acest *ethos* va permite, în evidență contradicție cu exclusivismul de tip iudaic, conviețuirea creștinilor cu necreștinii, îndeplinirea de către cei dintâi a obligațiilor sociale fără a le condiționa religios. Potrivit secularizării creștine prin distincție, atâtea vreme cât cele ale lui Dumnezeu sunt separate fără rest de cele ale cezarului, fiecare primindu-și „partea”, ceea ce exclude teocrația și statocrația deopotrivă, loialitatea spirituală nu are cum intra în conflict cu loialitatea civică. În plus, iubirea joacă rolul unui liant care unifică lumea în ciuda diversității și chiar a contradicțiilor din interiorul ei, prefigurând astfel transfigurarea acesteia.

Consecințele practice ale acestei viziuni sunt nemijlocite. Astfel, conștiința de a nu avea cetate stătătoare (cf. *Evrei* 13, 14) și de a fi răspunzători spiritual doar Dumnezeului lor personal va permite creștinilor primelor secole asumarea fără complexe a statutului de minoritari și slujirea, spre binele comun, a statului ne-creștin prin înrolarea în armată, plățirea taxelor, însușirea culturii vremii și respectarea în general a legilor<sup>3</sup>. Faptul că primele generații de creștini trăiesc în

<sup>2</sup> În cazul majorității religiilor pre-creștine are loc un proces similar celui descris de Schmitt, constând în secularizarea (*Säkularisierung*) mesajului religios prin politizarea termenilor teologici, și anume teologizarea termenilor politici, ceea ce Assmann numește, pentru a păstra simetria, *Theologisierung*. Vezi *op. cit.*, pp. 20 ș.u. Fără a intra aici în detalii, am putea vedea unicitatea Creștinismului în faptul de a nu se încadra, cel puțin la nivelul mesajului genuin evanghelic, în ceea ce Voegelin numea „religie politică” (*politische Religion*) și care se regăsește ca atare în totalitarismele modernității secularizate caracterizate prin suprimarea autonomiei religiei și auto-investirea politicii cu sensurile acesteia. Nu este deloc întâmplător că ideologii totalitariste precum național-socialismul german sau fascismul italian se vor inspira din mai multe religii pre-creștine înainte de a își fabrica propria lor formulă teologico-politică. Vezi pe această temă, cu titlu introductiv, KLAUS HILDEBRAND (Hg.) *Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus*, Oldenbourg, München, 2003.

<sup>3</sup> Vezi aici panorama modalităților diferite de integrare socială a creștinilor pe care ne-o oferă izvoarele creștine și necreștine din epoca apostolică și imediat următoare la PETER GUYOT, RICHARD KLEIN (Hg.), *Das frühe Christentum*

societăți pestrice, cosmopolite, traversate de felurite curente de gândire sau oferte religioase, nu face altceva decât să le confirme rolul apostolic, mărturisitor. *Epistola către Diognet* sintetizează de minune această stare de lucruri, creștinii din mijlocul societății Antichității târzii fiind pentru lumea lor „ceea ce este sufletul pentru trup”<sup>4</sup>. Altfel spus, departe de a se constitui într-o anti-lume, ceea ce nu înseamnă că nu au existat și astfel de tendințe ghettoizante pe fundalul unei exegeze soteriologice eronate<sup>5</sup>, creștinii primelor decenii și secole se pun pur și simplu în slujba lumii asemenea sufletului în slujba trupului, caută dialogul cu aceasta tocmai pentru a vesti Evanghelia. Dincolo de defectele sau virtuțile epocii, rânduiala socială este pentru ei un dat, un punct de plecare spre convertirea minților și inimilor la Hristos. Este motivul pentru care ei nu se organizează în „celule revoluționare”, nici nu au în vedere răsturnarea raporturilor de putere, nu contestă autoritatea publică și nici nu se consideră din punct de vedere civic altminteri decât ceilalți. Ruptura se va produce în momentul în care statul roman își va impune cu forța propria lui religie civilă și va condiționa loialitatea față de cetate prin loialitatea cultică față de cezarul devenit Dumnezeu. Din stat ne-creștin, Imperiul Roman devine în mod explicit unul anti-creștin, de unde și aparenta justificare a valurilor de persecuții la care vor fi supuse comunitățile creștine. După cum iarăși se știe prea bine, persecuția din perioada primară va fi încheiată odată cu Edictul de la Milano din 313. Ulterior, prin convertirea lui Constantin cel Mare și ridicarea treptată a Creștinismului la rangul de unică religie a Imperiului Roman, fapt codificat de către Teodosie cel Mare la finele secolului IV, Biserica va trece de la o extremă la alta<sup>6</sup>.

În ciuda secularizării introduse de Evanghelie și menite să elibereze problema mântuirii personale de condiționările politicului (vezi confuzia din mentalul iudaic dintre Mesia spiritual și cel politic) și pe acesta din urmă de imixtiunile religioase (procesul politico-religios al Mântuitorului ilustrează cel mai bine o astfel de interferență), secolele următoare vor fi marcate profund de confuzia dintre planuri, de luptele pentru supremația spiritualului asupra mundanului sau pentru controlarea Bisericii de către puterea profană. În puține cuvinte, putem spune că nici teologia nu a rezistat ispitei de a conduce (papalitatea monarhică este exemplul cel mai grăitor) și nici politica de a se transforma ea însăși într-o ideologie cvasi-religioasă (de la galicanism la ateism, plaja fenomenelor este extrem de largă). Rezultatul este cel pe care îl știm și sub rigorile căruia trăim de cel puțin trei secole încoace: secularizarea prin delimitare, specifică teologiei Evangheliilor, va fi înlocuită de secularizarea prin contestație, specifică proiectului modernității<sup>7</sup>. Mai mult chiar: secularizarea ca formă de combatere sistematică a dimensiunii religioase va

*bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997. O succintă sinteză istorică a integrării sociale a creștinilor oferă clasicul în materie, ROBERT M. GRANT, *Early Christianity and Society*, Harper & Row, San Francisco, 1977. Dintre reconstrucțiile mai recente ale *ethos*-ului Creștinismului emergent vezi de pildă analiza pronunțat biblică a lui GERD THEISSEN, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, 7. Aufl., Chr. Kaiser, Gütersloh, 1997. Vezi de același autor și *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, 3. Aufl., Chr. Kaiser, Gütersloh, 2003.

<sup>4</sup> *Epistola către Diognet* VI, 1: „[...] ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχῆ, τοῦτ' εἶσιν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί”. Vezi ediția critică ANDREAS LINDEMANN, HENNING PAULSEN (neu übersetzt und herausgegeben von), *Die Apostolischen Väter*, Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk, Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992, p. 312.

<sup>5</sup> O detaliată și captivantă imagine a nesiguranței eshatologice, împreună cu consecințele de ordin personal (renunțarea la întemeierea unei familii) și comunitar (subminarea fundamentului social al comunităților de credință), a unora dintre creștinii primelor generații oferă volumul lui PETER BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988; în românește: *Trupul și societatea*, trad. I. Zirra, RAO, București, 1999.

<sup>6</sup> Vezi aici fresca istorică și ideologică a primului secol de încreștinare politică a lumii realizată de PAUL VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel, Paris, 2007.

