

BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ ȘI MODERNITATEA. PROCESUL SECULARIZĂRII ȘI CARACTERISTICILE SALE

Bogdan Moșneagu

Kitchener (Canada)

„Este corect să predai n oameni nevinovați spre a fi torturați pentru a salva viețile altor $m \times n$ oameni nevinovați? Dacă e așa, care sunt valorile corecte ale lui n și m ?... Oricine crede că există răspunsuri teoretice bine întemeiate la acest tip de întrebare – algoritmi pentru rezolvarea dilemelor morale de acest tip – acela este încă, în inima lui, un teolog sau un metafizician. El crede într-o ordine dincolo de timp și întâmplare care determină sensul existenței umane și stabilește totodată o ierarhie a responsabilităților”¹.

Am ales acest citat pentru a fixa de la bun început cadrul discuției, în prima parte a acestui studiu în care vom vorbi despre modernitate și secularizare. Ordinea ultimelor două cuvinte nu este întâmplătoare, deoarece este deja acceptat faptul că fenomenul modernității îl cuprinde și îl subordonează pe cel al secularizării.

Precizări terminologice și istoriografice

A discuta despre modernitate înseamnă, cu certitudine și poate paradoxal, a-i frecventa pe cei care au scris despre postmodernitate. Și pentru că, în general, atunci când se vorbește despre acest subiect ori se adoptă un ton critic, ori unul apologetic, vom introduce de la bun început măsura echilibrului oferită chiar de „părintele” postmodernismului, J. F. Lyotard: „Am citit că sub numele de postmodernism unii arhitecți se debarasează de proiectul Bauhaus, aruncând copilul care este încă experimentarea odată cu apa din baia funcționalistă”². Ironia adresată de Lyotard celor care credeau că un prefix (post) poate aduce cu sine o nouă epocă istorică doar prin simpla mișcare a unei baghete magice avea cu siguranță justificarea ei. Și aceasta deoarece se ajunsese în literatura academică europeană la o asemenea exaltare, încât mai era puțin și se spunea că modernitatea

¹ Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, trad. de Corina Sorana Ștefanov, București, Edit. ALL, 1998, p. 28-29.

² Jean-François Lyotard, *Postmodernul pe înțelesul copiilor*, Cluj, Edit. Biblioteca Apostrof, 1997, p. 7.

de fapt nici nu existase și că ea era doar o iluzie a celor care se chinuiau în arhive și biblioteci să-i redescopere memoria.

Totuși, acest curent se hrănea doar din scrierile universitarilor europeni, pe când dicolo de ocean, în America, tonul era mult mai silențios și ceva mai sobru. Iar cartea autoarei Natalie Zemon Davis o demonstrează cu prisosință³.

Astfel, dacă titlul cărții *Ficțiunea în documentele de arhivă* a suscitât imediat interesul ucenicilor postmodernismului, care au crezut că aceasta va fi una din marile opere care vor deconstrui mitul cunoașterii istorice intermediare de documente și cărți, conținutul ei a spulberat cu ușurință această convingere. Autoarea nu lansează nicio mare metateorie, ci se limitează la o investigație extrem de amănunțită a scrisorilor de grațiere din Franța secolului al XVI-lea, arătând încă o dată că istoriografia liberală focalizată pe amănunte și fapte particulare reprezintă chiar și astăzi o metodă de succes. Cartea a subliniat încă o dată, dacă mai era nevoie, că teoriile comprehensive lansate de gânditorii francezi sunt inconsistente și că mintea umană nu poate înțelege exhaustiv totalitatea mecanismelor sociale și instituționale cu scopul de a le schimba sau reforma⁴.

Însă, dincolo de toate acestea, există și un aspect pozitiv al postmodernismului. El a lăsat scrieri valoroase despre modernitate și trăsăturile sale, și de aceea cred că este necesar să le descriem în rândurile care urmează.

În primul rând, trebuie spus că modernitatea conține în sine promisiunea depășirii sale ca proiect. Ea este teleologică, finalistă, și de aceea își plasează evenimentele într-o diacronie guvernată de principiul autodepășirii⁵.

Idealismul ei, justificat până la un punct de schimbările istorice și sociale produse în secolul XVIII și mai ales în secolul XIX, a legitimat credința într-o providență convenabilă, numită în epocă deism, care a încurajat ulterior încrederea în progres și apariția proiectului modernității conceput cu scopul de a înlătura incertitudinea și ambiguitatea⁶.

Inițial, termenul de *modernus* a fost folosit încă din secolul al V-lea pentru a distinge în epocă prezentul creștin de trecutul păgân. Atunci, noul corpus de învățături creștine încerca să se debaraseze de tradiția păgână. Mai apoi, în secolul al XIX-lea, situația s-a inversat în defavoarea creștinismului, a cărui tradiție a fost contestată de modernitatea ce încerca să înlocuiască regulile confesionale cu cele ale obiceiurilor vieții de fabrică sau ale birocrăției⁷.

Modernitatea a introdus specializarea muncii, raționalizarea, urbanismul, disciplina și, nu în ultimul rând, secularismul, însă a încercat totodată să unifice toate aceste caracteristici într-o mare povestire despre procesul civilizării. Tot

³ Natalie Zemon Davis, *Ficțiunea în documentele de arhivă*, trad. de Diana Cotrău, București, Edit. Nemira, 2003, 268 p.

⁴ Ronald Homowy, *F. A. Hayek, on the occasion of the centenary of his birth*, în „The Cato Journal”, Volume 19, Number 2, Fall 1999, p. 281.

⁵ Jean-François Lyotard, *Inumanul*, Cluj-Napoca, Edit. Idea Design & Print, 2002, p. 26.

⁶ David Lyon, *Postmodernitatea*, București, Edit. Du Style, 1998, p. 38.

⁷ *Ibidem*, p. 57.

acum a apărut o breșă mai evidentă în raporturile dintre Stat și Biserică. Ideea creștină a mântuirii de greșeala adamică, pe care Biserica creștină încerca să o ducă la bun sfârșit cu ajutorul Statului, a avut de suferit în secolul al XIX-lea, deoarece vechiul parteneriat medieval dintre tron și altar a început să nu mai fie respectat.

