

Controverse, opinii și debateri despre profilul secularizării

Simona Nicoara

Associated Professor,
Ph.D., Department of
Modern History, Faculty
of History and Philoso-
phy, Babes-Bolyai Uni-
versity, Cluj, Romania.

Author of the books:
*Mentalități colective și
imaginar social* (co-
author Toader Nicoară,
1996); *Mitologiile
revoluției pasoptiste
românești* (1999);
Istorie și imaginar.
*Eseuri de antropologie
istorică* (2000); *Născut
modern* (2002).
E-mail:
nicoaratoader@yahoo.fr

Abstract: The historical investigation of the patterns of secularization entails the analysis of a complex dimension with a variety of different levels: religious, mental, intellectual, cultural, social, and political. The great divisions within Christianity produced in the second millennium would give birth to many different religious Europes and to many different ways of living among Christians. If secularization meant turning from the sky to worldly affairs, secularization meant the separation of the Christian religions and churches from the political and institutional practices that brought about new ways of thinking about the sacred. In this context, multidisciplinary research analyzes great continuities, but also breaking points, strong points but also weak ones, from which historical societies have suffered.

Abordarea unei teme privind secularizarea nu privește doar teologiile și Bisericele creștine, raporturile dintre ele, ci și descrierea unei evoluții intelectuale, culturale, precum și a relațiilor instituționale ale Europei din ultima jumătate de mileniu. Originile mai evidente ale secularizării sunt în *Renaștere*, cea care a promovat o încredere excesivă în forțele umane și o preocupare tot mai deschisă spre lucrurile mundane. Acestea i-a replicat încrederea *Reformei* în grația divină, dar și în importanța unei maniere individuale a mântuirii, fără intermedierea ecleziasică, pentru ca apoi secolul Luminilor să determine intransigent trecerea de la teocentrism la antropocentrism, provocând, astfel, efuziunea unei mari revoluții mentale, care a permis emergența propriu-zisă a modernității europene.

Chestiunea secularizării a traversat timpul modernității și a angajat toate generațiile, a fost prezentă în tot spațiul european, chiar dacă condițiile și termenii în care s-a produs au variat de la o țară la alta, în funcție de condițiile istorice singulare.

Key words:

Church, State, religion, secularization, sacralization, theology, laicization, history, Renaissance, Reform, modernity, pluridisciplinarity, sociology.

Un lung chestionar, răspunsuri parțiale, pronosticuri diverse

Secularizarea este un proces istoric complex, care se înscrie în câmpuri diferite ale cunoașterii, cel teologic, sociologic, istoric, filosofic; de aceea fiecare dintre aceste direcții de cercetare au încercat, din secolul al XIX-lea încoace, s-o analizeze din propriul său orizont teoretic și metodologic. Rezultatele au fost câteva teorii distincte, dar și veritabile clivaje care au marcat mentalitatea științifică de-a lungul timpului. Reevaluările critice ale temei secularizării, mai ales în ultimii cincizeci de ani, relevă diversitatea de criterii și de perspective de analiză ale acestui fenomen. Sociologia, teologia și, de câteva decenii istoria, au formulat propriul profil al acestei traiectorii sinuoase, străbătută de puseuri contradictorii, precum romantismul, pozitivismul, neoumanismul din timpurile contemporane, timpuri percepute superficial de o “furioasă” religiozitate.¹

Secularizarea a fost, până acum o jumătate de secol, un trist subiect teologic, care a câștigat cu greu o legitimitate științifică și universitară din cauza păguboaselor prejudecăți în legătură cu istoria religioasă. Consemnarea îndelungată a religiosului ca un *fapt specific* a întârziat și a îngreunat multă vreme o tratare serioasă și consistentă. În Franța, de pildă, pozițiile unei tradiții laice au conceput religia ca o chestiune “depășită,” care se ocupă de *absolut*, deci de un reper situat în afara contingentelor istorice și culturale contemporane. Conceptul de secularizare a apărut în lucrări științifice din anii 1950 și 1960, pe fondul unor traume postbelice, care au încurajat un anume pesimism intelectual. În acele decenii și-a croit un loc important ideea că *modernizarea* a condus într-o manieră fatală la declinul religiei, la o indiferență dubioasă în jurul ei, dar consecințele acestui fapt au fost evaluate diferit.

Triumful structuralismului a împiedicat, de asemenea, în anii `60 și `70 o reflecție serioasă din partea intelectualilor asupra secularizării. *Frumoasele certitudini* ale anilor `60 au fost supuse, la rândul lor, unor examene critice semnificative, în contextul unor noi orientări intelectuale și socio-culturale.<sup>2</sup> În anii `80 s-a deblocat oarecum situația prin câteva lucrări sociologice de referință, dintre care semnalăm *Sécularisation et religions politique*, 1982 a lui J.-P. Sironneau, *Le Désenchantement du monde*, 1985, a lui Marcel Gauchet, *Le Pensée* 68, 1985, a lui Luc Ferry și Alain Renaut etc.³ Afirmarea mult mai pregnantă a istoriei mentalităților, care a încurajat confluențele dintre istoria religioasă și istoria culturală, dar și atitudinile multidisciplinare, a făcut ca cercetările despre raporturile religie, Stat, societate să ia treptat amploare. Interogațiile în jurul temei decreștinării în Franța după acel *aggiornamento* al conciliului Vatican II (1962-1965) a stimulat cercetarea istoriografică chiar la vârful său. S-au remarcat Jean Delumeau (*Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, 1971, *Naissance et affirmation de la Réforme*, 1971), Bernard Plongeron, (*Religion et société en Occident, XVIe-XXe siècles. Recherches françaises et tendances internationales, 1973-1977*, 1979, la care s-au adăugat François Lebrun, Michel Vovelle, Jacques Le Goff, Alain Cabantous și alții.⁴ În 1987 Pierre Nora și Mona Ozouf au rupt relativa tăcere bibliografică despre itinerariile sacralului, iar apariția unor lucrări monumentale precum, *La Chrétienté et l'idée de croissade*, publicată de Paul Alphanéry și Alphonse Dupront în 1995, *Qu'est-ce que la Lumière* al lui Al. Dupront în 1996 sau culegerea de articole, tot ale lui Dupront, sub titlul *Gèneses des Temps modernes. Rome, les réformes et le Nouveau Monde*, prezentate de Dominique Julia și Philippe Boutry în 2001 și altele, au alimentat interesul academic și intelectual, dar și pe cel al publicului, pentru abordarea destinului religios al Europei. În ultimele trei

decenii, deschiderea, inițial impulsionată de sociologia religioasă, a însemnat depășirea unei istorii a instituțiilor eclesiastice spre o istorie trăită a poporului creștin.⁵