<sup>7</sup> Legat de sensurile date secularizării moderne ca termen, curent și ideologie, vezi sinteza istorică a lui HERMANN LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 3. Aufl. Alber, Freiburg, 2003. Mai vezi și exemplul de arheologie semantică legată de contextualizarea iluministă a termenului dat de analiza lui REINHART KOSELLEK, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen*

reprezenta chintesența Iluminismului și va duce, în faza cea mai recentă, la valul anti-religios al comunismului. Rămânând însă la momentul iluminist, întreaga mișcare culturală, ideologică și politică pusă sub numele acestuia, ingredient esențial al statelor naționale care se vor forma ulterior, se va defini prin prisma secularizării, așa cum, simetric, Biserica (generic vorbind) va lua tot acest termen drept reper pentru a înțelege și a descrie ceea ce i se întâmplă. Pe cât de lungă și de complexă, cu efecte nu toate negative<sup>8</sup>, a fost lupta de peste un mileniu și jumătate între *Sacerdotium* și *Regnum* în spațiul occidental, pe atât de violentă a fost schimbarea de paradigmă a secularizării prin contestație și suprimare. De anvergura acestei transformări ne putem da seama parcurgând măcar și câteva documente fondatoare ale revoluției franceze din 1789, dată considerată ca fiind începutul modernității politice și ideologice din impusul căreia, cu corecturile și nuanțările aduse de la un secol la altul și de la o țară la alta, s-au format societățile actuale, *y compris* cea românească.

Articolul 10 din programatica *Declarație asupra drepturilor omului și ale cetățeanului*, proclamată la 26 august 1789, afirmă:

Nimeni nu trebuie să se teamă pentru opiniile sale, nici pentru cele religioase, atâta vreme cât manifestarea acestora nu tulbură ordinea publică stabilită prin lege<sup>9</sup>.

Doar la câteva luni distanță, decretul din 2 noiembrie 1789 pune „bunurile eclesiale la dispoziția națiunii”. Cu alte cuvinte, bunurile eclesiale sunt naționalizate la propriu și aceasta în ciuda confirmării, în art. 2 al Declarației din 1789, a dreptului la proprietate. Are loc un transfer material forțat, Franța religioasă fiind „moștenită” de o Franță anti-religioasă, laică. În loc să (re)instabilească *dreptul prin excelență*, principial, pentru care a luptat și a cărui lipsă a animat întreaga acțiune contestatară la adresa vechii ordini sociale, noua putere impune de fapt *propriul drept*, cu toate acumulările culturale și emoționale aferente. Fără a intra în detaliile etapelor laicizării forțate a societății franceze a sfârșitului de secol XVIII, antimonarhică însă nu automat și anticlesială<sup>10</sup>, un alt Decret (din 12-19 februarie 1790) interzicea depunerea voturilor monahale sau a profesiunilor pentru persoanele consacrate. Textul are o uimitoare tonalitate asemănătoare cu cea a legislației sovietice de mai târziu care forța întoarcerea monahilor și monahiilor în „câmpul muncii”, viața contemplativă religioasă fiind considerată ca fiind în profundă contradicție cu noua rânduire socială și mai ales cu ideologia oficială. Textul uimește, ca și altele din aceeași perioadă, prin naturalitatea cu care puterea laicistă reglementează nemijlocit într-un domeniu în care, în virtutea secularizării pe care o pune în practică, nu are nicio competență. Aici se vede cel mai bine diferența dintre un stat neutru, care nu dispune nimic legat de viața interioară a cultelor, și un stat laicist care prin politica lui în domeniu se dovedește, la rigoare, anti-religios. În loc ca statul să asigure libertatea religioasă, el se „eliberează” de religie. Tot aici este vizibilă și diferența dintre Constituția americană din 1791, care interzicea expres legiferarea statului în materie religioasă (*non-establishment*, primul amendament la Constituție), și varianta europeană marcată de un puternic și nedisimulat resentiment anticlerical. Textul legii franceze din 1790 are un ton pe măsura acestei stări de spirit:

*Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006 (vezi mai ales pp. 309-339: „Begriffliche Innovationen der Aufklärungssprache”).

<sup>8</sup> Referitor la efectele pozitive pe termen lung născute de pe urma concurenței dintre autoritatea eclesială și puterea profană, definitorie pentru istoria Creștinismului occidental și pentru articularea culturii juridice europene moderne, vezi excelenta carte a lui HAROLD J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1983.

<sup>9</sup> ZACCARIA GIACOMETTI, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1926, pp. 1-2.

<sup>10</sup> O suprapunere similară între antimonarhism și anticlericalism se va produce și în discursul public al revoluției bolșevice din 1917.

Legea constituțională a regatului<sup>11</sup> nu va mai recunoaște voturile monahale solemne [depuse] de niciunul dintre sexe; în consecință, ordinele [religioase] și corporațiile regulamentare în care se fac/ depun astfel de voturi sunt și rămân suprimate în Franța, fără ca ele să poată fi restabilite în viitor.

Combinând măsurile extreme, precum de exemplu asasinarea în masă a călugărilor carmeliți din centrul Parisului (Rue d'Assas, pe locul unde azi este Institutul Catolic), cu tactica determinării luării unei decizii „libere”, legiuitorul momește în art. 2 personalul religios cu acordarea unei pensii onorabile:

Toți indivizii de ambele sexe existenți în mănăstirile și casele religioase pot ieși [din acestea] făcând o declarație în fața municipalității locului [autorității locale], fiind înzestrați fără întârziere, la ieșirea lor, cu o pensie convenabilă<sup>12</sup>.

După cum se vede, asistăm la secularizarea tradusă printr-o politică de desființare, iar în niciun caz, așa cum am sugerat deja, la impunerea principiului secularizării prin separarea sferei religioase de cea statală. Păstrând proporțiile, este un fel de „Reformă” atee în decursul căreia clădirile își schimbă scopul inițial, iar personalul religios obligat, în orizontul promisiunii unei pensii convenabile, să se „recalifice”. Ulterior, vor fi excluși toți clericii sau „simpatizanții” creștini din sistemul public, a fi funcționar la stat însemnând obligația de a abjura credința. De la *Dictatus Papae* la dictatura națiunii „iluminate” – cercul extremelor se închide perfect. În modul cum răspunde exact cu aceeași doză de integralism pretenției medievale a religiei de a gestiona existența personală și socială, secularizarea promovată de Iluminism și sintetizată în formula laicismului agresiv își dezvăluie încă de la început caracterul cvasi-religios, ambiția irațională de putere absolută. Or, cu riscul de a repeta ceea ce am afirmat anterior, această viziune nu are nimic în comun cu toleranța, libertatea religioasă sau cu principiul sănătos al distincției dintre religie și politică. Ne aflăm în plină ofensivă anti-religioasă, reluată în variate forme până în ziua de azi, iar nu în procesul de realizare a neutralității unui stat chemat să fie garant al tuturor drepturilor ce revin cetățenilor săi, inclusiv acela de a exercita credința religioasă nestingherit, în viața privată și publică deopotrivă. În treacăt fie spus, lipsa de obiectivitate juridică și de echilibru social reprezintă motivele pentru care modelul secularizării laiciste *à la française* nu a reușit să fie exportat în întregime niciunde. În plus, se uită deseori că teritoriul Franței nu este omogen, raporturile dintre stat și cultele religioase fiind reglementate după mai multe regimuri: de la cel concordatar (în Alsacia) la cel care recunoaște majoritatea religioasă locală, aici: musulmană (în La Mayotte)<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Monarhia va fi abolită abia în 1792, când va fi instaurată Republica, nedeclarată însă oficial ca atare. *Prima Republică* va dura până în 1804, anul încoronării lui Napoleon ca împărat. Vezi despre raportul dintre fondul liberal de idei și forma republicană de conducere analiza lui JOYCE APPLEBY, *Liberalism and republicanism in the historical imagination*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1992. Mai vezi și SUDHIR HAZAREESINGH, *Intellectual founders of the Republic. Five studies in nineteenth-century French republican political thought*, Oxford University Press, Oxford, 2001. Republicanismul este strâns legat de o moralitate civilă reticentă față de fundamentele religioase, fenomen care se continuă până azi. Vezi în acest sens ARNO WASCHKUHN, *Denationalisierung und zivile Tugenden. Liberaler Republikanismus und normativer Individualismus in der Hochmoderne*, Nomos, Baden-Baden, 2006. Legat de varianta americană a republicanismului vezi THOMAS L. PANGLE, *The spirit of modern republicanism. The moral vision of the American founders and the philosophy of Locke*, University of Chicago Press, Chicago (Ill.) etc, 1988.

