EMIL DUMEA

PLEDOARIE PENTRU

OMUL ÎNTRE BISERICĂ ȘI STAT

Iași 2016

În loc de prefață

Cartea aceasta reprezintă o punere împreună a unor aspecte din gândirea și scrierilor unor personalități contemporane referitoare la relațiile dintre Biserică și societatea civilă pentru a promova împreună o cultură religioasă și laică în favoarea binelui integral al omului. Textele din această carte reprezintă traduceri și prelucrări din autorii care sunt menționați la fiecare temă în parte.

Rolul meu în paginile care urmează este mai mult acela de a selecta și prezenta ceea ce am găsit și considerat semnificativ pentru ilustrarea titlului acestei cărți. Date fiind varietatea și complexitatea temelor pe care mi le-am propus să le prezint, am considerat că este mai bine și mai prudent să apelez la contribuția unor experți în domeniu, eu rezumând-mă la selectarea textelor și prelucrarea lor, completându-le atât cu reflecții și contribuții personale, cât și cu un aparat bibliografic tipărit sau din internet, care să facă mai ușor accesibile toate aceste problematici care frământă omul, bisericile și societatea contemporană.

Lucrarea se structurează în două părți, prima referindu-se la problematici socio-religioase, juridice și politice care privesc omul la nivel european, iar a doua parte analizează aceleași problematici la nivel planetar.

Intenția mea este de a creiona un cadru general din care cititorul să-și poată face o imagine concretă, obiectivă, realistă și justificat optimistă despre omul contemporan, cetățean al acestei planete și deschis de Dumnezeu, Creatorul și Răscumpărătorul său. Deși rămân într-un cadru general catolic, aceste pagini încearcă o abordare a problematicilor și dincolo de granițele oficiale ale Bisericii.

Sunt conștient de limitele tentativei mele de abordare a unor realități atât de vaste, de complexitatea problemelor și ca atare îmi asum anticipat criticile, sper constructive, ale cititorilor.

PARTEA I: PERSPECTIVE EUROPENE

I. Instituții și tratate europene

Originile Uniunii Europene

Europa istorică

În decursul istoriei, spaţiul şi spiritul european, ale bătrânului continent, „Lumea veche”, a demonstrat că formează o singură familie – cu secole în urmă Europa nu avea frontiere şi nici pieţe delimitate pe criterii naţionale, monedele de aur şi argint circulau pe tot cuprinsul continentului iar paşaportul nu a fost inventat decât în secolul al XIX–lea. Istoria însă şi-a urmat cursul său propriu iar Europa s-a modelat în funcţie de supremaţia geopolitică, economică şi culturală a unei zone sau a alteia: Grecia antică (principala referinţă din punct de vedere cultural), Imperiul Roman, Imperiul Bizantin. În Evul Mediu s-au conturat două arii importante de influenţă: prima gravitând în jurul Bisericii Romano-Catolice (popoarele neolatine), iar a doua în jurul Bizanţului (popoare cu limbile greacă şi slavă).

Dacă privim de-a lungul istoriei, vom observa că îndată ce a înflorit civilizaţia occidentală, prin epoca Renaşterii (secolele XV-XVI, sfârşitul Evului Mediu), s-a născut în acelaşi timp, pe rând, ambiţia fiecărui mare popor de a fi el acela care să domine Europa. A început Carol Quintul, care era, ca rege al Spaniei, bogat prin aurul şi argintul adus din America de curând descoperită şi era, în acelaşi timp, împărat în Germania. Dar s-a lovit de Franţa, pe atunci ţara cea mai bogată şi cea mai populată din Europa, şi n-a mai putut înfăptui „Europa unită” după cum a vrut. Astfel, acest război de hegemonie asupra Europei, a început pe la 1520. Spaniei îi va lua locul Franţa, de la Ludovic al XIV-lea până la Napoleon, care încearcă să facă din Europa, o Europă franceză. Din veacul al XIX-lea germanii încearcă, la rândul lor – începând cu Bismark (victoria împotriva Franţei în 1870) şi până la căderea lui Hitler – să obţină hegemonia asupra Europei. A

urmat reorganizarea teritorială a continentului după primul război mondial: au fost create 38 de state, la ale căror frontiere au fost adăugaţi 8.000 de kilometri. Cel de-al doilea război mondial s-a soldat cu mari distrugeri materiale şi pierderi de vieţi omeneşti. Această ultimă încleştare a marilor puteri pentru dominaţia asupra civilizaţiei noastre pare să se termine în 1945, o dată cu prăbuşirea Germaniei, dar suntem doar la jumătatea drumului. Toate puterile mari din trecut, Spania, Franţa, Germania, Italia, Austro-Ungaria, sunt la pământ. În picioare au rămas cele două mari puteri periferice: Rusia şi SUA, cu două sisteme politico-sociale diferite, Europa intrând sub sfera influenţelor acestor două mari puteri. O altă consecinţă nefastă asupra vechiului continent a constituit-o creşterea sferei de influenţă a Uniunii Sovietice în Europa Centrală şi de Est.

Ideea de uniune a Europei s-a confundat multă vreme cu ideea de organizare a lumii, asimilare ce apare la majoritatea marilor precursori ai „ideii europene". Ea aparţine şi de visul filozofilor şi vizionarilor, nu doar al războinicilor. Astfel, Emeric Cruce, contemporan cu Ludovic al XIII-lea, preot şi profesor de matematică, publică în 1623, Nouveau Cynée, lucrare în care preconizează organizarea păcii internaţionale prin arbitraj: o adunare permanentă ar avea în acest scop sediul la Veneţia şi ar permite deopotrivă menţinerea păcii şi dezvoltarea schimburilor comerciale. În „Marele Proiect al lui Henric al IV-lea", Sully, fostul ministru al lui Henric al IV-lea, îşi dezvoltă concepţia sa despre o Europă remodelată în cincisprezece state, sub un consiliu comun. William Penn (quaker-ul englez care va fi legislatorul viitoarei Pennsylvanii) propune în „Eseu pentru pacea actuală şi viitoare a Europei" (1693) o schemă în care reprezentanţii europeni să fie reuniţi într-o Dietă, diciziile să fie luate cu o majoritate de trei pătrimi şi Dieta să fie dotată cu forţă armată. Abatele de Saint-Pierre îşi leagă numele de faimosul „Proiect de pace eternă" (1712) în care schiţează un Senat european cu competenţe legislative şi judiciare. Jeremy Bentham redactează în 1789 (dar publică abia în 1839) „Plan al unei păci universale şi eterne" introducând o idee nouă: presiunea opiniei publice internaţionale. Alt „Proiect de pace eternă" este cel al lui

Kant din 1795, ce influenţează considerabil pe preşedintele Woodrow Wilson, proiect în care schiţează o veritabilă teorie pacifistă şi internaţionalistă: el studiază pentru prima dată cauzele războiului, leagă pentru prima dată democraţia şi internaţionalismul.

În secolul al XIX-lea este anunţată o veritabilă exaltare a spiritului european de către Doamna de Staël, în cuvintele: „De acum e necesar să avem spiritul european". Victor Hugo a fost inspirat de idealurile umaniste reclamând formarea „Statelor Unite ale Europei". Citatele lui Victor Hugo sunt revelatoare: „Va veni o zi când bombele vor fi înlocuite ... de venerabilul arbitraj al unui mare Senat suveran care va fi în Europa ceea ce Adunarea legislativă este în Franţa". În 1849 îi revine lui Hugo să prezideze „Congresul Prietenilor Păcii", lansând un apel în vederea creării Statelor Unite ale Europei. După eşecul sistemului napoleonean care reprezenta, în felul său, o încercare de unificare a Europei, Directoratul european capătă formă. Prin Tratatul de la Chaumont din 1814, cei „Patru Mari" (Anglia, Austria, Prusia, Rusia) hotărăsc să se concerteze în legătură cu mijloacele corespunzătoare pentru menţinerea păcii. Congresul de la Viena (septembrie 1814-iunie 1815) reprezintă de fapt reconstrucţia politică efectivă a Europei sub tutela celor Patru. „Pactul Sfintei Alianţe" din 26 septembrie 1815 (datorat inspiraţiei mistice a ţarului Alexandru şi relativismului diplomatic al Prinţului Klemens Wenzel von Metternich) consacră principiul unei garanţii mutuale a integrităţii teritoriale şi a sistemului de guvernământ din fiecare stat european. Tratatul de la Paris din 20 noiembrie 1815 va consacra „Cvadrupla Alianţă", mult mai eficientă decât Pactul. În 1818, Franţa este admisă în cadrul acestui Directorat. Directoratul european se va manifesta prin conferinţe diplomatice a căror periodicitate şi participanţi variază. Noul sistem numit „Concertul European" îşi demonstrează şi el eficienţa: din 1823 până în 1914 sunt rezolvate în acest context o serie de aspecte politice continentale: Conferinţa de la Londra din 1830 (rezolvă problema belgiană), Conferinţa de la Paris din 1856 (consacră intrarea Imperiului Otoman în Concertul European), prima Conferinţă de la Berlin din 1878 (consacrată

examinării problemelor balcanice), a doua Conferinţă de la Berlin din 1885 (consacrată problemelor coloniale, în special împărţirii bazinului din Congo), Conferinţa de la Algesiras din 1906 (în chestiunea Marocului). Însă, Concertul European se dovedeşte ineficient atunci când două mari state se confruntă: aşa s-a întâmplat în 1870 şi, mai ales, în 1914 (când se declanşează primul „război civil european"). Aceste proiecte europene nu reflectă conştientizarea unui „regionalism european", ci exprimau dorinţa unei organizaţii internaţionale de securitate colectivă. Prin „Europa" se evocă astfel, o ideală „societate a naţiunilor".

Abia spre sfârşitul celui de-al doilea conflict mondial se pare că Europa înregistrează realizări efective pe drumul unificării. În contextul acestor evenimente, marile personalităţi ale vremii au lansat conceptul politic, social, economic, cultural al unei uniuni continentale. Un demers de avangardă al unificării bătrânului continent, ca mijloc de reconciliere între Franţa şi Germania, un semn al intuiţiei politice privind viitorul Europei, îl reprezintă sensul istoricului discurs rostit la Zürich, în Elveţia, în 19 septembrie 1946, de Winston Churchill, care menţiona oportunitatea realizării unei noi configuraţii a continentului european, respectiv a constituirii aşa-numitelor „State Unite ale Europei" (încă din octombrie 1942 Churchill îi adresează un memorandum lui Anthony Eden asupra „Statelor Unite ale Europei"), luând ca model federaţia reprezentată de SUA, în scopul evitării atragerii statelor europene într-un nou război mondial (pe plan politic) şi realizarea reconstrucţiei economiei ţărilor europene (pe plan economic). Punerea în practică a acestui proiect a fost deosebit de dificilă. Pentru a se evita riscul compromiterii definitive a ideii de unitate şi de stabilitate europeană, fondatorii Comunităţilor Europene au preconizat realizarea progresivă a unor structuri care să ducă la creşterea solidarităţii de fapt între economiile şi statele europene, în condiţii de pace, securitate şi libertate. Însă la acea vreme, se produsese deja „schisma" dintre marii învingători, precum şi divizarea Europei: timp de patruzeci şi cinci de ani, doar popoarele din vestul Europei vor lua parte la marea mişcare de construcţie economică, socială şi politică a Europei.

Sfârşitul războiului. Planul Marshall

După cel de-al doilea război mondial, ruptura dintre Sovietici şi Occidentali este punctul de plecare al războiului rece, rezultând „două Europe" separate de zidul (cortina) de fier ridicat în jurul anului 1947: Europa Occidentală şi Europa de Est.

Pentru reconstruirea economiilor europene devastate de război, secretarul de stat american generalul George Marshall a lansat, pe 5 iunie 1947, într-un discurs rostit la Universitatea Harvard, un program cunoscut sub numele de Planul Marshall, un ajutor american condiţionat de realizarea unei structuri organizaţionale comune. Astfel, la 16 aprilie 1948 a fost organizată la Paris Organizaţia Europeană de Cooperare Economică (OECE), pentru a pune în aplicare planul Marshall sau European Recovery Program (ERP). Şaisprezece state sunt părţi ale acestei convenţii: Austria, Belgia, Danemarca, Franţa, Grecia, Islanda, Irlanda, Italia, Luxemburg, Norvegia, Olanda, Portugalia, Regatul Unit, Suedia, Elveţia, şi Turcia, precum şi zonele occidentale de ocupaţie în Germania şi teritoriul Triestului, iar ulterior se vor alătura Republica Federală Germania (în 1955) şi Spania (în 1959).

Ajutorul american s-a ridicat între 1948 şi 1952 la 14 miliarde de dolari SUA, din care 85% sub formă de donaţii (materiale sau alimentare), restul sub formă de credite şi subvenţii nerambursabile. Statele Europei de Est, sub presiunea URSS, refuză Planul Marshall, aderând la CAER (Consiliul de Ajutor Economic Reciproc) în 1949.

Tratatul de la Paris. Planul Schuman

Punctul de pornire al procesului de unificare europeană l-a constituit declaraţia ministrului de externe francez, Robert Schuman, la 9 mai 1950, care reprezenta un plan pus la punct împreună cu Jean Monnet (comisar al planului de dezvoltare a Franţei), ce prevedea instituirea unei autorităţi comune unice a

întregii producţii de cărbune şi oţel din Franţa şi Republica Federală Germania. Prezentată sub numele de „planul Schuman de integrare europeană" iniţiativa franceză a captat rapid interesul Germaniei, al cărei cancelar, Konrad Adenauer, era, la rândul său, preocupat de problema reconcilierii franco-germane, precum şi de asigurarea reintegrării ţării sale între statele vestice dezvoltate. Această declaraţie reprezintă actul de naştere a Comunităţii Europene a Cărbunelui şi Oţelului (CECO), care stă la baza edificiului comunitar, concretizat prin semnarea la Paris, la 18 aprilie 1951, a Tratatului Comunităţii Europene a Cărbunelui şi Oţelului, intrat în vigoare la 25 iulie 1952, în urma ratificării de cele şase state fondatoare: Franţa, Republica Federală Germania, Italia, Belgia, Olanda şi Luxemburg. Tratatul a fost semnat pentru 50 de ani, efectele sale încetând după data de 23 iulie 2002 (după 1997 s-a decis ca, după 2002, CECO să fie folosită ca un instrument de finanţare a cercetării şi dezvoltării în industria minieră).

Comunitatea europeană a cărbunelui şi oţelului suprimă contingentările, taxele vamale la cărbune, oţel, fier între ţările membre. Implementarea unui tarif vamal comun pentru cele şase ţări protejează aceste organizaţii noi de concurenţa exterioară. Obiectivul său era crearea de pieţe comune în două sectoare esenţiale pentru dezvoltarea economică, pentru acea vreme, care să asigure pacea între popoarele europene învingătoare şi cele învinse, facilitând colaborarea în cadrul unor instituţii comune.

CECO funcţionează sub egida unui organism colegial: *Înalta Autoritate* unde prim preşedinte este Jean Monnet. Această instanţă supranaţională dispune singură de putere de decizie (se situează deasupra celei a statelor). Sunt create, de asemenea, un *Consiliu de Miniştri*, o *Adunare Comună* cu rol consultativ, desemnată indirect, şi o *Curte de Justiţie*. Este, de asemenea, independentă pe plan financiar deoarece resursele sale provin direct dintr-un impozit pe producţie, iar obiectivele sale erau expansiunea economică, ocuparea forţei de muncă, creşterea nivelului de trai în industria minieră şi siderurgică. De asemenea, se urmărea şi crearea unei pieţe unice pentru cărbune şi oţel şi prevenirea exploatării excesive a materiilor prime.

Războiul rece, care opune în Europa Americanii şi Sovieticii, este la originea Cooperării militare europene: Uniunea occidentală, creată în 1948, devine în 1954 Uniunea Europei Occidentale (UEO). Ea constituie un sistem de alianţă reunind cele şase ţări ale CECO şi Regatul Unit. Ulterior li se adaugă Portugalia, Spania şi Grecia, dar în practică UEO este înlocuită tot mai mult de Organizaţia Tratatului Atlanticului de Nord (NATO) realizată în 1950. NATO regrupează o mare parte din ţări care au acceptat planul Marshall şi la care se adaugă Statele Unite şi Canada.

Tratatul de la Roma

În cadrul Conferinţei de la Messina (Italia), care s-a desfăşurat în perioada 1-2 iunie 1955, miniştrii de externe ai celor şase state membre CECO, au decis să aprofundeze procesul de integrare, instituind astfel, un comitet de experţi prezidat de ministrul belgian de externe, Paul Henry Spaak, iar raportul acestuia din 1956 a stat la baza negocierilor Tratelor Comunităţii Economice Europene (CEE) şi ale Comunităţii Europene a Energiei Atomice (CEEA/EURATOM). Tratatul de constituire a Comunităţiilor Economice Europene (CEE) a fost semnat la Roma, la 25 martie 1957, de către aceleaşi şase state membre CECO (Marea Britanie refuză să participe) şi a rămas în istorie drept Tratatul de la Roma. Acest Tratat a intrat în vigoare la 1 ianuarie 1958 şi stabileşte drept obiective principale crearea unei Pieţe Comune şi armonizarea progresiva a politicilor economice ale statelor membre (pentru a forma Marea Piaţă Europeană sau Piaţa Unică). Marea Britanie a doptat o poziţie de superioritate faţă de noua organizaţie şi faţă de celelalte state europene. Absenţa Marii Britanii a facilitat însă crearea unei organizaţii mai puternice decât cele tradiţionale, instituţii supranaţionale solide şi dotate cu puteri decizionale reale.

Piaţa Comună reprezintă eliminarea barierelor economice dintre statele membre, prin realizarea celor patru libertăţi. *Libera circulaţie a bunurilor (mărfurilor)* dintr-un stat în altul, presupunând armonizarea sistemelor de taxe vamale şi reglementări comune în domeniile sănătate, protecţia

consumatorului, protecţia mediului, la care se adaugă eliminarea tuturor obstacolelor din calea schimburilor comerciale. Odată cu încheierea procesului de construcţie a Pieţei Interne, la 1 ianuarie 1993, obiectivul liberei circulaţii a mărfurilor a fost atins, în mare parte, existând totuşi unele derogări. *Libera circulaţie a persoanelor* presupune că orice cetăţean al unui stat membru are libertatea de a se stabili şi lucra în alt stat membru, beneficiind de avantajele sociale ale ţării gazdă, fără nicio discriminare şi fără procedurile de control la intrarea pe teritoriul altui stat membru aplicabile persoanelor din afara spaţiului comunitar. *Libera circulaţie a serviciilor* presupune că acestea pot fi prestate în cadrul UE fără nicio restricţie bazată pe naţionalitate. *Libera circulaţie a capitalurilor* se referă la mobilitatea acestora între ţări ale căror monede naţionale sunt diferite, putând avea consecinţe asupra balanţelor de plăţi şi a stabilităţii monetare a statelor. În anul 1988, Consiliul de Miniştri (actualul Consiliu European) a decis ca circulaţia capitalurilor între statele membre CEE să fie total liberalizată până la 1 iulie 1990. Sediul CEE a fost de la început la Bruxelles.

Tot prin Tratatul de la Roma s-a constituit *Comitetul Economic şi Social (CES)*, cu competenţa de a da avize instituţiilor comunitare de decizie asupra unor proiecte de interes comunitar. Consultarea CES este obligatorie în următoarele domenii: politica agricolă, politica socială, politica de transporturi, politica mediului, fonduri structurale, securitatea muncii şi piaţa internă, dar şi în alte domenii. Prin Tratatul CEE a fost creat *Fondul European de Dezvoltare (FED)*, în scopul finanţării de proiecte de dezvoltare economico-socială a unor ţări în curs de dezvoltare din zona Africa-Caraibe-Pacific, denumite şi ţări ACP, cu care statele membre ale CEE au menţinut relaţiile comerciale din perioada colonială.

O dată cu intrarea în vigoare a Tratatului de la Roma a fost înfiinţată şi *Banca Europeană de Investiţii (BEI)*, cu sediul la Luxemburg, reprezentând în acest moment, instrumentul bancar al UE, respectând principiile economice şi bancare clasice în materie de împrumuturi şi lucrând în strânsă legătură cu celelalte instituţii financiare internaţionale. Tratatul CEE consacră, la

rândul său, o serie de instituţii: *Comisia, Consiliul de Miniştri, Parlamentul, Curtea de Justiţie*.
Comunităţile Europene au înregistrat un succes răsunător în primii ani, iar acest progres economic înregistrat de „Cei Şase", a stimulat invidia Marii Britanii, dar şi teama de a fi marginalizată printr-o prea strânsă apropiere franco-germană, determinând-o să reacţioneze prin crearea la Stockholm în 1960, a Asociaţiei Europene a Liberului Schimb (AELS), alături de Austria, Danemarca, Elveţia, Norvegia, Portugalia şi Suedia.

Prin aderarea Marii Britanii la CEE, a Denemarcei şi a Portugaliei AELS a început să dea semne de oboseală. În 1993 a fost propusă crearea de către CEE a unui Spaţiu Economic European (SEE) de tipul zonei de liber schimb. Referendum-ul negativ din Elveţia din decembrie 1992 a amânat intrarea în acţiune a SEE-ului iar aderarea Suediei, Finlandei şi Austriei în 1993 la Uniunea Europeană a marcat de fapt sfârşitul AELS-ului.
În anul 1960 a fost înfiinţat Fondul Social European, reprezentând în acest moment instrumentul principal al politicii sociale a UE, şi este alimentat prin contribuţia statelor membre având rolul de a îmbunătăţii condiţiile de viaţă în UE.

Tratatul de la Bruxelles

La data de 8 aprilie 1965 a fost semnat Tratatul de fuziune a celor trei comunităţi europene (CECO, CEE şi EURATOM) şi a intrat în vigoare la 1 ianuarie 1967. Deşi cele trei îşi păstrează propria personalitate juridică, vor avea instituţii comune: Comisia Europeană (rezultată prin fuziunea Inaltei Autorităţi cu Comisia CEE), Consiliul Comunităţilor Europene, Curtea Europeană de Justiţie şi Adunarea Parlamentară (conscrarea denumirii de Parlament European are loc doar din 1986, prin Actul Unic European). În documentele oficiale se va păstra denumirea de Comunităţile Europene, dar în mod uzual, până la denumirea de Uniune Europeană, se va folosi sintagma Comunitatea Europeană, CEE sau CE.

Tratatul de la Roma stipulează că orice stat european poate solicita să devină membru al Comunităţii.

Acordul de la Schengen

La 14 iunie 1985, la Schengen (Luxemburg) s-a semnat iniţial un acord între cinci state membre CE: Franţa, Germania, Belgia, Olanda şi Luxemburg, ce viza eliminarea graduală a controlului la frontierele comune ale statelor semnatare.
Acordurile semnate la 14 iunie 1985, completate prin Convenţia Schengen (19 ianuarie 1990) prevăd:

- Măsurile comune pentru controlarea imigrărilor din exteriorul CE în special din Est;
- Definirea unei politici de azil, de imigrare şi lupta contra muncii şi şederii clandestine;
- Examinarea cererilor de azil pentru prima ţară a Uniunii la care se va depune cererea;
- O listă cu ţările a căror cetăţeni vor trebui să aibe vize (mai mult de 100 de ţări);
- Fişiere informatizate comunitare pentru lupta contra terorismului, bandatismului. Sistemul de informare Schengen (SIS) permite poliţiilor naţionale să facă schimburi de informaţii şi de a exersa drepturi de a-i urmări pe răufăcători pe teritoriul altor state membre, acţiune care este realizată de către oficiul european de poliţie (EUROPOL) creat prin Tratatul de la Maastricht (la Haga funcţionează o unitate anti drog a Europolului).

Tratatul de la Maastricht

Criza bugetară declanşată de aderarea Spaniei şi Portugaliei la CE, a determinat Comisia să adopte o serie de măsuri, intitulate „Pachetul Delors”, după numele iniţiatorului, preşedintele Comisiei, Jacques Delors. Aceste măsuri au fost adoptate, după mai multe discuţii contradictorii între Marea Britanie şi partenerii europeni, prin semnarea Acordului de la Bruxelles (1988), care prevedea dublarea fondurilor structurale

destinate zonelor dezavantajate din punct de vedere economic, dar şi o mai strictă supraveghere a cheltuielilor destinate agriculturii.

Consiliul European de la Madrid, din perioada 15-18 iunie 1989, a decis convocarea unei Conferinţe Interguvernamentale care să pregătească, sub coordonarea lui Jacques Delors, crearea Uniunii Economice şi Monetare, a Băncii Centrale Europene şi introducerea monedei unice euro.

Tratatul privind Uniunea Europeană (TUE), adoptat în 1992 la Maastricht (Olanda), intrat în vigoare la 1 noiembrie 1993, este considerat cel mai important succes din instoria Comunităţilor Europene de la semnarea Tratatului de la Roma, reprezentând a doua revizuire fundamentală a tratatelor constitutive, şi nu o înlocuire a celor trei tratate iniţiale (Tratatul de la Paris şi Tratatele de la Roma).

Tratatul are 7 titluri şi poate fi comparat cu un „templu": la bază se află obiectivele sale (cetăţenie europeană, piaţă unică, integrarea economică şi politica externă comună) şi trei „piloni":

- *primul pilon*, modifică tratatele referitoare la „Comunităţile Europene" instituite. Comunitatea Europeană, noul nume al Comunităţii Economice Europene – CEE – incluzând CECO şi EURATOM-ul.

- *al doilea pilon* acoperă un domeniu nou, niciodată abordat în acordurile şi tratatele europene: politica externă şi de securitate comună.

- *al treilea pilon* iniţiază o cooperare în materie de justiţie şi afaceri interne.

Prin Tratatul de la Mastricht au fost fixate şi criteriile de convergenţă nominală (condiţiile necesare intrării în UEM: stabilitatea preţurilor, rata dobânzii, deficitul bugetar, ratele de schimb), pe baza îndeplinirii cărora statul membru UE, va adopta moneda unică, semnificând astfel, intrarea în „zona euro". Astfel, la originea actualei Uniuni Economice şi Monetare (UEM) a stat „Raportul Delors". La 1 ianuarie 1993 s-a încheiat procesul de realizare a Pieţei Unice Comunitare.

În perioada 21-22 iunie 1993, Consiliul European de la Copenhaga a adoptat decizia de lărgire a UE spre Est şi a

confirmat criteriile de aderare pe care trebuie să le îndeplinească ţările candidate, stabilite prin Tratatul de la Maastricht: criteriul politic, criteriul economic, aquis-ul comunitar (reprezintă ansamblul reglementărilor din dreptul comunitar, care conferă drepturi şi impun obligaţii statelor membre ale UE, cetăţenilor europeni şi companiilor europene).
Comitetul Regiunilor a fost creat ca instituţie comunitară prin Tratatul de la Maastricht.

Europa celor 15

Austria, Finlanda, Suedia vor semna tratatele de aderare la UE în 1995. Norvegia deşi a semnat Tratatul de aderare la UE încă din 1972, nu reuşeşte să-l ratifice prin referendum (52% voturi împotrivă). Cu toate acestea, între 1997 şi 2003 Norvegia a transpus în legislaţia naţională peste 18% din legislaţia UE, şi datorită faptului că a reprezentat o consecinţă a participării Norvegiei la Spaţiul Economic European (SEE) având acces la Piaţa Unică Europeană. Alte state AELS fie fac parte din SEE dar nu doresc aderarea la UE (Islanda, Lichtenstein), fie au respins prin referendum Tratatul privind SEE (1992): Elveţia. Deşi Elveţia este în afara UE, legăturile sale comerciale şi economice cu UE sunt tot mai strânse, şi datorită traseului mărfurilor din UE, care trece prin zona Alpilor. Mai mult, prin Acordurile comerciale bilaterale semnate în 2002 şi 2004, ea reuşeşte să-şi reînnoiască privilegiile, fără a contribui la cheltuieli, şi, mai ales, fără a renunţa la păstrarea secretului bancar, aspect asupra căruia UE a făcut presiuni.

Tratatul de la Amsterdam

Tratatul de la Amsterdam reprezintă rezultatul negocierilor debutate la Torino, la 29 martie 1996 şi încheiate la Amsterdam, la 17 iunie 1997, completează Tratatele anterioare, pentru soluţionarea unor probleme cum ar fi:

- eliminarea obstacolelor în calea liberei circulaţii a bunurilor şi serviciilor

- ponderea voturilor în Consiliul UE
- alocarea locurilor în Comisia Europeană
- reglementarea privind politicile în justiţie şi afaceri interne şi PESC
- transformarea instituţiilor şi mecanismelor de funcţionare corespunzătoare a unei uniuni extinse la 15, 27 sau mai mulţi membri.

Tratatul introduce, de asemenea, un concept nou, cooperarea întărită, pentru o aprofundare a integrării europene.

Tratatul de la Nisa

Tratatul de la Nisa, a fost semnat la 26 februarie 2001 şi a intrat în vigoare la 1 februarie 2003 (întârziere datorată Irlandei). Acest tratat conţine prevederi menite să adâncească integrarea europeană, prin perfecţionarea mecanismului decizional, în perspectiva lărgirii UE. Majoritatea instituţiilor UE au suferit modificări, atât cu privire la organizarea lor, cât şi a competenţelor: a crescut numărul parlamentarilor europeni, s-a schimbat ponderea voturilor în Consiliul UE, numărul comisarilor europeni poate fi schimbat prin decizia Consiliului UE etc.

Strategia de la Lisabona

Până în anul 2000, responsabilii politici cunoşteau faptul că economia europeană trebuia modernizată în profunzime, cu scopul de a-şi păstra competitivitatea în faţa Statelor Unite şi a altor mari actori ai economiei mondiale. Consiliul European de la Lisabona, din 23-24 martie 2000, a avut ca temă centrală definirea pentru UE a unui nou obiectiv strategic, cu scopul continuării consolidării pieţei forţei de muncă, a reformelor economice şi coeziunii sociale în cadrul unei economii bazate pe cunoaştere. Prin „Strategia de la Lisabona", UE işi propune să devină până în 2010, „cea mai competitivă şi mai dinamică economie din lume bazată pe cunoaştere, capabilă de o creştere economică durabilă, cu locuri de muncă mai bune şi mai numeroase şi o coeziune socială mai puternică". A fost elaborată

astfel o strategie concretă în vederea realizării acestui obiectiv. „Strategia de la Lisabona" înglobează o serie întreagă de domenii: cercetarea ştiinţifică, educaţia, formarea profesională, accesul la internet şi la tranzacţiile on-line. Aceasta cuprinde, de asemenea, reforma sistemelor de protecţie socială europene. În primăvara fiecărui an, Consiliul European se reuneşte pentru a prezenta progresul înregistrat în punerea în aplicare a strategiei de la Lisabona.

Extinderea spre Est

După căderea zidului Berlinului (9 noiembrie 1989), Consiliul European de la Strasburg a aprobat la 9 decembrie 1989, reunificarea Germaniei şi a decis crearea Băncii Europene de Reconstrucţie şi Dezvoltare (BERD) pentru a ajuta ţările din Est. BERD a intrat în funcţiune în 1989, este o bancă publică şi are sediul la Londra. Capitalul său este subscris de către ţările Uniunii Europene, Statele Unite şi Japonia. Ea acordă împrumuturi ţărilor central şi est europene pentru proiecte precise.

Majoritatea statelor care au făcut parte din blocul comunist au semnat "acorduri de asociere", devenind astfel, ţări asociate la UE. Acordurile de asociere au fost semnate cu: Turcia (1987 – intrarea Turciei în Uniune, a fost stagnată, în ciuda progreselor economice conforme cu cerinţele UE, din cauza divergenţelor politice, conflictul cu poporul kurd şi sprijinul acordat turcilor din Cipru), Cipru, Malta (1990), Ungaria, Polonia (1994), Bulgaria, România, Slovacia, Estonia, Letonia, Lituania (1995), Cehia, Slovenia (1996).

Criteriile de la Copenhaga prevăd obligativitatea ca statele din Europa Centrală şi de Est, pentru a putea adera la UE, să îndeplinească cerinţele unui regim democratic respectând drepturile omului şi minorităţilor, o economie de piaţă deschisă şi concurenţională şi capacitatea de a integra legislaţia comunitară (aquis-ul comunitar) în toate domeniile. Consiliul European de la Essen din decembrie 1994, a lansat o strategie de pre-aderare a statelor asociate. Astfel, a fost lansată o susţinere financiară a

reformelor de tipul programelor PHARE (program lansat în 1989) în vederea pregătirii ţărilor pentru aderare.

Negocierile de aderare încep în 1998 cu următoarele ţări: Cehia, Polonia, Ungaria, Estonia, Slovenia, Cipru. Durata negocierilor variază de la o ţară la alta conform principiului „fiecare ţară este judecată după propriile merite", fără a fi ignorate diferenţele dintre ele. Negocierile au loc prin Conferinţe interguvernamentale bilaterale în care miniştrii se întâlnesc la 6 luni, iar ambasadorii lunar.

Comisia Europeană îşi asumă rolul de a întocmi anual şi prezenta Consiliului European, un raport de evaluare a progresului înregistrat de fiecare ţară candidată, cu privire la îndeplinirea Criteriilor de la Copenhaga. În funcţie de acest raport, Comisia poate propune începerea negocierilor de aderare sau dimpotrivă reducerea sau sistarea ajutorului financiar de preaderare.

Consiliul European de la Berlin (1999) hotărăşte crearea a încă două instrumente financiare de preaderare: ISPA (destinat investiţiilor din domeniul transporturilor şi mediului) şi SAPARD (destinat agriculturii).

Consiliul European de la Helsinki (1999) decide iniţierea de conferinţe interguvernamentale bilaterale în vederea deschiderii negocierilor de aderare, cu un al doilea val de ţări: Bulgaria, Letonia, Lituania, Malta, Slovacia, România.

Consiliul European de la Copenhaga (2002) anunţă încheierea negocierilor de aderare cu 10 state: Cehia, Cipru, Estonia, Letonia, Lituania, Malta, Polonia, Slovacia, Slovenia şi Ungaria. Tratatele de aderare au fost semnate în aprilie 2003, la Atena, iar statele candidate au devenit membre cu drepturi depline din 1 mai 2004.

La 25 aprilie 2005 la Luxemburg, România şi Bulgaria au semnat Tratatele de aderare la UE, care cuprindea şi o clauză de salvgardare ce putea fi activată în situaţia în care cele două state nu îndeplineau până în 2007 toate condiţiile, ceea ce ar fi însemnat amânarea cu un an a aderării la UE. Această clauză nu a fost activată, aderarea celor două state având loc, conform planului, la 1 ianuarie 2007.

Turcia, membră NATO, semnatară a unui acord de asociere cu UE, a aplicat pentru statutul de membru încă din 1987. După lungi ezitări, în octombrie 2004, Consiliul European a început negocierile de aderare cu Turcia. În acelaşi timp a început negocierile şi cu Croaţia, un alt stat candidat. În cazul acestor două state nu s-a fixat încă o dată pentru intrarea în vigoare a unui eventual tratat de aderare la sfârşitul negocierilor.

Statele din Balcanii de Vest, se îndreaptă către Uniunea Europeană pentru a-şi accelera reconstrucţia economică, pentru a îmbunătăţi relaţiile reciproce lezate de războaie etnice şi religioase, precum şi pentru a-şi consolida instituţiile democratice. Astfel, UE a acordat statutul de „ţară candidată" Fostei Republici Iugoslave a Macedoniei în noiembrie 2005 iar alţi potenţiali candidaţi pot fi Albania, Bosnia şi Herţegovina, Muntenegru şi Serbia. Croația este ultimul stat membru al UE, din anul 2013.