O serioasă și amplă analiză a cercetărilor multidisciplinare contemporane relevă incontestabil faptul că ultimele cinci secole au însemnat, în esență, o recesiune lentă și globală a creștinismului, a practicii religioase, a valorilor normative creștine în profitul libertății de gândire și de acțiune. Dincolo de specificul fiecărui domeniu de analiză, anumite întrebări s-au înscris într-un chestionar comun, chiar dacă răspunsurile au avut o amploare și anumite nuanțe, diferite. A fost secularizarea un fenomen specific european?⁶ Care au fost principalii factori ai secularizării? Secularizarea și, mai ales, decreștinarea, evidentă în Europa, nu semnifică prea rigid declinul istoric și mondial al creștinismului? Nu sunt prea numeroase (și trebuie relativizate) pronosticurile pesimiste asupra viitorului creștinismului? După un *recul de cinci secole* am intrat, definitiv în era transcendenței fără Dumnezeu? Sunt creștinii *dinozaurii* unei rase pe cale de dispariție? Este just faptul că se confundă creștinismul cu experiențele sale istorice, cu ceea ce criticii săi numesc apăsător “paginile negre” ale erorilor, tăcerilor, crimelor comise sub semnul crucii? Nu sunt prea puține instituțiile timpului nostru care să-și facă deschis și loial *mea culpa*, așa cum au făcut-o Bisericile creștine? Este drept a se vorbi doar de “lungile păcate ale creștinismului istoric” și să se treacă sub tăcere aportul pozitiv imens pe care creștinismul l-a avut asupra civilizației? Trebuie atât de subestimate preocupările esențiale ale Bisericii creștine, înainte și după schisme și Reforme, în privința operelor de caritate din care s-au ivit structurile de binefacere, organismele de securitate socială din timpurile moderne? Prezența imensului patrimoniu bimilenar de civilizație creștină nu impune necesitatea conservării și recunoașterii memoriei creștine? Cum poate fi creștinismul, o religie a

misterului, a Revelației să fie făcut credibil pentru contemporanii noștri, atât de... raționali? La aceste întrebări nu se poate da un simplu răspuns negativ sau pozitiv, căci ne aflăm într-o epocă în care creștinismul nu se mai confundă cu Bisericile, iar generațiile tinere tind parcă să se detașeze tot mai mult de structurile instituționale.⁷

Se evocă, în ultimele decenii, o “revanșă” a lui Dumnezeu, care pare să anunțe o restaurare a religiosului în cadrul instituțiilor vechi, epuizate, după o modernitate care le-a marginalizat treptat. De fapt, chiar pe la începutul anilor '50 istoricul Arnold Toynbee constata sindromul scăderii priorității raționalismului modern! Brutalitățile celor două mari războaie, ravagiile revoluțiilor, puseurile idolatrice în jurul unor conducători, mesianisme națiunilor secolului XX ilustrează, de fapt, izbucniri de iraționalism.⁸

Apropierea sfârșitului de mileniu, suspansul anului 2000, avea să fie un alt moment răscolitor, o așteptare *magică* și neliniștită. *Revrăjirea* lumii, despre care se vorbește la acest început de mileniu III, înseamnă folclorizarea dimensiunii religioase prin revenirea, mai degrabă, la fenomene *de altădată*, de felul ereziei, misticii, o rentoarcere la legendă, la mituri, la literatura religioasă populară. Dar aceasta nu înseamnă revenirea la o gândire religioasă, la o solidarizare masivă cu marile instituții religioase.⁹

Lipsa *cârmelor psihologice ale religiei* sau a ajutorului Statului, perceput ca nesigur, pierderea reperelor stabile, criza familiei, izolarea în creștere în “jungla urbană,” angoasa insecurității în fața unei violențe afișate abuziv de mass-media, a determinat, mai degrabă, o *cerere de irațional*. Horoscoape, talismane, vraci, ghicitori se manifestă într-o slabă sacralitate și mai degrabă îi eliberează pe amatori de neliniștile lor cotidiene. Un supranatural care diferă în funcție de vârstă, sex, apartenență socială, stil de viață, influență culturală etc.

Frica de sine și frica de ceilalți este sentimentul care în timpurile noastre a înlocuit spaima de demonul încornorat. Pentru a exorciza frica în fața pulsionilor brutale sau a pasiunilor exprimate liber, remediu comod a fost găsit în violența imaginilor cinematografice, televizuale sau a celor de pe *Net*. Ecranul negru de suspans, oroare și perversiune atrage într-un mod periculos o fascinație pentru partea malefică a ființei umane.

Progresele ultimelor secole de istorie nu au alungat, așa cum exaltau eschatologiile optimiste, sursele suferinței umane. Bolile, insatisfacțiile, teama de solitudine într-o lume egoistă și neîndurătoare, toate acestea sunt forme de trăire a răului angoasant. Necesitatea de a accepta în mod colectiv suferința, pentru a se asigura supraviețuirea speciei umane într-un mediu natural și social, indiscutabil dificil, a fost pervertită în plăcerea existenței. Căutarea fericirii imediate, până la plăcerea de a consuma produse *al dracului de bune*, percepția ludică a lumii, dorința de a prelungi viața, încurajată de descoperirile spectaculoase ale medicinei sunt atitudini de refuz ale angoasei existențiale, dar și un univers în care *diavolul se consumă într-un mod adeseori pozitiv*. Ascensiunea *demonică* a plăcerii ca mod de viață, dar mai ales a violenței nestăpânite, lasă deschisă ușa lui Satan! ¹⁰

Se resimte astăzi nostalgia unei istorii revăzute și corijate și în această *obsesie retrospectivă* se pierde imaginația în privința viitorului. Eschatologia optimistă ce caracteriza modernitatea și-a pierdut prioritatea, milenarismul acestor timpuri fiind și el obscur. Accelerarea modernității, dezvoltarea tehnicii a produs o *turbulență*, o *întoarcere în buclă*, care face ca nimic să nu fie ireversibil. Această (*retro*)*curbură* a spațiului istoric este considerată marea decoperire a acestui sfârșit milenar. Este oare modernitatea terminată? ¹¹

Dezbaterile științifice din ultimele patru decenii ale secolului XX, la care au luat parte teologi, sociologi, filosofi, politologi, istorici, antropologi, juriști, specialiști în științele naturii etc, au făcut ca literatura despre secularizare, decreștinare, desacralizare, resacralizare să devină abundentă, dar cu puncte de vedere, unele ireconciliabile, mai ales, în privința surselor istorice sau culturale ale fenomenului secularizării.¹² Este just, așadar, să vorbim de *“teorii la plural”* despre secularizare, fiecare dintre ele punând accentul pe un anumit aspect al acesteia, pe care tind să-l considere privilegiat.

Teologia seculară

Încă din secolul al XVIII-lea, teologii, mai întâi cei protestanți, apoi și cei catolici, au fost tentați de o reinterpretare a mesajului creștin în lumina stărilor contemporane ale culturii în care trăiau și au încercat să justifice valoarea de atunci a creștinismului. Această tentație ar putea fi numită “modernism” teologic, apreciază filosoful Jean Guitton, definindu-l ca intenția de a fonda credința pe spiritul timpului. Dar, în vârtejul unei asemenea tentații, unii teologii s-au trezit că demitologizează adevărurile credinței și le fondează pe faptele pozitive ale istoriei. Argumentele teologice, puse în contrast cu “perversiunile” materialiste, utopice și pozitiviste care, mai ales în secolul al XIX-lea au atacat facultatea eminentemente simbolică a religiei creștine, au dus la o cădere în capcana unui “gust” istoricist și scientist al “zilei,” care nu avea cum să nu supere pe cei mai conservatori din Bisericele creștine.