<sup>12</sup> GIACOMETTI, *op. cit.*, p. 3.

<sup>13</sup> În ceea ce privește cazul cu totul aparte din insula La Mayotte, profund marcată de dreptul cutumiar musulman (concretizat de pildă în existența legală a *cadi*-ului, judecătorul religios), este foarte interesant să vedem ce schimbări (de genul interzicerii poligamiei) va atrage după sine votul pozitiv din 29 martie 2009 prin care insula a devenit departamentul francez cu numărul 101. Intrarea în vigoare a noului statut, cu toate privilegiile sale, mai ales de natură socială (sistemul asigurativ), este prevăzută pentru 2012. Din punct de vedere geopolitic, acest fapt nu ușurează deloc raporturile tensionate dintre această posesiune franceză și restul arhipelagului Comorelor. Legat de complexitatea raporturilor dintre statul laic francez și comunitățile religioase vezi cu titlu orientativ ALAIN BOYER, „Comment l'État laïque connaît-il les religions?”, *Archives de sciences sociales des religions* 129 (janvier - mars 2005), pp. 37-49.

Ne oprim aici cu exemplul punctual luat din acest parcurs tipic european al trecerii de la un tip la altul de secularizare<sup>14</sup>. Reținem pentru moment faptul că pe fundalul istoriei europene a identificării progresului și modernității cu negarea importanței confesiunilor religioase ca actori publici se explică atitudinea paradoxală a Europei în general, în special a celei vestice, față de chestiunea actualității religiei ca ingredient „inevitabil” al societății, incapacitatea clasei politice de a identifica o strategie integratoare durabilă față de diversitatea cultural-religioasă și față de sensibilitățile majorității „autohtone” trăind acut sentimentul unui asediu identitar fără precedent din partea „alogenilor”<sup>15</sup>. Mai departe, tot acestei ambivalențe tipice Europei moderne, care confundă secularizarea cu dezcreștinarea, îi datorăm dubla morală în cazul rolului public al religiei: în timp ce excesele laicizante, ale statului sau ale unor organizații non-guvernamentale, sunt justificate și apărate, dorința vocii religioase de a se face auzită, mai cu seamă pe marginea agendei sociale și etice, este taxată prompt drept imixtiune, expresie a fundamentalismului sau a revizionismului cultural. În această logică, religia intră în categoria excesului, prea multă religiozitate, precum în Polonia majoritar catolică sau în România majoritar ortodoxă, fiind motiv de îngrijorare sau chiar de dispreț, credința manifestă fiind pentru mulți apostoli ai secularizării fără rest un indiciu de primitivism. Cu alte cuvinte, din punct de vedere al conștiinței religioase, Europa are în mod evident două motoare. Așa cum s-a putut vedea și în cazul polemicii legate de preambulul a ceea ce ar fi trebuit să fie până la această oră un fel de Constituție a Uniunii Europene, un astfel de dublu standard îngreunează suplimentar apelul la rădăcinile iudeo-creștine ale continentului<sup>16</sup>. Datorită acestei percepții secularizate (în sensul precizat) de sine și a urmărilor ce decurg de aici, clasa diriguitoare europeană occidentală încurajează fără voie, indirect, instrumentalizarea religiei prin „protejarea” ei de către cine nu trebuie. Recenta inflamare a spiritelor în timpul campaniei electorale din Austria pentru alegerile europene prin folosirea demonstrativă a temei religioase în discursul politic al dreptei extreme este un exemplu cât se poate de sugestiv<sup>17</sup>. În fine, parcursul european al secularizării de la distincție la suprimare explică de ce comunismul nu a fost denunțat nici măcar după două decenii de la falimentul său politic drept ceea ce a fost/este: o ideologie criminală a cărei orientare anti-religioasă este definitorie. Datorită manierei secularizate de a citi secularizarea ca atare, faptul istoric al intensei și sângeroasei persecuții anti-religioase, fie și secondată de lașitățile unora dintre liderii religioși, nu este până acum pe agenda europeană a temelor care merită să fie dezbătute până la capăt.

## 2. PARTENERIATUL DINTRE STAT ȘI CULTELE RELIGIOASE: NOUA PARADIGMĂ POSTSECLARĂ

Cele prezentate mai sus ne pot ajuta, în ciuda caracterului sintetic, să înțelegem mai bine deja amintitul caracter ambivalent al raportului modernității europene (și, parțial, americane) cu religia. Astfel, achiziția fundamentală, cea care a marcat încheierea disputei multiseclare în legătură cu ierarhia formelor de autoritate (*sacerdotium* versus *regnum*), rămâne distincția clară

<sup>14</sup> O prezentare ceva mai detaliată vezi la RADU PREDĂ, *Libertatea religioasă. Repere social-teologice* (= Theologia Socialis 5), Eikon, Cluj-Napoca, 2009. În curs de apariție.

<sup>15</sup> Vezi în acest sens analizele unuia dintre cei mai importanți sociologi ai religiei actuali, JOSÉ CASANOVA, *Europas Angst vor der Religion* (= Berliner Reden zur Religionspolitik), Berlin University Press, Berlin, 2009.

<sup>16</sup> Vezi în legătură cu discuțiile *pro* și *contra* din Conventul european, forul pregătit al textului constituțional, RADU PREDĂ, „Amnezia unui continent. Raportul Biserică-stat între laicism și relativism”, în MIRUNA TĂTARU-CAZABAN (coord.), *Teologie și politică. De la Sfinții Părinți la Europa unită*, Anastasia, București, 2004, pp. 309-359.