Însă teologul Henri-Irénée Marrou vine să liniștească și să aducă o umbră de confort spiritual celor care credeau că marele proiect al mântuirii popoarelor, sau națiunilor, trebuia să fie împlinit în mod cu totul necesar de cei doi parteneri, puterea politică și puterea spirituală: „Să privim lucrurile în față: ca să nu fie amenințată de serbezime, legea creștină trebuie să se confrunte cu această viziune sinistră, trebuie să simtă aripa înfricoșătoare a disperării pe frunte. Numai atunci va profesa fără confuzie și transfer iluzoriu, înțelegând că, prin aceste drame și suferințe și eșecuri aparente, planul divin al mântuirii se realizează totuși, înaintea spre împlinirea lui”⁸.

Astfel, Biserica creștină este obligată să-și ia destinul în propriile mâini și să încerce să facă față sau să răspundă unui proces subsecvent modernității, cel al secularizării, care suscită și astăzi multe discuții și dezbateri nu numai printre istorici, dar și printre antropologi.

Fenomenul secularizării are mai multe definiții, dintre care vom alege câteva pentru a le descrie și, în același timp, pentru a justifica utilizarea lui în acest studiu. El este destul de controversat și nu puțini istorici sau politologi s-au oprit asupra sa pentru a-l critica sau a-l promova.

Alături de termenul secularizare, literatura istoriei bisericești a folosit termeni ca decreștinare, laicizare, deconfesionalizare sau disestablishment, ultimul cu o carieră solidă în Anglia.

Pentru a putea alege între aceste concepte, am apelat la istoricul René Rémond care i-a discutat deja într-o carte dedicată subiectului de care mă ocup. Astfel, el spune că termenul de decreștinare nu mai este utilizat astăzi deoarece implică o comparație destul de delicată: cum se poate măsura decreștinarea și în funcție de ce. Conceptul de laicizare este repins și el, deoarece implică o istorie particulară, proprie numai lui și unui teritoriu aparte, Franței. Din păcate, termenul de *disestablishment* nu are o traducere facilă și de multe ori celelalte limbi trebuie să recurgă la perifraze pentru a-l traduce. Este și cazul limbii române, unde el înseamnă, la modul cel mai general, despărțirea Bisericii de Stat. Rămâne secularizarea, un termen des folosit în literatura istorică și asupra căruia există un consens din partea cercetătorilor care au convenit să-l utilizeze în studiile și articolele lor⁹.

Astfel, Ioan Petru Culianu crede că secularizarea reprezintă fenomenul prin care „Statul a început, puțin câte puțin, să ia asupra sa sarcini care, în mod tradițional, erau rezervate religiei”. În viziunea lui Culianu, Statul nu a reușit să

⁸ Henri-Irénée Marrou, *Teologia istoriei*, Iași, Edit. Institutul European, 1995, p. 49.

⁹ René Rémond, *Religie și societate în Europa. Secularizarea în secolele al XIX-lea și XX*, trad. de Giuliano Sfichi, Iași, Edit. Polirom, 2003, p. 18.

ofere spații alternative pentru dezvoltarea individului și a eșuat să dea un sens existenței lumesti, deoarece el are funcții sociale și psihologice total diferite de cele ale religiei¹⁰.

Definiția sa a fost contrazisă de cercetările în antropologia religiilor care au dovedit că nu a fost nevoie ca Statul să ofere teritorii alternative individului, deoarece acesta și le-a creat el însuși. Iar dacă ar fi să amintesc aici pe Pascal Lardellier¹¹, Claude Rivière¹² și Monique Segre¹³, poate ar fi de ajuns.

O altă definiție vorbește de marginalizarea Bisericii în societatea contemporană, fără a preciza factorii care conduc și susțin acest proces¹⁴.

În fine, *Dicționarul de politică* Oxford descrie fenomenul secularizării ca pe o „detașare a statului sau a altei instituții de așezăminte religioase”. În viziunea autorului articolului, Barry Buzan, profesor de studii internaționale la Universitatea din Warwick, procesul secularizării este unul controversat atât în statele creștine, cât și în cele islamice. Astfel, el oferă exemplul Statelor Unite pentru a-și susține afirmația. Cu toate că acestea și-au declarat de la început laicitatea, în virtutea primului Amendament, instituțiile statului coexistă cu o mai mare credință religioasă decât în oricare altă democrație occidentală¹⁵.

De asemenea, și ipoteza conform căreia secularizarea a fost generată de disputele dintre știință și religie sau dintre diferitele forme de creștinism este adevărată, însă acest proces își are rădăcinile, istoric vorbind, în războaiele religioase, în istoria liberalismului și deci, în dificila poveste a toleranței. De aceea s-a simțit nevoia ca tensiunile politice să fie rezolvate pe baze și temeuri laice, iar autoritatea statului, ca factor de decizie, să fie recunoscută dincolo de dezbaterile despre doctrina dreptului divin¹⁶.

Și poate, fără a simți nevoia unei exagerări, demonstrația ar putea coborî în perioada Evului Mediu unde s-a pus pentru prima dată problema secularizării, mai precis, a investirii episcopilor de către puterea temporală, așa cum o vom discuta și în articolul de față.

Se cunoaște deja foarte bine acest episod care a marcat Biserica catolică în secolul al XI-lea. În vara lui 1075, cu ocazia unei adunări a nobilimii saxone, Henric al IV-lea s-a ridicat împotriva moștenirii papei Grigorie al VII-lea care, în

¹⁰ Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*, trad. de Maria Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, București, Edit. Nemira, 1996, p. 228.

¹¹ Pascal Lardellier, *Teoria legăturii ritualice*, trad. de Valentina Pricopie, București, Edit. Tritonic, 2003, 233 p.

¹² Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, trad. de Mihaela Zoicaș, Iași, Edit. Polirom, 2000, 207 p.

¹³ *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană*, coord. Monique Segre, trad. de Beatrice Stanciu, Timișoara, Edit. Amarcord, 2000, 245 p.

¹⁴ Ion M. Stoian, *Dicționar religios*, București, Edit. Garamond, f.a., p. 248.

¹⁵ *Dicționar de politică*, coord. Ian McLean, trad. de Leonard Gavrilu, București, Edit. Univers Enciclopedic, 2001, p. 402.

¹⁶ *Ibidem*, p. 380.

enciclica *Dictatus Papae*, hotăra că papa avea singurul dreptul de a alege și de a înlătura episcopii. Henric a propus numirea unui titular pentru postul de arhiepiscop al Milanului, iar în 1076, a reușit să obțină din partea unui sinod al episcopatului german depunerea papei. „Insurgența”, după cum bine se știe, s-a terminat rău pentru Henric al IV-lea care a fost nevoit să facă penitență și să ceară iertare papei¹⁷.

