Emil DUMEA

LAICITATE ŞI CREŞTINISM

Adevăr şi libertate

Ce semnifică laicitatea pentru un creştin?

Gerhard Ludwig Müller (Prefectul
Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei)

Credința creștină nu ne face străini la viața și civilizația modernă. În întâlnirea cu Isus Cristos, care a vestit regatul lui Dumnezeu şi pe care l-a realizat prin moartea şi învierea sa, Dumnezeu se arată ca fiind originea și sfârșitul fiecărui om. Misterului omului nu se clarifică cu adevărat decât în misterul Cuvântului întrupat (a se vedea *Gaudium et Spes* 22[1]). Credința într-un Dumnezeu transcendent („Glorie lui Dumnezeu în înaltul cerurilor") și responsabilitatea pentru lumea imanentă („pace pe pământ") sunt intrinsec legate în Cristos, Dumnezeu-Omul. Pentru victimele nedreptății și ale violenței, speranța justiției în viața eternă instituie creștinilor datoria de a-i ajuta pe săraci și de a se implica în favoarea păcii și a dreptății în lumea de aici. A-l iubi pe Dumnezeu din toată inima și pe aproapele ca pe sine însuși este centrul existenței creștine (a se vedea Marcu 12, 29-31). Dumnezeul adevărului garantează și promite libertatea omului care se împlinește prin generozitate. „Dacă rămâneți în Cuvântul meu, sunteți cu adevărat ucenicii mei. Veți cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va elibera" (Ioan 8, 31s.).

Lecţiile istoriei

[1] *Gaudium et spes: Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană*, http://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/

Ideologiile politice ale național-socialismului și ale comunismului, care se va prăbuși în 1989 în Europa de Est, ne demonstrează că opusul adevărului nu este căutarea modestă a acestuia, ci minciuna, care distruge încrederea necesară ca fundament al oricărei comunități. Iar libertatea este mai mult decât absența unei constrângeri sau ocazia care permite să se urmeze doar instinctele și interesele personale. Libertatea de alegere a Binelui și eliberarea sunt cele care obligă necondiționat la facerea Binelui. În fiecare adevăr cunoscut, Dumnezeu este implicit prezent; și în tot ceea ce facem bine, se vede bunătatea lui Dumnezeu. Libertatea presupune posibilitatea interioară și exterioară de a trăi în conformitate cu propria conștiință, de a îndeplini binele pentru sine și de a nu urma ordine imorale sau criminale.

Trebuie să extragem trei lecții din catastrofele secolului XX, rezultate din relativizarea adevărului și a moralității, precum și din absolutizarea statului, a poporului și a rasei: 1. Trebuie respectate întotdeauna demnitatea inalienabilă, egalitatea funciară și drepturile și obligațiile tuturor oamenilor. 2. În toate cazurile, acolo unde numele lui Dumnezeu este călcat în picioare, drepturile omului sunt în același timp profund și sistematic încălcate. 3. În sensul dreptății sociale, trebuie ca toți oamenii să aibă dreptul la bunurile Pământului și ale civilizației (a se vedea *Gaudium et Spes* 39). Este necesar ca principiile morale să aibă o validitate universală, fără să fie niciodată subordonate intereselor unei națiuni, unei clase sociale sau unei grupări religioase sau filosofice.

Pe baza experiențelor trăite, în primul rând din cauza doctrinelor autoritare ale statului în Prusia, apoi a două dictaturi atee și inamice omului, germanii au devenit sceptici față de orice formă de atotputernicie a statului. Statul este necesar Binelui comun. Dar nu are niciodată dreptul de a revendica în puterile sale legislative, executive și judiciare un caracter absolut în privința vieții intelectuale și morale a cetățenilor. Statul nu este mai presus de conștiința cetățenilor săi, nici de legea morală naturală. Nu este stăpânul cetățenilor săi sau proprietarul țării. Statul există pentru oameni și pentru societate. Trebuie să reglementeze chestiunile temporale ale cetățenilor săi și să garanteze menținerea drepturilor fundamentale ale omului. În schimb, niciun grup social nu are dreptul de a se folosi de stat pentru a favoriza o ideologie dominantă datorită posibilităților pe care i le oferă educația de la școală, formarea universitară sau mass-media. O formare a opiniei de către stat (*mainstreaming*) nu trădează doar vechile doctrine privind autoritatea statului, dar contrazice de asemenea și dreptul omului la o informare adecvată și la formarea unei opinii proprii. Nu trebuie să existe nicio discriminare sau limitare a libertăților

civile, sub pretextul că acestea s-ar opune ideologiei dominante a momentului. Statul modern democratic, care pe baza libertății de religie și de conștiință face față unei societăți pluraliste, nu este suficient doar să recunoască cetățeanul individual ca partener, ci trebuie să dezvolte relații de parteneriat și cu comunitățile civile și religioase din societatea civilă.

Dat fiind că omul este o ființă socială, libertatea de religie nu trebuie să primească doar o interpretare individuală; ea include obligatoriu și o componentă socială. Printre drepturile inalienabile ale omului, există de asemenea și libertatea pe care acesta o are de a se regrupa într-o comunitate prin recunoașterea în comun a principiilor sale fundamentale intelectuale și morale, practicând în public un cult comun și recunoscându-se responsabil în fața constituției care îl reglementează. De asemenea, religia nu are dreptul de a refuza participarea persoanelor la viața publică cu drepturi egale iar statul trebuie să recunoască angajamentul lor în favoarea binelui comun. Statul nu are dreptul de a face nici din creștinism, nici din islam, nici din orice altă comunitate religioasă, ori din agnosticism sau ateism profesiunea sa de credință, acordându-le celor care gândesc diferit doar statutul unei minorități tolerate. Toate lumea trebuie tratată în mod egal. Dacă îi favorizează pe unii, statul defavorizează în mod clar pe alții. Profesia de credință a liberalilor și a socialiștilor din secolul al XIX-lea, cu etica și doctrina sa de stat orientată spre interesele propriei clase, precum și spre absolutismele politice ale secolului XX, a fost condensată în axioma: „Religia este e o chestiune privată". Aceasta contrazice în manieră frontală drepturile omului individuale și sociale. Cu ce drept poate spune un cetățean: „Viziunea mea asupra lumii este superioară celei ale tale, căci este științifică. Eu te consider mai puțin luminat decât mine, deoarece principiile mele hermenautice și etice determină viața publică în politică, știință, educație și cultură"? Care grup are dreptul să decreteze: „Locul opiniilor noastre este spațiul public, în timp ce locul convingerilor tale intelectuale și morale este domiciliul tău privat. În spatele zidurilor bisericilor voastre, puteți spune ce doriți, dar strada care trece prin fața bisericii ne aparține"?

Din secolul al XVIII-lea, se observă o limitare singulară a cunoașterii adevărului în același timp cu o absolutizare a agnosticismului. Dar se poate oferi o dovadă filosofică a faptului că rațiunea umană este în principiu incapabilă de efectul infinit (*incapax infiniti*)? Cum se poate exclude *a priori* că o rațiune creată și finită poate fi ridicată de Dumnezeu să ia parte la rațiunea Sa prin medierea Cuvântului Său întrupat? Se află în esența rațiunii de a fi ordonat adevărului și aparține dinamicii libertății de a se uni cu Binele în dragoste. Nimeni nu poate lua unei Biserici

libertatea mărturiei şi a profesiei sale de credinţă publice: „Harul şi adevărul au venit prin Isus Cristos. Nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu; unicul Lui Fiu, care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut" (Ioan 1, 17-18).

Cu parabola inelului, din piesa sa „Nathan Înţeleptul"[2], Lessing a dovedit că nu poate exista o cunoaştere sigură a Revelaţiei şi că prin urmare, religiile nu pot avea decât un scop moral şi umanitar, deci funcţional. El n-a făcut decât să ilustreze poziţia sa, fără a demonstra validitatea universală. KANT nu a respins total posibilitatea unei metafizici; el doar a arătat că nu poate fi găsit un punct de plecare pentru o metafizică nici pe baza raţionalismului, nici pe aceea a empirismului. FEURBACH, care considera credinţa în Dumnezeu o proiecţie care aliena omul de propria sa esenţă, n-a văzut că evenimentele revelaţiei istorice nu se pot deduce în stil idealist de conştiinţa individuală şi colectivă a credincioşilor şi pe cale de consecinţă, toată argumentaţia sa rămâne o petiţie de principiu. Legea celor trei state apărate de AUGUSTE COMTE nu este decât o schemă subiectivă şi personală, pe care pretinde să o imprime cu un fier roşu în istoria gândirii, fără a ţine cont de spontaneitatea cunoaşterii filosofice, care se distinge în manieră calitativă de cunoaşterea obiectelor empirice. Iar religia nu mai este „opiumul popoarelor", pentru a-i parafraza pe MARX şi LENIN. Religia ca adoraţie a lui Dumnezeu, Creator şi Tată al tuturor oamenilor, este mai degrabă sursa cea mai profundă care ne face umani şi respectuoşi faţă de aproapele ca frate sau soră în suferinţele şi necazurile din care Dumnezeu ne izbăveşte. Respectul pentru libertatea de religie şi de conştiinţă interzice excluderea prin lege sau persecutarea cetăţenilor care au aceleaşi drepturi, pentru că aparţin unei comunităţi religioase determinate sau Bisericii lui Hristos. Statul nu poate fi nici religios, nici ateu, ci trebuie să fie neutru în ceea ce priveşte viziunea asupra lumii. Statul modern nu conduce societatea civilă ca un stat autoritar; el asigură spaţiul liber pentru implicarea cetăţenilor şi a asociaţiilor la care aderă liber. Tocmai de aceea, nu este suficient ca statul să garanteze că asociaţiile filosofice şi comunităţile religioase sunt tratate în aceeaşi manieră ca şi dreptul; trebuie de asemenea să încurajeze în toate domeniile implicarea constructivă a cetăţenilor săi în favoarea societăţii.

