

## AMBIGUITĂȚILE DEFINIRII CATEGORIEI DE RELIGIE *SUI-GENERIS* ÎN DISCIPLINELE SOCIO-UMANE

LOREDANA CORNELIA BOȘCA

*Si nemo ex me quaerat, scio; si tamen  
quaerenti explicare velim, nescio.*

Aurelius Augustin

Anunțată ca un eveniment ineluctabil și înțeleasă ca desprindere progresivă sau totală de religiozitate, mai ales de către specialiștii care se îndeletnicesc cu studiul fenomenului modernității și al modernizării, secularizarea Occidentului se lasă încă așteptată.

Este necesar să investigăm rațiunile pentru care ne confruntăm, dincolo de anunțul „declin al religiosului”, cu un reviriment spectaculos al interesului pentru religie în arealul disciplinelor socio-umane, punând accent pe sensurile conceptului de „religie” în contextul variatelor proiecte definiționale dedicate acestui termen (substanțialist, fenomenologic, funcționalist, al „asemănării de familie” sau al „tradiției de gândire” etc.). Vom arăta că încercările succesive de a elabora, în perimetrul disciplinelor socio-umane care au avocația de a investiga acest fenomen, o definiție a religiei *sui-generis* concepută ca o categorie universală, au constituit un eșec dublat de un anarhism metodologic evident.

Chiar dacă majoritatea specialiștilor susțin că trăim într-o cultură predominant nonreligioasă sau postreligioasă, evoluțiile recente ale proiectului definițional care vizează conceptul de „religie” și nuanțarea raporturilor dintre „religie”, cultură și politică suscită serioase dezbateri. Miza disputelor este – după Peter Berger – aceea de a explica acest fenomen unic pe care îl înregistrează cultura așa-zis „predominant” seculară a Occidentului. Totuși, pentru o altă parte semnificativă a cercetătorilor este limpede că situația cu care ne confruntăm la începutul secolului al XXI-lea necesită analize mult mai serioase și că trebuie reinvestigată ipoteza comună potrivit căreia religia, de-acum incapabilă să restructureze sfera socială, își va pierde complet rolul tradițional de organizatoare a vieții publice, constituind mai degrabă o „afacere privată”. Complexitatea cadrului general al lumii contemporane pare să dezmințimă convingerea îndelung promovată de disciplinele socio-umane referitoare la iminența disoluției religiosului într-o lume occidentală angajată pe drumul spre mondializare. De peste o jumătate de secol, teza secularizării a reprezentat – în majoritatea teoriilor sociologice,

antropologice, psihologice și filosofice – o temă crucială de analiză și de intersecție, dar și o teorie cu pretenție de adevăr. În acest sens, este neașteptată și deopotrivă remarcabilă constatarea că astăzi nici măcar țările europene care au beneficiat de moștenirea intelectuală a proiectului iluminist nu se află într-un proces de secularizare liniar, inevitabil sau ireversibil.

Analizând modernitatea și raționalitatea/rațiunea asociată ei (redușă la dimensiunea sa științifică, tehnologică și economică), teoreticienii fenomenului religios par din ce în ce mai contrariați și mai precauți, pendulând între afirmarea declinului sacralului într-o lume „dezvrăjită” (Max Weber și Marcel Gauchet<sup>1</sup>) și admiterea unui reviriment spectaculos al religiosului, explicat prin carențele raționalității pozitivistice și funcționale, dar și prin necesitatea omului contemporan de a reveni la sine, depășind limitele strâmte ale rațiunii pur instrumentale (J. Habermas, N. Luhmann, Th. Rentsch *et al.*)

Declinul sacralului a fost asociat cu „ieșirea din religie”. Este teza susținută de Marcel Gauchet în lucrarea *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, un amplu proiect de investigare originală a dublei condiții a omului (a-fi-în-sine și a-fi-împreună) în societatea occidentală modernă și contemporană. Enunțată inițial în *Le désenchantement du monde* și reluată apoi în celelalte studii ale autorului, teza afirmă că „ieșirea din religie” (*la sortie de la religion*) semnifică, în perspectivă antropologică, a trăi într-o lume distinctă, neconfigurată colectiv de religie. Desigur, teza „ieșirii din religie” nu este nouă, rudimente ale acesteia putând fi identificate în scrierile unor gânditori occidentali majori din ultimele două secole și jumătate (Feuerbach, Freud sau Nietzsche), însă Gauchet îi conferă calitatea de unică poartă de acces către înțelegerea modernității.

Faptul că posedă o uriașă forță unificatoare, având atributul de *constantă* a societății umane (idee contestată de alții) și pentru că reprezintă principala modalitate a respingerii de către noi a propriei acțiuni transformatoare asupra lumii – toate acestea constituie, pentru Gauchet, o apologie în favoarea studiului obligatoriu al religiei. Concepția lui se află în opoziție cu cea susținută de gânditorii care au înțeles istoria religiei ca evoluție liniară, ca adâncire a experienței divine plecând de la formele sale cele mai confuze (religiile primitive) și ajungând până la formele sale cele mai raționale (monoteismele). Răsturnând perspectiva, Gauchet consideră că religia, în înțelesul său cel mai adecvat, este identificabilă la începuturile sale, atunci când „heteronomia” era maximă, în vreme ce monoteismele vădesc o religiozitate mai diluată și un tip aparte de relație între om și divinitate. Creștinismul, de pildă, edificând un hiatus între lumea umană și cea divină, a permis comuniunea cu Dumnezeu și a creat o instituție aptă să ghideze ființa umană în căutările sale personale. Omul modern s-ar fi plasat din

---

<sup>1</sup> M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 (în românește: Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii*, București, Editura Nemira, 2006).

proprie voință în afara acestei instituții, fie stabilind o relație mult mai directă cu Dumnezeu, fie refuzând în totalitate ideea de divinitate. Gauchet numește „istorială” această fază sau stare antropologică caracteristică ieșirii din religie, specifică societăților democratice actuale, în care fenomenul laicizării s-ar petrece de la sine, ca un proces natural. În viziunea sa, religia nu mai poate influența nici legăturile sociale din arealul *polis*-ului, nici politica, fapt ce anunță declinul sau apusul definitiv ale „traectoriei viei a religiosului”<sup>2</sup>. Cu toate acestea:

„(...) ieșirea din religie nu înseamnă ieșirea din credința religioasă, ci părăsirea unei lumi în care *religia este structurantă*, în care ea *comandă forma politică a societăților* și în care ea *definește economia structurii sociale* [...] înseamnă trecerea la o lume în care religiile continuă să existe, dar în interiorul unei forme politice și al unei ordini colective pe care nu le mai determină (subl. ns.)”<sup>3</sup>.

Cu alte cuvinte, chiar dacă vom asista la dizolvarea religiei ca normă de organizare a spațiului social, vom observa că există, manifestându-se constant, un religios individualizat<sup>4</sup>. Evidențiind un caracter novator, argumentarea lui Gauchet despre colapsul social al religiosului<sup>5</sup> este centrată pe ideea că:

„(...) *sfârșitul religiei* (...) nu trebuie înțeles ca o prăbușire a credinței, ci ca o *recompunere a universului socio-uman*, nu numai în afara religiei, ci plecând *de la și împotriva logicii sale religioase originare*”<sup>6</sup>.

În acest sens, Gauchet ne explică că preocupările sale teoretice ținesc investigarea procesului de disoluție sau de răsturnare a străvechii autorități organizatorice social a religiosului. Cu toate acestea, gânditorul francez recunoaște că asistăm, paradoxal, și la o revenire a religiosului „personalizat”, dovadă a numărului imens de mișcări și curente religioase noi, cele fundamentaliste (mai ales islamismul) făcând parte dintre ele. Așadar, am fi contemporanii unui fenomen binar, în care „ieșirea din religie” este secundată de o „revenire a religiosului individualizat”.

Putem fi siguri de faptul că dispunem realmente de comprehensiunea fenomenului religios pentru a înțelege adecvat ce înseamnă „ieșirea” din el? Chiar dacă am admite că dispunem de o astfel de înțelegere a religiosului în cultura occidentală, putem identifica o inteligibilitate universală a acestui fenomen și a finalităților sale concrete? Suntem siguri că mutațiile sociale produse de „ieșirea din religie” în Occident sunt cel puțin similare cu cele apărute în alte tipuri de societate? Este religia o categorie universală a culturii sau a psihicului uman? Ori reprezintă un construct

<sup>2</sup> M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 9 și p. 319.

<sup>3</sup> M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 13-14.

<sup>4</sup> L. Ferry, M. Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004, p. 55. A se vedea și M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, ed. cit, p. 319.

<sup>5</sup> M. Gauchet, *Un monde désenchanté ?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2004, p. 13.

<sup>6</sup> M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985, p. I.

social sau un „mit modern” fabricat cu intenția manifestă de a edifica un curent de gândire occidental dominant, în care religia „imorală” să poată fi înlocuită, din rațiuni pragmatice, cu o laicitate politic neutră și moralmente inatacabilă?

Dacă parcurgem literatura destinată definirii conceptului de religie în disciplinele socio-umane, vom vedea că nu s-a ajuns la un consens nici măcar în privința utilizării pre-teoretice a termenului „religie”. Andrew M. McKinnon consideră că dificultatea nu constă, de fapt, în a ști *ce este religia*, ci de a elabora o definiție cu adevărat conotativă<sup>7</sup>. Din punctul de vedere al existenței unei aprehendări spontane, pre-teoretice, a termenului „religie”, îi vedem confruntându-se ideatic pe Daniel L. Pals<sup>8</sup> și Craig Martin<sup>9</sup>: dacă cel dintâi afirmă existența unei astfel de înțelegeri, cel de-al doilea consideră că mutațiile permanente ale contextului social determină transformări și în modalitatea de a utiliza termenul. Asemenea lui Timothy Fitzgerald, James Thrower a subliniat nu o dată notorietatea dificultății de a defini religia, nu numai datorită polisemantismului termenului și al derivatelor sale<sup>10</sup>, dar și pentru că teoreticienii ei au utilizat explicații preponderent sociologice și psihologice, ignorând într-o măsură semnificativă ceea ce au afirmat despre acest subiect teologii, filosofii și credincioșii obișnuiți<sup>11</sup>. Sau, dacă s-a întâmplat acest lucru, aproape toate proiectele de definire au urmat linia directoare a unor explicații de la bun început ostile religiei, asemenea celor exprimate de Taylor, Frazer, Marx, Nietzsche sau Freud.