Proiectul Constituţiei Europene

Conceptul de *instituţii comunitare* se caracterizează prin următoarele elemente specifice: au rolul de a pune în aplicare, în temeiul competenţelor lor, regulile juridice fundamentale de constituire şi de funcţionare a Comunităţilor şi a UE; sunt create prin tratatele de înfiinţare a Comunităţilor Europene; în domeniile în care acţionează sunt dotate cu puterea de a lua decizii şi de a le impune statelor membre; din această perspectivă ele reprezintă o desprindere de schemele tradiţionale ale cooperării internaţionale, în care executarea tratatelor este supusă disponibilităţilor semnatarilor. Prin natura lor, instituţiile comunitare reprezintă interesele statelor (Consiliul), interesele Comunităţilor (Comisia), interesele popoarelor (Parlamentul) şi interesele dreptului (Curtea de Justiţie); beneficiază de o anumită autonomie juridică, administrativă şi financiară.

Organele comunitare sunt acele elemente structurale, create prin tratate sau de către instituţiile comunitare, în vederea îndeplinirii unor funcţii consultative auxiliare cu caracter tehnic, financiar şi de altă natură (Comitetul Regiunilor, Comitetul Economic şi Social).

Tipuri şi categorii de instituţii europene. Atribuţii şi rol privind instituţiile europene

Funcţiile instituţiilor europene:

De a emite reglementări şi directive pe plan legislativ.

O reglementare comunitară dă naştere direct şi imediat drepturilor şi obligaţiilor aplicabile tuturor cetăţenilor Comunităţii.

O directivă comunitară se adresează statelor membre, care vor trebui să transforme în legislaţia lor naţională obiectivele şi marile orientări fixate de directive.

O rezoluţie sau o recomandare a Consiliului indică o voinţă comună a statelor membre spre rezultate superioare.

Pe plan bugetar, Comunitatea dispune de fonduri proprii.

Pe plan internaţional, ea semnează acordurile de cooperare sau acordurile comerciale.

Principalele instituţii comunitare europene

Sunt cinci instituţii comunitare principale: Comisia Europeană (iniţiază politici şi le pune în aplicare), Consiliul UE (organul legislativ, de decizie comunitară, acţionează pe baza propunerilor Comisiei), Parlamentul European (rol iniţial consultativ, în ultimul timp cu rol tot mai mare în procesul de luare a deciziilor comunitare), Curtea Europeană de Justiţie (are sarcina de a interpreta actele comunitare şi tratatele institutive, în caz de conflict juridic), Curtea de Conturi (instituţie cu rol de control financiar, al administrării bugetului comunitar). Aceste instituţii sunt comune celor trei comunităţi (CECO, CEE, EURATOM) după tratatul de fuziune a executivelor din 8 aprilie 1965. Sistemul instituţional comunitar este completat cu alte organe comunitare: Comitetul Regiunilor, Comitetul Economic, Social, Mediatorul European, Banca Europeană de Investiţii şi Banca Centrală Europeană.

1. Comisia Europeană

Comisia Europeană este instituţia principală a Uniunii Europene, este cea mai originală dintre instituţiile comunitare. Denumirea de „Comisie Europeană" (sau „Comisia Uniunii Europene", sau „Comisie") a fost adoptată după Tratatul de la Maastricht, sintagma utilizată anterior fiind „Comisia Comunităţilor Europene". Principalele competenţe sunt:

- de control – supraveghează respectarea Tratatelor;
- de iniţiativă – are monopolul iniţiativei în cestiuni de competenţă comunitară;
- de execuţie – joacă rolul unui guvern la nivel comunitar;
- de reprezentare internă – ambasadorii pe lângă UE ai diferitelor ţări îşi prezintă scrisorile de acreditare preşedintelui Comisiei;
- de reprezentare externă – are delegaţii cu rang de ambasadă în state terţe, precum şi birouri în statele membre ale UE.

Din 2004, Comisia este formată din câte un comisar din fiecare stat membru. În prezent Comisia este formată din 28 de comisari. Membrii acesteia sunt numiţi pe o perioadă de cinci ani, numiţi de către statele membre şi aprobaţi de Parlamentul European. Comisia este asistată de o administraţie formată din 36 de direcţii generale şi servicii, care sunt repartizate în principal la Bruxelles şi Luxemburg.

Conducerea Comisiei este formată din: Preşedintele Comisiei – persoana cea mai proeminentă şi mediatizată, defineşte orientările politice şi organizarea internă a Comisiei – şi Vicepreşedinţii – în număr de doi, desemnaţi de Preşedinte, dintre comisari.

Atribuţiile Comisiei Europene sunt:

a) *Atribuţii în procedura legislativă*. Comisia Europeană deţine monopolul iniţiativei legislative în sfera pilonului comunitar, iniţiativă transmisă spre decizie Consiliului UE. În cazul pilonului doi, împarte această atribuţie cu Consiliul UE, iar în situaţia pilonului trei, cu statele membre.

Consiliul UE, singur sau împreună cu Parlamentul European, adoptă acte normative în principiu numai pe baza propunerilor înaintate de Comisie, astfel Comisia este „organul motrice al integrării europene".

Comisia dispune şi de o putere normativă proprie în anumite domenii, strict delimitate prin textele tratatelor: uniunea vamală, concurenţă etc.

Comisia are şi o *putere normativă subordonată* celei a Consiliului UE, care-i permite executarea actelor adoptate de Consiliu.

Comisia poate emite decizii individuale (precum şi recomandări sau avize) adresate statelor sau întreprinderilor comunitare, prin care intervine în anumite domenii,, cum ar fi concentrările economice.

b) *Atribuţia de „gardian al tratatelor"*. Pentru îndeplinirea acestei atribuţii, Comisia poate cere informaţii statelor, întreprinderilor sau persoanelor fizice, în scop preventiv sau de informare.

Fiecare comisar are atribuţii specifice, într-un domeniu de activitate determinat (politica comercială comunitară, probleme industriale, tehnologii informaţionale şi de telecomunicaţii, concurenţă, politica externă şi de securitate comună, cultură, audiovizual, ştiinţă, cercetare şi dezvoltare, mediul înconjurător, politici regionale, transport, piaţa internă, protecţia consumatorului, turismul, întreprinderile mici şi mijlocii, agricultura şi dezvoltarea rurală etc.)

c) *Atribuţia de organ executiv al Uniunii Europene*. Comisia este organul executiv al Uniunii, cel care pune în executare actele normative emise de Consiliul UE sau de acesta în codecizie cu Parlamentul European (Comisia poate adopta regulamente, directive şi decizii, recomandări şi avize).

Domeniile în care Comisia are putere executivă sunt: implementarea bugetului comunitar, al cărui proiect este tot de competenţa Comisiei, uniunea vamală, concurenţa, funcţionarea pieţei comune (cu excepţia agriculturii), gestiunea fondurilor comunitare.

d) *Atribuţia de reprezentare*. Comisia reprezintă UE în relaţiile cu statele nemembre şi în organismele internaţionale. În interiorul UE, Comisia reprezintă interesul comunitar, în raport cu persoanele fizice sau juridice, cu celelalte instituţii comunitare sau cu statele membre.

Comisia trebuie să acţioneze în aşa fel încât interesul comunitar să primeze în faţa intereselor statelor membre. Comisia este un intermediar neutru între statele membre, pe de o parte, şi între acestea şi Uniune, pe de altă parte.

2. Parlamentul European

Parlamentul European este una dintre primele instituţii comunitare, înfiinţat odată cu CECO sub forma Adunării Parlamentare. În 1958, în acelaşi timp cu apariţia CEE şi CEEA, instituţia parlamentară a decis schimbarea numelui în „Adunarea Parlamentară Europeană", pentru ca, în anul 1962, instituţia să adopte denumirea de „Parlamentul European", fiind legiferată prin AUE.

Parlamentul este constituit din reprezentanţi ai popoarelor statelor membre. Atribuţiile Parlamentului sunt:

a) Atribuţia de supraveghere şi control
b) Atribuţii legislative – emite avize care, după caz, pot fi facultative, consultative sau conforme. Procedura codeciziei pune pe acelaşi plan al adoptării legislaţiei Parlamentului European şi Consiliul UE – astfel, o decizie nu poate fi luată decât cu acordul celor două instituţii comunitare.
c) Atribuţii bugetare – Parlamentul este cel care aprobă bugetul, precum şi descărcarea de gestiune a Comisiei, după încheierea exerciţiului bugetar.

De asemenea, Parlamentul European este instituţia de control democratic al Uniunii. Acesta dispune de puterea de a demite Comisia prin adoptarea unei moţiuni de cenzură cu o majoritate de două treimi (destul de dificil de obţinut în practică, rămânând mai mult o ameninţare teoretică la dresa Comisiei).

3. Consiliul Uniunii Europene

Consiliul Uniunii Europene, numit înainte de Maastricht Consiliul Comunităţilor Europene, mai este cunoscut şi sub denumirea de Consiliul de miniştri, însă denumirea de Consiliul UE sugerează faptul că acesta acţionează în toţi cei trei piloni ai UE (primul comunitar şi cei doi interguvernamentali), deşi proiectul de Constituţie europeană consacră termenul de Consiliul de miniştri. De asemenea, a nu se confunda cu Consiliul European, un organism paracomunitar (reuniunea şefilor de stat şi de guvern din state membre) şi nici cu Consiliul Europei, o organizaţie interguvernamentală cu obiective privind protecţia drepturilor omului, a democraţiei pluraliste şi a supremaţiei dreptului, protecţia mediului etc (Consiliul Europei are sediul Palatul Europei din Strasbourg).

Conducerea este asigurată de un preşedinte, desemnat prin rotaţie semestrială din cadrul reprezentanţilor statelor membre, într-o ordine prestabilită. Preşedintele Consiliului UE este cel care reprezintă efectiv Uniunea în relaţiile externe, exprimând opinia acesteia la conferinţele internaţionale. Consiliul UE dispune şi de un Secretariat General. Consiliul UE realizează un echilibru între interesul comunitar şi interesul naţional al statelor membre.

Preşedintele Consiliului UE are îndatorirea de a organiza în ţara sa de origine, una din cele două întâlniri anuale ale şefilor de stat şi de guvern, cunoscută sub denumirea de Consiliul European.

Atribuţiile Consiliului UE sunt:

a) *Atribuţii legislative* (Consiliul UE adoptă acte normative cu forţă juridică obligatorie – regulamente, directive). De asemenea, Consiliul UE poate revizui tratatele comunitare şi să ia decizii de natură constituţională.
b) *Politica externă şi de securitate comună, politica în justiţie şi afaceri interne*.
c) *Atribuţia de coordonare a politicilor economice* ale UE, în special privind Uniunea Economică şi Monetară. Există două tipuri de politici comunitare: politici comune (conduse de instituţiile comunitare) şi politici de

armonizare sau de însoţire (sunt organizate de statele membre dar trebuie armonizate la nivel comunitar).

d) *Atribuţia de aprobare a bugetului comunitar* (o împarte cu Parlamentul).
e) *Atribuţia de propunere a membrilor unor organe comunitare* (de exemplu Comitetul Economic şi Social, Curtea de Conturi).

4. Curtea Europeană de Justiţie

Curtea Europeană de Justiţie are menirea de a garanta *aplicarea, interpretarea şi respectarea* dreptului comunitar pe peritoriul UE. Judecătorii săi (28 la număr, unul pentru fiecare stat membru, desemnaţi de Consiliul UE la propunerea statelor membre, mandatul este de 6 ani şi poate fi reînnoit) trebuie să urmărească interesul comunitar şi nu apartenenţa la statul membru. Litigiile sunt fie între instituţiile comunitare, fie între Comisia Europeană şi statele membre, fie între statele membre, fie între persoane fizice sau juridice şi UE. Toate litigiile se referă la natura administrativă sau civilă, nu penală.

Curtea îndeplineşte două funcţii:

1. o funcţie jurisdicţională
2. o funcţie consultativă

Atribuţiile Curţii de Justiţie sunt:

- Urmăreşte respectarea legislaţiei comunitare de către toate statele membre.
- Reglează litigiile între statele membre, între Uniune şi Statele membre, între instituţii, între particulari şi Uniune.

5. Curtea de Conturi

Curtea de Conturi a fost înfiinţată în 1975, are sediul la Luxemburg, statutul de instituţie comunitară fiindu-i atribuit prin Tratatul de la Maastricht. Sarcinile contabile şi de control financiar au fost realizate iniţial separat în cadrul fiecărei Comunităţi europene. Ulterior, prin Tratatul de la Roma, s-a creat un organism unic de control financiar numit „Comitet de

revizuire", transformat, în urma Tratatului de la Bruxelles din 1975, în Curtea de Conturi (sau Curtea cenzorilor). Rolul Curţii de conturi este de control financiar, exercitat asupra instituţiilor comunitare, asupra modului de încasare a veniturilor comunitare şi de realizare a cheltuielilor din bugetul comunitar, controlează managementul financiar al conducerilor instituţiilor şi organismelor comunitare. Curţii de conturi îi lipseşte atribuţia jurisdicţională. Jurisdicţia financiară aparţine doar Curţii Europene de Justiţie[1].

[1]http://europa.eu/about-eu/institutions-bodies/index_ro.htm
Această temă reprezintă o prelucrare a unei părți dintr-un curs al doameni Mihaela Lutas: http://193.231.19.17/~mihaela.lutas/

II. Europa, încotro?

Trăim într-o Europă care pare a deveni din ce în ce mai fragilă și nesigură de ceea ce este acum și mai ales de ceea ce o poate aștepta în viitorul apropiat. Chestiunea provocărilor care implică viitorul ei nu este una nouă. Viitorul reprezintă întodeauna o provocare pentru simplul motiv că nu există niciodată o reînnoire pură a stării de fapt existente: este provocarea necunoscutului. Ar fi putut fi prevăzute în 1900 tragediile și catastrofele cu care s-a confruntat secolul XX și reacțiile europenilor la provocările pe care le-au avut de înfruntat? Putem spune, cu toată onestitatea, că aceste provocări au făcut obiectul unor răspunsuri adecvate?

Pentru prima dată in istorie, chestiunea se adresează entității Europa prin prisma unității sale, efectivă sau virtuală. Există doar o jumătate de secol, judecând asupra viitorului unei Europe la singular, ce a reprezentat un joc al spiritului, o fantezie a imaginației; Europa n-a fost mai mult decât un concept, sau mai bine spus, o anticipare. Viitorul său n-a fost încă o provocare. Această schimbare de perspectivă a reprezentat ea însăși un eveniment istoric și deține o parte a răspunsului. Datorită faptului că procesul de unificare în care s-a angajat continentul a progresat suficient după o jumătate de secol, astăzi putem să ne punem întrebări în ceea ce privește viitorul dintr-o perspectivă mai puțin tradițională, aceea a suveranităților individuale. Cât despre răspunsul la provocare, el depinde de două condiții: conștientizarea de către europeni a apariției acestei noi entități și a inovației sale, precum și a implicațiilor și consecințelor sale și disponibilitatea lor de a revela aceste provocări care se adresează mai mult diverselor unități specifice, dar care împreună formează Europa, mai ales Uniunea Europeană (UE), această entitate care a început să trăiască o existență proprie.

Evenimentele cele mai recente propun în primul rând o abordare politică a provocării viitorului. Se va folosi Europa de instrumentul juridic care îi va permite să dezvolte o voință comună și de a fi astfel în măsură să înfrunte celelalte provocări?

O provocare rareori menționată, poate din cauza faptului că este evidentă, este aceea a numărului sau mai exact a *continuității numerelor*. În termeni concreți, câți europeni va număra Europa mâine? Europa nu poate fi imaginabilă fără europeni. Va exista un număr suficient de europeni pentru a asigura durabilitatea civilizației europene? Ce se va întâmpla cu UE care importă atâtea persoane venite din alte spații geografice, foarte diferite din punct de vedere economic, cultural și religios de bătrânul continent? Ce se va întâmpla cu România care importă tehnologii noi și idei străine identității ei cultural-religioase și exportă milioane de persoane care între granițele ei ar fi putut contribui mult la creșterea acestei țări pe toate planurile?

Este o întrebare capitală. Dacă numărul nu va fi suficient pentru a pune bazele unor națiuni grandioase, nici pentru a asigura bunăstarea popoarelor – și niciun continent nu știe mai bine decât Europa care a proclamat importanța persoanei și a înțeles lecția oferită de rezistența victorioasă a Greciei în fața Imperiului Persan. Istoria oferă suficiente exemple de reușite colective; mici orașe antice sau Republici Urbane, ca Atena sau Provinciile Unite care nu aveau un număr suficient pentru a ieși victorioase și totuși au învins, iar la polul opus, construcții politice grandioase, ce reuneau miriade de oameni pe vaste întinderi, dar din care n-a rămas nimic. Cauza este de înțeles: numărul nu face tot. Dar nu se poate contesta nici importanța sa. Strălucirea Europei de cinci sau șase secole încoace s-a bazat în parte pe importanța populației sale. Locul pe care s-a poziționat în lume a fost datorat și excepționalei sale densități. În timpul Revoluției, Franța a fost desemnată o mare națiune și datorită faptului că regatul său avea cel mai numeros popor din Europa.

Astăzi, văzând cifrele care exprimă situația demografică a continentului nostru, se poate pune întrebarea dacă în viitor vor mai fi suficienți europeni pentru ca Europa să supraviețuiască. Mare parte din țările europene nu mai au nicio garanție de reînnoire în timp a generațiilor iar perspectivele pentru următoarele decenii nu sunt încurajatoare. Se prevede din ce în ce mai iminent că unii dintre vecinii noștri, parteneri esențiali ai Uniunii Europene, precum cele două peninsule mediteranene,

sunt în pericol de a pierde un sfert din populația lor de astăzi: astfel Spania ar trece de la populația actuală de patruzeci de milioane la doar treizeci și unu de milioane. E necesară o reacție de defensivă anticipată pentru a preveni consecințele acestui dezastru demografic. Pentru a fi mai puțini critici, viitorul altor țări, care fac deja parte din Uniunea Europeană sau se pregătesc să adere, nu e cu nimic mai promițător. Cu excepția Turciei, dar care ridică însă alte întrebări în raport cu definirea identității europene și unde dinamismul demografic face mai dificil procesul de integrare. Cât despre Rusia, unde populația de asemenea descrește, ea reprezintă un caz singular: dacă la nivel mondial durata medie de viață a crescut, în Rusia s-a redus.

La eventualitatea alarmantă de depopulare a continentului nostru, există o soluție la care deja s-a recurs în trecut, afluxul de femei și bărbați de pe alte continente. Nu astfel s-a produs popularea Europei? Deschisă la invazii, ea a primit întotdeauna străini, mereu gata să-i integreze și să-i facă europeni. Mai mult decât o națiune care face parte astăzi din Europa și a cărei contribuție la civilizație a fost esențială, Ungaria sau Bulgaria sunt mândre de originile lor extra europene și nu le este rușine că datorează existența lor ca națiune unei mișcări ce a resimțit primii ocupanți ca niște invadatori.

O condiție este imperativă: ca nou-veniții să accepte *moștenirea Europei*. Suntem astfel obligați să ne întoarcem la chestiunea identității europene: cum se definește ea? Întrebările despre viitorul Europei nu sunt separabile. Ori, pentru prima oară în istoria Europei, se întâmplă ca o parte din nou-veniți să fie atașată tradițiilor sale proprii și să nu intenționeze să le abandoneze. În consecință, să nu fie dispusă să le adopte pe cele europene. Conflictul se referă mai puțin la credințele religioase, cât mai mult la un ansamblu de obiceiuri și principii privitoare la societatea civilă, statutul persoanelor, egalitatea între femei și bărbați: ceea ce se numește secularism, în sens propriu, privește mai puțin identitatea Europei și mai mult integrarea ultimilor sosiți. Este cunoscută controversa iscată de purtarea vălului islamic și care a provocat dezbateri aprinse în Franța și în alte state. Acceptând coexistența pe teritoriul statelor UE a unor

legislații și regimuri juridice diverse, dintre care unele ar legifera, de exemplu, consimțământul liber exprimat al celor doi soți, în mod egal, ca o condiție imperativă a căsătoriei iar altele ar admite că femeia poate fi obiectul unei tranzacții între familia sa și viitorul său soț fără ca ea să se poate opune, n-ar reprezenta decât distrugerea valorilor de libertate personală și egalitate între sexe, la care Europa, mai mult decât orice alt continent, a contribuit la conceperea, definirea și proclamarea lor și pe care Națiunile Unite, reprezentând comunitatea mondială, le-au recunoscut și proclamat în mod solemn caracterul universal?

Cea mai actuală provocare care acaparează atenția mass-media, a mediului politic și a opiniei publice este aceea a organizării politice. După cincizeci de ani de inițiative, de proiecte, de progres, a sosit ora adevărului; alegeri decisive vor trebui să devină fapte. Alegerea va fi între atașamentul națiunilor istorice de suveranitățile individuale și constituirea unei entități la nivelul întregului continent, care va fi o creație absolut originală în istoria umanității.

Această primă alegere implică o alta, mereu amânată și poate mai decisivă chiar decât prima. După primii pași ai construcției europene, două concepții diferite au luat naștere. Pentru una dintre ele, viitorul Europei stă în formarea unui spațiu de libertate întins pe tot continentul, unde se va va putea circula liber, oameni, bunuri, produse, idei. Această concepție implică convingerea că fiecare om, dispunând de o capacitate completă de inițiativă, o va folosi în modul cel mai bun posibil și toți ceilalți vor beneficia de rezultate, puterea politică fiind redusă la o simplă expresie. În această evocare de efecte scontate se poate recunoaște inspirația optimistă a concepției liberale privitoare la raporturi sociale și organizarea societății, fondată pe încrederea în virtutea inițiativei individuale și a competiției între libertăți.

Cealaltă concepție înțelege să facă din Europa unită cadrul și baza unei voințe politice prin fixarea de obiective, enunțând reguli, asigurând respectarea lor, sancționând eventualele infracțiuni. Astfel concepută, uniunea Europei nu reprezintă regresia politicului, a cărui intervenție rămâne necesară, ci este transferul de entități particulare către un nou ansamblu geopolitic

care se justifică printr-o evoluție ce face ca de acum înainte Statul-națiune să devină un cadru prea limitat pentru exercitarea unei veritabile suveranități. Această suveranitate, europenii o vor regăsi în continentul văzut ca un întreg.

Cele două orientări au coexistat de la origine fără ca vreuna să aibă vreun avantaj în fața celeilalte. În felul acesta, Comisia a adoptat metoda suprimării tuturor obstacolelor, cât timp domeniul politicilor comune nu a încetat să se extindă și să încorporeze noi sectoare. Adoptarea unei Constituții nu va obliga oare la alegerea între cele două orientări?

Această alegere este inseparabilă de rolul pe care europenii doresc ca Europa să-l joace în lume. Asupra acestei chestiunii, se disting de asemenea două tendințe în funcție de ideea care există despre Europa, despre identitatea sa și despre responsabilitatea sa istorică. Una dintre ele visează la o Europă ai căror europeni trăiesc în pace și găsesc fericirea în mod individual. Obosiți de o istorie tragică, susținătorii acestei orientări renunță la ambiția ca al lor continent să mai joace un rol în ordinea mondială. Eliberați de povara colonizării, ei se mulțumesc să lase unicei mari puteri, Statele Unite ale Americii, sarcina de a rezolva diferendele, de a preveni conflictele, de a asigura securitatea și de a regla ordinea mondială. Cealaltă orientare vede contrariul, prin edificarea unui ansamblu politic integru la nivelul întregului continent, având o politică externă comună și dispunând de o securitate de apărare comună, modul prin care Europa va continua să joace un rol la nivel mondial. Această ambiție nu este neapărat o nostalgie a grandorii abolite, nici o tentativă de restaurare a unei hegemonii pierdute. Ea poate foarte bine să reprezinte o excludere sinceră a oricărei dominații și o voință generoasă de a pune în serviciul comunității mondiale experiența acumulată și înțelepciunea căpătată cu prețul unor evenimente dureroase, ceea ce considerăm că ar fi de dorit, fără a nega sau ignora rolul altor mari puteri ale globului.

Întrebarea care se pune este ce sens vor alege să dea europenii acestei mari mișcări de unificare a continentului? Este natural și totodată legitim ca țările care vor să reunească Uniunea și care au fost atrase de perspectiva unui nivel de trai mai ridicat

și a unor condiții mai bune de viață să găsească în asta o motivație suficientă pentru a se dezinteresa de restul lumii? Toată istoria Europei o arată întoarsă către exterior, nu către interior, ceea ce ne sugerează si direcția în care va merge în viitor.

Toate provocările care se raportează la viitorul Europei se reduc la aceeași chestiune fundamentală: aceea a definiției *identității europene*. Datorită acestui fapt dezbaterile asupra originilor sau fundamentelor Europei sunt de o mare importanță. Neînțelegerile asupra acestui subiect, incertitudinile, divergențele între Constituenți, dau de înțeles că unitatea de opinii este încă în formare. Nu este oare aceasta provocarea majoră cu care se confruntă Europa?[2]

[2]Pe această temă a viitorului Europei, a confruntărilor și incertitudinilor ei, interesante de citit sunt și contribuțiile profesorului RENÉ RÉMOND, membru al Academiei Franceze, Președinte al Fundației Naționale de Științe Politice: http://www.academie-francaise.fr/les-immortels/rene-remond. Din vasta lui operă, citățm doar două titluri mai apropiate de tematica generală a acestei cărți: *Le nouvel anti-christianisme*. Entretiens avec Marc Leboucher, Paris, Desclée de Brouwer, 2005, 150 p. *Vous avez dit catholique?* Paris, Desclée de Brouwer, 2007, 191 p.

III. Europa înainte de Europa

Modelul american de guvernare populează de peste două secole imaginarul politic al continentului european. În 1849, Victor Hugo solicita crearea ”Statelor Unite ale Europei”. Într-adevăr, noua lume apărea ca inovația fascinantă a unei societăți ideale; purta în ea speranțele Secolului Luminilor, respingând arhaismele, tirania, obscurantismul vechilor națiuni pe care primii călugări le-au lăsat în urmă când au părăsit tărâmurile Angliei. De fapt, Statele Unite ale Americii au fost o creație instituțională, juridică, politică, anterior nașterii sale ca națiune. Deviza americană „*E pluribus unum*”[3] stă mărturie, fără ca cei care au adoptat-o să-și fi putut imagina diversitatea de viitori imigranți veniți de pe toate continentele lumii. Dar astăzi, Statele Unite ale Americii știu că societatea omogenă imaginată de fondatorii ei, în care diferențele dintre oameni dispar, rămâne un vis. Și totuși, americanii continuă să se îmbete cu ”visul american”, vis care îi vrăjește și pe cei care doresc să ajungă în această confederație.

Cât despre Europa, ea există dinaintea construcțiilor politice care au constituit-o[4]. Așa cum am prezentat la începutul acestei cărți, Europa exista deja ca istorie, cultură, comunitate de destine înainte ca proiectul de comunitate politică europeană, astăzi înfăptuit, să înceapă să prindă contur după Al II-lea Război Mondial.

Dezbaterea asupra naturii instituțiilor europene, asupra repartizării puterilor ori negocierile privind extinderea, înfățișează Europa ca un proiect mai mult economic, decât politic, care ar trebui de acum înainte să-și găsească bazele culturale și să-și creeze o unitate până acum inexistentă. Popoare diverse, unificate anterior de către Atena sau Roma, s-au unit într-o nouă fraternitate europeană.

---

[3] Motto-ul Statelor Unite ale Americii, expresie latină ce semnifică „Din mai mulți, unul” sau „Toți sunt unul”

[4]Europa dinaintea actualei Europe reprezintă o prelucrare din gândirea și scrierile cardinalului JEAN-MARIE LUSTIGER, Arhiepiscop de Paris, Membru al Academiei Franceze

Pentru a înțelege semnificația primilor pași ai proiectului european, este necesară o întoarcere în perioada de după cel de-al Doilea Război Mondial.

Regimul nazist a dorit, prin invocarea Europei, să mobilizeze Franța în beneficiul ideologiei sale. Iată de ce cuvântul „Europa" nu reprezenta o speranță în viziunea statelor invadate. Din partea Aliaților, Winston Churchil dorea încă din 1943 crearea unui Consiliu al Europei. Acest Consiliu a fost înființat într-un final în 1950, după victoria Aliaților. În același an, la sugestia lui Jean Monnet, Robert Schumann, președintele Consiliului propunea gestionarea comună a producției franco-germane de cărbune și oțel, sub o Înaltă Autoritate comună, în cadrul unei organizații care era deschisă participării și altor state europene. Comunitatea Europeană a Cărbunelui și Oțelului a fost instituită prin Tratatul de la Paris în 1951, având drept state semnatare: Franța, Germania, Italia și Benelux (Belgia, Olanda, Luxemburg).

Nu arată acest debut că proiectul european a început ca o construcție economică? Comunitatea Europeană a Cărbunelui și Oțelului nu s-a redus însă doar la punerea în comun a produselor rezultate din industria grea. Între Franța și Germania s-a interpus amintirea conflictelor seculare, sentimentele de revanșă și ură, și mai ales prejudiciul industrial imens provocat de Primul Război Mondial, ale cărui consecințe au fost preluarea puterii de către Hitler, ascensiunea nazismului și apariția celui de-al Doilea Război Mondial.

Dar ce reprezenta de fapt pentru francezi și germani, Comunitatea Europeană a Cărbunelui și Oțelului? În acea perioadă, cărbunele și oțelul erau simbolul puterii economice în serviciul războiului; reprezentau armele. Dacă vrem să înțelegem în profunzime sugestia lui Jean Monnet, convingerea lui Robert Schumann și a lui Alcide de Gasperi, ori dorința de cooperare a cancelarului Konrad Adenauer, trebuie amintite cuvintele profetului Isaia, pe care acești oameni politici, creștini convinși, le-au avut în minte.

În primul rând, în *Isaia* 2, 4:6: „El va fi Judecătorul neamurilor, El va hotărî între un mare număr de popoare; aşa încât din săbiile lor îşi vor făuri fiare de plug, şi din sulițele lor cosoare; niciun popor nu va mai scoate sabia împotriva altuia şi nu vor mai învăța războiul.Veniți, casă a lui Iacob, să umblăm în lumina Domnului!”. Apoi, în *Isaia* 9, 4-6: „Căci jugul care apăsa asupra lui, toiagul care-i lovea spinarea, nuiaua celui ce-l asuprea, le-ai sfărâmat, ca în ziua lui Madian. Căci orice încălțăminte purtată în învălmăşeala luptei şi orice haină de război tăvălită în sânge vor fi aruncate în flăcări, ca să fie arse de foc. Căci un Copil ni S-a născut, un Fiu ni S-a dat, şi domnia va fi pe umărul Lui; Îl vor numi: „Minunat, Sfetnic, Dumnezeu tare, Părintele veşniciilor, Domn al păcii”
Iar în *Isaia* 11, 6-9: „Atunci lupul va locui împreună cu mielul, şi pardosul se va culca împreună cu iedul; viţelul, puiul de leu şi vitele îngrăşate vor fi împreună, şi le va mâna un copilaş; vaca şi ursoaica vor paşte la un loc, şi puii lor se vor culca împreună. Leul va mânca paie ca boul, pruncul de ţâţă se va juca la gura bortei năpârcii, şi copilul înţărcat va băga mâna în vizuina basilicului. Nu se va face niciun rău şi nicio pagubă pe tot muntele Meu cel sfânt; căci pământul va fi plin de cunoştinţa Domnului, ca fundul mării de apele care-l acoperă”

Cărbunele și oțelul au reprezentat în conștiința francezilor, simbolul militarismului prusac și al imperialismului nazist. Să ne amintim soarta zonei industriale Ruhr, imediat după Primul Război Mondial și statutul regiunii Saar la finalul celui de-al Doilea Război Mondial. Prin înființarea Comunității Europene a Cărbunelui și Oțelului, părinții fondatori ai Europei nu inițiau doar un proiect economic, ci puneau bazele unei lucrări de reconciliere, iertare și adevăr între două popoare; doreau să arunce săbiile pentru a clădi o societate în care să domnească pacea și dreptatea.

Această acțiune fondatoare nu se putea transforma într-un pact irevocabil din punct de vedere politic decât cu prețul reconcilierii între popoare. Dacă un astfel de gest a fost posibil între aceste două națiuni, s-a datorat faptului că exista un fundament comun al acestei reconcilieri: conștientizarea valorilor

care au contribuit la crearea civilizației lor comune, înrădăcinată în lunga istorie europeană în care amintirea biblică și credința creștină au jucat un rol major. Destinul poporului evreu aparține acestei istorii: un destin rareori fericit, marcat de persecuții, exiluri și căruia nazismul i-a fost cel mai mare inamic, efectele fiind tragice.

Altfel spus, debutul proiectului modern al Europei economice și politice n-a fost posibil decât sub pretextul unei comunități istorice de destine care dădea primelor state semnatare un limbaj comun, o convingere comună. Pentru a definitiva reconcilierea, s-a făcut apel la rezervele creștine de umanitate ale statelor. Cu alte cuvinte, proiectul politic al Europei este bazat pe existența unei familii a popoarelor europene constituită de Cuvântul lui Dumnezeu, divizată de puterea voinței membrilor săi și care și-a găsit forța reconcilierii în însăși originea sa.

Realitatea Europei se fundamentează pe istoria sa religioasă și pe veridicitatea evenimentelor care au condus la unificarea sa. Trecutul comun al Europei este un patrimoniu unic al cărui rezultat este comunitatea europeană; această comoară comună fiind baza construcției europene.
Rezultă de aici două consecințe:

1. *Cum să se unească Estul cu Vestul?*

Dezbaterea privind Constituția Europeană, care l-a avut drept inițiator pe președintele Giscard d'Éstaing, a prevăzut dimensiunea istorică a acestui act care a stat la baza viitorului Europei. S-a înfăptuit unirea într-un proiect comun a unor națiuni și popoare cu limbi și tradiții naționale diferite, dar a căror trăsătură comună se găsește înscrisă în trecutul lor plurimilenar, dacă luăm în considerare și civilizația greco-romană. Evanghelizarea și prezența tradiției biblice au fost determinante pentru stabilirea unei comunicări, a unei comuniuni între aceste popoare care respectă diversitatea. În această privință, reconcilierea dintre Germania și Franța, simbolizată de Comunitatea Europeană a Cărbunelui și Oțelului, rămâne un exemplu pentru viitor. Nu se mai pot reuni ceea ce, în timpul

Războiului Rece s-au numit Estul și Vestul Europei, fără a se remedia această ruptură majoră între tradiția bizantină cu care s-a identificat majoritatea popoarelor slave și tradiția romană a Occidentului, care a inclus țările germanice. De aceea, ecumenismul care lucrează la restabilirea comuniunii dintre Bisericile ortodoxe, catolice, și reformate, este unul dintre factorii determinanți ai viitorului Uniunii Europene.

Ceea ce s-a întâmplat în Europa la finalul celui de-al Doilea Război Mondial referitor la poporul evreu, este semnificativ în această privință. Autoritățile politice și-au recunoscut responsabilitatea pentru actele comise în numele națiunii lor; compensațiile materiale au fost decise; declarațiile solemne au vrut să asigure conștiința rănită a evreilor că astfel de evenimente nu se vor mai produce. Un demers important l-a reprezentat vizita Papei Ioan Paul al II-lea, în martie 2000, la Yad Vashem și la Zidul Plângerii. Acțiunile discrete ale Papei pecetluiesc o reconciliere fondată pe Cuvântul lui Dumnezeu transmis poporului Său.

2. *Trebuie acceptată Turcia în Uniunea Europeană?*

Comunitatea popoarelor europene trece printr-o reconciliere care își are originile în recunoașterea rădăcinilor creștine comune, iar nu în uitarea sau suprimarea lor. Statul turc democratic și laic este moștenitorul imperiului otoman, a cărui confruntare violentă cu statele din Occident n-a fost uitată, chiar dacă amintirea a fost suprimată; conflictele sângerânde din Balcani, cu greu pacificate în prezent, stau mărturie. Cazul Turciei scoate la suprafață relația vechilor națiuni europene creștine cu societățile musulmane. Cum ar putea Turcia modernă, moștenitoarea Islamului, să intre în familia națiunilor europene care moștenesc tradiția biblică și creștinismul, fără a clarifica în cadrul unei recunoașteri reciproce, ce le-a separat și ce le unește?

