

Nicu GAVRILUȚĂ

Europa și „noul umanism”

Europe and „the new humanism”

(Abstract)

The following text was inspired by a thesis written in the 60's by Mircea Eliade. The basic supposition of any Romanian specialist in hermeneutics is that the representations of alterity and the interreligious dialogue of the third millennium will seriously be provoked and widely reconfigured thanks, among other things, to the exotic, Non-European and unchristian peoples gaining a place in history. I followed the ideas expressed by Eliade at that time, feeling compelled to refresh them with the new religious, political and social information that recomposed the faces of alterity and made interreligious dialogue and „the new European humanism” possible.

I came to the conclusion that Mircea Eliade was perfectly right about the beginning of the millennium insofar as the unchristian alterity was concerned and also about the interreligious dialogue in a united Europe. Moreover, he even came up with the often quoted expression „clash of civilizations” before Huntington did.

1. Figura alterității în «hermeneutica creatoare» a lui Mircea Eliade

Expresia „noul umanism” a fost propusă de Mircea Eliade într-un eseu intitulat „Gânduri pentru un nou umanism”. Textul original a văzut lumina tiparului în revista *Antaios* („Gedanken zu einem neuen Humanismus”, Band IV, pp. 113-119) și a fost publicat în limba română în revista *Manuscriptum*, nr. 3, 1986, pp. 96-99.

Teza esențială a studiului eliadesc este aceea că specificul Europei moderne este dat, printre altele, de „întâlnirea cu «necunoscutul», cu «străinul» și cu lumile lor atât de neobișnuit de străine, de exotice sau arhaice”¹. Acest necunoscut era reprezentat de popoarele Asiei, Africii, Oceaniei

și Australiei. Mai precis, Eliade se gândea la acele seminții extraeuropene care, într-un sfârșit, își vor face apariția în istorie *pe un drum propriu, personal*, fără a imita simplist, mecanic și ineficace modalitatea occidentală de a face istorie.

Astăzi, după ce au provocat îndelung și fecund spiritul european, popoarele Asiei, Africii, Oceaniei și Australiei sfârșesc prin a nu-și mai asuma stigmatele marginalizării și excluderii din istorie cu care au fost «onorate» timp de mai multe secole de cercetătorii occidentali. Devin parteneri și competitori reali în ceea ce se numește acum „procesul complex al construirii Noii Europe”. Or, acest fapt realmente istoric obligă Europa să-și schimbe atitudinea față de Celălalt. Acesta nu mai este perceput și reprezentat sub semnul negativității: din moment ce îmi este diferit, obligatoriu îmi este și inferior. Viziunea europocentristă, egocentrică, trufașă și sfidătoare cu privire

¹ Mircea Eliade, „Gânduri pentru un nou umanism”, în *Manuscriptum*, nr. 3, 1986, p. 96.

la reprezentarea alterității va trebui să fie – inevitabil – o realitate de domeniul trecutului. Celălalt va sfârși prin a deveni semenul meu, egalul meu, indiferent de religie, rasă sau naționalitate. Această acceptare a alterității va duce, în sfârșit, și la o mai bună cunoaștere de sine, iar în final la construirea unei Europe multietnice, diversificate politic și religios.

Această nouă atitudine a europeanului față de provocările alterității neeuropene este numită de Eliade „noul umanism”. Gândit în categoriile temporalității, „noul umanism” nu este o noutate. El ar fi putut să se nască cu mult înaintea sfârșitului de secol XX. O veritabilă provocare în acest sens a reprezentat-o Renașterea. „Descoperirile astronomice și geografice ale Renașterii au modificat nu numai imaginea asupra lumii și concepția despre spațiu, ele au asigurat pentru cel puțin trei secole primatul științific, economic și politic al Occidentului și, în același timp, au deschis calea spre unitatea netăgăduită a lumii”².