[2] Reyes Mate, *Religion et laïcité ou pourquoi Nathan est-il juif,*
http://www.mondialisations.org/medias/pdf/Nathan-Paris-Abensour.pdf

Laicism și laicitate

Concepția laicistă a statului, care se autodeclară ca fiind norma supremă a discursului public și care s-a absolutizat în raport cu societatea liberă și pluralistă, prezintă în primul rând dificultăți pentru cineva care nu provine din culturi de limbă romanică precum Belgia, Franța și Italia. În Germania, nu poate fi tradusă literalmente această noțiune și concepția avută despre stat. „Separarea dintre biserică și stat" nu are vreo conotație ostilă, ci desemnează mai degrabă respectul reciproc față de diferitele competențe, precum și cooperarea rezultată, de exemplu, în domeniile educației sau al asistenței sociale și carității. Scopul pe care cele două părți îl împărtășesc este Binele comun. Atunci când o școală sau un spital care nu depind de stat sau care depind de Biserică sunt finanțate parțial din banii rezultați din impozite, nu politicienii dau dovadă de generozitate ci cetățenii sunt cei care, prin impozitele plătite, susțin instituțiile de care beneficiază toți.

În Europa, ne găsim în fața provocării de regândire a regulilor care marchează raportul dintre stat, Biserică și comunitățile non-creștine. Tentativa de forță ideologică din jurul proiectului de Constituție europeană, în care simpla menționare a rădăcinilor religioase și creștine ale culturii europene a fost respinsă de ceea ce numim laicism, nu trebuie să se repete. Negarea faptelor istorice este întotdeauna un simptom de îngustare ideologică. Este nevoie ca, pe baza participării juridice egale a tuturor cetățenilor într-o societate pluralistă, să existe o relație constructivă a statelor cu comunitățile religioase sau filosofice. Laicitatea statului necesită o redefinire pozitivă, dacă societatea nu vrea să se priveze de resurse intelectuale, morale și caritative care provin în sens religios de la om și de la religiile istorice. De fapt, principiile morale și comportamentul solidar al cetățenilor nu pot fi impuse cu forța de legile statului, atât timp cât conștiința oamenilor nu primește de la filosofie („imperativul categoric" a lui Kant) și de la religie („Eu sunt Domnul Dumnezeu tău. Tu trebuie...") o formă care îl face astfel capabil să admită legea morală fundamentală: trebuie să facă Binele pentru el însuși, trebuie să evite răul cu orice preț.

În context creștin, noțiunea *laikos* (*Prima epistolă* a lui Clement din Roma, 40, 5) are la origine un conținut pozitiv. Ea desemnează creștinul ca cetățean al Regatului lui Dumnezeu, cel care locuiește în aceeași casă cu familia Domnului, cel care crede în Cristos și este umplut de Duhul Sfânt, cel care se bucură de „libertatea și gloria copiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 21).

Datorită credinței și botezului, creștinii au fost admiși în poporul lui Dumnezeu. Doctrina preoției regale comune subliniază demnitatea egală a tuturor celor botezați precum și datoria lor de a mărturisi în cuvinte și acțiuni înaintea tuturor oamenilor și de a vesti Evanghelia (a se vedea 1 Petru, 2, 5.9). Biserica, în calitate de comunitate de mântuire în Isus Cristos, mare preot al Noii și Veșnicei Alianțe și purtătorul unei speranțe pentru fiecare om, nu se găsește divizată în două clase prin faptul că anumiți membri ai comunității de ucenici au fost numiți de Cristos însuși ca păstori și conduc poporul lui Dumnezeu în pelerinajul său spre întâmpinarea lui Cristos care urmează să vină. Întreaga Biserică este atât comunitate de mântuire în Isus Cristos, cât și sacramentul mântuirii pentru lume (*Lumen Gentium*[3], 1).

În această manieră, determinată de ideea Bisericii de a considera credincioșii (preoți, religioși și laici) drept cetățeni ai *unicului* popor al lui Dumnezeu și clerul ca purtător al unei suveranități sacre ordonate cu totul Bisericii, este introdusă o nuanță de opoziție, dat fiind că terminologia teologică a fost acoperită de evoluțiile sociale și politice. Un exemplu ar fi ofensiva culturală a *Renașterii carolingiene*. După căderea Imperiului Roman, aceasta s-a produs mai ales în mănăstirile care vor conserva valorile înaltei culturi greco-romane și moștenirea patristică, pe care le vor transmite apoi regatelor constituite după invaziile barbare. Episcopii aflați în serviciul statului, călugării și preoții din școlile care funcționau în cadrul unor catedrale sau mănăstiri, apoi în universitățile din Evul Mediu, au fost promotorii culturii și ai științei, în timp ce „laic" a devenit, precum este sensul din limba germană de astăzi, un mod mai subtil de a spune „incult". A urmat o tendință de lungă durată a emancipării laicilor în raport cu monopolul cultural al clericilor. Începând din secolul al XV-lea, această mișcare a fost legată de un anumit anticlericalism. *Reforma protestantă* a fost percepută ca o redescoperire a demnității laicilor (suntem toți preoți în aceeași măsură) și poate utiliza afectul anticlerical și antiroman pentru face cauza sa plauzibilă în ochii opiniei publice. Începând cu Reforma tridentină, Biserica Catolică își va consolida structura ierarhică.

Un anticlericalism politic se va forma împotriva monarhiei universale a paplității în domeniul temporal, în primul rând în conflictul investiturilor din Germania.[4] În Franța, tendința

[3] *Lumen gentium: Constituția dogmatică despre Biserică,*
http://www.magisteriu.ro/lumen-gentium-1964/
[4] U. R. Blumenthal, *Gregory VII and the Investiture Controversy*,
http://www.wou.edu/history/files/2015/08/Sam-Dollarhide1.pdf,
Hubert Mordek, „Dictatus Papae e proprie Auctoritates Apostolice Sedis. Intorno all'idea del Primato Pontificio di Gregorio VII", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, anul XVIII, nr. 1, 1974,

de a subordona Biserica statului va începe simbolic odată cu atentatul de la Anagni (7 septembrie 1303) împotriva papei Bonifaciu al VIII-lea[5], condus de William de Nogaret, cancelarul regelui Filip cel Frumos. Era vorba de slăbirea puterii politice a clerului și de trecerea Bisericii în subordinea statului. Biserica a devenit instrumentul absolutismului. Edictul de la Fontainbleau (1685), prin care regele Ludovic al XIV-lea revoca edictul de toleranță de la Nantes[6], n-a fost doar o lovitură de stat împotriva libertății religioase acordate Reformelor; a fost de asemenea și o modalitate de instrumentalizare a credinței politice pentru ideologia unei unități absolutiste a Franței („Religia de stat": un rege, o lege, o credință). În măsura în care acestea incriminau persecuția religioasă a minorităților, Declarația Drepturilor Omului și Cetățeanului și Constituția din 1789 nu au putut fi primite decât favorabil, chiar dacă mai târziu vor fi contrazise de teroarea iacobină. Anticlericalismul Revoluției franceze viza camuflajul religios și creștin al absolutismului statului; în plus, păstra caracterul absolutist al statului și chiar îl accentua, în măsura în care nu mai recunoștea nicio instanță morală supremă înaintea căreia guvernanții să fi fost responsabili.

Anticlericalismul liberal din secolul XX a avut drept misiune instrumentalizarea statului și a culturii pentru a elibera cetățenii luminați, „non-clerici", respectiv „laici", de „dominația preoților" și de „ignoranța maselor provocată de religie" Printre măsurile luate în acest sens s-au numărat: secularizarea bunurilor Bisericii, închiderea mănăstirilor, controlul strict al capelanilor și al predicării de către funcționarii statului, jurămintele de fidelitate ca o condiție a accederii în funcția de capelan. Responsabilii politici de campaniile împotriva Bisericii Catolice în Italia și Germania (așa-numita *Kulturkampf*) precum și partizanii legilor laice de separare din anul 1905[7]

---

http://www.archiviocapitolaredipistoia.it/downloads/Mordek_Dictatus_papae.pdf,
Horst Fuhrmann, *„Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae". Randnotizen zum Dictatus Papae,* Sigmaringen 1977,
http://www.mgh-bibliothek.de/dokumente/a/a080997.pdf,
Dictatus Papae (varianta în limba engleză):
http://www.sjsu.edu/people/james.lindahl/courses/Hum1B/s4/Dictatussm.pdf
Idem (varianta în limba italiană):
http://www.matteotti.it/NS/docs/dispense/DICTATUS%20PAPAE%20.pdf

[5] Louis Tosti, *History of Pope Boniface VIII and his times: with notes and documentary evidence, in six books*, New York 1911,
https://ia800206.us.archive.org/35/items/historyofpopebon00tostiala/historyofpopebon00tostiala.pdf
[6] Henry M. Baird, *The Huguenots and the revocation of the Edict of Nantes*, vol. II, New York 1895,
https://archive.org/details/huguenotsrevocat02bairuoft
[7] „Loi du 9 decembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'état", *Journal officiel* du 11 décembre 1905,
http://www2.cnrs.fr/sites/thema/fichier/loi1905textes.pdf,
Mathilde Guilbaud, „La loi de séparation de 1905 ou l'impossible rupture", *Revue d'histoire du XIXe*

în Franța și în alte țări vor considera toate aceste măsuri niște binefaceri pentru umanitate. În câte țări din Europa marcate altădată de creștinism, laicismul nu a condus la o persecuție deschisă a creștinilor, mergând până la intenția de a nimici creștinismul și mai ales Biserica Catolică?

