



Ioan Chirilă

Ioan Chirila

Pr. Associate Professor,
Faculty of Orthodox
Theology, Babes-Bolyai
University, Cluj,
Romania.

Author of the books:

Homo – deus (1997);
Mesianism si Apocalipsă
în scrierile de la Qumran
(1999); Cartea profetului
Osea – breviar al
gnoseologiei Vechiului
Testament (1999);
Qumran si Mariotis –
două sinteze ascetice –
locuri ale îmbogățirii
duhovnicești (2000);
Fragmentarium exegetic
(2001); Fragmentarium
exegetic filonian (2002).
E-mail:
ioanchirila@yahoo.com

Despre globalizare între “mit și iluzie” (identificarea elementelor teoretice care afirmă conținutul religios al conceptului și care sunt generatoare a câmpurilor de interferare spirituală)

Abstract: This article discusses the idea of globalization and its consequences for the religious field. In a methodological section, it critically introduces the terminology of globalization analysis, sketching the historical background of the topic. Then, it investigates the commonalities between the theory of globalization and Christian language, taking into account the differences among the Christian confessions. He proposes a geopolitical analysis of the relations between Catholics and Orthodox Christians that uses the model of “spiritual pairs”. Finally, a framework for inter-religious dialogue in a unified Europe is proposed that would make use of the globalization-localization dualism.

Preliminarii metodologice

Tema propusă este menită să incite un spirit analitic cantonat în structurile teoretizării. Oricum, acest demers este excepțional plasat în timpul unei zone cronologice de conflict politic, militar și economic în care se vehiculează și idei de ordin religios precum cruciadă creștină și jihad. Ce poate însemna acest fapt, de nu chiar ceea ce Karl Schlogel observa într-o comunicare pe tema „Imaginarului European”, că în momentul actual, într-o Europă fără ziduri lipsește un limbaj comun, lipsește comunicarea. Noi am încercat, într-o manieră non-sistematică și non-exhaustivă, să identificăm

Key words:

globalization, inter-religious dialogue, Europe, sociology, localization, oikoumene, syncretism, geopolitics

elementele comune de limbaj dintre gândirea creștină și teoria globalizării, atât de seculară, iar după aceea am schițat câteva arealuri tematice de dialog interreligios menit să redeschidă câmpul manifestărilor irenice al religiilor.

Ceea ce noi am numit era terminării ideologiilor pare totuși a fi un timp încărcat de frenezia producerii de noi ideologii. În loc să spunem lucrurilor pe nume, creăm concepte care devin obstacole de fiecare zi.

Teoria globalizării este una dintre cele mai utilizate în prezent pentru explicarea tuturor tipurilor de procese sociale, economice, politice ori culturale ce au loc în lume. Dar conceptul este totuși destul de vag și a fost adeseori folosit fără prea mult discernământ chiar de către cercetătorii care au dorit să descrie cu ajutorul lui toate formele de dezvoltare modernă – încât aproape că nu mai putem explica în mod real nimic cu ajutorul lui. Deși există numeroase interpretări ale semnificațiilor modernității sau, într-o altă perspectivă, ale modului în care s-a dezvoltat modernizarea în lume, “modernitatea” și “globalizarea” par a fi concepte (încă) disjuncte, cel puțin pentru cea mai mare parte din sfera sud-est europeană¹. Cu toate acestea, “globalizarea” este unul din cuvintele cheie ale anilor '90, ce a trecut de mult din domeniul științelor sociale în cel al jurnalisticii și al limbajului cotidian. Tocmai din acest motiv, în tratarea acestui fenomen se simte acut lipsa unui instrumentar teoretic și de clarificare conceptuală². O scurtă “istorie conceptuală” a termenului ne va ajuta să evidențiem registrul efectiv al discuției. Ceea ce am dori să se realizeze cu această intervenție, fără a avea pretenția de a epuiza “multiplele fețe ale globalizării”, este o schimbare majoră de registru în domeniul imaginarului social și implicit o evaluare a acestuia în potența, dacă nu în substanța sa religioasă.

1. Globalizare și “oikoumene”

Ideea globalizării o putem găsi în filozofia clasică la Platon, la Aristotel, ș.a., dar și la Sfinții părinți în măsura în care textul mateian din 28, 19-20 este interpretat și în sens geopolitic, altfel spus ca și deziderat ce exprimă și o extensiune geografică. Termenul în sine, însă, în sensul de “la nivel mondial” începe să fie folosit în Anglia secolului al XVI lea, în urma expansiunii maritime europene și a apariției sistemului mondial³. La acel moment tendința “câmpului gravitațional cultural” ce tinde spre o îndepărtare a vieții umane de ecumenele de mari dimensiuni (religioase, culturale, politice, economice) înspre unități sociale mai mici pare să se inverseze. În America, Asia de Sud Est, Africa și în special Europa occidentală are loc o dezvoltare, în mare parte autonomă, a unor formațiuni sociale de mari dimensiuni (formațiuni imperiale etc.), ce vor fi apoi, gradual, înlocuite de lumile Eurocoloniilor⁴. Un ansamblu de ecumene suprapuse în care migrația, comerțul, panideile, cuceririle, etc., creează legături intersocietale din ce în ce mai numeroase și care înlocuiesc vechea lume medievală constituită în “lungul secol al XVI lea”.

Odată cu apariția, în acest secol (XVI!), a ceea ce Anderson numește “capitalismul tiparului”, în această lume se declanșează o răsturnare de proporții la nivelul imaginarului. Puterea tiparului crește gradul de abstractizare și raționalizare a lumii sociale, creând un punct de inflexiune major în procesul de “dezvrăjire a lumii” prin apariția, în chiar inima modernității incipiente, a comunităților imaginate în mod primordial, configurând ceea ce Appadurai numește “paradoxul primordialismului construit”⁵. Chiar dacă revoluția culturală și politică indusă de apariția tiparului și de dinamica afinităților și a diferențelor culturale extinse sunt doar precursori modești ai gradului de

interconectivitate a lumii de azi, problema primordialismului construit rămâne la fel de stringentă și în lumea globalizată a modernității târzii, iar pentru pozitiviști rămâne un reviriment sărac al unui mit inițial. Despre noțiunea de primordialism construit vom vorbi puțin mai încolo, aici doar schițăm câmpul terminologic și evoluția conceptului de globalizare.