Odată cu aceste descoperiri și cu cele care au urmat, imaginea de sine a Europei s-a schimbat. Confruntarea cu alteritatea s-a dovedit a fi una cu adevărat creativă. Pe plan spiritual, observă Eliade, ea a dus și la (re)descoperirea „multiplicității experienței religioase”³, cea „care fusese pierdută datorită victoriei creștinismului”⁴.

Prin urmare, „noul umanism” european ar fi în măsură să accepte și să interpreteze corect datele spirituale pe care multiplicitatea experienței religioase le presupune. Este vorba de mitologii arhaice, simboluri străine și de inedite reprezentări ale divinității. Împreună, toate acestea ilustrează diversele moduri de a fi ale omului în istorie. Deși nu definesc esențialul mentalul social religios al omului european, ele au totuși rostul lor: stimulează imagi-

nația și îmbogățesc spiritul. Raportarea adecvată la ele obligă la ceea ce Eliade numea a fi *hermeneutica creatoare*. Definind hermeneutica ca o artă specială a căutării sensurilor și semnificațiilor, Eliade o numește și creatoare având în atenție formidabila provocare a minții pe care o fac cu puțință revelațiile exotice, simbolurile străinii, ritualurile vechi, necreștine.

Printr-un asemenea tip de interpretare, tâlcurile ascunse ale unor figuri religioase sunt dezvăluite și corect înțelese. (A se vedea în acest sens convorbirile lui Eliade cu Claude Henri Roquet, publicate în variantă românească sub titlul „Încercarea labirintului”, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990, pp. 111-117). „Cu alte cuvinte, noi trebuie – și s-a făcut un început în acest sens – să întâmpinăm simbolurile, miturile, riturile Oceaniei sau ale Africii cu același respect, cu aceeași dorință de a învăța pe care am manifestat-o față de creațiile culturale ale Occidentului. Oricât de înspăimântătoare sau copilărești ar putea să pară unele aspecte ale miturilor și riturilor, ele nu sunt mai puțin expresia unor situații fundamentale, a unor oameni care aparțin unor societăți de alt tip și care sunt purtate de alte forțe istorice decât cele care au determinat istoria lumii apusene”⁵.

Mai mult chiar, aceste noi forțe istorice pot modifica conștiința europeană în sensul acceptării Celuilalt, a cunoașterii de sine și a unei mai bune relaționări cu semenul neoccidental. El și-a făcut deja simțită din plin prezența în istoria occidentală.

Iată, într-o succintă formulare, convingerea ultimă a lui Mircea Eliade cu privire la reprezentarea alterității în contextul «noului umanism» european. Indiscutabil, ea este una profund optimistă. Nu este vorba însă nici pe departe de un optimism naiv, lipsit de viziune. Eliade însuși se arată deseori a fi sceptic cu privire la șansele imediate ale unei asemenea înnoiri a

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 97.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 98.

mentalității europene cu privire la alteritate. Ea este de dorit, dar mai este mult până devine actualitate. În termenii istoricului român al religiilor, „ar fi tragic și naiv să se creadă că el (dialogul – n.n.) ar putea progresa neconținut pe baza nivelului spiritual contemporan”⁶. Este vorba de dialogul interreligios, condiție esențială a unei noi reprezentări a alterității.

2. Actualitatea gândirii lui Eliade cu privire la „multiplicitatea experienței religioase” în Europa

Textul lui Mircea Eliade a fost scris în perioada anilor '70 ai secolului trecut. De atunci până astăzi, situația s-a schimbat semnificativ. Ne propunem să analizăm în ce măsură ideile lui Eliade cu privire la „noul umanism” al Europei sunt confirmate sau infirmate de timpul actual.

O primă convingere a lui Eliade a fost aceea că descoperirea *multiplicității experienței religioase* a marcat totuși profund partea a doua a secolului XX. Ea ar urma să definească esențial și următorul secol/mileniu. Într-adevăr, viața religioasă actuală nu mai stă sub semnul dominanței religiei unice. Există în Europa actuală un veritabil mozaic de religii, practici și credințe. Fiecare dintre acestea își asumă *adevărul* unei căi spre absolut.