<sup>17</sup> Este vorba despre utilizarea frauduloasă a tematicii și simbolisticii creștine de către Heinz-Christian Strache, liderul FPÖ (= Freiheitliche Partei Österreichs). În predica sa din domul Sfântul Ștefan, de Înălțarea Domnului 2009, cardinalul Schönborn a atras atenția că simboluri religioase precum crucea nu pot fi manipulate electoral. Vezi în acest sens una dintre numeroasele relatări ale presei austriece, KARL ETTINGER, „Kardinal Schönborn liest Strache die Leviten”, *Die Presse* (21.05.2009). Articolul poate fi găsit în format digital la adresa: <http://diepresse.com/home/politik/eu/481151/index.do?from=simarchiv>, accesat la 12 iulie 2009.

dintre sfera politică și cea religioasă. La rândul ei, această lămurire a rolurilor a făcut posibilă stabilirea unui set de principii capabile să substituie liantul social asigurat până atunci de religie. Formularea și impunerea treptată, cu corecturi pe parcurs, a drepturilor omului este expresia cea mai complexă a modernității și, la rigoare, câștigul cel mai durabil. Evident, faptul că antropologia aceasta politică venea să o conteste pe cea spirituală, că afirmarea unei etici a-religioase era/este la limita atitudinii anti-religioase, că Biserica în Europa occidentală, deopotrivă catolică și protestantă, a avut nevoie de câteva secole până să integreze teologic, trecând printr-un adevărat și dureros *Kulturkampf*, noua orientare, să îi reducă astfel nocivitatea și să o facă, până la un punct măcar, compatibilă cu valorile genuin creștine<sup>18</sup> – toate aceste lucruri aparțin deopotrivă parcursului modernității. În ceea ce privește însă legăturile instituționale dintre noile state moderne și cultele religioase, aceeași modernitate a generat modele diverse. Chiar și numai acest fapt arată convingător imposibilitatea unei singure formule a secularizării.

Fie că a continuat, în cazul Bisericilor de stat (precum cele din Anglia, Suedia sau Norvegia), să își exercite controlul pre-modern nemijlocit și total, ajustat și redus cu timpul la unul simbolic, fie că a mers strict pe linia distanței totale (precum în Franța) sau a cultivat o formă de colaborare în chestiunile sociale (precum în Germania), puterea politică din Europa a încercat să ofere, de la o țară la alta, propria interpretare secularizării<sup>19</sup>. Punctul comun îl reprezintă, declarat sau nu, recunoașterea faptului că, în ciuda secularizării înțelese ca proces de dezcreștinare, importanța elementului ecesial nu a scăzut atât de repede și de mult cum prevedeau unii la începutul modernității sau ulterior. În plus, odată consumate episoadele dramatice ale trecerii de la o *Weltanschauung* dominată de valorile creștine la una vehiculând pe cele seculare, cotidianul social a calmat spiritele, a corectat tacit rigiditatea principiilor și a creat, treptat, noi posibilități de întâlnire și conlucrare între sfera publică și cea privată unite, la urma urmelor, în persoana cetățeanului-credincios. Cele două războaie mondiale care au sfârșecat Europa în trecutul „scurt secol XX” (Hobsbawm) au contribuit și ele, indirect, la reconsiderarea rolului și locului religiei într-o societate măcinată de conflicte și precaritate. În fața dezastrelor produse de mașinăria morții planificate, întrupare a periculoasei dialectici inerente proiectului iluminist, încrederea în rațiune a suferit o corectură substanțială. Întrebării esențiale „ce ține împreună o comunitate?” au început să îi fie date (din nou) și răspunsuri teologice. Războiul rece, situația națiunilor ținute ostatice dincolo de cortina de fier, problema înarmării atomare, mișcarea pacifistă, sărăcia în Africa, strategiile ajutorului de dezvoltare, primele dileme bioetice, reconcilierea dintre națiuni, construcția europeană, asumarea trecutului recent – iată doar câteva teme unde secularitatea s-a întâlnit, polemic sau armonios, cu poziția religioasă. Acest dialog a marcat spațiul liber de comunism în cea de a doua jumătate a secolului trecut. Rezultatul pe termen lung a fost articularea unei surprinzătoare omogenități a corpului social sau cel puțin a unui consens public dincolo de granițele ideologice trasate de luptele anterioare ale secularismului.

Căderea comunismului repune în discuție sau, după caz, continuă preocuparea legată de găsirea unui spațiu intermediar în care loialitatea civilă și cea religioasă se pot completa spre binele comun. În Europa, estică și vestică deopotrivă, sau în SUA, „parteneriatul dintre stat și cultele religioase” este între timp o formulă intens vehiculată și pusă în practică, motiv să vorbim despre

<sup>18</sup> Cu o întârziere notabilă, Ortodoxia este la rândul ei în plin proces, parțial nereflectat ca atare, de interpretare a datelor modernității și de acomodare, ceea ce nu exclude poziția critică, la datele ideologiei politice actuale. Referitor la drepturile omului, dezbateră este în curs. Vezi aici RADU PREDA, „Ortodoxia și drepturile omului. Aspecte social-teologice”, *Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj*, XI (2007-2008), Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, pp. 181-214.

<sup>19</sup> O trecere în revistă a acestor modele europene de relație între stat și Biserică (generic vorbind) vezi de pildă la RADU PREDA, „Libertatea religioasă în România post-comunistă. Repere social-teologice”, în ȘTEFAN ILOAIE (coord.), *Ethos și etnos. Aspecte teologice și sociale ale mărturiei creștine. Acta conferinței internaționale „etică-etnie-confesiune”*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, pp. 388-443.



consecințele practice ale noii paradigme postseculare<sup>20</sup>. Aceasta este direct legată de discursul actual referitor la „renașterea religiilor” sau, tot metaforic, la „întoarcerea lui Dumnezeu”<sup>21</sup>. Foarte pe scurt spus, lăsând la o parte tonalitatea triumfalistă legată de eventuala „victorie” a religiei asupra secularizării și notând că *secularitatea*, ca valoare obținută în pofida exceselor secularismului, este un bun de care societatea noastră nu ar fi bine să se dispenseze, chestiunea post-seculară trebuie încadrată în dinamica mai largă a criticii filosofice (și teologice) la care au fost supuse în ultimele două decenii proiectul modernității și contra-oferta postmodernității. Astfel, după constatarea falimentului credinței moderne în rațiune și a eșecului non-integrator al relativismului postmodern, paradigma post-seculară își asumă misiunea unei corecturi substanțiale prin renunțarea la excesele și simplificările de până acum. Dacă secularizarea era un proiect de modificare forțată a datelor de gândire a lumii, abordarea postseculară este mai curând un diagnostic, o constatare. Așadar, fără a complica prea mult prezentarea noastră, se poate spune că repunerea în discuție a locului și rolului religiei în spațiul public este mai puțin (sau chiar deloc) rezultatul „revenirii” în forță a acesteia, cât efectul nemijlocit al inventarului realizat după aproape trei secole de la debutul paradigmei moderne. Critica dialecticii secularizării îi urmează cumva firesc, pe cale de consecință, celei a dialecticii iluminismului<sup>22</sup>.