Să ne amintim de provocările întâmpinate de diplomația europeană în secolele XIX-XX, în elaborarea tratatelor de pace sub amenințarea unui nou război. Compromisurile politice n-au ținut cont de dorințele popoarelor,

dând naștere la frustrări și dorințe de răzbunare, în loc să conlucreze la o veritabilă și solidă reconciliere a națiunilor. Cum să le fie unite destinele fără fundamentului respectului și al recunoașterii a ceea ce reprezintă identitatea și viitorul lor? În confruntările actuale dintre noii veniți și europeni, între multiplele probleme care ies ușor la suprafață, două ni se par mai importante și mai urgente, o întrebare punându-și-o europenii: Ce reprezintă acești noi veniți pentru gazde? A doua întrebare și-o pun oaspeții: Ce suntem noi aici acum și ce vom fi în viitor?

IV. Libertatea religioasă conform normelor europene[5]

Noi trăim într-o lume a pluralismului, a diversității, a globalizării, în care fiecare individ este considerat ca fiind titularul unor drepturi inviolabile și sacre. În plus, când abordăm subiectul religiilor și al credințelor, constatăm că acestea sunt puternic legate de condiția umană a persoanelor în cauză în situațiile concrete în care ea se află.

Pentru a analiza dreptul la libertatea religioasă în Europa, trebuie să plecăm de la anul 1948, când Declarația Universală a Drepturilor Omului recunoştea în articolul 18, libertatea de gândire, de conştiinţă şi de religie, într-o epocă în care lumea percepea modernizările sociale prin intermediul procedurilor de secularizare: ”Orice om are dreptul la libertatea gîndirii, de conştiinţă şi religie; acest drept include libertatea de a-şi schimba religia sau convingerea, precum şi libertatea de a-şi manifesta religia sau convingerea, singur sau împreună cu alţii, atît în mod public, cît şi privat, prin învăţătură, practici religioase, cult şi îndeplinirea riturilor[6]”.

Fundamentele tradiționale religioase ale puterii politice au fost substituite de forme seculare alternative legitimate de democrație. Mai mult decât atât, evoluția a dorit ca relațiile între religie și sfera publică să devină obiectul atenției societăților contemporane în diferite contexte, uneori de laicitate, alteori aconfesionale, iar în anumite societăți, valorile religioase își păstrează încă importanța în viața publică, așa cum se întâmplă în Statele Unite sau în anumite țări din Lumea a Treia.

Astfel, chiar și în societățile laice, precum cele canadiene sau europene, dezbaterile despre laicism și relația sa cu educația publică, purtarea sau expunerea simbolurilor religioase, sensul

[5]Această temă reprezintă o prelucrare după Alfons Lopez de la Osa Escribano, profesor de drept la Universitatea Complutense din Madrid.
[6]http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/rum.pdf

cuvântului „mariaj”, chiar și locul exact al minorităților etnice și religioase sau rolul moștenirii iudeo-creștine, au revenit în forță, de cele mai multe ori legate de chestiuni multiculturale.

Asistăm la o profundă transformare a parametrilor funcționali ai religiei, într-un context puternic modificat de mișcările de migrație și de schimbările demografice care măresc complexitatea „societăților adoptive”, în mod normal mai dezvoltate decât cele de origine. În acest context al noilor identități sociale, trebuie găsit un amplasament juridic și politic pentru credințele religioase. Distanțele s-au micșorat între diferitele părți ale globului datorită noilor mijloace de transport și de comunicare; iată de ce dreptul și măsurile politice trebuie cu atât mai mult să ofere soluții logice pentru problemele ivite.

Acestui fenomen i se adaugă multe alte credințe, obiceiuri și tradiții, forțate să coexiste și să fie respectate. De fapt, într-un astfel de cadru, legea trebuie să asigure pacea și evitarea conflictelor, să găsească soluții juridice pentru chestiunile care ridică probleme. Cu ajutorul principiilor, al logicii și al bunului simț, prin raționamentul juridic, se vor putea oferi soluții la pozițiile percepute inițial drept antitetice.

În acest context, cum este libertatea religioasă cunoscută în Europa? Care este sensul juridic pe care putem să-l dăm simbolurilor religioase? Cum sunt concepute principiile de non-discriminare și neutralitate referitoare la religie?

In cele ce urmează, tratăm libertatea religioasă în contextul dreptului Uniunii Europene; apoi, într-o manieră mai vastă, analizând valoarea simbolurilor religioase prin jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului, pentru a trata în final principiile de non-discriminare și neutralitate în relația cu religiile, în cadrul culturii juridice europene.

Libertatea religioasă în dreptul UE

Pentru a aborda libertatea religioasă în contextul actual al Uniunii Europene, trebuie inevitabil să facem referire la Carta Drepturilor Fundamentale a Uniunii Europene care a constituționalizat Europa în materie de drepturile omului.

Carta Drepturilor Fundamentale a Uniunii Europene[7] și tratatele

Încă de la început, Comunitățile europene au situat persoana și drepturile sale pe un loc central în procesul de integrare europeană. Persoana umană a devenit astfel criteriul valorilor spirituale și morale care stau la baza Uniunii Europene. În preambulul tratatului Comunității Europene a Cărbunelui și Oțelului din 1951 se preciza: „conștientă de patrimoniul său spiritual și moral, Uniunea este întemeiată pe valorile indivizibile și universale ale demnității umane, libertății, egalității și solidarității", declarate drept „valorile comune" ale popoarelor Europei[8].

Ulterior, Uniunea Europeană a dorit să consolideze drepturile fundamentale enunțate în constituțiile tradiționale ale statelor membre. Așa s-a ajuns la semnarea Cartei Drepturilor Fundamentale a Uniunii Europene la Nisa în anul 2000, moment istoric care a reprezentat o evoluție importantă atât în procesul de integrare europeană, cât și pentru constituționalizarea Europei.

Cetățeanul european și drepturile sale devin astfel „ordinul obiectiv al valorilor", situat în centrul construcției europene. La aceasta se adaugă faptul că Europa are o identitate proprie, care nu poate fi concepută fără patrimoniul spiritual și moral al tuturor statelor membre, ansamblu care este reflectat în propria sa deviză, „unitate în diversitate".

Carta Drepturilor Fundamentale a contribuit la procesul de integrare al politicii europene, în aceeași măsura în care a accentuat dezechilibrul existent printre statele membre cauzat de formarea Uniunii economice. Carta a perfecționat sistemul de protecție al drepturilor fundamentale în Uniunea Europeană, dat fiind că nu era vorba de simple valori, ci de titluri juridice deplin valide care puteau fi cerute, după caz, în fața judecătorului.

[7]http://anp.gov.ro/documents/10180/1863054/LexUriServ.pdf/3925bd4c-b834-4719-801c-0789b45dc392

[8]http://www.cvce.eu/content/publication/1997/10/13/11a21305-941e-49d7-a171-ed5be548cd58/publishable_en.pdf

Trebuie amintit că, în perioada 2000-2007, înainte de Tratatul de la Lisabona, Carta nu a avut valoare juridică, chiar dacă a reprezentat o sursă de inspirație pentru Curtea de Justiție a Uniunii Europene.

Mai concret, Carta trata chestiunea libertății religioase în articolul 10, în același context cu cel al libertății de gândire, de conștiință și de religie. Articolul în chestiune purta titlul „Libertatea de gândire, de conștiință și de religie" și dispunea:

> „1. Orice persoană are dreptul la libertatea de gândire, de conștiință și de religie. Acest drept implică libertatea de a-și schimba religia sau convingerea, precum și libertatea de a-și manifesta religia sau convingerea individual sau colectiv, în public sau în particular, prin intermediul cultului, învățământului, practicilor și îndeplinirii riturilor. 2. Dreptul la obiecție pe motive de conștiință este recunoscut în conformitate cu legile interne care reglementează exercitarea acestui drept.Acest articol 10 abordează libertatea religioasă dintr-o perspectivă individuală, utilizând expresia „orice persoană", și nu dintr-o perspectivă instituțională proprie confesiunilor religioase. De asemenea, eventualele limite care ar putea fi introduse de către puterile publice nu fac obiectul acestui articol."

Dacă se compară articolul 10 al Cartei Drepturilor Fundamentale a Uniunii Europene, cu articolul 18 din Declarația Universală a Drepturilor Omului a ONU și articolul 9.2 din Convenția Europeană a Drepturilor Omului, redactarea lor este aproape identică. Diferența este că doar articolul 9.2 al Convenției Europene menționează posibile cauze pentru restricția dreptului la libertatea religioasă, precum securitatea publică, protecția ordinii, a sănătății sau a moralei publice, ori protecția drepturilor și libertăților altora[9].

Referitor la conținutul dreptului la libertatea religioasă, așa cum este definit în Cartă, precum toate drepturile omului, acesta este un drept inviolabil, la care nu se poate renunța, care nu poate fi compromis; este vorba despre un drept personal și

[9]http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_RON.pdf

indispensabil sau mai bine zis, indisponibil. Ne aflăm în fața unei indisponibilități care este mai mult activă, decât pasivă: activă, în măsura în care individul nu-i poate înstrăina conținutul, fiind el însuși obligat să-l respecte; pasivă, în măsura în care este vorba de un drept care nu poate fi limitat de terți, fără prescripție legală. Dreptul în sine este o limită nu doar pentru puterile constituite, dar și pentru propriul său titular.

Articolul 10 al Cartei Europene nu este singura dispoziție a acestui document legal care tratează chestiunea religioasă. S-ar putea cita și articolul 22 al aceluiași text, dat fiind că abordează această chestiune prin respectarea „diversității culturale, religioase și lingvistice" a Uniunii, dar nu pune accentul pe aspectul comunitar și social al vieții religioase a persoanelor.

Cel mai probabil, o referință la Biserici și comunități religioase având o pondere specifică unui punct de vedere juridic și instituțional ar fi fost utilă, cel puțin pentru a garanta și consolida libertatea religioasă atât în dimensiunea sa comunitară, cât și în cea personală. Sensul dimensiunii comunitare a libertății religioase constă în dreptul fiecărei confesiuni religioase de a se organiza liber, de a i se acorda, în limita legitimității, o putere de organizare, de stabilire a propriilor norme de admitere, de conducere, precum și puterea de a-și alege proprii lideri religioși, stabilirea liturghiilor, a pastoralei, în concluzie, a avea propriul *credo.* Explicația care s-a generalizat în privința acestor omisiuni a fost nevoia de a respecta principiul separației dintre Biserică și stat, păstrând principiul laicității.

Trebuie amintită în acest context dezbaterea generată de includerea expresiei „moștenire religioasă sau creștină" în Preambului Cartei, mențiune care a fost în mod special introdusă de redactorii germani. Propunerea care a fost făcută în septembrie 2000 dorea să includă fraza „Inspirându-se din moștenirea sa culturală, umanistă și religioasă, Uniunea se fondează pe...", cuvântul *creștin* fiind evocat chiar în timpul dezbaterilor. Curentele laice au fost principalele responsabile de refuzul includerii acestui cuvânt.

Adunarea Consiliului Conferințelor Episcopale Europene, atât ca un memento legitim, cât și ca o căutare a coerenței și a

onestității istorice, a considerat indispensabilă includerea în Preambului Cartei, a referinței la Dumnezeu și la rădăcinile creștine ale Europei ca sursă și fundament. Este adevărat, Dumnezeu și creștinătatea fac parte din tradițiile constituționale ale unui număr mare de țări europene și a te poziționa împotriva acestui fapt înseamnă a nega propria dovadă. Esența și contribuția Europei la umanitate este cu siguranță nu doar una economică, ci mai ales creștină, prin consolidarea demnității persoanei și cucerirea libertății legate de adevăr și gândire rațională.

Cuvântul „creștinism" este un cuvânt cu sens dublu, pe de o parte vom face referire la religie sub diferitele sale dogme, dar pe de altă parte acest termen a căpătat în prezent și o conotație culturală, de civilizație. Fără îndoială, punctul de plecare al Preambulului Cartei, fără a aduce vreun prejudiciu altor mențiuni mai precise, ar trebui să fie acela al unui citat din text în care apare cuvântul „creștinism" ca făcând referire la o cultură comună țărilor Europei.

Așa că, dacă luăm deviza Statelor Unite „In God we trust" (În Dumnezeu ne punem încrederea) precum și cea a statului francez „Liberté, Egalité, Fraternité" (Libertate, egalitate, fraternitate) ambele țări fiind pioniere în recunoașterea și ulterior protecția drepturilor fundamentale prin intermediul Declarației Drepturilor („Bill of Rights"), semnată de către Delegația Reprezentanților statului Virginia în 1776[10] sau Declarația Drepturilor Omului și a Cetățeanului din 1789[11], valorile creștine de vocație universală sunt puse în evidență de cuvintele declarațiilor.

Anumite principii care stau la baza Europei (libertate, pace, solidaritate) sunt exprimate în principal de simboluri creștine (porumbelul păcii). De asemenea, printre drapelurile naționale oficiale ale țărilor europene, putem regăsi aceste simboluri creștine: chei (Vatican), cruci (Danemarca, Slovacia,

[10]http://www.americanbar.org/content/dam/aba/images/public_education/constitution.pdf

[11]http://www.dadalos.org/rom/menschenrechte/grundkurs_2/Materialien/dokument_4.htm

Finlanda, Georgia, Grecia, Islanda, Malta, Moldova, Norvegia, Regatul Unit, Suedia, Elveția) sau ramuri de măslin (Cipru, Moldova). În Spania, regiunile au preluat anumite simboluri creștine din perspectiva culturii istorice și sociologice, precum stau dovadă unele drapeluri regionale actuale.

Într-adevăr, cultura istorică a Europei este creștină și ne putem da seama cu ușurință din calendarul oficial, zilele libere și repausul duminical, sărbătorile sau influența morală a Bisericilor. Încă o dată, faptul de a se fi făcut referire la Dumnezeu în Preambului Cartei nu a împiedicat cu nimic laicizarea Europei. După cum vom vedea mai târziu, principiul de neutralitate nu reprezintă o laicitate ostilă, așa cum, printre alții, amintește deseori Navarro-Valls.

Dimpotrivă, uneori laicismul excesiv, militant, beligerant, este cel care ar putea reprezenta un impediment pentru dreptul la libertatea religioasă. Cum? Prin faptul de a pretinde că dorește să fie neutru, realizează un atac împotriva moralei expuse. Laicismul se închide în fața oricărei forme de pluralism și deghizat în toleranță, în neutralitate, el sfârșește prin a acționa precum un autoritarism confesional. Laicismul ignoră astfel factorul religios, impunând cu forța respectarea oricărei viziuni non-transcendente despre viață. Evident, separarea dintre Biserică și stat nu poate exclude din viața publică religiile care au locul lor în societate, sub pretextul garantării unui context laic. Dacă puterile publice trebuie să asculte de Guvern, ele ar trebui de asemenea să asculte și ce ar avea religia de spus cu privire la un aspect concret; a elimina sau a evita orice egalitate la acest nivel ar fi tendențioasă.

Când a avut loc Convenția privind Viitorul Europei, papa Ioan Paul al II-lea își manifesta regretul față de marginalizarea comunităților religioase și de faptul că nu au fost invitate să participe deși fac parte din societatea civilă și ar fi trebuit consultate. Aceasta marginalizare a avut loc din cauza faptului că proiectul Constituției Europene nu conținea nicio referire la tradiția creștină a Europei, chiar dacă această Cartă codifică o moștenire creștină esențială în forma sa specifică de validitate și protejează un element esențial al identității creștine a Europei

într-o formulare comprehensibilă chiar și pentru persoanele necredincioase.

Putem cita în această privință, ca exemplu de Constituție actuală, istorie, religie și cultură, *credo* și neutralitate, Preambulul Constituției poloneze care enunța:

„Noi, Națiunea Poloneză – toți cetățenii Republicii, atât cei care cred în Dumnezeu ca sursă a adevărului, justiției, binelui și frumuseții, cât și cei care nu împărtășesc această credință dar respectă aceste valori ca provenind din alte surse, egali în drepturi și îndatoriri față de Polonia care este bunul nostru comun, recunoscători predecesorilor noștri pentru munca lor, pentru lupta de independență plătită cu imense sacrificii, pentru cultura care își are rădăcinile în moștenirea creștină a Națiunii și în valorile umane universale". Această Constituție este cu atât mai elocventă în ceea ce privește respectarea tradițiilor și a libertății religioase atunci când declară că este votată „având în memorie dureroasele evenimente în care libertățile și drepturile fundamentale ale omului au fost încălcate în Patria noastră, dorim să garantăm, pentru totdeauna, drepturile civile și să asigurăm o funcționare regulată și eficientă a instituțiilor publice, conștienți fiind de responsabilitatea față de Dumnezeu și față de propria noastră conștiință"[12].

Este adevărat, este greu de oferit un exemplu mai bun de neutralitate decât acela al unui stat care respectă tradițiile unei civilizații, garantând participarea lor în societate și permițând în același timp altor forme de spiritualitate să se desfășoare. Absența unei referințe la patrimoniul creștin în textele Uniunii Europene s-a menținut și după ratificarea tratatului de la Lisabona, chestiune care nu pare a fi foarte coerentă, dacă excludem pentru moment Carta Drepturilor Fundamentale și ținem cont de conținutul articolului 17 al versiunii consolidate a Tratatului privind funcționarea Uniunii Europene, care recunoaște și dispune un dialog cu religiile, de manieră pozitivă.

Acest articol 17 (care provine din Declarația 11 a Tratatului de la Amsterdam din 1977), inserat ca articol în textul tratatului odată cu ratificarea tratatului de la Lisabona dispune:

[12]https://www.constituteproject.org/constitution/Poland_1997.pdf

1. Uniunea respectă şi nu aduce atingere statutului de care beneficiază, în temeiul dreptului naţional, bisericile şi asociaţiile sau comunităţile religioase din statele membre.
2. Uniunea respectă, de asemenea, statutul de care beneficiază, în temeiul dreptului naţional, organizaţiile filosofice şi neconfesionale.
3. Recunoscându-le identitatea şi contribuţia specifică, Uniunea menţine un dialog deschis, transparent şi constant cu aceste biserici şi organizaţii[13].

Acest principiu al dialogului între Biserici, asociaţii şi comunităţi religioase cu Uniunea Europeană, nu ar trebui să presupună o restrângere a religiei în sfera strict individuală, fără repercusiuni sociale, sub pretextul datoriei de a garanta laicitatea Statului. De fapt, o laicitate pozitivă, termen cu siguranţă proactiv, ar trebui să se traducă printr-o acţiune de recunoaştere a religiei de către puterile publice şi state în general, pentru garantarea şi promovarea juridică a factorului religios, pentru a încuraja acţiunile de cooperare cu Bisericile şi confesiunile religioase.

Chestiunea ia amploare atunci când abordăm un subiect la fel de delicat precum cel al identităţii cetăţenilor. Chiar şi înainte de a se înfăptui uniunea economică şi monetară, care întâmpină la momentul actual anumite dificultăţi, Europa era înainte de toate o unitate spirituală în jurul creştinismului care şi-a lăsat amprenta asupra culturii noastre şi ne-a permis să fim ceea ce suntem astăzi. Laicitatea pozitivă trebuie să se bazeze pe o dimensiune culturală derivată din originile sociale şi care recunoaşte, de exemplu, duminica drept ziua din săptămână dedicată repausului.

Referitor la această chestiune, Curtea Constituţională spaniolă, pe 13 februarie 1985, a trebuit să judece o cerere privind protecţia unui drept fundamental (*Recurso de Amparo*), iniţiată de un cetăţean care susţinea că repausul duminical impus de exigenţele religiei majoritare încalcă dreptul la libertatea religioasă. Curtea Constituţională a răspuns că acest repaus

[13]http://europa.eu/pol/pdf/consolidated-treaties_ro.pdf

săptămânal este stabilit în Spania, la fel ca în cazul popoarelor creștine europene, duminica, dar aceasta nu implică menținerea unei instituții de origine exclusiv religioasă, devenită în timp o instituție seculară, legată de o zi a săptămânii consacrată prin tradiție.

După ce principiul libertății religioase a fost abordat îndeosebi în Carta Europeană a Drepturilor Fundamentale și în Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene, trebuie văzut cum a fost tratat în hotărârile Curții de Justiție a Uniunii Europene.

Hotărârile Curții de Justiție a Uniunii Europene

Dat fiind că există mai multe hotărâri ale Curții de Justiție a Uniunii Europene referitoare la dreptul ecleziastic al statelor și al religiei, nu putem să ne raportăm la hotărâri pronunțate de manieră directă în privința libertății religioase, ci la chestiuni conexe, cum ar fi de exemplu, a solicita permis de muncă sau drept de azil, statutul refugiaților, etc. Prevederile Cartei Drepturilor Fundamentale au început să fie puse în aplicare de puțin timp, ceea ce ne va permite cu siguranță în viitor să fim martorii hotărârilor dictate de Curtea de Justiție a Uniunii Europene prin aplicarea prevederilor Cartei și mai concret, în materie de libertate religioasă, conform bazelor juridice ale articolelor 10 și 22 menționate anterior.

Putem astfel să constatăm că există astăzi în Europa modalități concurente de apărare a drepturilor fundamentale, și anume tribunale constituționale naționale, existența unei jurisdicții la nivelul Uniunii Europene (Curtea de Justiție a Uniunii Europene), precum și existența unei jurisdicții la nivelul Europei, Curtea Europeană a Drepturilor Omului. În timp, deciziile diferite luate de aceste organisme în privința unor spețe similare pot provoca fricțiuni.

Un principiu de judecată în interiorul Uniunii Europene, care nu tratează direct chestiunea libertății religioase, dar merită să fie amintit pentru argumentele referitoare la chestiunea conștiinței prezentată de părțile implicate, a fost celebra hotărâre

a Curții de Justiție a Uniunii Europene din 4 decembrie 1974, *Van Duyn versus Home Office*[14]. În speță era vorba despre o resortisantă olandeză, care a solicitat un permis de muncă în Regatul Unit pentru a putea ocupa un post de secretară în cadrul Bisericii Scientologice, cerere care a fost refuzată din rațiuni de ordin public. Atunci când libera circulație a muncitorilor rămâne o libertate fundamentală pe teritoriul Uniunii Europene, aceasta poate fi totuși limitată din rațiuni de ordine publică.

În această speță, Înalta Curte de Justiție a Regatului Unit a ridicat mai multe întrebări preliminare conform articolului 177 din tratatul Comunității Economice Europene, privind interpretarea care ar fi trebuit făcută articolului 48 al aceluiași tratat, precum și a articolului 3 al Directivei 64/221/CEE pentru coordonarea măsurilor speciale pentru străini în materie de deplasare și sejur justificate de rațiuni de ordine publică, de securitate publică și de sănătate publică. Acest articol 3 stabilea că „Măsurile de ordine publică sau de securitate publică trebuie să fie bazate exclusiv pe comportamentul personal al individului respectiv”[15].

Rezultatul – și jurisprudența care a fost stabilită – a fost recunoașterea aplicării directe a tratatului, în temeiul articolului 48 al tratatului Comunității Economice Europene, precum și recunoașterea aplicării directe a Directivelor, atunci când ele nu ar fi fost transpuse în mod corect și la timp de către statele membre (nerespectarea ori întârzierea transpunerii) și atunci când dispozițiile vor fi clare, precise și necondiționale. De asemenea, se consolida posibilitatea de a limita deplasarea muncitorilor din rațiuni de ordine publică.

Această jurisprudență a devenit un simbol al aplicării directe a dreptului comunitar, astăzi devenit dreptul Uniunii Europene, simbolurile având de asemenea un loc important în domeniul religiei.

[14]Speța 41/74: http://eur-lex.europa.eu

[15]http://europa.eu/legislation_summaries/other/123010_fr.htm

Simbolurile religioase în Europa

A aborda chestiunea simbolurilor religioase în relația cu dreptul, mai exact cu dreptul la libertatea religioasă în Uniunea Europeană, ne face să ne întrebăm care este sensul juridic al acestor simboluri. În același timp, putem să ne întrebăm și despre existența recunoașterii experienței religioase dintr-o perspectivă publică. Astfel, vom aborda subiectul laicității statului.

Trebuie făcută o distincție între laicitate[16] și laicism. Laicismul presupune o separare drastică între puterile publice și religie, este influențat de republicanismul francez posterior Revoluției și dorește să privatizeze fenomenele religioase. Laicismul presupune o excludere a oricărui simbol religios din spațiul public, izolându-l într-o sferă strict privată.

Laicismului i se opune laicitatea, care s-ar dori pozitivă, bazată pe o cooperare între puterile publice și confesiunile religioase, iar persoanele își pot exercita dreptul la libertatea religioasă. Opțiunea laicistă se bazează pe un concept de neutralitate a puterilor publice care ar avea tendința să considere elementele religioase ca fiind posibile perturbatoare din punct de vedere social.

În materie de drept comparat, în Statele Unite, atunci când se dorește analizarea neutralității unei legi, aceasta este supusă la *Lemon Test*[17], care presupune realizarea unei analize a normei dintr-o triplă perspectivă: pe de o parte, interesul de a proteja o justiție laică și temporală; pe de altă parte ca efectul principal al normei să nu fie acela de a încuraja sau inhiba într-o manieră directă o anumită religie; iar în cele din urmă, ca norma să nu încurajeze o legătură prea strânsă între guvernământ și o anumită religie, în detrimentul altor religii. Orice lege care trece acest examen va fi considerată neutră din punct de vedere religios. Cu toate acestea, a trece acest test nu exclude faptul că pot exista legi

[16]http://www.gouvernement.fr/sites/default/files/contenu/piece-jointe/2014/07/note-d-orientation-la-laicite-aujourdhui_0.pdf
[17]http://www.usconstitution.net/lemon.html

care au un aspect aparent neutru, dar introduc anumite limite în materie de practică religioasă.

O lege aparent neutră (*Facially neutral law*) nu poate pretinde că legiferează într-o manieră directă în privința unei practici religioase, dar adoptarea sa poate atrage eventuale consecințe restrictive în exercitarea libertății de cult. Astfel, o lege poate să impună un comportament incompatibil cu o practică religioasă sau să interzică un comportament impus de ritualurile specifice unei religii.

Curtea Europeană a Drepturilor Omului, în hotărârea sa judecătorească din procesul *Nikolaos Vergos versus Grecia*, din 24 iunie 2004, ca urmare a unui refuz de acordare a unei autorizații de construcție pentru un lăcaș de cult pe un teren părăsit, atunci când această posibilitate nu era prevăzută în planul de urbanism și de amenajare a teritoriului comunei, nu considera acest refuz drept o încălcare a exercitării libertății religioase, căci acesta n-ar fi fost în sine un drept nelimitat. Această decizie face referire în mod special la *Lemon Test* al Curții Supreme a Statelor Unite, privind „legile aparent neutre".

În acest sens, putem cita paragraful 25 al acestei hotărâri, interesantă dintr-o perspectivă de drept comparat, căci face aluzie la doctrina Curții Supreme a Statelor Unite, state care fac deseori referire la Dumnezeu sau la religie într-o manieră curentă în viața publică. Curtea Supremă a Statelor Unite distinge în jurisprudența sa privind libertatea religioasă, o categorie de legi care ar fi *aparent neutre*.

Drept urmare, poziția Curții Supreme americane este următoarea: Nu s-a acceptat niciodată ca și convingerile religioase ale cuiva să se poată sustrage aplicării legislației pertinente în vigoare care prescrie un anumit tip de comportament a cărui responsabilitate aparține statului. (..) Jurisprudența admite cu fermitate că dreptul la libera exercitare a religiei nu trebuie să exonereze niciodată un individ de obligația de a respecta o lege validă și neutră de aplicarea generală, dat fiind că această lege interzice un comportament pe care religia sa îl impune.

Referința specifică la „legile aparent neutre" ne permite să înțelegem că există legi care nu sunt orientate împotriva unei

organizații religioase, nici nu au intenția de a discrimina, ci au drept scop legiferarea într-o manieră obiectivă în privința unei situații generale. Aceste legi ar putea să aibă repercusiuni asupra unui anumit mod de exercitare a libertății religioase, producând o interacțiune cu libertatea. Din moment ce nu era aceasta intenția originală, ar putea exista implicații colaterale, fricțiuni sau tensiuni care n-ar trebui să priveze legea de forța sa.

Iată de ce doctrina existentă în Statele Unite este interesantă mai ales pentru a remarca că nu este posibil să se evite aplicarea normală a legii în vigoare, în ideea că religia nu este un pașaport pentru a ne sustrage obligației de a respecta o lege validă și neutră de aplicare generală.

Simboluri acustice și simboluri vizuale

Putem să analizăm această problemă a simbolurilor acustice (clopotele bisericilor) sau vizuale (haina clericală) în diferite state ale UE. În Spania, ar fi dificil de luat în considerare faptul că folosirea tradițională a clopotelor de către Biserica Catolică pentru a chema credincioșii la Sfânta Liturghie, la rugăciunea Rozariului, ori chiar procesiunile din Săptămâna Sfântă, noaptea din Vinerea Sfântă, la Sevilla în Andaluzia sau la Valladolid în Castilla, ar putea face obiectul unei acțiuni în justiție pentru poluare fonică ori eventuale tulburări pe care le-ar putea genera.

Pentru protecția mediului în temeiul legislației privind zgomotul, în scopul evitării poluării fonice, poliția administrativă poate garanta protecția cetățenilor, prin identificarea dreptului la libertate religioasă și de cult. O hotărâre a Tribunalului contencios administrativ din Santander (echivalent cu tribunalele administrative franceze, adică prima instanță a jurisdicției administrative) din 17 februare 2006, considera că utilizarea prelungită a clopotelor la răsăritul soarelui de către preotul din satul Ribamontan al Mar era abuzivă. Judecătorul administrativ a cerut primarului să aibă grijă de locuitorii comunei, protejându-i de această poluare fonică nejustificată. Deznodământul acestui episod nu a fost o limitare a libertății religioase, ci o aplicare a

legislației privind zgomotul. În acest context, în materie de decizii sau măsuri ale poliției care ar limita exercitarea cultului, nu ar fi vorba de o restricție a acesteia, ci de o aplicare generală a protecției cetățenilor în privința ordinii publice (sănătate auditivă și fizică din motive de odihnă), care ar trebui să fie garantate de către puterile publice, așa cum considera și judecătorul.

Ca simboluri exterioare religioase care au fost recent evocate de opinia publică și au făcut obiectul mai multor decizii în justiție, am putea să dăm două exemple: pe de o parte, purtarea vălului islamic, pe de altă parte, expunerea crucifixului în sălile școlilor publice.

Vălul islamic[18]

Mai multe chestiuni juridice au apărut în această privință, prezentând un interes ridicat în mai multe țări europene precum Spania, Regatul Unit al Marii Britanii, sau Germania. Semnificația vălului provine din Coran care cere femeilor să nu se expună în fața bărbaților adulți cu capul descoperit. Dezbaterea a avut loc în principal în școli și centre de lucru, ducând deseori chestiunile juridice în fața Curții Europene a Drepturilor Omului care a emis hotărâri judecătorești în mod regulat. Atunci când problematica chestiunii este aceea de a ști dacă ar trebui permis unei eleve sau unei profesoare dintr-o școală publică să poarte vălul islamic, chestiune care revine în definitiv unei soluții exclusiv de interdicție administrativă în locuri sau spații determinate, am putea să încercăm să analizăm chestiunea din perspectiva simbolurilor. Astfel, am putea să încercăm să comparăm vălul islamic cu orice alt articol vestimentar sau ținută sportivă. Ar trebui să fie ele interzise? Ar putea fi respectată utilizarea sa?

Dacă vălul islamic este un element considerat religios și este legat de un drept fundamental, respectarea utilizării sale ar trebui să fie garantată. În schimb, dacă îi acordăm valoarea unui

[18]http://www.statoechiese.it/images/stories/2014.2/tonolo_islamic.pdf

element strict cultural, atunci ar trebui să ne limităm la normele existente în diferitele țări, iar atunci răspunsul ar putea varia.

În plus, dacă trecem de la simplul văl islamic la *burqa* sau la tunică, care acoperă complet corpul cu excepția ochilor, am putea să ne întrebăm dacă este într-adevăr vorba de un simbol religios, sau mai degrabă de o cutumă culturală care reprezintă supunerea femeii față de bărbat. În altă ordine de idei, ca practică surprinzătoare deoarece nu respectă demnitatea umană, am putea să menționăm de asemenea mutilarea genitală feminină.

În materie de jurisprudență europeană, Curtea Europeană a Drepturilor Omului, în hotărârea din 24 ianuarie 2006 din procesul *Kurtulmus versus Turcia*, a refuzat plângerea înaintată de o profesoară de la Universitatea turcă, care fusese concediată din cauza purtării vălului islamic.

Din nou, ar fi fost vorba de a considera dreptul la libertatea religioasă nu ca un drept nelimitat, ci ca un drept care ar putea fi restrâns pentru a menține ordinea publică, ordine care nu poate face obiectul unor negocieri. Diferența se găsea în faptul că anumite simboluri religioase puteau fi considerate drept „simboluri exterioare puternice". Dacă vălul islamic are o conotație religioasă, atunci acesta nu ar putea fi comparat cu alte articole vestimentare care nu au o astfel de conotație, precum șepcile sau pălăriile, și a căror purtare ar putea fi limitată de reglementele interne ale școlilor, în timpul cursurilor sau în recreație. În schimb, dacă vălul islamic ar avea o conotație culturală de supunere a femeii, atunci în temeiul protecției ordinii publice, această chestiune ar reieși din definiția și jurisdicția diferitele state europene.

Drept urmare, articolul 9 al Convenției Europene a Drepturilor Omului, justifică orice limitare a libertății de gândire, de conștiință sau de religie drept o „nevoie socială imperioasă", putând limita opțiunile religioase sau morale care nu se integrează cu ușurință într-un context sau ordine publică prestabilită.

Spania a rezolvat problema raportându-se la regulamentul de ordine interioară al școlii, din nou, o chestiune ce ține strict de autorizare sau interzicere administrativă. Astfel, regulamentul

școlilor interzice să fie capul acoperit în timpul cursurilor. Lăsând la o parte critica adusă competențelor normative ale regulamentelor interne de a limita drepturile fundamentale și care ar putea eventual să atragă nulitatea regulamentului dintr-o chestiune de ierarhie normativă, este adevărat că școlilor publice ar trebui să li se permită să se organizeze, să-și stabilească propriile norme interne în scopul de a putea garanta cât mai bine posibil realizarea funcțiilor lor.

Oricum, se impune moderație în orice situație precum și în elementele aferente. Astfel, în cazul interzicerii purtării vălului islamic de către o elevă la ora de gimnastică în Franța, pentru a evita să se rănească cu agrafele cu care era prins vălul, a fost o decizie justificată, precum s-a argumentat în hotărârea Curții Europene a Drepturilor Omului în cazul *Kervanci versus France* din 4 decembrie 2008.

Crucifixele în școli și marja de apreciere a statelor

După cum s-a văzut, o marjă de apreciere importantă aparține statelor semnatare ale Convenției Europene a Drepturilor Omului, care este recunoscută de către Curtea Europeană a Drepturilor Omului, sub motivul dificultății de a stabili o concepție uniformă a sensului religiei în societate. În acest context s-a pronunțat hotărârea *Institutul Otto Preminger versus Austria* din 23 februarie 1994[19], care stabilea relația dintre dreptul la libertatea religioasă și libertatea artistică, deoarece revenea „autorităților naționale, îndeosebi Curților și tribunalelor, dreptul de a interpreta și a aplica normele interne".