În mentalul social occidental actual, ideea potrivit căreia o anume religie (creștinismul) ar deține monopolul soteriologic este astăzi de o splendidă inactualitate. Europa occidentală oferă mai curând imaginea unui puzzle religios, fiecare piesă ilustrând un drum personal spre absolut. Nu discutăm autenticitatea sau neautenticitatea diverselor versiuni soteriologice oferite. O poate face teologul sau cel ce se crede investit cu un anume mandat divin în acest sens. Constat doar că experiența reli-

gioasă s-a diversificat, ajungându-se până la disoluția ideii de cale unică spre mântuire.

Această realitate a fost sugestiv surprinsă în spațiul românesc de Anca Manolescu printr-o inedită interpretare a parabolei celor trei inele. Saladin, vestitul sultan, dorea să-l constrângă elegant, dar eficient, pe evreul Melchisedec să-i ofere bani. Prin urmare, Saladin îl supune pe cămătar unui ingenios test. Pur și simplu îi cere să indice precis care dintre cele trei religii monoteiste – iudaismul, creștinismul și islamismul – este cea adevărată. Inspirat, abilul cămătar răspunde printr-o parabolă. Cândva, într-o nobilă familie, un inel de mare preț era dăruit fiului moștenitor ca însemn al recunoașterii și vredniciei. La un moment dat apar trei fii moștenitori, fiecare dintre ei la fel de îndreptățit la moștenirea tatălui. Atunci bătrânul rege recurge la un artificiu: ordonă să i se facă două copii ale inelului. Bijutierul și-a făcut treaba atât de bine, încât nici măcar bătrânul tată nu mai știa care-i inelul veritabil! În ceea ce-i privește pe cei trei fii, fiecare dintre ei avea convingerea că inelul pe care-l deține este *adevărat*. Adevărat, dar nu singurul adevărat! Pentru ei nu se punea absolut deloc problema deținerii doar de unul singur a inelului autentic. Trăiau împreună, acceptându-se reciproc, fără a fi marcați de obsesia monopolului adevărului unic. Concluzia este formulată astfel de Anca Manolescu: „Nu există un judecător uman care să decreteze ierarhii și să impună clasificări revelațiilor divine, așezându-se – evident – în vârful lor”⁷.

O asemenea înțelegere a multiplicității experienței religioase este în spiritul gândirii lui Mircea Eliade. Devenirea ei întru realitate obligă însă la o profundă și specială cunoaștere a alterității. Or, această performanță continuă să fie privilegiul specialiștilor și al unei părți a intelectualității.

⁶ *Ibidem*, p. 99.

⁷ Anca Manolescu, „Parabola celor trei inele”, în *Dilema*, nr. 349, 15-21 octombrie, 1999, p. 11.

În rest, cei mai mulți dintre noi continuăm să ne raportăm superficial la exotismul proferat de o anume ipostază a alterității. Altfel spus, mizăm în continuare doar pe autenticitatea unui singur inel.

Ideea a surprins-o foarte bine sociologul francez Alain Touraine, în *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents* (Paris, Librairie Arthème Fayard, 1997). „Suntem plasați în față celorlalți ca în fața vitrinelor unui muzeu. Recunoaștem prezența unor culturi diferite de a noastră, capacitatea lor de a ține un discurs despre lume, despre ființa umană și despre viață, în timp ce originalitatea acestor creații culturale ne impune respectul și ne stârnește dorința de a le cunoaște; dar nu reușim să comunicăm cu ele, adică să trăim în aceeași societate cu ele. Ne aflăm pe drumuri paralele și nu putem, în cel mai bun caz, decât să ne salutăm cordial; interacțiunea rămâne la fel de imposibilă, tot așa cum faptul că știm că limba chineză este o limbă de cultură nu ne ajută să avem o conversație cu vorbitorii acestei limbi dacă nu am învățat-o în prealabil”⁸.