Adjectivul global, după o lungă perioadă de “hipocogniție”⁶, capătă o nouă relevanță și un sens procesual într-o perioadă de crize și modificări culturale importante în anii '60. În această perioadă McLuhan introduce metafora “satului global” ca expresie a unei noi stări a vecinătății și apropierii umane datorate mijloacelor electronice de comunicare. Așadar, toată teoria globalizării are ca motor principal de dinamizare și optimizare comunicarea. Dacă evaluăm situația, pentru aceeași perioadă, dar din perspectiva Bisericii Ortodoxe Române observăm că acum se consumă aderarea “de jure” la C.E.B., o structură ecumenică căreia nu îi lipsește decât practica comuniunii pentru ca să fie o replică religioasă a globalizării, faptic și nu doar teoretic. Această lipsă este generată de faptul că instituția în cauză nu a reiterat faptic în „ea ipso” oikumenele vizat de teologia noutestamentară și de cea dezvoltată în cadrul exegezei patristice, ci a uzitat, prin copiere, de structurile și practicile unui sistem geopolitic și economic secularizant. Din această cauză, chiar dacă are în engleză numele de “consiliu mondial”, prin acțiunile sale nu se realizează efectiv o mondializare.

Perioada imediată a anului '90 poate surprinde prin densitatea termenului “globalizare”, numai că el a trecut din sfera studiilor sociale în cel al jurnalisticii și al sloganului politic integraționist. Rămâne, cel mult prin cinismul economiei capitaliste, un deziderat definitoriu pentru mișcarea economică, pentru piețele de schimb⁷.

Oikumenele creștin nu este un model care se oferă în chip aprioric lumii, nu este o paradigmă, ci un telos

menit să se realizeze prin evanghelizare și prin întruparea cuvântului evanghelic. El nu vizează uniformizarea culturală, ci omoutimia concretizată în actul martiriei credinței creștine și în cultul corespondent acesteia.

Globalizarea, așa cum o vedea McLuhan și mulți dintre concetățenii noștri, este percepută ca o mcdonaldizare, o uniformizare omogenizatoare și creatoare a unei lumi “rizomice”⁸, o lume a dezrădăcinării, alienării și hiperrealității, a creșterii importanței relațiilor cuaternare⁹ și a fantasmelor comunităților virtuale.

În mod paradoxal, globalizarea nu este un proces uniform, fie el pozitiv – integrativ sau alienant și dezrădăcinant¹⁰ creând o lume în care ruptura dintre semnificați și semnificanți e de nerezolvat, în care globalizarea este dublată de ironie și nefericire apatică într-un sistem al cinismului generalizat¹¹. Ea este însoțită de un proces concomitent de “localizare”, proces ce sparge semnificația totalizantă a termenului. Globală e și globalizarea, în sensul omogenizării, dar și localizarea, în sensul eterogenizării. Cele două procese sunt de obicei prezentate ca fiind doar aparent contradictorii. Importanța dată legăturii ascunse – complementaritate sau dialectică – între organizarea culturală și eterogenizarea culturală a dat naștere și unor neologisme: fragnegrare, ca rezultat al contopirii fragmentării și integrării și glocalizare, reunind globalizarea și localizarea, fapt care atestă incipiența conceptuală și factuală în care se găsește fenomenul în faza actuală. Cert este că lumea modernă merge spre o evidentă globalizare chiar dacă evul contemporan nu reflectă decât o dimensiune economică sau geopolitică.

Precizările teoretice enunțate anterior au avut menirea, ca în mod lapidar, să vă introducă în fenomenologia scolastică a globalizării. Din perspectiva celor enunțate poate reieși cu ușurință în evidență faptul

că globalizarea reiterează ideea unui stadiu inițial perfect, apăs R. Otto mitic, iar în sfera contractualismului modern o supoziție, deloc neglijabilă, a primordialismului de-construit modern. În clipa în care spun construcționalism modern mă refer la prefața de la tratatul ilustrului meu dascăl Pr. prof. dr. N. Neaga “Hristos în Vechiul Testament” care spunea că în sânul tuturor culturilor etnice există ceva din revelația primordială.

Totuși, acest excurs teoretic are menirea de a evidenția două elemente fundamentale pentru dezvoltarea ulterioară a demersului nostru:

- a) evidența relațiilor cuaternare;
- b) dinamismul global oferă elementele necesare cunoașterii cheii accesului la o bună înțelegere a acestui fenomen excepțional. El ne dă posibilitatea să dialogăm spre a realiza comunio-ul liturgic, spre reactivarea vitalității termenului patristic de oikoumene. Este, în fapt, vorba despre trezirea dintr-un vis, dintr-o iluzie în fapt de comunicare-transcendere liturgică.

2. Religie unică sau sincretism?

Dl. Ilie Bădescu încerca să ne sugereze faptul că “Noua Europă s-a născut la cele două etaje ale timpului european, astfel că în secolele XVI-XVII s-a afirmat, cu toată noutatea lui, Occidentul, iar în secolul XIX s-a afirmat Orientul european, însă numai până la istmul ponto-baltic, dincolo de care se menținea, în vechea lui configurație imperială, spațiul rusesc”¹². Principiul invocat în restaurarea Noii Europe a fost acela al legitimității etnoistorice, combinat cu legitimitatea postimperială¹³, încât ceea ce s-a întâmplat cu și în Europa se arată a fi fost radical diferit de ceea ce s-a petrecut mai târziu în Africa postcolonială, de pildă. În acest sens, se cuvine să consemnăm că Trianonul este o

capodoperă europeană, la care au conlucrat popoare și elite euro-americe, în frunte cu acel mare om providențial care a fost președintele de atunci al Statelor Unite ale Americii, Woodrow Wilson¹⁴, deci actul în sine are o transparență de concept al globalizării.

Abia Ialta a resuscitat un “procedeu” imperial pentru *procesele teritoriale*, astfel că ce-a rezultat după al doilea război mondial, a fost o nouă *reîmpărțire* a Europei.

Prin urmare, după Malta, *procesele teritoriale* ar trebui reluate după modelul de *dinainte de Ialta* nu de *dinaintea Trianonului*, pentru că dacă *deconstrucția Europei* răsăritene ar fi împinsă sub pragul istoric al Trianonului, ar însemna *să fie* atacate toată filosofia juridică și toate postulatele care-au stat la bază *Europei organice reînnoite*, adică a Europei ultimilor patru sute de ani. Mai precis, ar însemna să coborâm în timp înainte de 1600, în războaiele etno-religioase care au zguduit atunci lumea Europei în pragul modernității sale, și din care Europa n-a putut ieși decât prin *înnoirea* de la Westfalia¹⁵.

Dacă în *nord* n-ar persista cele două mari *tendințe* protoimperiale, rusă și germanică, *Europa nova* ar triumfa definitiv și în Răsărit.