S-a produs o schimbare importantă de la concepția originală a noțiunii de laic, care era una pozitivă, și denumea pe cel chemat să devină cetățean al regatului lui Dumnezeu, la laicismul ca mișcare ideologică și politică de luptă împotriva Bisericii. Atât în Biserică, cât și în raportul Bisericii cu lumea non-creștină, trebuie depășită lupta dăunătoare dintre clericalism și laicism, luptă care a fost și rămâne responsabilă de atâtea încălcări ale libertății de conștiință și ale demnității umane! În societate, politică și cultură, este nevoie de dezideologizare și de o eliberare de mania de a diviza oamenii în categorii precum revoluționar/reacționar, dreapta/stânga, liberal/conservator, etc. Ideologiile au întotdeauna drept scop marginalizarea așa-numitelor partide marionetă. Credința și rațiunea se fondează pe recunoașterea demnității celuilalt și a faptului că este o persoană distinctă, iar acestea conduc la solidaritate și acțiune comună în favoarea binelui comun. Pentru a reuni oamenii într-o societate pluralistă, simpla toleranță nu este suficientă. Dincolo de toate acestea, există dorința de a-l înțelege pe celălalt și de „a fi acolo pentru ceilalți" (Dietrich Bonhoeffer), *cooperarea* tuturor pentru pacea între state și libertatea fiecăruia, și de asemenea, pentru ca milioanele de săraci să poată beneficia în politică și în economie de bunurile materiale și spirituale care aparțin întregii umanități.

Biserică și stat după Conciliul Vatican II

Pe drumul care conduce la o definiție pozitivă a laicității de stat, Conciliul Vatican II reprezintă o etapă capitală. Nu se poate ajunge la sfârșitul marilor provocări din prezent și din

---

Siècle, nr. 28 (2004), pp. 163-173,
https://rh19.revues.org/627,
Guy le Mouel, *La loi de separation de 1905 en France, en Morbihan, en Ville et au Pays de Lorient*, iunie 2006,
http://www.sahpl.asso.fr/site_sahpl/images/Images%20diverses/La%20Loi%20de%201905%20-%20Guy%20Le%20Mou%C3%ABl.pdf,
Christian Sorrel, „1905–2005. La séparation des Églises et de l'État en France entre mémoire et histoire", *Swiss Journal of Religious and Cultural History*, nr. 100 (2006), pp. 261–277,
https://www.unifr.ch/szrkg/assets/files/leseproben/2006/sorrel_2006.pdf,
Bernard Mauboulès, *Loi du 9 décembre 1905, La Separation des Eglises et de l'etat*,
https://www.snetap-fsu.fr/IMG/pdf/loi_1905_bernard_mauboules__version_pdf_.pdf,
T. Jeremy Gunn, „Religion and Law in France: secularism, separation and state intervention", *Drake Law Review,* vol. 57 (2009), https://lawreviewdrake.files.wordpress.com/2015/06/irvol57-4_gunn.pdf

viitor, pe care întreaga umanitate le are de înfruntat, continuând războaiele dezastruoase ale tranșeelor ideologice din trecut.

Interiorul Bisericii este primul loc în care a fost depășită conotația de simplă apartenență pasivă a laicilor la Biserica apărută la începutul Evului Mediu. Decretul privind apostolatul laicilor *Apostolicam actuositatem*[8] reia noul principiu global al ecleziologiei și îl concretizează. Contextul cel mai larg, așa cum îl expune Constituția despre Biserică *Lumen Gentium*, constă în înlocuirea Bisericii în misterul voinței universale de mântuire de către Dumnezeu și prezentarea ca popor al lui Dumnezeu, trup al lui Cristos și templu al Duhului Sfânt, ca sacrament al celei mai intime uniuni a oamenilor cu Dumnezeu și între ei. Serviciul particular efectuat de episcop, preot și diacon, este, spre deosebire de participarea tuturor la misiunea globală a Bisericii, nefuncțional (în stil protestant), dar fondat sacramental (în stil catolic). Este vorba de îndeplinirea unei misiuni *unice* care este repartizată între diversele autorități și daruri ale harului.

Pentru a trata tema noastră, trebuie să studiem în special Constituția pastorală *Gaudium et spes* care a fost pregătită de teologi francezi. Conciliul este îndreptat explicit către toți oamenii de bună-credință și de asemenea către atei, pentru a le oferi un dialog onest privind marile teme ale războiului și ale păcii, privind imensele posibilități ale științei și ale tehnicei, precum și despre viitorul familiei umane. Nimeni nu are dreptul să întoarcă privirea atunci când numărul oamenilor înfometați, privați de drepturile lor și reduși la sclavie crește, atunci când drama refugiaților pătrunde în spațiul european și globalizarea șanselor și a riscurilor devine principala provocare pentru lume. În lumea de astăzi, Biserica nu este un lobby (grup de presiune) care acționează doar pentru interesele propriului grup. Tot ceea ce dezvoltă *Gaudium et Spes* în privința demnității persoanei umane, a comunității umane și a sensului ultim al activității umane „constituie fundamentul raportului care există între Biserică și lume, și baza dialogului lor reciproc" (*Gaudium et Spes* 40). Biserica nu se mulțumește să ofere doar *dialogul* ci și *cooperarea* în vederea stabilirii acestei comunități fraternale care corespunde înaltei și divinei vocații a omului. „Biserica nu este mânată de nicio ambiție pământească; ea urmărește un singur scop: sub călăuzirea Duhului Sfătuitor și Mângâietor, să continue lucrarea lui Cristos, care a venit în lume pentru a da mărturie adevărului, pentru a mântui și nu pentru a judeca, pentru a sluji și nu pentru a fi slujit" (*Gaudium et Spes*, 3).

[8] *Decree on the Apostolate of the Laity Apostolicam Actuositatem*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html

Există de asemenea o idee directoare a pontificatului papei Francisc: „O Biserică săracă pentru cei săraci”. Săracă, Biserica aparține în totalitate laicilor credincioși și a păstorilor lor, mergând pe urmele Domnului său și fiind trimisă de El. Bunurile Bisericii nu trebuie abandonate în sensul idealiștilor și exaltaților, ci trebuie mai degrabă să fie utilizate cu cea mai mare atenție ca mijloace în vederea realizării unui scop, în cazul de față pentru a îndeplini sarcinile sale pastorale și caritative. „Săracii” sunt toți oamenii nefericiți existențial precum și aflați în situații materiale precare, cărora Cristos le vestește Evanghelia (a se vedea Luca 4,18). Întreaga dramă a istoriei umane, *condiția umană*, speranțele și decepțiile, fericirea și suferința, dragostea și moartea, omul în condiția sa de creatură și apelul la viața eternă pe care Dumnezeu i l-a lansat, întregul mister al omului, găsește în Isus Cristos soluția și salvarea sa: „Așadar, sub lumina lui Cristos, chipul nevăzutului Dumnezeu, întâiul-născut din toată făptura, Conciliul își propune să se adreseze tuturor pentru a desluși misterul omului și a colabora la găsirea unei soluții pentru principalele probleme ale timpului nostru” (*Gaudium et Spes*, 10).

Veritabila autonomie a omului, a societății și a științelor nu este compromisă de cunoașterea omului pe care o aduce revelația lui Dumnezeu; aceasta este mai degrabă înlocuită. Modul în care lucrurile create posedă o realitate și o acțiune provine din raționamentul că însuși Creatorul le-a creat în acest fel (a se vedea *Gaudium et Spes*, 36). Conform acestei maniere de stabilire a autonomiei corecte a cercetării și a acțiunii umane în științe, cultură, economie, justiție, progresul medicinei și activitatea politicii, pentru binele comun al cetățenilor și al statelor, ar trebui de asemenea risipită suspiciunea anumitor partide politice care își imaginează că Biserica și-ar arunca autoritatea în balanța luptei pentru puterea politică. În afară de asta, noi nu avem dreptul de a omite observația conform căreia Biserica, atunci când nu se lasă instrumentalizată în favoarea unei tendințe, este de fiecare dată suspectată de cealaltă parte că este părtinitoare și este în consecință pedepsită de către învingător, se presupune că pe bună dreptate. Nu! Biserică păstrează o echidistanță de principiu față de partidele politice care se situează pe teritoriul drepturilor omului și al democrației. Aceasta se poziționează însă deseori în favoarea demnității personale a fiecărui om de la concepere până la moartea naturală. În imitarea lui Isus Cristos, opțiunea preferențială pentru săraci nu constă în participarea la lupta pentru putere a unei clase sau a unei ideologii, ci la lupta pentru demnitatea inalienabilă și egalitatea esențială a tuturor oamenilor, indiferent de religia sau poziția lor socială. Omul nu trebuie să

devină niciodată un mijloc în vederea obținerii unui scop. Acesta este contextul în care este necesar ca Biserica să „se amestece" cu politica.