Thrower identifică două mari categorii de definiții ale religiei, pe care le localizează ca „explicații religioase ale religiei” și „explicații naturaliste ale religiei”. Definițiile de primul tip ar fi cele care ne propun o analiză a religiei *sui-generis* (înțeală ca o categorie universală, specială, originală, unică) și care nu este reductibilă la niciun alt tip de discurs. În schimb, explicațiile de tip naturalist resping sau reinterpretează radical asumțiile „religioase” despre religie, încercând să edifice un discurs în care empiricul să capete un rol preponderent (cum este cazul psihologiei ori sociologiei) sau care să se poziționeze în contextul mai larg a ceea ce Paul Ricoeur numea *hermeneutica suspiciunii*: dezvăluirea sensului ascuns al religiei (eventual în direcțiile propuse de cei trei mari „maeștri ai suspiciunii” – Nietzsche, Freud și Marx<sup>12</sup>).

<sup>7</sup> Andrew M. McKinnon, „Sociological Definitions, Language Games, and the <Essence> of Religion”, în: *Method and Theory in the Study of Religion*, nr. 14(1), 2002, pp. 61-83.

<sup>8</sup> Daniel L. Pals, „Is Religion a *Sui Generis* Phenomenon?”, în: *Journal of the American Academy of Religion*, nr. 55(2), 1987, pp. 259-282.

<sup>9</sup> Craig Martin, „Delimiting Religion”, în: *Method and Theory in the Study of Religion*, nr. 21(2), 2009, pp. 157-176.

<sup>10</sup> Timothy Fitzgerald, „Religion, Philosophy and Family Resemblances”, în: *Religion*, nr. 26(3), 1996, p. 215.

<sup>11</sup> James Thrower, *Religion: The Classical Theories*, Edinburg, Edinburgh University Press, 1999, p. 2.

<sup>12</sup> Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay in Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1970, pp. 28-36.

Dar „a explica” religia înseamnă a o defini adecvat? M. E. Spiro distinge între definițiile realiste („afirmații adevărate despre entități și lucruri”) și cele nominaliste (care „atribuie arbitrar semnificație simbolurilor lingvistice”)<sup>13</sup>. Obişnuiți astăzi cu definițiile nominaliste și cu pozițiile teoretice ale unor gânditori precum Wittgenstein, Whitehead sau Russell – care au susținut că scopul unei definiții este acela de a clarifica sensul cuvintelor sau al conceptelor – ne scapă din vedere faptul că mulți dintre cercetătorii fenomenului religiei rămân, totuși, tributari modalității de definire care vizează identificarea *esenței* „lucrului” analizat. Caroline Shaffalitzky de Muckadell nu consideră, însă, că în disciplinele socio-umane această modalitate de lucru este adoptată intenționat, fiind vorba, mai degrabă, despre asumarea inconștientă a unui *esențialism latent*, tradus în cazul de față prin strădania permanentă de a identifica esența aceluși „lucru” sau acelor „lucruri” numite religie/religii<sup>14</sup>. Se pare că este dificil să ne abținem de la căutarea unui numitor comun al tuturor „faptelor religioase” studiate, de la identificarea unei proprietăți necesare și suficiente pentru criteriul care delimitează cu fermitate termenul luat în discuție, chiar dacă perspectiva este catalogată de mult timp drept „naivă” (în literatura destinată, de pildă, studiului comparat al religiilor). Într-un cuvânt, indiferent cât de nominaliști am fi, nu ne putem dezbăra de prostul obicei de a ne raporta platonician și aristotelic la problema cerințelor metodologice ale unei definiții „corecte”. Când este luată în discuție religia, care ni se prezintă *prima facie* ca o categorie universală *sui-generis*, se pare că nu izbutim în totalitate să ne sustragem discursului esențializant, așa cum procedăm, de altfel, în chestiunile de metafizică. Tocmai de aceea, anumiți specialiști au atras atenția asupra consecințelor serioase pe care le au anumite dispoziții intelectuale, aparent banale, asupra studiului religiei: fie tendința de a renunța la orice proiect definițional, fie de a considera definiția religiei una spontan înțeleasă, fie de a o interpreta esențialist, fie de a adopta, în ce o privește, un fel de anarhism metodologic, un compromis care să permită desfășurarea unei cercetări cu pretenție de științificitate. Prima dispoziție este și cea mai îngrijorătoare: fără a schița cel puțin o definiție aproximativă a conceptului de „religie”, studiul destinat fenomenelor pe care le numim de obicei „religioase” ar eșua nu numai în procesul de delimitare a obiectului propriu, dar și în identificarea instrumentelor de lucru necesare.

Pe de altă parte, a defini religia în manieră esențialistă are consecințe sociale, politice și economice semnificative, nu de puține ori îngrijorătoare. Contestările vizează în primul rând accepțiile și utilizările contemporane ale *conceptului occidental de „religie”*. Adevărul este că definirea inadecvată a religiei poate afecta major orice altă teorie care o ia în considerare ca factor implicat. Aparent o

<sup>13</sup> Melford E. Spiro, „Religion: Problems of Definition and Explanation”, în: Michael Banton (ed.), *Anthropological Approach to the Study of Religion*, Oxford, Routledge, 1966, p. 86.

<sup>14</sup> Caroline Shaffalitzky de Muckadell, „On Essentialism and Real Definitions of Religion”, în: *Journal of the American Academy of Religion*, nr. 82, 2014, pp. 495-520.

problemă secundară sau periferică, clarificarea definiției religiei se dovedește extrem de importantă în acest context. Există o categorie universală a culturii omenеști numită „religie” sau este vorba doar despre o „istorie falsificată” cu bună știință și despre un abscons „mijloc de construire a sensului”<sup>15</sup>, așa cum s-a mai întâmplat în istoria intelectuală a Occidentului?

Timothy Fitzgerald este realmente convins de existența unui „mit modern al religiei”<sup>16</sup>, iar W. Cavanaugh ne avertizează asupra naivității cu care ne lăsăm convinși că definiția religiei este de la sine înțeleasă sau că dezbaterile pe acest subiect nu pot fi decât sterile: „(...) prin poziționarea religiei în sfera privată, am devenit orbi la realitatea profundă că *statul-națiune devine, de fapt, o altă religie* – un mod integral de trăi prin intermediul căruia este controlată viața noastră de zi cu zi. Nu contează dacă este vorba despre naționalism, capitalism, marxism, liberalism sau despre o serie de alte ideologii sau instituții laice. Noua idolatrie ni se prezintă benignă atunci când utilizează forța pentru a urmări dreptatea”<sup>17</sup>.

Observația lui Cavanaugh are darul de a ne pune pe gânduri: cu siguranță că ar trebui să fim mai atenți la istoria ideii de religie separată sau opusă sferei publice, apărută în timpul Reformei, după cum ar trebui să ne reamintim că, în istoria intelectuală a Occidentului, apariția primelor tentative de elaborare a unor *definiții universale ale religiei* s-a înregistrat abia în secolul al XVI-lea. Este posibil ca ambiguitățile programului definițional actual destinat conceptului de „religie” să se origineze aici: nu definirea adecvată este completamente problematică, ci faptul de a i se fi conferit religiei, cu mult timp în urmă, statutul de *categorie universală ca atare*. Contestatarii acestui punct de vedere consideră că religia este mai degrabă „rodul”<sup>18</sup>, „produsul”<sup>19</sup> sau „construcția unui discurs academic”<sup>20</sup> exclusiv occidental. De altfel, lui Wilfred Cantwell Smith<sup>21</sup> i se pare inacceptabil ca religia să fie considerată o categorie universală a culturii, descalificându-se prin substratul ideologic (uneori fundamentalist și violent) pe care îl promovează. Și din această cauză definirea adecvată a religiei s-a impus cercetătorilor, fapt probat de existența

<sup>15</sup> J. Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 23.

<sup>16</sup> T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 27; *idem*, „Introduction”, în: Fitzgerald, T. (ed.), *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*, London, Equinox Pub., 2007, pp. 1-24; *idem*, *Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth*, London & New York, Continuum, 2011.

<sup>17</sup> W. Cavanaugh, „Does Religion Cause Violence?”, în: *Harvard Divinity Bulletin*, nr. 35 (2-3), 2007, 16 p.

<sup>18</sup> Peter van der Veer, „The Secular Production of Religion”, în: *Etnofoor*, nr. 8(2), 1995, pp. 5-14.

<sup>19</sup> Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

<sup>20</sup> D. Dubuisson, *L'Occident et la religion: mythes, science et idéologie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1998.

<sup>21</sup> W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, London, SPCK, 1978.

unei veritabile tradiții critic-discursive perfect conștiente de importanța subiectului și de gravitatea concluziilor<sup>22</sup>.

Alături de viziunile constructiviste și explicit teologice<sup>23</sup>, începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea, s-au conturat cel puțin două abordări ale definiției conceptului de religie care domină dezbaterile academice și discursurile populare: *substanțialistă* (în care o includem și pe cea *fenomenologică*) și *funcționalistă*.

*Definițiile substanțialiste (intelectualiste sau exclusiviste)* afirmă că toate religiile au ceva în comun, încercând să identifice această trăsătură în conținutul credințelor religioase (entități supranaturale sau ființe spirituale). Substanțialiștii *esențializează* religia, clamând existența unui „ceva”, unui „fapt” numit „religie”, conceput totdeauna ca universal, distinct, unic și identificabil în orice circumstanță. Există o contestare masivă a acestei teze; literatura recentă de specialitate asupra „faptului religios” subliniază mai degrabă ideea că putem aserta existența unei *relații de cauzalitate* între fenomene distincte – cum ar fi credința în agenți supranaturali, participarea la ritualuri, formarea unor grupuri neînrudite, supunerea față de codurile morale și așa mai departe – care, în variate moduri, ne apar în ambalaje mereu noi pe care le etichetăm intuitiv ca fiind „religii” particulare. Mai mult, s-a constatat că aceste fenomene așa-zis „distincte” sunt reperabile și în cazul indivizilor sau grupurilor nereligioase sau laice. Specialiștii în religie și în „nonreligie” ar trebui, așadar, să abandoneze în totalitate termenii „religie” și „nonreligie”, precum și clișeele definiționale care survin în procesul de stabilire a semnificației acestor termeni care nu posedă, deocamdată, niciun fel de legitimitate științifică.