Aș remarca mai întâi neinspirata suprapunere a lui Touraine între „a comunica” și „a trăi în societate”. Poți foarte bine, grație toleranței și respectului reciproc, să trăiești împreună cu semenul tău neoccidental în aceeași comunitate sau societate. Comunicarea se poate face – de cele mai multe ori superficial – prin învățarea reciprocă a unei limbi de circulație internațională. Nu mai amintesc aici de „obligația” celuilalt de a cunoaște limba țării adoptive, condiție esențială pentru dobândirea cetățeniei. Or, veritabila comunicare se face – în versiunea lui Eliade – prin exercițiul reciproc al „hermeneuticii creatoare”. Însă o asemenea probă continuă să fie și astăzi foarte dificilă pentru cei mai mulți dintre noi.

În concluzie, asumarea profundă a multiplicității experienței religioase și a comunicării subtile cu Celălalt continuă să fie apanajul unui grup restrâns de intelectuali. În actuala condiție spirituală a umanității – ca să folosesc o expresie a lui Eliade –, ea rămâne o imposibilitate dacă o privim la nivel amplu, social. Și aici istoricul religiilor de la Chicago are perfectă dreptate. Totuși s-au făcut importanți pași înainte: este vorba de respectul social provocat de figurile exotice ale alterității și de reala dorință de a le cunoaște, chiar dacă această cunoaștere se face de cele mai multe ori în manieră comercială, speculându-se senzaționalul și succesul de piață. Faptul acesta atenuează totuși semnificativ din negativitatea dezlănțuită odată cu dominanța europocentrismului în lume.

Mai mult chiar, simpla recunoaștere și respectare a multiplicității experienței religioase nu duce întotdeauna la reușita unui dialog interconfesional și interreligios. Asumarea multiplicității experienței religioase este o condiție necesară, dar nu și suficientă a dialogului. Ea trebuie să fie dublată de o reală disponibilitate spirituală de a crede în șansa soteriologică a Celuilalt. Această fecundă deschidere spre miracolul soteriologiei celuilalt nu obligă deloc la anularea propriei credințe. Căile spre Dumnezeu sunt diverse și nici un muritor nu mai devine astăzi credibil atunci când anunță profetic deținerea secretului unic al mântuirii și accederii spre ținuturile lumii de dincolo. Cu un asemenea tip de mentalitate, dialogul interreligios ar fi dintru început compromis.

Cred că o condiție importantă a dialogului interreligios este cea referitoare la clarificarea și acceptarea diferențelor. Vom exemplifica situația cu două clasice reprezentări ale divinității: cea hindusă și cea creștină. „În orice caz, Brahman nu este gândit în sensul de persoană, ci mai degrabă ca Fundamentul Existenței, pură

⁸ Alain Touraine, „Vom putea, oare, trăi împreună?”, în *Secolul XX*, nr. 10-12, 1999, p. 453.

potență, în termeni aristotelici (opusul Dumnezeului Occidental, care este, mai degrabă, gândit ca actualizare pură). Aceasta contrastează cu înțelegerea iudeo-creștină a divinității ca persoană. De aceea, termenul grecesc *Theos* (înrudit cu latinescul *Deus*, ambii traduși în engleză prin *God* (*Dumnezeu*), incluzând astfel noțiunea de divinitate *personală*, conduce spre conceptul de teism, întrucât afirmă un Dumnezeu personal. Se poate astfel spune că conceptul de Dumnezeu este personal, teist, pe câtă vreme noțiunea de *Brahman* este non-personală, non-teistă⁹.

În joc sunt două mari experiențe religioase, diferite, dar autentice: cea creștină și cea hindusă. Pot dialoga între ei purtătorii unor asemenea experiențe? Da, cu condiția de a accepta gândirea celuilalt ca fiind, pentru ambii, la fel de autentică și reală. Or, dialogul interreligios din Europa actuală încearcă să dea o șansă gândirii religioase a Celuilalt. Cetățeanul Uniunii Europene – de origine asiatică sau islamică – intră acum în dialogul interreligios pe aceeași poziție cu semenul său creștin. Întrebarea e dacă are și el aceeași deschidere spre experiența religioasă a europeanului?