Biserica amintește că, într-o societate pluralistă, există diverse competențe în ceea ce privește realitățile pământești. Dar toate confruntările trebuie să rămână pe terenul legii morale naturale care obligă pe toată lumea, lege care este accesibilă rațiunii umane și pe care nu are nimeni dreptul să o pună la îndoială. În locul legii morale naturale, s-ar instala principiul darwinismului social, și anume dreptul celui mai puternic în concurența tuturor împotriva tuturor. În acest context se poate observa clar serviciul profetic pe care Biserica nu îl poate refuza societății pluraliste și întregii familii umane. De asemenea, este foarte vizibil criteriul moral al acțiunii publice pentru fiecare creștin care se implică în stat, economie, jurisprudență, cultură și sport în favoarea binelui comun. Din acest motiv, în 2002, Congregația pentru Doctrina Credinței a elaborat o directivă „privind anumite chestiuni care vizează implicarea și comportamentul catolicilor în viața publică". Toți creștinii sunt invitați, în calitate de cetățeni ai țărilor lor, să participe la viața socială, culturală și politică. Orice creștin care ocupă o funcție în Parlament, într-un post oficial în Guvern, în administrație sau în justiție are dreptul civic și totodată responsabilitatea interioară, de conștiință și înaintea lui Dumnezeu, de a-și conduce activitatea politică în conformitate cu viziunea creștină a omului și cu doctrina socială și politică creștină. Datoria de loialitate și de supunere față de legile și instituțiile statului nu poate fi niciodată absolută, în măsura în care o veritabilă democrație este exact opusul absolutismului și al totalitarismului de stat. În scrisoarea sa apostolică privind proclamarea sfântului Thomas More[9] ca patron spiritual al guvernanților și al politicienilor, papa Ioan Paul al II-lea a stabilit că acest mare martir al conștiinței nu a abandonat niciodată fidelitatea față de autoritate și instituțiile

[9] Jubilee of Parliament and Government members, *Proclamation of Saint Thomas More as patron of statesmen*, http://www.vatican.va/jubilee_2000/jubilevents/jub_jubilparlgov_20001026_thomas-more_en.html,
Apostolic Letter issued Motu Proprio Proclaiming Sain Thomas More Patron of Statesmen and Politicians, Pope John Paul II for perpetual Remembrance,
https://www.ewtn.com/library/papaldoc/jp2more.htm,
„Pope Urges Statesmen: Imitate St. Thomas More", *Executive Intelligence Review*, Vol. 27, nr. 46, 24 noiembrie 2000,
http://www.larouchepub.com/eiw/public/2000/eirv27n46-20001124/eirv27n46-20001124_025-pope_urges_statesmen_imitate_st.pdf,
Thomas More as statesman: A brief sketch,
http://www.thomasmorestudies.org/docs/More_as_Statesman.pdf,
„Thomas More", *Stanford Encyclopedia of Philosophy,*
http://plato.stanford.edu/entries/thomas-more/

legitime, ci chiar a dat mărturie prin viața și prin moartea sa că „nu putem separa omul de Dumnezeu și politica de morală" (*Acta Apostolicae Sedis* 93, 2001, 78f[10]).

În acest context, nimeni n-a fost mai convingător decât papa Benedict al XVI-lea în a semnala caracterul central al ideii de Dumnezeu în epoca noastră și a arăta ce fapte inumane se pot comite în prezent sub pretext umanitar și legal, atunci când rațiunea este separată de credință și când noțiunea drepturilor omului este separată de ideea de Dumnezeu. De aici și propunerea lansată necredincioșilor de a trăi și a-și orienta viața *etsi Deus daretur*, ca și cum Dumnezeu ar exista.

Aceasta este laicitatea critică și constructivă pe care creștinii o datorează comunității. Conform doctrinei de stat a sfântului Toma de Aquino și a doctrinei dreptului oamenilor a lui Francisc de Vitoria, ne așteptăm de la un stat fondat conform dreptului natural, să recunoască atât în teorie cât și în practică demnitatea umană și drepturile omului pentru toți și nu să se orienteze în funcție de doctrinele credinței, cele care se deduc dintr-o revelație supranaturală și care nu pot fi acceptate decât printr-un asentiment liber.

În ceea ce privește determinarea raporturilor dintre Biserică și statul non-confesional, neutru ca viziune asupra lumii și fondat pe dreptul natural, declarația celui de-al doilea Conciliu al Vaticanului *Dignitatis Humanae*[11] are o mare importanță. Biserica recunoaște „principiul libertății religioase ca fiind conform demnității omului și revelației lui Dumnezeu" (*Dignitatis Humanae* 12). Fundamentul unei societăți nu poate fi decât demnitatea umană. Aceasta este conferită omului de către Creator. Ea rezidă în natura sa spirituală și morală, constituie misterul persoanei sale și ceea ce are unic. Această demnitate este proprie omului și nu-i poate fi refuzată de nicio forță din lume. Omul este el însuși un scop, niciodată un mijloc pentru realizarea unui scop. Conștiința sa este sanctuarul în care îl întâlnește pe Creatorul său, care este unicul în fața căruia trebuie să dea socoteală în ultimă instanță, sanctuar pe care trebuie să-l protejeze împotriva profanării și a funcționalizării. De aici derivă drepturile comunităților de a-și determina singure destinul și de a fi protejate de stat care ar putea să le influențeze sau să le obstrucționeze activitatea.

[10] *Acta Apostolicae Sedis*, Commentarium Officiale, An. et vol. XCIII, http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-93-2001-ocr.pdf
[11] *Dignitatis humanae: Declarație privind libertatea religioasă*, http://www.magisteriu.ro/dignitatis-humanae-1965/

Exercitarea libertății religioase este legată la rândul său de legea morală naturală și trebuie să respecte ordinea publică conform legii și autorității legitime (a se vedea *Dignitatis Humanae* 7). Omul nu trebuie să fie constrâns să acționeze împotriva conștiinței sale, care se orientează după legea morală naturală. Dacă un medic ar fi constrâns să ucidă un elefant în pântecele mamei sale sau să contribuie la un suicid, aceasta ar însemna încălcarea drepturilor omului. La fel, nimeni nu are dreptul să se folosească de anumite tradiții din religia sa pentru a comite acțiuni imorale sau pentru a disprețui ordinea publică legitimă.

O violență distructivă, respectiv o încălcare brutală a drepturilor fundamentale ale omului privind integritatea fizică și cea a vieții sale care s-ar fonda pe o religie este o contradicție în termeni. Cum se poate dezvolta în interiorul unui ateism teoretic o etică care n-ar fi pur pragmatică? Lăsând chestiunea la o parte, cum se poate cere înfăptuirea unei acțiuni morală fără a recunoaște caracterul incondițional al obligației Binelui, bazat strict pe convenție și consens? În schimb, în actul religios, omul se recunoaște supus unui mister transcendent care fascinează și cutremură (*mysterium tremendum et fascinosum*). Indiferent de modul în care percepe misterul Absolutului, omul nu se poate simți niciodată legitimat să ia altora ceea ce a primit el însuși.

Faptul că o violență atroce a fost comisă în numele religiei nu înseamnă că i se poate conferi o justificare religioasă. Căci activitatea religioasă vizează glorificarea lui Dumnezeu și recunoașterea legii morale naturale care, în conștiința omului, îl cheamă pe acesta să dea socoteală înaintea Creatorului său. Evreii și creștinii sunt convinși de ceea ce relevă Decalogul din revelația supranaturală. În schimb, legea morală naturală este scrisă în inima și conștiința tuturor, aceștia cunoscând-o nu prin revelație, ci prin intermediul rațiunii (a se vedea Romani, 2, 14).

Orientarea naturală și morală a omului către Dumnezeu, creator și judecător al fiecărui om, și credința în același Dumnezeu care s-a arătat ca iubire în Isus Cristos, interzic categoric orice justificare a încălcării drepturilor fundamentale ale omului, deoarece Dumnezeu este autorul și garantul demnității umane. Binele în creație este manifestarea bunătății necreate de Dumnezeu și o participare la aceasta. Invocarea voinței lui Dumnezeu pentru a justifica o acțiune dăunătoare este o totală negație a respectului datorat lui Dumnezeu și a recunoașterii voinței sale, care dorește întotdeauna Binele, Adevărul și viața pentru om. Aceasta nu se întâmplă din cauza faptului că Dumnezeu comandă ca un lucru să fie bun; un lucru este bun pentru că Dumnezeu l-a

făcut scopul acțiunii noastre morale. Prin urmare, nimeni nu se poate erija în Dumnezeu pentru a constrânge prin amenințare recunoașterea unei religii istorice concrete.

În creștinism, este vorba de o revelare a sinelui de către Dumnezeu ca adevăr și viață pentru toți în *Fiul său Isus Cristos*. Din această cauză Dumnezeu-Omul Isus este el însuși în persoana sa criteriul de interpretare al Sfintei Scripturi și al Tradiției apostolice, în care evenimentul revelației este atestat. „Fiindcă atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, că a dat pe singurul Lui Fiu, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică." (Ioan 3, 16). Doar cel care își pune viața în slujba semenilor acționează în Spiritul lui Cristos. Acolo unde domnesc minciuna și moartea, nu este lucrarea lui Dumnezeu ci a diavolului, care „a fost de la început ucigaș și tată al minciunii" (Ioan 8, 44). „Aceasta este vestirea pe care aţi auzit-o de la început: să vă iubiți unii pe alții, să nu faceți precum Cain, care era de la cel Rău și a ucis pe fratele său" (1 Ioan 3, 11-12).

Nimeni nu poate folosi drept pretext cuvintele scrise în cărțile sfinte ale religiei sale pentru a justifica răul făcut semenilor. Fie venerează un idol în locul lui Dumnezeu, fie au înțeles greșit cele scrise acolo. Recunoașterea legii morale naturale care se face cunoscută în conștiința fiecărui om este singurul fundament solid pentru o coexistență pașnică și solidară în societățile pluraliste și în familia popoarelor.

Poziția Bisericii Catolice în lumea pluralistă de astăzi a fost expusă clar de către Conciliul Vatican II: „Tot ce este adevărat, bun și drept în cele mai felurite instituții pe care omenirea și le-a creat și continuă să le creeze este privit de Conciliu cu mare respect. El declară, de asemenea, că Biserica vrea să ajute și să promoveze toate instituțiile de acest fel în măsura în care depinde de ea și este în armonie cu misiunea ei. Ea nu are nicio dorință mai aprinsă decât aceea de a sluji folosului tuturor, putându-se dezvolta liber sub orice regim ce recunoaște drepturile fundamentale ale persoanei și ale familiei și exigențele binelui comun" (*Gaudium et Spes* 42, 5).