Secularizarea – context european

Primul stat laic din perioada modernă și-a avut sorginea în America. Astfel, Virginia a decretat pentru prima dată în 1785 aconfesionalitatea statală și totala libertate religioasă a cetățenilor săi. Acest principiu a reprezentat mai apoi fundamentul definirii raporturilor dintre Stat și Biserică în Constituția federală care a ales soluția separării puterii spirituale de cea religioasă, formulată cu claritate în Primul amendament la aceeași Constituție: „Congresul nu va putea stabili o religie statală, nici nu va împiedica exercitarea liberă a unei religii”¹⁸.

Cu siguranță, la vremea respectivă, era una dintre cele mai curajoase și ingenioase decizii politice luate vreodată de un stat modern. Însă rădăcinile acestei măsuri politice stăteau nu în dorința unei societăți de a finaliza un proiect politic, ci mai mult în necesitatea înlăturării memoriei funeste a intoleranței și persecuțiilor religioase, din cauza cărora mulți coloniști se hotărâseră să părăsescă Europa.

Al doilea stat care a dat startul ireversibil al procesului de secularizare a fost Franța revoluționară. Astfel, dacă în 1787 Adunarea clerului afirma că regele Franței nu poate tolera exercitarea în stat a unei alte religii decât cea catolică, în 1789, articolul 10 din *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului* stipula deja totala libertate a conștiinței: „Nul ne doit être inquieté pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi”¹⁹.

Însă aici, spre deosebire de situația din Statele Unite, procesul secularizării avea să fie marcat de incongruențe și excese provocate de existența a două tradiții politice și culturale, total diferite, care s-au comportat ambiguu în ceea ce privește situația raporturilor dintre Biserică și Stat.

Prima tradiție s-ar putea caracteriza ca fiind liberală și tindea către aplicarea unei libertăți religioase totale și a separatismului, adică materializarea desprinderii Bisericii de Stat. Această tradiție o putem recunoaște în deciziile politice din *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului*, dar și în articolul 3 al primului

¹⁷ Pr. prof. Ioan Rămureanu, pr. prof. Milan Šesan, pr. prof. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. II (1054-1982), București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, p. 73.

¹⁸ Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 13-14.

¹⁹ O. Voilliard, G. Cabourdin, F. Dreyfus, R. Marx, *Documents d'histoire contemporaine*, tome 1 (1776-1850), Paris, Armand Colin, 1964, p. 49.

titlu al Constituției din 1791 intitulat „Dispoziții fundamentale garantate de Constituție”²⁰.

A doua tradiție prezentă în viața politică a Franței a fost cea galicană sau statală. Aceasta dorea să-i confere Bisericii un caracter național și susținea implicarea ei în procesul revoluționar pentru a o putea apropia de noul regim politic²¹.

Secularizarea în Franța poate fi descrisă ca un proces dur, mai ales din cauză că Biserica catolică nu a fost destul de receptivă la mesajul transmis de Montesquieu, Voltaire sau Diderot și nu i-a putut decodifica sau anticipa consecințele. În fața acestei ofensive deschise împotriva religiei creștine instituționalizate, Biserica nu prea a fost în stare să răspundă, mai ales pentru că papalitatea secolului al XVIII-lea a fost, în general, mediocră²².

Astfel, într-o primă fază, Bisericii catolice i-au fost retrase resursele, prin anularea dijmei sau a zeciuiei, în 11 august 1789, și prin naționalizarea tuturor bunurilor și competențelor sale în data de 2 noiembrie 1789 (asistență, caritate, învățământ etc.)²³.

Preocupat de statutul clerului în societate, Comitetul ecleziastic al Adunării constituante a ajuns la concluzia că preoții erau cetățeni ca și celelalte categorii profesionale, însărcinați cu un serviciu public, și deci ei trebuiau recrutați ca și ceilalți funcționari, adică prin alegere și numire. De aceea ordinele religioase și jurământele au fost suprimate, la 13 februarie 1790, iar la 12 iulie același an, Adunarea constituantă a votat *Constituția civilă a clerului*²⁴.

Franța revoluționară a dorit să înlăture prin această măsură prejudecata și iraționalismul asociate cu ideile preconceptuate și intoleranța clerului, fundamentale în susținerea Vechiului regim. Societatea tradițională se baza pe două idei principale, mariajul mistic între Rege și Națiune consacrat de către Biserica catolică și ierarhia socială bazată pe Ordine și instituții. Noul regim, adoptând Constituția civilă a clerului a anulat vechile privilegii și a instaurat o nouă ordine, total opusă celei în care autoritatea spirituală a jucat un rol primordial²⁵.

Astfel, Constituția din 1791 a schimbat organizarea administrativă a Bisericii catolice, armonizând-o cu organizarea civilă a statului. Diocezele urmau să corespundă de acum înainte departamentelor administrative, în număr de 83. Consecințele acestei dispoziții se vor vedea mai târziu, în timpul consulatului lui Napoleon Bonaparte, care prin *Constituția administrației franceze* a instaurat

²⁰ *Ibidem*, p. 56.

²¹ Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 15.

²² Jean Baptiste Duroselle, Jean-Marie Mayeur, *Histoire du catholicisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 91.

²³ Xavier de Montclos, *Histoire religieuse de la France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 88.

²⁴ Jean Baptiste Duroselle, Jean-Marie Mayeur, *op. cit.*, p. 92-93.

²⁵ J. J. Chevallier, *Histoire des institutions et des régimes politiques de la France de 1789 à nos jours*, Paris, Dalloz, 1972, p. 10-11.

centralismul total, în care prefectul departamentului deținea toate atribuțiile birocratice și politice, subordonându-și mai ușor clerul aflat în teritoriul administrat²⁶.

O altă măsură în cadrul procesului de secularizare a fost legea care prevedea alegerea episcopilor și parohilor catolici de către o adunare laică formată din locuitorii cei mai bogați ai diocezei. Noul ales trebuia să ceară superiorului său instituirea canonică, însă nu mai avea dreptul de a se dresa papei direct pentru obținerea confirmării. Singurul lucru permis era trimiterea unei scrisori sub forma unei mărturisiri de unitate, credință și comuniune cu Sfântul Scaun²⁷.