De fapt, paragraful 50 al hotărârii dispunea: „În ceea ce privește *morala*, nu este posibil să se găsească în toată Europa o concepție uniformă a semnificației religiei în societate; concepții similare pot varia chiar și în interiorul aceluiași stat. Din acest

[19]http://www.hrcr.org/safrica/religion/Otto.html
http://coe-repository.org/editor/coe/archive/files/f0d18f381f7faa97e052ba6eec7391db.pdf

motiv, nu este posibil să se ajungă la o definiție exhaustivă în privința a ceea ce constituie o încălcare admisibilă a dreptului la libertatea de expresie când acesta se exercită împotriva sentimentelor religioase ale altcuiva. Prin urmare, autoritățile naționale ar trebui să dispună de o anumită marjă de apreciere pentru a determina existența și înțelegerea necesității unei astfel de interferențe. Această marjă de apreciere nu este totuși nelimitată. Ea merge mână în mână cu un control în temeiul Convenției, a cărui amploare variază în funcție de circumstanțe. În speța respectivă, în care a existat o interferență în exercitarea libertăților garantate în paragraful 1 al articolului 10 (art. 10-1), acest control trebuie să fie strict, dată fiind importanța libertăților în chestiune. Necesitatea fiecărei restricții trebuie să fie stabilită într-o manieră convingătoare.

Pe scurt, fiecare stat va delimita domeniul de protecție al drepturilor puse în joc (știind că dacă se acționează astfel, ordinea publică națională poate ajunge să facă parte din ordinea publică europeană). Acest principiu de subsidiaritate nu a fost evidențiat în hotărârea Camerei Curții Europene a Drepturilor Omului, în cazul *Lautsi versus Italia*[20] din 3 noiembrie 2009, inițiat din cauza expunerii crucifixului în școlile italiene și care a generat o tensiune religioasă care ar fi putut fi evitată. Să ne amintim că părinții atei care și-au școlarizat copiii în școala publică italiană, au înaintat o plângere împotriva expunerii crucifixului în sălile de curs, sub pretextul că ar fi contrar dreptului lor de părinți de a-și educa copiii după propriile convingeri, precum și dreptului copiilor la libertatea religioasă. Dându-le dreptate în primă instanță, Curtea a respins orice pluralism, făcând loc ateismului care nu era de tip pacifist, ci militant, și ar putea de asemenea să fie coercitiv pentru religie.

În cele din urmă, Marea Cameră a Curții Europene a Drepturilor Omului concluziona în decizia emisă în cazul *Lautsi versus Italia* din 18 martie 2011: „72. (…) crucifixul fixat pe un

[20]http://www.camera.it/application/xmanager/projects/leg17/attachments/sentenza/sintesi_sentenzas/000/000/422/sintesi_Lautsi_e_altri_c._Italia.pdf

perete este un simbol esențial pasiv și acest aspect are importanță în ochii Curții, îndeosebi în privința principiului de neutralitate (…). Nu-i putem atribui o influență asupra elevilor comparabilă cu aceea pe care o poate avea un discurs didactic sau participarea la activități religioase". În acest caz, Marea Cameră nu împărtășea hotărârea Camerei Curții din 3 noiembrie 2009, în privința faptului că acel crucifix reprezenta un „simbol exterior puternic". Am fost atunci martori la o schimbare în jurisprudență, care poate fi pusă în legătură cu marja de apreciere recunoscută statelor, în mod special după absența consensului european constatat în acest caz.

În scopul de a rezolva chestiunea, mai mulți experți au fost propuși, având sarcina de a distinge între simbolurile religioase statice și cele dinamice. Simbolurile statice ar fi fost acelea expuse în spațiile publice, simbolurile mai degrabă dinamice ar fi fost cele purtate de persoane.

Este de asemenea posibil ca totul să se bazeze pe drepturile existente în prealabil, de exemplu pe dreptul de a purta simboluri religioase, drept care s-ar putea vedea totuși limitat de protecția ordinii publice din stat. În ceea ce privește ideea drepturilor existente în prealabil, se poate constata clar că situațiile preexistente ar trebui de asemenea să facă obiectul unor garanții. Dacă este adevărat că nu există de fapt dreptul de a expune un crucifix într-un spațiu public, nu există niciun temei legal pentru a-l elimina. Precum arată și observația, când terțe părți intervin, respectiv guvernul Principatului Monaco, în hotărârea Curții Europene a Drepturilor Omului în cazul *Lautsi versus Italia* din 2011, se făcea apel la principiul de neutralitate, „punctul de vedere al guvernului acuzat este acela că, expus în școli, crucifixul este un *simbol pasiv,* pe care îl găsim pe drapelurile a numeroase state și care, în speță, este dovada unei identități naționale înrădăcinată în istorie. În plus, indivizibil, principiul de neutralitate al statului ar obliga autoritățile să se abțină de la a impune un simbol religios acolo unde el n-a existat niciodată, or să-l retragă de acolo de unde a fost dintotdeauna".

Într-adevăr, a expune un crucifix nu intră în conflict cu faptul de a menține simboluri de identitate care au un conținut

religios în evoluția istorică și culturală a unei societăți și a unei instituții. În acest mod s-a pronunțat hotărârea finală a Marii Camere în cazul *Lautsi versus Italia*, alegerea de a perpetua sau nu o tradiție care aparține statelor, să revină propriei lor marje de apreciere.

Prin urmare, constatăm că în materie de simboluri există simboluri instituționale (crucifixele, de exemplu) precum și simboluri specifice exprimării religioase individuale a persoanelor (cum este cazul vălului islamic pe care l-am menționat anterior). Este necesar să fim rezervați în a considera statul drept sursa unei religii civile de substituire (sub pretextul unei pretinse neutralități), care ne-ar putea face să considerăm orice simbol religios drept o profanare (sărbători, denumiri de străzi, spații, iconografie, etc.), în locul unei istorii, a unei culturi și a unei tradiții care marchează identitatea Europei. Am putea să ajungem foarte curând la absurd. Oricum ar fi, libertatea religioasă ne conduce inevitabil către principiul de neutralitate și de non-discriminare față de religie.

Principiul de non-discriminare și neutralitate față de religii: cultura juridică europeană

Indiferent că facem referire la state aconfesionale sau la state laice, non-discriminarea este o regulă care se impune înaintea opțiunilor de libertate religioasă, chiar dacă este posibil să existe și excepții.

În acest sens, hotărârea Curții Europene a Drepturilor Omului în procesul „Leyla Sahin II" din 10 noiembrie 2005[21] stabilea, referitor la articolul 9 al Convenției Europene, că principiul de non-discriminare nu protejează la modul absolut niciun act motivat sau inspirat de o religie sau o credință. Într-o societate democratică, atunci când mai multe religii coexistă în interiorul aceleiași populații, poate fi necesar să se introducă limite pentru libertatea de manifestare a religiei sau a credințelor,

[21]http://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/TXT/?uri=CELEX:62011CC0071

atunci când acestea ar fi necesare pentru concilierea intereselor diverselor grupuri și pentru garantarea respectării convingerilor fiecăruia. Rolul statului trebuie să fie cel de organizator neutru și imparțial în exercitarea diferitelor religii, culte și credințe, iar un astfel de rol contribuie la asigurarea ordinii publice, a păcii religioase și a toleranței într-o societate democratică. Limitele ar putea fi atunci incluse în principiul de non-discriminare în exercitarea unui cult. Problematicile în jurul chestiunii de manifestare a credințelor religioase sunt numeroase. A manifesta *credo*-ul poate reprezenta o încălcare a principiului neutralității, a principiului de non-discriminare, presupunând chiar și o încălcare reală a vieții private. Cu toate acestea, el poate fi uneori legitim pentru o persoană, în scopul de a obține anumite consecințe pozitive, de a-și manifesta în mod voluntar practicarea religiei sale, de a cere, de exemplu, aplicarea unei clauze de conștiință față de avort sau pentru a permite copiilor săi să urmeze cursurile unei instituții de învățământ cu orientarea religioasă dorită.

Pentru Curtea Europeană a Drepturilor Omului, libertatea religioasă conform hotărârii din cazul *Kokkinakis versus Grecia*[22] din 25 mai 1993 amintea drept principiu general că libertatea de gândire, de conștiință și de religie reprezintă parte din fundamentele unei *societăți democratice*, în sensul Convenției. Ea figurează, în dimensiunea sa religioasă, printre elementele esențiale ale identității credincioșilor și a concepției lor despre viață, dar ea este de asemenea un bun de valoare și pentru atei, agnostici, sceptici sau indiferenți. Pluralismul, câștigat cu greu de-a lungul secolelor este consubstanțial cu o astfel de societate. Dacă libertatea religioasă reprezintă în primul rând forul interior, ea implică de asemenea și manifestarea exterioară a religiei. Mărturia, în cuvinte și documente, se găsește legată de existența convingerilor religioase.

Dacă în 1993, definiția privind libertatea religioasă părea clară și dezvăluia mai multe manifestări ale persoanei care ar fi trebuit să fie respectate de către alții, actualitatea ar dori ca practica religioasă să nu existe sau să nu reprezinte o informație

[22]http://idpbarcelona.net/docs/actividades/seminarioddff/caso_kokkinakis.pdf

de interes pentru stat în mod expres. Astfel, convingerile religioase ar aparține forurilor interne administrative ale statelor.

În acest context, asociind neutralitatea statului cu practicarea religiilor, jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului cu cea a Curții Constituționale spaniole, putem cita hotărârea 24/1982 atunci când afirma că valorile sau interesele religioase nu se pot erija în parametri pentru a măsura legitimitatea sau corectitudinea normelor și a acțiunilor puterilor publice și aceasta pentru a evita orice confuzie între funcțiile religioase și cele ale statului, Curtea a dispus de asemenea coabitarea pacifică a diferitelor convingeri religioase existente într-o societate plurală și democratică.

Cu siguranță, structura este clar stabilită, dar încă mai trebuie să aștepte acțiuni coerente din partea puterilor publice în privința situațiilor preexistente, cu scopul de a evita fanatismul toxic propriu unui ateism militant care merge împotriva a tot ceea ar fi transcendent sau ar aparține ordinii spirituale a cetățenilor.

Concluzie

Instituțiile și instrumentele utilizate pentru măsurarea respectării dreptului libertății religioase în Europa ar trebui să se adapteze la noile cerințe, respectând în același timp tradițiile și situațiile prestabilite, îndeosebi cele creștine, de pe bătrânul continent. Dintre aceste cerințe, dreptul la libertatea religioasă trebuie să combine respectarea religiilor tradiționale, dimensiunea individuală și cea comunitară a confesiunilor, cu respectarea principiului de neutralitate de către stat, ceea ce în termeni religioși s-ar traduce prin a spune că statul nu ar trebui să se manifeste în mod direct în această privință. Astfel, statul ar trebui să lase fiecărui cetățean posibilitatea de a-și alege convingerile preferate și de a putea să le practice, angajându-se la rândul său să garanteze exercitarea libertății religioase.

Ar fi indicat ca puterile publice să inițieze demersuri mai elocvente în privința religiei, dintr-o perspectivă comunitară și nu doar individuală. În definitiv, spiritul de neutralitate ar trebui să presupună ca practicarea religiilor să fie garantată în manieră

pașnică și înainte de toate, să respecte tradițiile deja existente, care au făcut dovada integrării, a respectului pentru ființa umană și care ne permite să afirmăm, fără nicio îndoială că prin noțiunea și valorile de solidaritate și demnitate umană pe care le manifestă, acestea se găsesc la originea drepturilor fundamentale ale persoanei.

Cunoașterea realității de către puterile publice ale statului este extrem de importantă pentru garantarea eficacității măsurilor luate de acestea în materie de libertate religioasă. Rămâne o marjă de apreciere importantă care aparține statelor membre, deoarece este dificil de stabilit o concepție uniformă a sensului religiei în societate. Totuși, un demers de obținere a unei concepții uniforme privind această noțiune ar fi fără îndoială mai ușor de realizat în Europa datorită existenței unor baze comune ale statelor membre.

Credințele religioase personale pot fi afectate. Tocmai de aceea, statul trebuie să țină cont atât de dimensiunea exterioară (*for exterior*) cât și de cea interioasă (*for interior*) a fiecărui individ, nu de dragul controlului, pentru a interveni, a exercita presiuni ori a împiedica practicile religioase, ci cu scopul de a asigura coexistența pașnică a religiilor și a tradițiilor. Relația dintre credințe și forul interior al fiecărei persoane poate suferi schimbări de-a lungul vieții sale, crize de credință, în funcție de propria experiență. Statul trebuie să garanteze că, în pofida acestor schimbări, structura care asigură dreptul la libertatea religioasă rămâne integră pentru viitor. Doar astfel se poate garanta evoluția unei societăți fondate pe baze solide.

Referințe bibliografice

FERNANDEZ SUAREZ, L., *Cristianismo y europeidad. Una reflexion historica ante el tercer milenio*, Pamplona 2003.

Versiunea consolidată a Tratatului privind Uniunea Europeană și cea a Tratatului privind funcționarea Uniunii Europene, Carta Fundamentală a Uniunii Europene se găsesc în limba română la adresa: http://europa.eu/pol/pdf/consolidated-treaties_ro.pdf

http://www.statoechiese.it/

V. Pluralismul religios și identitatea creștină în Europa[23]

Europa contemporană, considerată de cele mai multe ori o societate secularizată, prezintă totuși semnele unei persistențe și chiar a unei renașteri pluraliste a religiei. Acest fenomen necesită o altă manieră de a fi creștin bazată pe deschidere și dialog.

O Europă secularizată?

Cum ar trebui să înțelegem secularizarea? Am putea-o defini drept autonomia în raport cu religia. Pentru adeptul secularizării, religia nu constituie nici motorul care face societatea să funcționeze, nici harta și GPS-ul după care se ghidează șoferul în conducerea mașinii. Este cel mult o înregistrare care este derulată pe un magnetofon imaginar pentru a umple orele moarte. Cu alte cuvinte, religia pare să-și fi pierdut impactul asupra societății. Ea nu mai reprezintă o realitate socială. Credința a devenit o chestiune privată. Putem s-o acceptăm, s-o tolerăm, dar doar ca o formă personală de consolare. Pentru adeptul convins al secularizării, religia este un fenomen anacronic menit dispariției precum dinozaurii.

Ne-am putea întreba dacă aceste previziuni sunt adevărate. Sunt ele pe punctul de a se îndeplini? Este adevărat că în numeroase țări europene practicile religioase sunt în declin? Este religia pe cale de dispariție? Sau a dispărut deja?

În cursul Adunării Generale a Consiliului Ecumenic din Canberra din 1991, un episcop luteran din Germania de Est a recunoscut că bisericile care erau pline înainte de căderea Zidului Berlinului, s-au golit rapid după ce acesta nu a mai existat. Odată

[23]Această temă reprezintă o prelucrare a unor intervenții ale lui MICHAEL LOUIS FITZGERALD, Secretar General și apoi Președinte al Consiliului Pontifical pentru Dialog Interreligios (1987-2006). A publicat o carte foarte importantă: *Dialogo interreligioso: il punto di vista cattolico*, San Paolo Edizioni, 2007, 264 p.

ce obiectivele lor politice au fost atinse, cu ajutorul bisericilor, oamenii nu au mai avut nevoie de ele. Remarcăm că în Marea Britanie, copiii catolicilor convinși nu au parte de nicio practică religioasă în familie, chiar dacă primesc „o bună educație catolică".

Cu toate acestea, existe semne care arată că interesul pentru religie nu este complet inexistent. De exemplu, succesul extraordinar obținut la timpul său de Catehismul Bisericii Catolice. Și, pentru a rămâne în domeniul cărților, sunt suficient de observat numeroasele rafturi din librăriile consacrate spiritualității orientale, operelor ezoterice și publicațiilor *New Age*, pentru a demonstra că religia, sau cel puțin spiritualitatea, este un domeniu de succes. Marea Britanie a cunoscut „fenomenul Diana", manifestările populare de doliu după moartea tragică a prințesei. Acestea au avut o tentă religioasă care s-a manifestat și în alte circumstanțe similare.Ar trebui să începem să vorbim de o eră postsecularã? Nu ar fi totuși o exprimare potrivită dat fiind că o mare parte din religiozitatea contemporană se manifestă în sfera privată. Ar fi mai corect de definit această religiozitate drept o reacție postmodernă. Miturile modernității au fost discreditate. Progresul constant bazat pe descoperirile științifice s-a demonstrat a fi iluzoriu după adâncirea clivajului dintre bogați și săraci, degradarea mediului înconjurător, suferința și distrugerile cauzate de nenumăratele războaie. Libertatea de alegere individuală este în conflict cu standardizarea crescândă a unei ordini sociale impersonale. Gradul ridicat de complexitate la care a ajuns progresul tehnologic a făcut loc unei specializări excesive și a împiedicat formarea unei viziuni unitare. Noile mișcări religioase pot fi văzute ca un semn al unei cercetări care își propune să ofere un sens mai satisfăcător și plenar vieții prin recunoașterea valorii personale a individului și prin tratarea realității ca un tot unitar. Paradoxul secularizării care exacerbează libertatea în timp ce cauzează standardizarea, ar trebui să

ne facă să acordăm mai multă atenție pluralității religioase.

A ține cont de pluralitate

În prima sa scrisoare enciclică, *Redemptor Hominis*[24], Papa Ioan Paul al II-lea a menționat Conciliul Vatican II și viziunea acestuia despre lume ca fiind o „hartă" cu diferite religii (Nr. 11). Chiar și atunci când este vorba doar de continentul european, diversitatea religioasă este frapantă. În acest context ar fi potrivit de citat cuvintele unei alte enciclice, *Redemptoris Missio*[25]: „Epoca noastră este totodată dramatică și fascinantă. În timp ce, pe de o parte, oamenii par să caute prosperitatea materială și avansează din ce în ce mai mult în materialism, pe de altă parte se vede o căutare de sens, o nevoie de interioritate, o dorință de a utiliza forme și metode noi de experimentare a rugăciunii (...). În culturile impregnate de religiozitate, dar și în societățile secularizate, se caută dimensiunea spirituală a vieții ca antidot al dezumanizării" (Nr. 38).

În exortația apostolică *Ecclesia in Europa*[26], Papa Ioan Paul al II-lea afirma: „Cultura europeană dă impresia unei *apostazii tăcute* din partea omului care are tot ce-i trebuie și care trăiește ca și cum Dumnezeu nu ar exista" adăugând că „agnosticismul religios este tot mai răspândit" (EiE 9). În exortație se menționa de asemenea și de „pluralismul etic și religios care caracterizează tot mai mult Europa" (EiE 20). Creștinismul european este din ce în ce mai pluralist, compus din comunitățile evreiești antice; comunităţile musulmane, unele datând de la expansiunea Imperiului Otoman, altele fiind

[24]http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html

[25]http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html

[26]http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html

rezultatul mișcărilor de migrație recente; imigranții budiști, hinduși și sikh; o gamă largă de mișcări religioase inspirate dintr-o matrice biblică, din tradiții religioase orientale sau teorii psihologice moderne.

În fața varietății de răspunsuri religioase este important de făcut o distincție între religiile stabile și constante și religiozitatea fluidă a noilor mișcări sau a fenomenului New Age (Noua Eră). Acesta este motivul pentru care vor fi tratate separat.

Comunitățile musulmane din Europa

Musulmanii din Europa nu formează o singură comunitate. Uniți de o credință comună, originile etnice îi separă. Este adevărat că unele dintre principalele moschei și centre islamice sunt susținute de Liga Musulmană Mondială, au caracter supra-național și totuși, există moschei diferite pentru cetățenii de diferite naționalități, turci sau marocani, pakistanezi sau bengalezi. În același timp, ar trebui ținut cont de evoluția și de formarea noilor comunități naționale în funcție de locul de rezidență, precum a fost explicat în *Carta cultului musulman din Franța,* propusă de un număr însemnat de autorități musulmane din această țară sau *Carta musulmanilor din Germania.* Pe de altă parte, există o diferență între suniți, care reprezintă majoritatea și șiiți, cei mai mulți fiind de origine iraniană. Ca niște categorii aparte, ar fi de menționat și ismailiții (după Muhammed ibn Ismail, ultimul imam din dinastie) sau adepții lui Aga Khan, care, deși reprezintă o ramură a șiiților, au propriile lor jamatkhanas (moschei ismailite) și sunt mai diferiți față de majoritatea musulmanilor.

Nu sunt de mare interes diferitele diviziuni, ci faptul că numărul și importanța musulmanilor nu au încetat să crească în Europa. O demonstrează dezbaterile aprinse provocate de purtarea semnelor religioase distinctive. Musulmanii se opun în general la ceea ce ei consideră a fi o lipsă de religiozitate a Occidentului. Mulți

dintre ei consideră că au misiunea de a răspândi Islamul pentru a ajuta Europa Occidentală să-şi depăşească decadenţa.

Un studiu făcut printre musulmanii din Marea Britanie a dezvăluit că aceştia doresc să promoveze o unitate mai puternică între ei şi se luptă pentru a obţine recunoaşterea diferitelor nevoi pe care le au. De exemplu, în domeniul educaţiei, majoritatea musulmanilor chestionaţi considerau că şcolile publice sunt cele mai dăunătoare pentru religia lor. Ei le acceptau pentru că nu aveau de ales, dat fiind faptul că autorităţile locale stataleacordau foarte greu permisiunea de a se deschide statale nu prea suvbenţionează înfiinţarea şi funcţionarea unor şcoli musulmane. Rezultatele acestui sondaj arată că numeroşi musulmani nu doresc să asimileze complet stilul de viaţă occidental. Se poate spune că prin manifestarea vizibilă şi socială a credinţei lor, musulmanii se opun în mod direct spiritului secularizării.

Comunităţile orientale

Comunităţile hinduse din Marea Britanie sunt mai puţin numeroase decât comunităţile musulmane, dar reprezintă totodată o prezenţă semnificativă. Au fost construite temple hinduse în numeroase oraşe iar hinduşii au avut mai puţine conflicte cu autorităţile locale. Aceasta s-ar putea datora unei flexibilităţi mai mari din partea lor sau faptului că în hinduism nu există nimic comparabil cu conştiinţa islamică de apartenenţă la *umma,* comunitatea credincioşilor musulmani.

Adepţii sikh au la rândul lor propriile *gurdwaras,* atât ca lăcaşuri de cult, cât şi ca locuri de întâlnire pentru comunităţi. Membrii acestei comunităţi ocupă funcţii importante în lumea afacerilor, profesiilor liberale şi în administraţie. Ei par să se fi integrat în societate chiar dacă există încă exemple de prejudecăţi rasiale şi religioase la adresa lor.

În majoritatea ţărilor din Europa, prezenţa budistă este destul de scăzută, în special dacă o comparăm cu alte religii precum Islamul, de exemplu. Există temple budiste, dar numărul lor este semnificativ mai redus comparabil cu cel al moscheilor. Prezenţa budiştilor este mai ridicată în Franţa, ca urmare a

imigrațiilor din vechea Indochina, Vietnam, Laos și Cambodgia. Lucrători neobosiți și iubitori de pace, budiștii par să se integreze în societate fără mari dificultăți. Ei par să considere religia mai mult o chestiune de familie care nu necesită exprimări exterioare în viața cotidiană și drept urmare, nu-i obligă să intre în conflict cu societatea secularizată.

O mențiune aparte ar trebui făcută despre budismul tibetan, nu atât pentru importanța numărului adepților săi, cât pentru influența crescândă. Când Dalai Lama a venit în Europa pentru a-și răspândi învățăturile, mai multe mii de persoane s-au adunat pentru a-l asculta. Ar fi naiv de crezut că doar curiozitatea a îndemnat mulțimile să participe la sesiunile de meditații sau de conferințe. Revistele budiste europene precum „Dharma", publicată de Institutul Karma-Ling din Franța, sau „Dharma-Nektar", publicată de asociația Karma-Kagyü din Germania, ținând cont de primirea noilor adepți europeni ai lui Dalai Lama, de naționalitate franceză și germană, pentru a se pregăti de noua învestitură au decis să se retragă vreme de trei ani, trei luni și trei zile. Este evident că nimeni nu ar fi luat o astfel de decizie fără să fi reflectat îndelung în prealabil și fără să-și fi dorit cu adevărat să se implice.

Ce trebuie subliniat în acest context este „persistența religiei" într-un continent majoritar secularizat, chiar dacă de această dată adoptă forme noi de exprimare.

Noi mișcări religioase

Convertirea la budismul tibetan, o religie bine structurată, nu este unica expresie a unei căutări pentru a da un sens existenței umane. Paradoxal, laicismul crescând european generează un fel de religiozitate sălbatică, bântuită de o căutare neîncetată a fericirii. Această tendință se regăsește în cei care caută fericirea la penticostali, discipolii ai lui Sai Baba, Asociația Internațională pentru Conștiința lui Krishna (ISKCON),

noile religii japoneze de origine budistă ca Soka Gakkai, cele non-budiste precum Tenrikyo, Oomoto și Mahikari, Biserica Scientologică și altele.

Și mai semnificativ decât toate aceste biserici și mișcări este curentul New Age (Noua Eră). Acesta seamănă mai mult cu o caracatiță cu numeroase tentacule sau ramificații, care este practic imposibil de înțeles. Influența sa se face simțită nu doar în ceea privește căutarea unor noi forme de cult, dar și în domeniul științific, medical sau muzical, în sectorul alimentar și în cel al produselor cosmetice. Trebuie remarcat că atracția pe care o exercită fenomenul New Age depășește cadrul celor care se declară deschiși la nou și atinge un cerc mult mai mare de simpatizanți.

New Age poate fi considerat drept o reacție împotriva societății moderne; o societate impersonală în care oamenii sunt tratați ca niște numere. New Age pune accentul pe asertivitate, respectul pentru omul înzestrat cu energie divină, parte a forțelor cosmice care anunță Noua Eră. Spiritualitatea creației se opune degradării resurselor naturale.

Curentul New Age nu este o nouă religie, în sensul că se inspiră din vechile religii precreștine din Europa și din Orient; Adepții New Age se consideră mai degrabă *spirituali* decât *religioși* și se disociază rapid de bisericile creștine tradiționale. New Age nu este o mișcare organizată, ci constă într-o rețea incredibil de mare de mii de grupuri, trusturi, fundații, cluburi, loje și grupuri religioase care promite oamenilor o nouă eră și o nouă umanitate. Nu are drept principală preocupare găsirea de soluții la problemele concrete ale societății, ci își dorește în primul rând să provoace o schimbare globală printr-o transformare personală. Raza sa de acțiune nu este națională sau internațională, ci planetară.

Către o comunitate de comunități

Toate cele prezentate par să indice că secularizarea nu este atât de dominantă precum pare la prima vedere. Consolidarea comunităților de hinduși, musulmani, sikh și alții au deschis

scena religioasă la noi dimensiuni. Trecerea la noile forme de exprimare a religiozității demonstrează că, pentru mulți, secularizarea nu poate fi o explicație totalizatoare a vieții. Rezultatul este un pluralism religios evident. Întrebarea care se pune este cum poate fi gestionat un astfel de pluralism și cum ar trebui să reacționeze societatea?

O caracteristică principală a lumii actuale o constituie *pluralismul*, care reprezintă unul dintre marile cuvinte ale culturii noastre ce n-a fost suficient analizat. El își re rădăcinile în mișcările pentru drepturi civile, revolta tinerelor generații împotriva conformismului moral, opoziția față de o cultură națională percepută ca sprijinind fascismul și comunismul, și în apariția liberalismului în domeniul moralei. Pluralismul nu este nimic altceva decât liberalismul adus în sectorul public. Rezultatul a fost fragmentarea societății și pierderea valorilor comune, ceea ce a favorizat o „cultură atomizată" și „privatizarea binelui comun".

Exaltarea societății secularizate modifică în profunzime libertatea de alegere a individului. Datorită faptului că indivizii sunt considerați ca fiind liberi să își aleagă propriile valori și norme în materie de morală, nu mai există valori comune pentru a susține politica publică. Orice limitare a libertății în ceea ce privește stilul de viață, este percepută instinctiv cu neîncredere sau chiar cu ostilitate. În plus, indivizii sunt încurajați să se vadă precum consumatori și producători, aflându-se astfel în competiție unii cu ceilalți. Iar pentru a-și consolida identitatea, mulți oameni au nevoie de adversari. Așa cum observăm uneori în unii ortodocși din țara noastră: Nu se pot defini bine, dacă nu se raportează la catolici sau la credincioși de alte confesiuni, pentru a spune că nu sunt ca aceștia. Ironia pluralismului este că îi face pe mulți să spere într-o mai mare toleranță în timp ce pun bazele unor noi forme de intoleranță. Problema provine din faptul că pluralismul dă naștere unor conflicte greu de rezolvat, în timp ce subminează pe ascuns toate principiile care ar

putea să le rezolve. Unii afirmă răspicat că nu există nicio dogmă, că nu trebuie crezut în nicio dogmă, că nu există adevăr absolut, dar nu-și dau seama că procedând astfel, au emis deja un principiu absolut.

Cum s-ar putea depăși această fragmentare? Soluția constă într-o „comunitate de comunități". Creșterea numărului comunităților este consecința naturală a dezvoltării unei culturi pluraliste. În măsura în care identitatea națională își pierde din importanță, alte identități îi iau locul, și dintre acestea, identitatea religioasă este cea mai personală și cea mai transmisibilă. O astfel de diversitate nu ar trebui să fie subminată, dar ar trebui să ofere comunităților sprijinul necesar din moment ce acționează drept intermediar între individ și stat, căci ele sunt cele care permit indivizilor să-și trăiască idealurile.

Cu toate acestea, există o contrapartidă. Dacă identitatea comunității este respectată, aceasta n-ar trebui să fie amestecată cu alte identități, ci ar trebui să intre într-o serie de legături constructive cu acestea. O comunitate de comunități este ceva ce trebuie construit, și pentru a o face, oamenii ar trebui să fie „bilingvi". Ei ar trebui să cunoască limba specifică propriei lor comunități și limba vorbită de concetățenii lor. Limba oficială a cetățenilor este prima limbă și celelalte limbi locale mai limitate sunt secundare. S-ar putea argumenta că adevărul se găsește la polul opus: că prima limbă vorbită este cea din care provin rădăcinile și identitatea mea și îmi conferă primul cadru de referință, în timp ce a doua limbă îmi permite să comunic la o scară mai largă. Prea puțin contează dacă o numim prima sau a doua, limba cea mai vastă ar trebui să se caracterizeze prin flexibilitate, prin capacitatea de a accepta și a cere, prin recunoașterea îndatoririlor și apărarea drepturilor. Toate aceastea necesită un dialog permanent între membrii diferitelor comunități care respectă în același timp identitatea fiecărei persoane și istoria grupului din care face parte. Într-o comunitate de comunități avem nevoie de două forțe religioase, una pentru a ne salva tradițiile și alta pentru a le aduce la o viziune unitară asupra binelui comun.

Răspunsul creştin la provocarea pluralismului

Pentru a avea o limbă comună cu care să putem comunica cu ceilalţi, este absolut necesar ca aceasta să aibă rădăcini istorice. De aici derivă necesitatea cunoaşterii şi respectării „rădăcinilor creştine" ale Europei. Creştinismul este spaţiul în care diferite elemente religioase şi culturale, inclusiv iudaismul şi islamismul, s-au reunit. Aceasta nu înseamnă că pentru a fi european trebuie neapărat să fii creştin, ci că trebuie să se ţină cont de creştinism. Acest rol de spaţiu de reuniune, jucat de creştinism, nu aparţine de domeniul trecutului, ci este valabil atât pentru timpul prezent cât şi pentru viitor. De fapt, diferitele comunităţi religioase au prins rădăcini în Europa cu scopul de a rămâne definitiv şi ne putem aştepta ca numărul de imigranţi să crească în viitor. „Noua evanghelizare" de care Europa are nevoie necesită un sens nou al identităţii sale creştine şi un angajament marcat de dialogul interreligios. Tocmai de aceea, Papa Ioan Paul al II-lea, în *Ecclesia in Europa*, afirma că pentru vestirea Evangheliei speranţei este necesar să se instaureze „un dialog interreligios profund şi clar, îndeosebi cu iudaismul şi cu islamismul" (EiE 55)

Ce formă ar putea să ia această vestire a Evangheliei? În acest context, n-ar trebui să existe un sentiment de nostalgie atunci când se pledează pentru revenirea la creştinism. Oricine cunoaşte cât de puţin istoria Europei cu succesiunea sa de războaie purtate în numele religiei şi persecuţii religioase, ar trebui să-şi dea repede seama că, din păcate, religia nu a fost întotdeauna o binecuvântare universală. Şi totuşi, continentul nostru are o mare nevoie de a înţelege adevăratul mesaj al Bisericii.

Pentru „a reconstrui Europa", este nevoie de patru cuvinte cheie extrase din doctrina socială a Bisericii Catolice: demnitate, dezvoltare, solidaritate şi subsidiaritate. Aceste concepte, toate bazate pe o

înțelegere biblică a creației, sunt extrem de importante pentru construirea unei comunități de comunități.

Datorită faptului că toate ființele umane au fost create după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, fiecare persoană este demnă de respect. Drept urmare, orice discriminare, de orice natură, fie rasială, religioasă sau culturală trebuie să fie condamnată și declarată ilegală. Aceasta va oferi fundamentele pentru instaurarea respectului pentru diferență, care este un ingredient necesar pentru o viață armonioasă într-o societate pluralistă.

Dezvoltarea și solidaritatea sunt interdependente. A crede cu tărie că „Dumnezeu a destinat Pământul și tot ce conține acesta folosirii de către toți oamenii și de toate popoarele", conduce la concluzia „că bunurile creației ar trebui împărțite echitabil de toată lumea, după regula dreptății, inseparabilă de cea a generozității" (*GS* 69)[27]. De aici rezultă doctrina destinației universale a bunurilor creației. Aceasta înseamnă că dezvoltarea nu ar trebui să fie unilaterală, în beneficiul unei singure comunități sau a unui anumit grup; din contră, resursele ar trebui să facă obiectul unei împărțiri bazate pe solidaritate și pe convingerea de apartenență la aceeași umanitate. Desigur, pot exista abateri de la solidaritate în momentul în care un grup are un sentiment exacerbat al propriei identități, ajungând până la punctul în care să excludă alte grupuri. Un astfel de pericol subliniază necesitatea de deschidere și de încredere bazate pe dragostea care elimină orice teamă. Și în cele din urmă, subsidiaritatea este o manifestare a acestei încrederi, care permite o anumită autonomie la diferite niveluri ale societăți (familie, comunitate locală, comunitate religioasă, regiune) cu condiția ca interesele marii comunități să fie protejate.

Descoperirea sau redescoperirea acestor valori, constituie una dintre principalele contribuții pe care Biserica Catolică și creștinismul le pot oferi Europei. În încheiere, cuvintele Papei Ioan Paul al II-lea pot constitui o temă de reflecție: „*Nu te teme!*

[27]http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html

Evanghelia nu este împotriva ta, ci în favoarea ta. Acest lucru îl confirmă constatarea că inspirația creștină poate transforma gruparea politică, culturală și economică într-o conviețuire în care toți europenii să se simtă în casa lor și să alcătuiască o familie a națiunilor, din care celelalte religii din lume se pot inspira cu folos." (*EiE* 121).

Referințe bibliografice

MARTELLI S., *La religione nella società post-moderna,* EDB, Bologna 1990.

NIELSEN, J., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1992.

Pentru curentul New Age a se vedea CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU CULTURĂ, CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU DIALOG INTERRELIGIOS, *Jésus-Christ, le porteur d'eau vive*, Libreria Editrice Vaticana, 2003.

VI. Biserica Catolică și integrarea europeană[28]

Din natura ei, Biserica Catolică este deschisă spre universalitate și contribuie la crearea acesteia, ca spațiu comun de afirmare a persoanei umane și de promovare a unei religiozități în care orice om este invitat să-l caute și să-l urmeze pe unicul Dumnezeu, revelat în Isus Cristos, Mântuitorul lumii. Deschisă spre valorile universale, unanim recuoscute și acceptate de orice regim democratic, Biserica se regăsește ușor în scara de valori fundamentale ale UE, cu excepția formei de laicism absolut care îl rupe pe om pe Dumnezeu și-i falsifică parțial imaginea lui de creatură alcătuită nu doar din trup, dar și din suflet nemuritor.

Biserica Catolică și integrarea europeană sunt diferite dacă judecăm după originea, organizarea și obiectivele lor, dar cu toatea acestea ele sunt identice într-o privință: ambele se raportează la om. Biserica Catolica este de origine divină, integrarea europeană există datorită unei voințe politice. Biserica Catolică conduce o comunitate de credință formată din preoți și laici în căutarea mântuirii; integrarea europeană, pe de altă parte, reprezintă un efort depus de oameni politici în vederea realizării unei uniuni politice.