Paradigma postseculară, cea care oferă cadrul ideologic mai larg pentru un (nou) parteneriat între religie și spațiul public, este nu mai puțin rodul a două schimbări majore consumate fără zgomot, dar în profunzime: „dezintimizarea” religiei și reconsiderarea sensului separării religiei de stat. Legat de primul aspect, secularizarea modernă, prin suprimare, chiar dacă nu a luat peste tot același chip extrem, a obligat religia să părăsească spațiul public asupra căruia statul a început să își exercite monopolul de o manieră mai mult sau mai puțin autoritară. În școli, spitale, penitenciare sau armată, religia a fost fie complet evacuată, fie prezența ei condiționată și limitată. Ideea de bază era că sentimentul religios, pentru a-l numi astfel, este de natură eminentamente personală, privată, manifestarea acestuia având a se consuma tot într-un mediu bine delimitat, în spațiul liturgic sau în cel casnic. Mutațiile demografice și culturale din ultimele decenii, în fapt ingredientele societății pluraliste în care trăim, au scos la suprafața percepției publice și datele identitare până de curând tratate cu discreție. Urmând o logică a stimulilor externi, ponderea crescândă a Islamului în țările europene occidentale de pildă a avut printre altele efectul schimbării opticii față de Bisericele și confesiunile istorice. Brusc, formule de genul „valorile creștine” sau „Europa creștină”, invocate inclusiv de către creștinii nominali, nepracticanți, sau chiar de către mediile mai curând distante față de problematica religioasă, au căpătat o nouă relevanță. Conflictele inter-etnice din fosta Yugoslavie, însoțite din păcate de tot atâtea tensiuni inter-confesionale (de exemplu, între ortodocșii sârbi și catolicii croați) și inter-religioase (de exemplu, între bosniacii creștini și kosovarii musulmani), au adus la rândul lor un plus de vizibilitate chestiunii religioase ca dat constitutiv al unor societăți până de curând considerate a fi secularizate, adică a-religioase sau cultivând sentimentul religios exclusiv în regim intim. La toate acestea se adaugă permanentizarea unor lupte precum cele dintre catolicii și protestanții irlandezi sau scandalu-

<sup>20</sup> Termenul a fost pus în circulație și marcat semantic de conferința din toamna lui 2001, imediat după 11 septembrie, a filosofului social german al momentului, JÜRGEN HABERMAS, „Glauben und Wissen. Friedenspreisrede”, în IDEM, *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, pp. 249-262. Vezi dezvoltarea temei și în alte texte adunate în IDEM, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005. O lucidă și succintă analiză din punct de vedere teologic a noii paradigme oferă cartea lui HANS-JOACHIM HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Schöningh, Paderborn etc., 2007.

<sup>21</sup> Vezi aici o analiză a articulațiilor fenomenului la RADU PEDA, „Revenirea lui Dumnezeu. Ambiguitățile unui diagnostic”, *Studii Teologice* 1 (2009). În curs de apariție.

<sup>22</sup> Habermas, pentru a rămâne la cel mai important reprezentant al discursului postsecular, continuă astfel linia critică a Școlii de la Frankfurt și ilustrată de celebra carte a lui MAX HORKHEIMER și THEODOR W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, prima ediție 1947, Fischer, Frankfurt am Main, 2008.

rile provocate de activitatea unor secte vechi sau noi. Cu alte cuvinte, în Est sau în Vest, Europa ultimelor două decenii a redescoperit religia ca element definitoriu, imposibil de ignorat sau de relativizat prin simplul apel la secularism. Contrazicând pe față prognozele sociologice legate de ritmul și anvergura procesului secularizării, cotidianul european refuză să intre complet în schema modernității. În mod paradoxal, societatea europeană actuală, plurală și contradictorie, este cea mai mare provocare la adresa ideii de europenitate însăși<sup>23</sup>.

A doua schimbare majoră vizează revizuirea formelor de relaționare a cultelor religioase cu statul. Aici se impune o precizare principială. Așa cum am sugerat deja mai sus, când vorbim despre reconsiderarea datelor caracteristice raportului generic dintre stat/politică și religie, nu avem în vedere „întoarcerea” la stadiul *pre*-secularizării. Nu acesta este sensul paradigmei *post*-seculare. Câștigul fundamental pe care îl reprezintă *secularitatea* – adică suma acelor reguli și principii care, dincolo de motivațiile religioase, însă nu obligatoriu și în răspăr cu acestea, fac posibilă conviețuirea diferitelor comunități și respectarea fiecărei persoane în parte – nu poate și nici nu trebuie pus între paranteze. La urma urmelor, secularitatea garantează inclusiv unei societăți postseculare acel standard de umanitate la care, cum știm, s-a ajuns cu greu și prin multe lupte. Așadar, departe de a fi o simplă „restaurare” sau un demers amnezic, mimând „noutatea” absolută, miza paradigmei postseculare este să propună un pact revizuit între definiția socială și cea religioasă a omului începutului de mileniu III lucrând însă cu datele și achizițiile modernității, folosind ce este bun din critica postmodernă la adresa metafizicii, îngădind excesele raționaliste (cele care, necontrolate, ajung să hrănească iraționalitatea), recuperând valori pierdute și protejând identități periclitate. Pe acest fundal explicativ, un raport reconsiderat între stat și cultele religioase nu poate fi decât o reafirmare a secularizării care și-a depășit propria limită tradusă până de curând în viziunea simplistă a suprimării religiosului din orizontul public.

Parteneriatul social dintre stat și comunitățile de credință, ca expresie concretă a paradigmei postseculare, confirmă plauzibilitatea a ceea ce în literatura internațională de specialitate este numit de aproape jumătate de secol „paradoxul Böckenförde”. Este vorba despre o afirmație a eminentului jurist german care, plecând de la analiza fundamentelor statului modern, secular, ajunge să constate un fapt pe cât de simplu pe atât de uimitor și de important prin consecințele sale:

Statul liberal, secularizat, trăiește pe baza unor condiții pe care el însuși nu le poate garanta<sup>24</sup>.

Făcută în 1964, în contextul disputei în derulare despre sensurile secularizării dintre Blumenberg și Löwith, afirmația lui Böckenförde deschidea calea spre depășirea dilemei secularizare prin distincție *versus* cea prin suprimare, dintre secularizarea ca emancipare (Blumenberg) și cea care vede în același fenomen un act de uzurpare a religiei (Löwith). Mai mult chiar, analiza juristului nostru reformulează problema fundamentală legată de *ethos*-ul care garantează omoge-

<sup>23</sup> O trecere în revistă a provocărilor actuale pe care le presupune pluralitatea identitară crescândă și acutizată a Europei oferă de pildă volumul editat de ANTONELA CAPELLE-POGĂCEAN, PATRICK MICHEL, ENZO PACE (sous la direction de), *Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 2008.

<sup>24</sup> Pentru precizia terminologică, citatul sună în original astfel: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann”. Vezi, mai departe, contextul frazei: „Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben”, ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, pp. 111 ș.u. Conferința din 1964 – titlul: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation” – este reluată recent și în *idem, Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002* (= Wissenschaftliche Paperbacks 25), 2. erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, LIT, Berlin, 2007, pp. 213-230.

nitatea funcțională a unei societăți din perspectiva statului însuși. Or, în această cheie de lectură, statul modern nu poate pretinde că este total neutru. Sau, mai bine zis, chiar dacă rolul său este de a rămâne neutru, secular, statul modern trebuie să accepte lipsa de neutralitate a unor largi grupuri și structuri ale societății care, împreună, garantează prin valorile lor având urmări practice condițiile de existență ale statului. „Paradoxul Böckenförde” se pronunță astfel, de o parte, împotriva variantei absolutiste a statului modern (inclusiv a celui comunist), împotriva tendinței acestuia de a monopoliza spațiul public și de a manipula conștiința socială, iar pe de altă parte încurajează pe cetățenii aflați în posesia unei convingeri religioase să participe prin practicarea acesteia la îmbogățirea rezervorului moral și etic al statului. Așa stând lucrurile, un parteneriat activ între stat și cultele religioase nu reprezintă încălcarea principiilor de la baza modernității seculare, ci aplicarea acestora într-un spirit constructiv, util corpului social în ansamblu.