Traseul secularizării a continuat cu legea din septembrie 1792, prin care municipalitatea a primit controlul asupra Stării civile, registrele parohiale fiind mutate în proprietatea ei. Divorțul a fost autorizat și astfel Biserica catolică mai primește o lovitură, de data aceasta direct în doctrina sa despre căsătorie și relațiile de cuplu. A urmat, numai la un an diferență, insurecția din provincia Vandeea și masacrul împotriva populației creștine, iar din vara anului 1793, sărbătorile religioase au început să fie înlocuite cu ceremoniile civice cu ajutorul cărora Comuna din Paris a ridiculizat evlavia tradițională. S-a ajuns la instaurarea unui nou cult, al Rațiunii, celebrat în catedrala-templu cu rezonanță profund catolică, Notre-Dame²⁸.

Ulterior, în 1794, s-a instituit un alt cult, cel al Ființei Supreme, pentru a veni în întâmpinarea unei mentalități religioase încă profunde în societatea franceză. Măsura dorea să ofere un minimum de confort spiritual credincioșilor sau celor care încă credeau în Dumnezeu sau Providență. Cu toate acestea, în discursul său din 7 mai 1794, Robespierre dorea să precizeze limitele noului cult religios: „...Fanatiques, n’esperez rien de nous. Rappeler les hommes au culte de l’Être Suprême, c’est porter au fanatisme un coup mortel. Prêtres ambitieux, n’attendez donc pas que nous travaillons à retablir votre empire...”²⁹

Punctul culminant al procesului de secularizare a fost atins în februarie 1795, când s-a decretat separarea Bisericii de Stat, decret confirmat și de Constituția din august 1795³⁰.

Totuși, peste puțin timp, lucrurile aveau să se schimbe, iar artizanul noilor decizii care au influențat raporturile Stat-Biserică a fost nimeni altul decât Napoleon Bonaparte. Imediat după votarea Constituției civile a clerului, sacerdoții au fost obligați să-și declare fidelitatea față noua putere, depunând un jurământ de credință. Papa a intervenit și a cerut Franței revoluționare avizul său pentru Constituția clerului, însă acestuia i s-a dat un răspuns evaziv. Astfel, preoții au fost puși în fața unei alegeri dificile: pe de o parte Națiunea, iar pe de altă parte Biserica

²⁶ *Ibidem*, p. 120.

²⁷ Paul Cristophe, *L’Eglise dans l’histoire des hommes*, vol. II, Paris, Droguet-Ardant, 1983, p. 289.

²⁸ Jean Baptiste Duroselle, Jean-Marie Mayeur, *op. cit.*, p. 94-95.

²⁹ O. Voillard, G. Cabourdin, F. Dreyfus, R. Marx, *op.cit.*, p. 74.

³⁰ Xavier de Montclos, *op. cit.*, p. 87.

catolică. Majoritatea preoților au refuzat să depună jurământul de credință față de guvernul revoluționar, iar papa Pius VI, pe data de 13 aprilie 1791, a protestat contra Constituției și în special a modului de alegere a episcopilor, decizii calificate drept sacrilegii³¹.

Napoleon și-a dat seama că nu va avea decât de pierdut dacă ar continua să mențină raporturile dintre Stat și Biserică așa cum le stabilise Constituția din 1790. De aceea, în 1801, a semnat Concordatul cu Sfântul Scaun, dând papei impresia că dorea reconcilierea dintre Franța și Vatican. Însă cele 17 articole ale Concordatului au fost completate cu cele 77 articole organice, Napoleon subordonându-și preoții și așezându-i pe treapta de funcționari devotați. Astfel, Statul a devenit arbitru între autoritatea civilă și cea religioasă, rezervându-și dreptul de a intermedia primirea, publicarea și executarea tuturor actelor venite de la Roma prin filiera autorizației politice³².

Apogeul secularizării a avut loc 100 de ani mai târziu, mai precis în 1905, când Franța s-a hotărât să pună capăt relațiilor cu Biserica, despărțindu-se de ea pentru totdeauna.

O situație similară s-a petrecut în Rusia revoluționară a anului 1917. Astfel, imaginea Bisericii ortodoxe ruse, aflate în strânsă relație cu instituția țaristă, a determinat pe liderii Revoluției din 1917 să treacă la măsuri de represiune și de distrugere a ierarhilor și a Bisericii, văzând acest lucru ca o parte necesară a programului revoluționar³³. Cu toate că revoluționarii ruși nu doreau să pună în aplicare niciun proiect iluminist, ei au legat distrugerea totală a vechiului regim de distrugerea Bisericii ortodoxe care îi oferise aceleia legitimitate politică.

La început Lenin nu a avut nicio teorie privitoare la raporturile cu puterea religioasă preocupat fiind în mod principal de succesul revoluției bolșevice. El a clasat problema Bisericii pe locul al doilea, susținând că lupta proletariatului trebuia să se concentreze împotriva clasei dominante și mai apoi a preoților, partizanii acesteia³⁴. Astfel, Lenin a făcut, cel puțin în primii ani, distincție între politica religioasă a statului și politica religioasă a Partidului Comunist. Dacă pentru stat religia nu era decât o chestiune strict privată, pentru PCUS ea însemna ignoranță, obscurantism și legătura cu trecutul monarhiei și al clasei dominante.

De aceea, la 23 ianuarie 1918, s-a publicat un decret în 13 articole care prevedea: (1) separarea Bisericii de stat, (2) libertatea conștiinței, (3) libertatea mărturisirii oricărei religii sau a niciuneia, (5) libertatea ritualurilor religioase în măsura în care ele nu periclitau ordinea publică, (9) separarea Școlii de Biserică, educația religioasă urmând a se desfășura în spațiul privat, (10) confiscarea proprietăților confesiunilor, (11) transformarea acestora în bun public și, nu în

³¹ Paul Cristophe, *op. cit.*, p. 299.

³² *Ibidem*, p. 347-348.

³³ Trevor Beeson, *Discretion & Valour Religious Conditions in Russia and Eastern Europe*, London, Collins Fount Paperbacks, 1982, p. 31.

³⁴ *Ibidem*, p. 32.

ultimul rând, (4) interzicerea ceremoniilor și ritualurilor religioase care însoțeau de obicei acțiunile publice ale guvernului și ale altor organizații³⁵.

Reacția inițială a patriarhului Tihon a fost lipsită de compromis față de bolșevici, el publicând la 1 februarie 1918 o scrisoare prin care îi anatematiza și îi excomunica pe cei care îi identifica a fi „dușmanii” lui Hristos³⁶.

Însă în 1921 politica religioasă a statului comunist a devenit mult mai radicală, cerându-li-se Bisericii să-și arate loialitatea față de puterea politică. Astfel, patriarhul Tihon a fost închis din mai 1922 până în iunie 1923, iar când a fost eliberat tonul său era exact opusul celui din 1918. Declarația sa publică din 1923 îndemna Biserica la neutralitate politică și la protejarea libertății interioare³⁷.