I.

Biserica Catolică este comunitatea mântuitoare fondată de Isus Cristos, prezentă în lume, deși și celelalte biserici creștine îl au la bază pe același Isus Cristos. Cuvântul Biserică este derivat din cuvântul grec *ecclesia*, care înseamnă adunare, întrunire, termeni fundamentali folosiți frecvent de toate bisericile și confesiunile creștine. Biserica este în consecință întrunirea la care Dumnezeu cheamă întreaga omenire să participe. Această

[28]Prelucrare după HERBERT SCHAMBECK, profesor emerit de Drept Public, Științe Politice și Filosofia Dreptului la Universitatea din Linz, Președinte emerit al Parlamentului Federal al Austriei și Membru al Academiei Pontificale de Științe Sociale. Din vasta lui operă, citäm doar o carte de referință: *Kirche, Politik und Recht*, Berlin, Duncker & Humblot, 2013, 239 p.

chemare s-a adresat în primul rând poporului său Israel, fiind apoi răspândită în lume de către apostolii săi. Declarația *Dominus Jesus* (anul 2000)[29], constată același lucru, enunțând că misiunea universală a Bisericii provine din misiunea lui Cristos; în toate secolele, Biserica a mărturisit Evanghelia lui Isus. Prin Biserică și împreună cu ea, Isus Cristos este prezent în lume și comunică cu aceasta prin intermediul Bisericii; dar are căile lui de comunicare în toate religiile și cu toți oamenii de bunăvoință care cu sinceritate și inimă deschisă îl caută pe Dumnezeu.

Constituția pastorală a Conciliului ecumenic Vatican II, *Biserica în lumea contemporană*, a avut drept motto cuvintele optimiste *Gaudium et spes*[30], adică bucurie și speranță; integrarea europeană nu s-a lăsat mai prejos, oferind de asemenea europenilor un cadru favorabil pentru a se bucura și a spera. După secole de opoziție între statele europene, opoziție care a condus în secolul al XX-lea la două războaie mondiale soldate cu pierderea a milioane de vieți omenești, integrarea europeană, care a fost constituită la început din șase state, ajungând în prezent să numere 28 de state membre, a condus la o perioadă de pace fără precedent în Europa.

În eforturile sale pentru pace, Biserica Catolică, prin Sfântul Scaun, s-a implicat la sfârșitul secolului al XIX-lea în procesul unificării europene. Papa Leon al XIII-lea atrăgea atenția în 1894 asupra misiunii pe care o avea Europa creștină, constatând uzura forțelor Europei în urma conflictelor și războaielor și insistând asupra restaurării unității de odinioară, pentru binele tuturor. De asemenea, Papa Benedict al XV-lea a transmis două mesaje de pace, în 28 iunie 1915 și 1 august 1917, lansând un apel de unificare popoarelor europene. Tot pe aceeași temă, Papa Pius al XII-lea a afirmat în cadrul mesajului său radiofonic din 1 septembrie 1944, în plin război mondial, că Europa are o misiune, aceea de a se unifica și de a instaura pacea.

[29]http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html
[30]http://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/

Crearea Consiliului European[31] în 1949 și a Comunității Economice a Cărbunelui și Oțelului în 1950 ca primi pași ai integrării europene, precum și semnarea Convenției Europene pentru apărarea Drepturilor Omului și a Libertăților Fundamentale în 1950 au reprezentat etape pozitive în crearea unei noi ordini europene.

Conferința pentru Securitate și Cooperare în Europa (CSCE)[32] care a avut loc în 1972, a deschis o etapă decisivă în noua dezvoltare a Europei. În cadrul acestei conferințe, regimurile democratice libere din Vest și democrațiile populare din Est s-au reunit pentru a discuta despre securitatea europeană. În 1969, statele semnatare ale Pactului de la Varșovia au cerut Sfântului Scaun să intermedieze raportul cu statele vest-europene pe de o parte, și cu Statele Unite ale Americii și Canada pe de altă parte. Rezultatul acestor eforturi s-a concretizat în 1975, prin semnarea Actului final al Conferinței pentru Securitate și Cooperare în Europa[33]. Actul enunța respectarea drepturilor omului şi libertăţilor fundamentale, inclusiv a libertăţii de gîndire, conştiinţă şi religie de către toate statele semnatare; de asemenea, se preciza că statele participante se vor abţine de la orice intervenţie, directă sau indirectă, individuală sau colectivă, în treburile interne sau externe care intră în competența naţională a altui stat participant, oricare ar fi relaţiile lor reciproce. Președinția acestei conferințe finale a fost asigurată de secretarul Consiliului pentru Afaceri Externe al Bisericii, arhiepiscop și ulterior Cardinal Agostino Casaroli, în calitate de reprezentant al Sfântului Scaun la Helsinki.

Agostino Casaroli a promovat în timpul pontificatului Papei Ioan al XXIII-lea o "diplomație a pașilor mici" în vederea promovării unui spațiu de libertate pentru credincioșii care trăiau în statele comuniste din Europa Centrală și de Est.

Aceste contacte între Sfântul Scaun și statele blocului comunist au început în timpul pontificatului Papei Ioan al XXIII-

[31]http://www.consilium.europa.eu/ro/european-council/
[32]http://www.csce.gov/
[33]http://www.dri.gov.ro/actul-final-de-la-helsinki/

lea, au continuat sub egida Papei Paul al VI-lea, ajungând până la perioada de pontificat a Papei Ioan Paul al II-lea. *Politica Estului*, cum a fost denumită, promova "diplomația în serviciul sufletelor". Ea a dus la încheierea de convenții între state și Sfântul Scaun, având drept scop îmbunătățirea situației Bisericii Catolice în diferitele state comuniste. Această cale nu a semnificat disponibilitatea Sfântului Scaun la compromis, ci o deschidere către dialog[34].

II.

Europa a continuat să se dezvolte în diferite direcții, având patruzeci și șapte de membri în cadrul Consiliului Europei pentru apărarea drepturilor omului, democrației și statului de drept, cinzeci și patru de membri în Organizația privind Securitatea și Cooperarea în Europa, culminând cu 15 state europene care formau nu doar o uniune economică și monetară, ci și una politică, punând astfel bazele Uniunii Europene de astăzi.

Observând această evoluție a Europei, nu putem decât să fim de acord cu cardinalul Roland Minnerath[35], colaborator de lungă durată al cardinalului Agostino Casaroli la Secretariatul de Stat al Sfântului Scaun care afirma că dezvoltarea Europei a avut drept premisă un set de valori bine-definit care a condus la o

[34]Referitor la rolul Bisericii Catolice în promovarea drepturilor fundamentale ale omului și apărarea Bisericii și a misiunii ei, vezi și volumul colectiv: *Rolul Bisericii Catolice din Europa de Est în căderea comunismului*, Sapientia, Iași 2015, 536 p. Doar pentru situația din România actuală, vezi și: STAN, L.-TURCESCU, L., *Religie și politică în România postcomunistă*, Curtea Veche, București 2010, 430p.

[35]A fost secretar special al Sinodului episcopilor în octombrie 2005 și este membru în Comisia teologică internațională. În anul 2005, papa Francisc l-a numit membru în Congregația pentru doctrina credinței. Dintre cărțile lui, menționăm: *Quel sens la vie ?*, Paris, les Éditions du Cerf, 2009, 148 p. *Pour une éthique sociale universelle, la proposition catholique*, Paris, les Éditions du Cerf, 2004, 173 p. *L'Église et les États concordataires 1846-1981 la souveraineté spirituelle*, Paris, Éditions du Cerf, 1983, 510 p. *Religion, l'heure de vérité*, Artège, 2016.

conexiune din ce în ce mai puternică între instituții, convenții și unificări la nivel economic și administrativ.

În acest context, s-a pus în discuție conceptul de libertate în cadrul noii ordini mondiale. Papa Ioan Paul al II-lea îndemna la o abordare cu totul nouă, adaptată la vremurile actuale. Bisericii Catolice îi revenea misiunea de promovare a rolului eliberator al Evangheliei și redescoperirea originilor creștine ale Europei. În 1991, Papa Ioan Paul al II-lea a luat inițiativa de a reuni pentru prima dată un Sinod special al Episcopilor pentru Europa. Tema propusă pentru cel de-al doilea Sinod din 1999, s-a intitulat ”Isus Cristos, sursă a unei noi culturi europene la începutul mileniului al III-lea“. Cardinalul Paul Poupard a subliniat în fața Sinodului că evanghelizarea culturilor care au fost odată creștine dar au încetat să mai fie sau a celor care n-au fost niciodată creștine, este o sarcină capitală. Era necesar ca noua construcție europeană să fie în aceeași măsură și o comunitate de valori.

Europa unificată era văzută ca un vis. Secretarul General al Consiliului Europei, Walter Schwimmer (1999-2004) a publicat o lucrare cu titlul semnificativ ”Visul Europa“[36]; președintele Comisiei Uniunii Europene, Romano Prodi, a publicat de asemenea o lucrare cu aceeași temă: ”Europa: visul, deciziile“[37].

Papa Ioan Paul II a publicat în 2003 Exortația apostolică sinodală *Ecclesia in Europa* cu tema ”Isus Cristos, viu în Biserica sa, izvor de speranță pentru Europa“. În cadrul acestei lucrări se

---

[36]*Der Traum Europa*, Springer-Verlag 2003, tipărită în engleză: *The European Dream*", Continuum Publishing, Londra 2004, apoi în limbile rusă, italiană și sârbă.

[37]PRODI, R., *Europe: the dream, the choices*, articol publicat în limba engleză pe Internet la adresa:
http://www.clubofamsterdam.com/contentarticles/07%20Democacies/Europe%20Dream.pdf

menționează pierderea memoriei și a moștenirii creștine, însoțită de un soi de agnosticism practic și o indiferență religioasă, mulți europeni lăsând impresia că trăiesc fără rădăcini spirituale.
Cardinalul Joseph Ratzinger atrăsese deja atenția în 1990 asupra riscului ca ideea europeană să se transforme într-o aritmetică pur economică care pe de o parte întărea puterea economică a Europei în lume, dar pe de altă parte reducea scopurile sale etice la simple acumulări de posesiuni materiale.
III.

Bisericile locale au început să se preocupe de dezvoltarea unor instituții și organizații în Europa, constituite din reprezentanți ai Bisericii Catolice, ai Sfântului Scaun în primul rând. Astfel, în 1956, sub egida Episcopului de Strasbourg, s-a înființat un Oficiu catolic de informare asupra problemelor europene (OCIPE)[38]. În 1971 a fost constituit la Roma *Consiliul Conferințelor Episcopale ale Europei* (CCEE), cu reprezentanți ai nouăsprezece conferințe episcopale din Vest și Est, în colaborare cu "Centrul ecumenic pentru Biserică și societate". În vederea cooperării cu Comunitatea Europeană, (denumită ulterior Uniunea Europeană), a fost înființată Comisia Conferințelor Episcopale Catolice a Comunității Europene (COMECE)[39].

Dacă se iau în considerare toate declarațiile și acțiunile acestor organizații catolice, se poate trage concluzia că Biserica se concentrează asupra întregii Europe, văzută ca o *unitate spirituală* care provine dintr-o evanghelizare creștină și se întinde de la Peninsula Iberică până la Munții Ural, din Islanda până la Marea Mediterană.

Punând în aplicare *solidaritatea ecumenică,* Biserica Catolică dorește să ajute Europa să își conserve fundamentul spiritual, respectiv creștin și să nu-l lase să se piardă. Însăși Europa este analizată prin prisma diferitelor sale obiective care n-ar trebui să conducă la erori privind înțelegerea conceptului de

[38]http://www.europe-infos.eu/europeinfos/en/profile
[39]http://www.comece.eu/site/en/home

Europa unită. Europa nu este doar o regiune geografică, ci și o comunitate de valori care posedă cele mai importante rădăcini ale creștinismului. Moștenirea creștină face parte din identitatea ei. De aceea, Papa și Biserica au avertizat de multe ori asupra necesității ca, în viitoarea constituție a Europei, să se țină cont de această moștenire.

IV.

Ordinea fundamental juridică a Uniunii Europene, în curs de elaborare la acel moment, lua forma unui "Proiect de tratat pentru stabilirea unei Constituții europene" care a fost finalizat la 10 iulie 2003 de către Convenția Europeană în urma unui proces consensual, sub conducerea fostului președinte al Republicii franceze, Valéry Giscard d'Estaing. Conform proiectului, se producea o unificare a constituțiilor, competențele erau clar reglementate, se atribuia o personalitate juridică Uniunii Europene și era creată funcția de Ministru al Afacerilor Externe pentru Uniunea Europeană. Parlamentarismul era consolidat iar Carta Drepturilor Fundamentelor a Uniunii Europene[40] devenea parte integrantă din tratat, ceea ce îi conferea un caracter juridic de constrângere, dar care n-a fost niciodată aplicat, Carta având până acum doar caracter de recomandare.

Dacă privim acest tratat constituțional[41] din punctul de vedere al dreptului cultelor și al politicii eclesiale, respectiv din punctul de vedere catolic, se poate constata în art. I-51, nº 11 al Tratatului de la Amsterdam[42], că prevederile sale au fost acceptate în întregime. Este important de menționat un alt fapt, și anume: Ultimul tratat al UE, cel de la Lisabona (2009), deja în preambulul său menționează faptul că el se inspiră și din moștenirea religioasă a Europei: "Inspirându-se din moștenirea

[40]http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0389:0403:ro:PDF

[41]http://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/TXT/PDF/?uri=CELEX:12012E/TXT&from=RO

[42]http://europa.eu/eu-law/decision-making/treaties/pdf/treaty_of_amsterdam/treaty_of_amsterdam_en.pdf

culturală, religioasă şi umanistă a Europei, din care s-au dezvoltat valorile universale care constituie drepturile inviolabile şi inalienabile ale persoanei, precum şi libertatea, democraţia, egalitatea şi statul de drept"[43]. Această precizare foarte importantă inclusă într-un act fundamental al UE ne dă de înţeles că Europa nu poate fi concepută şi nu poate funcţiona fără a-i pune în valoare rădăcinile ei, iar una dintre acestea, alături de laicitatea atât de mult proclamată, este rădăcina ei religioasă.

Numeroaselor regimuri civile eclesiastice naţionale, bisericilor şi comunităţilor eclesiale le-a fost respectată specificitatea. Uniunea Europeană, prin recunoaşterea identităţii lor a condus la crearea unui dialog transparent şi regulat cu aceste biserici şi comunităţi. Trebuie subliniat că în cadrul acestui tratat constituţional, statutul bisericilor este pus pe acelaşi plan cu cel al comunităţilor de opinii filosofice, conform art. 51, al. 2, celor două fiindu-le conferită aceeaşi consideraţie.

Este necesar de menţionat că în Carta Drepturilor Fundamentale, învestită cu putere juridică, demnitatea umană (titlul II-1), libertatea de gândire, conştiinţă şi religie (titlul II-10), diversitatea culturilor, religiilor şi limbilor (titlul II-22) sunt recunoscute. De asemenea, discriminarea este interzisă (titlul II-21): "Articolul 10 Libertatea de gândire, de conştiinţă şi de religie (1) Orice persoană are dreptul la libertatea de gândire, de conştiinţă şi de religie. Acest drept implică libertatea de a-şi schimba religia sau convingerea, precum şi libertatea de a-şi manifesta religia sau convingerea individual sau colectiv, în public sau în particular, prin intermediul cultului, învăţământului, practicilor şi îndeplinirii riturilor.

(2) Dreptul la obiecţie pe motive de conştiinţă este recunoscut în conformitate cu legile interne care reglementează exercitarea acestui drept.

Articolul 21 Nediscriminarea (1) Se interzice discriminarea de orice fel, bazată pe motive precum sexul, rasa, culoarea, originea etnică sau socială, caracteristicile genetice, limba, religia sau convingerile,

[43]http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/cg00014.ro07.pdf

opiniile politice sau de orice altă natură, apartenența la o minoritate națională, averea, nașterea, un handicap, vârsta sau orientarea sexuală.

Articolul 22 Diversitatea culturală, religioasăși lingvistică Uniunea respectă diversitatea culturală, religioasăși lingvistică."

Dacă se aplică rezoluțiile propuse de către tratatul constituțional statelor membre ale Uniunii Europene, se poate constata că fiecare stat al UE are puterea de a decide raportul dintre biserică și stat conform cu prescripțiile juridice naționale. Noile precizări în materie de regim civil ale cultelor din fiecare stat membru nu sunt excluse și practicile diferite de recunoaștere a bisericilor și a comunităților religioase nu sunt atinse. Pentru România, libertatea religioasă și regimul general al bisericilor, confesiunilor și cultelor sunt reglementate printr-o lege din anul 2006[44], care este în acord cu legislația europeană. Precizăm totuși faptul că această lege nu a mulțumit în totalitate Biserica Română Unită cu Roma (Greco-Catolică), iar tensiuni (generate de probleme patrimoniale) între ea și Biserica Ortodoxă Română există și în prezent.

Este îmbucurător de constatat faptul că bisericile și comunitățile religioase nu mai sunt considerate ca și ONG-urile sau sindicatele, ci sunt recunoscute în semnificația lor proprie, ce poate fi definită ca transcedentală. Dialogul care fusese purtat anterior într-o manieră informală, trebuia să capete o notă oficială.

În acest context, trebuie subliniat că în prezent, mai mult de cincizeci de biserici, comunități religioase și comunități de opinii filosofice sunt reprezentate la Bruxelles. Dintre aceste reprezentări, doar două dispun de statut juridic în dreptul internațional: Nunțiatura Apostolică a Sfântului Scaun și Ordinul Suveran de Malta.

[44]http://patriarhia.ro/legea-nr-489-2006-privind-libertatea-religioasa-si-regimul-general-al-cultelor-539.html
http://www.culte.gov.ro/detaliu-legislatie/vrs/IDleg/18

V.

Dialogul din interiorul Uniunii Europene pe tema religiei are o mare importanță dacă se dorește ca Uniunea să nu rămână doar o comunitate economică și monetară, ci și o comunitate de drept și de valori. Papa Ioan Paul al II-lea afirma în 1988: ”Europa are nevoie de un suflet“, Jacques Delors promovând aceeași idee un an mai târziu: ”Între europeni, trebuie să existe o înțelegere reciprocă, pe care ne-au lăsat-o moștenire Părinții Europei, și nu doar interese comune. Trebuie să păstrăm aprinsă această flacără. Am spus la un moment dat că „Europa are nevoie de un suflet“. Poate că acest lucru a șocat o parte din persoanele religioase, dar am spus acest lucru în sensul laic al cuvântului. Chiar și astăzi, Europa are nevoie de un suflet”[45].

Ulterior, Papa Ioan Paul al II-lea a pus accentul pe necesitatea unor atitudini orientate către valorile indispensabile Uniunii Europe în cadrul unei Europe integrate. Ceea ce conta pentru Papa înainte de toate era declararea explicită a rădăcinilor creștine europene în viitoarea Constituție a Europei. Europa trebuia să-și recunoască moștenirea cea mai valoroasă și să o conserve. Această moștenire era compusă din valori datorită cărora continentul a exercitat o influență crucială asupra istoriei civilizației. Papa enumeră printre aceste valori demnitatea umană, inviolabilitatea vieții umane, rolul central al familiei bazat pe căsătoria dintre un bărbat și o femeie, solidaritatea, subsidiaritatea, statul de drept și o democrație funcțională. Aceste valori și principii fundamentale recomandate de către Papa Ioan Paul al II-lea Europei integrate au fost deja realizate parțial de comunitatea de state prin însăși dezvoltarea sa.

Convenția privind Uniunea Europeană din 1992 preciza că procesul de creare a unei uniuni din ce în ce mai puternică între popoarele Europei a pretins în preambulul său, pentru prima oară, fundamentele de libertate, democrație, respectarea drepturilor omului și a libertăților fundamentale, a Statului de drept. Într-o exprimare similară, articolul 11 al Tratatului

[45]http://www.europarl.europa.eu/pdfs/news/public/story/20101006STO85428/20101006STO85428_ro.pdf

constituțional european expunea drept scop al politicii externe comune și al politicii de securitate, dezvoltarea și consolidarea democrației și a Statului de drept, precum și respectarea drepturilor omului și a libertăților fundamentale.

În 1997, un nou articol a fost adăugat la textul tratatului de la Amsterdam. Conform acestuia, Uniunea se bazează pe fundamentele de libertate, democrație, respectarea drepturilor omului și a libertaților fundamentale, precum și pe Statul de drept, acestea fiind comune tuturor statelor membre. Articolul 49 al Convenției Europene prevedea că o cerere de aderare a unui stat la Uniunea Europeană nu va fi acceptată dacă statul respectiv nu respectă aceste drepturi și libertăți.

Dezvoltarea unei Europe integrate ca o comunitate juridică arată că unele dintre direcțiile sale posibile pot duce către constituirea unei comunități de valori. În Preambului Tratatului constituțional european lipsește însă raportarea la Dumnezeu, originea creștină a Europei nu este precizată suficient de clar. Este lipsit de fundament și incomplet să menții conceptul de demnitate umană și drepturile aferente, fără o raportare la Dumnezeu.

VI.

Raportarea la Dumnezeu în Tratatul constituțional ar presupune o *concepție a Constituției* care n-ar fi una *pozitivistă*, ci una *orientată în mod semnificativ către valori*. În acest caz, Constituția, înțeleasă ca o ordine fundamentală a Statului, n-ar mai reprezenta o simplă ordine de drept, exigența normativă s-ar alinia celei motivaționale, exigența juridică ar fi acompaniată de cea morală, iar în final, caracterul juridic al Constituției ar fi recunoscut prin însăși originea validității sale.

O raportare la Divinitate ar fi de dorit și justificată pentru un Tratat constituțional european, comunitatea europeană având secole de tradiție creștină drept mărturie. Nu trebuie uitat că unii dintre cei mai importanți oameni de stat care au contribuit la nașterea Uniunii Europene, Robert Schuman, Alcide De Gasperi, Konrad Adenauer și Joseph Bech au fost toți catolici. Creștinismul i-a marcat atât pe cei menționați, cît și multe alte națiuni și state care sunt astăzi membre sau candidate la Uniunea

Europeană. Raportarea la Dumnezeu și menționarea moștenirii creștine ar corespunde totodată și adevărului istoric.

Ambasadorul austriac, Dr. Michael Weninger, responsabil de biserici, religie și filosofii în cadrul Comisiei Europene, în timpul președinției lui Romano Prodi, declara că Europa are o moștenire intelectuală, spirituală și religioasa incontestabilă. Indiferent dacă unii vor s-o recunoască sau nu, este un fapt ce nu se poate nega. Dacă în Europa actuală se exclude moștenirea religioasă din domeniul muzicii, al literaturii, din toate formele de creație culturală, precum și din politică, învățământ, știință, tot ceea ce este fondat pe creștinism sau este creștin, vor rămâne doar niște forme fără fond.

O Europă unită nu se poate construi în absența sau împotriva creștinilor. Dar cum pot creștinii în general și catolicii în particular să contribuie la această nouă ordine a Europei unite?
VII.

Contribuția Bisericii Catolice, care și-a asumat răspândirea și conservarea creștinismului în lume, urmând modelul de succesiune apostolică al Sfântului Petru, poate cu siguranță să ia drept punct de plecare viziunea sa despre om și fundamentele doctrinei sociale catolice, dezvoltate mai amplu în perioada de pontificat a Papei Ioan Paul al II-lea, fiind adaptate la actualitatea europeană.

Preambului Proiectului de tratat constituțional european începe cu recunoașterea faptului că Europa este motorul civilizației. Civilizația nu poate fi concepută fără om și fără viziunea despre om la care Biserica Catolică a contribuit în mare parte. Biserica Catolică încearcă să pună mesajul său de salut *Urbi et orbi* în serviciul oamenilor, acest mesaj găsindu-și fundamentul metafizic în imaginea lui Dumnezeu prezentă în om.

Prin Proiectul de tratat constituțional european, este vizibil că Europa integrată, organizată sub forma unei uniuni politice, economice și monetare, a devenit în plus o comunitate de drept și de valori. Sub acest aspect, *recomandările sociale ale Bisericii Catolice* capătă o semnificație programatică pentru noua ordine europeană.

Ce fel de Europă ar trebui să-și dorească creștinii catolici? O Europă în acord cu Evanghelia, o Europă pacifistă care oferă un spațiu de justiție socială, de respectare și încurajare a vieții umane de la concepere până la moarte, în care responsabilitatea față de umanitate este tratată cu seriozitate, un spațiu de ecumenism creștin și relații pașnice cu oamenii tuturor religiilor. Motivul pentru care aceste recomandări creștine sunt importante este extinderea Uniunii Europene prin aderarea statelor ex-comuniste din Europa Centrală și de Est. Respectând laicitatea, ar trebui evitat pericolul ca această dezvoltare să ducă la o extindere a secularizării occidentale, cu efecte secundare precum colapsul moral, o creștere a nihilismului și a materialismului, ca aspecte negative ale mondializării, asociate cu riscurile capitalismului neoliberal care pune în pericol numeroase locuri de muncă. Ar fi de dorit ca cetățenii din statele post comuniste europene să poată atinge bazele culturale, sociale și economice care să le permită să se bucure de libertatea politică care se deschide pentru ei. În caz contrar, diviziunea între state libere și state non-libere europene se va transforma într-un clivaj între țări sărace și țări bogate. Din perspectiva aceasta, este necesară o *mondializare a solidarității* și o respectare a demnității umane și a drepturilor individuale care își găsesc fundamentul în imaginea lui Dumnezeu în om.

Printre fundamentele doctrinei sociale catolice se numără subsidiaritatea și solidaritatea. În contextul noii ordini europene, solidaritatea capătă o pondere mai mare. Papa Ioan Paul al II-lea atrăsese deja atenția asupra acesteia în enciclica socială *Sollicitudo rei socialis* din 1987 (nr. 39)[46]. Această dorință de solidaritate ar putea conduce la o înțelegere reciprocă crescută între angajatori și angajați, precum și o mai bună cunoaștere și acceptare a opiniilor cetățenilor din diferitele state membre în ceea ce privește religia, viziunile lor despre lume, despre națiunile și statele din care fac parte, toate aceastea având drept rezultat o fraternitate atât economică, cât și ecumenică.

[46]http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

Relația Bisericii Catolice cu Europa unită este parte importantă din apostolatul său în lume, iar preoților și laicilor le revine responsabilitatea de a conferi un caracter creștin noii ordini europene. Papa Ioan Paul al II-lea afirma pe acest subiect că Europa trebuie să-și regăsească adevărata identitate. Datorită tradiției sale, Biserica Catolică poate contribui la găsirea acestei identități. Conștientizarea rădăcinilor creștine trebuie să fie parte integrantă din noua ordine europeană, realizarea acestei chestiuni necesitând angajarea catolicilor în viața politică a Europei.

Referințe bibliografice

Carta de la Paris din 18.04.1951, în http://www.cvce.eu/en/obj/treaty_establishing_the_european_coal_and_steel_community_paris_18_april_1951-en-11a21305-941e-49d7-a171-ed5be548cd58.html

CASAROLI, A., *Il martirio della pazienza. La Santa Sede e i paesi comunisti (1963-1989)*, Torino 2000.

FILIBECK, G., *Human Rights in the Teaching of the Church: from John XXIII to John Paul II*, Vatican 1994.

IOAN PAUL AL II-LEA, *Ecclesia in Europa*, în http://www.magisteriu.ro/ecclesia-in-europa-2003/

MINNERATH, R., *De Jerusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique*, Paris 1995.

SCHWIMMER, W, *Der Traum Europa – Europa vom 19. Jahrhundert in das drite Jaahrausend*, Berlin 2004.

Statutul Consiliului Europei din 5.05.1949, în http://www.monitoruljuridic.ro/act/statutul-consiliului-europei-din-5-mai-1949-emitent-consiliul-europei-30114.html.

PARTEA a II-a: PERSPECTIVE MONDIALE

I. Fundamentele dreptului și libertatea religioasă[47]

Viața politică, virtutea și dreptul

Gândirea filosofică și juridică despre dreptate, om și societatea în care acesta trăiește își are rădăcinile și în filosofia greacă, iar unul dintre principalii ei exponenți este Aristotel. Acesta preferă forma de organizare și guvernare republicană, formă care reunea avantajele oligarhiei, dar și ale democrației; iar acest lucru contribuie la o mai bună înțelegere a importanței fundamentale a autorității de drept. Într-o republică, o clasă de mijloc este importantă, atât din punct de vedere economic, cât și etic; ea este stabilită între bogați și săraci, legile sunt cele care guvernează iar nu oamenii, iar legile acționează pentru binele tuturor cetățenilor, nu al vreunei părți anume. Un astfel de model de guvernare reprezintă o mare realizare umană. Este un adevărat exercițiu de rațiune pentru cetățeni să se lase guvernați de legi și să aibă tăria de caracter să se supună lor. Nu toți oamenii dețin aptitudinile civice și viziunea publică de a lăsa legile să guverneze și nu interesele partizane; nu toți oamenii sunt capabili să fie cetățeni.

Stabilitatea unei societăți sau a unui regim de guvernare depinde de educația populației în ceea privește virtuțile civice care respectă autoritatea dreptului, pentru binele tuturor. Dacă democrația, de exemplu, este „guvernarea poporului, de către popor și pentru popor", precum descria Abraham Lincoln forma de guvernământ a Statelor Unite, aceasta nu se poate reduce la un guvern majoritar. Deși guvernarea de către o majoritate poate fi

[47]Cardinal RAYMOND LEO BURKE, Prefect al Tribunalului Suprem al Signaturii Apostolice, Președintele Curții de Casație a Statului Orașului Vatican, Consilier spiritual al Uniunii Internaționale a Juriștilor Catolici.

calificată, după o interpretare literală, ca o guvernare „de către popor", poate foarte bine să nu fie și o guvernare „a poporului" și „pentru popor". Cu alte cuvinte, majoritatea poate pierde respectul pentru drept în acțiunile sale esențiale pentru binele comun: ea se raliază deseori intereselor partizane și susține legi care neagă recunoașterea drepturilor fundamentale pentru o anumită categorie de persoane; de exemplu, o lege care privează membrii unei anumite categorii de dreptul la viață, pe motiv că sunt percepuți drept obstacole în realizarea intereselor individuale ale celor care dețin puterea. O astfel de guvernare, în acest caz, nu poate fi numită „a poporului" și „pentru popor".

Papa Benedict al XVI-lea a abordat chestiunea fundamentelor dreptului în discursul său din fața parlamentului german, în cursul vizitei pastorale din septembrie 2011, în Germania. Plecând de la prima carte a Regilor în care se relata încoronarea tânărului rege Solomon, el a amintit liderilor politici învățătura Sfintelor Scripturi privind activitatea politică. Dumnezeu i-a permis lui Solomon să ceară o favoare la începutul domniei sale. Papa a completat: „Ce va cere tânărul rege în acel moment? Succes, bogăție, o viață lungă, nimicirea dușmanilor săi? El nu a cerut nimic din acestea. A cerut în schimb: *Dă-i slujitorului tău o inimă supusă, pentru ca să știe să facă dreptate poporului tău și să știe să distingă binele de rău*" (*1Re* 3, 9)[48].

Povestea regelui Solomon, observa papa, arată care trebuie să fie scopul activității politice, respectiv al guvernării: „Politica trebuie să fie o angajare pentru dreptate, care reprezintă condiția de bază a păcii. Desigur, omul politic va căuta și succesul fără de care nu va putea intra în activitatea politică. Însă succesul trebuie să fie subordonat criteriului justiției, al voinței de a face ceea ce este drept și al înțelegerii a ceea ce este drept".

[48]http://www.magisteriu.ro/discursul-papei-in-fata-parlamentului-german-2011/ Întrucât considerăm acest text "magistral" în profunzimea bogăției sale, îl atașăm ca anexă la această temă.

Papa Benedict a întrebat apoi cum putem să cunoaștem care sunt binele și dreptatea pe care ordinea politică, îndeosebi dreptul, trebuie să le protejeze și să le promoveze. În timp ce recunoaște că în numeroase domenii criteriul majorității poate să fie suficient, el observă că un astfel de principiu nu este suficient în chestiunile fundamentale ale dreptului, unde este în joc demnitatea omului și a umanității. În ceea ce privește fundamentele vieții societății, legea civilă pozitivă trebuie să se refere la natură și la rațiune ca la adevărate surse de drept. Altfel spus, trebuie să se recurgă la legea morală naturală înscrisă de Dumnezeu în inima fiecărui om.

Făcând referire la un pasaj din Epistola Sfântului Paul către Romani privind legea morală naturală și dovada sa principală, conștiința, papa declara: „Aici apar cele două concepte fundamentale de natură și de conștiință, în care conștiința nu este altceva decât inima supusă a lui Solomon, rațiunea deschisă limbajului ființei". Recunoscând apoi ca izvor juridic valid pentru toți corelația dintre rațiune și natură prin evocarea interesului popular pentru ecologie ca mod de a respecta natura, el observa: „Aș dori însă să accentuez mai intens o problemă care și astăzi ca și ieri este prea ușor ignorată: există și o ecologie a omului. Și omul are o natură pe care trebuie să o respecte și pe care nu poate să o manipuleze după propria plăcere. Omul nu este o libertate care se creează pe sine. Omul nu se creează singur. El este rațiune și voință, dar este și natură, iar voința sa este dreaptă atunci când ascultă natura și o respectă acceptându-se pe sine așa cum este, ca unul care nu s-a făcut pe sine însuși. Așa și numai așa se realizează adevărata libertate umană". Reflectând profund asupra acestui adevăr fundamental despre om, chiar și mamele nu "fac" copiii lor, ci îi primesc în dar de la Creatorul tuturor.

Reflectând asupra dezvoltării culturii europene, născută la întâlnirea dintre Ierusalim, Atena și Roma, întâlnirea dintre credința în Dumnezeul lui Israel, rațiunea filosofică a grecilor și gândirea juridică a romanilor, papa spunea că această triplă întâlnire formează identitatea intimă a Europei. El concluziona: „În conștiința responsabilității omului în fața lui Dumnezeu și în recunoașterea demnității inviolabile a omului, a fiecărui om,

această întâlnire a fixat criterii de drept, a căror apărare este misiunea noastră istorică în aceste momente". Deși reflecțiile papei provin din grija sa față de situația dreptului în cultura europeană, concluziile sale privind fundamentele dreptului și prin urmare, cele ale ordinii sociale, sunt universal aplicabile.

Ordinea în societate și binele comun

Pentru ca o formă sau alta de guvernământ să fie de folos unei comunități sau unei națiuni, societatea trebuie să recunoască o anumită ordine care permite individului să-și urmărească binele personal și, în același timp, care respectă binele altor indivizi care formează o comunitate împreună cu acesta. Binele se definește prin ordinea care se găsește în natura persoanelor și a lucrurilor, ordine datorită căreia aceleași persoane se îndreaptă către obiectivele personale. Într-adevăr, individul trebuie să înțeleagă că binele său propriu nu poate fi realizat dacă, în același timp, binele altora și ordinea creației sunt încălcate. Individul nu-și poate realiza scopul propriu și, prin urmare, fericirea, dacă nu respectă binele și fericirea vecinului său, precum și scopul final al lucrurilor cu care interacționează. În caz contrar, guvernământul se reduce la tirania unui grup anume care predomină în urma câștigării sprijinului majorității.

Fără recunoașterea Binelui comun, de care binele individual este legat și pe care îl servește, societatea se prăbușește și sistemul de guvernământ cade pradă violenței și distrugerii, care este rezultatul inevitabil al individualismului neînfrânat și al căutării de sine. Al doilea Conciliu ecumenic din Vatican a descris în mod clar Binele comun în procesul formării unei comunități politice. Oamenii luați individual, familiile și diversele grupuri care constituie comunitatea civilă sunt conștienți de incapacitatea lor de a instaura o viață pe deplin umană și percep necesitatea unei comunități politice în variate forme. Prin urmare, comunitatea există în vederea realizării Binelui comun, în care își găsește semnificația și justificarea deplină. Cât despre Binele comun, acesta include ansamblul

condițiilor de viață socială care face posibil pentru oameni, familii și grupuri să obțină împlinirea pe care și-o doresc.