RĂSPUNS ADRESAT CARDINALULUI MŰLLER

Pierre Manent

Profesor emerit la EHESS

Membru al Academiei Catolice din Franța

Cardinalul Müller a încercat să descrie peisajul moral și politic din care face parte chestiunea laicității în prezent sau mai exact, ansamblul chestiunilor politice, morale și spirituale care compun „chestiunea laicității". Din bogata sa expunere ar fi de reținut două puncte sau mai degrabă două direcții de analiză care sunt inseparabile de două dispoziții morale și afective. Prima dispoziție poate fi descrisă ca o teamă sau îngrijorare în fața unei anumite interpretări și instituționalizări a laicității, interpretare care trebuie supusă criticii și instituționalizare care solicită creștinilor o acțiune care să nu fie doar o reacție. A doua dispoziție relevă speranță, dar nu speranța ca virtute teologică independentă de circumstanțe ci speranța care, încrezătoare în capacitățile rațiunii, se întoarce către ideea de Dumnezeu. Este responsabilitatea noastră să

arătăm că eclipsa sa din Occident constituie, dincolo de toți factorii vizibili sau cuantificabili, una dintre primele cauze ale descurajării morale, ale perplexității intelectuale și ale paraliziei politice care caracterizează situația prezentă a Europei.

În primul rând, ceea ce francezii numesc laicitate, termen dificil de tradus într-o altă limbă, este o noțiune comună pentru umanitatea occidentală, o noțiune fondatoare și formatoare a ordinii politice moderne, care a cunoscut în ultima perioadă o schimbare de sens și necesită o atenție sporită. În sensul său original și autentic, laicitate semnifică pur și simplu că instituția politică are monopolul comandamentului politic și prin urmare al legii politice, în timp ce instituția religioasă, interzisă de comandament, este liberă și autorizată să predice, să educe, să îngrijească, să ajute, și în general, să participe la toate aspectele vieții sociale. Laicitatea nu este decât un alt nume sau o expresie a separației moderne între stat și societate. Între stat și societate, nu între public și privat, cum se spune adesea. Sub regimul libertății moderne, religia nu este *Privatsache*, ea este o chestiune socială. Este adevărat că, în anumite circumstanțe, frecvente din punct de vedere istoric, atunci când instituția religioasă tinde să monopolizeze unele activități sociale, în special educația, instituția politică se poate folosi de monopolul său asupra comandamentului politic pentru a reduce sau limita puterea socială a instituției religioase. Acest lucru s-a întâmplat în Franța la începutul secolului XX și a condus la legea de separare.

În această privință, trebuie făcute două remarci. În primul rând, rezultatul și sensul pozitiv al laicității franceze care nu s-a redus după adoptarea legii din 9 decembrie 1905, nu constă în limitarea religiei catolice la spațiul privat, ci în a permite tinerilor francezi, dacă este alegerea lor sau a familiei, să urmeze un parcurs educațional eliberat total de orice influență catolică și în general religioasă. Indiferent care au fost intențiile anumitor protagoniști și în pofida brutalității unor episoade, legea de separare a fost introdusă pentru a diminua puterea socială a Bisericii, punând capăt rolului, mai mult decorativ decât real, pe care îl deținea în stat și renegociind relațiile dintre cele două instanțe. Cele două instanțe astfel separate vor regăsi curând căile unei colaborări utile pentru binele comun. Rezultatele se pot vedea în special acolo unde învățământul catolic este totodată „liber” și în cea mai mare parte, aflat sub contract cu statul.

A doua remarcă: proiectul laic este în principiu un proiect politic *pozitiv*. El semnalează momentul în care corpul politic, în cazul de față Republica franceză, se consideră capabilă și prin urmare îndreptățită de a se constitui într-o comunitate educațională completă sau, pentru a utiliza

limbajul politic, într-o societate perfectă. Franța ca națiune și Republică este comunitate prin excelență iar religia catolică își găsește un nou loc, subordonat, dar substanțial și semnificativ, ca parte din istoria Franței și din viața națională.

Pe scurt, pentru a rezuma aceste două remarci, proiectul laic original, deși agresiv în unele exprimări, a fost în fond un proiect pozitiv de educație, asociere și chiar de comuniune.

În prezent, noțiunea de laicitate desemnează cu totul altceva, un cu totul alt proiect. Nu mai reprezintă un proces politic de asociere și de educație, ci un proiect social de pacificare și de coexistență. Provocarea nu mai este aceea de a ajunge la o uniune perfectă, ci de a preveni o dezbinare care s-a dovedit a fi amenințătoare, dacă nu și iminentă. Nu mai este vorba de a reforma, de a renegocia melanjul dintre corpul politic și asociația religioasă dominantă a țării, ci de a neutraliza diversitatea religioasă, o diversitate religioasă crescută considerabil și devenită din ce în ce mai discordantă din cauza numărului mare de cetățeni musulmani. Proiectul laic din prezent nu mai are drept scop separarea statului de religia dominantă în societate, ci separarea societății însăși de religie, în cazul dat, de religii. Este un cu totul alt proiect.

Este un proiect mai radical și mai puțin liberal. Prima laicitate, laicitatea Republicii, eliminând Bisericii rolul pe care încă-l mai avea în guvernarea societății, nu numai că nu i-a anulat libertatea, ba chiar, într-un anumit sens, i-a și sporit-o. A doua laicitate, cea a „valorilor Republicii", dorește ca nicio religie să nu-și poată pune amprenta asupra vieții sociale, în primul rând pentru că aceasta ar implica opresiunea sau cel puțin subalternizarea celorlalte religii și prin urmare inegalitatea între cetățeni. Această laicitate își propune ca libera exprimare a religiilor să nu „marcheze" societatea, ca religiile să se exprime liber, dar societatea să fie inexpresivă din punct de vedere religios, un soi de pânză imaculată pe care să nu se imprime nicio marcă religioasă. Se străduiește apoi să limiteze religia la un spațiu așa-zis privat deoarece religia trebuie să se manifeste cât mai puțin în spațiul public, pe care îl vedem din ce în ce mai golit de semne și simboluri religioase, dar mai ales, iar această a doua mișcare o face pe prima aproape inutilă, se dorește ca societatea să devină de neatins pentru religie. Iar dacă religia este exprimată public, să scoată societatea în afara oricărei propuneri religioase, până la instaurarea unui principiu de legitimitate care delegitimează orice propunere religioasă privind binele vieții umane. Acest rezultat surprinzător este obținut într-o manieră pe cât de simplă, pe atât de ingenioasă, deoarece aceleași drepturi umane pe de o parte garantează libertatea religioasă, iar pe de alta au tendința de a preveni aplicarea lor efectivă.

Drepturile omului, așa cum sunt înțelese în prezent, adică dintr-o perspectivă non politică și chiar antipolitică, sunt reduse la dreptul nelimitat al particularității individuale. Înțelese astfel, au devenit pentru noi singurul și unicul principiu de legitimitate morală și socială. Niciun bine comun, niciun bine uman atașat unei asocieri sau unei comunități, nu-și poate valorifica ideile în fața libertății infinite a individului. Societatea se deschide din ce în ce mai mult diversității religioase devenind neprimitoare pentru religie ca atare și în general, pentru orice cerere în vederea realizării unui bine comun. Republica de altădată reducea sau limita influența Bisericii în viața socială în numele unui bine comun mai divizat și mai direct decât binele comun pe care creștinul îl experimentează în Biserică. În prezent, sub regimul „valorilor Republicii", nu mai există un bine comun, indiferent că vorbim de un bine familial, civic sau eclezial, care să conteze împotriva dorinței individului. Religia acestuia este autorizată cu siguranță, dar ca un caz particular de autorizare generală a dorinței sau a alegerii sale, o autorizare care implică o neîncredere în privința acestei dorințe sau alegeri, pentru că alegând religia ar trebui impusă o limită dorinței nelimitate a individului și particularitatea sa ar trebui plasată sub o regulă. Într-adevăr, religia sa este autorizată, dar pe baza unui principiu care privează de sens religia ca atare.

Cetățeanul, dacă este credincios, se poate bucura de libertatea religioasă deoarece deține dreptul general al particularității: religia sa este ideea sa particulară. Dar această idee este oarecum amuzantă, o idee contradictorie de fapt deoarece, în adeziunea religioasă, particularitatea renunță la dreptul său. Ea se află supusă unei reguli și, dacă acționează împotriva regulii, aceasta ar reprezenta o greșeală și nu exercitarea dreptului său. Prin urmare, autorizarea formală de care ideea religioasă beneficiază, tinde în mod natural să se transforme într-o interdicție substanțială, mai exact în discreditarea oricărei religii. Trebuie menționată enormitatea involuției spirituale în care ne aflăm. Exercițiul vieții ghidate de religie, deși este un exercițiu urmat timp de două milenii, deși este extins la popoare diverse și la suflete diferite, de la cele mai comune la cele mai eminente, un exercițiu concretizat în forme de viață durabile și admirabile, devenit vizibil pentru ochii tuturor prin cele mai frumoase lucrări umane de inteligență și de artă, ei bine, atâtea experiențe dobândite nu sunt suficiente să autorizeze efectiv religia în spațiul public și să recunoască propunerile sale admisibile drept contribuții legitime la conversația civică.

Sub un regim ca cel francez, discursul religios este delegitimat nu doar în ceea ce privește eventualele sale pretenții la comandamentul politic, în special cel legislativ, ci și în prima

mișcare prin care se prezintă ca fiind un bun care generează o legătură. Face din ce în ce mai mult obiectul unei discreditări deliberate și al unui dispreț militant în numele principiului unic și exclusiv al legitimității morale și sociale, religia fiind pentru noi ultima autoritate care, indiferent de cât de redusă este, propune un bine comun, adică un bine unificator. Renunțând la națiunea ca și comunitate a cetățenilor, s-a renunțat la binele comun politic, ultima limită și ultimul obstacol în calea dreptului nelimitat al particularității sau al arbitrarului individual.