### 3. CULTELE RELIGIOASE ÎN ROMÂNIA POST-COMUNISTĂ: LIBERTATE ȘI CONSTRUCȚIE INSTITUȚIONALĂ

Trecând de la teorie la practică, ajungem la situația vieții religioase în România post-comunistă. Aceasta se poate caracteriza pe de o parte de existența unei reale libertăți religioase, garantată ca atare de către Constituție (art. 29) și vizibilă de exemplu în numărul mare de asociații de profil înființate în ultimele două decenii, iar pe de altă parte de absența unei construcții instituționale care să reflecte realitatea socială a vieții religioase. Concret, legat de deficitul instituțional, nu avem în vedere „organele” de control și nici un eventual exces de reglementare, ci absența regretabilă a unui Consiliu sau Forum permanent al cultelor religioase recunoscute (altul decât AIDROM), motiv pentru care vocea acestora este rareori auzită la un loc. Apoi, în cazul punerii în practică a parteneriatului cu statul, cultele nu au la îndemână instrumente reale și constante. Or, tocmai în țările care au trecut prin experiența comunismului și suferă încă de urmările dizolvate ale acesteia la nivelul coagulării comunitare, un parteneriat solid și vizibil, dincolo de jocurile politice de moment, ar fi o parte esențială a terapiei postcomuniste.

Întârziată și datorită lipsei unui cadru dialogal inter-confesional, legea românească privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor (nr. 489/ 2006)<sup>25</sup>, parte a legislației organice, vine să înlocuiască definit și complet baza legală din timpul comunismului (Decretul 177/1948 privind Regimul General al Religiiilor), ale cărei prevederi au fost după 1990 doar parțial suspendate. Așa cum am mai precizat și cu alte ocazii<sup>26</sup> și fără să intrăm în detalii tehnice, se poate spune că noutatea prin excelență a noii Legi este redefinirea raportului dintre stat și culte în termenii parteneriatului social. Este un moment important pentru că marchează schimbarea orientării fundamentale a statului, pentru moment la nivel de cuvinte, față de componentele religioase ale societății civile. Simbolic și juridic, așa cum sublinia și comunicatul Institutului Român de Studii Inter-ortodoxe, Inter-confesionale și Inter-religioase<sup>27</sup>, abia acum se încheie pentru viața religioasă din România dominația comunistă. Potrivit Legii de acum, statul român post-comunist și european nu mai are doar funcția de control pe care o sublinia legislația anterioară. Prin parteneriat social, statul român post-comunist face un pas semnificativ către recuperarea civismului ca atribut complementar exercițiului politic. Cultele religioase sunt partenere sociale și părți ale societății civile în același timp. În această calitate, toate cultele au posibilitatea unei cooperări largi cu instituțiile publice și să se bucure de sprijinul subsidiar al statului. În plus, și aici este o noutate ce privește mai puțin trecutul și mai curând viitorul, prin recunoașterea dimensiunii soci-

<sup>25</sup> Publicată în *Monitorul oficial* Partea I, nr. 11/8.01.2007, legea poate fi găsită în format electronic și la secțiunea de documente a paginii [www.teologia-sociala.ro](http://www.teologia-sociala.ro), accesat la 14 iulie 2009.

<sup>26</sup> Vezi RADU PREDA, *Semnele vremii. Lecturi social-teologice* (= Theologia Socialis 1), Eikon, Cluj-Napoca, 2008, pp. 96-116.

<sup>27</sup> Vezi textul Comunicatului în *Adevărul literar și artistic* 853 (10 ianuarie 2007) p. 7.

ale și subsidiare a parteneriatului cu Bisericele, confesiunile și credințele religioase, se face un pas semnificativ către articularea coordonatelor statului social în context românesc.

Concret, legiuitorul precizează la art. 7 (1):

Statul român recunoaște cultelor rolul spiritual, educațional, social-caritabil și de parteneriat social, precum și statutul lor de factori ai păcii sociale.

Textul pleacă de la o definiție mai largă a „socialului”, calitatea de partener social nefiind înțeleasă doar în sensul strict al angajamentului cultelor în favoarea categoriilor defavorizate. Actori sociali, cultele participă la întreg spectrul vieții publice. Această precizare nu este deloc minoră și ea vine în întâmpinarea tendinței de a identifica dimensiunea socială a cultelor cu rolul de prestator benevol și gratuit al acelor servicii sociale pe care statul, dintr’un motiv sau altul, nu vrea sau nu poate să le mai ofere. Raportul dintre stat și culte este formulat în spiritul principiului subsidiarității care stă la baza întregii construcții europene, o traducere politică modernă a mai vechiului principiu eclesiologic al sinodalității, adică al responsabilității colective și distincte în același timp. Cum suntem încă departe de a fi un stat social după modelul european cunoscut, ancorarea în textul Legii cultelor a principiului parteneriatului subsidiar este similar unei adevărate cezuri în gândirea juridică a tânărului stat român de drept. Evident, rămâne ca înnoirea juridică să se traducă în acțiunea politică. Oricum, premisele sunt acum date. La fel de evident este însă și faptul că depinde într’o foarte mare măsură de cultele religioase însele cum vor fi exploatate constructiv șansele acestui parteneriat<sup>28</sup>. În acest spirit trebuie înțeleasă și precizarea Legii din art. 10 (7):

Statul sprijină activitatea cultelor recunoscute și în calitate de furnizori de servicii sociale.

Această ultimă prevedere legală poate avea consecințe pe termen lung și, aplicată cu inteligență și consecvență, poate contribui decisiv la ameliorarea serviciilor sociale într’o țară care, oricât de mare ar fi indicele anual al creșterii economice, va avea multe decenii de acum înainte un deficit major în finanțarea sistemelor de asigurări sociale și de asistență medicală. Actuala criză financiară la nivel mondial este deja un semnal serios de alarmă în acest sens și întărește tendința combinării sistemului public cu cel privat, a resurselor colective cu cele personale, prezența în acest proces a cultelor în calitate de furnizori de servicii sociale fiind cât se poate de oportună.

Cadrul legal mai larg existând, nu mai rămâne decât să se treacă la amintita construcție instituțională detaliată, capabilă să preia datele generice ale parteneriatului social dintre stat și cultele religioase și să le traducă în contextele locale, la nivelul comunităților. Este, în fapt, sensul recentei inițiative legislative propuse de Raluca Turcan (deputat PDL). Publicăm în continuare textul proiectului, convinși fiind că doar o bună dezbatere publică poate asigura un bun text de lege. Precizăm cu titlu introductiv la această dezbatere faptul că propunerea legislativă ține cont de realitatea descentralizării administrative a României de azi și încearcă, printr-un mecanism de expertiză centrală și analiză locală, să scoată atât cât este posibil problematica colaborării dintre autoritățile politice și cultele religioase din categoria trocului electoral, să asigure continuitatea proiectelor sociale dincolo de ciclurile mandatelor și să ofere un plus de predictibilitate. În cele din urmă, dacă am reuși punerea în practică a acestor deziderate, atunci binele comun ar câștiga prin parteneriatul social dintre stat și cultele religioase un plus de consistență.