Am putea observa aici două efecte perverse ale acestui tip de dialog. Primul se referă la *sincretism*. Este vorba de contopirea celor două reprezentări ale divinității (hindusă și creștină) într-una singură. Această manieră New Age de reprezentare a absolutului câștigă tot mai mult teren în Europa actuală, inclusiv în România. Eliade dădea, totuși, o șansă sincretismului religios. Îl înțelegea ca pe o cale ocolită spre centrul propriei tradiții religioase a celui care experimentează absolutul într-o asemenea formulă compozită. Timpul actual dă dreptate și acestei observații

eliadești, cu diferența că multe spirite cu o sensibilitate religioasă mai specială rămân blocate într-o formulă alambicată de raportare la absolut. Nu mai reușesc să parcurgă, asemenea Fiului Rătăcitor, drumul spre propriul centru până la capăt.

Al doilea efect pervers al dialogului interreligios actual și al „noului umanism” visat de Eliade numește *reacția de tip bumerang* a acceptării alterității religioase. Ex-europenii orientali sau islamici actuali nu mai sunt doar simpli parteneri ai dialogului interreligios. Sfârșesc prin a-și impune un punct de vedere, amintesc de teroarea istoriei exercitată de colonizatorii europeni, iar unii dintre ei devin cetățeni ai Europei unite. Emigrația către vestul european a reconfigurat esențial vechile figuri ale alterității. Celălalt nu mai este acum „păgânul” situat la mare distanță, ci aproapele meu de fiecare zi. Acceptarea lui duce, la limită, la respingerea mea. Eu, creștin romano-catolic, ortodox sau protestant, sunt „scos” din Constituția Uniunii Europene în sensul că nu mi se menționează precis originea europeană, adică creștină. „Este un mare neajuns al acestei Constituții că nu menționează rădăcinile creștine ale Europei. Marea majoritate a cetățenilor de pe continent, catolici, ortodocși și protestanți, doreau ca în preambulul actului să fie menționate rădăcinile creștine ale Europei. Cine oare dictează aici dacă are, sau nu avem o identitate europeană?”¹⁰.

Întrebarea este, evident, retorică. Vasile Andru numește acest fenomen al excluderii voite a creștinismului din proiectul Constituției UE drept *ateism diplomatic*. El este promovat de stânga europeană, de (neo)marxiști și de fanii modelului „politicii corecte” de inspirație europeană, dar dominant în Statele Unite ale Americii. Justificările ateismului diplomatic sunt diverse: încercarea de a nu-i supăra pe

⁹ Leonard Swidler, *După absolut. Viitorul dialogic al reflecției religioase*, traducere de Codruța Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2002, pp. 179-180.

¹⁰ Vasile Andru, „Secolul XXI va fi mistic”, în *Viața românească*, nr. 1-2, 2005, p. 163.

europenii necreștini, o anume „imaturitate ecumenică la nivel de administrație clericală”¹¹ etc. Andru mai amintește și de criza creștinismului contemporan, fapt care a dus la apariția unor ipostaze absolut inedite și necanonice (existența în Basarabia a doi mitropoliți ortodocși: unul roșu, altul tricolor).