Laicitatea contemporană, care nu se mai referă la o comunitate adevărată ci la un individ abstract considerat „o valoare", prezintă acest caracter singular că argumentarul religios în sensul cel mai larg al termenului, cuprinzând în primul rând ceea ce rațiunea educată de experiența religioasă a învățat de la ființa umană în general, nu este admisibil înaintea tribunalului de opinie, care în schimb validează imediat aproape orice manifestare sau expresie a alegerii individuale și nu este nevoit să motiveze deciziile sale. Este un lucru cunoscut că arbitrarul individual promovează egalitatea drepturilor, dar trebuie remarcat cât de mult s-a schimbat sensul egalității în ultima vreme. Aceasta nu mai constă în a mări cât mai mult posibil numărul celor care participă la activitățile comune, ci în validarea libertății nelimitate a individului ca atare.

Prima laicitate era îndreptățită să se proclame ca provenind din rațiune în măsura în care se fonda pe experiența civică, pe experiența naturală a binelui comun politic, în timp ce Biserica revendica un bun intrinsec superior, dar mai puțin comun sau mai puțin cunoscut, dovedit și împărtășit. Partidul laic, dacă poate fi numit așa, avea un avantaj rațional relativ. În prezent se întâmplă contrariul, partidul laic revendicând și consacrând un principiu irațional într-un mod radical și agresiv. Vorbește de fapt în numele unei libertății absolute, a unei libertăți invizibile, informulabile și incomunicabile, a unei libertăți nelimitate pe care nicio ființă umană nu a experimentat-o vreodată și pe care nicio rațiune nu o poate recunoaște sau fonda din moment ce această libertate este ea însăși propriul său fundament. În plus, își rezervă dreptul de a nu motiva această libertate, considerând că și-ar pierde puterea de a comanda și de a mai fi un principiu dacă ar trebui să își motiveze alegerile.

Partidul laic sau partidul „valorilor" vorbește în numele unui individ mai greu de cunoscut sau pe care Dumnezeu l-a „ascuns". Religia în schimb, dacă avansează dogme care depășesc rațiunea, se adresează societății în numele unei asocieri umane care este o comunitate cu experiență, experiența unei libertăți aflate sub incidența legii sau derivată de la har, provenită

dintr-o viață ghidată de unul dintre criteriile binelui uman, de o viață care se adresează rațiunii pentru că aceasta, ca parte practică este capacitatea de a discerne criteriile de acțiune dreaptă. Este adevărat că din perspectivă religioasă, dacă rațiunea știe să discearnă criteriile până la un anumit punct, ea nu poate nici să le producă prin propriile sale forțe, nici să le fondeze. Experiența rațiunii umane este experiența unei anumite forțe și a unui anumit comandament, dar experimentează de asemenea și limite ale acestora. Rațiunea umană nu-și poate pune în aplicare competențele fără a se întâlni cu ideea de divin sau ideea de Dumnezeu, fără a se ciocni ca să spunem așa, dar ca și o limită care o ajută să se extindă, ca un obstacol care o relansează, ca un obiect care îi dă de gândit dacă să accepte lumina. Se poate observa că ceea ce caracterizează „marele raționalism" al secolului al XVII-lea, este faptul că pentru Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, ideea de Dumnezeu și ideea rațiunii au fost considerate două obiective ale aceluiași efort de gândire. Așa cum subliniază cardinalul Müller, Dumnezeu *ca și chestiune* aparține ființei raționale care suntem. Referința la ideea de Dumnezeu este cheia lumii spirituale, în absența căreia rațiunea se pierde în calcul sau abdică în irațional.

Din această analiză sumară a situației spirituale din prezent se pot extrage câteva consecințe practice.

Pe de o parte, principiul primei laicități, laicitate politică sau civică, trebuie să fie conservat cu intransigență, fiind principiul în virtutea căruia religia renunță la exercitarea comandamentului politic și chiar la simpla participare la acesta. Bisericile creștine au renunțat efectiv la guvernarea directă sau indirectă, precum au renunțat să mai reclame de la stat o protecție particulară. Creștinii acceptă sincer, dacă nu chiar cu bucurie, ca religia lor să fie expusă unei critici pe care nu o limitează nimic, poate doar bunul simț al adversarilor lor. Celelalte religii prezente în peisaj vor trebuie să învețe acest soi de stoicism, o combinație între curaj și cumpătare, aceasta reprezentând o virtute necesară credinciosului într-un regim liber. Ar fi o gravă greșeală politică să profităm de timiditatea, iritabilitatea și lipsa lor de experiență în ceea ce privește libertatea pentru a cere partidului laic unele menajamente pe care nu le-am obține de la restul.

Pe de altă parte, conform unei exigențe elementare de reciprocitate și de dreptate, trebuie depuse eforturi ca rațiunile care se nasc din asocierea și experiența religioasă să aibă un drept egal de acces la spațiul public și la conversația civică. Sub regimul laicității politice și autentice, nu există o idee mai laică decât altele. Credinciosul nu este mai puțin laic decât ateul sau

agnosticul. Ceea ce este laic este cadrul instituțional, acesta reprezentând dispozițiile sociale și morale ale cetățenilor, nu conținutul cuvintelor sau al gândirii lor. Creștinii nu au cerut vreo protecție specială, dar nu au nici vreo obligație de discreție. Ei nu ar fi doar niște creștini timorați, ci și niște cetățeni lași dacă nu s-ar strădui să împărtășească, să comunice, să „pună în comun" propunerea binelui totodată personal și comun în care constă religia creștină.

RĂSPUNS ADRESAT CARDINALULUI MŰLLER: ÎN FAȚA UNEI SOCIETĂȚI DE IMANENȚĂ

Paul Thibaud

Fost director al publicației *Esprit*

Fost director al Prieteniei iudeo-creștine din Franța

Precum o indică și titlul său, propunerea cardinalului Müller este de a arăta că libertatea modernă, respectiv libertățile oamenilor, trebuie să fie orientate către adevăr și către bine, adică spre Dumnezeu. În acest scop, el argumentează plecând de la afirmația că în fața totalitarismelor secolului XX, credința religioasă a fost un punct esențial de rezistență. Conform cardinalului, credința nu datorează nimic circumstanțelor. Este convins că această capacitate de rezistență a creștinilor își are originile în experiența lor cea mai profundă, orientarea către Dumneze, profesia de credință interioară din centrul personalității lor, acolo unde își are baza autonomia fiecăruia.

Aceeași structurare a personalității religioase ar trebui, adaugă el, să-i descurajeze pe cei care au credință, de a o impune cu forța. Există o contradicție flagrantă, rămasă deseori neobservată de creștini de-a lungul istoriei lor. Dar cardinalul Müller vrea să evidențieze logica principiilor. În această logică, el caracterizează credința nu doar ca o reconstruire a personalității, ci ca o orientare spre Binele Suveran care îl face pe credincios să adopte „decizia moralității", în alegerea, anterioară oricărei argumentații în favoarea eticii, de a fi *a priori* de partea Binelui și nu de partea cinismului și a plăcerii de a umili. Legea prevede, insistă el, punctul de obligație care lipsește kantismului, acesta expunând criteriile moralității fără a putea explica de ce trebuie să fim morali.

Această apologie pornește de la o revendicare pentru creștinism și pentru comunitățile religioase în general, a unui rol particular în viața socială, culturală și politică. Ea răspunde dogmatismului agnosticismului când pretinde să rezerve spațiul public unei raționalități reduse la ceea ce este demonstrabil, fără o deschidere către necunoscut. Cardinalul Müller opune ideii de privatizare a religiosului afirmația că politica are nevoie de religios pentru a-și orienta acțiunea și pentru că religiosul îi aduce ceea ce are nevoie pentru a construi un acord civic: bunăvoință, conștiințe orientate către Bine și către Dreptate. Contemporanii noștri vor să creadă că principiile morale la care țin, respectul purtat oamenilor, mai ales, se impun de la sine, fără vreo altă justificare în afară de declararea lor. În ceea ce-l privește pe cardinalul Müller, el cere ca statul democratic, cu riscul de a afirma o credință, să se comporte *etsi Deus daretur* (ca și cum Dumnezeu ar exista). Dar nu aceasta încearcă să facă o lume post-creștină preocupată să conserve unele virtuți creștine? Judecând acest echilibru precar, cardinalul cere mai mult. La polul opus al laicismului dogmatic reactivat de teama de islam, de care îi suspectează pe francezi, el cere pentru creștinism o poziție superioară din punct de vedere moral, garantată de stat, după modelul Germaniei actuale.

Înainte de a continua această reflecție a cardinalului Müller privind o posibilă explicație pentru reticența actuală față de religios și judecata asupra laicității, trebuie tratată chestiunea politicului. În ceea ce privește politicul, atunci când nu pare a fi periculos, acesta este redus la un rol instrumental sau cel puțin subordonat; poate fi doar implementat. Evocând momentul la care au luat parte Kondrad Adenauer și Charles de Gaulle în catedrala din Reims, cardinalul consideră acest gest de reconciliere drept „expresia unei mentalități creștine" care l-ar fi determinat. Se poate crede că acești doi catolici erau sensibili la orizontul spiritual al proiectului lor, dar ca

oameni politici preocupați de viitor, considerau de cuviință să acționeze în primul rând pentru binele țărilor lor. Nu a fost vorba de o subordonare, nici măcar indirectă, a politicului față de religios în acest caz, ci mai degrabă de manifestarea dimensiunii spirituale a politicului. În trecut, cea mai autentică spiritualitate era legată de fidelitatea politică și nu de apartenența eclezială. Spiritualul este mai puțin „localizabil" decât lasă să se înțeleagă.