Fie ea explicită sau tacită, o definiție substanțialistă atribuită frecvent religiei este cea care exprimă, în nota ironică a lui T. Fitzgerald, orice convingere care „reveală categoria bunului simț (...) în zei sau în supranatural”<sup>24</sup>. De pildă, *The Oxford English Dictionary* definește religia astfel:

„credință în/și supunere față de o putere de control supraomenească, în special în *Dumnezeu* sau *zei*”.

Această idee a fost susținută pentru prima dată de antropologul Edward Burnett Tylor, către sfârșitul secolului al XIX-lea, surprinzându-ne prin *exclusivismul* ei. Ea reține din arealul fenomenelor catalogate drept religioase mult mai puține elemente decât ne-am aștepta. Taylor a susținut, totuși, necesitatea elaborării unei definiții oricât de „rudimentare” a religiei, propunându-ne următoarea versiune:

---

<sup>22</sup> William Arnal și Russell T. McCutcheon, *The Sacred is the Profane: the Political Nature of „Religion”*, Oxford, Oxford University Press, 2012; Russell T. McCutcheon, „They Licked the Platter Clean: On the Co-Dependency of the Religious and the Secular”, în: *Method and Theory in the Study of Religion*, nr. 19, 2007, pp. 173–199.

<sup>23</sup> William Cavanaugh, *Le mythe de la violence religieuse*, Paris, Éditions de l'Homme Nouveau, 2009.

<sup>24</sup> T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 5-6.

„religia este credința în ființe spirituale” (sau în doctrina animismului)<sup>25</sup>. Referindu-se la această definiție, Samuel Preus arată, pe bună dreptate, că animismul la Taylor „constituie nu numai singurul denominator fundamental comun al istoriei religioase, dar și al societății primitive în ansamblu”<sup>26</sup>. Cu alte cuvinte, *esența* religiei constă în *credința* în ființe spirituale. Paradigma esențialistă este ușor detectabilă în această definiție deconcertant de simplă, care a izbutit să strângă ulterior un mare număr de adepți. Nu a fost și cazul lui Émile Durkheim, care a preferat o abordare mai degrabă afectivă și funcționalistă<sup>27</sup>, în care „religia” este concepută ca un sistem unificat de credințe care au abilitatea de a coagula o comunitate morală într-una singură<sup>28</sup>. Dacă *definiens*-ul religiei este, în viziunea lui Taylor, „credința în ființe spirituale”, criteriu care ar fi *comun tuturor religiilor*, antropologul Talal Asad insistă că accentul pus pe *credință* reflectă doar o variantă a creștinismului „modern și privatizat” apărut în Europa după Reformă<sup>29</sup>. Obsesia cercetătorilor religiei pentru credință ar fi condus nu numai la ignorarea problematicii fundamentale a practicilor religioase, dar și la excluderea investigațiilor despre instituții din studiul religiosului.

Pentru Jonathan Jong<sup>30</sup> un lucru este cert: indiferent de strategia aleasă, toți cei care încearcă să definească religia se confruntă cu o dublă dificultate: a *problemei budismului (buddhism problem)* și a *problemei fotbalului (football problem)*. *Problema budismului* este specifică definițiilor substanțialiste, întrucât acestea, arată Jong, vădesc meteahna „îngustimii”, excluzând fenomene pe care comunitatea cercetătorilor religiei mai degrabă le-ar include în sfera conceptului de „religie”<sup>31</sup>. Pe acest temei și-a constituit și Durkheim critica referitoare la definiția minimală a religiei propusă de Taylor: inadecvarea este generată de eliminarea nejustificată din sfera „religiosului”, de exemplu, a unor ramuri ale budismului (Theravada) care sunt considerate, totuși, religioase<sup>32</sup>. Dar definițiile substanțialiste

<sup>25</sup> Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London, John Murray, 1871, pp. 383-384.

<sup>26</sup> James Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven, CT, Yale University Press, 1987, p. 132.

<sup>27</sup> Victoria Harrison, „The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-cultural World”, în: *The International Journal for Philosophy of Religion*, nr. 59, 2006, pp. 133-152.

<sup>28</sup> Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, Polirom, 1995, p. 54.

<sup>29</sup> Talal Asad, „Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz”, în: *Man*, nr. 18(2), 1983, pp. 237-259; *idem*, „Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions”, interview by Saba Mahmood în: *Stanford Humanities Review*, nr. 5(1), 1996 (<http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>); *idem*, „Reading a Modern Classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*”, în: *History of Religions*, nr. 40(3), 2001, pp. 205-222; *idem*, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

<sup>30</sup> Jonathan Jong, „On (Not) Defining (Non)Religion”, în: *Science, Religion and Culture*, nr. 2(3), 2015, pp. 15-24.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>32</sup> Martin Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion”, în: *Man*, nr. 13, 1978, pp. 362-379.



nu suferă doar de neajunsul „îngustimii”; se dovedesc și excesiv de rigide. Exclud în mod arbitrar aspecte ale vieții considerate „nereligioase”, cum sunt economia sau politica. Așa cum vom arăta mai jos, Fitzgerald a atribuit tocmai acestei excluziuni absurde incapacitatea cercetătorilor care investighează fenomenele religioase de a înțelege corect societățile pe care le analizează<sup>33</sup>.

O altă problemă a substanțialistilor este faptul că resping definițiile prea înguste în favoarea unora echivalente și mai vagi. Consecințele acestei gafe metodologice nu sunt deloc de neglijat: nu numai că este ratată identificarea proprietăților distinctive ale religiei (dacă ele există într-adevăr), dar nici măcar obiectul analizei nu mai poate fi clarificat. Una dintre tezele agreate de adepții abordării esențialiste este aceea că religia posedă *un gen* care îi este propriu. Pe scurt, aceștia au convingerea că există o *religie sui-generis*. Benson Saler nu se poate împăca deloc cu ideea, religia întruchipând, în viziunea lui, în mod exclusiv „o categorie a tradiției occidentale”, apărută într-un moment bine precizat al istoriei, și nu o categorie universală trans-temporală. În această cheie înțelegem poate mai ușor din ce motiv știința religiilor formulează ipoteze eurocentrice prin care creștinismul (uneori iudaismul sau islamul) trebuie impus ca etalon, ca normă evaluativă pentru toate celelalte „religii”<sup>34</sup>. Și pentru Talal Asad discursul despre religia *sui-generis* este originat strict în modernitate, undeva după secolul al XVII-lea, în contextul mai larg al proiectului iluminist<sup>35</sup>. În plus, una dintre capcanele majore ale concepției despre religia *sui-generis* este aceea că toate religiile trebuie interpretate în cadrele specifice anumitor forme de creștinism, pe un fundal de teologie liberală mai mult sau mai puțin sesizabil. Dacă Asad are dreptate, atunci „religia” nu este un concept politic neutru sau pur descriptiv. Vom reveni asupra acestui subiect.

O altă obiecție adusă definițiilor substanțialiste vizează semnificațiile neclare ale termenilor adiționali pe care îi utilizează: *zeu*, *Dumnezeu*, *sacru*, *supranatural*, *spiritual* etc. Aceste concepte sunt extrem de vagi, ambigue și se aplică dificil de la

---

<sup>33</sup> Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2003; *idem*, „Encompassing Religion, Privatized Religion and the Invention of Modern Politics”, în: T. Fitzgerald (ed.), *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*, London, Equinox Pub., 2007, pp. 211-240.

<sup>34</sup> Benson Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Leiden, Brill, 2000, p. xi.

<sup>35</sup> Talal Asad, „Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz”, în: *Man*, nr. 18(2), 1983, pp. 237-259; Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993; T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2003; T. Fitzgerald, *Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth*, Londres & New York, Continuum, 2011; N. Lash, *The Beginning and the End of „Religion”*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; P. van der Veer, „The Secular Production of Religion”, în: *Etnofoor*, nr. 8(2), 1995, pp. 5-14; P. van der Veer și H. Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

o cultură la alta<sup>36</sup>. Elaborarea unei definiții conotative a religiei făcând apel la această tipologie de concepte nu face decât să adâncească problema, nicidecum s-o soluționeze. Toți cei care critică abordarea *sui-generis* a religiei reclamă, invariabil, și caracterul impropriu al selectării atributelor comune fenomenelor „religioase”.

Pentru scopul analizei noastre, este ilustrativă *definiția supranaturalului* propusă de Paul Draper în articolul *Defining Religion*, definiție pe care autorul însuși o găsește controversată și nemulțumitoare: X este „supranatural” doar dacă X nu este parte a naturii dar poate afecta natura, „natura” semnificând „universul spațiotemporal” al entităților fizice, dar și al oricărei alte entități care este ontologic sau cauzal reducibilă la aceste entități reale studiate de fizicieni și de chimiști. Jong are dreptate că semnificația sintagmei „univers spațiotemporal” este echivocă, existând lipsa unui consens, pe acest subiect, chiar și printre oamenii de știință. Mai mult, definiția este problematică și pentru cei care contestă realismul cu privire la entitățile inobservabile, ipotetic științifice (tahioni, câmpuri gravitaționale etc.), dar și pentru cei care se opun reduționismului ontologic și cauzal practicat de oamenii de știință<sup>37</sup>.

A doua mare categorie de definiții ale religiei le înglobează pe cele *funcționaliste (inclusiviste)*, care tind să considere religia un ansamblu de ritualuri care vizează să unifice o comunitate. Spre deosebire de definițiile substanțialiste, care sunt prea exclusiviste, cele funcționaliste sunt prea permissive, prea „largi”. Ele se confruntă, după Jong, cu *problema fotbalului*: a incluziunii promiscue în arealul „fenomenelor religioase” a unor elemente pe care comunitatea lingvistică relevantă le-ar exclude fără discuție. Nu cumva ceremoniile religioase pot fi confundate sau asimilate, într-o asemenea paradigmă, cu ceremoniile statului-națiune laic? O analiză a definițiilor funcționaliste propuse de Émile Durkheim, Geertz sau Giddens s-ar putea să ne ajute să găsim răspunsul la întrebare. Definiția durkheimiană a religiei este notorie în literatura de specialitate:

„O religie este un *sistem solidar de credințe și de practici* relative la *lucrurile sacre*, adică separate, interzise – credințe și practici care îi adună într-o aceeași *comunitate morală* numită Biserică pe toți cei care aderă la ele”<sup>38</sup>.