Pe de altă parte, procesul teritorial al nașterii Europei unificate pare agravat de resuscitarea Panideilor și a Internaționalelor rebele, care, pe fondul jocului mondialist al SUA își permit “inițiative” ce n-au legătură cu nici una dintre “proiectele metropolitane” active în lume și nici cu Unificarea Europei¹⁶. Această analiză pertinentă eludează în cea mai mare parte orice element care frizează cu religiosul. Este adevărat că d-l I. Bădescu analizează critic opera lui Dughin, dar a vorbi despre patru sute de ani din istoria Europei fără să punctezi aspectul său creștin este cel puțin deranjant. Peter Kosolowski în lucrarea *Imaginer l' Europe* afirmă cu claritate faptul că spiritualitatea creștină este europeană, că pe acest lung eșantion cronologic ceea ce conferea

unitatea Europei era creștinismul, numai de la finele secolului al XIX se va vorbi sub imperiul iluminismului de alte structuri spirituale specifice spațiului european. Dar acestea se consumă în sfera tentativelor de creare a unor noi forme de religii.

Lumea occidentală și, după ea, la un anume interval, și restul Europei, s-au îndepărtat de creștinism în mod progresiv. *Forțele* teribile care au *deviat* Europa de la *linia creștină* au îmbrăcat forma unor blocuri *psihomental* profunde, un fel de formațiuni noologice care au nutrit, pe toată durata existenței lor, năzuința secretă de a prelua “conducerea” lumii, a-i impune direcția de înaintare, pulsul și tiparele de organizare a vieții individuale și colective.

Asemenea conglomerate au fost, pe rând, *umanismul renascentist, raționalismul postrenascentist, individualismul, iluminismul, materialismul* (cu varianta *naturalismului*), *istoricismul, utilitarismul, intelectualismul, liberalismului, socialismul (marxismul)*. Și, în fine, cel mai rău și mai agresiv dintre toate: *ateismul*.

Suntem pe poziția de a defini, iată, conglomeratul pozitivist care s-a născut în mediul culturii occidentale, a “crescut” în atmosfera acesteia, spre a dobândi un rol predominant în cadrul ei, în secolul al XVIII-lea, când a și început expansiunea sa în celelalte arii ale planetei și pe restul continentelor mai apoi. Acest conglomerat este o formațiune psihomentală sau noologică care s-a separat progresiv de religie, fără a rupe legăturile cu aceasta decât în secolul al XIX-lea și al XX-lea, când a îmbrăcat o formă para-religioasă, nutrind orgoliul de a-l înlocui pe Dumnezeu și a instaura în locu-I entități precum: Rațiune, Istorie, Materie, Evoluție etc¹⁷.

Conglomeratul pozitivist, ca formațiune noologică, n-a triumfat de la început asupra culturii religioase (în speță, asupra valorilor sufletești). A existat în Occident o lungă perioadă de încercări pe linia unei sinteze noi între religie, marea tradiție a hermetismului și noua

orientare spirituală din care se va naște conglomeratul pozitivist. Aceste încercări de a realiza o nouă sinteză au culminat, ne spune Eliade, în secolul al XVII-lea. Eșecul unei atare sinteze va aduce triumful definitiv al Conglomeratului pozitivist.

Secolele XVII-XVIII reprezintă, în viziunea lui M. Eliade, epoca „ultimei mari creații religioase” a Europei. “Ce extraordinară pleiadă de savanți, filozofi, medici - de la Paracelsus și John Dee la Comenius, I. A. Andrew, Ashmole, Fludd, Newton - și toți visau desăvârșirea omului occidental printr-o reformă a educației, implicând o *renovatio* radicală a creștinismului și o *nouă metodologie științifică*. *Idealul lor era holistic*, ca al lui Pitagora și Platon, sau al științei chineze, adică implica *omul întreg*.”

Efortul lor de a integra tradiția creștină, hermetismul alchimic și gândirea științifică (în primul rând matematica, mecanica, astronomia), speranța lor de a salva bisericile creștine de provincialism și războaie fratricide și de a fonda un nou tip de educație - toate aceste proiecte, sinteze, nostalgii, alții le consideră drept ultima creație religioasă a Europei occidentale, cu atât mai anevoie de judecat cu cât a fost sugrumată în germene¹⁸.

Cel ce va voi să înțeleagă cum s-a petrecut această suprimare va trebui să cerceteze secolul al XVIII-lea. Acum s-au petrecut câteva evenimente care au răsturnat axul acelei “ultime creații religioase occidentale”, un ax care “năzuise” să reorganizeze toată cultura (primul holism eurocreștin), așezând într-o nouă sinteză tradiția creștină, gândirea științifică și hermetismul alchimic.

Un prim eveniment al mării separări a constatat în ridicarea raționalismului la rang de religie separată, nouă, “religia Rațiunii”¹⁹. Astfel, ceea ce nu reușiseră ereziile ariene în primul mileniu reușeau acum sectele de intelectuali care visau la o “republică savantă” (a

“intelectualilor”) separată de Comunitatea creștină și de “religia inimii”²⁰.

În felul acesta, știința era separată de Religia creștină (deci de Tradiția Creștină) și astfel se produce prima ruptură majoră între Tradiție și Modernism (“vechi” și “nou”).

A doua mare pseudoreligie de tip sectar (tot ceea ce separă, ceea ce provoacă fragmentări, și excluderi, poartă numele de sectarism) a fost aceea care a valorizat para-religios viitorul (eshatologie istoricistă) și a respins astfel orice recurs la Trecut (Tradiție). Cu aceasta, valoarea Hermetismului, care așeza știința în vecinătatea secretelor păzite spre a fi conservate, adică în Trecut, a fost contestată în mod radical și astfel s-a produs ce-a de a doua mare ruptură, aceea între Hermetism și știință. Hermetismul alchimic n-a mai putut contribui la modelarea “spiritului științific” modern (care a avut cu totul altă configurație). Această nouă religie sectară a fost religia Progresului și a Evoluției.

Al treilea mare eveniment al rupturii a fost Revoluția franceză. Ea a făcut o repetiție generală cu privire la un joc social și un model de societate alcătuite pe temeiul scenariului introdus în cultura Europei de cele două mari *Biserici sectare* (centrate pe “religia” rațiunii și pe cea a “progresului”) pe care s-a rezemat “Republica Savantă” a Intelectualilor secolului al XVIII-lea.

Scenariul sectar inițiasse deci o nouă tendință în istoria Europei, în care se împletiseră forțe destul de puternice pentru a sugruma ultima creație religioasă a Europei Occidentale și a impune astfel separarea științei de religie și a amândurora de tradiția hermetică.