Nevoia de a salva pozițiile teologice tradiționale a însemnat ca teologii veacului al XIX-lea să facă operă de

ideologi, depășind riscant interesele Bisericilor creștine. Acest nou discurs teologic a devenit popular prin succesul la public al unor cărți, ce foloseau împrumuturi din exegeză, filosofie sau științele umane. Această *teologie a secularizării și a desacralizării*, mai ales protestantă, a funcționat ca o *ideologie seculară*, mai ales în secolul XX. J. P. Sironneau a analizat aceste mișcări specifice de desacralizare și de secularizare, care au atins din plin teologia, însă acest “revizionism teologic” a rămas marginal pentru gândirea și practica Bisericilor, catolică și protestantă.¹³

Ambigua *teologie seculară* nu numai că a făcut o distincție între religie și credință, dar a încercat să legitimeze o retragere istorică a creștinismului, să dovedească o corelare între procesele de desacralizare, - inaugurate chiar de credința biblică - și mișcarea de secularizare, care caracterizează lumea modernă. În fine, ea încearcă să justifice autonomia societății civile în raport cu religia și Bisericile în evoluția lumii moderne. *Teologia seculară* a văzut o legătură directă între recesiunea sacrului, - ca și cadru al vieții - și recesiunea sociologică a creștinismului, sub forma fărâmițării credințelor, a slăbirii practicilor rituale, a eroziunii instituțiilor religioase, sub impactul progresiv al raționalismului și al mentalității tehnico-științifice. În acest sens, teologiile seculare au tins să conteste chiar principiile fundamentale ale teologiei tradiționale.

Prin anii '60, H. Cox (*La cité séculière*, 1968) sau G. Vahanian (*La mort de Dieu: la culture de notre ère postchrétienne*, 1960), în termenii apropiați teologiei seculare, înțelegeau prin secularizare o adaptare a trăirii religioase la noile condiții ale vieții individuale și colective! Unii teologi ai secularizării, în special protestanți, au propus înlocuirea reprezentării unui Dumnezeu transcendent și separat, considerat o întruchipare a umanității istorice, sugerând renunțarea la interpretările dogmatice ale textelor sacre (K. Barth, D.

Bonhoeffer, P. Tillich). Această teologie eliberează practic credința de religie, divinul de sacru și de lumile de dincolo (P. Berger, F. Gogarten, H. Küng, J.-B. Metz, K. Rahner, C. Troisfontaines etc).¹⁴ În fine, schema care a susținut explicațiile *teologiei seculare* a fost cea a “decreștinării” progresive a Occidentului după finele Evului Mediu. Acea decreștinare progresivă, manifestată mai ales prin recesiunea practicilor religioase, ar fi încurajat desacralizarea creștină, afectată puternic și de impactul raționalității științifice și tehnice. Decreștinarea ar fi atins mai întâi păturile superioare ale societății, pe savanți și intelectuali, apoi treptat și păturile populare, muncitorești, mult mai legate de industrializare și de urbanizare. Dar legătura dintre secularizarea modernă și creștinism nu a fost atât de transparentă precum lasă să se înțeleagă teologia seculară.

Chiar din interiorul Bisericilor au apărut critici la adresa teologiei seculare, care tinde să interpreteze rigid, simplist și ideologic datele istorice și sociologice. Contra-discursul teologic, mai ales cel catolic, consideră că nu s-a produs o ruptură fatală între creștinism și sacrul tradițional creștin, că, de fapt, creștinismul a reluat constant de-a lungul istoriei, inclusiv în secolele modernității, un număr mare de simboluri foarte vechi creștine, deci nu a încurajat desacralizarea. Este adevărat că partizanii romano-catolicismului au reproșat consecvent faptul că Reforma a dezlănțuit forțele secularizării, ale absolutismului și ale naționalismului. Istoriografia catolică tradițională l-a considerat pe Luther un călugăr nebun, posedat de diavol, care a dărâmat stâlpii Bisericii-mame. Polemiștii protestanți, dincontră, au văzut, în Reformă, un uriaș moment în istoria salvării. Pentru protestanți, Luther era un Moise, pentru pietiști un apostol, naționaliștii germani l-au considerat un erou și un “părinte al națiunii,” iar naziștii un soi de...precursor al Führer-ului!¹⁵

Până la sfârșitul secolului XX, majoritatea gânditorilor creștini au fost tentați să caute, mai ales, factori fatali externi ai secularizării, fără un raport direct cu creștinismul, de exemplu: uitarea de către elite și mase a adevărurilor Bisericii, acțiunea insidioasă a dușmanilor credinței, și anume a libertinilor, anticlericalilor, ateilor, etc, vinovați de a fi înlocuit viziunea despre lume teocentrică cu cea antropocentrică. Orgoliul uman și “puterile diabolice” au fost considerate cauze esențiale ale secularizării, văzută ca o desprindere nefericită a societății civile de autoritatea tradițională a Bisericilor și a religiei.

Tema secularizării a devenit dominantă în teologia creștină europeană în anii ‘60, inițiativele venind, mai cu seamă, din rândul protestanților, dar din 1963 cu acel *Honest to God* de J.A.T. Robinson, episcop anglican de Woolwich, secularizarea a devenit obiectul tuturor dezbaterilor dintre teologi. Între 1962 –1965, conciliul Vatican II a pus în operă o atitudine nouă a Bisericii catolice, acel *aggiornamento*, adică actualizarea, deschiderea spre lume, a instituției ecleziastice, fapt care devenea o chestiune majoră a timpului. După o confruntare de două secole contra modernității secularizante, Biserica catolică pare să se resemneze cu tendințele seculare ale timpului, nu fără critici la adresa exceselor legate de violențe, atentate la viața umană etc. Insuficient pentru unii, revoluționar pentru alții, Vatican II a fost și obiectul criticilor. Sfârșitul Conciliului a fost marcat de intensificarea interogațiilor în fața a ceea ce se considera o profundă criză a civilizației. Reculul accelerat al practicii religioase, criza recrutării sacerdotale, pierderea vocației preoților, tot mai interesați de căsătorie, de salariu, chiar și de angajamente politice era considerată îngrijorătoare pentru cei interesați de soarta Bisericii creștine. Enciclica *Humanae vitae* din iulie 1968, care reînnoia condamnarea tradițională a Bisericii privind contracepția, a stîrnit un val de reprobări ale

contemporanilor. Conciliul a deschis *cutia Pandorei*, pentru că integristii, adversarii *aggiornamento*-ului, au văzut Conciliul ca un 1789 al Bisericii. Ei au acuzat ruperea de tradiția catolică și s-au arătat contra abandonului moravurilor și a credinței creștine.¹⁶

Numeroase exegeze sau analize istorice provenite din rândul teologilor din anii ‘60 încoace au căutat cauze ale secularizării în propria lor tradiție religioasă și culturală sau în afara ei. Teologul protestant Ernest Troeltsch a găsit în Reformă semne ale nașterii erei moderne, printre care și acoperirea prăpastiei dintre sacru și secular. Un alt teolog, Paul Tillich, a considerat că știința a șters imaginea sacrală a lumii, iar paradisul miturilor avea să fie pierdut pentru lumea modernă, cel puțin în ultimele două secole. Dar, “nimic nu este esențial și inevitabil secular,” considera Tillich, care a substituit termenul de *secular* cu cel de *profan*, căruia, aprecia el, îi lipsește sacrul. Toate relațiile finite, considera acest teolog, sunt prin ele însele seculare.¹⁷ R. Bultmann vorbea de *demitologizare*, considerând că omul modern trăiește într-o lume profană, pe care vrea să o cunoscă și să o stăpânească, ceea ce înseamnă o tendință diferită de ceea ce a vrut să creeze creștinismul. Bultmann propunea curățarea Vechiului Testament de limbajul mitic, pentru a se reține din el doar un sens intelectual purificat. Unii teologi ai secolului XX, precum Karl Barth și Dietrich Bonhoeffer, au căutat chiar în Scripturi surse ale secularizării. Hervey Cox, de pildă, a pornit de la ideea că, în credința biblică, trei elemente esențiale ar defini câte un aspect al secularizării: devrajirea naturii, care începe cu Creația, descacralizarea politică, care debutează cu Exodul, desacralizarea valorilor, care a însemnat interzicerea idolilor.¹⁸

Chiar dacă pozițiile partizane romano-catolice și cele protestante au rămas contradictorii, ambele au fost și sunt în total dezacord cu interpretările atee. De altfel, viziunile creștine și cele atee s-au învinovățit reciproc.