Durkheim considera că religia nu poate fi definită decât luând în calcul caracteristicile prezente în *toate* sistemele religioase cunoscute, de la cele mai primitive, mai simple, la cele mai sofisticate. Deși abordează problema practicilor religioase fără a recurge la noțiunile de *zeu* sau *ființă supranaturală*, definiția sa nu este mai puțin esențialistă: unicul *definiens* prin care recunoaștem religia nu este, de această dată, credința în ființe spirituale, ci *categoria analitică de sacru* și

<sup>36</sup> Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

<sup>37</sup> Jonathan Jong, „On(Not) Defining (Non)Religion”, în: *Science, Religion and Culture*, nr. 2(3), 2015, p. 17.

<sup>38</sup> Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, Polirom, 1995, p. 54.

funcțiile morale ale acestuia în societate. Aspectul a fost sesizat de Gilles Ferréol și apreciat, desigur, ca pozitiv:

„Durkheim a acordat o importanță sporită *religiozității*, ca punere în lumină a elementului social, pentru că vedea în ea un *fenomen de esență universală*”<sup>39</sup>.

Aportul sociologului francez la studiul „religiozității” este evaluat laudativ, din perspectivă esențialistă, și de către Michel Maffesoli:

„(Durkheim) a atras atenția asupra *importanței categoriilor religioase pentru înțelegerea vieții sociale* (...) referirea la aceste categorii rămâne pertinentă și devine din ce în ce mai mult necesară (...) pentru a percepe ceea ce *faptul religios latu sensu* aduce ca manieră de înțelegere în viața socială”<sup>40</sup>.

Dar cum trebuie definită categoria sacrului? În opoziție, amalgamat cu profanul sau în prelungirea lui? Dar profanul?

Sociologul Anthony Giddens și antropologul Clifford Geertz definesc religia într-o manieră similară. Am selectat aceste variante definiționale întrucât utilizează termeni ambigui pentru a evidenția criteriile necesare calificării unui fenomen ca „religios”.

De exemplu, Giddens vede în religie:

„un set de *simboluri*, invocând *sentimente de respect sau venerație*, aflat în relație cu ritualurile sau ceremoniile desfășurate de o comunitate de credincioși (subl. ns.)”<sup>41</sup>.

Această definiție se adaugă celor care susțin că *activitățile religioase* au ca scop fie generarea unor stări interioare pozitive (respect, venerație, măreție, sublim etc.), fie ameliorarea sau anihilarea unora negative (nefericire, angoasă, frică de moarte etc.), ipoteză care poate fi, însă, lesne falsificată. Chiar dacă sunt ignorate sau considerate prea puțin relevante de către specialiștii în științele sociale ale religiei, există numeroase alte modalități de a provoca sau de a alina asemenea stări inefabile. Pătrundem, astfel, în problematica unui alt proiect definițional al religiei, subsumat celui substanțialist, dar care ar trebui menționat distinct: cel *fenomenologic* (care nu face obiectul unei analize detaliate în prezentul studiu). În acest caz, accentul se pune pe o anumită *experiență specială* ca *definiens* al religiei: *sacrul* la Mircea Eliade<sup>42</sup>, *numinosul* la Rudolf Otto<sup>43</sup> sau *divinul* la William James<sup>44</sup>. Definițiile fenomenologice aparțin specialiștilor în studiul comparativ al religiilor sau în fenomenologia religiei – o abordare extrem de influentă în secolul XX, care se autocaracterizează drept

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>40</sup> Michel Maffesoli, *Revrăjirea lumii: o etică pentru timpurile noastre*, Iași, Institutul European, 2008, p. 119.

<sup>41</sup> Anthony Giddens, *Sociology*, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 531.

<sup>42</sup> Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, București, Humanitas, 1995.

<sup>43</sup> Rudolf Otto, *Despre numinos*, București, Humanitas.

<sup>44</sup> James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London, Longmans, Green and Co., 1952.

sistematică, empirică, „obiectivă”, istorică și descriptivă. Însă există trei obiecții majore cu privire la pertinenta acestor definiții. Prima problemă este de ordin „decizional”: dincolo de echivocul unor termeni precum *sacru*, *numen*, *numinos*, *divin* etc., fiind vorba despre experiența interioară a acestor fenomene, cine ar trebui să hotărască ce anume desemnează ele: cercetătorul care analizează fenomenele religioase cu „obiectivitate” sau individul banal care trăiește efectiv experiența religioasă? A doua problemă ține de pretinsa universalitate a *experiențelor religioase*. Există deja un segment bine delimitat al literaturii antropologice care a produs dovezi, încă de la jumătatea secolului trecut, despre existența unor grupuri umane pentru care sintagma „viață religioasă” este complet necunoscută. În ce sens, atunci, religia este o categorie universală cu o esență identificabilă? Ultima problemă, menționată deja, se referă la perspectiva reduționistă (inexplicabilă pentru o orientare filosofică asumat antireduționistă cum este fenomenologia) privind cauzele care generează aceste „experiențe speciale” ale sacrului, fricii de moarte, măreției etc. Acestea pot fi trăite și în afara contextelor explicit „religioase”, așa cum se întâmplă în cazul simplului călător în pustie, ateu convins.

Să ne oprim atenția și asupra altei definiții funcționaliste care a făcut istorie. Clifford Geertz definește religia ca:

„1) sistem de *simboluri* care acționează pentru 2) a trezi în om *dispoziții* și *motivații* puternice, persistente și de lungă durată prin 3) formularea unor concepții de ordin general asupra existenței și 4) înveșmântând aceste concepții cu o asemenea aură de factualitate încât 5) *dispozițiile și motivațiile par extrem de reale*”<sup>45</sup>.

Fără să ne ofere vreo indicație, oricât de sumară, privitoare la *motivațiile și dispozițiile* incluse în definiția sa, Geertz pică în greșeala de a lăsa deschisă posibilitatea incluziunii în sfera religiosului a multor alte fenomene (sociale, de pildă) care pot întruni cu succes criteriile considerate de el ca delimitând exclusiv fenomenele religioase.

Definiția lui Geertz i-a oferit lui Talal Asad prilejul de a construi un discurs extrem de critic cu privire la oportunitatea existenței *in sine* a unui astfel de proiect de definire a religiei, mai ales în sociologie și antropologie. În primul rând, Asad susține că proiectul elaborării unei „definiții trans-istorice a religiei” este pur și simplu „neviabil”:

„(...) insistența că religia are o *esență autonomă* – care nu trebuie confundată cu esența științei, a politicii sau a simțului comun – ne invită să definim *religia* (asemenea oricărei esențe) ca fenomen trans-istoric și transcultural. Poate fi un accident fericit faptul că efortul de a defini religia converge cu pretenția liberală de astăzi ca aceasta să fie păstrată complet separat de politică, lege și știință – spații în care tipuri variate de putere și de rațiune articulează viața noastră modernă. Această

<sup>45</sup> Clifford Geertz, „Religion as a Cultural System”, în: C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books, 1973, p. 90.

definiție este, în același timp, parte a unei strategii de îngrădire a libertății (pentru liberalii laici) și de apărare a religiei (pentru liberalii creștini)<sup>46</sup>.

În plus, identificarea unei definiții universale a religiei este imposibilă și pentru că semnificația acesteia este intim legată de evoluția proceselor istorice. Pentru a-și susține punctul de vedere, Talal deconstruiește definiția funcționalistă a lui Geertz. Critica sa debutează cu o solidă contestare a interpretării date de acesta simbolului: „orice obiect, act, eveniment, calitate sau relație care servește ca vehicul pentru o concepție – semnificația este <semnificația> simbolului”<sup>47</sup>. Pentru Asad, simbolul nu are niciun sens în afara contextului mai larg al lumii sociale și politice:

„(...) un *simbol nu este un obiect sau un eveniment care servește pentru a purta un sens, ci un set de relații între obiecte și evenimente reunite exemplar, precum complexe sau conceptele, având, în același timp, o semnificație intelectuală, instrumentală și emoțională*”<sup>48</sup>.

De pildă, crucea nu a fost un simbol al creștinătății până în secolul al IV-lea; ea nu este altceva decât *relația* dintre visul asociat crucii și victoria Împăratului Constantin în bătălia de a doua zi, în urma căreia s-a și convertit. Abia apoi crucea a devenit *simbolul* victoriei lui Christos asupra lumii și, implicit, simbol al credinței creștine.

În al doilea rând, simbolurile nu determină neapărat anumite *dispoziții* sau *motivații*: nu purtarea efectivă a simbolului crucii îl va determina pe creștin să-și iubească dușmanul, după cum nici lipsa faptelor creștinești ale unui om care respectă și înțelege semnul crucii nu va determina pierderea semnificației acestui simbol. Cu alte cuvinte, „simbolurile religioase, chiar și atunci când nu reușesc să producă dispoziții și motivații, rămân totuși veritabile simboluri religioase – posedă un adevăr independent de eficiența lor”<sup>49</sup>.

O altă dimensiune a criticii lui Asad se adresează inseparabilității simbolurilor religioase de practicile care sunt puse în aplicare și reproduse în instituțiile religioase. Simbolurile joacă un rol important în unificarea credincioșilor într-o comunitate religioasă și în identificarea apartenenței la ea, dar nu au putere religioasă în sine. De aceea, insistența lui Geertz asupra primatului sensului nu l-a convins pe Asad că acesta a înțeles și importanța *proceselor* prin care sunt construite sensurile simbolurilor. Religia nu poate fi concepută doar ca un sistem cultural, ca un set de convingeri orientate spre statutul credinciosului individual, ci trebuie să includă, în mod firesc, și ansamblul de *practici* necesare pentru a exprima aceste credințe sau

---

<sup>46</sup> Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, p. 15.

<sup>47</sup> Clifford Geertz, „Religion as a Cultural System”, în: C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York, NY, Basic Books, 1973, p. 91.