O lume „alergică" la religios

Monsenior Müller, invocând numeroasele precedente istorice, vede politicul și religiosul în poziții de rivalitate, ambele dorind să reprezinte o totalitate, o totalitate istorică și localizată în cazul politicului, o totalitate definitivă și infinită în celălalt caz, ceea ce ar justifica preponderența morală a religiosului pe care totalitarismele au combătut-o.

Fără îndoială, această schemă nu mai corespunde perioadei în care am intrat din anii '70-'80, în care s-a produs un „derapaj" individualist al democrației. Forțele, imperativele, drepturile individuale au slăbit considerabil politicul, reducând, cum a spus Habermas în 2004 în celebra sa dezbatere cu cardinalul Ratzinger „domeniul supus constrângerilor legitimității publice". Ne-am putea imagina că această depolitizare a societăților este favorabilă religiilor. Nu a fost deloc așa. Restrângerea domeniului de dezbatere publică, care provoacă o criză în multe națiuni europene, privează de asemenea religiile de posibilitatea de a se exprima la exterior ca niște „comunități de interpretare". Incapacitatea de a concepe proiecte, de a înfrunta partea de necunoscut care însoțește acțiunea sa, acest eșec al politicului privează religiosul de un teritoriu în care să se exprime și îl trimite înapoi în forul interior sau la marginea socialului. Era partenerul politicului, dar devine inamicul său îndepărtat, ostil sau periculos când nu acceptă acuzația de inutilitate care i se aduce. Se poate spune că islamul a ajuns în punctul în care reprezintă o exemplificare a acestei noi situații.

Această situație este cu mult diferită de ceea ce descria acum jumătate de secol constituția *Gaudium et Spes.* Se adresa unei lumi care se detașa cu siguranță de religios, dar care oferea acestuia din urmă un anumit cadru: o lume divizată din punct de vedere politic, „ezitantă în privința orientărilor pe care să le adopte", în care idealismul merita respect, care putea învăța de la Biserică despre umanitate, unde căpăta formă „un nou umanism al responsabilității". „Derapajul" individualist ulterior ne-a condus la o altă lume, în aceeași măsură postreligioasă și

postpolitică, care are, conform declarației papei Benedict al XVI-lea de la Universitatea din Regensburg[12], o aversiune față de „chestiunile fundamentale ale rațiunii", când aceasta nu este pur instrumentală. Este vorba fără îndoială de ceea ce a declarat Margaret Thatcher, fără a-și măsura probabil cuvintele: *There is nothing like a society* (nu există un asemenea lucru precum „societatea", doar familii și indivizi care trebuie să aibă grijă de ei).

O politică fără orizont temporal, detașată de orice antropologie, gestionează prezentul într-un deșert al agnosticismului, de unde au dispărut nu doar răspunsurile dogmatice ci și chestiunile privind sensul existenței colective. În ceea ce privește religiosul, dacă nu se mulțumește să intervină în sprijinul umanitarismului curent, se comunitarizează, dacă putem spune așa, cultivând într-o manieră sectară subiectivitatea sau literalismul său. Cu cât dezbaterea este mai puțin deschisă convingerilor religioase, cu atât acestea se închistează și se automarginalizează mai mult. Evident, în cazul minorităților religioase, acest proces, - anumite semne o indică -, poate ajunge să vizeze Bisericile creștine însele.

Ceea ce trebuie conștientizat în orice caz, este faptul că eroziunea actuală a creștinismului nu se datorează activismului adversarilor săi politici, și că „*exculturation*"[13], (ieșirea culturală, nu doar politică, a societății franceze din sfera catolică), este o mișcare a societății înseși, care trăiește în prezent ca o societate de imanență. În aceasta conjunctură, politicul și religiosul sunt, fie că realizează acest lucru sau nu, aliați obiectivi împotriva individualismului. Se aseamănă aici cu vechile instituții ale lui Tocqueville pentru care aspectul viitorului este precum calea pe care merg împreună politicul și religiosul. Ceea ce inspiră acest autor la o conjunctură optimistă: „Nu am nicio îndoială că obişnuind cetăţenii să se gândească la viitor în lumea aceasta, ei se vor apropia treptat şi fără să-şi dea seama de credinţele

[12] Apostolic Journey of his Holiness Benedict XVI to München, Altotting and Regensburg, (9-14 septembrie 2006), *Faith, Reason and the University Memories and Reflections*, discursul susținut de papa Benedict al XVI-lea la Universitatea din Regensburg la 12 septembrie 2006,
http://www.religion.ucsb.edu/catholicstudies/resources/regensburg/pdf/TheSpeech.pdf,
Martina Ambrosini, „Pope Benedict XVI and the Regensburg Lecture: The Representation of islam and the 'Clash of Civilisations' in the Italian Media", *Politics and Religions • Politologie des Religions*, Nr. 2/2011, Vol. V,
http://www.politicsandreligionjournal.com/images/pdf_files/srpski/godina5_broj2/martina%20ambrosini.pdf,
Kambiz Ghanea Bassiri, *An Analysis of Pope Benedict XVI's Speech at the University of Regensburg,*
https://www.cairchicago.org/doc/Pope_s%20speech-KGB2.pdf

[13] Elodie Maurot, „Exculturation", *La Croix,* 23.06.2008,
http://www.la-croix.com/Archives/2008-06-23/Exculturation-_NP_-2008-06-23-322526

religioase”.[14] Acolo unde Tocqueville spera la un elan în convergență, asistăm în prezent la o solidaritate, dar în declin.

Reconsiderarea laicității

Laicismul „societal” de astăzi sugerează o idee falsă despre ceea ce a fost în Franța, fiind vorba de o particularitate națională, laicitatea clasică. Aceasta a reprezentat o refulare a puterii Bisericii asupra instituțiilor și moravurilor, mai degrabă decât o refulare globală a religiosului creștin care a subzistat în morala comună prin intermediul profesorilor și al preoților. A continuat să existe de asemenea în predarea istoriei naționale, precum și în predarea literaturii clasice în care Pascal, Corneille, Racine, Chautebriand, Balzac, Baudelaire au fost în prim plan cu non-creștini precum Hugo sau Proust, influențați de cultura creștină.

Conflictul celor „Două Franțe” a modificat profund ambele părți. Detronând Biserica, statul a fost adus să o înlocuiască în rolul său moral și chiar spiritual. De unde și importanța școlii publice în agenda Republicii, prezența legământului de fraternitate în deviza sa și prezența unui anumit mesianism național. Din această cauză, anumite chestiuni care în alte state depindeau de evoluția moravurilor, în Franța au fost reglementate politic. Evreii au intrat în națiune nu doar prin cultură și economie, ca altădată, dar îndeosebi prin participarea lor la alegeri și la viața politică, ceea ce a crescut importanța simbolică a integrării lor. Franța, la sfârșitul secolului XIX, nu era singurul stat din Europa unde antisemitismul era răspândit, dar este singurul stat unde soarta unui evreu a divizat opinia și partidele politice, victoria partizanilor „revizuirii” consacrând triumful definitiv, nu doar al egalității religioase, ci și a Republicii înseși.

Prin intermediul unei confruntări în proximitate, moștenirea catolică s-a integrat în Republică după ce aceasta, la „Separare”, a renunțat la exercitarea vreunei tutele asupra religiilor, respectiv la posibilitatea unui *Kulturkampf*, pe care statutul concordatar îl făcea posibil anterior. La rândul său, Biserica a fost nevoită să renunțe la atitudinea de suficiență pe care o credea justificată din punct de vedere istoric. Tot în această privință, cazul Dreyfus a fost decisiv: o majoritate formată din catolici confuzi s-au dezonorat revendicând drept legitimă, luând-o pe urmele lui Maurras, o nedreptate flagrantă și chiar recunoscută. Dar douăzeci de ani mai târziu,

[14] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amerique II*, (ediția eletronică), http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie_2/democratie_t2_1.pdf

noi generații au abandonat postura abuzivă și au găsit calea spre un civism republican și o reînnoire catolică care a durat până în anii 1960-1970. Formatorii de opinie, Peguy, Maritain, Blondel, erau foști dreyfusarzi. Schimbarea prin care catolicii francezi au intrat într-o laicitate devenită mai adaptabilă, a fost rezumată într-o formulă a lui Blondel: „Nu este important de vorbit pentru sufletele care cred ci de a spune ceva care contează pentru spiritele care nu cred". În principiu, este posibil ca educația reciprocă a oamenilor de credință și a raționaliștilor evocați de Habermas cu asentimentul cardinalului Ratzinger, să fi fost în practică anticipată de laicitatea franceză. Această „educație reciprocă", care datorează fără îndoială mai mult apartenenței naționale decât logicii pure a deliberării, a putut să avanseze în Germania prin intermediul unei cooperări instituite, în timp ce în Franța s-au format un fel de reprezentări morale în cadrul confruntării. În contrast, întrebarea este dacă forma culturală cea mai rigidă față de orice sugestie și interogare religioasă nu este statul „neutru în materie de viziune asupra lumii" preconizat de cardinalul Müller, care corespunde în altă parte la ceea ce pretinde să fie statul agnostic din punct de vedere dogmatic.

Ceea ce contează acum este de a ști dacă din această istorie, din această artă a deschiderii reprezentată de laicitatea practică mai poate fi readus ceva, transpus într-o societate de imanență, care refuză deopotrivă politicul și religiosul.

A se deplasa pentru a se face auzit

Societatea actuală este cea a imediatului (imediat precum schimburile monetare sau drepturile exigibile) mai degrabă decât a proiectelor de viitor. În acest cadru, dacă există progrese, sunt involuntare, fatale, ca și când ne-am afla pe o bandă de alergare. Cealaltă dimensiune a acestui univers nou este globalizarea sa: două aspecte a ceea ce am putea numi, reluând o formulă a unor istorici din altă perioadă, o „lume plină", respingând totodată diversitatea, ilustrată de politic și exteriorul, religios, diferențele de opinie care ar diviza-o și sensul care ar veni să-i extindă viziunea. În „lumea plină" individul se regăsește și reflectă, este formată o alianță între el și umanitate. În schimb, politica și religia determină individul și sunt pentru el, dintr-un anumit punct de vedere, constrângeri, repere de care nu dispune, pe scurt niște transcendențe.