Din aceeași tendință au ieșit deopotrivă ultima burghezie europeană, știința ultimului pozitivism european, parlamentarismul politic segregționist (care a respins orice altă formă de parlament), utopia cosmopolită a intelectualilor. Prima reacție majoră contra acestei stări sectare s-a manifestat în cultura din

perioada interbelică. Aceasta a reînăunurat seria experiențelor holistice de integrare a științei și filosofiei cu religia și de a recupera, pentru cadrul culturii academice, în sens profund, religia. Din nefericire, conglomeratul culturii sectare, pozitivist-atee, a reprimat-o în intervalul de după război prin cea mai neeuropeană formațiune sectară dintre toate, prin marxismul antihristic, antiteist.

Modernismul Europei este, în întregimea lui, expresia acestui Conglomerat al Pozitivismului sectar care *a suprimat ultima mare creație religioasă* europeană a secolului al XVIII-lea. Mișcarea europeană new-age-istă a redeschis seria și tendința către un Nou Holism. Din nefericire, cel de-al treilea New-Age, cel californian, a consemnat o nouă victorie a Bisericilor sectare, care au reușit să alunge din acest proces exact Tradiția creștină și astfel, ceea ce fusese menit să conducă la mult râvnita sinteză a secolului al XVII-lea a eșuat.

Ne așteptăm, deci, ca secolul care a început să fie integral unul al războaielor împotriva religiei creștine și a bisericilor sale, războaie dirijate de ultimele zguduiri ale conglomeratului pozitivist, izvorâte din impasul lui, ca o consecință a acestui impas și întreținute ca o diversiune menită să păstreze iluziile deșarte ale ultimului pozitivism parareligios din istoria Europei²¹.

Avem de a face cu multiple manifestări de creare a unei religii unice și sincretist secularizante. Ceea ce vrem să înțelegem noi prin globalizare este în fapt un *civitas Dei*, împărăția lui Dumnezeu instaurată în creație. Cum se realizează aceasta, dincolo de exegezele patristice, rămâne încă un vis care odată expus în cuvinte ia note profund scolastice.

3. Geopolitica creștinismului european și teoria “perechilor spirituale”

“Lumea ortodoxă e înrudită spiritual cu Răsăritul, iar catolicismul e un fenomen pur occidental”, afirmă Dughin. Formulările teologice care stau la baza schismei din 1054 comportă elemente cu caracter geopolitic. Roma, susține Dughin, “a respins învățătura Sfinților Părinți despre Imperiu, care nu este un aparat laic administrativ supus autorităților bisericești, cum voiau Papii, ci un *organism soteriologic* tainic, care participă activ la *drama eshatologică*” în calitate de “piedică în calea Antihristului” și ca organism al salvării universale.

Deși aparent din 1054 a fost definitivat dualismul geopolitic al ecumenei creștine și ambele lumi au mers fiecare pe drumul său, totuși cele două lumi sunt de fapt una: *lumea creștină*, cu diferențe *confesionale*, dar cu un substanțial câmp dogmatic comun.

Biserica ortodoxă nu s-a identificat cu *Imperiul* niciodată. Ierarhii au putut fi siliți să se “supună” întrucâtva, dar cuvântul Mântuitorului e clar: “Împărăția mea nu e din lumea aceasta”. Iar în Evanghelia lui Ioan, Iisus le spune ucenicilor: “Împărăția lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Și nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo, căci, iată, Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru” (Ioan, 17, 20-21). Este un alt argument contra ideii despre imperiu ca organism soteriologic, așa după cum îl gândea Dughin.

Părintele Galeriu spune că în genere, Occidentul și Orientul au funcționat spiritual prin *perechi* nu prin *opuși*. În primul mileniu, Sf. Maxim Mărturisitorul și Papa Martin al Romei au pregătit formula dogmatică a Sinodului al VI-lea Ecumenic din 680 referitoare la cele 2 *naturi și voințe unite* în persoana divino-umană a lui Iisus; Papa și-a sfârșit viața în exil, iar Sf. Maxim Mărturisitorul i s-a tăiat limba și mâna dreaptă.

În perioada contemporană, subliniază P. pr. C. Galeriu, o altă “pereche”: Rudolf Otto și Mircea Eliade, istorici ai religiilor, care au evidențiat rolul *sacralului* ca fundament al naturii și devenirii umane (ambii au reîndreptat *axul* spiritual din răsturnarea lui freudo-marxistă).

În sec. XX, marii teologi Dumitru Stăniloae și Karl Rahner, cu “teme dogmatice dătătoare de speranță pentru dialogul dintre cele două Biserici, Ortodoxă și Romano-Catolică”, ilustrează o altă pereche spirituală în și prin care s-a afirmat complementaritatea și nu opoziția geopolitică a celor două Europe.

În fine, o altă pereche este tocmai cea ilustrată de către Sf. Grigore Palama (1296-1359) și Sf. Toma d'Aquino.

Metoda “perechilor spirituale” utilizată în “geopolitica creștinătății europene” îi aparține Pr. Prof. Ctin. Galeriu²² și credem că oferă un real reper de identificare a interferențelor doctrinare și spirituale existente în Europa creștină, mai cu seamă în Europa dialogului teologic.

Cu toate acestea trebuie recunoscut faptul că începând cu Petru cel Mare în Rusia și cu Pacea de la Westphalia în Occident se schimbă peisajul geopoliticii spirituale a Europei. Accentul se mută, în Rusia, de pe instituția Patriarhatului (desființat) Moscovei spre *Sinodul* (înființat la Petersburg). Linia laică și cea eshatologică se despart. În Occident modelul catolic tradițional lasă loc consolidării *statelor națiuni*. În sec. al XIX-lea, lupta pentru independență națională face din popoarele sud-estului popoare de concurență între tendința rusofilă și tendința fanariotă.

În acest spațiu de *inter-confinii* au trebuit să se descurce țările române. Acestea au folosit alte liniamente: uniația, statul creștin voievodal, cosmologia euharistică (liturghia cosmică) sau “creștinismul cosmic”

fără “stat soteriologic”. Formula lui Petru cel Mare va altera “doctrina poporului ales” și soteriologia celei de-a treia Rome (interesele politice devin predominante față de cele religioase); factorii religioși sunt folosiți mai mult ca pretext pentru manevre politice. Apare o formulă concurențială la cea “petrinică” și anume formula “movileană” de “confluență” a diverselor spații europene nu de “confinii” între acestea. Petrinismul și movileanismul sunt două *doctrine sociologico-politice* reprezentative ale ortodoxiei în chestiunile relațiilor occidental-răsăritene: una merge spre “pseudo-morfoză” (petrinismul), cealaltă spre sinteză (movileanismul). Această distincție a fost operată, întâi, de istoricul Dan Zamfirescu²³.