Istoria vocabularului religios arată că termenul *ateu* sau *ateism* a fost folosit de teologi încă din perioada medievală contra “iluminaților” sau a “spiritualilor”. Din secolul al XVI-lea catolicii și protestanții l-au folosit, de asemenea, pentru a se defini reciproc. Apoi, termenul a fost utilizat pentru a desemna pe janseniști în secolul al XVII-lea, apoi pe teiști în secolul al XVIII-lea și, desigur, pe socialiști în secolul al XIX-lea. Ateii defineau, la rândul lor, prin acest termen, reacția vehementă contra religiei.¹⁹ Mulți intelectuali și oameni de știință au făcut, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, o *profesiune de credință* din ateism, de aceea tema - atât de *teologică* - a secularizării, a fost pur și simplu subestimată și nu s-a bucurat de ospitalitatea serioasă a mediilor istoriografice și culturale decât după anii `60 ai secolului XX.

Lumea devrăjită sub lupa sociologiei

Termenul de secularizare a fost în ultima jumătate de secol o temă abordată cu interes de sociologi, care au teoretizat excesiv această temă, până a o reduce la definiția de *proces uniliniar și ireversibil* sau a unui *proces complex și ambiguu*, dându-i un profil de escaladare și de generalizare. Cercetările sociologice au făcut un inventar al conceptelor derivate legate de fenomenul secularizării și au considerat că noțiunile teologice trebuie reconfigurate pentru a fi folosite în limbajul științific. Dar, punctul de vedere sociologic nu operează o evaluare teologică a sacrului și a transformărilor sale culturale, ci este interesat de deplasările sacrului, sau de *experiențele sacrului* (M. Eliade sau F. Laplantine).²⁰ *Devrăjirea lumii*, aprecia Max Weber, a însemnat eliminarea sacrului religios, ca unică *tehnică* a salvării, ceea ce a făcut ca religia să piardă treptat rolul unifiant al valorilor, influența

prioritară asupra comportamentelor politice și sociale. Lumea *devrăjită* înseamnă o lume care s-a dedivinizat prin procesul de raționalizare, dizolvându-și reprezentările magice. Din punctul de vedere al lui Weber, secularizarea a constatat esențial în expulzarea unor elemente magice ale catolicismului medieval și introducerea în viața cotidiană a unei raționalități etice. Weber și Troeltsch au arătat legătura, prin etica economică și morală, dintre secularizare și creștinismul protestant, în special cel calvin. Abolirea absolută a salvării prin Biserică și a sacramentelor a constituit diferența radicală, decisivă a protestantismului față de catolicism. Weber a încercat să demonstreze, în *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, că ar exista un *efect practic al religiei* în nașterea capitalismului, în germinarea conduitelor și a motivațiilor muncii, pe de-o parte, și credințele religioase, pe de alta. De asemenea, nașterea spiritului capitalist, caracterizat de noi comportamente economice, de o revalorizare etică a muncii, ar fi fost o caracteristică a spațiului occidental.²¹

Marcel Gauchet a precizat și el că în ierarhia de valori a Bisericii catolice, sfințenia, meditația, caritatea se plasează deasupra muncii utilitare, aceasta din urmă fiind necesară pentru nevoile corpului, dar nu și pentru salvarea sufletului. Calvin, ca toți ceilalți reformatori, a distrus ierarhia acestor funcții și virtuți, cerând ca principală datorie a creștinului rugăciunea, lectura și meditația asupra cuvântului Lui Dumnezeu, câștigarea subzistenței prin muncă și austeritate. J.-P. Sironneau apreciază că societatea calvinistă nu a realizat emanciparea instantanee a societății civile, nici autonomia activităților profane. P. Berger consideră și el că protestantismul a creat vadurile secularizării. Reforma protestantă a fost considerată de Berger o puternică resurgență a secularizării, când aparatul sacramental a fost redus la minimum, miracolul și-a pierdut semnificația pentru viața religioasă, iar intercesorii,

precum Fecioara Maria, îngerii și sfinții nu au mai jucat nici un rol. Protestantismul s-a despuat de trei accesorii sacre, cele mai vechi și cele mai puternice: misterul, miracolul și magia. Dumnezeu rămânea radical transcendent, iar umanitatea seculară. Protestantismul a închis cele mai multe canale între Cer și pământ, păstrând doar Cuvântul lui Dumnezeu. Tot Berger consideră că, în felul său aparte, creștinismul latin a favorizat procesul de secularizare, pentru că a menținut rigid distincția dintre societatea civilă și cea religioasă în Evul Mediu. Dar, pentru că secularizarea nu a satisfăcut exigențele esențiale ale creștinismului, Biserica catolică a contraccarat violent tentațiile seculare ivite de-a lungul istoriei. Stau, în acest sens, martore luptele Bisericii contra umanismului Renașterii (“afacerea” Giordano Bruno), contra științei experimentale (cazul Galileo Galilei), contra filosofiei raționaliste (Descartes, Spinoza) sau materialiste (Enciclopediștii), contra emancipării politice (cazul Revoluției Franceze) etc.²²

Bisericile au pierdut monopolul legitinării pe care îl aveau până în epoca modernă, susținea P. Berger, într-o lucrare din 1971 despre religia în conștiința modernă, dar tot el considera că nu trebuie să se neglijeze religia în analiza lumii de azi, decolorarea acestui reper spiritual lăsând loc unui haos neliniștitor de atitudini și de comportamente, necenzurate de nici o autoritate morală. Dacă în anii ‘60 P. Berger a propus secularizarea ca o paradigmă fundamentală a modernității, el și-a nuanțat ulterior propriile reflecții.²³

O încercare de concentrare a unor puncte de vedere privind secularizarea a fost lucrarea colectivă *La sécularisation, fin ou chance du christianisme?*, din 1970, care nu a reușit să taie *nodul gordian* al caracteristicilor secularizării. La un deceniu după reflecțiile lui Berger a fost lansată cartea lui J.-P. Sironneau, (*Sécularisation et religions politique*, 1982), care avea să suplinească, după părerea lui Julien Freund,

o lacună nefericită în privința abordării complexe a secularizării și, astfel, să răspundă la o așteptare tor mai presantă în această direcție. Sironneau a asociat chestiunilor teologice problematica filosofică și istorică a secularizării și a descris metamorfozele conceptului de-a lungul ultimelor secole. Secularizarea ar fi, după părerea sa, o *dedivinizare a lumii*, în intenția de a pune omul unic responsabil al destinului său. După cinci sute de ani de marginalizare lentă, religia și Bisericele a ajuns să fie considerată doar unul dintre sectoarele culturale ale societății moderne. Dar, societatea secularizată avea să devină ea însăși terenul privilegiat al nașterii și expansiunii sacralului, susține J. P. Sironneau.²⁴