Anul 1925 a marcat un reper fundamental: Biserica ortodoxă rusă a intrat într-o nouă perioadă care se va finaliza în 1943 cu revitalizarea sa, iar Uniunea Sovietică și marxismul într-o nouă eră, aceea a stalinismului. În locul lui Tihon a fost numit ca patriarh Serghei care a dorit să continue linia de neutralitate, însă după experiența carcerală din decembrie 1926 – martie 1927, acesta și-a modificat atitudinea: „Dorim să fim ortodocși, dar în același timp să recunoaștem Uniunea Sovietică drept patria noastră”³⁸.

Cert este faptul că concesiile făcute de patriarhul Serghei nu au adus prea multe avantaje Bisericii, deoarece lichidarea preoților și închiderea bisericilor au continuat în anii '30. Anul 1943 a adus o schimbare profundă în viața religioasă a Bisericii, deoarece Stalin a considerat că era de dorit să facă unele concesii creștinilor. Astfel, pe 4 septembrie 1943, Stalin, după ce în ziua invaziei germane (22 iunie 1941) patriarhul adresase un mesaj patriotic poporului rus, i-a primit în audiență pe Serghei, Alexei al Leningradului și Nicolae al Kievului, autorizând organizarea alegerilor patriarhale. Acest eveniment a condus la o renaștere a vieții spirituale și teologice, fenomen care a continuat în toată perioada 1945-1953, unul dintre cele mai favorabile intervale pentru Biserica Ortodoxă rusă din istoria comunismului³⁹.

La polul opus se află Biserica anglicană care nu a fost nevoită să treacă prin niciun fel de proces de secularizare, în mare parte datorită raporturilor în care s-a aflat și se află cu Coroana britanică și guvernul englez.

Astfel, în cazul Bisericii Angliei, Statul a fost cel care a legiferat și a recunoscut deciziile politice ale acesteia, pe care le-a și încorporat în dreptul britanic. Statul a fost un protector al instituției bisericești, însă în schimbul acestui serviciu Biserica anglicană a fost nevoită să accepte câteva legături de dependență față de puterea politică.

³⁵ *Ibidem*, p. 34-35.

³⁶ Jean Meyendorff, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, trad. Cătălina Lazurca, București, Edit. Anastasia, 1996, p. 107.

³⁷ Timothy Ware, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, trad. Alexandra Petrea, București, Edit. Aldo Press, 1997, p. 152.

³⁸ *Ibidem*, p. 154-155.

³⁹ *Ibidem*, p. 158.

Drepturile Statului asupra Bisericii anglicane au fost și sunt în continuare împărțite între Coroană și Parlament.

Pe de o parte, Monarhia britanică își exercită autoritatea prin puterea jurisdicției monarhului, dreptul de patronaj și Consiliul privat. Jurisdicția se referă în principal la autoritatea Coroanei asupra unor proprietăți imobiliare cum ar fi bisericile și colegiile. Dreptul de patronaj are în vedere prerogativa de numire a episcopilor propuși de prim-ministru, după consultarea Adunării bisericești. Iar în ceea ce privește Consiliul privat, acesta a format din 1833 până în 1963 Curtea de apel supremă în toate afacerile bisericești.

Pe de altă parte, drepturile Parlamentului asupra Bisericii se referă la aportul său în aprobarea deciziilor doctrinare, disciplinare și liturgice⁴⁰.

Secolul al XIX-lea în Anglia a fost unul profund religios, însă nu în sensul în care ortodocșii sunt obișnuiți să înțeleagă un asemenea fenomen. Pietatea victoriană a avut drept caracter particular încrederea în muncă văzută ca instrument al mântuirii, accentul literal pus pe lectura Bibliei și conștiința că viața prezentă nu era decât o pregătire pentru viața de apoi. De aici și necesitatea unei implicări comunitare foarte puternice, susținerea carității și mai ales utilizarea moralei creștine în relațiile comerciale⁴¹.

La finalul secolului al XIX-lea, evlavia de tip victorian a înregistrat un declin mai ales din cauza ascensiunii hedonismului, raționalismului și mișcării anglo-catolice, însă raporturile dintre Stat și Biserică nu s-au schimbat.

Mișcarea anglo-catolică cu rădăcini în Mișcarea oxfordiană s-a răspândit destul de repede, mai ales în clerul parohial, însă pericolul cel mai mare a venit din partea științei, fascinată în acea perioadă de teoria darwinistă⁴².

Astfel, în fața fenomenului de subminare a încrederii religioase și de discreditare a doctrinei creștine, în 1867, o decizie a Curții a reiterat principiul conform căruia creștinismul făcea parte integrantă din viața publică a Angliei⁴³.

În istoria contemporană a Bisericii anglicane au existat doar două momente când s-a discutat regândirea relației Stat-Biserică. Prima discuție a avut loc în 1929, cu ocazia lansării pe piață a unei noi cărți de rugăciune. Aceasta a primit avizul Camerei Lorzilor, dar a fost respinsă de Camera Comunelor. Însă, din moment ce Biserica anglicană ca întreg era în favoarea publicării cărții, s-a pus problema relațiilor Stat-Biserică, sugerându-se despărțirea lor. A doua dezbateră a avut loc în 1970, când o comisie specială a fost înființată cu scopul regândirii raporturilor Stat-Biserică. Comisia, în raportul său final, a recomandat păstrarea vechiului statut, însă a sugerat un număr de schimbări care să ofere Bisericii mai multă autonomie:

⁴⁰ Louis-J. Rataboul, *L'Anglicanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 92-93.

⁴¹ Robert Ensor, *England 1870-1914*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992, p. 137-138.

⁴² G. M. Trevelyan, *English social history*, London, Penguin Books, 1986, p. 577-578.

⁴³ François Bedarida, *A social history of England 1851-1990*, translated by A.S. Forster and Jeffrey Hodgkinson, London and New York, Routledge, f. a., p. 86.

autoritatea finală a Bisericii în privința formelor de doctrină și cult, schimbarea modului de alegere a episcopilor și facilitarea dreptului de a candida pentru un loc în parlament pentru toți clericii, indiferent de confesiunea lor⁴⁴.