4. De ce fel de concepție despre globalizare avem nevoie?

Conceptul de globalizare a ieșit din perioada sa de glorie în analizele științelor sociale, chiar dacă abundența menționărilor sale în cărți și reviste ne-ar putea face să credem altceva. Dar o privire mai atentă ar observa că adeseori termenul e menționat mai degrabă pentru a fi criticat sau că referirea la el se face ca la ceva deja epuizat – găsim discuții despre „post-globalizare”, sau „sfârșit al globalizării”. Termenul a fost definit în moduri diferite, toate punând accentul pe un proces cumva atotcuprinzător, generat și susținut de unul sau o combinație dintre următorii factori: economie (relații financiare și comerciale), politică (o interdependență tot mai strânsă în relațiile internaționale), cultură și comunicații (aflăm despre și suntem influențați de lucruri aflate la mare distanță de noi, în termeni atât spațiali cât și temporali), mediu înconjurător (avem de-a face cu riscuri globale și ar trebui să reacționăm cu măsuri globale)²⁴.

Antropologul britanic Roland Robertson este unul dintre primii cărturari care au subliniat nu doar că globalizarea este un fenomen cu o istorie mult mai veche decât se presupune în mod curent, și care a fost, realmente, remarcat și examinat de către teoreticienii din științele sociale de o bună bucată de vreme, dar și că trăsătura esențială a globalizării, la sfârșitul secolului 20, pare să fie „universalizarea particularului și particularizarea universalului”²⁵. Universalul și particularul sunt cele două componente ale unei „formule culturale globale”, care trebuie văzute și tratate împreună, ca fețe ale aceleiași monede.

Detaliile modului în care funcționează relația dintre globalizare și localizare sunt descrise cu acuratețe de antropologul român Gheorghiță Geană²⁶, care afirmă că fenomenele de „etnicitate” și „globalizare” nu sunt antagonice, așa cum se presupune adesea, ci dimpotrivă, sunt „processe complementare ale echilibrului dinamic atât de necesar lumii contemporane”. Ele sunt explicate prin două perechi de concepte, ce descriu realitățile sau procesele ce sunt inerente și fundamentale pentru lumea modernă: cultură / civilizație și individuație / comunicare. Astfel, între etnicitate și globalizare se stabilesc raporturi similare cu cele care se stabilesc între cultură și civilizație, întrucât „etnicitatea se bazează în special pe categoria faptelor aparținând culturii, în timp ce globalizarea se înscrie în categoria de fapte aparținând civilizației”²⁷. Principiul individuației din scolastica medievală (*principium individuationis*), definit prin formula „un grup de elemente care au în comun câteva calități esențiale vor ținti să devină o singură entitate” este utilizat pentru explicarea etnicității, pe când principiul opus – *principium communicationis* – dă seama de procesul globalizării: „orice entitate care și-a dobândit propria identitate tinde, mai devreme sau mai târziu, să vină în contact cu alte entități similare”²⁸.

Conflictele ultimului deceniu al secolului 20 pot fi înțelese, într-o asemenea interpretare, ca reversul unui proces de globalizare pe care aş prefera să-l numesc *modernizare*, întrucât consider termenul mult mai complex, şi care a afectat regiunea în ultimul secol şi jumătate. De ce au avut loc exact în acest moment asemenea fenomene de localizare conflictuală? Cred că răspunsul ar putea fi acela că, dincolo de o anumită influenţă externă ce trebuie recunoscută ca atare, dar care nu trebuie, totuşi, supraestimată, motivul principal are de-a face cu ceva ce în teoria relaţiilor internaţionale este numit „suprapunere” (*overlay*): condiţiile normale dintr-o arie sunt blocate, sunt îngheţate pentru o vreme de dominaţia unei superputeri (sau de relaţiile dintre două sau mai multe mari puteri) şi ele îşi reiau statutul şi evoluţia fireşti odată ce „suprapunerea” dispare. Războiul Rece a fost exact o astfel de situaţie de suprapunere, şi nu doar din punctul de vedere al relaţiilor politice şi militare inter-statale, ci şi din perspectiva dezvoltărilor interne, a definiţiilor culturale şi identitare ale diferitelor comunităţi din regiune²⁹.

Aceasta ne arată că pentru zona estică teoria globalizării suferă de o eroare fatală, aceea că a fost construită dintr-o perspectivă strict occidentală, astfel că este o teorie occidenal-centristă ce descrie expansiunea lumii *occidentale* moderne asupra restului lumii ; iar după acest război rece nu cred că estul mai doreşte vreo idee de dominaţie. Punctul de plecare al procesului de globalizare este întotdeauna localizat în Vest, iar restul lumii este absorbită sau incorporată progresiv, mai mult sau mai puţin pasiv, în acel tip de realitate. Ceea ce trebuie făcut de către intelectualii din regiunea estică a Europei este să schimbe perspectiva: chiar dacă utilizează concepte şi teorii occidentale, conţinuturile trebuie să fie locale, analiza trebuie să pornească de la realităţile locale, de la contextul local – iar apoi rezultatele cercetării pot fi comparate şi corelate

cu cele ale analizei occidenal-centriste. Este necesară însă o nouă „situaţie”, asumarea unei perspective „emice” asupra lumii răsăritene.

Această nouă situaţie este aşteptată din partea celor care ocupă acum aula europeană. Ei ar putea să se folosească de teoria primordialismului construit, realizată în chiar casa promovării ideii de globalizare. Mă refer aici la H. Kohn³⁰, A. Smith³¹, care în lucrările lor vorbeau despre faptul că *primordialismul* ar deriva din interpretările de tip organic date naţiunii, ce este văzută ca fiind înrădăcinată în *rudenie*, *etnicitate* şi în *bazele genetice ale existenţei umane*. În cazul în care acesta nu este suficient, se poate recurge la *perennialism* care consideră că cel puţin naţiunile, chiar dacă nu naţionalismul, au existat de-a lungul întregii istorii cunoscute, dar nu fac parte din ordinea naturală. Naţiunile sunt văzute ca actori colectivi “pereni”, dar nu naturali sau primordialii.

Pe lângă faptul că aceste două paradigme explicative fac să apară două mari tendinţe în înţelegerea unor concepte esenţiale ale ştiinţelor sociale, cum ar fi: naţiune, identitate naţională, naţionalism, stat naţional etc. una din ipotezele acestei lucrări e că ele ne oferă un acces diferenţiat asupra unor matrici de construcţie şi/sau reproducere culturală prin intermediul modelării imaginarului social.