<sup>28</sup> Un prim pas, simbolic, făcut în această direcție poate fi considerat și Protocolul încheiat la 3 octombrie 2007 între Guvernul României și Patriarhia Română. Vezi textul în format electronic și la secțiunea de documente a paginii [www.teologia-sociala.ro](http://www.teologia-sociala.ro), accesat la 14 iulie 2009.

## ANEXĂ:

PARLAMENTUL ROMÂNIEI  
CAMERA DEPUTAȚILOR & SENATUL

Propunere legislativă pentru stabilirea parteneriatului între Stat și Biserică în domeniul asistenței sociale

**Art.1.** - Prezenta lege reglementează cadrul juridic pentru organizarea și derularea parteneriatului între Stat și Biserică în domeniul asistenței sociale, denumit în continuare *parteneriat*.

**Art.2.** - în sensul prezentei legi următorii termeni se definesc astfel:

a) **parteneriat în domeniul asistenței sociale:** colaborare stabilită între participanți egali la realizarea unui obiectiv comun, al cărui rezultat este soluționarea unor probleme de natură socială ale comunității.

b) **Stat:** autorități ale administrației publice centrale sau locale ce acționează, direct sau indirect, prin reprezentanți ai Guvernului sau administrației publice, locale, care participă la desfășurarea unor proiecte și/sau programe de asistență socială, în vederea rezolvării unor probleme sociale ale comunității, în baza unor protocoale prestabilite.

c) **Biserica:** totalitatea cultelor religioase, legal constituite și recunoscute în România, care participă direct sau indirect, prin unitățile proprii de cult, la organizarea programelor de asistență socială, raspunzând astfel unor nevoi ale comunității, din respectivele unități de cult, în spiritul misiunii lor caritabile față de beneficiari.

**Art.3.** - Parteneriatul se bazează pe următoarele principii:

Respectarea statutului de partener social egal.

Respectarea spiritului dialogului între cele două entități partenere.

Principiul subsidiarității între unitățile de cult și instituțiile statului.

Principiul nediscriminării în ceea ce privește acordarea asistenței sociale.

Principiul transparenței în domeniul activităților întreprinse în folosul comunității.

Principiul transparenței în cheltuirea resurselor financiare alocate, sub deviza – *banii publici în folosul public*.

**Art.4.** – **Programele social-filantropice** se desfășoară la nivel comunitar pentru sprijinirea persoanelor aflate în dificultate, în vederea depășirii unor situații de criză și a reintegrării lor în societate.

**Art.5.** – **Caracteristicile** asistenței sociale în cadrul *parteneriatului* sunt:

a) latura preventivă;

b) latura personalizată;

c) suportul afectiv.

**Art.6.- Obiectivele programelor** de asistență socială sunt următoarele:

a) organizarea și dezvoltarea serviciilor de asistență socială, în special la nivelul unităților de cult pentru categorii de persoane aflate în situații de risc social;

b) asigurarea serviciilor de asistență socială și medicală primară și specializată, oferită persoanelor aflate în așezămintele sociale ale Bisericii și în instituțiile de ocrotire ale Statului;

c) asigurarea unor servicii de asistență prin unitățile de cult proprii pentru prevenirea instituționalizării copilului și a persoanelor vârstnice singure;

d) asistența acordată victimelor calamităților naturale;

e) specializarea și acreditare a serviciilor acordate, conform legii;

f) înființarea de noi instituții de asistență socială ca alternative la instituțiile clasice de tip rezidențial ale statului.

**Art.7.** – (1) **Beneficiarii** derulării programelor desfășurate în baza parteneriatului între Stat și Biserică sunt următoarele categorii:

**a) copii aflați în dificultate:**

- copii din familii cu risc social care nu pot asigura condiții corespunzătoare dezvoltării armonioase fizice și psihice a copiilor (ex: familii monoparentale, familii cu venituri reduse, cu părinți cu handicap sau bolnavi, familii în care se înregistrează violență și alcoolism);
- copii orfani sau abandonați de părinți în instituțiile de protecție ale statului;
- copii care au înregistrat abandon școlar și vagabondaj;
- copii proveniți din familii care nu pot asigura susținerea financiară pe perioada studiilor;
- copii proveniți din familii ale căror familii au avut de suferit de pe urma calamităților naturale;
- copii delincvenți care execută o pedeapsă privativă de libertate;
- copii bolnavi, copii infectați cu HIV sau seropozitivi și copii cu handicap;
- copii ai căror părinți sunt plecați în străinătate;
- copii romi, provenind din familii sărace, a căror integrare socială este dificilă.

**b) persoane vârstnice** lipsite de venituri, fără susținători legali, bolnave sau greu deplasabile care nu se pot întreține singure sau care au avut de suferit de pe urma calamităților naturale;

**c) familii sărace** care, din cauza resurselor financiare și materiale reduse, nu pot asigura o îngrijire și educație corespunzătoare copiilor, nu au acces la servicii de asistență medicală și nu sunt cuprinse în sistemul de protecție socială al statului.

**Art.8.-** (1) **Serviciile de asistență socială oferite de către Biserică se adaptează** la caracteristicile și nevoile specifice ale fiecărei categorii de beneficiari, în funcție de mediul de proveniență al acestora:

- instituții de protecție ale statului;
- așezămintele sociale bisericesti;
- la domiciliu.

(2) Serviciile acordate pot fi: sociale, medicale, religioase.

**Art.9-**(1) Serviciile acordate de Biserică pot fi stabilite în urma unor anchete sociale efectuate de personal specializat.

**Art.9–(2)** Anchetele sociale se efectuează de către reprezentanți ai autorităților administrației publice, prin direcțiile de asistență socială ale consiliului județean, cu participarea reprezentanților unităților de cult interesate.

**Art. 10.** – Pentru a putea obține finanțare pentru un program de asistență socială unitățile de cult trebuie să îndeplinească cumulativ următoarele criterii de eligibilitate:

**Eligibilitatea solicitantului:** unitatea de cult ce aplică în vederea obținerii unei finanțări, pentru desfășurarea de programe de asistență socială, trebuie să fie recunoscută prin lege, acreditată ca furnizor de servicii sociale cu rezidență și activitate socială pe teritoriul județului.

2. Eligibilitatea activității:

- a) servicii de asistență socială la domiciliul asistatului;
- b) servicii de asistență socială pe lângă unitățile de cult.

**Art.11.** - (1) Alocarea fondurilor privind costurile programelor de asistență socială selectate, derulate în baza parteneriatului, se face în proporție de 80% de la bugetul de stat, de către Ministerul Muncii, Familiei și Protecției Sociale

(2) 20 % din costurile programelor selectate urmează a fi acoperite de unitățile de cult, din donații, sponsorizări, ori din alte surse de venituri legal constituite.

(3) Administrațiile locale pot deveni parte a proiectelor prin punerea la dispoziție a terenurilor, clădirilor și a unor sume de bani necesare derulării asistenței sociale.

**Art.12.** – (1) Selecția programelor de asistență socială este făcută de o comisie, **Comisia mixtă pentru parteneriat**, numită în continuare *comisia*, formată din 7 membri, 3 reprezentanți ai autorităților administrației publice locale și 4 reprezentanți din partea cultelor reprezentative în

unitatea administrativ teritorială respectivă. Comisia se constituie în termen de 60 de zile de la data intrării în vigoare a prezentei legi.