Sironneau a distins câteva direcții de introspecție asupra secularizării: faptul că unii analiști au împrumutat drumul trasat de Max Weber, care a plecat de la filosofia greacă, reîntărită de aristotelismul medieval și care a câștigat un mare prestigiu în epoca Renașterii și a Reformei. Aceasta din urmă a accelerat emergența individualismului și a raționalismului, două curente de gândire care au bulversat natura religiei și locul ei în lumea modernă. Individualismul, germinat deja după secolul al XIII-lea, a amenințat baza comună a credinței și a comportamentului religios, în vreme ce raționalitatea secolului Luminilor a făcut să dispară un mare număr de obiective ale religiei și să rămână puțin plauzibile cele mai multe dintre propozițiile sale. Știința și rațiunea au întronat atunci regatul lor pe ruinele simbolismului tradițional creștin.²⁵

O altă perspectivă, pentru alți analiști, a fost cea a tradiției iudeo-creștine; profetismul evreiesc și credința creștină (în special cea protestantă) ar fi cele responsabile de stingerea și dispariția sacralității tradiționale. Pentru alții, lovitura de grație dată lui *homo religiosus* ar fi venit de la critica filosofică raționalistă a religiei, mai ales în ultimele două secole, aceea a lui Feuerbach, Marx, Nietzsche și Freud, care au fondat

ateismul modern. În fine, explicarea fenomenul secularizării și al desacralizării se referă, pentru unii cercetători, la cauze mai ales sociologice, precum trecerea de la un mediu natural la unul tehnic, dezvoltarea *cetății* industriale moderne etc.²⁶

Marcel Gauchet în *Le désenchantement du monde* (1985) titlu care reia expresia consacrată de Max Weber, susține că creștinismul, prin deschiderea porții unei autonomizări a lumii în raport cu religiile înglobante, a fost *religia ieșirii din religie*. M. Gauchet a dorit să înlocuiască termenul de secularizare cu *ieșirea din religie*, după 1700, termen care nu înseamnă numai reculul credințelor religioase (decreștinare), ci și smulgerea din structurarea religioasă a societăților, în sensul că legătura socială, puterea politică, forma colectivului nu mai sunt constituite prin religiosul creștin. *Ieșirea din religie* nu înseamnă sfârșitul sacralului, a credinței religioase, ci o recompunere a universului uman și social în afara exigențelor religiei, dar plecând și revenind la logica religioasă de origine. Această metamorfoză a sacralului secularizat face destul de dificilă orice introspecție. Dacă religia nu a fost eliminată, rămânând unul dintre sectoarele culturale ale societății, ea a pierdut totuși rolul unifiant al valorilor și comportamentelor sociale.²⁷ Progresiv, de-a lungul a cinci secole, Occidentul a ieșit din lumea *vrăjită* a divinului, pe fondul unui proces care se numește “modernitate.” Modernitatea s-a constituit în mare parte plecând de la orientările subiectiviste și antropocentrice ale umanismului Renașterii și ale vârstei clasice, dar Gauchet atribuie potențialității dinamice excepționale ale spiritului creștin un rol semnificativ în trecerea de la *heteronomie la autonomia omului*.²⁸ Autonomia omului a însemnat, și după părerea lui Pierre Manent (*La Cité de l'homme*, Fayard, 1994) izgonirea creștinismului din *cetate* și edificarea primatului voinței umane în crearea *cetății omului*. Luc Ferry a arătat în *L'Homme-Dieu ou*

Le Sens de la vie, că s-ar putea vorbi de un drum invers decât cel dinaintea marii mutații moderne. Atunci se mergea în căutarea sensului, care era Dumnezeu, deci de la teologie la etică, în lumea modernă se merge de la etică la teologie.

Secularizarea în teritoriul istoriografiei

În condițiile marilor confruntări contemporane, care au la bază diferențe de viziuni despre religie, democrație, identități, mondializare etc, orice reflecție asupra secularizării sau a laicizării, nu este numai de actualitate, dar reprezintă și o necesitate. Înțelegerea profundă a acestor tensiuni contemporane, latente sau violente, pretinde analize mai profunde decât evenimentele spectaculare sau decât ideile la modă, pe care le preferă imperiul mediatic, dar și lumea intelectuală și universitară. Evitarea unor erori de analiză, în acest sens, impune, cu exigență, renunțarea la izolarea artificială a unor realități contemporane, rupte de rădăcinile lor vechi.²⁹ Analizele cele mai serioase pe care ni le oferă cercetarea pluridisciplinară de astăzi demonstrează clar că, pentru a pătrunde în profundele resorturi ale schimbărilor actuale, o plonjare în istorie devine inevitabilă. Istoria este cea mai în măsură să dezvăluie punctele comune, dar și diversitatea traiectoriilor trecutului, faptul că a existat o diferență profundă și ireductibilă la nivelul stării de dezvoltare culturală, politică, economică a societăților europene, faptul că s-au produs fracturi și ritmuri diferite ale numeroaselor familii ale creștinătății.³⁰ Dar istoria nu este o profeție! Istoricul poate, cel mult, să analizeze prezentul prin firele sale solide de legătură cu trecutul, pentru a vedea când, unde și cum s-au clătinat unii dintre stâlpii care au dat o nouă arhitectură civilizației actuale, în raport cu

cele precedente. Trecutul a fost un teren mișcător, în care se observă nu numai fapte, ci și obsesii, neliniști, spaime, reale sau imagine, exprimate sau neexprimate. Deasupra faptelor cotidiene, mari traiectorii au brădat adânc și lent istoria în durata lungă și au purtat noua viziune fundamentală despre lume și viață, care, astăzi, nu mai este prioritar creștină, ci secularizată.

În anii '60-'70, cercetările istoriografice despre sfârșitul Evului Mediu și începutul Timpurilor moderne au deschis cu mai mult rafinament analizele fenomenului religios. Renașterea, Reformele religioase au fost puse în discuție sub aspectul mutațiilor mentale, intelectuale, religioase, culturale pe care le-au produs în durata lungă. Apetitul pentru tematica decreștinării, de pildă, se regăsește, nu întâmplător, în rândul istoricilor mentalităților, care au abandonat analiza rigidă a istoriei tradiționale, în privința rolului ideilor novatoare în schimbarea aerului civilizațiilor și al culturii de-a lungul timpului. Mulți istorici, adepți ai determinismului, au fost și sunt tentați să creadă că aceste idei și-ar fi păstrat în dezvoltarea lor puritatea originii, ca și cum ar fi prezervat, în practică, logica inflexibilă a abstracției. Așa cum preciza, pe bună dreptate, Paul Hazard, "epocile succesive nu lasă niciodată în urma lor, decât șantiere abandonate; fiecare epocă se descopune, înainte de a se fi compus până al capăt; noii veniți o hărțuiesc, așa cum fuseseră hărțuiți, ce-i pe care-i găsiseră pe loc, și ea, (epoca) se duce, lăsând în urma ei, în loc de ordinea pe care o visase, un haos sporit."³¹