Relațiile privilegiate dintre Stat și Biserica anglicană au făcut ca până în prima jumătate a secolului al XIX-lea să existe un tip de discriminare în spațiul public pe criteriul apartenenței religioase. Astfel, indivizii care nu aparțineau Bisericii anglicane nu puteau ocupa funcții publice. Însă în 1828 și 1829, două decrete, Test Act și Catholic Emancipation Act, au ridicat această interdicție⁴⁵.

Un alt fel de secularizare a început în Germania celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. După 1871, Bismark a început lupta contra Bisericii catolice, deoarece, în viziunea lui, aceasta nu făcea decât să submineze unitatea Imperiului german câștigată prin multe sacrificii⁴⁶.

Ceea ce s-a numit ulterior Kulturkampf a avut la bază o ipoteză pe care Bismark, dintr-un punct de vedere, a sesizat-o bine. În Germania vremii sale statutul individului, ca parte a grupului, era definit în mare parte de apartenența religioasă. Bisericile își păstrasera o poziție oficială importantă, iar indivizii și grupurile nu puteau face abstracție de principiile doctrinare sau de poziția politică a comunității religioase din care făceau parte.

Este adevărat că Biserica catolică din Germania a fost destul de refractară față de unificare. De aceea Bismark a dorit să-i micșoreze influența, însă a ales să facă acest lucru tocmai pe teren religios.

În anul 1871, catolicismul german și-a găsit expresia politică în constituirea unui partid de centru care a început să atragă simpatizanți în dauna politicii centralizatoare duse de Bismark. Acesta a vrut să intervină și a făcut-o în momentul în care episcopii germani, participanți la Conciliul I Vatican, l-au părăsit cu scopul de a protesta contra infailibilității papei, formând grupul „Vechilor catolici”⁴⁷.

Bismark a crezut că acest context al derutei religioase poate fi exploatat și a încercat să îndepărteze clerul catolic german de centrul spiritual și politic al Romei. Scopurile urmărite de el priveau: supunerea Bisericii catolice față de stat, numirea preoților de către autoritatea laică, restrângerea rolului Bisericii în educație și micșorarea impactului ei asupra societății germane.

Acestea au fost motivele care l-au și îndemnat să promulge, între anii 1873 și 1875, niște legi care au deranjat episcopatul catolic german. Acesta a refuzat să respecte legile, iar Partidul catolic (Centru) a intrat într-o opoziție radicală contra cancelarului, înregistrând chiar succese politice.

Rezultatul proiectului secularist promovat de Bismark a fost următorul: catolicismul politic a ieșit victorios, iar clerul a stabilit relații mai bune cu papa Pius al IX-lea⁴⁸.

⁴⁴ John L. Irwin, *Modern Britain*, London and New York, Routledge, 1994, p. 147.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 146.

⁴⁶ O. Voillard, G. Cabourdin, F. Dreyfus, R. Marx, *op. cit.*, tome II (1851-1971), p. 85.

⁴⁷ Henri Burgelin, *La société allemande 1871-1968*, Paris, Arthaud, 1969, p. 107.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 108.

Biserica ortodoxă română și procesul secularizării

Fenomenul secularizării în Biserica ortodoxă română seamănă cu cel din Franța revoluționară. El a avut două aspecte principale: pe de o parte etatizarea averilor și veniturilor bisericești, iar pe de altă parte, subordonarea conducerii Bisericii, mai precis a înaltului cler față de autoritatea politică.

Imixtiunea puterii politice în afacerile bisericești a avut o istorie destul de lungă, însă secolul al XIX-lea a reprezentat intervalul de maximă intensitate a acestei realități. Astfel, după 1829, în timpul ocupației rusești, au fost elaborate noi legi fundamentale, cunoscute sub numele de Regulamente Organice, pentru guvernarea Principatelor Române. În aceste legi și-au găsit locul și dispoziții referitoare la Biserica ortodoxă, dispoziții ce facilitau puterii politice amestecul în afacerile religioase. Pe lângă faptul că principiul autonomiei bisericești a fost încălcat, prin neconsultarea clerului la elaborarea proiectului Regulamentelor Organice, s-a stipulat ca alegerile de mitropoliți și episcopi să fie încredințate Adunărilor obștești extraordinare, cu alte cuvinte unor instituții politice⁴⁹.

În plus, aceleași Regulamente Organice au prevăzut ca mănăstirile neînchinat să fie trecute sub auspiciile Ministerului Cultelor, veniturile acestora urmând să fie vărsate Casei centrale, pentru a putea fi utilizate în folosul Bisericii, educației și carității sociale. Moșiile mănăstirilor urmau să fie arendate prin licitație publică de către intermediarul puterii politice, Ministerul Cultelor, pentru un interval de 5 ani. Statul a lăsat fiecărei mănăstiri în parte o proprietate, numită vatra mănăstirii, pentru întreținerea monahilor. Însă, ulterior, din cauza faptului că aceste terenuri au fost arendate în folosul personal al egumenilor de mănăstire, domnitorii Barbu Știrbei și Grigore Ghica au luat măsuri ca și vetrele mănăstirilor să fie administrate de către stat și arendate prin licitație.

În ceea ce privește mănăstirile închinat Locurilor Sfinte, Regulamentele hotărâu ca acestea să plătească un sfert din venit și suma fixă de 12.500 de galbeni, în Țara Românească, respectiv Moldova, acordându-le și un interval de 10 ani scutire de taxe, pentru refacerea incintelor ecleziastice. Toate acestea au culminat în 1843 cu „Memorandumul” din august de la Buyuk-Dere prin care Rusia, în înțelegere cu Poarta Otomană, a mai acordat mănăstirilor închinat Locurilor Sfinte o perioadă de scutire fiscală de încă 10 ani, cu condiția ca un sfert din veniturile anuale să fie folosite pentru reparația și refacerea bisericilor, iar o sumă de 2 milioane de lei pentru întreținerea asociațiilor de binefacere și educație publică⁵⁰.

După Convenția de la Balta-Liman, Adunările obștești din Principate au fost înlocuite cu Divanurile, și astfel, odată cu ele s-a schimbat și modul de alegere a capilor Bisericii. Acest lucru a fost stabilit de comun acord între Rusia și Poarta

⁴⁹ Dr. I. Lupaș, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, Edit. Librăriei Socec&Co. S. A., 1934, p. 90.

⁵⁰ *Archive Diplomatique. Recueil de diplomatie et d'histoire*, tome deuxième, avril-juin, 1864, Paris, Amyot, éditeur des Archives Diplomatique, p. 256-257.