<sup>48</sup> Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 16.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 18.

pentru a conferi sens simbolurilor. De asemenea, este vital ca organizarea societății să permită aplicarea acestor practici și să existe o comunitate instituționalizată de credincioși în care această ordine să fie exersată (toate aceste condiții suferind modificări de-a lungul evenimentelor istorice).

Imposibilitatea înțelegerii sensului simbolurilor religioase independent de procesele sociale și istorice nu reprezintă singura rațiune pentru care Asad respinge proiectul definirii religiei. Ideea în sine a „religiei” este în accepția lui, așa cum am mai arătat, un *produs istoric* apărut în secolul al XVII-lea în Europa. În același timp, în Occident, creștinismul nu a fost niciodată privit ca o religie printre altele, ci pur și simplu ca *religia întregii lumi*<sup>50</sup>. Impulsul dat cercetării având ca obiect definiția religiei și practicile autentice creștine a fost declanșat de Reformă, în secolul al XVI-lea. În mijlocul conflictelor sângeroase pentru edificarea „adevăratului” creștinism, era imperios necesar ca „religia” să nu amenințe pacea în și între statele europene. Or, soluția de pace pentru Europa a fost aceea de a concepe viața creștină ca pe un set de credințe la care oamenii pot să adere nestingherit, cu o excepție totuși: să nu-și modifice atitudinea față de stat. Astfel explică Lehmann faptul că „inventarea” conceptului de „religie”, ca sistem de credințe separat de lumea politică, a coincis cu apariția conceptului de stat secular. În această interpretare, era absolut necesar ca statul să rămână neutru și să nu impună o religie anume, nici practicile ei<sup>51</sup>.

Faptul că definiția religiei ca sistem de credințe apare într-un context anumit al istoriei occidentale nu înseamnă, pentru alți cercetători, că religia scapă oricărei încercări de a o defini sau de a o caracteriza. Bruce Lincoln<sup>52</sup>, criticând poziția sceptică a lui Asad cu privire la posibilitatea proiectului definițional, concede că religia, asemenea limbajului, este într-adevăr un produs al istoriei aflat în continuă evoluție, dar nu îmbrățișează și concluzia potrivit căreia nu putem înțelege *ce este și cum este* ea constituită. Din nefericire, indicând elementele pe care trebuie să le încorporeze definiția religiei, nici el nu reușește să evite perspectiva esențialistă. Lincoln afirmă că religia a) conține un discurs despre *preocupările transcendente* în raport cu lumea omenească temporală și contingentă; b) are o pretenție la adevăr fundamentată pe *autoritatea divină*; c) presupune un set de practici care definesc discursul religios; d) are nevoie de o comunitate ai cărei membri să-și construiască identitatea în raport cu discursul și practicile religioase și e) implică existența unei instituții care să reglementeze, reproducă și/sau modifice discursul, practicile și comunitățile religioase, în vreme ce le reafirmă permanent *valoarea transcen-*

<sup>50</sup> Paul J. Griffiths, *Problems of Religious Diversity*, Oxford, Blackwell, 2001.

<sup>51</sup> David Lehmann, *Struggles for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Oxford, Polity Press, 1996; *idem*, „Secularism and the Public-Private Divide: Europe Can Learn from Latin America”, în: *Political Theology*, nr. 7 (3), 2006, pp. 273–293.

<sup>52</sup> Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

*dentală*. Structura instituțiilor poate varia, dar este cu neputință ca o religie să poată funcționa în lipsa unui nivel minim de stabilitate instituțională care să-i asigure supraviețuirea în timp.

O asemenea înțelegere a religiei, în termeni de discurs, practici, comunitate și instituții prezintă trăsături similare cu ceea ce filosoful scoțian Alasdair MacIntyre numește „tradiție de gândire” sau de „cercetare”:

„O *tradiție de gândire* este o argumentare, extinsă în timp, în care anumite *acorduri fundamentale* sunt definite sau redefinite în termenii a două tipuri de conflicte: (1) cel al criticilor și inamicilor externi ai tradiției care resping total sau, cel puțin, anumite părți-cheie ale acestor acorduri fundamentale și (2) cel al disputelor de interpretare interne prin intermediul cărora sensul și rațiunea de a fi a acordurilor fundamentale ajung să fie exprimate și prin al căror progres este constituită o tradiție”<sup>53</sup>.

Astfel de tradiții sunt reprezentate de gândirea politică liberală sau de către *secularism* (fundamentat pe ideea că este benefic ca religia să fie păstrată în afara sferei publice). Acest lucru este aplicat în instituțiile care garantează separarea religiei de stat, cu toate că natura exactă și scopul separării rămân disputate în interiorul și în afara tradiției. De-aici o serie de analize despre interdicția de a afișa simbolurile religioase sau de a permite sărbătorile religioase în instituțiile laice. Există o pleiadă de probleme dezbătute permanent în tradiția gândirii laice în legătură cu modul în care acordul asupra separării Bisericii de Stat trebuie exprimat în practicile concrete și în instituții. În același mod pot fi abordate și religiile: ca tradiții de gândire care se bazează pe un anumit acord fundamental (în monoteisme, de exemplu, acordul că există un singur Dumnezeu) și care se confruntă cu o argumentare, continuă în timp, despre cum trebuie să fie definit și materializat acest acord în practicile religioase și sociale concrete. Este varianta propusă de Deneulin și Bano<sup>54</sup>, două cercetătoare ale relației dintre religie și dezvoltare economică. Diferența dintre tradițiile religioase, pe de o parte, și tradițiile liberale laice, pe de alta, ar consta în aceea că tradițiile religioase se bazează pe un acord care include o relație cu *transcendentul*. Această trăsătură le-ar conferi un caracter absolut, universal și mai rezistent în timp decât tradițiile de gândire nereligioase. Odată ce acordul fundamental care caracterizează religiile este stabilit, el devine independent de spațiu și de timp, chiar dacă materializarea concretă a acestui acord în practici și în instituții este dependentă de timp și de spațiu. Pare, la prima vedere, o perspectivă promițătoare pentru studiul fenomenului religios, care ar putea aduce puțină ordine în universul anarhic din punct de vedere semantic al definițiilor

<sup>53</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, p. 12.

<sup>54</sup> Séverine Deneulin și Masooda Bano, *Religion in Development: Rewriting the Secular Script*, New York, Zed Books, 2009, p. 63.

funcționaliste propuse până acum, dar este cantonată, prin invocarea racordării la categoria transcendentului, în substanțialism.

În articolul intitulat *Has the Cognitive Science of Religion (Re)defined ‘Religion’*<sup>55</sup>, Juraj Franek reiterează un alt tip de strategie definițională, care poartă marca discursului filosofic al lui Ludwig Wittgenstein: teoria semnificației bazată pe conceptul de „joc de limbaj” care ar putea soluționa decisiv ceea ce el numește „dihotomia Taylor-Durkheim”<sup>56</sup> în definirea religiei. După ce a revenit asupra propriei concepții, Wittgenstein a conchis că semnificația cuvintelor este constituită doar prin utilizarea lor de către un vorbitor competent al unui limbaj natural particular. Merită amintit pasajul central al *Cercetărilor filosofice* pe acest subiect:

„Consideră, de pildă, mai întâi procesele pe care le numim <jocuri>. Am în vedere jocuri jucate pe tablă, jocuri de cărți, jocuri cu mingea, jocuri sportive ș.a.m.d. Ce le este comun acestora? – Nu spune: <Trebuie ca ceva să le fie comun, căci altfel ele nu ar fi numite <jocuri> ci vezi dacă există ceva comun tuturor. Căci dacă le privești, nu vei vedea ceva care ar fi comun tuturor, dar vei vedea asemănări, înrudiri și anume un șir întreg de asemenea lucruri (...) Iar rezultatul acestei examinări este: vedem o rețea complicată de asemănări care se suprapun și se încrucișează. Asemănări în mare și în mic. Nu pot să caracterizez mai bine aceste asemănări decât prin expresia <asemănări de familie> (...) Căci în ce fel este delimitat conceptul de joc? Ce este încă joc și ce nu mai este joc? Poți să indici granițele? Nu. Tu poți să trasezi unele: căci niciuna nu a fost încă trasată. (Dar asta nu te-a deranjat până acum niciodată când ai folosit cuvântul <joc>”<sup>57</sup>.

Wittgenstein concepe „asemănarea de familie” a cuvintelor particulare grupate sub un termen colectiv (de pildă, „joc” sau „religie”) ca o rețea interconectată semantic care unește cumva toate cazurile particulare. Conceptul wittgensteinian de „asemănare de familie” reprezintă, în viziunea unora, o soluție, măcar parțială, la dilema esențialism *versus* nominalism întrucât neagă existența unui set limitat și stabil de proprietăți caracteristice genului, categoriei, clasei etc. (proprietăți „suficiente și necesare”), admițând doar existența unor *proprietăți interne* clasei, genului, categoriei, care nu sunt însă nici suficiente, nici necesare. Wittgenstein împărtășește cu Wilfred Cantwell Smith convingerea despre inutilitatea căutării unor criterii suficiente și necesare care să delimiteze religia. De altfel, Smith este celebru pentru critica influentă a abordării esențialiste în definirea religiei din lucrarea *The Meaning and End of Religion* (1962)<sup>58</sup>, pe motiv că noțiunea de „religie”, așa cum este definită, este cel mai înverșunat dușman al religiei (sic!). Nu există o

<sup>55</sup> Juraj Franek, „Has the Cognitive Science of Religion (Re)defined ‘Religion’?”, în: *Religion*, nr. XXII(1), 2014, pp. 3-27.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>57</sup> Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, București, Humanitas, 2013, pp. 141-143.

<sup>58</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.



semnificație istorică stabilă a noțiunii de religie, termeni precum „creștinism” sau „budism” făcând obiectul unor ample transformări semantice. Dacă, la început, termenul „religie” denota credința interioară, mai târziu acesta a devenit sinonim cu reificarea oarecum sterilă a fenomenului în sine. În acest sens, termenul „religie” nu este doar „ambiguu”, „înșelător”, „imprecis”, „aplecat către distorsionare” etc., ci este și „inutil”. În cheie wittgensteiniană, conceptul de „religie” poate fi utilizat pentru a face referire la lucruri care nu împărtășesc nicio trăsătură definitorie. Ideea că termenul „religie” ar putea fi un concept de acest tip, mai complex decât pare la prima vedere, care nu posedă o singură trăsătură definitorie esențială, a câștigat teren în a doua jumătate a secolului XX. Acest fapt i-a determinat pe mulți să adopte o abordare a definirii religiei prin „*asemănarea de familie*”. Au fost constituite și adevărate nomenclatoare de „rețele de asemănări de familie” specifice religiei, care includ opoziția categorială sacru-profana, tradiția orală și scrisă, codurile etice, ritualurile și sentimentele religioase etc.