Prin urmare, în Europa actuală există o reală problemă a dialogului interconfesional și interreligios. El se manifestă mai curând la nivel de administrație clericală și de diplomație. Și astăzi poți întâlni oriunde „un cleric creștin înjurând un buddhist”¹² sau poți vedea „că un politician «globalizant» disprețuiește rădăcinile noastre creștine”¹³. În aceste condiții, „noul umanism” pe care-l dorea Eliade nu poate deveni (încă) realitate. Istoria și hermeneutica religiilor n-au ajuns nici pe departe vârful de lance al dialogului dintre culturi și religii. Îl „acceptăm” atât de mult pe altul neeuropean, încât suntem dispuși să ștergem cu buretele propria noastră istorie europeană. Nu mai ținem (oficial vorbind) seamă de „unificarea” europeană realizată de imperiul roman și nici de admirabila reunificare europeană înfăptuită de celebrii „atleți ai lui Hristos”: Petru și Pavel. În aceste condiții riscăm să ne pierdem identitatea și, paradoxal, să dispărem ca parteneri ai dialogului interreligios, noi, europenii, chiar cei care l-am inițiat. Într-o Europă dintotdeauna creștină, altul neeuropean sfârșește uneori prin a fi privilegiat, mai ales atunci când este vorba de apartenență și convingeri religioase.

Situația pare a se schimba odată cu alegerea cardinalului Joseph Ratzinger în funcția de Papă. E cu puțință ca parlamentarii democrat-creștini de la Bruxelles să devină în sfârșit sensibili la repetatele solicitări papale de a se menționa în

Constituția europeană originea și moștenirea creștină a Europei. Aceasta cu atât mai mult cu cât un singur vot împotriva Constituției europene, venit din partea unui stat membru, ar transforma-o pe aceasta în pură istorie. Or, cetățenii francezi sunt împotriva acestei legi europene în proporție de 50-60%. (Cel puțin așa arată datele unui recent sondaj de opinie realizat cu câteva săptămâni înaintea votului național din Franța). Așadar, ar fi posibil ca temerile președintelui Jacques Chirac referitoare la anularea actului Constituției Europene să se confirme. Asta nu ar însemna, cum anunță tendențios președintele francez, că Franța ar ieși din istorie. Dimpotrivă, afirmarea Constituției creștine a Europei ar revigora politica europeană și ar putea crea condițiile unui reușit dialog interreligios și multicultural.

3. Provocările alterității și noul dialog interreligios

O altă miză importantă a noului dialog interreligios, foarte actuală în opinia lui Mircea Eliade, este aceea că acceptarea alterității va duce la o mai bună cunoaștere de sine și la o deschidere mult mai profundă a minților occidentale spre nivele de realitate inaccesibile în mod obișnuit. În anii '80 ai secolului trecut, Eliade scria că încercarea de comparare a „omului occidental cu «ceilalți» îl ajută chiar să se cunoască pe sine însuși. Efortul de a înțelege în mod corect moduri de gândire străine Occidentului, adică în primul rând descifrarea miturilor și a simbolurilor, conduce la o lărgire considerabilă a conștiinței”¹⁴.

Până în momentul de față, ceea ce Eliade numea a fi „lărgirea considerabilă a conștiinței” pare a fi apanajul unui cerc relativ restrâns de specialiști. La nivel social, abordarea eurocentristă și egoistă a

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 98.

dialogului interreligios de către occidentali continuă să marcheze profund atitudinea noastră față de altul neoccidental. Iată, în acest sens, pertinenta observație a unui credincios hindus: „Ați uitat deja că ceea ce voi numiți «dialog între credințe» este o caracteristică destul de nouă în modul dumneavoastră de înțelegere și de practicare a creștinismului? Până acum câțiva ani, și încă și astăzi, relațiile voastre cu noi s-au limitat fie doar la planul social, fie la predici menite să ne convertească la dharma voastră... Întrucât dumneavoastră respingeți total, în mod violent sau în taină, în funcție de caz, toate problemele legate de *dharma*»¹⁵.

Din moment ce este dificil să găsești întotdeauna *puncte comune* ale dialogului, firesc ar fi ca noi, occidentali, să tratăm cu atenție și pasiune creațiile spirituale neoccidentale. Să acceptăm ca premise ale dialogului chiar diferențele ultime, metafizice, ale sistemelor religioase. În afara Europei, aceste creații spirituale au adus în prim plan un alt mod de a face istorie, în mare măsură diferit de cel oficial recunoscut în spațiul occidental. În Europa, de la Reformă încoace, el a trecut pe un plan istoric secund. Însă oricând poate fi reactivat și folosit în (re)construcția identității naționale și europene. Prin urmare, acest mod special de a gândi și reprezenta istoria continuă să ne definească. Întâlnirea cu altul neoccidental este cea care ne poate face și mai conștienți de importanța și puterea lui.