Otomană, ajungându-se la formula următoare: alegerile trebuiau să aibă loc mai întâi în Țara Românească și ulterior în Moldova, ierarhii fiind aleși în fiecare Principat de către Divanul domnesc, alți boieri activi în viața politică și 12 ierarhi⁵¹.

Imixtiunea puterii politice românești în afacerile bisericești a crescut în intensitate imediat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pe fondul dependenței acestora de puteri ca Rusia, Franța și, în special, datorită relației speciale de autonomie față de Imperiul Otoman. Guvernul român a considerat că afacerile bisericești erau doar chestiuni de natură internă, și de aceea intervenția Puterilor străine a fost văzută ca inoportună. Mai precis, problema averilor mănăstirilor închinatelor Locurilor Sfinte a reprezentat întotdeauna o breșă prin care Rusia în special, iar ulterior și celelalte Mari Puteri au putut influența cursul vieții politice românești, mai ales că în joc se aflau interese economice, dar și diplomatice la fel de importante. De aceea, imediat după unirea Principatelor, în 1859, puterea politică a încercat să preia controlul afacerilor bisericești pentru a bloca mai ușor imixtiunea în politica românească a statelor străine.

Și pentru a ilustra importanța chestiunii averilor mănăstirilor închinatelor, vom oferi două exemple concludente, care subliniază miza acestei afaceri, ajunsă chiar pe masa de discuție a conferințelor europene. Astfel, în 1856, Tratatul încheiat la Paris a prevăzut înființarea unei Comisii care să evalueze situația Principatelor Române. Această comisie s-a ocupat și de mănăstirile închinatelor într-un raport special în care a subliniat starea deplorabilă a locașurilor bisericești, dar și nerespectarea datoriilor față de stat, instituțiile de caritate și educație publică. Rusia a intervenit însă în favoarea Locurilor Sfinte, conform imaginii sale europene de protector al Ortodoxiei răsăritene, susținând că mănăstirile românești nu aveau niciun drept de proprietate asupra veniturilor obținute⁵².

Ulterior, în 1858, în cadrul Conferinței de la Paris, Puterile garante au întocmit în ședința din 30 iulie un document cunoscut sub denumirea de „Protocolul XIII”, conform căruia statul român și reprezentanții Locurilor Sfinte trebuiau să ajungă la un compromis în decurs de un an. Dacă termenul nu era respectat, se recurgea la soluția arbitrajului, intermediată de una dintre Puterile garante⁵³.

Miza averilor mănăstirilor închinatelor a devenit astfel una de prea mare importanță pentru a mai putea fi ignorată. De aceea, imediat după unirea Principatelor, în 1859, puterea politică a trecut la elaborarea unei legislații care să permită transferul atribuțiilor bisericești în mâna statului. Astfel, chiar în 1859 averile mănăstirilor Neamț, Secu, Agapia, Văratec, Adam și Vorona au fost trecute sub administrarea Ministerului Cultelor. Hotărât să trateze cu Biserica ortodoxă ca și cu orice serviciu public, statul demonstra prin elitele sale politice că învățase

⁵¹ Nicolae Dobrescu, *Studii de istoria Bisericii contemporane. I. Istoria Bisericii din România (1850-1895)*, București, Tipografia „Bukarester Togblatt”, 1905, p. 19-20.

⁵² *Ibidem*, p. 70.

⁵³ *Archives Diplomatique. Recueil de diplomatie et d'histoire*, tome deuxième, avril-juin, 1864, Paris, Amyot, éditeur des Archives Diplomatique, p. 161-162.

lecția Franței revoluționare, blocând orice comunicare cu ierarhii Bisericii de la care, în ultimă instanță, el nu dorea decât supunere⁵⁴.

Autoritatea politică nu s-a oprit însă numai la averile mănăstirilor neînchinat, și a trecut imediat și la chestiunea spinoasă a celor închinat. Deranjat de statutul legislativ confuz al acestor așezăminte, statul a cerut partea sa de venit egumenilor greci care au refuzat acest lucru printr-o scrisoare din 28 aprilie 1859. Ulterior, pentru a-și demonstra capacitatea de control, autoritatea politică a recurs la amenințări și măsuri punitive. În fond, justificări pentru aceste decizii existau, iar parte din acestea le formula chiar Comisia Centrală a Principatelor într-un raport dedicat chestiunii averilor mănăstirești, hotărând că aceasta era o problemă națională, economică și financiară, pe scurt, o afacere strict internă⁵⁵.

Și pentru că puterea politică avea nevoie de resurse financiare, la fel de mult ca și puterea spirituală, în 1860 s-a hotărât perceperea unei taxe de 10% pe an din veniturile mănăstirilor închinat și neînchinat. Iar pentru a fi sigură că va putea utiliza resursele așa cum dorea, puterea politică a hotărât să nu mai lucreze prin intermediul Casei Centrale administrate de Ministerul Cultelor, ci direct prin bugetul Ministerului de Finanțe⁵⁶.

Chiar și Franța, model politic de guvernare pentru politicienii români, își manifesta îngrijorarea prin consulul ei în Principate, Victor Place. Acesta îi sugera domnitorului Alexandru Ioan Cuza să nu mai forțeze chestiunea mănăstirilor închinat și să tempereze elanul lui Kogălniceanu care, în viziunea lui, provocase un scandal de proporții. De asemenea, îl sfătuia să abordeze cu grijă chestiunea religioasă, deoarece Principatele încă depindeau de Poarta Otomană și Rusia, foarte sensibile la această problemă financiară și diplomatică⁵⁷.

Însă, după doar doi ani, România a făcut aproximativ ceea ce făcuse și Franța în 1789, adică a naționalizat averile bisericesti prin legea din septembrie 1863. Astfel, primul articol al legii stipula că „toate averile mănăstirești din România sunt și rămân averi ale Statului”, iar articolul al doilea că „veniturile acestor averi se înscriu între veniturile ordinare ale bugetului Statului”. Dacă inițial problema fusese ridicată de finanțele mănăstirilor închinat, acum, puterea politică a găsit de cuviință să rezolve această dilemă prin etatizarea tuturor resurselor mănăstirești, indiferent de natura lor. De altfel, această decizie politică își găsea justificarea într-un principiu de natură morală: dacă secularizarea ar fi atins numai averile mănăstirilor închinat Locurilor Sfinte, reprezentanții Marilor Puteri ar fi putut acuza guvernul român de xenofobie. Pe de altă parte, acesta era momentul cel mai

⁵⁴ *Documente foarte importante pentru istoria Bisericii și a națiunii române*, Iassy, Imprimeria Adolf Bermann, 1866, p. 3 și următoarele.