(a) Membrii Comisiei sunt desemnați prin hotărâre a consiliului județean în termen de 60 de zile de la data intrării în vigoare a prezentei legi pe baza propunerilor cultelor și ai reprezentanților administrației publice locale.

(2) Mandatul membrilor Comisiei este de patru ani.

**Art.13.-** Pentru punerea în aplicare a parteneriatului, Comisia mixtă are următoarele atribuții:

a) organizează activități de informare a opiniei publice în scopul educării și sensibilizării membrilor comunităților cu privire la diferite aspecte ale problematicii sociale, cum ar fi organizarea de seminarii, conferințe, dezbateri, campanii publice, editarea de publicații;

b) organizează întâlniri în vederea promovării rolului său social în mijlocul comunității;

c) inițiază și coordonează programe de voluntariat, antrenând în aceste programe și comunitatea locală;

d) sensibilizează autoritățile locale în vederea conștientizării diferitelor probleme sociale și acordării sprijinului necesar persoanelor/famiiliilor aflate în dificultate;

e) colaborează cu instituții de stat și organizații neguvernamentale care desfășoară activități în domeniul asistenței sociale;

f) colaborează cu preoții din parohiile unde sunt identificate cazuri de persoane sau familii în dificultate, în scopul susținerii serviciilor sociale acordate în sprijinul comunității.

g) analizează cazurile sociale identificate și a propunerilor de soluționare;

h) analizează dosarele cuprinzând aplicațiile și documentația necesară prezentării candidaturilor;

i) analizează îndeplinirea criteriilor de eligibilitate de către unitățile de cult care au depus aplicații;

j) selecționarea unității de cult în vederea derulării programului de asistență socială;

k) controlul modului de îndeplinire a clauzelor contractuale privind modul de cheltuire a banilor.

**Art.14.-** (1) La nivel național, se înființează Consiliul Consultativ, pentru Parteneriat Social, denumit în continuare *Consiliu*, format din 36 de membri, cu un mandat de 4 ani.

**Art.15.-** (1) Consiliul are următoarele atribuții:

a) stabilește strategia națională de creare și dezvoltare a unor centre de asistență socială;

b) primește până la data de 1 iunie a fiecărui an proiecte considerate eligibile de către comisiile locale pentru a putea fi finanțate în anul următor;

c) prioritizează proiectele necesitând finanțare, în baza strategiei;

d) prezintă cu titlu consultativ Ministerului Muncii, Familiei și Protecției Sociale proiectele considerate a fi prioritare pentru finanțare.

**Art. 16 .-** Consiliul este format din 36 de membri și se compune astfel:

a) 18 reprezentanți ai cultelor religioase, legal constituite și recunoscute în România;

b) 5 reprezentanți ai organizațiilor non-guvernamentale în domeniul asistenței sociale;

c) 3 reprezentanți ai Ministerului Muncii, Familiei și Protecției Sociale;

d) 3 reprezentanți ai Ministerului Sănătății Publice;

e) 3 reprezentanți ai Ministerului Culturii, Cultelor și Patrimoniului Național;

f) 4 reprezentanți independenți propuși de Parlament;

(2) Activitatea Consiliului se află sub controlul Parlamentului.

(3) Anual Consiliul este obligat să prezinte un raport de activitate în fața Parlamentului.

(4) Mandatul Consiliului este de patru ani.

**Art.17.-** (1) În termen de 60 de zile de la data intrării în vigoare a prezentei legi, autoritățile publice, organisme și instituțiile abilitate să facă propuneri pentru calitatea de membru în Consiliu, precum și organizațiile non-guvernamentale trebuie să-și desemneze reprezentanții și să trimită propunerile la Parlament, Comisiilor pentru Cultură, Culte și Mass-Media din cele 2 Camere.

(7) Comisiile sunt sprijinite în derularea activității de către un Secretariat tehnic, format din trei persoane, asigurat de către Parlamentul României.

**Art. 18.-** (1) Proiectele de asistență socială sunt depuse de către unitățile de cult interesate, la consiliile județene, spre a fi analizate de către Comisiile mixte, înființate în fiecare unitate administrativ teritorială.

(2) Comisiile mixte analizează și selecționează proiectele ce urmează să primească finanțare.

(3) Proiectele care au fost considerate eligibile sunt analizate de Consiliu și se formulează un aviz consultativ privind proiectele prioritare pentru finanțare.

(4) Avizul consultativ al Consiliului este trimis până la data de 15 august a anului în curs către Ministerul Muncii, Familiei și Protecției Sociale pentru a fi centralizat și cuprins în proiectul de buget pe anul viitor.

(5) Ministerul Muncii, Familiei și Protecției Sociale definitivează proiecte pentru finanțare până la data de 1 septembrie a anului în curs.

(6) După aprobarea Legii bugetului de stat, Ministerul Muncii, Familiei și Protecției Sociale transmite sumele aprobate unităților de cult ale căror proiecte au fost selecționate.

**Art.19.** – (1) Statul încurajează opera filantropică de asistență socială a Bisericii, acordând sprijin financiar instituțiilor de cult ce inițiază construcția de așezăminte de asistență socială pe lângă unitățile de cult.

(2) Pentru realizarea obiectivelor de asistență socială Biserica, prin reprezentanții ei, încheie protocoale cu reprezentanți guvernamentali din partea: Ministerului Muncii, Familiei și Protecției Sociale, Ministerului Educației, Cercetării și Inovării și Ministerului Sănătății, în vederea asigurării serviciilor de calificare pentru personalul existent în unitățile de cult sau a participării în derularea programelor cu personal calificat.

(3) Personalul calificat se selectează prin direcțiile descentralizate ale ministerelor cu care s-au încheiat protocoale de colaborare, pentru proiectele ce urmează a fi derulate.

(4) Costurile cu angajarea personalului calificat sunt parte a criteriilor de eligibilitate a proiectelor.

**Art.20.** - Unitățile de cult care derulează programe de asistență socială, prin așezăminte de asistență socială proprii, beneficiază de transport gratuit pentru beneficiari

**Art.21.** – Prevederile prezentei legi intră în vigoare la data de 1 ianuarie 2010.

## ABSTRACT

RADU PREDĂ, *Social Partnership between State and Religions. Addenda to a Present Draft Law*

The secularization specific to modernity, operated contrary to the Gospel, scores a decisive perception of the role of religious dimension in the public space. Even the last two decades seem to confirm the status of religious ambivalence. On the one hand, the fall of communism in Eastern Europe meant not only the restoration of religious freedom, but also the revival of the clichés of modernity that made, in fact, red ideology possible. Finding that the religion has survived state atheism awoke rather fear, fear that theology would replace the defunct system's ideology is partly confirmed by the inter-ethnic, inter-confessional and inter-religious crises that marked at different intensities, most post-communist countries. On the other hand, during the same period, especially after the attacks of September 11th, we witness a debate of increasing range on the normative religion and the role that faith communities can play in societies irreversibly marked by pluralism of politics, values, cultures, nationalities, and not least religions. The key-term of the new, somehow polemic debate is the partnership between state and religious cults. The world financial and economic crisis of these months is also a major impetus for the articulation of what might be called a new post-secular paradigm. We intend to briefly review this change of attitude and to illustrate it with recent legislative initiatives in the Romanian context.