Un loc important în remodelarea imaginarului social îl are memoria colectivă fiindcă aceasta a fost un factor important în constituirea naţiunilor moderne şi ea pune una dintre problemele majore ale abordării primordialiste ce se încadrează astfel în lunga tradiţie a sociologiei comprehensiviste. Această problemă este cea a înţelegerii percepţiilor, sentimentelor şi a activităţilor indivizilor în definirea şi trăirea identităţii naţionale³².

Existenţa unui nucleu al memoriei colective în chiar centrul naţiunilor moderne explică apariţia a trei

componente vitale ale națiunii, greu de explicat dintr-o perspectivă modernistă:

1. tendința, nevoia de regenerare ce se bazează pe memoria unei epoci de aur naționale și pe existența unor personalități exemplare;
2. sentimentul unei misiuni colective și a unui destin național ce presupune existența unei tradiții teritorializate³³;
3. sentimentul existenței unei autenticități naționale strâns legată de problemele amintirii și a uitării în comun de care vorbește Renan în faimosul său eseu despre națiune³⁴.

Depinde, așadar, la care primordii se opresc cei-mult europenii când se gândesc la cuprinderea în globalizarea lor și a Europei estice. Cert este că pentru noi globalizarea poate să se realizeze în planul socio-economico-politic și informațional dar în structuri etnonaționale și religioase conforme libertății divine revelate. O globalizare a lumii prin cucerirea ei pentru Evanghelie. Dar și aceste exprimări pot fi amendate de nuanțe fundamentaliste. Și iată de ce:

5. Cum arată Europa azi? Voi utiliza o structură demografică religioasă preluată din Kosolovski³⁵. În anul 1992, din cele 320 de milioane de bărbați și femei viețuitori în cele 12 State ale UE 62,3% erau catolici; 21,8% erau evanghelici și anglicani; 3,2% ortodocși; 1,75% musulmani; 0,4% evrei. Aceeași situație privită pe statele componente ale UE ne arată că: Italia, Spania, Portugalia, Irlanda, Belgia și Luxemburg au cca. 90% catolici; Franța 80% catolici și 1,4% protestanți; Danemarca 98% luterani; Grecia 98% ortodocși, acestea fiind singurele state omogene confesional. Lor li se adaugă acum România cu un procentaj apropiat.

Reconfigurarea confesională determinată de lărgirea granițelor spre est face ca în Europa să se întâlnească trei module spirituale: cel creștin, cel islamic și cel iudaic.

Elementul comun forte este concepția monoteistă. Dialogul interreligios ar putea exploata în sensul apropierei celor trei religii întreolaltă, stadiul actual nu reflectă vreun eveniment extraordinar în acest sens. Dar, pe lângă aceste trei tipologii spirituale Europa deține și o bună reprezentativitate a credințelor orientale. Punctul de întâlnire-dialog cu acestea este constituit de mistică și de conceptualizarea filosofică încorporată în ambele mistici și doctrina energiilor.

În acest caz, despre ce fel de globalizare se poate vorbi în spectrul religios european astăzi?

Punctul de plecare în acțiunea de identificare a modelului posibil de globalizare pentru spațiul european cred că este cel care afirmă existența în cadrul tuturor formelor de religie a unor elemente certe din revelația primordială. Oarecum am putea spune că suntem adepții “legăturilor primordiale”, ai “primordialității construite”. Aceasta ar însemna că zona maximă de interferare spirituală este determinată de două noțiuni religioase fundamentale: concepția despre Dumnezeu și Revelația divină – ca singură cale de accedere la cunoașterea lui Dumnezeu, care pot fi însumate în tema generală a Sacrului. Religiiile orientale nu pot fi incluse toate în acest tip de interferare. Cele două noțiuni lansează în câmpul discursului religios o temă comună: unirea creaturii cu Creatorul, acea “unio mystica”. Pe această temă s-a scris și în literatura de specialitate românească. Aș aminti doar două nume: D. Abrudan³⁶ și Felicia Waltman³⁷.

Dupa fixarea contactului dialogic pot fi abordate două direcții de relationare tematica interreligioasă:

1. Direcția doctrinar – morală;
2. direcția de dialog practic, de analiză comparată a ritualisticii religioase.

Și în acest sector au fost făcuți pași semnificativi cel puțin pentru secțiunea creștin-iudaică.

Așadar, putem spune că, dacă în țărâmul economic și politic se poate vorbi despre uniformizare posibilă, pentru țărâmul religios este prematur să se emită o asemenea pretenție. Aici cred că ar fi de preferat binomul: globalizare – localizare din care pot să se afirme în formă dialogică celelalte două : etnie – confesiune fără ca să se creeze în același organism juridic relații sau existențe antagonice.

Bibliografie:

1. Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*.

Londra:

2. Appadurai, Arjun 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press

3. Barth, Fredrick 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Houghton Mifflin.

4. Barthes, Roland. 1997. *Mitologii* Iași: Institutul european

5. Bădescu, Ilie, Dungaciu, D., Baltasiu, R. 1996. *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*. București :Emineescu

6. Beck, Brenda 1978. *The Metaphor as a Mediator Between Semantic and Analogic Modes of Thought*. în *Current Anthropology* vol.19, nr. 1: pp.83-88

7. Calhoun, C. 1992. *The Infrastructure of Modernity: Indirect Social Relationships, Information Technology and Social Integration* în H. Haferkamp și N.Smelser (editori), *Social Change and Modernity*, Berkely: University of California Press.

8. Connor, Walker. 1994. *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*. Princeton, New Jersey :Princeton University Press

9. de Libera, Alain 1998. *Cearta Universaliiilor. De la Platon la sfârșitul Evului Mediu*. Timișoara: Amarcord

10. Derrida, Jacques 1986, *Glas*, Lincoln, University of Nebraska Press.

11. Deutsch, Karl 1966. *Nationalism and Social Communication*. Cambridge, Mass. :Harvard University Press

12. Dungaciu, Dan 1996. *Națiunea și naționalismul în dezbateră europeană în Noua Revistă Română* serie nouă nr.6-7

13. Dungaciu, Dan 2000, “East and West in the ‘mirror of nature’ . Nationalism in Western and Eastern Europe – essentially different?”, în *Focaal*, Tijdschrift voor antropologie, nr. 35., pp. 171-192.