Istoria mentalităților (în sens mai larg, antropologia istorică) permite nu numai o demonstrație că "a face istorie" presupune maniere multiple, dar, așa cum remarca Claude Langlois și André Vauchez, ea favorizează asumarea, ca obiecte de studiu, a temelor semnificative ale demersului religios: credințele în lumea de Dincolo, în demon, în practici de posedare sau miracole etc. Această istorie se ocupă de diferitele paliere

mentale și sociale, precum profilul marginalității de felul misticului, al vrăjitoarei, al ereticilor etc. Pentru a găsi momentul sau momentele decisive ale apariției secularizării trebuie căutat, așadar, în timp, în complexitatea istoriei religioase, politice, culturale europene. Geneza secularizării a fost căutată, pe rând, în tradiția iudeo-creștină, în expansiunea raționalității științifice, în industrializare și urbanizare, etc Dar nici unul dintre acești factori nu au un rol decisive.³²

H.-I. Marrou aprecia în *Teologia istoriei* că, încă din epoca apostolică, marcată de misionarism, apologetii au fost preocupați de încadrarea revelației divine în vastul și pestrițul orizont spiritual al vremii, adică în orizontul mundan. Gnosticii, mithraistii etc i-au concurat serios pe primii gânditori creștini, iar păgânismele, în care orizontul terestru era foarte important, au rămas permanent prinse în plasa creștinismului. Ar putea fi vorba, de exemplu, de obiceiul păgân de a venera eroii, care seamănă izbitor cu obiceiul creștin de a venera sfinții. Așadar, se întreba Jean Delumeau, secularizarea nu decurge ea chiar din spiritul profund al creștinismului? Creștinismul a întreținut, este drept subtil, o puternică și misterioasă nostalgie a "paradisului terestru," a "grădinii deliciilor," în expresia tradițională a Părinților Bisericii. (J. Delumeau, *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*, 1992).³³ Speranța paradisului terestru, care a cunoscut mai degrabă variantele milenarismelor secularizate, a fost replica dată puternicei angoase medievale în fața morții. Philippe Ariès constata în *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours* că, încă din secolele XII-XIV (când s-au pus bazele a ceea ce urma să devină civilizație modernă), s-a produs și acel transfer spre sentimentul mai personal și mai interior al morții, al morții de sine, ceea ce a tradus un atașament față de viață și de lucrurile ei, o pasiune de a fi, o neliniște în fața perspectivei de a nu mai exista pe această lume. Fiecare viață de om devine treptat o

individualitate. La sfârșitul Evului Mediu, imaginile macabre semnificau deja o *iubire pasională a vieții*, aprecia Ariès. Între secolele XVI-XVIII s-a operat o apropiere în cultura occidentală între *Thanatos și Eros*. Erotismul a pătruns din secolul al XVII-lea în arta religioasă, spre disperarea moraliștilor riguroși ai Contra-Reformei. Imaginile erotice ale morții atestau o ruptură cu *familiaritatea milanară a omului și a morții* așa cum o prezentaseră viziunile creștine ³⁴

J. Delumeau (*Un christianisme pour demain. Guetter l'aurore Le christianism va-t-il mourir?* 2004) apreciază că *principalul păcat al Bisericii* de-a lungul timpurilor a fost acela de a fi devenit o putere, un instrument de opresiune, o parte încrâncenată într-o lungă chereală cu puterea seculară. Creștinismul oficial a derapat chiar din epoca constantiniană, dar este adevărat că nu i-a fost ușor Bisericii să evite asocierea cu puterea politică. Implicat în tot felul de probleme de ordin material, creștinismul oficial s-a găsit prizonier al politicii și al bogăției, al unei enorme forțe financiare. Dar nu trebuie uitat că tot din sânul Bisericii au pornit avertismentele care au combătut aceste drumuri false ale instituției ecleziastice. Pentru că a fost *la putere* Biserica s-a asigurat că nimeni nu se poate îndepărta de doctrina oficială. Ereticii au fost considerați dușmani ai binelui public și pedepsiți, Biserica fiind mult timp ostilă unei justiții civile. Abia în 1252 prin bula *Ad extirpanda* Inocențiu al IV-lea (1243-1254) a autorizat-o. ³⁵

J. Le Goff semnalează prezența mișcărilor laicilor, în sensul încercării lor de a se impune în interiorul Bisericii, spre nemulțumirea papalității. Unul dintre ultimii papi care, de altfel, a fost tentat să impună concepțiile sale teocratice, Bonifaciu al VIII-lea, a fost autorul unei bule, intitulată *Clericis laicos* (1296), care stabilea că laicii sunt subordonați clericilor. Laicii medievali aparțineau societății creștine, formau imensa majoritate a poporului și nu concepeau o altă societate

decât cea creștină. Laicitatea, scrie Le Goff, face parte din natura Europei, este o forță de lungă durată, ivită cu mult înainte să devină un fenomen dominant al societății europene contemporane. Istoricul francez s-a întrebat de ce Vaticanul a susținut ca în Proiectul de constituție europeană să se treacă creștinismul, spunând că și laicii au un trecut în istoria creștină a Europei. ³⁶ Nu trebuie uitat, însă, că acei laici medievali se considerau creștini și nu concepeau alternative la societatea creștină, pe când *laicii* zilelor noastre sunt, mulți dintre ei, atei, agnostici etc, tentați de alternativele democratice, socialiste sau liberale. Ca urmare, aceștia nu se mai ancorează în aceeași realitate, cea a societății creștine din Evul Mediu.

Michel de Certeau (*La faiblesse de croire*, 1987) a sesizat faptul că, multă vreme, istoriografia a ignorat originile sacre ale modernității și a arătat că mutațiile mentale ale modernității nu au spulberat mentalități vechi, de origine antică și medievală. ³⁷ J. Le Goff, unul dintre marii specialiști francezi ai Evului Mediu, apreciază că s-a făcut adesea o lectură greșită a puterii în creștinătatea medievală. Medievalii au fost orbiți de conflictele dintre papi și împărați, dar realitățile profunde, esențiale, s-au jucat în spatele acestei perdele de ceață. Adevăratele probleme au fost cele care au atins raportul dintre puterea spirituală și puterea temporală. Creștinismul a fost, de la origini, în ceea ce privește puterea, dualist, fiindcă a plecat de la ideea celor două puteri: Dumnezeu și Cezarul. Biserica și autorii creștini au vorbit de teoria celor "*două săbii*": temporală și spirituală. Dar textul evanghelic asupra celor *două săbii* (Luca, 22, 38) nu a trecut printr-o exegeză politică decât din secolul al XI-lea, și anume odată cu reforma gregoriană. Această reformă, denumită după numele papei Grigore al VII-lea (1073-1085), a vizat purificarea moravurilor ecleziastice și emanciparea Bisericii de puterea temporală. Temporalul este ceea ce releva aspectele materiale, în care intrau nu numai

pământurile, bogățiile, dar și guvernarea oamenilor, ordinul, economia etc. Spiritualul era ceea ce ținea de suflet. De altfel, puterea terestră era considerată de rang inferior față de puterea celestă.; era teoria Sf Augustin, care forma baza credinței medievale asupra puterii. Modelul, monoteismul creștin, a încurajat ideea constituirii monarhice a societății creștine. Fenomenul politic esențial al Evului Mediu a fost apariția monarhiilor. Regele, cel “încoronat de Dumnezeu,” a devenit din secolul al XII-lea “imaginea lui Dumnezeu,” *imago Dei*, pentru ca în veacul al XVII-lea monarhii absolutiști să se considere ei înșiși dumnezei.³⁸ Simptome ale secularizării s-au resimțit, așadar, cu mult înainte de timpurile moderne, în raporturile dintre teologie și politică, două autorități care și-au disputat superioritatea în lume, de aceea se poate vorbi de o anumită moștenire secularizantă antică și medievală. Timpurile anterioare modernității au fost dominate de viziunea unei lumi date de Dumnezeu, cvasi-imobile, cu o civilizație ce se transmitea aproape nealterată de la o generație la alta. Această viziune colectivă despre viață și societate a încurajat obediența și tentația conservării structurilor sociale consacrate de tradiție. Chestiunea secularizării a traversat mai ales timpul modernității și a angajat toate generațiile, a fost prezentă în tot spațiul european, chiar dacă condițiile și termenii în care s-a produs au variat de la o țară la alta, în funcție de condițiile istorice singulare.³⁹