Drept urmare, legile unei națiuni democratice trebuie să fie în slujba Binelui comun care ar trebui să coincidă cu voința majorității. În orice caz, aceste legi nu ar fi doar elaborate „de către oameni" ci ar fi și legi „ale oamenilor" și „pentru oameni". Conciliul Vatican II indică relația necesară dintre ordinea legală și juridică a unei societăți pentru înfăptuirea Binelui comun și ordinea morală. Conciliul declara: „Rezultă că exercitarea autorității politice, fie în interiorul comunității politice, fie în cadrul instituțiilor care reprezintă statul, trebuie să se efectueze întotdeauna în limitele ordinii morale, în vederea realizării Binelui comun – proiectat în manieră dinamică – în conformitate cu ordinea juridică stabilită în mod legitim" (GS 74)[49]. Cetățenii

---

[49]http://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/:

"**Natura și scopul comunității politice**

74. Oamenii, familiile și diferitele grupuri, toți cei care constituie comunitatea civilă, sunt conștienți că nu sunt în stare să realizeze singuri o viață pe deplin umană și își dau seama de necesitatea unei comunități mai mari în care toți își unesc zilnic puterile în vederea înfăptuirii tot mai desăvârșite a binelui comun. De aceea, ei formează tipuri diferite de comunitate politică. Aceasta există, așadar, în vederea binelui comun și în el își găsește justificarea și semnificația deplină și tot din el își dobândește principiile juridice primordiale. Binele comun cuprinde totalitatea condițiilor de viață socială prin care oamenii, familiile și asociațiile se pot realiza mai deplin și mai ușor.

Însă în comunitatea politică se adună oameni numeroși și diferiți și pe bună dreptate ei pot tinde să aibă păreri diferite. De aceea, ca nu cumva, din diversitatea de păreri, comunitatea politică să fie sfâșiată, este necesară o autoritate care să îndrepte toate forțele cetățenilor spre binele comun, nu în mod mecanic, nici despotic, ci acționând în primul rând ca o forță morală bazată pe libertate și pe conștiința responsabilității.

au datoria de a se supune acestei ordini juridice. Obiectivitatea Binelui comun, așa cum este determinată de rațiune în ordinea naturală, determină buna ordine a unei națiuni. Legile care protejează Binele comun se bazează pe realitatea naturii și pe scopul persoanelor pe care le guvernează. Este esențial ca legislatorii și cei care se află în slujba justiției să înțeleagă sensul dreptului pentru cetățeni, atât ca indivizi, cât și ca o comunitate.

În enciclica sa *Caritas in Veritate, nr. 7*[50], Papa Benedict al XVI-lea aborda chestiunea Binelui comun care, în viziunea sa, „nu este un bine căutat pentru el însuși, ci pentru persoanele care

---

Este evident, așadar, că comunitatea politică și autoritatea publică își găsesc temeiul în natura umană și ca atare aparțin de ordinea prestabilită de Dumnezeu, deși determinarea regimului politic și desemnarea conducătorilor sunt lăsate la libera voință a cetățenilor.

Mai decurge de aici și faptul că exercitarea autorității politice, fie înlăuntrul comunității ca atare, fie în cadrul organismelor ce reprezintă statul, trebuie să se desfășoare totdeauna în limitele ordinii morale, în vederea binelui comun – un bine comun conceput în mod dinamic – în conformitate cu o ordine juridică stabilită sau urmând a se stabili. Atunci cetățenii sunt obligați în conștiință la supunere. De aici se manifestă limpede răspunderea, demnitatea și importanța acelora care conduc.

Unde însă cetățenii sunt oprimați de o autoritate publică ce își depășește competența, ei să nu refuze cele cerute în mod obiectiv de binele comun, dar să le fie totuși îngăduit să-și apere drepturile lor și ale concetățenilor împotriva abuzurilor acelei autorități, respectând însă limitele dictate de legea naturală și de legea evangheliei.Cât despre modalitățile concrete prin care o comunitate politică își organizează structura și buna exercitare a autorității publice, ele pot fi diverse, după natura fiecărui popor și evoluția istoriei. Ele însă trebuie întotdeauna să slujească formării unui om educat, pașnic și binefăcător față de toți, în folosul întregii familii umane.”

[50]http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

fac parte din comunitatea socială și care numai în ea pot realmente și eficient să obțină binele lor". Devotamentul față de Binele comun, precum explica papa, este o obligație impusă de dreptate și de generozitate. El concluziona astfel: „Se iubește cu atât mai mult aproapele cu cât se lucrează mai mult pentru un bine comun corespunzător și necesităților sale reale".

Dreptul și libertatea religioasă

Realismul legilor, fundamentul lor privind natura obiectivă a lucrurilor și scopul acestora a fost, pentru un anumit timp, analizat sau respins de o filosofie pozitivistă și funcțională. Papa Benedict al XVI-lea a descris succint situația în discursul său din fața parlamentului german în septembrie 2011. Făcând referire la actuala interdicție de a vorbi public de legea morală naturală, el declara: „În primul rând este fundamentală teza potrivit căreia între *a fi* și *a trebui să fie* ar exista un abis insurmontabil. De la ființă nu s-ar putea trece la datorie, pentru că ar fi vorba despre două orizonturi cu totul diferite. La baza acestei teorii este concepția pozitivistă despre natură și rațiune, care este astăzi în mod general acceptată. O concepție pozitivistă despre natură, în care natura este înțeleasă în mod pur funcțional, așa cum o prezintă științele naturii, nu poate oferi o trecere la *ethos* (moralitate) și la drept, ci oferă doar răspunsuri la fel de funcționale".

Evident, o astfel de gândire exclude din rațiune tot ceea ce nu este demonstrabil după criteriile pozitiviste. Papa Benedict al XVI-lea concluziona: „În această perspectivă, ceea ce nu este verificabil sau falsificabil nu intră în sfera rațiunii propriu-zise. De aceea, etica și religia trebuie considerate preocupări subiective care nu intră în sfera rațiunii, în sensul strict al cuvântului. Acolo unde domnește exclusiv spiritul rațiunii pozitiviste – adică în marte parte din conștiința noastră publică – izvoarele clasice ale cunoașterii ethosului și ale dreptului sunt lăsate în afara jocului".

Recunoașterea unei ordini morale obiective în drept devine astfel necesară, dacă dorim să servească libertatea. Claritatea Bisericii, în învățătura sa despre adevărul moral și în

atenția de a nu comite vreo eroare morală, este necesară soliditătii ordinii politice. Învățătura morală a Bisericii formează caracterul cetățenilor care sunt loiali și al oamenilor de bună credință care recunosc autenticitatea învățăturii sale, în acord cu Binele comun. În plus, moraliștii ale căror teorii nu țin cont de normele morale universale și imuabile, amenință astfel libertatea umană în ordinea politică.

Atunci când se studiază fundamentele dreptului, și prin urmare, cele ale vieții în societate în general, se înțelege de asemenea și importanța fundamentală a libertății religioase. Respectarea libertății religioase este în mod fundamental respectarea conștiinței. Dacă cetățenilor nu le este permis să acționeze ghidați de conștiința lor, cu libertatea religioasă necesară unei conștiințe corect formate, atunci întreaga societate este în pericol. Societatea riscă să devină teatrul violenței și al morții care sunt rezultatele rebeliunii împotriva lui Dumnezeu și împotriva unei ordini bune pe care El a stabilit-o în Creație și, mai ales, în inima omului.

Pe 19 ianuarie 2012, papa Benedict al XVI-lea s-a adresat episcopilor de Baltimore și Washington D.C., din Statele Unite, punând accentul pe rezultatele negative cauzate de respingerea libertății religioase. El a amintit responsabilitatea fundamentală a Bisericii în această privință, prin cuvintele următoare: „La rândul său, Biserica din Statele Unite este chemată să vestească o Evanghelie care nu promovează doar adevăruri morale imuabile, ci care le propune ca soluții pentru fericirea umană și dezvoltarea socială (cf. *Gaudium et spes*, nr. 10)".

În măsura în care anumite tendințe culturale actuale conțin elemente care vor să limiteze proclamarea acestor adevăruri fie prin includerea acestora în limitele unei raționalități pur științifice, fie prin suprimarea lor în numele puterii politice sau a legii majorității, ele reprezintă o amenințare nu doar pentru credința creștină, dar și pentru umanitatea însăși și pentru adevărul mai profund despre persoana și vocația noastră, relația noastră cu Dumnezeu. Atunci când o cultură încearcă să suprime dimensiunea misterului final și închide căile către adevărul transcendent, ea sărăcește și cade pradă, precum bine a observat

regretatul Papa Ioan Paul al II-lea, lecturilor reducționiste și totalitare despre persoana umană și natura societății. Chiar dacă papa a vorbit despre situația din Statele Unite ale Americii, adevărul pe care îl enunță privind mărturia Bisericii în viața publică, se adresează tuturor națiunilor.

Referitor la acest subiect, suveranul pontif se adresa participanților la celebrarea ecumenică din abația Westminster, Marea Britanie, cu ocazia vizitei sale apostolice din septembrie 2010. Fără a intra într-o analiză detaliată a expunerii sale, trebuie luate în considerare fundamentele dreptului și ale libertății religioase. Reflectând asupra exemplului oferit de sfântul Thomas More, papa a spus care ar trebui să fie fundamentul etic al acțiunii politice: „Întrebarea centrală este aceasta: unde ar trebui căutat fundamentul etic pentru deciziile politice? Tradiţia catolică susţine că normele obiective care reglementează acţiunea etică sunt accesibile raţiunii, separat de conţinutul revelaţiei. În conformitate cu această înţelegere, rolul religiei în dezbaterile politice nu este atât de mult să furnizeze aceste norme, ca şi cum acestea nu ar putea fi cunoscute de către necredincioşi – cu atât mai puţin să propună soluţii politice concrete, care se plasează cu totul în afara ariei de competenţă a religiei – ci mai degrabă de a sprijini în purificarea şi luminarea utilizării raţiunii în cursul descoperirii principiilor morale obiective".

Urmând această reflecție, el indica marele pericol cu care se confruntă o societate care reduce religia la sfera privată și care îi refuză orice opinie în spațiul public: „Religia, cu alte cuvinte, nu este o problemă care îşi aşteaptă rezolvarea din partea legislatorilor, ci un contributor vital la dezbaterea naţională. În această lumină, eu nu pot decât să-mi exprim neliniştea în ceea ce priveşte marginalizarea din ce în ce mai evidentă a religiei, în special a creştinismului, care are loc în unele cercuri, chiar şi în naţiunile care pun un mare accent pe toleranţă. Sunt din aceia care susţin că vocea religiei ar trebui redusă la tăcere, sau cel puţin restrânsă la sfera pur privată. Sunt din aceia care susţin că celebrarea publică a sărbătorilor, cum ar fi Crăciunul, ar trebui să fie descurajată, având convingerea discutabilă că ar putea ofensa cumva pe cei de alte religii sau fără vreuna anume. Şi apoi, sunt

din aceia care susţin – paradoxal, cu intenţia de a elimina discriminarea – că creştinilor aflaţi în funcţii publice ar trebui să le fie solicitat să acţioneze uneori chiar împotriva conştiinţei lor. Acestea sunt semne îngrijorătoare ale incapacităţii de a aprecia nu numai drepturile credincioşilor la libertatea de conştiinţă şi la libertatea religiei, dar, de asemenea, a rolului legitim al religiei în sfera publică. Aş dori să vă invit pe fiecare dintre dumneavoastră, în cercurile dumneavoastră, să încurajaţi dialogul între credinţă şi raţiune la toate nivelurile vieţii publice".

Concluzii

La 30 martie 2006, Papa Benedict al XVI-lea se adresa membrilor Partidului Popular European, abordând rolul Bisericii în ordinea politică. El amintea contribuția de neînlocuit a Bisericii în favoarea democrației în Europa, fie că a fost în trecut sau în prezent, datorită formării cetățenilor la școala de adevăruri creștine. Papa avertiza că eliminarea creștinilor din ordinea politică s-ar traduce prin pierderea forței pe care credința creștină și practicarea sa o conferă națiunii sau organismului politic. El descria în acești termeni lucrarea constantă a Bisericii și învățătura transmisă comunității civice: „Nu trebuie să uităm că, atunci când Bisericile și comunitățile ecleziale intervin în dezbaterea publică, exprimând rezerve sau amintind anumite principii, aceea nu constituie o formă de intoleranță sau de intruziune, deoarece aceste intervenții nu doresc decât să lumineze conștiințele oamenilor, făcându-i capabili să acționeze într-o manieră liberă și responsabilă, în conformitate cu exigențele veritabile ale justiției, chiar dacă pot intra în conflict cu interesele puterii sau cu unele personale". Papa prezentase deja același cuvânt de învățătură, într-o manieră mai solemnă, în scrisoarea sa enciclică *Deus caritas est*, în care trata relațiile dintre justiție, politică și etică.

Nu există nicio îndoială că legile care guvernează o națiune trebuie să fie bazate pe o judecată dreaptă, făcând distincția între obiectivul final și scopul subiectiv și respectând pe deplin legea naturală pe care Dumnezeu a înscris-o în inima

fiecărui om. În situația actuală, lucrarea pe care Biserica o face în lume necesită, înainte de toate, o mărturie a fundamentului ordinii politice privind principiile imuabile ale legii morale pe care Dumnezeu a transmis-o tuturor oamenilor din toate timpurile și din toate locurile. Într-o astfel de ordine politică, dreptul va servi doar ce este adevărat și corect. Statul, prin protejarea libertății religioase, se va asigura că Biserica este în măsură să ducă la îndeplinire contribuția sa la Binele comun.

Anexă

Discursul Sfântului Părinte Papa Benedict al XVI-lea
la *Bundestag* (Parlamentul German)
Berlin, 22 septembrie 2011

Distinse Domn Președinte Federal,
Domnule Președinte al *Bundestag,*
Doamnă Cancelar Federal,
Doamnelor și domnilor Deputați,

Este pentru mine o mare onoare și un motiv de mare bucurie să vorbesc în fața acestei înalte Camere – în fața Parlamentului țării mele Germania – care se reunește aici pentru a reprezenta poporul, care l-a ales în mod democratic, pentru a munci pentru binele Republicii Federale Germania. Aș dori să-i mulțumesc Domnului Președinte al Bundestag-ului pentru invitația de a ține acest discurs, ca și pentru cuvintele pline de prietenie și de prețuire cu care m-a întâmpinat. În acest moment mă adresez vouă, stimați Domni și Doamne, desigur și ca un conațional care se simte legat pentru întreaga viață de rădăcinile sale și participă urmărind ceea ce se întâmplă în țara sa natală. Însă invitația de a ține acest discurs îmi este adresată în calitate de Papă, de Episcop al Romei, care poartă responsabilitatea supremă pentru toți creștinii catolici. Prin aceasta voi recunoașteți rolul care-i revine Sfântului Scaun în calitate de partener în interiorul Comunității Popoarelor și a Statelor. Plecând de la această responsabilitate aș dori să vă propun câteva considerații asupra fundamentelor Statului de drept liberal.

Permiteți-mi să încep reflecțiile mele asupra fundamentelor dreptului cu o scurtă istorie luată din Sfânta Scriptură. În prima carte a Regilor se

relatează că tânărului rege Solomon, cu ocazia încoronării sale, Dumnezeu i-a permis să-i ceară o favoare. Ce va cere tânărul rege într-un moment așa de important? Succes bogăție, viață lungă, nimicirea dușmanilor? El nu a cerut nimic di acestea. A cerut în schimb „Dă-i slujitorului tău o inimă supusă, pentru ca să știe să facă dreptate poporului tău și să știe să distingă binele de rău" (*1Re*3,9).

Cu această istorie Biblia vrea să ne arate ce trebuie să fie cu adevărat important pentru un om politic. Criteriul său ultim și motivația pentru munca sa de politician nu trebuie să fie succesul, și cu atât mai puțin profitul material. Politica trebuie să fie o angajare pentru dreptate, care reprezintă condiția de bază a păcii. Desigur omul politic va căuta și succesul fără de care nu va putea intra în activitatea politică. Însă succesul trebuie să fie subordonat criteriului justiției, al voinței de a face ceea ce este drept și al înțelegerii a ceea ce este drept. Însă succesul poate să devină seducător și astfel se deschide calea către falsificarea a ceea ce este drept și către distrugerea justiției. „Renunța la dreptate și atunci cu ce se mai deosebește statul de o bandă de tâlhari?" a spus Sfântul Augustin[1]. Noi germanii știm din proprie experiență că aceste cuvinte nu sunt o simplă sperietoare. Noi am experimentat separarea puterii de dreptate, folosirea puterii împotriva dreptății pentru a o zdrobi, astfel că Statul a devenit instrumentul care a distrus dreptul, a devenit o bandă de tâlhari foarte bine organizată, care putea să amenințe lumea întreagă și să o conducă pe marginea prăpastiei. A sluji dreptății și a combate nedreptatea este și rămâne misiunea fundamentală a omului politic. Într-un moment al istoriei în care omul a dobândit o putere până acum de neimaginat, această misiune devine și mai urgentă. Omul este în stare să distrugă lumea. El poate să se manipuleze pe sine. El poate, ca să spunem așa, să-l facă pe om dar și să nege omului umanitatea lui.

Cum recunoaștem acum ce este drept? Cum putem distinge între bine și rău, între adevăratul drept și dreptul aparent? Cererea lui Solomon rămâne problema decisivă în fața căreia se află și astăzi politica și oamenii politici.

Pentru cea mai mare parte a problemelor de drept criteriul majorității poate să fie un criteriu suficient. Însă este evident că în ceea ce privește chestiunile fundamentale ale dreptului, în care sunt în joc demnitatea omului și a umanității, principiul majorității nu este suficient: în procesul de formare a dreptului fiecare persoană care are o responsabilitate trebuie să caute ea însăși propriile criterii de orientare. În secolul al III-lea, marele teolog Origene a justificat astfel rezistența creștinilor în fața unor reglementări juridice în vigoare: „Dacă cineva s-ar afla printre Sciți, care se conduc după legi păgâne, și ar fi constrâns să trăiască în mijlocul lor… acesta, fără îndoială, ar acționa foarte înțelept dacă în numele legii adevărului, care pentru sciți este ilegalitate, împreună cu alții care au aceeași opinie ca și el, ar forma asociații chiar și împotriva legilor în vigoare…”[2]. Pe baza acestei convingeri, partizanii din rezistență au luptat împotriva regimului nazist și împotriva oricărui regim totalitar, aducând astfel un serviciu dreptului și întregii umanități. Pentru aceste persoane era de o evidență incontestabilă faptul că dreptul în vigoare era de fapt o nedreptate.

Însă în deciziile unui om politic democrat, întrebarea dacă acestea corespund cu adevărat legii adevărului, dacă pot deveni cu adevărat legii drepte, nu este așa de evidentă. Astăzi nu este evident de la sine, ce anume este cu adevărat drept, raportat la chestiunile antropologice fundamentale, și poate deveni o lege dreaptă. La întrebarea cum poate recunoaște cineva ceea ce este cu adevărat drept și cum poate să slujească astfel dreptului în legislație, nu a fost niciodată ușor de răspuns iar astăzi, datorită abundenței de cunoștințe și de capacități, o astfel de întrebare devine și mai dificilă.

Cum se recunoaște ce este drept? De-a lungul istoriei, organizările juridice au fost aproape întotdeauna motivate religios: în baza referinței la divinitate se decide ceea ce este drept între oameni. În contrast cu celelalte religii, creștinismul nu a impus niciodată statului sau societății un drept revelat, o organizare juridică care să derive din revelație. În schimb creștinismul a indicat mereu, ca adevărate izvoare ale dreptului, natura și rațiunea, armonia între rațiunea obiectivă și cea subiectivă, o armonie care presupune că ambele sunt fundamentate în Rațiunea Creatoare a lui Dumnezeu. Astfel teologii creștini s-au asociat unei

mișcări filosofice și juridice care se formase deja din secolul al II-lea î.C. În prima jumătate a celui de-al doilea secol precreștin, a avut loc întâlnirea între dreptul natural social, teoretizat de către filosofii stoici, și marii maeștri ai dreptului roman[3]. În acest context s-a născut cultura juridică occidentală, care a avut și are și astăzi o importanță determinantă pentru cultura juridică a omenirii. Această legătură precreștină între drept și filozofie a deschis calea care a purtat, trecând prin Evul Mediu creștin, la dezvoltarea juridică a Iluminismului până la Declarația Drepturilor Omului și până la legea fundamentală germană, prin care poporul nostru a recunoscut în 1949, că „drepturile inviolabile și inalienabile ale omului sunt fundamentul oricărei comunități umane, al păcii și al dreptății în lume".

Pentru evoluția dreptului și pentru progresul omenirii a fost decisiv faptul că teologii creștini s-au opus dreptului religios politeist, cerut de credința în divinități, și s-au dat de partea filozofiei, recunoscând ca izvor juridic valid pentru toți corelația dintre rațiune și natură. Această alegerea o făcuse deja sfântul Paul atunci când afirma în Scrisoarea către Romani: „Cât timp păgânii, care nu au Legea, fac din fire faptele Legii, ei care nu au Legea, sunt Lege pentru ei înșiși. Ei arată că fapta Legii este scrisă în inimile lor și despre aceasta dau mărturie atât conștiința lor, cât și gândurile lor …" (*Rom* 2, 14-16). Aici apar cele două concepte fundamentale de natură și de conștiință, în care „conștiința" nu este altceva decât „inima supusă" a lui Solomon, rațiunea deschisă limbajului ființei.

Dacă până în epoca iluminismului, a Declarației Drepturilor Omului după cel de-al doilea război mondial și până la formarea legii fundamentale a poporului nostru, problema fundamentelor legislative a fost astfel clarificată, în ultimii cincizeci de ani s-a produs o schimbare dramatică de situație.

Ideea dreptului natural este considerată astăzi mai degrabă o doctrină catolică, care nu merită luată în considerație în afara ambientului catolic, astfel că este rușinos parcă să-i menționezi doar și numele. Aș vrea să arăt pe scurt cum s-a ajuns la această situație.

În primul rând este fundamentală teza potrivit căreia între „a fi” și „a trebui să fie” ar exista un abis insurmontabil. De la ființă nu s-ar putea trece la datorie, pentru că ar fi vorba despre două orizonturi cu totul diferite. La baza acestei teorii este concepția pozitivistă despre natură și rațiune, care este astăzi în mod general acceptată. Dacă natura este considerată – folosind cuvintele lui Hans Kelsen – „o asociere de date obiective, legate unele de altele în relație de cauză și efect”, atunci cu adevărat de la ea nu se poate obține nici o indicație care să aibă vreun caracter etic[4]. O concepție pozitivistă a naturii, care înțelege natura în mod pur funcțional, așa cum o prezintă științele naturii, nu poate oferi nici o trecere către etos și către drept, ci oferă doar răspunsuri la fel de funcționale. Același lucru este valabil și pentru rațiune în perspectiva pozitivistă, care este considerată de mulți ca singura viziune științifică. În această perspectivă ceea ce nu este verificabil sau falsificabil nu intră în sfera rațiunii propriu-zise. De aceea etica și religia trebuie considerate preocupări subiective care nu intră în sfera rațiunii, în sensul strict al cuvântului. Acolo unde domnește exclusiv spiritul rațiunii pozitiviste – adică în marte parte din conștiința noastră publică – izvoarele clasice ale cunoașterii etosului și a dreptului sunt lăsate în afara jocului. Aceasta este o problemă dramatică care interesează pe toți și despre care este necesară o dezbatere publică; invitația urgentă către acest moment este intenția esențială a acestui discurs.

Conceptele pozitiviste de natură și de rațiune, viziunea pozitivistă în general asupra lumii, reprezintă în ansamblu un moment grandios al cunoașterii și al capacităților umane, la care nu trebuie în nici un fel să renunțăm. Însă ea nu poate să fie o cultură care să fie suficientă și care să corespundă ființei omului în toată amploarea sa. Acolo unde rațiunea pozitivistă se consideră singura cultură suficientă, reducând toate celelalte realități culturale la stadiul de subcultură, ea reduce omul, ba mai mult, amenință umanitatea sa. Spun lucrul acesta tocmai pentru Europa, în care ambiente tot mai vaste caută să recunoască doar pozitivismului statutul de cultură dominantă, și de fundament pentru formarea dreptului, în timp ce toate celelalte convingeri și valori ale culturii noastre sunt reduse la stadiul de subcultură. Astfel Europa se pune pe sine însăși, în fața celorlalte culturi ale lumii, într-o condiție de lipsă de cultură și sunt provocate în acest fel curente extremiste

radicale. Raţiunea pozitivistă, care se prezintă în manieră exclusivistă şi nu este în stare să perceapă ceva dincolo de ceea ce este funcţional, se aseamănă clădirilor în întregime din ciment armat dar fără ferestre, în care ne producem singuri clima şi lumina şi nu mai vrem să le primim din lumea mare a lui Dumnezeu. Şi totuşi nu putem să ne mințim că într-o astfel de lume auto-construită noi ne folosim „în secret" tot de elementele creaţiei lui Dumnezeu, pe care le transformăm în produsele noastre. Trebuie să deschidem din nou ferestrele, trebuie să privim din nou vastitatea lumii, cerul şi pământul, şi să învăţăm să ne folosim de toate aceste în mod just.

Însă cum vom facem noi acest lucru? Cum putem găsi intrarea în vastitate, în totalitate? Cum poate raţiune să găsească măreţia sa fără să cadă în iraţional? Cum poate să apară din nou natura în toată profunzimea sa, cu exigenţele şi indicaţiile sale?

Aş vrea să amintesc un proces al istoriei politice recente, cu speranţa că noi voi fi greşit înţeles şi nici nu voi suscita polemici unilaterale. Aş spune că apariţia mişcării ecologiste în politica germană, începând cu anii şaptezeci, chiar dacă nu a deschis largi ferestre, a fost şi rămâne totuşi un apel pentru un aer mai curat, un strigăt care nu poate fi ignorat şi nici dat la o parte, doar pentru că poate părea iraţional. Persoane tinere au înţeles că în raportul nostru cu natura este ceva care nu funcţionează, că materia nu este doar un material pentru dorinţa noastră de a face; au înţeles că pământul însuşi are propria lui demnitate iar noi trebuie să urmăm indicaţiile sale. Este clar acum faptul că eu aici nu fac propagandă nici unui partid politic, departe de mine acest lucru.

Atunci când în raportul nostru cu realitatea există ceva care nu funcţionează, atunci cu toţii trebuie să reflectăm în mod serios asupra întregului şi cu toţii trebuie să ne întoarcem la problema fundamentelor culturii noastre. Vă rog să-mi permiteţi să insist mai mult asupra acestui punct. Importanţa ecologiei este de acum de netăgăduit. Trebuie să ascultăm limbajul naturii şi să-i răspundem în mod corespunzător. Aş dori însă să accentuez mai intens o problemă care şi astăzi ca şi ieri este prea uşor ignorată: există şi o ecologie a omului. Şi omul are o natură pe care trebuie să o respecte şi pe care nu poate să o manipuleze după

propria plăcere. Omul nu este o libertate care se creează pe sine. Omul nu se creează singur. El este raţiune şi voinţă, dar este şi natură, iar voinţa sa este dreaptă atunci când ascultă natura şi o respectă acceptându-se pe sine aşa cum este, ca unul care nu s-a făcut pe sine însuşi. Aşa şi numai aşa se realizează adevărata libertate umană.

Să ne întoarcem la conceptele fundamentale de natură şi de raţiune de la care am plecat. Marele teoretician al pozitivismului juridic, Kelsen, care la vârsta de 84 de ani – în 1965 – a abandonat dualismul între „a fi" şi „a trebuie să fie", (papa a adăugat liber: „Mă alină faptul că la 84 de ani încă se mai poate spune ceva bun"), a spus că normele pot deriva doar din voinţă. În consecinţă natura ar putea conţine în sine norme doar dacă o voinţă le-a pus în ea. Acest lucru însă presupune existenţa unui Dumnezeu creator a cărui voinţă este exprimată în natură. „A discuta însă asupra adevărului acestei credinţe este un lucru în zadar", spunea Kelsen[5].

Aş îndrăzni să întreb: Este oare aşa? Este oare în zadar să ne gândim că raţiunea obiectivă care se manifestă în natură nu presupune o Raţiune creatoare, un *Creator Spiritus*? În acest moment ar trebui să ne vină în ajutor patrimoniul cultural al Europei. Pe fundamentul convingerii în existenţa lui Dumnezeu s-a născut ideea drepturilor omului, ideea egalităţii tuturor oamenilor în faţa legii, cunoaşterea inviolabilităţii demnităţii umane în fiecare persoană şi a conştiinţei responsabilităţii omului pentru faptele sale. Aceste cunoştinţe ale raţiunii constituie memoria noastră culturală. A o ignora sau a o considera ca simplă istorie ar însemna să amputăm cultura noastră în integralitatea sa şi o privăm de integritatea sa.

Cultura europeană s-a născut la întâlnirea dintre Ierusalim, Atena şi Roma, întâlnirea intre credinţa în Dumnezeul lui Israel, raţiunea filosofică a grecilor şi gândirea juridică a romanilor. Această triplă întâlnire formează identitatea intimă a Europei. În conştiinţa responsabilităţii omului în faţa lui Dumnezeu şi în recunoaşterea demnităţii inviolabile a omului, a fiecărui om, această întâlnire a fixat criterii de drept, a căror apărarea este misiunea noastră istorică în aceste momente.

Tânărului rege Solomon, în momentul în care a preluat puterea, i-a fost ascultată cererea. Ce ar fi dacă și nouă legislatorilor de astăzi ne-ar fi permis să cerem ceva? Ce ne-am dori? Cred că și astăzi, în cele din urmă, nu ne-am putea dori altceva decât o „inimă ascultătoare", adică capacitatea de a distinge între bine și rău și de a stabili astfel un drept autentic, pentru a sluji astfel justiției și păcii. Vă mulțumesc pentru atenție!

Note

[1]*De civitate Dei* IV, 4, 1.
[2]*Contra Celsum* GCS Orig. 428 (Koetschau); J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter* (Salzburg – München 1971) 60.
[3]Cf. W. Waldstein, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*(Augsburg 2010) 11 ș.u.; 31-61.
[4]Waldstein, *op. cit.*, 15- 21.
[5]Citat conform Waldstein, *op. cit.* 19.

Referințe bibliografice

BURKE, R. L., Conferință susținută în data de 10 iulie 2006 la Wildbad Kreuth, Germania, cu ocazia celui de-al nouălea Colocviu germano-american, publicată sub titul „The Natural Moral Law: Foundation of Legal Realism" în *Die Fragile Demokratie – The Fragility of Democracy*, ed. Anton Rauscher, Duncker&Humblot, Berlin 2007, pp. 29-45.

Discursul papei Benedict al XVI-lea în fața parlamentului german din 22 septembrie 2011 poate fi găsit în limba română la adresa: http://www.magisteriu.ro/discursul-papei-in-fata-parlamentului-german-2011/

Discursul papei Benedict al XVI-lea la celebrarea ecumenică din abația Westminster, Marea Britanie, din 17 septembrie 2010, poate fi găsit în limba română la adresa:

http://www.magisteriu.ro/discursul-papei-la-celebrarea-ecumenica-din-westminster-2010/
Papa BENEDICT al XVI-lea, „Convincing witness in the face of radical secularism" în *L'Osservatore Romano Weekly Edition in English*, 20 ianuarie 2012, la adresa: http://www.osservatoreromano.va/en/news/convincing-witness-in-the-face-of-radical-seculari
Papa BENEDICT al XVI-lea, Scrisoarea enciclică Caritas in Veritate, 29 iunie 2009, la adresa: http://www.magisteriu.ro/caritas-in-veritate-2009/
SOKOLOWSKI, R., „The Human Person and Political Life" în *Christian Faith and Human Understanding: Studies on the Eucharist, Trinity and the Human Person*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2006.

II. Libertatea religioasă la Conciliul Ecumenic Vatican II

Subiectul libertății religioase[51] a fost îndelung discutat la Conciliul Ecumenic Vatican II (1962-1965). Acum, o relecturare a dezbaterii privind libertatea religioasă a Conciliului Vatican II, cincizeci de ani mai târziu, ne permite să înțelegem criteriile care au călăuzit și vor călăuzi întotdeauna modul de gândire și de acțiune al Bisericii Catolice în chestiunile religioase și în raportul său cu libertatea și cu dreptul.

Pentru Biserică și pentru catolici, un conciliu este întotdeauna un eveniment dinamic. Istoria creștină ne-o arată, prin prisma experiențelor din trecut, cum a fost cazul Conciliului de la Trento sau Conciliului Vatican I. Ca un „eveniment" de un anumit fel, un conciliu ecumenic trebuie să fie mereu considerat *in fieri*, în devenire, pentru bogăția sa ce hrănește spiritual credincioșii, chiar și multe secole mai târziu. Orice studiu serios privind învățătura și doctrina Conciliului Vatican II nu se poate reduce la o simplă operațiune arheologică. Este vorba mai degrabă de o descoperire continuă, deoarece nu este suficient studiată și cunoscută. A o studia înseamnă a ne apropia de o sursă care are mereu de oferit informații și, în ceea ce privește tema libertății religioase, a descoperi o învățătură capabilă să ne ajute să ne orientăm în labirintul chestiunii religioase din prezent. Aceasta ocupă un loc central în timpurile noastre și am putea să o considerăm epicentrul unei crize profunde care afectează

[51]Aceste considerații privind libertatea religioasă sunt inspirate din: MORALI, I., La libertè religieuse au concile Vatican II. Vezi și: SCATENA, S., *La fatica della libertà; l'elaborazione della dichiarazione Dignitatis humanae sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Società Ed. Il Mulino, Milano 2003. VALUET, B., *La liberté religieuse et la tradition catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*, Le Barrroux 1998.

umanitatea, viața națiunilor, credincioșii și necredincioșii și chiar modul de a proiecta și a interpreta libertatea religioasă în societățile noastre.

Dezbaterea privind libertatea religioasă s-a desfășurat începând din anul 1960, din perioada de pregătiri, până la promulgarea Declarației *Dignitatis Humanae,* la 7 decembrie 1965, aceeași zi în care s-a promulgat și Decretul privind Activitatea Misionară a Bisericii *Ad Gentes,* la aproape o lună de la Declarația privind relațiile Bisericii cu religiile necreștine *Nostra Aetate* (28 octombrie 1965). Mai ales prin aceste trei documente Biserica Catolică, în cadrul Conciliului Vatican II, și-a trasat doctrina și criteriile de acțiune în privința chestiunii religioase în cele trei coordonate fundamentale: libertatea religioasă, misiunea de a predica Evanghelia lui Cristos necreștinilor și dialogul cu aceștia. Drept urmare, nu am putea înțelege atitudinea Bisericii în domeniul libertății religioase făcând abstracție de alte două coordonate.

Începuturi dificile

Biserica treabuia să se adapteze la o situație nouă, cu scopul de a o face să iasă din închiderea și neîncrederea față de modernitate, atitudini care au fost determinante pentru mai multe situații din istoria sa. Este un proces dificil care atinge tot felul de chestiuni, printre care și cea a libertății religioase. Transformarea conciliară devine astfel punctul de confluență a mai multor eforturi de schimbare care pot fi observate mai ales în anii în care s-a pregătit Conciliul Vatican II: printre aceste semne ale transformării, trebuie menționată alocuțiunea Papei Pius al XII-lea din 12 decembrie 1953, adresată juriștilor catolici italieni, reuniți la congresul lor internațional. În timpul acestui discurs axat pe transformările statelor moderne și a îndatoririlor care revin juriștilor, precum și politicienilor și responsabililor de națiuni, suveranul pontif a enunțat principiul următor: „obligația de a reprima deviațiile morale și religioase nu poate fi o normă finală de acțiune". Prin această afirmație, papa a arătat necesitatea unei noi maniere de a aborda chestiunea libertății religioase și,

deși Biserica este legată de mandatul misionar și de datoria de a predica și a converti, el a extins acest principiu chiar și în ceea ce privește acțiunea Bisericii, afirmând că Biserica nu observă alte norme decât cele pe care le indică pentru juriștii și oamenii de stat catolici. Era o primă expresie a deschiderii, un efort inițial pentru a justifica o nouă atitudine marcată, totuși, de anumite condiții.