14. Durand, Gilbert 1998. *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. București: Univers Enciclopedic

15. Eliade, Mircea 1995. *Sacru și profanul*. București: Humanitas

16. Emerson, Rupert. 1960. *From Empire to Nation*. Boston

17. Geană, Gheorghică 1997. *Ethnicity and Globalization. Outline of a Complementarist Conceptualisation*. în *Social Anthropology* 5 (2): pp 197-20

18. Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York: Basic Books

19. Gellner, Ernest 1987. *Culture, Identity and Politics*. London: Cambridge University Press

20. Grosby, Steven 1994. . *The Verdict of History: the Inexpungeable Tie of Primordiality – a Response to Eller and Coughlan*. în *Ethnic and Racial Studies* vol. 17 nr. 1

21. Grosby, Steven 1995. *Territoriality: the Transcendental, Primordial Feature of Modern Societies* în *Nations and Nationalism* 5 (2): pp. 143-62

22. Grosby, Steven 1999. *The Chosen People of Ancient Israel and the Occident: Why Does Nationality*

Exist and Survive?. în *Nations and Nationalism* 5 (3): pp. 357-80

23. Handler, Richard 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press

24. Hobsbawm, E.J. și Ranger, T.E. (ed.) 1977. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press

25. Hutchinson, J. și Smith, A., D. (editori) 1994. *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press

26. Johnson, Gary 1986. *Kin Selection, Socialization, and Patriotism: an Integrating Theory*. în *Politics and the Life Sciences* vol.4, nr.2

27. Kloos, Peter 2000. *The Many Faces of Globalization* (nepublicată)

28. Kohn, Hans 1945. *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan

29. Levy, R. 1984. *Emotion, knowing and culture*. În *Culture theory: essays on mind, self, and emotion* R. Shweder și R. Levine, 214-37. Cambridge: University Press.

30. Llobera, Josep 1994. *The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford, Providence USA: Berg Publishers

31. Macpherson, C.B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press

32. Nairn, T. 1977. *The Break-up of Britain. Crisis and Neo-nationalism*. Londra

33. Plamenatz, J. 1973, *Two Types of Nationalism*. în Eugene Kamenka (ed.), *Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea*. Londra: Edward Arnold: pp. 22-36

34. Polanyi, K. 1967 *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, Boston: Beacon Press

35. Renan, E. 1947. "Qu'est-ce-qu' une Nation?" în *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, vol.1, Paris

36. Ricoeur, Paul 1984. *Metafora vie*. București: Univers

37. Robertson, Roland 1995. *Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*. în: M. Featherstone, S.Lash & R.Robertson (editori), *Global Modernities*, London, Sage Publications, pp. 25-24.

38. Rosenau, James N. 1994. *New Dimensions of Security. The Interaction of Globalizing and Localizing Dynamics*, *Security Dialogue* 25 (3), 255-81

39. Rushton, Phillippe 1986. *Gene-culture Coevolution and Genetic Similarity Theory: Implications for Ideology, Ethnic Nepotism, and Geopolitics*. în *Politics and the Life Sciences* vol.4, nr.2: pp.144-48

40. Schutz, Alfred 1967. *Collected papers*. vol.IV The Hague: Kluwer Academic Publishers

41. Smith, A.D. 1996. *Memory and Modernity: Reflections on Ernest Gellner's Theory of Nationalism*. în *Nations and Nationalism* 2 (3) : pp.371-88

42. Smith, A.D. 1999 *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press

43. Sperantia, E. 1939 *Introducere în sociologie*, Cluj: Cartea Românească

44. Stewart, Charles 2002. *Erotic dreams and nightmares from antiquity to the present*. În *The Journal of the Royal Anthropological Institute* vol.8, no.2, pp.279-311

45. Tilly, C. 1975. *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press

46. Todorova, Maria 2000. *Balkanii și balcanismul*. București: Humanitas

47. Vattimo, G. 1992. *The Transparent Society*, Baltimore: John Hopkins University Press

48. Van den Berghe, Pierre 1981. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier Press

49. Vermeulen, Hans și Cora Govers 1994 *Introduction*, în *The Anthropology of Ethnicity Beyond "Ethnic*

Groups and Boundaries". Hans Vermeulen și Cora Govers (editori), Amsterdam: Hel Spinhuis

50. Weber, Eugen 1966. *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France*. London

51. Weber, Max 1978. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. vol.1, G.Roth și C.Wittich (editori) University of California Press

52. Young, Iris 1986. *The Ideal of Community and the Politics of Difference*, în *Soc. Theory & Prac.*, vol.12, no.12

Note:

¹ Sandra Dungaciu, *Avatarurile teoriei globalizării...*, în Revista Geopolitica ro., p. 1 art.4.

² Kloos Peter, *The many faces of globalization*, 2000 apud Călin Cotoi, *Etnicitate, primordialitate și globalizare*, p.1 art.13.

³ C. Cotoi, *Art.cit.*, p.1.

⁴ Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

⁵ Ibidem.

⁶ R. Levy, *Emotion, knowing and culture*, în *Culture theory: essays on mind, self, and emotion*, R. Shweder și R. le Vine, 214-37, 1984, Cambridge: University Press.

⁷ A se vedea în acest sens P. Kloos, *The many faces of globalization*, unde autorul ne vorbește despre regimul capitalist al piețelor, regimul monetar electronic, regimul guvernării globale, al dreptului internațional, al limbii engleze ca limbă mondială, a drepturilor omului, al feminismului, al conservării naturii, ca și posibile fețe ale globalizării în curs de realizare. Dar observăm că a lăsat pe dinafară secțiunea religioasă.

⁸ Călin Cotoi, *Art. Cit.*, p.1, citează pe Deleuze și Guattari, 1987.

⁹ C. Calhoun, *The infrastructure of modernity*, Berkley: University California Press, 1992.

¹⁰ A se vedea James Rosenau, *New dimensions of security. The interaction of globalizing and localizing dynamics*, Security Dialogue 23 (3): pp. 371-88 și Idem, *Turbulența în politica mondială. O teorie a schimbării și continuității*, Ed. Academiei Române, București, 1994. Aici autorul ne vorbește despre faptul că omenirea a intrat într-o perioadă politică postinternațională, care este marcată de turbulență la scară mondială. Sistemul mondial nu mai are ax și direcție, fluxurile sale sunt contradictorii, cu direcții care se răstoarnă axial de la un moment la cel următor, sporind incertitudinea și declanșând anomalii în cascade. De aceea, spunem noi, într-o astfel de lume globalizarea, cu tot aspectul său pozitiv, este un mit frumos ce susține o iluzie.

¹¹ C.C., *Art.cit.*, p.1.

¹² Spațiul rusesc, adică cea de a treia Romă. Vezi : Ilie Bădescu, *Al. Dughin, geopolitica Rusiei și geopolitica Ortodoxiei*, p. 1 of 11.