În termenii lui Simone Weil, „forțele istorice” ale modului neoccidental de a face istorie sunt prezente explicit în religiile necreștine ale lumii și implicit în creștinism. În fond, „fiecare religie e o combinație originală de adevăruri explicite și de adevăruri implicite; ceea ce e explicit într-una e implicit prezent într-o alta.

Adeziunea implicită la un adevăr poate avea tot atâta putere ca și cea explicită, câteodată cu mai multă putere”¹⁶.

Peste timp, ideea a fost preluată de Anca Manolescu într-un excelent studiu despre „Europa și întâlnirea religiilor”¹⁷. Cercetătoarea română observa cu finețe complementaritatea mai multor elemente constitutive religiilor lumii. Propunea, în vederea dialogului interreligios și în spiritul „noului umanism” al lui Eliade, o *hermeneutică transconfesională*. Marele ei pariu ar fi acela de „a descoperi complementaritățile diverselor perspective (fără a le desfința)”¹⁸, de a surprinde dozajul optim de „evidență și discreție, de articulat și non-articulat, de lumină și mister prin care Adevărul a ales să i se comunice”¹⁹.

Această comunicare a Adevărului nu (mai) este apanajul unei anume religii. Dialogul interreligios și „noul umanism” nu se mai pot gândi de pe poziția avantajasă a unei religii „superioare,” în raport cu cele „inferioare”. Important ar fi, susține Anca Manolescu, să reactivăm catolicitatea (în sens de universalitate) fiecărei religii și să ne înțelegem mai bine „propriul drum cu ajutorul celui alt”²⁰.

4. Drumul spre sine trece prin Celălalt. O necesară recombinare a dialogului intercivilizațional

În absolut toate scrierile lui Mircea Eliade (literare sau științifice) putem lesne regăsi această încercare de înțelegere a căii personale cu ajutorul celui alt. În cazul lui

¹⁶ Simone Weil, *Attente de Dieu*, apud Anca Manolescu, „Europa și întâlnirea religiilor”, în *Secolul XX*, nr. 10-12/1999, 1-3/2000, p. 571.

¹⁷ Acest studiu stă, de fapt, la baza unei cărți cu același titlu ce urmează să apară la Editura Polirom în anul 2005.

¹⁸ Anca Manolescu, „Europa și întâlnirea religiilor”, în *op. cit.*, p. 572.

¹⁹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 97.

²⁰ *Ibidem*.

¹⁵ Leonard Swidler, *op. cit.*, p. 176.

Eliade, celălalt a fost reprezentat de *omul tradițional* est-european (în a cărui resurse spirituale și religioase Eliade credea necondiționat); de *practicantul yoga* sau de *șamanul* Asiei septentrionale, de *omul religios* australian, oceanic sau nord/sudamerican. Fiecare dintre aceștia venea cu o anume încărcătură spirituală, cu o istorie specifică, dar și cu o civilizație anume. Cred că geniul lui Eliade a stat și în faptul că a surprins *esența ultimă* a întâlnirii cu celălalt: *spiritualitatea religioasă*. Mai exact, miturile, riturile și simbolurile unei anumite culturi. Acestea trebuie în primul rând înțelese pentru a comunica veritabil cu celălalt. Or, majoritatea subiecților ce regizează întâlnirile lumii de azi (politicieni, juriști, diplomați, militari etc.) mizează pe cu totul altceva. Pe interese economice și strategii militare, pe superficiale scheme diplomatice învățate mecanic în instituțiile europene și, ceea ce este și mai grav, pe o infatuare și sfidare față de tot ce este exotic și necunoscut sau, mai rău, neprofitabil. Toate aceste date sunt suficiente pentru a asigura o splendidă ratare a dialogului și pentru o nedefinită amânare a spiritului „noului umanism”, cel despre care Eliade a scris pagini cu adevărat revelatoare.