Eforturi și rezistențe

Noua abordare propusă Conciliului a întâmpinat rezistențe considerabile chiar în cadrul reuniunilor conciliare. De fapt, încă de la lucrările de pregătire a Conciliului, discuția despre libertatea religioasă cunoștea tensiuni puternice între cele două moduri de percepere a raportului Biserică – lume, Biserică – stat. Primul mod, foarte închis și tradițional, și-a găsit un reprezentant în personalitatea cardinalului Alfredo Ottaviani, care conducea lucrările Comisiei Teologice. A doua tendință este reprezentată de personalități mai deschise, precum cardinalul iezuit Agostino Bea, președintele Secretariatului pentru Unitatea Creștinilor: chiar și acest organism prezenta propria viziune asupra libertății religioase, dar abordarea sa avea o orientare total diferită. Prima etapă a discuției s-a deschis prin prezentarea celor două viziuni (19 iunie 1962) și, cu această ocazie, s-a putut observa contrastul dintre perspectivele celor doi cardinali și al celor două organisme pe care le reprezentau.

Viziunile reflectau doi poli opuși existenți în cadrul Bisericii, două moduri de a înțelege și de a aborda relația dintre Biserică și stat, inclusiv de a înțelege libertatea religioasă. Noțiunea de libertate religioasă care reieșea din proiectul propus de Secretariatul pentru Unitatea Creștinilor se remarca printr-o sensibilitate considerabilă față de situația actuală a umanității.

„Tendința Ottaviani" apăra principiul datoriei societății civile de a se închina lui Dumnezeu conform *modusului* Bisericii Catolice. Pe de altă parte, „tendința Bea" aborda chestiunea dintr-o perspectivă diferită care scotea în evidență datoria Bisericii de a proteja binele comun. Ea atribuia societății civile datoria mai simplă „de a sluji lui Dumnezeu" după propria

natură și respectând normele divine. Contrastul intervenea în maniera diferită de a percepe misiunea autorității civile, responsabilitățile și competențele sale. Cardinalul Ottaviani revendica pentru Comisia Teologică, a cărei responsabilitate îi revenea, prerogativa exclusivă de a compune un text privind libertatea religioasă pe care îl dorea inclus în viitorul document doctrinar al Bisericii și de a se pronunța în privința raporturilor dintre Biserică și stat. El nega Secretariatului acest gen de competențe. La rândul său, Secretariatul, a cărui instituție reprezenta o adevărată noutate în raport cu alte organisme conciliare de natură mai degrabă curială, își aroga funcția informală de purtător de cuvânt al mediilor ecumenice.

Această separare s-a manifestat de asemenea în etapa care a urmat după prezentarea celor două tendințe, aceea a discuțiilor din cadrul Comisiei centrale, unde dezbaterea a fost extrem de animată. Unii criticau „tendința Bea", considerând-o prea modernă și expusă laicismului; alții respingeau „tendința Ottaviani" pentru rigiditatea conținutului și a a tezelor sale, originare dintr-o viziune din secolul al XIX-lea și de insipirație teocratică. Cardinalul Ottaviani făcea presiuni în sensul alegerii radicale a unuia dintre texte și pentru a se decide care tendință va fi urmată. Papa Ioan Paul al II-lea a preferat o soluție de mijloc: instituția unei comisii *ad hoc* mixte, compuse din cei doi cardinali plus un al treilea. Proiectul a eșuat la scurt timp de la punerea în aplicare fără să conducă la o soluție concretă care ar fi putut să depășească contrastul dintre cele două perspective.

Este de remarcat că lectura propusă de Comisia Teologică făcea parte din primul proiect al Comisiei *De Ecclesia,* titular al unui model ecleziologic marcat de o imagine a unei Biserici militante și societare, destinată – conform istoriei Conciliului – a fi respinsă de părinții conciliari drept nepotrivită să ilustreze natura profundă a Bisericii. Pentru a înțelege poziția cardinalului Ottaviani și a celor în asentimentul său, precum și pentru a înțelege motivațiile celor care promovau o tendință opusă, trebuie luată în considerare și originea ecleziologică. Se prezintă astfel două moduri diverse de percepție a Bisericii și, prin urmare, de a trata raporturile sale cu lumea, societatea civilă și statul.

În plus, refuzul reuniunii conciliare de a adopta primul proiect al *De Ecclesia* a creat impedimente în a identifica un nou spațiu alternativ pentru a trata chestiunea libertății religioase. Secretariatul pentru Unitatea Creștinilor nu primise încă o clară definiție a funcțiilor sale în raport cu lucrările conciliare, cardinalul Ottaviani și restul alegând să urmeze o politică obstructivă, inclusiv pentru a neutraliza încă de la început angajamentul luat de Comisia *ad hoc*. Acest obstrucționism prelungit se unea cu alte tipuri de rezistență față de alte subiecte privind Curia Romană (de exemplu, Secretariatul de Stat) și împiedica luarea unei decizii finale. În timpul acestei lungi perioade, s-au înregistrat diverse oscilații: la început, s-a vorbit de integrarea temei libertății religioase în documentul care trebuia să trateze raporturile dintre Biserică și lumea contemporană și s-au făcut eforturi concrete în această direcție, fără să se ajungă totuși la o soluție definitivă.

O nouă viziune asupra temei

Rămânea posibilitatea de a i se încredința Secretariatului pentru Unitatea Creștinilor responsabilitatea de a continua lucrările dar, pentru a ajunge la un consens, care putea însemna finalul acestei perioade de impas, a trebuit să se aștepte data de 18 noiembrie 1963, ziua în care s-a distribuit părinților conciliari al cincilea capitol al *De Oecumensimo,* capitol ce trata chestiunea libertatății religioase. Această nouă fază a dezbaterii s-a desfășurat sub pontificatul Papei Paul al VI-lea și s-a remarcat prin includerea libertății religioase printre chestiunile care privesc raporturile dintre Biserică și alte confesiuni creștine.

Publicarea enciclicii *Pacem in Terris,* la 11 aprilie 1963, s-a bucurat de reacții favorabile la nivel internațional, contribuind cu siguranță la acest proces de transformare, ceea ce a dus la formarea unei noi conștiințe conciliare. În timpul celei de-a doua etape a Conciliului, cardinalul Giovanni Cicognani, președintele Comisiei pentru Biserici Orientale, prezenta într-o manieră generală proiectul, amintind că, în ultimul său capitol privind libertatea religioasă, se găsea prezentarea principiilor catolice și

că acele considerații au fost legate de tema mandatului divin al misiunii (cfr. Mt 28, 19). El sublinia schimbările impuse de vremurile pe care le trăim și de numărul în creștere al necreștinilor. Printre motivele care au obligat Biserica să ia cuvântul pe această temă s-a numărat și „noțiunea de conviețuire pașnică", pentru a sublinia că toți oamenii care aderă la o religie sau chiar și cei care nu o fac, sunt chemați la „o coexistență pașnică într-o societate umană". Totuși, *rațiunea ecumenică* constituie motivul central care justifică reflecția Bisericii pe acest subiect. Libertatea religioasă este o problemă gravă în societatea modernă și nu poate fi omisă în decretele pastorale despre ecumenism. Tema ca atare părăsește contextul doctrinal al Comisiei *De Ecclesia* pentru a deveni subiectul unui decret pastoral. Schimbarea are o importanță capitală pentru înțelegerea abordarii conciliare a libertății religioase; scopul decretului pastoral este de a da o orientare practică, prin excluderea abstracțiilor care au caracterizat secolul al XIX-lea.

Acesta reprezintă un moment cheie pentru înțelegerea procesului de maturizare a gândirii conciliare, care se detașează de viziunea cardinalului Ottaviani și care consideră libertatea religioasă o chestiune universală; nu este vorba de un principiu doctrinal, de o chestiune de credință, „rezervată" creștinilor: Libertatea religioasă implică autonomia naturii umane, dar nu pentru lumea exterioară, ci restrânsă la interior. Dacă prima problemă pastorală este intra-eclezială și privește modul catolicilor de a-și gestiona relațiile cu cei care nu aderă la credința catolică, a doua problemă atinge mai degrabă fiecare dintre oamenii care în materie de religie își urmează conștiința, celor cărora proiectul le recunoște dreptul natural la libertatea religioasă. Este necesar ca abordarea aleasă să fie clară și să nu lase loc de interpretări.

Libertatea religioasă este dreptul natural al persoanei umane la exercitarea liberă a religiei după cum îi dictează conștiința sa, iar cea de-a doua, negativă, conform căreia libertatea religioasă este cunoscută drept protecția împotriva oricărei constrângeri externe în relația personală a omului cu Dumnezeu.

Sensul concis și determinat al acestor definiții înlătură orice ambiguitate și nu pot fi aduse critici de indiferență sau de laicism, relativism doctrinal ori o atitudine de pesimism diletant. Elementul central care produce o schimbare de perspectivă în raport cu viziunea tradițională este noțiunea de dictatul conștiinței care acordă persoanei umane o importanță deosebită, chestiune care va fi dezbătută pe larg în cadrul Conciliului Vatican II.

Prima dezbatere reală în Aulă

Data de 23 septembrie 1964 a fost prima ocazie pentru Aulă de a fi direct implicată în discuția clericilor, discuție purtată indirect până în acel moment și doar prin intermediul scrierilor și în cadrul reuniunilor din afara ședințelor conciliare. Acum, cardinalul Franz König, arhiepiscop de Viena, punea accentul pe tragedia țărilor marcate de ateismul de stat, care percepea libertatea religioasă drept o eliberare de orice religie. Alți părinți conciliari împărtășeau o viziune mai tradițională și criticau aspru textul. Clericii italieni s-au arătat sceptici și au fost mai rezervați în a emite judecăți. Este interesant de remarcat că în intervenția sa, monseniorul Marcel Lefebvre, găsea declarația „foarte oportună", deși opinia sa a fost una extrem de dură: într-adevăr, el confirma necesitatea de a se evita anumite pericole și cerința de a se perfecționa termenii, precum și de a clarifica anumite pasaje. Considera că Declarația era expusă pericolului relativismului și nu era fondată pe principiul adevărului. Alți clerici criticau tema vocației divine, căci, după părerea lor, aceasta se reducea la tema conștiinței (o părere eronată): o „reducere la absurd" – o defineau ei. Era preferabil ca fundamentul libertății religioase să fie recunoscut mai degrabă în obligația conștiinței, decât în vocația divină.

Înaintea acestor diferențe de opinie, în modul de a concepe și a experimenta aspirația la libertatea religioasă, au existat contexte și experiențe concrete. Trebuie luată în considerare realitatea țărilor asiatice și africane, ieșite recent din colonialism, încercările de limitare a libertății religioase, situația națiunilor europene din Est care au fost supuse dictaturii

comuniste; exista și un context asemănător cu cel din Statele Unite în care episcopii americani așteptau o declarație similară pentru oferirea unei mai bune legitimități a catolicilor în societatea multiculturală americană. Dincolo de eforturile Comisiei și ale Secretariatului, această primă etapă de dezbateri arăta profunde clivaje în interiorul Aulei.

Noile moduri de abordare

Versiunea primită de Aula conciliară prezenta schimbări considerabile. În prima parte (I), limbajul teologic despre imaginea lui Dumnezeu și vocația divină a fost înlocuit cu expresii mai neutre. Demnității umane i-a fost adăugat fundamentul libertății religioase. Trebuie subliniat faptul că libertății religioase i-a fost conferit un caracter juridic, fără a se nega totuși obligația religioasă pentru fiecare om. În plus, s-a dorit a se scoate în evidență *chestiunea istorică*, ca o justificare a afirmațiilor magisteriale din secolul al XIX-lea: fie împotriva lecturilor ideologice despre libertatea religioasă, bazate pe presupuneri filosofice, fie împotriva interpretării sale politice justificată de un stat atotputernic căruia Biserica nu i se putea supune. Textul prezenta de asemenea, pentru prima oară, doctrina adevăratei religii. Era accentuată datoria pe care o avea fiecare om de a adera la această doctrină și prerogativa Bisericii de a o păstra și de a evangheliza conform învățăturii lui Isus Cristos. A doua parte, axată pe *fundamente*, era mai degrabă o aprofundare a unor paradigme enunțate în prima parte: se enunța tema integrității persoanei, a dreptului la căutarea adevărului (*ius quaerendi veritatem*), natura religiei. Textul descria limitele puterii civile în raport cu dreptul inalienabil al omului de a-și proteja acțiunile interioare și exercitarea publică a religiei, limitele libertății religioase reglate de norma morală a responsabilității și norma juridică, cea care protejează împotriva abuzurilor. În această a doua secțiune, tema conștiinței umane ocupa un loc important: „Norma supremă a vieții umane este legea divină, care este eternă, absolută, obiectivă, universală.

Omul se poate supune acum doar legii divine, în conformitate cu îndemnurile pe care i le dictează conștiința sa", se preciza în text.

Textul prezenta de asemenea o a treia parte cu privire la consecințele practice. A patra parte constituia o nouă abordare a semnificației sale teologice care ilustra totuși o schimbare clară de perspectivă: nu se mai vorbea de fundamentul doctrinal al libertății religioase, ci de doctrina libertății religioase în lumina Revelației. Tema conștiinței a fost legată de cea a integrității persoanei, datoria de cercetare a adevărului, natura actului religios, limitele puterii publice. Ultima secțiune, care trata libertatea *în lumina Revelației,* răspundea desigur unei dorințe de a analiza mai bine implicațiile biblice ale libertății în conformitate cu Evanghelia, dar nu explica cum pot fi puse în legătură libertatea civilă și libertatea religioasă. Prin elaborarea acestei noi versiuni, nu s-a dorit tratarea directă a chestiunii juridice dintre Biserică și stat, ori doctrina morală care trebuia să inspire raporturile creștinilor cu necreștinii și care implica virtutea toleranței.

Noțiunea de libertate religioasă

În textul revizuit al dezbaterilor pe această temă s-a căutat un echilibru: de exemplu, chestiunea evoluției doctrinale a fost atât de dificil de rezolvat că n-ar fi putut fi relatată în contextul unei scurte Declarații. Din contră, s-a ales să se scoată în evidență afirmarea unicității religiei creștine. Aproape toate numerele vechii scheme au fost revizuite și corectate pentru a răspunde observațiilor și cererilor părinților conciliari. Libertatea religioasă este descrisă cu următoarele cuvinte: „Această libertate constă în faptul că toți oamenii trebuie să fie imuni la orice constrângere din partea indivizilor sau a grupurilor sociale și a oricărei puteri omenești astfel încât, în materie religioasă, nimeni să nu fie constrâns să acționeze împotriva conștiinței sale și nimeni să nu fie împiedicat să acționeze conform conștiinței sale, în particular și în public, atât singur cât și asociat cu alții, între limitele cuvenite".

În plus, se insista asupra principiului că noțiunea de libertate religioasă nu lipsea doctrina catolică de unicitatea și adevărul religiei creștine. Argumentul rațiunii a fost modificat pentru clarificarea conținutului; se repeta că nu era posibil să se deducă din Sfintele Scripturi afirmații explicite privind libertatea religioasă, dar se putea lua în considerare doar „modul de acțiune al lui Cristos și al Apostolilor".

În general, tema demnității umane rămânea în prim plan, la fel ca noțiunea de protecție față de orice constrângere și cea a conștiinței. Referitor la metodele și principiile Declarației se preciza: „Libertatea religioasă este astăzi termenul tehnic, al cărui sens este descris explicit în text", dar se adăuga că textul utiliza mai multe accepțiuni ale cuvântului „libertate", fiind înțelese cu ușurință după sensul discursului: fizic, psihologic, moral, evanghelic, ecleziastic, religios. Deși legată în profunzime de aceste semnificații, în Declarație, libertatea religioasă trebuia totuși să fie distinsă în raport cu alte accepțiuni. Prima sursă pentru a identifica natura libertății religioase rămânea astfel *rațiunea*. Oferindu-se o mai bună explicație a argumentului rațiunii, s-a dorit ca libertatea religioasă să fie tratată *în lumina Revelației*. În această nouă versiune a Declarației, s-a decis păstrarea echlibrului și distincția între cele două dimensiuni implicate în discurs: naturală și supranaturală.

Textele despre libertatea religioasă au fost în număr de șase, fiecare dintre ele fiind rodul unor lungi dezbateri. În sfârșit, la date de 7 decembrie 1965, declarația Dignitatis Humanae[52] a putut fi promulgată de către papa Paul al VI-lea.

Concluzii

În general

Declarația prezintă criterii esențiale pentru înțelegerea raporturilor sociale și a stabilit principii care nu pot fi omise dacă se dorește respectarea omului liber în natura sa profundă dotată

[52]http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html

cu conștiință. Într-o reflecție inedită, publicată cu ocazia celebrării a cincizeci de ani de la debutul Conciliului, papa Benedict al XVI-lea a recunoscut că „într-un mod cu totul neașteptat, în importanta Constituție pastorală *Gaudium et Spes* nu se regăsesc marile teme ale epocii moderne, acestea fiind în schimb abordate în două documente minore, care au căpătat importanță treptat, datorită Conciliului. Este vorba despre *Declarația privind libertatea religioasă*".

Papa a precizat de asemenea că „Doctrina toleranței, în modul în care a fost elaborată în detaliu de către papa Pius al XII-lea, nu era suficient de cuprinzătoare și de modernă pentru a ține pasul cu evoluția gândirii filosofice și modul de concepere al statului modern. [...] Din acest punct de vedere, se poate afirma că prin nașterea sa, creștinismul a adus în lume principiul libertății religioase. Cu toate acestea, interpretarea acestui drept la libertate în contextul gândirii moderne era încă dificil de realizat, căci se părea că versiunea modernă a libertății religioase presupunea existența unui adevăr inaccesibil pentru om și muta astfel religia fundamentală în domeniul subiectivității".

Este cu siguranță un document prin care Biserica a căutat să abordeze provocările epocii moderne, dând dovadă de deschidere la nou. Trebuie recunoscut că *Dignitatis Humanae* a suscitat cel mai mare interes față de subiectele care se aflau în afara frontierelor teologice sau ecleziale. Temele abordate sunt tratate *în lumina Revelației,* dar prin prisma naturii lor profunde, înrădăcinată în domeniul vieții și al naturii umane.

În ceea ce privește valoarea sa permanentă, declarația avea trei ipoteze: distincția între Biserică, stat și societate; recunoașterea faptului că există mai mult de o formă de guvernământ politic legitim; adoptarea pluralismului social. Conciliul, de fapt, a bulversat echilibrul și a deschis căi negate sau necunoscute până în acel moment: aceasta explică numeroasele crize traversate și, în același timp, rezistențele mereu prezente în anumite medii creștine.

Documentul este, precum toate documentele Bisericii, un punct de sosire și a devenit totodată un punct de plecare. El reprezintă o etapă a maturizării în evoluția Bisericii, dar nu

sfârșitul său sau concluzia de final. Conținutul său oferă orientări precise, dar mai sunt încă multe chestiuni pentru care nu s-a găsit încă o soluție satisfăcătoare: de exemplu, dificultatea de a traduce principiile enunțate de Declarație în realitate, căci există state care nu înțeleg sau mai bine spus nu recunosc principiul de drept (*jus*), de care *Dignitas Humanae* vorbește în repetate rânduri. Originea noțiunii conciliare de *jus* provine evident din tradiția occidentală, precum și noțiunea de demnitate umană și de libertate sunt înrădăcinate într-o tradiție juridică. În plus, sunt chestiuni care privesc structurile interne ale statelor și ale societăților ocidentale, afectate la rândul lor de multiculturalism și de laicismul radical: cum ar putea un stat să aplice normele Declarației și să acționeze în consecință dacă cetățenii refuză principiile enunțate în numele libertății subiective?

În particular

Concluziile anterioare s-au dorit a fi făcute dintr-un punct de vedere specific, cel teologic. Dar aceasta nu împiedică o confruntare cu un punct de vedere juridic. Vremurile actuale nu contribuie la înțelegerea doctrinei conciliare a libertății religioase. Doctrina a fost concepută în opoziție cu interpretarea condusă de filosofia Iluminismului și, din această perspectivă, ea reprezintă o expresie a continuității Magisteriului trecut. Este de asemenea evident că prin această Declarație, Conciliul nu a dorit, în pofida faptului că a recunoscut realitatea pluralismului, nici să nege unicitatea religiei creștine, nici să se supună tendințelor ideologice de indiferentism și relativism religios. Dezbaterea contemporană referitoare la religii nu se îndreaptă în direcția trasată de *Dignitas Humanae*.

Chestiunea care se impune astăzi este următoarea: lumea contemporană a reținut învățătura integrală a Conciliului sau a uitat cadrul în interiorul căruia Conciliul Vatican II vorbea de libertate religioasă? În timpurile noastre dominate de secularism și globalizare, tendințele care se impun neagă sau refuză doctrina unicității religiei, doctrină care, în document, oferă cadrul descrierii libertății religioase.

Chestiunea nu are un rol secundar: după atentatele teroriste împotriva turnurilor World Trade Center din New York (2001), dezbaterea privind religiile și libertatea religioasă a suscitat un interes tot mai ridicat pentru opinia publică. Există profunde analogii între reacția de teamă a lumii occidentale, care a empatizat „în direct" cu drama a trei mii de oameni nevinovați uciși de o ură oarbă și nedumerirea care a cuprins Europa în 1453 când Constantinopolul a fost cucerit de către turci: accentele concordiste s-au resimțit imediat după pierderea „Romei Orientului" și găseau drept cauză a violenței diferențele între riturile religioase. Aceste accente au primit un nou impuls după 11 sepembrie, având o orientare cu totul indiferentă și polemică în raport cu religiile istorice de la Marea Mediterană, îndeosebi cu creștinismul.

Opinia publică a amestecat deseori tema libertății religioase cu irenicismul indiferent sau mai bine spus cu o lectură ideologică a dialogului interreligios, interpretată drept panaceul pentru orice rău, în opoziție cu pretenția de adevăr a Bisericii Catolice. În plus, în cadrul dezbaterilor care au avut loc în rândurile opiniei publice în ultimii ani, chestiunea toleranței religioase s-a confruntat cu cea a dreptului de a proteja națiunile și lumea de orice formă de fundamentalism și violență în numele religiei. Noile forme de laicism care s-au impus în societățile noastre neagă existența adevărului sau afirmă că există o pluralitate de adevăruri.

Reacțiile la evenimentele din 11 septembrie au dezmințit total teoria despre sfârșitul religiei și al religiilor istorice și, în același timp, aceea a apariției cărții Orașul secular propus de Harvey Cox, în 1966. În 1984, același autor, intuind schimbarea care era pe cale să se producă în lumea noastră, vorbea deja de „o neașteptată revenire a religiei ca o forță socială puternică". Și, în 2009, el a trebuit să recunoască că noi trăim acum într-o epocă marcată de o renaștere a religiei, la un asemenea nivel, încât secularismul pare a fi în declin. Chestiunea libertății religioase și-a regăsit locul, dar ea a fost refuzată de noua cerință de a regândi radical religia și codurile sale, de a-i găsi semnificația modernă în

lumina schimbărilor produse în lumea contemporană afectată de globalizare și de noile tensiuni geopolitice.

Din perspectiva dezbaterii de idei, teoria sfârșitului conceptului însuși de religie, evocată de W. Cantwell Smith în 1962 a fost înlocuită, în zilele noastre de chestiunea filosofică a definiției religiei. Eforturile care au fost depuse în acest sens de filosofii iluminiști și continuate de generațiile viitoare nu au fost suficiente, căci modul de gândire din timpurile noastre cu noile sale tendințe este în căutarea unui nou model de religie. Așa-zisa „religie a viitorului" înseamnă o teoretizare fie a eventualității unei „spiritualități fără religie", un soi de spiritualitate destructurată, lipsită de dogme și de pretenția deținerii adevărurilor absolute, fie apariția unei religii metise, o depășire a religiilor istorice și identitare, care în timpul istoriei, chiar și cea recentă, ar fi fost sursa violenței și a intoleranței, respectiv creștinismul, islamul și hinduismul. Evident, aceste mișcări care caracterizează discuția filosofică la momentul prezent ating inclusiv chestiunea libertății religioase, chiar dacă acesteia nu-i este acordată suficientă considerație pe plan conceptual și teoretic. Ea este expusă la tot felul de interpretări posibile.

Un vid similar se observă în domeniul teologiei unde teologii, deși utilizează cu dezinvoltură categoria conceptuală a religiei, de exemplu atunci când vorbesc de teologia religiilor, par să ignore cu toate acestea ambiguitatea și complexitatea sa în gândirea contemporană. Uneori se pune chiar întrebarea dacă creștinismul este o religie printre alte religii sau dacă este o religie. Nu trebuie să ne uimească dacă, din punct de vedere teologic, chestiunea libertății religioase nu este obiectul unor reflecții și dacă este menționată cu scopul de a justifica anumite teorii care se opun unicității creștinismului. De-a lungul istoriei creștinismului, cu excepția perioadei medievale, nu se poate identifica o discuție teologică în adevăratul sens al cuvântului cu privire la toleranță. Este de reținut că distincția făcută de apologetica secolului al XIX-lea, între toleranța civilă (care corespundea libertății religioase în cadrul statului) și toleranța religioasă (cunoscută drept afirmația că toate religiile sunt adevărate și mântuitoare), aceasta din urmă fiind etichetată drept

periculoasă de către teologii catolici pentru că nu contribuie la clarificarea termenilor chestiunii noastre, căci preocuparea Bisericii în această epocă a fost mai ales protejarea valorilor supranaturale ale creştinismului.

Nu s-a dorit a se intra în domeniul Dreptului, deoarece o recitire a Declarației în lumina noțiunilor sale cheie, precum dreptul, conștiința, libertatea și religia, constituind subiectul documentului, ar trebui să fie rezultatul unei convergențe de eforturi. Cu toate acestea, Declarația conciliară ar trebui să devină obiect de studiu atât pentru juriști, cât și pentru filosofi, datorită insistenței părinților conciliari privind argumentele *ex ratione*. În fața provocărilor cu care se confruntă oamenii timpurilor noastre, fiecare dintre noi, cu ajutorul competențelor noastre, este chemat la această relecturare a cărei semnificație extrem de importantă pentru lumea de astăzi și pentru societățile noastre, trebuie să fie încă înțeleasă și descoperită în toată bogăția sa.

Referințe bibliografice

ALBERIGO, G., *Storia del Concilio Vaticano II*, Vol. II: *La formazione de la coscienza conciliare ottobre 1962 – settembre 1963*, Peteers – Il Mulino, Leuven Milano 1996.

CANTWELL SMITH, W., *The Meaning and End of Religion*, Fortpress, Minneapolis 1991.

COX, H., *The Secular City. Secularization and Urbanization in the Theological Perspective*, The Macmillan Company, New York 1965-1966.

Idem, *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology*, Simon and Schuster, New York 1984.

Idem, *The Future of Faith*, Harper Collins, New York 2009.

COX H., IKEDA D., *The Persistence of Religion Comparative Perspectives on Modern Spirituality*, J. B. Tauris & Co Ltd, Londra 2009.

FERRY L., GAUCHET M., *Le religieux après la religion*, Editions Grasset & Fasquelle, 2004.

FILORAMO, G., *Che cos'é la religione. Temi metodi problemi*, Eianaudi, Torino 2004.

MAGNARD P., *Pourquoi la religion?* Armand Collin, Paris, 2006.
SCATENA, S., *La fatica della libertà; l'elaborazione della dichiarazione Dignitatis humanae sulla libertà religiosa del Vaticano II,* Società Ed. Il Mulino, Milano 2003.
TERRIN, A. N., *La religione. Temi e problemi*, Morcelliana, Brescia 2008.
VALUET, B., *La liberté religieuse et la tradition catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*, Le Barrroux 1998.
WEITZ, T., *Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, St. Ottilien, Eos Verlag 1997.

III. Biserică și laicitate

Dacă vorbim de definirea celor două concepte, *Biserică* și *laicitate*[53], m-aș raporta la lunga carieră a cardinalului Paul Poupard. Cultură și credință, credință și necredință, necredință și cultură, la singular sau la plural, cardinalul a considerat întotdeauna că esențialul îl reprezintă *întâlnirea* dintre oameni, tratați egal, fără excepții, fără temeri, fără prejudecăți, indiferent de ce știau (sau nu știau), de ce credeau (sau nu credeau) iar dacă nu vin ei la voi, cel mai simplu este să mergeți voi la ei.

1. Impactul întâlnirii

Îmi amintesc că l-am însoțit pe cardinalul Poupard, la cererea sa, la două întâlniri capitale: la Amsterdam în 1987 și la Klingenthal, Alsacia în 1989. Prima întâlnire a avut loc cu cei ce se denumeau ei înșiși umaniști, o mișcare sau o grupare de mare importanță printre cei la care făcea referire Papa Paul al VI-lea la încheirea Consiliului din 7 decembrie 1965 când evoca: „umanismul laic și profan în teribila sa dimensiune". A doua întâlnire a avut loc cu sovieticii, convocată chiar de ei, la câteva zile de la căderea Zidului Berlinului.

Istoria nu este acefală: *Biserică și laicitate* – s-a ajuns la această opoziție pentru că alături de oamenii care pretind că aparțin Bisericii, au apărut din ce în ce mai mulți oameni care se declară laici. În această situație, s-a dezvoltat între ei un

[53]Prelucrare după gândirea și scrierile lui ÉMILE POULAT, istoric și sociolog, profesor emerit al Școlii de Înalte Studii în Științele Sociale (Paris). Din vasta lui operă, citățm: *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Casterman, 1977, 562 p. *La question religieuse et ses turbulences*, Paris, Berg international, 2005, 328 p. *La Séparation et les églises de l'Ouest*, Angers, L'Harmattan, 2006, 304 p.

sentiment de incompatibilitate ale căror efecte n-au încetat să se amplifice.

Laicitatea este un cuvânt ambițios la origine, dar lipsit de mijloacele ambiției sale: pretinde universalitate dar rămâne intraductibil în afara limbilor latine (neavând aceeași conotație ca în franceză și în italiană). Este o problemă socială care se regăsește la mai multe niveluri: în mintea oamenilor, în texte, în credințe. Este o construcție socială pe care fiecare și-o însușește și o prezintă într-o manieră proprie. Este o idee inovatoare în inima unei societăți care nu trăiește din idei abstracte: s-a concretizat într-un program politic care a ajuns să se impună și să genereze un regim juridic. Paradoxul este următorul: putem să ne adaptăm la un regim, dar să nu recunoaștem ideile care l-au generat.

Cuvântul *laicitate* semnifică astfel un posibil acord și un decalaj de netrecut. Doar întâlnirea la mijloc permite negocierea: laicitatea reprezintă starea de lux a unei societăți în care nivelul de dezvoltare permite oamenilor să își accepte diferențele dintre ei în loc să recurgă la o logică de conflict sau excluziune. Este o situație curioasă: laicitatea acceptă Biserica în numele libertății pe care o recunoaște tuturor; Biserica accceptă laicitatea având drept motivație condamnarea războiului și propovăduirea fraternității.

Pentru Biserică este o situație nouă: ea revendică această matrice pierdută, ajungând în punctul în care acceptă soluția laică, ea trebuind să înfrunte problemele noi generate de această situație. Firul roșu care conduce de la ideea laică la regimul nostru laic nu e cu nimic mai prejos decât o revoluție culturală, o revoluție laică la două niveluri: o societate care se secularizează și un mod de gândire care devine imanent[54]. Laicitatea catolică a

[54] IMANÉNT, -Ă**,** *imanenți, -te,* adj. **1.** Care este propriu naturii obiectului, care acționează din interiorul obiectului, condiționat de esența obiectului; intrinsec. **2.** (În concepția idealistă) Care există și acționează prin sine însuși, nedeterminat de o cauză din afară. ◊ *Filosofia* (sau*școala) imanentă* = filosofie care afirmă că existența, realitatea reprezintă conținutul conștiinței. – Din fr. **immanent,** lat. **immanens, -ntis.** Sursa:
https://dexonline.ro/definitie/imanent

revendicat sus și tare o „autonomie temporală” care din punct de vedere doctrinar, nu i-a fost niciodată contestată. Spiritul laic merge și mai departe: ceea ce îl separă de Biserică este „autonomia spirituală”, mai exact independența absolută față de orice autoritate sau referință religioasă, în limitele rațiunii și ale conștiinței individuale.

În acest punct, dacă există o dezbatere de reluat, este aceea care i-a avut drept opozanți acum un secol și jumătate pe Dom Guérenger, abate de Solesmes și pe ducele Albert de Broglie, catolic liberal și istoric al convertirii imperiului roman la creștinism, când primul critica *naturalismul* explicațiilor celui de-al doilea. Conflictul de idei a pornit de la criza modernistă: enciclica *Pascendi* reproșa inteligenței moderne ateismul său metodologic. Pentru noi, ”religia, chestiune privată“ nu este decât un concept confuz și prost-înțeles: adevărata discriminare se petrece în jurul recunoașterii sociale și publice a religiei ca o simplă „chestiune naturală”. Toate eforturile întreprinse de Maurice Blondel au fost în scopul ieșirii din această doctrină de imanență și de a-i face pe colegii săi de la universitate să accepte acest demers. În prezent, chestiunea s-a generalizat.

2. Revoluția laică

Ce rămâne astăzi din legislația anti-clericală inițiată de Republica radicală între anii 1877-1905? În aparență, nu mare lucru. Congregațiile religioase dizolvate prin refuzul autorizării lor și interzise în învățământ sunt astăzi recunoscute legal. Învățământul catolic este asociat masiv cu serviciul public de educație națională. Exercitarea publică a cultului n-a întâmpinat până acum obstacole. Raporturile între Biserică și stat s-au normalizat și sunt pașnice. Numeroasele activități confesionale se bucură de recunoașterea utilității publice.

Și totuși, există mai mult decât ce se vede la prima vedere: fără îndoială, chiar acest lucru este esențialul revoluției care s-a transfigurat ulterior în trei niveluri. În primul rând, persistă urmele de neșters din memoria vie a catolicismului francez ale „sceleraților” (denumire dată de lege). În al doilea rând, un statut

de separare, de drept privat, a înlocuit statutul de uniune, de drept public, chiar dacă se limitează doar la „culte", altfel spus la viața parohială în cadru diecezan. Iar aspectul cel mai profund, un regim de gândire laic a fost șters din cultura tradițională catolică.

Măsurile de laicizare și de separare n-au fost decât expresia acestui *spirit nou* în serviciul societății noastre. N-a fost întâmplător că aceste măsuri au fost contemporane *crizei moderniste* care a plasat Biserica Catolică în domeniul „științelor religioase". Prin urmare, la întrebarea dacă laicitatea trebuie acceptată, se oferă un răspuns dublu: ca regim juridic de laicitate și ca regim laic de gândire, ambele mergând mână în mână. Este iluzoriu să se creadă că poate fi acceptată prima prin asimilarea celei de-a doua sau să se imagineze laicitatea ca „o șansă" pentru Biserică. Nu este cadrul potrivit pentru a face un bilanț. Ar dezvălui un preț foarte ridicat plătit de un mediu catolic a cărui convingere puternică a compensat lipsa de pregătire.

De la Papa Pius al VI-lea până la Papa Pius al X-lea, inclusiv perioadă actuală de pontificat, ceea ce papii au reproșat *gândirii emancipate* a fost „uciderea" adevărului și descătușarea libertății. Reproșul a fost bilateral: pretenția Bisericii Catolice de a deține adevărul nu a rezistat criticii privind exercitarea unei autorități abuzive asupra conștiințelor, impunerea legii sale societății civile și restrângerea libertăților publice într-o manieră intolerabilă.