⁵⁵ *Documente privind domnia lui Alexandru Ioan Cuza*, Vol. I (1859-1861), București, Edit. Academiei Republicii Socialiste România, 1989, p. 47 și 81.

⁵⁶ Preot prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, București, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 110-111.

⁵⁷ *Documente privind domnia lui Alexandru Ioan Cuza*, vol. I (1859-1861), București, Edit. Academiei Republicii Socialiste România, 1989, p. 276.

potrivit pentru o lovitură finală dată Bisericii ortodoxe și influenței acesteia în afacerile Statului⁵⁸. Iar influența Bisericii ortodoxe în politică nu fusese tocmai de neglijat, fapt pe care puterea politică îl cunoștea. Astfel, mitropoliții și episcopii făcuseră întotdeauna parte din Adunările Țărilor Române, iar în 1857, Marile Puteri nu făceau decât să confirme acest lucru, deoarece clerului i s-a dat dreptul de a-și alege reprezentanții în Adunările ad-hoc, chiar mai mult, au numit președinți ai acestora pe înaltele fețe bisericești. Ulterior, în 1858, articolul 18 al Convenției de la Paris a recunoscut vechile prerogative ale ierarhilor de a participa ca membri ai Adunărilor electivă, conduse bineînțeles tot de înalți ierarhi⁵⁹.

Odată ce Statul luase în 1863 măsura deposedării Bisericii de resurse economice, nu mai rămânea acum decât să o deposedeze de influența sa politică, fapt care s-a și întâmplat în 1865, prin votarea Legii pentru numirea de mitropoliți și episcopi eparhioți. Primul articol stipula acest lucru foarte clar: „Mitropoliții și episcopii României se numesc de domn, după o prezentare a Ministrului de Culte, în urma deliberățiunii Consiliului de Miniștri”.

Această lege a provocat un scandal enorm în România, scandal în care au intervenit Patriarhia de Constantinopol și alte puteri europene și care este cunoscut sub numele de „Lupta pentru canonicitate”. În esență, el a reprezentat încercarea Bisericii de a-și păstra influența politică și vechile privilegii, iar din acest punct de vedere s-a asemănat cu scandalul din Franța revoluționară, între Biserica constituțională și cea neconstituțională. Dacă în Franța disputa s-a terminat cu încheierea Concordatului din 1801 care a marcat victoria secularizării, în România scandalul s-a atenuat odată cu abdicarea domnitorului Alexandru Ioan Cuza.

Decis să se apropie de o instituție influentă în societatea românească, Carol I a făcut o vizită la Constantinopol cu ocazia recunoașterii sale de către Poarta Otomană, iar acolo s-a întâlnit și cu patriarhul ecumenic, gest simbolic de reluare a legăturilor cu Biserica Răsăritului, întrerupte brusc sub Alexandru Ioan Cuza⁶⁰.

De altfel, încercarea de stimulare a unor legături mai strânse cu Biserica ortodoxă română s-a materializat în 1867, când pe data de 23 ianuarie, Senatul a votat un nou Proiect de lege organică pentru Biserica Ortodoxă Română. Oferind detalii despre acest proiect, ministrul Cultelor, Ioan Strat, afirma că legea din 1867 nu făcea decât să confirme o promisiune inserată în Constituția din 30 iunie 1866, care în articolul 21 stipula că mitropoliții și episcopii trebuiau să fie aleși după o lege specială care urma să fie votată. Legea era de fapt Proiectul din 1867, care aducea o schimbare majoră: mitropoliții și episcopii nu mai erau numiți de domn, ci aleși de către o adunare ad-hoc, compusă din membrii Adunării deputaților, Senatului, Sinodului general și protoiereii județelor⁶¹.

⁵⁸ Ion M. Bujoreanu, *Colecțiune de legiurile României vechi și noi câte s-au promulgat până la finele anului 1870*, București, Noua Tipografie a Laboratorilor Români, 1873, p. 1796.

⁵⁹ Nicolae Dobrescu, *op. cit.*, p. 21-22.

⁶⁰ „Reforma”, nr. 51 din 27 octombrie 1866, p. 86.

⁶¹ „Ecclesia”, nr. 1 din 29 ianuarie 1867, p. 3-6.

În 1872, după o prealabilă consultare a patriarhului ecumenic, proiectul din 1867 a devenit Legea organică a Bisericii Ortodoxe Române. Însă ea nu a reprezentat decât un mic compromis făcut de puterea politică. Traseul secularizării era de neoprit, astfel că legea dădea o mai mare putere laicilor decât clerului. Alegerea mitropoliţilor şi episcopilor era încredinţată unui colegiu din care făceau parte şi ierarhii Bisericii, însă ei erau dominaţi de deputaţii şi senatorii ortodocşi care puteau alege ierarhii în funcţie de vederile şi interesele lor politice, ceea ce s-a şi întâmplat⁶².

Acest fapt a determinat o nouă criză bisericească care s-a consumat între 1909 şi 1911. Însă în România nu s-a ajuns la o lege a despărţirii Bisericii de Stat, așa cum s-a întâmplat în 1905 în Franţa. Puterea politică, în România, nu a avut niciodată curajul să facă ultimul pas spre o secularizare totală.

Romanian Orthodox Church and Modernity. Secularism and its traits

Abstract

My paper approaches a rather challenging topic, one that gave birth to a great deal of studies concerning the relationship between Church and state. The first section of my study describes what modernity is, how it was defined by European scholars from a postmodern point of view, and why secularism is a subsequent process within the modernity's frame.

The second section of my study talks about how secularism developed in countries like France, Russia, England and Germany, from a historic point of view, trying to stress that, even if secularism occurred and unfolded during the eighteenth and nineteenth century in Europe, it had different shapes, developing specific traits for every country it took place in.

Finally, the last section deals with the same process, drawing a comparison between France and Romania and describing the similarities and differences of secularism in these two countries.

On the one hand, we have two major traits, very much alike, both in France and Romania. At the beginning of eighteenth century, in France, and nineteenth century, in Romania, state established control over Church possessions and involved in its affairs by making the appointment of Church hierarchy a political issue.

On the other hand, in 1905, France took the next step towards a total secularism and passed a law stipulating the separation of churches and the state, which barred the government from officially recognizing, funding or endorsing religious groups. As opposed to France, Romania didn't take the same step, thus giving the government a way to interfere in religious affairs.

⁶² Preot prof. dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 126-127.