¹³ Ce înseamnă, mai riguros vorbind, "legitimitatea postimperială"? În esență aceasta se referă la totalitatea normelor de drept pe care s-a bazat *legitimitatea administrației interne* a imperiului, norme care se mențin și după ce imperiul s-a destrămat. Reafirmarea acestora ca temei al reorganizării teritoriale pe ruinele imperiului defunct reprezintă esențialmente legitimitatea postimperială. În general, după destrămarea unui imperiu, oricare ar fi acesta, apar "zone nedeterminate juridic", căci a dispărut vechea structură, iar aceste zone devin obiect de redefinire juridică. În procesul reorganizărilor "postcoloniale", în cazul marilor imperii coloniale europene, a fost formulată concepția conform căreia după dispariția imperiului ca întreg, părțile lui componente, pur administrative, capătă un statut juridic deplin. *Criteriile etnice, religioase și culturale sunt socotite secundare ori chiar ignorate în raport cu cele*

administrative și această particularitate este axul concepției privind legitimitatea postimperială

¹⁴ Ibidem, p.3

¹⁵ Cine vrea o Europă unită trebuie să înțeleagă un fapt, și anume că o Europă a “provinciilor” (“regiunilor”) ar fi o Europă a “protoimperiilor” care ar trezi toate “zonele nostalgice” ale fostelor imperii și în locul unei *Europe unificate* (scoasă din sciziparitatea comunistă) s-ar obține o Europă a “spațiilor autarhice”, a celor între trei și cinci Spații autarhice care, mai devreme ori mai târziu ar distruge-o definitiv, căci ar împinge-o în “conflictele interioare” ale “Marilor spații autarhice”, adică ar împinge-o într-un nou “război civil” (Nolte), din care abia a ieșit. Fiecare dintre metropolele acestor 3-5 spații autarhice ar pretinde controlul unei “sfere proprii de influență”, definită apoi drept “spațiu vital” regional.

Cele circa cinci mari spații autarhice ar fi cel austro-german cu o “*magister militiae*” în Ungaria, cel franco-german, cel anglo-american, cel ruso-balcanic, cel turco-balcanic și eventual, adăugate, cel italo-adriatic, greco-egeean (ca *subspațiu* în cadrul spațiului autarhic mediteranean) și hispano-iberic (tot ca subspațiu mediteranean). O astfel de Europă ar fi sfârșitul Europei, fiindcă Rusia s-ar afla în conflict cu subspațiul sudic în expansiunea ei spre mările calde, cu spațiul vestic în raport cu expansiunea acestuia spre Ucraina, Belarus etc. La rândul său Marele spațiu turco-balcanic s-ar afla în conflict atât cu Rusia cât și cu spațiul egeo-grecesc, iar mai spre nord, cu cel croato-german. Cel franco-german s-ar afla în conflict cu cel anglo-american și germano-austriac. Într-un cuvânt spațiul european ar fi, cu adevărat, un *spațiu de confinii* cum a fost *înaintea* păcii de la Westphalia, care a “pacificat” Occidentul pe lung termen. De la I. Bădescu, Art. Cit., p. 3-4.

¹⁶ Ibidem, p. 4 of 1. Din chestiunea doctrinei “legitimității postimperiale” vom reține că aceasta

reflectă tendința conducătorilor administrației postimperiale de a menține la putere elitele false care nu permit ascensiunea, în albia avântului național, a unor reprezentanți ai ierarhiei organice naționale. În Africa acest procedeu s-a bucurat de succes. Principiul “legitimității postimperiale” se aplică parțial și în fostele “republici unionale” ale fostei URSS, unde se află la putere “urmașii *administrației imperiale*”, “rămășițele structurii administrative unice, fărâmițate, formată în contextul sovietic imperial” (Dughin – Osnovî Geopolitiki, Moscova, 1997- apud IB). Această elită este înstrăinată de tradițiile național-culturale ale popoarelor lor și e orientată spre păstrarea dependenței politico-economice față de metropolă.

¹⁷ I. Bădescu, Insurecții religioase în secolul XX. Insurecția euxiniană, în Rev. Geopolitica, http://www.geopolitica.ro_insurectiireligioase.ib.htm, p. 3 of 12

¹⁸ M. Eliade, Jurnal, vol.II, Ed. Humanitas, 1992, p. 224.

¹⁹ I. Bădescu, Istoria Sociologiei. Perioada marilor sisteme, Galați, 1995.

²⁰ Idem, Art. cit., p. 3.

²¹ Ibidem, p. 3-4.

²² Pentru cele *Trei perechi spirituale*: “Vestitorul Ortodoxiei”, martie 2001, p. 16; sinteză a conferinței “Aportul Ortodoxiei la Europa Unită”, ținută la Nuremberg, 23 februarie 2001.

²³ I. Bădescu, Art cit, p.9-11.

²⁴ S. Dungaciu, *Avatarurile teoriei globalizării în Balcani*, <http://www.geopolitica.ro/avatarurile...sd.htm>.

²⁵ R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London, 2002, p. 100.

²⁶ *Ethnicity and Globalization. An Outline of Complementarist Conceptualization*, apud S. Dungaciu.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Cesare Poppi în, *The Limits of Globalization. Cases and Arguments*, 1997, p. 285, argumentează că „globalizarea trebuie înțeleasă ca acea condiție în care strategiile localizante devin conectate sistematic cu preocupările globale” și adaugă că „ceea ce se globalizează este tendința de a accentua «localizarea» și «diferența», și totuși «localizarea» și «diferența» presupun tocmai dezvoltarea dinamicii mondiale de comunicare și legitimare instituțională”.

²⁹ S. Dungaciu, art. cit.

³⁰ Kohn, Hans, *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan, 1945.

³¹ Smith, A.D., *Memory and Modernity: Reflections on Ernest Gellner's Theory of Nationalism*, în *Nations and Nationalism* 2 (3)/ 1996, pp .371-88

³² A.D. Smith, *Myth and Memories of the Nation*, Oxford University Press, 1996, p. 383

³³ Ibidem și Steven Grosby, *The Chosen People of Ancient Israel and the Occident Why Does Nationality Exist and Survive?* în *Nations and Nationalism* 5 (3)/ 1999, pp. 357-380.

³⁴ E. Renan, *Qu'est-ce-qu'une Nation?* în *Oeuvres completes de E.Renan*, vol. I, Paris, 1947.

³⁵ *Imaginer l' Europe*, vol. collectif sous la direction de Peter Kosolovski, Du Cerf, Paris 1992, pp.180-83.

³⁶ *Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, MA 1-3 , 1979, pp.59-190.

³⁷ Ocultarea în mistica iudaică, Humanitas 2002.