În urma analizei sale, Franek solicită, totuși, examinarea critică a relației reciproce dintre anumite elemente particulare din lista „*asemănării de familie*” sau a clasei politetice:

„(...) nu sunt posibile decât două interpretări: fie există o anumită conexiune între elementele din listă, *un <ceva> special* care le contopește pe toate și *impune o compatibilitate și o coeziune reciprocă* (dacă este așa, prin ce diferă de ideea de <esență>?), fie *nu există o asemenea conexiune* și toate elementele din clasa politetică sunt repartizate aleatoriu, neavând *nicio coerență internă* (dacă este așa, susținătorul acestei teze ar fi extrem de presat să explice faptul că un asemenea termen poate fi utilizat efectiv de un vorbitor competent al unui limbaj natural particular)<sup>59</sup>.

Obiecția este importantă. Ceea ce părea a fi o rezolvare elegantă a dihotomiei substanțialism-funcționalism, prin depășirea esențialismului, se dovedește a manifesta un esențialism latent. Aceeași idee este susținută și de către cei care nu cred în existența unor fapte religioase „pure”, ci doar în teorii motivate pragmatic, politic sau ideologic, precum T. Fitzgerald. Acesta consideră că propunerea lui Wittgenstein despre „teoria jocurilor” nu face excepție de la regulă, constituind tot o perspectivă esențialistă, imperialist-occidentală, prin care se afirmă, de fapt, că *religia poate semnifica orice*. În acest caz, ea nu mai reprezintă nimic.

Să constituie esențialismul blestemul teoretic al celor care studiază fenomenul religiei? În ultimele patru decenii, alături de explicațiile care au subliniat importanța fenomenului religios pentru constituirea societății sau pentru economia psihicului uman, a apărut și s-a dezvoltat nu numai „neuro-teologia” (al cărei obiect este identificarea proceselor neuronale asociate fenomenologiei

---

<sup>59</sup> Juraj Franek, „Has the Cognitive Science of Religion (Re)defined ‘Religion?’”, în: *Religion*, nr. XXII(1), 2014, p. 15.

divinului<sup>60</sup>), ci și psihologia cognitivă și evoluționistă. Dezvoltările acestor discipline au configurat evoluția unei alte abordări asupra studiului religiei care utilizează metodele științelor cognitive: *știința cognitivă a religiei (cognitiv science of religion – CSR)*.

Cercetătorii din perimetrul științei cognitive a religiei „fracționează religia în trăsături distincte care trebuie analizate, examinate și explicate separat”<sup>61</sup>. În cele ce urmează, vom analiza câteva dintre opiniile lui Jonathan Jong despre avantajele abordării cognitive a religiei. Acesta consideră că principala calitate a acestei strategii definiționale, care beneficiază de dimensiunea practică a disciplinelor amintite, este aceea de a nu exclude nimic din diversitatea fenomenelor pe care savanții, dar și oamenii simpli, le introduc arbitrar în categoria „religiei”. Așadar, explicațiile științei cognitive a religiei nu vizează edificarea unei teorii unitare asupra religiei. Această abordare dizolvă, în primul rând, vechea *antinomie categorială religios-nereligios*. Mai degrabă ea avansează ipoteze despre anumite trăsături distincte ale religiilor concepute tradițional sau interpretate laic. Credința în agenți supranaturali, experiențele extatice, formarea unor grupuri neînrudite de coeziune socială, supunerea față de anumite coduri morale etc. survin în contexte deopotrivă religioase și nereligioase. Toate aceste fenomene nu reprezintă altceva decât produsul diverselor mecanisme psihologice sau strategii culturale adoptate din necesități de ordin adaptativ, evolutiv.

Dacă în abordarea esențialistă relațiile cauzale dintre asemenea fenomene (necritic etichetate drept „religioase”) erau considerate necesare și constante, pentru știința cognitivă a religiei ele sunt, în mod demonstrabil, *variabile și contingente*. De pildă, o asumție fundamentală a demersului esențialist este aceea că religia constituie factorul primordial al realizării coeziunii sociale și al promovării codurilor morale. Concluziile științei cognitive a religiei ar fi complet diferite: credințele religioase pot favoriza comportamente pe care oamenii le consideră morale (generozitatea față de străini<sup>62</sup>), dar pot justifica și comporta-mente imorale (prejudiciul rasial între grupuri<sup>63</sup>, violența religioasă etc). De asemenea, dacă abordarea esențialistă prezumă că doar participarea la ritualuri și activități religioase

<sup>60</sup> Andrew Newberg, Eugene d’Aquili și V. Rause, *Why God Won’t Go Away. Brain Science and The Biology of Belief*, New York, Balantine Books, 2002.

<sup>61</sup> Jonathan Jong, „On(Not) Defining (Non)Religion”, în: *Science, Religion and Culture*, nr. 2(3), 2015, p. 19; Pascal Boyer și Brian Bergstrom, „Evolutionary Perspectives on Religion”, în: *Annual Review of Anthropology*, nr. 37, 2008, pp.111–130; Harvey Whitehouse „Cognitive Evolution and Religion; Cognition and Religious Evolution”, în: *Issues in Ethnology and Anthropology*, nr. 3, 2008, pp. 35–47.

<sup>62</sup> Azim F. Shariff și Ara Norenzayan, „God is Watching You: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in An Anonymous Economic Game”, în: *Psychological Science*, nr.18, 2007, pp. 803–809.

<sup>63</sup> Megan K. Johnson, Wade C. Rowatt și Jordan P. LaBouff, „Priming Christian Religious Concepts Increases Racial Prejudice”, în: *Social Psychological and Personality Science*, nr.1, 2010, pp. 119–126.

poate maximiza coeziunea socială<sup>64</sup>, CSR aduce dovezi palpabile că același lucru se poate produce și într-un context ritualic sau acțional nereligios, laic<sup>65</sup>. Mai mult, cercetarea empirică a demonstrat că fenomenele și experiențele religioase sau nereligioase implică aceleași procese psihologice. Nu doar religia poate fi relaționată cu asumarea codurilor morale sau cu dezvoltarea sociabilității de grup, ci și laicitatea. În loc să stabilească *ipso facto* că religia favorizează atitudinile etice sau că reprezintă o adaptare evolutivă, chestiuni oarecum lipsite de relevanță științifică, știința cognitivă a religiei s-ar strădui să clarifice dacă, într-adevăr, credința în ființe supranaturale, în Superman sau în Moș Crăciun, poate conduce la dezvoltarea efectivă a unui comportament normativ din punct de vedere social. Acest fapt îi constrânge pe cercetători să nu reducă ansamblul comportamentelor la unul exclusiv „religios” sau la unul specific „nereligios”, ci să studieze efectele acestor comportamente într-o abordare sincronă a unei multitudini de contexte disparate.

Un alt avantaj al acestei abordări ar consta, după Jong, în clarificarea și definirea adecvată a terminologiei ambigue utilizate de adepții perspectivei esențialiste. În termeni cognitivi, *supranaturalul* reprezintă tot ceea ce violează așteptările spontane derivate din categoriile ontologice<sup>66</sup>. Această definiție poate include entitățile vehiculate de definițiile substanțialiste consacrate (zeu, Dumnezeu, ființă spirituală sau supranaturală etc.), dar și alte „entități” care sunt departe de a fi relevante (exclusiv) religioase, precum Mickey Mouse<sup>67</sup> sau Moș Crăciun<sup>68</sup>. Astfel, credința în supranatural nu mai reprezintă, așa cum afirma Taylor, un *definiens* necesar sau contra-intuitiv al religiei, ci este, în aceeași măsură, și o trăsătură a contextelor laice.

Un alt adept al științei cognitive a religiei, Juraj Franek<sup>69</sup>, întocmește o listă neexhaustivă cu definiții cognitive, dintre care le-am selectat pe cele mai grăitoare:

1) „Toate religiile împărtășesc o trăsătură comună: aparenta *comunicare cu ființe asemănătoare omului sau nonumane*, prin intermediul unei anumite *acțiunismbolice*” (Stewart Guthrie)<sup>70</sup>;

<sup>64</sup> Dimitris Xygalatas, Panos Mitkidis, Ronald Fischer, Paul Reddish, Joshua Skewes, Armin W. Geertz, Andreas Roepstorff și Joseph Bulbulia, „Extreme Rituals Promote Prosociality”, în: *Psychological Science*, nr.24, 2013, pp. 1602-1605.

<sup>65</sup> Scott S. Wiltermuth și Chip Heath, „Synchrony and Cooperation”, în: *Psychological Science*, nr. 20, 2009, pp.1-5.

<sup>66</sup> Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley, University of California Press, 1994; Harvey Whitehouse, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek, AltaMira Press, 2004.

<sup>67</sup> Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

<sup>68</sup> Will M.Gervais și Joseph Henrich, „The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods”, în: *Journal of Cognition and Culture*, nr. 10, 2010, pp. 383-389.

<sup>69</sup> Juraj Franek, „Has the Cognitive Science of Religion (Re)defined ‘Religion’?”, în: *Religion*, nr. XXII (1), 2014, pp. 6-7.

2) „(...) <religia> desemnează un *sistem împărtășit de credințe și acțiuni* care privesc *agenții supraumani*”<sup>71</sup>; „religia se referă la o *colecție de credințe asociate existenței unuia sau mai multor zei* și la activitățile care sunt motivate de aceste credințe” (Justin Barrett)<sup>72</sup>.

3) „În linii mari, religia este (1) un *angajament comunitar costisitor și greu de falsificat* față de (2) o *lume contrafactuală și contra-intuitivă a agenților supranaturali* (3) care controlează *anxietățile existențiale* ale oamenilor, precum moartea și înșelarea” (Scott Atran)<sup>73</sup>;

4) „Religia presupune a *participa la ritualuri și la alte tipuri de activități* care se bazează pe *prezumții* în legătură cu *genul de ființe reprezentat de agenții supranaturali*” (Jason Slone)<sup>74</sup>.