Cu adevărat semnificativ e faptul că în spatele puterilor politice care fac jocurile lumii contemporane există grupuri speciale de intelectuali specializați în studiul comunităților exotice, necreștine. La fel de adevărat e că vocea lor nu se poate face auzită. Faptul l-a remarcat foarte bine la noi Alexandru Paleologu atunci când a scris despre blocarea dialogului dintre politicienii americani și specialiștii în civilizațiile balcanice sau islamice. Motivația oficială a refuzului consilierii culturale a fost aceea că primul cuvânt în abordarea noului, exotului și necunoscutului îl au politicienii, economiștii și militarii. Din nefericire, ei

sunt „purtătorii de drapele” ai întâlnirilor cu altul neoccidental.

Or, aceste întâlniri sunt departe de a se epuiza doar în planurile mai sus amintite (politic, diplomatic, economic, financiar și militar). Ele se continuă *cu adevărat* la un nivel mult mai profund: spiritual și religios. În fond, de aici ar trebui să înceapă dialogul. Mircea Eliade a înțeles de mult timp acest fapt, anticipând o temă ce va face carieră mondială în anii '90. Este vorba de „ciocnirea civilizațiilor”, sintagmă ce-l va face celebru pe Samuel Huntington. În anii '80 ai secolului trecut, istoricul român al religiilor scria că „... întâlnirea – sau ciocnirea – a două civilizații este în ultimă analiză întâlnirea a două atitudini spirituale, ba chiar a două religii”²¹. Răspunsul lui Eliade la această „ciocnire a civilizațiilor” este limpede formulat: multă istorie a religiilor și hermeneutică. De ce? Pentru că aceste civilizații vor fi analizate „mai ușor pe câmpul reprezentărilor și al comportamentelor religioase”²².

Din păcate, Mircea Eliade nu a mai dezvoltat suficient tema. Peste timp, Samuel Huntington o va relua (bineînțeles, nementiționându-l pe Eliade; însă nu insinuăm nimic). Va demonstra, în spiritul gândirii lui Eliade, că întâlnirea civilizațiilor nu se va sfârși cu formarea uneia singure. O unică civilizație ar presupune, în concepția lui Huntington, valori, practici sociale și instituții comune; limbă unică și o religie universală. Or, toate acestea sunt cu neputință de realiza acum, chiar dacă ne aflăm în plin proces de globalizare. Limba comună, de exemplu, este doar una de largă și diversă comunicare și nu ilustrează o civilizație unică, mondială, indiferent de sensul pe care noi îl putem da acesteia. În termenii lui Samuel Huntington, engleza este doar „un mod de a reproduce dife-

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

rențele lingvistice și culturale și nu un mod de a le elimina”²³.

Se păstrează de asemenea și diferențele religioase. Ele s-au accentuat odată cu conflictele interetnice și cu mișcările fundamentaliste. S-au impus categoric două mari monoteisme: creștinismul și islamul. Așadar, dialogul interreligios și „noul umanism” nu pot face abstracție de ele.

În concluzie, gândirea lui Eliade cu privire la „noul umanism” și la dialogul interreligios continuă să fie de mare actualitate. Practic, începutul noului mileniu nu

infirmă nimic din ceea ce istoricul și hermeneutul Eliade a scris cu privire la „noul umanism” european și la dialogul interreligios. Cărțile lui ar putea să devină adevărate manuale pentru creatorii oficiali ai noii Europe. Am convingerea că această dulce utopie ne lasă în continuare să visăm și la un alt fel de Europă decât cea intens mediatizată de artizanii noului ateism, politic și diplomatic.

²³ Samuel Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, traducere de Radu Carp, prefață de Iulia Motoc, București, Editura Antet, 1998, p. 88.