Aceste transcendențe au fost inamice pentru că una reprezenta viitorul în lumea de aici iar cealaltă viitorul în lumea de dincolo. În situația prezentă, când ambele sunt în criză, ne gândim mai degrabă la linia indicată de Tocqueville, pentru a articula aceste două aspirații. Cardinalul Müller consideră că este necesară integrarea proiectelor în mod ierarhic pentru orașul terestru și orientarea către Mântuire. Acest discurs cuprinzător și coerent, nu pare să fie auzit. Ca o recapitulare ierarhică a lumescului și a extra-lumescului, instituie între acestea o continuitate care le plasează sub aceeași legalitate, ceea ce permite în limbajul catolic clasic ideea unei naturi umane orientate către mântuire încă de la Creație. Că acest fel de pozitivism religios nu mai este tolerabil, cardinalul Ratzinger a admis în dezbaterea din 2004, vorbind despre natura umană presupus normativă a „instrumentului tocit", ideea unei întrepătrunderi între natură și rațiune fiind în „colaps". Dacă aceste judecăți sunt exacte, este vorba despre legătura dintre ideea de universal și cea a omogenității. Omogenitatea care venerează societatea de imanență și care formează tomismul[15], invocând o analogie între nivelele sinelui. În situația actuală, în care creștinismul trebuie să învețe să se detașeze, coexistă două tipuri de omogenitate spirituală. Pe de o parte aceea a individualismului radical pentru care nu există decât alegeri echivalente. De cealaltă parte pretenția la monopolul sensului manifestată de religii.

Evocând pe sfântul Paul la Areopagus, papa Benedict al XVI-lea vorbea Bernandinilor în septembrie 2008 de un creștinism „care spune oamenilor ceea ce trebuie să caute". Dar ce e de făcut în fața unui agnosticism care nu caută nimic? În mod spontan, această surditate absolutizată ar trebui sfidată, opunându-i, pe motivul că actuala „absență a reperelor" nu este viabilă, o viziune arhitecturală asupra lumii. Aceasta face cardinalul Müller când refuză să „separe dimensiunea transcendentă și lumea". Dar nu trebuie să se sprijine pe o idee dogmatică a

[15] P. Reginald Garrigou-Lagrange, *La Sintesis Tomista*, Buenos Aires 1946,
http://www.traditio-op.org/biblioteca/Garrigou/La%20S%C3%ADntesis%20Tomista%20-%20P.%20Reginald%20Garrigou%20Lagrange.pdf,
William A. Wallace, „Thomas Aquinas and Thomism", *The History of Science and Religion in the Western Tradition*, ed. Garry Ferngren, New York 2000, pp. 137-140,
http://www.honors.umd.edu/219V/Wallace-Thomas%20Aquinas%20and%20Thomism.pdf,
Alfred J. Freddoso, *The Vindication of St. Thomas: Thomism and Contemporary Anglo-American Philosophy*,
http://www3.nd.edu/~afreddos/papers/The%20Vindication%20of%20St%20Thomas%207-14-14.pdf,
Thomas Joseph White, *Thomism after Vatican II,*
http://www.op.org/sites/www.op.org/files/public/documents/fichier/white_thomism_after_vatican_ii.pdf,
Joseph A. Komoncha, *Thomism and the Second Vatican Council*,
https://jakomonchak.files.wordpress.com/2011/08/thomism-at-vatican-ii.pdf,
Deal W. Hudson, *The Future of Thomism. An Introduction*
https://maritain.nd.edu/ama/Hudson/Hudson04.pdf

Întrupării care o face să pară mai mult o acaparare a puterii decât o chenoză[16]. Desigur, creștinismul nu este un platonism: Dumnezeu prin intermediul lui Isus Cristos, prin intermediul Bisericilor și al sacramentelor, creează o nouă realitate. Acesta este credința, dar considerând că e totul pregătit, e deja construită, i se atribuie instituției creștine o putere demiurgică asupra umanității. În plus, pentru a ne conduce acolo, ar trebui ca această chenoză să fi fost un șiretlic. Nu numai că răspunsul frontal la agnosticism riscă să nu fie înțeles, dar nici nu corespunde anumitor indicații stimulante ale Conciliului Vatican II în *Dei verbum qui*[17] care evocă o credință de învățare, în mișcare și o Biserică „orientată permanent spre plenitudinea adevărului divin" (s. 8), grație Duhului Sfânt care nu încetează „să facă credința din ce în ce mai perfectă" (s. 5).

Revenind la punctul de plecare al acestor reflecții, trebuie să fim de acord cu cardinalul Müller în privința faptului că un act de credință, explicit sau implicit, este cel care face din noi ființe morale. Dar nu consideră că o moralitate elaborată este complet deductibilă dintr-un act de credință sau chiar dintr-o doctrină a credinței. Trecând prin unele evenimente, prin intermediul indignărilor, admirațiilor, implicațiilor noastre... învățăm ce fel de ființe morale suntem. În acest context este vorba de o anumită cultură catolică a codificării, care contribuie la a face lumea insensibilă la Mesaj. Pentru a da doar un exemplu, acela de sprijin în favoarea prelungirii vieții, avertismentele împotriva terapiilor dure, inițiativele de îngrijire paliativă, au mobilizat rapid numeroși catolici, dar publicul cunoaște doar interdicțiile impuse de Biserică în privința acestei chestiuni. Nu doar că locul de unde vorbește Biserica și locurile față de care este devotată sunt separate, dar primul face să se uite de existența celorlalte.

Fără îndoială poziția magisterială, doctrinală, deductivă, este în principiu insuportabilă pentru o lume care nu este sigură decât de un singur lucru, și anume autonomia sa, libertatea sa de a inventa. Din acest punct de vedere, interdicțiile *a priori* nu sunt luate în seamă. Într-o astfel de lume, unei astfel de lumi, nu i se poate vorbi decât despre ceea ce cunoaște deja, ceea ce poate fi văzut și ce a fost făcut deja. Pentru a se face auzită, Biserica trebuie să-și schimbe poziția, să-și decentralizeze radical instituția, așa cum pare să dorească papa actual. Acest lucru pare a fi necesar pentru a se concretiza intuiția lui Tocqueville privind o corelație antropologică între politic și religios în democrațiile noastre. Laicitatea, când era creativă, a demonstrat că, pentru a

[16] *Chenoza*, https://dexonline.ro/definitie/chenoz%C4%83
[17] *Dogmatic Constitution on Divine Revelation Dei Verbum solemnly promulgated by his Holiness Pope Paul VI on november 18, 1965,*
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html

crea o interpelare și stimulare reciprocă între cele două speranțe, trebuie să le creeze un loc de întâlnire, un spațiu mixt. Acest spațiu este națiunea ca mod de realizare parțială și contingentă a acestui universal pe care îl reprezintă umanitatea. Practica națiunii comportă, asemenea practicii religioase, o dimensiune spirituală[18], o capacitate de a purta pe cei care se dedică dincolo de ei înșiși deoarece asociază sentimentul unei datorii și ambiția de a crea. Ea combină proiectul de emancipare și sentimentul unei datorii, al unei transcendențe, ceea ce protejează pasiunea emancipatoare a derivatelor nihiliste, fiind prin excelență locul unde operează tipul de alchimie pe care îl descrie Ricoeur: „Omul își poate proiecta emanciparea pe fondul reinterpretării creatoare a moștenirilor culturale". Precum indică acest text, există un efect de sens, sentimentul de a fi necesar să se orienteze într-o anumită manieră, când cineva se recunoaște participant la o grupare anterioară. Sensul afirmat de marile religii este cel mai vast, sensul „final", dar găsește un sprijin în vitalitatea altor apartenențe care în același timp îi rezistă. A le devaloriza prin legalism, creează un vid în jurul acestui sens și îl fragilizează.

Atât viitorul religiosului, cât și cel al politicului depind fără îndoială în Europa de gradul de conștientizare al unui tip de universalitate complexă, dialogică, laică, în sensul în care ar determina globalitățile eterogene să comunice, stimulându-se reciproc pentru că cei care se exprimă într-un domeniu, vorbesc de asemenea, într-o anumită manieră, „pentru cei care nu sunt" cum spunea Blondel. Dar asta prespune în primul rând ca locurile unde valorile se exprimă să fie recunoscute în creativitatea lor proprie, iar religiosul să nu pretindă monopolul asupra sensului, în raport cu politicul în particular, reducându-l pe acesta la o artă „ exclusiv de execuție".

Lumii confuze și potențial violente la care ne-a condus utopia care asociază sau chiar identifică individul „emancipat" cu universalul, nu trebuie să îi adăugăm, pentru a o duce mai departe, un discurs religios, și nici să ne bazăm pe reveriile sale privind un universalism plat și direct. Universală, Biserica nu ar putea nici măcar așa să acceadă la un universal a cărui realizare o așteaptă și o celebrează la sfârșit. Orientându-se către un universal indirect, cel care traversează diversitatea pe care politicul o pune în aplicare, un creștinism al inițiativelor și nu unul de ordonare, ar putea reaprinde tăciunii speranței și i-ar putea orienta spre Mântuire.

[18] Pot fi citate în acest context, ca un caz limită de recuperare între politic și spiritual, cuvintele adresate de Charles de Gaulle la Albert Hall susținătorilor săi, în noiembrie 1941: „Multe persoane aflate în serviciul patriei au deja o inimă și un spirit nou".