Analiza acestor definiții îl determină pe Franek să susțină, fără echivoc, că toate definițiile cognitive identifică *în mod explicit* agenții supraumani, supranaturali sau contra-intuitivi ca *diferență specifică* a religiei. Așadar, o religie sau o acțiune poate fi considerată religioasă dacă și numai dacă implică *în mod necesar* prezența ideii de credință în agenții contra-intuitivi. Opinia lui se află într-o opoziție radicală cu cea exprimată de Jong potrivit căreia definițiile cognitive nu identifică în credința în supranatural sau în agenții supraumani un *definiens* exclusiv al religiei.

Suntem total de acord cu explicația pe care Franek o oferă precauțiilor pe care specialiștii în știința cognitivă a religiei le adoptă: este vorba despre o încercare deliberată de a minimaliza importanța definiției religiei, deși sunt cu toții de acord că există un solid *definiens* al religiei: *credința în agenții supraumani*. Prin ce se distinge această definiție de cea propusă de Taylor: „religia este credința în ființe spirituale”? *Prima facie*, prin absolut nimic. Și cum ar trebui interpretată, în acest caz, afirmația lui Jong potrivit căreia știința cognitivă a religiei a suspendat *orice preocupare pentru definirea religiei sui-generis*, în favoarea investigării unor fenomene distincte, coroborate contingent, în contexte pe care obișnuim să le intitulăm arbitrar când „religioase”, când „nereligioase”? Sau afirmația că analiza științifică a ceea ce tradițional intitulăm *religia ca întreg* este nesustenabilă în știința cognitivă a religiei? Dacă Jong anunță riscul ca proiectul definițional al acestei abordări să aibă un efect de bumerang, desființând, în fapt, orice posibilitate de a elabora o definiție a religiei, Franek dă glas tuturor îndoielilor noastre,

<sup>70</sup> Stewart E. Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford, Oxford University Press 1993, p. 197.

<sup>71</sup> Justin L. Barrett, „Exploring the Natural Foundations of Religion”, în: *Trends in Cognitive Sciences*, nr. 4(1), 2000, p. 29.

<sup>72</sup> Justin L. Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology*, West Conshohocken, Templeton Press 2011, p. 130.

<sup>73</sup> Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford, Oxford University Press 2002, p. 4.

<sup>74</sup> Jason D. Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 68.

întrebându-se dacă acest domeniu nu înseamnă cumva „mult zgomot pentru nimic”, în ciuda pretențiilor de științificitate și originalitate:

„(...) definiția propusă de CSR, cu accentul pus pe *rolul constrângerilor evoluționiste și cognitive în dobândirea și transmiterea conceptelor culturale*, nu este congruentă nici cu abordările definiționale prevalente, care utilizează instrumentele teoretice ale limbajului jocurilor și ale <asemănării de familie>, și care consideră <religia> o categorie construită social, nici cu definiția social-funcționalistă propusă cu aproape un secol în urmă de Durkheim ca un răspuns critic direct la animismul lui Taylor”<sup>75</sup>.

Franek îi recunoaște științei cognitive a religiei două merite particulare: primul ține de reconceptualizarea dihotomiei Taylor-Durkheim, obținută printr-o mai mare acuratețe în alegerea termenilor implicați în definiția religiei. Opțiunea pentru conceptul de *agent contra-intuitiv*, în defavoarea celui de „ființă spirituală”, pare un element de progres, așa cum se poate sesiza în definiția religiei propusă de Melford Spiro: „(...) o instituție care constă în *interacțiunea modelată cultural cu ființe supraumane postulate cultural*”<sup>76</sup>. Al doilea merit constă, din punctul de vedere al lui Franek, în depășirea „esențialismului naiv” cu ajutorul unei abordări sintetice care recunoaște, spre deosebire de substanțialism și funcționalism, că abilitățile noastre mentale sunt restrânse nu numai datorită arhitecturii cognitive care ne este specifică, dar și datorită variațiilor culturale ale conceptelor, credințelor și practicilor în cursul istoriei. În ce ne privește, nu susținem teza lui Franek referitoare la eclipsa esențialismului în definițiile cognitive ale religiei. Dimpotrivă, considerăm că definițiile prin „asemănarea de familie” sau prin „tradiția de gândire” depășesc cu mai mult succes esențialismul naiv menționat de Franek. Credem că această abordare – care vorbește despre religie în termenii unei „epidemii mentale” care-i determină pe oameni să dezvolte, plecând de la informații variabile, idei și concepte religioase asemănătoare (Pascal Boyer) – nu reușește decât să substituie o esențializare de ordin cultural cu una de ordin cognitiv sau psihic:

„Religia, știința și toate *regularitățile culturii nu sunt altceva decât distribuții cauzale*, mai mult sau mai puțin fiabile (statistic identificabile), ale *reprezentărilor mentale*, precum și manifestările publice ale acestor reprezentări într-o comunitate de spirit dată, într-un context ecologic specific”<sup>77</sup>.

Niciun cuvânt, până acum, despre aspectele organizaționale ale religiei. Fabrice Clément găsește că tendința abordării cognitive de a se concentra obsesiv

<sup>75</sup> Juraj Franek, „Has the Cognitive Science of Religion (Re)defined ‘Religion?’”, în: *Religion*, nr. XXII (1), 2014, p. 9.

<sup>76</sup> Melford E. Spiro, „Religion: Problems of Definition and Explanation”, în: Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, New York, Praeger, 1966, p. 96.

<sup>77</sup> Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford, Oxford University Press 2002, p. 9.

asupra receptării credințelor religioase, ignorând aspectele legate de instituții, determină reducția fenomenului religios la „o chestiune de memorizare”<sup>78</sup>. Autorul francez pledează pentru lărgirea câmpului de cercetare al științei cognitive a religiei cu analize pertinente asupra dimensiunii *puterii*.

Am menționat în mai multe rânduri faptul că nu putem expedia analiza definiției religiei în câmpul disciplinelor socio-umane fără a lua în discuție raporturile religiei cu politica. Franek distinge între teoriile religiei specifice constructivismului social *power-innocent* și cele ale constructivismului social *power-based*. În prima categorie se încadrează toate acele teorii care nu includ ca element central al definiției religiei distribuirea puterii, așa cum se întâmplă în mediul cultural postmodern francez, sub influența lui Michel Foucault sau Pierre Bourdieu.

Departate de a fi neutru, discursul despre religie este și profund politic și merită să fie analizat din acest punct de vedere. Într-un articol anterior, am analizat pe larg problematica esențializării discursului despre religie în studiile actuale dedicate dezvoltării economice și am concluzionat că:

„(...) disputele actuale asupra raportului existent între religie și dezvoltare, departe de a se fi soluționat, sunt adâncite de imprecizii de ordin terminologic și de interesele voalate ale unora dintre actorii implicați. Fie că este vorba despre dificultatea reală de a defini religia, fie că problematicile asociate sunt mai complexe decât s-a anticipat (subdiviziunile dezvoltării, teza secularizării și criticile sale, relația dintre stat, fundamentalism și violență, dificultățile binomului categorial sacru-laic, raportul religiei cu modernitatea etc.), un fapt este cert: explozia preocupărilor pentru cercetarea rolului religiei în dezvoltare este rodul evoluțiilor din perimetrul unor discipline conexe (mai ales antropologia și sociologia religiei), dar și indicatorul unui interes acut pentru <gestionarea lumii religiei> manifestat permanent de agenții dezvoltării”<sup>79</sup>.

Lipsa unei definiții adecvate a religiei produce efecte și pentru teoretizarea raportului dintre economie și religie, implicit dintre dezvoltare și religie. Interogația esențială este următoarea: de ce specialiștii dezvoltării ignoră noile perspective teoretice din domenii conexe precum antropologia, sociologia, psihologia religiei etc.? De ce întâlnim rareori în studiile despre dezvoltare analize serioase care să deslușească teza „ieșirii din religie”, raportul religiei cu modernitatea, relația statului-națiune laic cu violența etc.? Cum se întâmplă că principalii actori ai dezvoltării consideră că laicul este un bine moral distinct, universal și cvasi-indiscutabil, până acolo că orice implicație „religioasă” este

<sup>78</sup> Fabrice Clément, „Les dieux disséqués. Vers une science du religieux”, în: *Critique*, nr. 677, Paris, Édition de Minuit, 2003, pp. 747-762.

<sup>79</sup> Loredana Cornelia Boșca, „Esențializarea <religiei> în studiile recente despre dezvoltare (economică)”, în: Vasile Macoviciuc, Loredana Cornelia Boșca, Lucia Ovidia Vreja (ed.), *Filosofie și economie. Etică și raționalitate economică*, București, Editura ASE, 2016, pp. 116-139.

percepută ca o intruziune anormală?<sup>80</sup> Este vorba despre o cantonare în discursul propriului domeniu de interes sau există și alte motive, de ordin pragmatic, care determină această excluziune? Ceea ce considerăm a fi simplă omisiune căpătă altă semnificație dacă înțelegem adevăratele motivații teoretice și consecințe practice ale acestui tip de abordare.