Incontestabil, Europa a fost până în veacurile marilor descoperiri (XV-XVI) spațiul predilect al creștinismului, pentru ca, apoi, vreme de cinci secole acesta să basculeze impresionant, dar nu fără sacrificii, spre toate continentele. Până în secolul al XVIII-lea, în Europa religia a avut o poziție eminentă, chiar dacă această poziție a stat în miezul unor controverse filosofice și politice. Dar, pe bătrânul continent secularizarea a fost diferită în cele trei spații culturale, latin, anglo-saxon,

germanic și respectiv în cel ortodox, fiecare cu originalitatea lor religioasă, culturală și politică. Tot în Europa, religia creștină a avut, de secole, o dimensiune colectivă, dar diversele expresii confesionale au întreținut diverse relații cu Statul și Societatea. Bisericele nu au dedus toate aceleași consecințe în distincția enunțată în Evanghelie în *a da Cezarului ce-i al Cezarului și Lui Dumnezeu, ce-i al lui Dumnezeu*. Ambiguitatea înțelegerii relației dintre transcendent și temporal avea să nască ambiguitatea raporturilor dintre Biserică, Stat și Societate.⁴⁰

Toate dezbaterile istorice, deși multe dintre ele contradictorii și partizane, au relevat că raportul triumfiular Biserică-Stat-Societate constituie un capitol esențial al istoriei europene, un domeniu care oferă cheia trecerii societăților sacrale la secularizare. *Inventarea* modernității europene a însemnat o schimbare a raportului și ponderii religiei, politicii și culturii, în defavoarea celei dintâi.⁴¹ Politica și religia, cea din urmă gestionată de Bisericele creștine, au constituit două instrumente istorice, asociate sau separate, pentru a asigura guvernarea umană, dar între cele două puteri, cea spirituală și cea temporală, s-a perpetuat un raport semnificativ: gestiunea politică a religiosului și gestiunea religioasă a politicului. Raporturile dintre religie și societate, așa cum demonstrează René Rémond în *Religion et Société en Europe. La sécularisation au XIXe et XXe siècles* (1780-200), au reprezentat un capitol esențial al istoriei europene, un domeniu, care, studiat în durată lungă, arată că au existat câteva schimbări radicale, ce au marcat trecerea de la societățile sacrale la cele secularizate. R. Rémond a constatat resurgența dezbaterilor, perenitatea mizelor în jurul temei secularizării și a luminat sensul acestor controverse. Tratatând subiectul din perspectivă europeană, a adunat într-o viziune sintetică istorii separate, pentru a degaja liniile dominante, motivele și

acțiunile care au inspirat procesul secularizării în complexitatea situațiilor istorice.⁴²

Analiza secularizării nu înseamnă reconstituirea unei istorii propriu-zis religioase, dar religia și Biserica au fost reperele de care societatea modernă s-a distanțat treptat în ultimele cinci secole și în funcție de care s-au reglat ritmurile secularizării. A trata ca istoric despre doctrina și exigențele Bisericii poate fi un lucru contestat, pentru că, pentru Biserică, prestigiul fundamental și incontestabil îl deține divinul, pe când interesul prioritar și deseori exaltat, al istoricului este experiența umană, metamorfozele moravurilor de-a lungul timpului. Din perspectivă religioasă, istoria apare, pe drept cuvânt, ca o știință *profană*, care înseamnă reconstituirea luptelor pentru putere și supraviețuire, nașterea și căderea de imperii și regate, tumult al pasiunilor și aspirațiilor omenesti, pentru ca rezultatul oricărei analize să ateste că pentru fiecare generație viața apare ca o construcție neterminată sau în ruină. Nu se poate nega că scopul istoriei a devenit o reconstituire pur terestră, iar progresul reprezintă o schemă orientată spre viitor, (progresul a creat iluzia înaintării spre *paradisul civilizației*, un viitor care însă persistă în non-definitiv) de unde tentația prea adesea a istoricului de a vedea schimbări pozitive în înlăturarea unor aspecte mentale sau de civilizație. Obsesia paradigmei moderne a progresului, “certitudinea” că sistemul trecut și prezent tind progresiv spre o împlinire a istoriei, include necesar reconstituirea unor soluții, considerate progresiste, la problemele umane.⁴³

Unii istorici au făcut cu onestitate efortul de a depăși aceste iluzii retrospective sau de a bloca propriile preferințe sau alergii ideologice, de care s-au simțit atinși, tocmai pentru ca ele să nu se interpună ca o prismă deformantă între cercetător și realitatea de altădată. Dar multe analize istorice resimt mai mult resentimentul, decât atașamentul față de Biserică și

religia creștină. Paul Hazard constata că abordarea unei teme ca destinul dramatic al creștinismului nu poate să nu ridice probleme de conștiință, iar Jean-Louis Flandrin a afirmat, tot în acest sens, că acomodarea la imparțialitate reprezintă o vocație importantă de care istoricul nu poate fi totdeauna sigur.⁴⁴ Dacă reflecțiile teologice au privit totdeauna cu neîncredere și un firesc dramatism fenomenul *secularizării*, cercetarea științifică a fost și este tentată să privească cu simpatie exagerată *laicizarea*, fenomen al emancipării societății civile în raport cu societatea religioasă. Istoricul trebuie să redeschidă trecutul fără resentimente. Se spune că în oglinda apei nu poți să-ți vezi respirația, căci îi tulburi luciul, însă prudența și exigența metodologică ne recomandă să nu fim afectați de contextul secular al evenimentelor contemporane, pentru a nu fi tentați să interpretăm trecutul cu standardele actuale. Mai bine spus, am putea crede, cu orice preț, că au existat la baza evenimentelor sociale, politice, religioase culturale etc din istorie doar profunde motivații seculare. Secularizarea nu ar trebui diabolizată, nici nu trebuie să se intre în disidență cu ea. Printre istoricii cu o explicită vocație creștină, am putea aminti pe Pierre Chaunu, Jean Delumeau, acesta din urmă sesizând în *La Croix*, (mars, april, 2003) acel complex de *cetate asediată* a Bisericii latine în această lume ostilă contemporană, menționând că urgența Bisericii ar fi o *inculturație*, care să permită imersiunea în mesajul creștinismului (ca religie a Încarnării). În lumea de astăzi, apreciază Delumeau, reprezintă o necesitate găsirea unui limbaj creștin adaptat pentru a fi prezentat contemporanilor.⁴⁵

Alte opinii vorbesc chiar de reinterpretarea textelor creștine și adaptarea lor la noile situații și experiențe trăite în vremurile noastre. Să fie, oare, acesta prețul pentru ca creștinismul să intre pe porțile viitorului?

¹ Cf. *Le réenchantement du monde*, sous la dir., de Peter L. Berger, Paris, Bazard Éditions, 2001, p.5.

² Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, (London) New York, Macmillan PRESS LTD, 2000, p. 3-4. Claude Langlois, *Problématique de la déchristianisation*, în *Histoire de la France religieuse*. 3. *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine XVIIIe-XIXe siècles*, sous la dir. J. Le Goff, R. Rémond, vol. dir. Ph. Joutard, Paris, Éditions du Seuil, (1991) 2001, p. 159.

³ Jacques Rollet, *Religion et politique. Le christianisme, l'islam, la démocratie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2001, p. 214.

⁴ François Lebrun, *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Éd. du Seuil, 2001, p. 8-9.

⁵ Philippe Poirrier, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 274-277.

⁶ Jean Delumeau, *Un christianisme pour demain. Guetter l'aurore Le christianisme va-t-il mourir?* Paris, Hachette. Littératures, 2004, p. 30-32. P. Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Univers, 1981, p. 442.

⁷ J. Delumeau, *op. cit.*, p. 21-23, 25-26, 227-228.

⁸ *D'un millénaire à l'autre. La grande mutation*, sous la dir. de François L'Yvonnnet, Paris, Albin Michel, 2000, p.175. *Le réenchantement du monde*, p.8.

⁹ *D'un millénaire à l'autre*, p. 154-155.

¹⁰ Robert Michembled, *O istorie a Diavolului. Civilizația occidentală în secolele XII-XX*, București, Editura Cartier, 2002, p. 287-337.

¹¹ *D'un millénaire à l'autre*, p. 175, 201-205, 207.

¹² J.-P. Sironneau, *Sécularisation et religions politique*, Paris, Mouton, 1982, p. VII, 161. Cf. Sandu Frunză coord. *Pași spre integrare. Religie și drepturile omului*

în România, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2004, p. 12-13, 194.

¹³ J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 73-74, 122-123. Gilbert Durand, *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, HATIER, 1994, p. 48.

¹⁴ Jean-Jacques Wunenburger, *Sacral*, trad. M. Căluț, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2002, p. 101.

¹⁵ J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 122-124. T. George, *Teologia Reformatoarelor*, trad. C. Simuț, Oradea, Editura Institutului Biblic "Emanuel," 1998, p. 20, 63.

¹⁶ Denis Pelletier, *Des lendemains difficiles*, în "Notre Histoire," nr. 193-194, nov.-déc. 2001, p. 67-70.

¹⁷ *Ibidem*, p. 63.

¹⁸ J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 79-84, 88-97. J.-J. Wunenburger, *op. cit.*, p. 104.

¹⁹ J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. VII.

²⁰ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 43-48, 54, 180-181. J.-J. Wunenburger, *op. cit.*, p. 102. O. Tschannen, *Les Théories de la sécularisation*, Genève-Paris, Droz, 1992, p. 293. Jean Baubérot, Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France. 1800-1914*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 289.

²¹ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J. Chavy, Paris, Plon, 1964, p. 122. (Trad, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Buc., Humanitas, 1993, p. 12, 72.) *Le réenchantement du monde*, p. 5, 10. Vezi Hans Gerhard Kippenberg, *À la découverte de l'Histoire des Religions. Les sciences religieuses et la modernité*, préface, de J. Greisch, Paris, Salvator, 1999.

²² M. Gauchet, *op. cit.*, p. 113. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 92-93, 136. Cl. Langlois, *op. cit.*, p. 159.

²³ *Le réenchantement du monde*, p. 5, 15, 181. J. Baubérot, S. Mathieu, *op. cit.* p. 290. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 129, 161.

²⁴ *Ibidem*, p. I, VII, X, 163. *Le réenchantement du monde*, p. 5. Jean-Marie Donegani, *La Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans la catholicisme français contemporan*, Paris, Presses de la Fondation national des sciences politiques, 1993, p. 338.

²⁵ Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday, 1967. David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1979. Steve Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford, Oxford University Press, 1996. Cf. *Le réenchantement du monde*, p. 113-114.

²⁶ J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 3, 81-93.

²⁷ M. Gauchet, *op. cit.*, p. 54-56, 218. Idem, “*La laïcité a gagné, mais elle a changé de sens*” în “*Histoire*”, nr. 289, juillet-août 2004, p. 81. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 136.

²⁸ M. Gauchet, *op. cit.*, p. 54-56, 218. Idem, “*La laïcité a gagné, mais elle a changé de sens*” în “*Histoire*”, nr. 289, juillet-août 2004, p. 81. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 136. Jean Delumeau, *Un christianisme pour demain. Guetter l'aurore Le christianism va-t-il mourir?* Paris, Hachette. Littératures, 2004, p. 19. *Le réenchantement du monde*, p. 5 (Présentation). J. Rollet, *op. cit.*, p. 213-214, 217.

²⁹ Vezi O. Tschannen, *Les Théories de la sécularisation*, Genève-Paris, Droz, 1992, p. 293. Jean Baubérot, Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France. 1800-1914*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 289.

³⁰ Pierre Chaunu, *Le temps des Réformes*, Paris, Fayard, 1975, p. 12. Cf. J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971.

³¹ P. Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, p. 6 (Prefață). *La Religion populaire. Approches historiques*, sous la dir. de Bernard Plongeron, Paris, Édi-

tions Beauchesne, 1976, p. 99-107. William Monter, *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'a età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1987, p.13 –35. Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vecchiului Regim*, trad. M. Carpov, Buc., Ed. Meridiane, 1997, p. 19. Evelyne Patlagean, *L'histoire de l'imaginaire*, în “*La Nouvelle Histoire*”, sous la dir. de J. Le Goff, Paris, Éditions Complexe, 1988, p. 322. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 152.

³² Georges Minois, *L'Histoire de l'athéisme. Incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1998, p. 78-79. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 141.

³³ J. Delumeau, *Un christianisme pour demain*, p. 85-86, 425. Vezi H.-I. Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, trad. D. Stoianovici, L. Wald, Buc., Ed. Humanitas, 1997.

³⁴ Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p. 74, 104, 114.

³⁵ J. Delumeau, *Un christianisme pour demain*, p. 259-266, 291.

³⁶ J. Le Goff, *Les laïcs sont le moteur de l'histoire de l'Occident*, p. 12.

³⁷ Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 208-209.

³⁸ J. Le Goff, *op. cit.*, p.9. Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, 1989, p. 55, 171. Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, (1 éd. 1924), p. 345.

³⁹ René Remond, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX et XX siècles, 1780-2000*, Paris, Éditions du Seuil, 1998/2001, p.11;15.

⁴⁰ Cf. *Le réenchantement du monde*, p. 5. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 128-129.

⁴¹ J. Baubérot, S. Mathieu, *op. cit.*, p. 35. R. Rémond, *op. cit.*, p. 14 -16.

⁴² Ph. Poirrier, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, p. 7-8, 390. R. Rémond, *op. cit.*, p. 22-23, 287.

⁴³ *Ibidem*, p. 139, 191-192, 195-196, 209-210.

⁴⁴ P. Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, p. 5 (Prefață).

⁴⁵ J. Delumeau, *Un christianisme pour demain*, p. 20, 194-196. J. Baubérot, S. Mathieu, *op. cit.*, p. 292.

Histoire et mémoire, coord. par Martine Velhac, Grenoble, 1998, p. 26. P. Valandier, *Un christianisme d'avenir*, Paris, Seuil, 1999, p. 72. *D'un millénaire à l'autre. La grande mutation*, sous la dir. de François L'Yvonnet, Paris, Albin Michel, 2000, p. 175.