În ce ne privește, aderăm la concepția celor care susțin că specialiștii și actorii dezvoltării utilizează paradigma esențialistă a înțelegerii fenomenului religios cu scopul de a edifica un curent de gândire dominant în care religia „imorală” să fie înlocuită cu o laicitate politic neutră și moralmente inatacabilă. Philip Fountain, analizând ceea ce numește „mitul ONG-urilor religioase”, susține că organizațiile de dezvoltare tind către „tehnicizarea” (*rendering technical*) concepției și implementării proiectelor de dezvoltare, printr-o mistificare politică deosebit de abilă, astfel încât să se prevealeze de aparentul lor caracter politic neutru și universal aplicabil. Alte două autoare cu autoritate în domeniul dezvoltării, Séverine Deneulin și Masooda Bano<sup>81</sup> recunosc faptul că preocuparea majoră a specialiștilor în dezvoltare este continua fasonare a „religiei” în funcție de interesele teoretice și practice ale reprezentanților curentului occidental dominant. Pe de altă parte, concepția despre ONG-urilor religioase este elaborată de organizațiile occidentale pentru dezvoltare în beneficiu propriu, neputându-se fundamenta decât *pe distincția radicală dintre religie și secularism*. În literatura de specialitate, discursul despre ONG-urile religioase așază subiectul „religie” în opoziție cu problematica „dezvoltării” laice, „dezvrăjite”. În urma comparației dintre cele două „lumi”, a religiei și a dezvoltării, ar trebui să reiasă – și chiar așa se întâmplă – că singura paradigmă posibilă, universal dezirabilă și moral superioară este cea a tradiției dezvoltării seculare. Tot acest demers este destinat validării și – implicit – impunerii valorilor etice, mecanismelor și practicilor dezvoltării „laice”<sup>82</sup>. Deneulin și Bano admit că dezvoltarea provine dintr-o „tradiție seculară”<sup>83</sup> analogă tradițiilor religioase, posedând propria matrice evolutivă de valori<sup>84</sup>, dar pledează în favoarea unui compromis care să permită colaborarea și pluralitatea de accepții ale dezvoltării. Din nefericire, însă, am revenit în arealul echivoc al definițiilor esențializante ale „valorii” și ale „religiei”.

---

<sup>80</sup> Philip Fountain, „Le mythe des ONG religieuses: le retour de la religion dans les études du développement”, în: *International Development Policy/Revue internationale de politique de développement*, nr. 4(1), 2013, p. 38.

<sup>81</sup> Séverine Deneulin și Masooda Bano, *Religion in Development: Rewriting the Secular Script*, New York, Zed Books, 2009.

<sup>82</sup> B. Bartelink, *The Devil's Advocate: A Religious Studies Perspective on Dutch Discourses on Religion and Development*, în: C. de Pater, I. Dankelman (eds.), *Religion and Sustainable Development: Opportunities and Challenges for Higher Education*, Nijmegen Studies in Development and Cultural Change, Münster, LIT Verlag, 2009, pp.169-179.

<sup>83</sup> Séverine Deneulin și Masooda Bano, *op. cit.*, p. 110.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 40.

John Milbank<sup>85</sup> identifică în strategia modernă de delimitare a domeniului de aplicare a religiei un mijloc de „a gestiona” nenumăratele religii particulare, privatizându-le. În calitate de simple „credințe”, ele nu ar mai putea acționa ca vectori ai marilor adevăruri publice. De fapt, redefinirea religiei coincide cu nașterea *secularismului* conceput ca *nonreligie*<sup>86</sup>. Sfera secularizată nou creată, în care accentul este pus pe rațiunea instrumentală, se impune ca spațiu autorizat și legitim al politicii, economiei, violenței militare și al științei obiective, toate eliberate mântuitor de sub acțiunea „interferențelor religioase”. Pe de altă parte, nu putem eluda faptul că discursul academic despre religie a fost implicat direct în dezvoltarea regimurilor seculare ale cunoașterii. Nu întâmplător Milbank vorbește despre un veritabil „control (*policing*) al sublimului”<sup>87</sup>, cu consecințe extrem de importante: restructurarea instituțională a relațiilor politice și crearea statului-națiune european modern ca entitate laică. O serie de lucrări ale lui William Cavanaugh subliniază ideea că nici măcar războaiele europene din secolele al XVI-lea și al XVII-lea nu trebuie etichetate ca „religioase”, ele reprezentând, de fapt, pretextul construirii de noi monopoluri în jurul valorilor de jurisdicție, putere sau violență în urma situațiilor dificile în care s-au aflat statele-națiune moderne<sup>88</sup>.

Pe de altă parte, discursul modern asupra religiei și statului european laic s-a propagat odată cu extinderea imperialismului occidental. Câte dintre noile definiții ale conceptelor de religie și laicitate nu sunt impregnate de idei despre interacțiunea metropolei cu coloniile sale<sup>89</sup>? Colonialismul a stat inclusiv la originea noilor mecanisme de control ale religiei în colonii, mecanisme care au reprodus cu fidelitate experiența europeană și care, de obicei, au fost urmate de reacții severe<sup>90</sup>. Astăzi este evident că nu toate statele au adoptat o laicitate explicită și că modalitatea de a defini religia, în discursul popular și academic,

<sup>85</sup> John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Malden, Wiley-Blackwell, 2006, p. 103.

<sup>86</sup> Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003; T. Fitzgerald, *Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth*, Londres & New York, Continuum, 2011.

<sup>87</sup> John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Malden, Wiley-Blackwell, 2006, pp. 101-144.

<sup>88</sup> William Cavanaugh, „<A Fire Strong Enough to Consume the House>: The Wars of Religion and the Rise of the State”, în: *Modern Theology*, nr. 11(4), 1995, pp. 397-420; W. Cavanaugh, „The City: Beyond Secular Parodies”, în: John Milbank, C. Pickstock și G. Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London, Routledge, 1999, pp. 182-200; W. Cavanaugh, *Le mythe de la violence religieuse*, Paris, Éditions de l'Homme Nouveau, 2009.

<sup>89</sup> Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

<sup>90</sup> M.B. Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-colonial Laws*, Oxford, Clarendon Press, 1975; *idem*, „Introduction: Islamic Law in South-East Asia”, în: *Australian Journal of Asian Law*, nr. 4(3), 2002, pp. 213-231; T. Fitzgerald, „Introduction”, în: Fitzgerald, T. (ed.), *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*, London, Equinox Pub., 2007, pp. 1-24.



diferă considerabil de la o țară la alta. Cu toate că este vehiculată de o parte semnificativă a specialiștilor, *opoziția radicală și universală dintre religie și secularism* nu este admisibilă teoretic. Altfel spus, nu este legitim să considerăm că „dispunerea contingentă a puterii în Occidentul modern este o *caracteristică universală și eternă a existenței umane*”<sup>91</sup>. Timothy Fitzgerald afirma:

„[Construcția secularismului] este, în definitiv, mult mai importantă [decât cea a religiei], în măsura în care ea reprezintă locul de întâlnire a valorilor dominante în societățile noastre, dar trebuie să fie legitimată ca parte a lumii reale a naturii și a dezvoltării raționale spre care toate societățile aspiră să evolueze. Or, cum ar putea societățile așa-zis subdezvoltate să conceapă această realitate naturală și să i se conformeze pentru a putea fi considerate complet *raționale*? Ele pot realiza acest lucru prin *adoptarea modelului occidental, ne-indigen, al distincției dintre religie și secularism*, fixându-și valorile tradiționale în departamentul <religie>, unde acestea devin amintiri nostalgice. Astfel, în cultura lor, este pregătit *un spațiu cognitiv pentru a adopta faptele științifice așa-zis libere de valori*, lumea naturală a indivizilor autonomi maximizându-și interesul rațional propriu pe piețele capitaliste, în instituțiile democratice liberale precum parlamentele, statele-națiuni moderne și așa mai departe”<sup>92</sup>.

Capitalismul consumerist și democrația liberală s-au extins nestingherit odată cu marginalizarea religiei și, împreună cu ea, a concepției despre o „sferă secularizată” eliberată de sub influența ei. Nu ne putem imagina cum s-ar putea structura discursul despre *modernizare* dacă excludem concepția despre existența unei religii *sui-generis*, singura care permite „dezreligionizarea” la scară universală, aparent politic neutră și moralmente inatacabilă. În studiul pe care l-a dedicat „violentei religioase”, William Cavanaugh face o observație surprinzătoare prin consecințele ei: stereotipul cultural potrivit căruia religia este în mod special predispusă la violență se perpetuează din rațiuni politice. Cum ar putea fi normalizate, în alt mod, anumite practici sociale, în timp ce altele sunt denigrate sau abolite?

„(...) în Occident, *repulsia de a ucide și de a muri în numele religiei* este unul dintre principalele mijloace prin care ne lăsăm convinși că faptul de *a ucide și de a muri în numele statului-națiune este lăudabil și corect*”<sup>93</sup>.

Este seducătoare ipoteza că definițiile secularizării parazitează intenționat definiția religiei *sui-generis* pentru ca violența statului laic să fie sustrasă astfel oricărui examen moral. Pe scurt, discursului despre religia imorală (pentru că este

---

<sup>91</sup> William Cavanaugh, *Le mythe de la violence religieuse*, Paris, Éditions de l'Homme Nouveau, 2009, p. 30.

<sup>92</sup> Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 8.

<sup>93</sup> William Cavanaugh, *Le mythe de la violence religieuse*, Paris, Editions de l'Homme Nouveau, 2009, p. 9.

violentă) i se opune discursul despre statul-națiune secular, neviolent, ireproșabil din punct de vedere moral. Este posibil ca proiectul lui Mircea Eliade de a readuce societatea laică modernă la spiritualitatea sa originară și la sacrul universal să nu reprezinte altceva decât un „proiect romantic și răscumpărător”<sup>94</sup> de acest gen sau „un exemplu tipic de *efort liberal* făcut în vederea domesticirii și omogenizării diversității”<sup>95</sup>. Pentru autorii sus-menționați, problema fundamentală nu este, așadar, de a stabili dacă discursul despre categoria de religie *sui-generis* este, după formularea lui Fitzgerald, un „înger al casei” sau un „maniac irațional”<sup>96</sup>, ci de a manifesta prudență față de interpretările religiei „inspirate” care sunt, în totalitate, impregnate de o politică insidioasă.

În concluzie, definiția categoriei de religie *sui-generis* relevă o istorie particulară, înțesată de ambiguități. În acord cu evoluțiile de astăzi ale cercetării din perimetrul disciplinelor socio-umane, a considera religia un fenomen omniprezent ar fi o ipoteză cu adevărat monumentală, dar, din nefericire, nejustificată teoretic<sup>97</sup>. Cum scepticismul față de asumptiile esențialiste este destul de recent, ar trebui să admitem, pentru a împiedica utilizarea sa fără discernământ, că definiția religiei *sui-generis* nu are, cel puțin pentru moment, nicio utilitate științifică, ci doar una socială.

---

<sup>94</sup> Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 158.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>96</sup> T. Fitzgerald, *Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth*, Londres & New York, Continuum, 2011, pp. 78-79.

<sup>97</sup> T. Masuzawa, *The Invention of World Religions, or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 1.