În orice caz, dacă laicitatea pare astăzi acceptabilă pentru Biserică, nu este din cauză că situația s-a schimbat prea mult. Se datorează faptului că strategiile militante au fost mereu însoțite de un regim de gândire. *Adevărul* și *libertatea* rămân punctele cardinale ale acestei povești.

3. Ce este adevărul?

„Eu sunt calea, adevărul și viața" a afirmat Isus. Cuvântul Evangheliei. Biserica a tras o concluzie fundamentală: în afara ei sunt impasul, greșeala și moartea, atât pentru oameni cât și pentru societate. Regatul lui Dumnezeu – Cetatea lui Dumnezeu – începe cu Biserica și în Biserică.

„Ce este adevărul?” Este întrebarea lui Pilat, a filosofilor și a moderniștilor. Ea cade în relativ, devenind chestiune de opinie, de apreciere, de judecată personală. Fiecare după ideile sale, în conformitate cu dispozițiile sale. Societății îi rămâne doar să se adapteze acestei diversități. Este o problemă redutabilă: cum să o reconciliezi cu principiile realității în viață și cu principiile ordinii în societate?

Răspunsul este venit din domeniul dreptului și din cel al științei. Juriștii spun în latină: *Dura lex, sed lex.* Legea este lege: nu putem decât să ne supunem ei, să o încălcăm sau să o schimbăm. Legea nu este expresia unui adevăr superior, ci mai degrabă a unui adevăr care aparține voinței generale, sau cel puțin majorității. Fiecare rămâne liber să gândească ce dorește, dar trebuie să se conformeze legii. Sub acest aspect, rămânem moștenitori fideli ai Vechiului Regim, în ciuda schimbării care s-a produs: „libertatea religioasă” a fost dobândită și nu mai este religia motivul conflictelor.

Cât despre știință, a restabilit drepturile obiectivității și a eliminat tot ce nu corespundea criteriilor sale sau nu intra în categoriile sale. Știința nu poate constata miracolul decât în condiții de laborator. Sufletul nu se găsește la capătul bisturiului, nici Dumnezeu la capătul celălalt al telescopului sau, cum spunea Gagarin, pe orbita Spoutnik-ului.

Astfel a luat naștere conflictul dintre știință și credință. Adevărul științific făcea loc adevărului credinței. Anumiți autori au făcut apel la o teorie a „dublului adevăr”, alții s-au grăbit să declare sfârșitul științei sau al religiei. O vastă literatură, polemică sau apologetică, ocupă rafturile bibliotecilor. O echipă interdisciplinară de la universitatea din Zürich a încercat să dividă principalele poziții ale oamenilor de știință față de credință și ale telogilor față de știință, în trei categorii: convergență (orientare spre același scop), conflict, complementaritate.

Această problematică – credința, obstacol în fața științei și știința, distrugătoare a credinței – a avut efecte culturale și sociale considerabile, dar știința continuă să avanseze fără să mai țină cont de credință și obiecțiile sale; credința nu se mai opune descoperirilor științifice, știind că pentru ea nu reprezintă nimic

important. Cum se spunea în timpul lui Galileo Galilei: „Important este să ajungi în Cer, nu să știi cum a fost făcut cerul.” Au trecut timpurile în care Biblia era singura noastră enciclopedie, singura noastră imagine despre lume și despre cei care o populează.

Știința rămâne un factor puternic de necredință, nu pentru că ar ataca credința ci pentru ca știința a evoluat. Știința *a naturalizat* cunoașterea – nu există alt adevăr în afară de cel construit și validat de spiritul uman - , dar, în același timp, a și *regionalizat-o*. Știința se ocupă doar de ea însăși și de aplicațiile sale, într-un univers închis unde sunt interzise toate enunțurile care nu corespund criteriilor sale și care se pot constitui într-un univers paralel. Este liber pentru oricine să circule între aceste două universuri: este ceea ce numim cultură.

Dacă există un bun „științific” dobândit în acești ultimi treizeci de ani, acesta este ideea de *interpretare infinită* a Bibliei. Niciun mod de lectură nu deține cheia sensului său adevărat și exclusiv. Știința nu infirmă și nu descalifică decât lecturile naive din punct de vedere istoric. Această veritabilă revoluție culturală a transformat adevărul în funcție de Biserică, a bulversat statutul său public dar fără să-l afecteze în mod iremediabil și chiar i-a lăsat spații largi de acțiune.

Conform Bisericii, „laicitatea” trebuie înțeleasă la trei niveluri: un proces istoric ireversibil care ia act, în acest sens, de un fapt împlinit, cum a fost în 1870 cucerirea Romei (nimic nu lăsa atunci să se întrevadă *concilierea* din 1929); un cadru juridic evolutiv care trebuie să-și găsească locul și să-și coordoneze acțiunile; apariția unei noi culturi în limitele gândirii umane – și, pentru aceasta, numită *umanistă* – sursă a unui conflict violent care încearcă în prezent să învingă *întâlnirea* și *dialogul*.

Referințe bibliografice

BŰHLER P., KARAKASH C., Sciences et foi font système, Labor et fides, Genève 1991.

LALOUETTE, J., MACHELON J.P., 1901. Les congrégations hors le foi?, Letouzey et Ané, Paris 2002.

POULAT, E., *„Lettre à une Soviétique”*, *L'Ére postchréttiene*, Flammarion, Paris 1994.
POULAT, E., *La solution laique et ses problèmes*, Berg Internațional, Paris 1996.
POUPARD P., *Galileo Galilei. 350 ans d'histoire (1633-1983)*, Desclée Internationl, Tournai 1983.

IV. Rolul Bisericii și al Universității în lumea contemporană

Evreii și creștinii împărtășesc un termen comun care este important în ambele culturi, cunoscut în Biblia evreiască drept *emeth*, în greacă drept *aletheia,* în engleză *truth* iar în română „adevăr". S-ar putea spune că toată tradiția culturală europeană este construită în jurul a ceea ce înseamnă *emeth* și *aletheia*. Aceasta este adevărat, în special pentru o instituție precum o universitate. Căutarea adevărului este rațiunea și sufletul vieții academice și al instituțiilor academice. Din această perspectivă, nu este întâmplător că în epoca medievală, primele universități[55] din zona Vest-europeană au fost înființate de Biserică, a cărei misiune este să mărturisească adevărul divin revelat în creație și în Biblie. Astfel, încă de la început, Biserica și universitatea au fost unite de o misiune și o responsabilitate comună.

Cu toate acestea, Biserica și universitatea nu sunt una și aceeași; sunt diferite și sunt chiar instituții distincte. Și acest aspect își are originile în moștenirea comună iudeo-creștină a termenului *emeth, aletheia*, „adevăr".

Însăși Biblia iudeo-creștină se preocupă de adevărul care este inerent în înțelepciunea umană, experiența umană, în arta umanistă și în literatură. Doctrina biblică creaționistă susține că dorința de căutare a adevărului a fost scrisă în inima omului de către Creator (cf. *Faptele Apostolilor* 17:27 – 29; *Rom.* 2:15). Adevărul și cunoașterea adevărului sunt conectate la modul cel mai intim cu existența umană. Doar adevărul oferă libertatea (*Ioan* 8:32); eliberarea din ignoranță și sclavie. Adevărul aduce claritate în viață, permițând oamenilor să reacționeze atât contemplativ, cât și activ. Oferă răspunsuri la întrebările existențiale ale fiecăruia dintre noi, despre originea și motivul existenței noastre pe Pământ. Adevărul este baza identității și

[55]Rolul Bisericii Catolice și al universităților ei în lumea contemporană este preluat din gândirea și scrierile cadinalului WALTER KASPER, Președintele *Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unităţii Creştine*

unității societății și chiar a întregii umanități; eliberează din izolarea și confuzia în care ignoranța ne ține prizonieri; face înțelegerea și acordul posibile. Papa Ioan Paul al II-lea, în Scrisoarea Enciclică *Fides et ratio* (1998) afirma: „Omul poate fi definit drept acela care caută adevărul" (28)[56].

Și totuși, când vorbim de adevăr, nu ne referim la cel descoperit cu ajutorul intelectului nostru, ci la adevărul care vine de la Dumnezeu prin revelație. „Toate învățăturile tale sunt bune" scrie în *Psalmi* 119:60. Pentru cei pioși, legea și poruncile nu sunt o povară, ci dețin adevărul și arată adevărata cale a vieții. Iehova însuși este bogat în bunătate și adevăr (*Ex* 34:6). În Noul Testament, în cele din urmă, Isus Cristos este personificarea adevărului (*Ioan* 14:6, cf. *DV* 4)[57]. Toma d'Aquino spune despre Isus Cristos că *viam veritatis in seipso demonstravit* (*S. Th*. III prol.)[58]. Prin revelarea Lui în Isus Cristos, Dumnezeu nu s-a arătat doar pe Sine însuși oamenilor, ci a arătat oamenilor alți oameni (*GS* 22)[59]. Biserica este numită „pilonul și fundația adevărului" (1 *Tim* 3:15), casa adevărului, simbolul și instrumentul adevărului.

Fides și *ratio* (credință și rațiune) nu sunt contradictorii. Rațiunea în căutarea adevărului întâmpină un mister profund, unul cunoscut prin experiențe pozitive și negative deopotrivă. Experiența iubirii și experiența suferinței și a morții, fiecare în felul său, dezvăluie o dimensiune a profunzimii și naște întrebări cărora mintea umană nu le poate găsi răspunsuri. Pe de altă parte, înțelepciunea biblică susține că este un dar credința, unul care nu distruge ci vindecă și împlinește căutarea umană a adevărului.

Din acest punct de vedere, sunt două principii în tradiția teologică, rezultate din gândirea Sf. Augustin și din cea a Sf. Anselm din Canterburry: *intellectus quaerens fidem* (intelectul

[56]http://www.magisteriu.ro/fides-et-ratio-1998/

[57]http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html

[58]http://www.sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/

[59]http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html

caută credința). În Scrisoarea Enciclică *Fides et Ratio*, Papa Ioan Paul al II-lea evocă istoria interacțiunii lor, în special în scrierile lui Toma d'Aquino care, în perioada înființării universităților europene, a oferit cea mai notabilă și profundă exprimare a credinței și a rațiunii.

Papa a atras atenția și asupra misiunii actuale a teologiei, aceea de reînnoire a „metodelor specifice pentru eficientizarea procesului de evanghelizare", conform Conciliului al II-lea din Vatican, și căutarea adevărului. Noi, ca teologi, trebuie să ne amintim că obiectul lucrării noastre este „adevărul reprezentat de Dumnezeu cel Viu și planul Său pentru mântuirea omenirii, înfăptuit prin Isus Cristos." (cfr. *Fides et Ratio*, 92). Drept urmare, slujirea adevărului este fundamentală pentru Biserică.

Cuvântul biblic preferat al Papei Ioan Paul al II-lea pare să fie „adevărul". Nu doar datorită experienței ca profesor de filosofie, preocupat de *philo-sophia*, căutarea adevărului și a înțelepciunii, ci și din prisma slujirii episcopale. De fapt, misiunea sa este să conducă Biserica în așa o manieră încât, călăuzit de dragoste, să rămână fidel adevărului (*Ef.* 4:15). Dificultățile trebuie văzute ca provocări ce pot fi depășite cu curaj și încredere izvorâte din credință. Dumnezeu nu a insuflat spiritul de timiditate (2 *Tim* 1:7). Putem fi încrezători că Duhul Sfânt ne va călăuzi în aflarea adevărului (*Ioan* 16:3).

Universitățile catolice sunt locuri speciale în care trebuie să aibă loc întâlnirea dintre credință și rațiune, credință și cultura umană. Rolul Bisericii ca fondatoare a universității nu este de neglijat nici în istoria culturală vestică, nici în istoria Bisericii. De fapt, este chiar în interesul Bisericii de astăzi să aibă asemenea instituții și locuri de întâlnire care permit Bisericii să-și promoveze misiunea aducătoare de speranță creștină. Deși universitățile în sine nu sunt mijloace de evanghelizare, ele pot ajuta Biserica în îndeplinirea misiunii sale de evanghelizare.

Misiunea de slujire a adevărului întâmpină astăzi multe provocări. Diferitele curente de gândire dezvoltate de-a lungul timpului au marcat societatea modernă și culturile nostre în diferite forme și la diferite niveluri. Biserica și teologia au intrat în contact cu astfel de sisteme în diverse contexte. Neo-

Marxismul, raționalismul, pluralismul și relativismul, printre altele, au jucat un rol major în formarea modului nostru de gândire.

Materialismul, de exemplu, a înlocuit deseori căutarea adevărului cu căutarea bunăstării materiale, focusându-se pe o fericire lumească, în detrimentul împlinirii spirituale.

Pentru raționalism, adevărul nu poate fi niciodată perceput cu o siguranță absolută: este o regulă a procesului de cunoaștere și înțelegere și poate fi recunoscut doar prin metoda „încercare și eroare". În același timp, adevărul este ceva ce poate fi calculat și măsurat prin metode științifice. Acest tip de gândire poate conduce la aroganță, existând riscul ca oamenii să se considere ei înșiși Creatori.

În fața acestor curente de gândire, este important pentru o universitate Catolică să-și amintească natura adevărului. Modul de înțelegere creștin al creației susține că adevărul există în însăși veridicitatea realității. Doar datorită faptului că realitatea are structuri de înțelegere, putem să recunoaștem modurile în care realitatea se conformează legii naturale.

Toma d'Aquino afirma că, deși omul este enigma și punctul central al realității (*Summa contra gentiles* II, 45)[60], el nu este măsura tuturor lucrurilor, nici creatorul sau înfăptuitorul lor. Oamenii vor discerne adevărul existenței lor doar dacă acționează în acord cu realitatea și își găsesc cu smerenie și modestie locul în ordinea divină. Modestia este contrară aroganței cu care unii oamenii tratează adevărul și realitatea, asumându-și rolul de Creatori, de stăpâni ai vieții și ai morții. Adevărata modestie nu este o umilire a ființei umane, ci expresia demnității sale în ordinea creaționistă.

Relativismul și pluralismul reprezintă alte provocări de înfruntat în prezent în slujirea adevărului. Aceste două curente caracterizează întreaga cultură modernă. Societatea noastră și-a pierdut încrederea în adevăr și chiar se îndoiește asupra existenței acestui „adevăr".

[60]http://dhspriory.org/thomas/ContraGentiles.htm

Există varii motive pentru această atitudine. Unul este faptul că adevărul abstract nu satisface inimile noastre. Iluminismul modern s-a transformat în existențialism. Există doar adevărul *meu*; un adevăr general ar fi represiv și ar reprezenta un obstacol în calea realizării de sine subiective. De fapt, cerința de adevăr absolut poate deveni și a devenit deseori periculoasă și totalitaristă. Experiența sistemelor ideologice totalitare și disprețul lor inuman pentru viața și demnitatea umană, precum și apariția fundamentalismului radical care evoluează spre terorism trebuie să servească drept avertisment.

Demnitatea individuală și absolută a fiecărei persoane, indiferent de cultura, religia, naționalitatea sau etnicitatea sa, e fondată pe mesajul biblic conform căruia Dumnezeu a creat omul după chipul și asemănarea Sa. Conciliul al II-lea din Vatican a evocat acest adevăr când a transmis Declarația privind Libertatea Religioasă care a început cu afirmația: „În zilele noastre, oamenii devin tot mai conștienți de demnitatea persoanei umane și crește numărul acelora care cer ca oamenii, în activitatea lor, să aibă opinie proprie și libertate responsabilă și să le poată folosi, nu constrânși, ci călăuziți de conștiința datoriei." (*Dignitatis Humanae,* 1)[61]. Cu această Declarație, Biserica s-a distanțat de poziția anterioară în care doar adevărul avea dreptul la existență, nu și eroarea. Adevărul nu a mai fost văzut ca o realitate abstractă sau o ideologie, ci ca un adevăr existent, viu. Această perspectivă personală a adevărului nu garantează doar libertatea religioasă, ci și libertatea academică, care are o importanță fundamentală în lume.

Dar când libertatea personală face trecerea la relativismul individualist și la pluralismul calitativ, când cineva declară că nimeni nu deține adevărul și toate „căile de cunoaștere" sunt recunoscute ca simple fragmente ale efortului pentru aflarea adevărului, atunci totul este incert, prozivizoriu (*Fides et ratio,* 91), totul este indiferent, totul se termină. Noi, ca ființe umane suntem lăsați singuri și fără răspuns la cea mai profundă întrebare

[61]http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html

existențială. Aceasta este poziția sceptică și cinică a lui Pontius Pilat „Ce este adevărul?” Adevărul începe să nu mai conteze, deoarece nimeni nu poate răspunde acestei întrebări. Dar când relativismul, pluralismul și scepticismul devin idealuri de urmat, atunci apare o contradicție interioară. Nu există niciun adevăr, cu excepția adevărului că adevărul nu există.

Situația reprezintă o provocare pentru instituțiile academice în căutarea lor pentru adevăr. Este o provocare și pentru misiunea încredințată Bisericii de a sluji și mărturisi adevărul. Din această perspectivă, misiunea Bisericii este redusă uneori la lucrarea socială. Dar misiunea ei de căutare a adevărului nu implică doar o campanie bine-intenționată care se bucură de simpatie și înțelegere, ci ar trebui să provoace perplexitate, scepticism și chiar respingere și ostilitate. S-ar putea expune situația în termenii următori: odată cu pierderea adevărului fixat în monoteismul biblic se ajunge la o întoarcere la politeismul păgân. Precum Friederich Nietzsche și Max Weber prevedeau: vechii zei ies din mormintele lor și își reîncep lupta eternă. Când nu mai există un Dumnezeu unic și un adevăr fundamental, nu mai există umanitate și nici speranță pentru un consens privind adevărul fundamental și drepturile omului. Dacă oamenii își cunosc fiecare doar adevărul propriu și fiecare grup își are adevărul său, atunci unitatea și relaționarea devin o chestiune de putere ce va fi câștigată prin violență de către cel mai puternic. S-ar pune întrebarea dacă Darwinismul social și luptele ideologice violente pentru putere sunt rezultatul acestei ideologii.

Aici apare provocarea prezentului. Biserica și instituțiile academice nu mai sunt antitetice sau adversare precum s-a întâmplat în timpul iluminismului, când instituția Bisericii părea să fie inamicul gândirii libere. În situația actuală, Biserica și instituțiile academice, în special universitățile catolice, sunt aliate. Atât Biserica, cât și instituțiile academice doresc să fie pace în lume. Pacea reprezintă mai mult decât liniștea oferită de absența armelor de foc. *Opus iustitiae pax*, „pacea este lucrarea dreptății” (*Is* 32:17); pacea presupune respect pentru adevărul individual al fiecărei ființe umane și în același timp un consens privind adevărurile fundamentale și valorile vieții sociale. Pacea

devine astfel lucrarea adevărului și recunoașterea generală a acestuia.

Nu doar societatea noastră are nevoie de astfel de instituții, ci și Biserica însăși pentru a putea duce mai departe misiunea sa în lume. Biserica are nevoie de academicieni de cel mai înalt nivel, intelectuali care nu-și folosesc abilitățile și cunoștințele doar în interesul propriu, ci pentru binele general și asta înseamnă promovarea unei lumi care este modelată în acord cu adevărul revelat de Dumnezeu în creație și dăruit nouă prin planul de mântuire.

Biserica are nevoie de universități precum și universitățile au nevoie de Biserică, ca martori ai adevărului revelator care nu oprimă, ci recunoaște, apără și prețuiește căutarea adevărului de către om. Pentru un creștin, tot adevărul și înțelepciunea umană sunt sintetizate și integrate în Isus Cristos, care este pentru noi calea, adevărul și viața (*Ioan* 14:6). Oricine îi urmează Lui, „nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții.” (*Ioan* 8:12).

V. Consiliul Pontifical Pentru Cultură în serviciul dialogului dintre credință și culturi

Papa Ioan Paul al II-lea a fost cel care a formulat perspectivele fundamentale privitoare la raporturile dintre credință și culturi; el a avut inspirația de a crea un organism responsabil de acest vast domeniu în cadrul Curiei Romane și a dat dovadă de o voință fermă în concretizarea puternicelor sale convingeri prin înființarea Consiliului Pontifical pentru Cultură[62]. Pe de altă parte, Cardinalului Poupard i se datorează faptul că acest Dicaster a fost definitivat în 1982 și, începând din 1993, și-a extins raza de acțiune prin fuziunea cu vechiul Consiliu Pontifical pentru Dialog Interreligios care nu mai făcea față noilor provocări apărute după căderea Zidului Berlinului.

Drept urmare, transmiterea credinței și dialogul interreligios au o dimensiune culturală. În expunerea doar în câteva pagini a lucrării întreprinse de Consiliul Pontifical pentru Cultură în serviciul evanghelizării culturilor, al dialogului între credință și culturi și al dialogului interreligios ne vom limita la câteva domenii de acțiune mai semnificative ale misiunii și ale activității Consiliului Pontifical pentru Cultură[63].

Credință și cultură

Consiliul Pontifical pentru Cultură a promovat numeroase inițiative în domenii dintre cele mai variate, sub diferite forme: publicații, colocvii, cooperare între diverse organisme ale Sfântului Scaun cu instituții culturale aparținând diferitelor națiuni. Din dorința de a pune în valoare legătura profundă dintre patrimoniul creștin și cultura europeană, Consiliul Pontifical pentru Cultură în colaborare cu Institutul Cultural Polonez au organizat în 1986 o întâlnire de studiu.

[62]Rolul Consiliului Pontifical pentru Cultură în promovarea dialogului dintre credință și culturile lumii reprezintă o prelucrare din gândirea și scrierile lui BERNARD ARDURA, Secretarul Consiliului Pontifical pentru Cultură

[63]http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/index_it.htm

http://www.cultura.va/content/cultura/en.html

Dorind să sprijine acest demers, Papa a declarat participanților: „Europa nu va ajunge la plenitudine conferind puteri doar zonelor economice, ideologice, politice ori militare. Piatra de temelie va fi calitatea culturii trăită la nivelul conștiinței europene.” În colaborare cu Ambasada Franței pe lângă Sfântul Scaun, Consiliul Pontifical pentru Cultură a favorizat o reflecție pluridisciplinară asupra caracterului religios și a rădăcinilor creștine ale Europei.

Dintre reuniunile internaționale care au avut o semnificație mai mare, ar fi de amintit Simpozionul Internațional organizat la Tokyo, între 25-29 mai 1987, cu tema: *Știință, tehnologie și valori spirituale. O abordare asiatică a modernității.* Acest simpozion a scos în evidență subiecte de mare importanță, care fac și astăzi obiectul discuțiilor și aprofundărilor aproape peste tot în lume, deoarece se preocupă de ființa umană, expusă la consecințele impactului modernizării societății asupra valorilor spririturale din toate culturile, asupra identităților culturale, valorilor recunoscute drept universale și drepturilor omului. Se impune o constatare: numeroase tradiții spirituale și morale sunt destructurate de societatea de consum care, introducând materialismul în interiorul culturilor, secularizează în mod gradual credințele și răspândesc un stil de viață hedonist. Desigur, riturile religioase reușesc să supraviețuiască, dar sunt limitate la viața privată. Religia este marginalizată în raport cu valorile modernității, bine ancorate în societatea noastră industrializată.

Reuniunea de la Tokyo merită menționată deoarece provocarea mereu actuală a culturilor care sunt într-o permanentă schimbare, necesită o cooperare interculturală și un dialog interreligios indispensabil, capabile să propună, într-o manieră nouă, valorile tradiționale considerate elemente esențiale ale dezvoltării persoanelor și comunităților omenești. Este just de afirmat că nu va exista niciodată un progres social autentic fără un umanism fondat pe dimensiunea etică și vocația transcendentă a ființei umane.

La cererea Papei, Consiliul Pontifical pentru Cultură a contribuit la pregătirea celor două *Adunări Speciale pentru*

Europa ale Sinodului Episcopilor, și s-a străduit să ia în considerare, în mod deosebit, raporturile dintre credință și cultură, precum arătau și titlurile celor două Simpozioane Internaționale reunite în Sala Sinodului. Primul Simpozion, octombrie 1991, propunea participanților proveniți din douăzeci și trei de țări europene – în majoritate, la dorința Papei, cetățeni ai fostelor state comuniste – să trateze tema: *Creștinismul și cultura în Europa. Memorie, conștiință, proiect.* Această reuniune, ale cărei documente au fost publicate în diferite limbi, inclusiv rusă, a oferit oportunitatea unor întâlniri devenite aproape imposibile după niște decenii. Acesta a reprezentat punctul de plecare al noilor contacte, al noilor forme de colaborare de dimensiunile continentului european.

În ianuarie 1999, Consiliul a organizat al doilea Simpozion ce purta titlul sugestiv: *Cristos, izvorul unei noi culturi pentru Europa, la începutul mileniului al treilea.* Această reuniune a avut drept puncte centrale patru subiecte fundamentale: regăsirea fundamentelor, filosofie și teologie, antropologie și științe; redarea importanței cuvenite familiei și educației, școlii și universității; inovarea literaturii, a artelor frumoase și a comunicațiilor; regândirea vieții omului în societate: națiuni și culturi, etică, economie și politică. Raportorii și-au organizat intervențiile în jurul a patru axe fundamentale: regăsirea fundamentelor, reîntoarcerea la origini, reînnoirea studiului științelor umaniste, regândirea vieții omului în societate. Întreaga reflecție propusă a plecat de la afirmația făcută de Papa Ioan Paul al II-lea la Compostella, în 1982: „Identitatea europeană este de neînțeles fără creștinism. Căci în el se găsesc aceste rădăcini comune de la care s-a maturizat civilizația vechiului continent, cultura sa, dinamismul, spiritul de inițiativă, capacitatea de expansiune constructivă."

Muzica, literatura, științele, cinematografia, toate aceste moduri de comunicare și cunoaștere, toate aceste arii de creativitate sunt canale culturale pentru un dialog cu cel care crede în Dumnezeu sau cu cel care nu se raportează la Divinitate.

Toate acestea sunt moduri de a construi și a dezvolta noi raporturi în vederea întâlnirii dintre culturi și Evanghelia mântuirii[64].

Raporturile cu Conferințele Episcopale

Una dintre primele inițiative ale Monseniorului Poupard a fost lansarea, în 1983, a *Adunării generale a Conferințelor Episcopale, a Conferințelor Superiorilor Majori și a Organizațiilor Internaționale Catolice*, care a avut drept obiective: o mai bună înțelegere a situației socio-culturale din diferite țări și cunoașterea inițiativelor instituțiilor responsabile, încurajarea aprofundării dialogului dintre Evanghelie și culturi și nu în ultimul rând, binele Bisericii. În acest fel, începe să se formeze o rețea de comunicații densă și să dezvăluie nenumăratele inițiative ale episcopilor și ale oamenilor Bisericii din foarte multe state. Recent înființatele Biserici din Africa insistă asupra promovării culturii în aceste țări, pentru o mai bună dezvoltare. Inculturarea credinței se găsește acum la o fază decisivă; episcopii au devenit mai conștienți de necesitatea unei cercetări științifice privind culturile pentru asigurarea unei inculturări eficiente a mesajului evanghelic. Rwanda, Zair, Nigeria fac parte din experiențele ecclesiale din domeniul culturii: inculturarea Liturghiei și creștinarea anumitor rituri tradiționale, participarea Bisericii la manifestările culturale din țările respective. Conferința Episcopală din Columbia a luat inițiativa înființării unui organism similar cu Consiliul Pontifical pentru Cultură, cu scopul de a răspunde așteptărilor Papei de la acest domeniu atât de important pentru viitorul Bisericii și al lumii. În Canada, Conferința Episcopală semnala, printre prioritățile sale de pe agenda de lucru: „cultura, inima evanghelizării". În India, unde activează deja de mult timp un Comitet al Culturii și o Comisie Națională pentru Educație și

[64]Demn de menționat în contextul local este și volumul: *Identitatea creștină și valorile Europei de astăzi* (coord. W. Dancă), Ed. Sapientia, Iași 2007, 162 p.

Cultură, Conferința Episcopală, pentru mobilizarea la nivel cultural a tuturor organismelor sale, le-a invitat să colaboreze cu Consiliul Pontifical pentru Cultură. Anumite Biserici, situate în spatele Cortinei de Fier, au oferit de asemenea, informații prețioase despre activitatea și inițiativele lor pastorale.

În martie 1985, Consiliul Episcopal Latino-American (CELAM) ia o decizie semnificativă. El creează, în interiorul propriilor structuri, o secțiune consacrată culturii, destinată să promoveze și să stimuleze misiunea evanghelizatoare a Bisericii pe continentul american, în conformitate cu „spiritul *Evangelii Nuntiandi*, poziția pastorală luată la Puebla și obiectivele Consiliului Pontifical pentru Cultură, creat de Papa Ioan Paul al II-lea". Într-un astfel de context, s-a inițiat și s-a dezvoltat o fructoasă colaborare care continuă să aducă numeroase realizări pentru pastorala culturii.

Astfel, treptat, s-au intensificat relațiile dintre episcopi și Consiliul Pontifical pentru Cultură în timp ce Conferințele Episcopale și diecezele și-au format obiceiul de a numi un delegat responsabil de cultură[65]. Diecezele inițiatoare au fost Roma și Rio de Janeiro. Dintre Conferințele Episcopale, cea din Germania a înființat o Comisie pentru Chestiuni Științifice și Culturale, cele din India și mai multe state din Orientul-Apropiat au luat numeroase inițiative de favorizare a întâlnirii dintre credință și cultură și au invitat la o conștientizare a importanței culturii în viața persoanelor, a societăților și a întregii Biserici. Treptat, responsabilii cu activitatea pastorală a Bisericii au devenit conștienți de marea diversitate de culturi iar în cadrul dialogului dintre credință și culturi s-a impus pluralitatea.

Dificultățile nu lipsesc: interesul manifestat este real, dar trecerea de la idee la acțiune pastorală în domeniul culturii este una lentă. Pentru numeroși episcopi, realitatea culturală pare departe de problemele pastorale cotidiene; pentru ei, cultura este o realitate care privește elita intelectuală sau artistică a societății,

[65]În dieceza de Iași există o Secțiune pentru Cultură și Dialog: http://www.ercis.ro/dieceza/organisme.asp?nr=4

o realitate legată exclusiv de Artele Frumoase sau de Universitate.

Printre inițiativele cele mai semnificative privind raporturile și cooperarea cu Conferințele Episcopale, ar fi de menționat publicarea de către Consiliu în 1999, a unui document care este precum *Magna Charta* al misiunii sale, sub titlul: *Pentru o pastorală a culturii*. Această lucrare a avut drept primi destinatari responsabilii cu pastorala culturii și a fost realizată cu aportul și aprobarea lor. Rezultatul a cinci ani de cercetări, lucrarea a fost îmbogățită de progresul reflecțiilor asupra raporturilor dintre credință și culturi, dar și datorită numeroaselor și variatelor experiențe, realizate în cadrul Bisericilor locale. În domeniul culturilor, căile de abordare pastorală sunt infinite, căci pastorala culturii se aplică persoanelor și comunităților în situațiile lor particulare, pentru a le invita să se deschidă lui Cristos și mesajului său evanghelic. Acest document de vocație pastorală poate fi, în vastul domeniu al culturilor care privește toate expresiile naturii umane, un ajutor eficient pentru discernământul pastoral și un stimulent pentru favorizarea întâlnirii și a schimburilor între creștini și situațiile culturale cele mai diversificate, care reprezintă noi domenii de evanghelizare pentru Biserica celui de-al treilea mileniu.

Pentru intensificarea raporturilor cu Conferințele Episcopale, Consiliul Pontifical pentru Cultură a organizat, începând cu Marele Jubileu al Anului 2000, reuniuni continentale ale membrilor și consultanților săi cu episcopii responsabili de chestiuni culturale din cadrul Conferințelor respective. Yaounde, capitala Camerunului, a fost locul primei reuniuni, în martie 2000, cu participarea episcopilor care reprezentau Conferințele Episcopale din Africa Centrală. Consiliul și-a adus astfel contribuția specifică la tema lansată de Organizația Națiunilor Unite, de cultură a păcii. Oferind o serie amplă de reflecții pe tema: *Pentru o cultură creștină a păcii*, participanții care au aderat, pentru partea de concluzii a sesiunii, profesorii și studenții Institutului Catolic din Yaounde, au contribuit la evidențierea dimensiunii religioase, culturale și sociale a valorilor africane conexe cu tema păcii. Publicarea documentelor acestei reuniuni a

fost bine primită de către Organizațiile internaționale guvernamentale și a făcut obiectul a două ediții succesive.

În urma reuniunii organizate la Yaounde, Consiliul Pontifical pentru Cultură a ținut pentru prima dată o reuniune de acest gen la Puebla de Los Angeles, în Mexic, în iunie 2001. Membrilor și consultanților de pe continentul american li s-au alăturat episcopii reprezentanți ai douăzeci și patru de Conferințe Episcopale, pentru a-și aduce contribuția la reflecția privind: *Cultura la orizontul transmiterii Evangheliei. Perspective pentru o nouă evanghelizare.* Întâlnirea a fost una amplă și diversificată, cu participanți din toate colțurile lumii, din Alaska, din Nordul urbanizat, industrializat și secularizat, până în Sud, de la țări de dimensiunile unor continente precum Canada sau Brazilia, la țări de dimensiuni modeste precum Panama sau Haiti, reuniunea de la Puebla a fost posibilă grație generozității Monseniorului Rosendo Huesca Pacheco, arhiepsicop de Puebla de Los Angeles și membru al Dicasterului.

De la continentul speranței – așa cum l-a numit Papa Ioan Paul al II-lea – Consiliul Pontifical pentru Cultură a trecut la continentul misiunii prin excelență, Asia, o lume complexă, plină de culturi variate pentru care Cristos, după două milenii, rămâne încă un străin. În octombrie 2002, o întrunire pe această temă a fost organizată de dieceza de la Nagasaki, Japonia, la care au participat membrii și consultanți ai Dicasterului, cărora li s-au alăturat reprezentanți ai zece Conferințe Episcopale din Orientul Îndepărtat. Pregătită de către regretatul Monsenior Francis Xavier Kaname Shimamoto, arhiepiscop de Nagasaki și membru al Dicasterului, și confirmată de către administratorul diecezan, Monsenior Jospeh Mitsuaki Takami, reuniunea, care s-a desfășurat la Universitatea Catolică din Nagasaki, a avut drept subiect: *Proclamarea lui Cristos în inima culturilor din Asia.* Prezenți acolo de secole, misionarii au înțeles esențialul: ei au utilizat cultura ca o poartă de intrare în aceste regiuni atât de îndepărtate de locurile lor natale. În prezent, misiunea cere, pentru o veritabilă inculturare a credinței, să se ajunga la sufletul oamenilor.

Următoarea reuniune continentală a membrilor și consultanților europeni ai Consiliului Pontifical pentru Cultură a avut loc la Graz, în Austria, în luna mai 2003. Prin bunăvoința episcopului de Graz-Seckau, Monsenior Egon-Kapellari, a fost posibilă întrunirea episcopilor președinți al Comisiilor Episcopale de Cultură din toate statele Europei. Tema aleasă: *Credință, necredință și un dialog nou în cadrul culturilor din Europa*, a permis participanților din Europa Occidentală să cuprindă continentul european în complexitatea sa globală, din Franța până în Georgia, din Grecia până în Scandinavia. O astfel de întrunire a pus în lumină necesitatea promovării noilor forme de dialog dintre credință și culturile continentului, în timp ce identitatea europeană continuă să se reînnoiască prin aprofundarea raportului vital cu Evanghelia lui Cristos. O dovadă este necesară: printre marile provocări pe care Biserica le are de înfruntat, la începutul celui de-al treilea mileniu, transmiterea credinței în inima culturilor Europei capătă o importanță deosebită, căci amenințarea unei rupturi în *traditio fidei* și în transmiterea culturii rămâne una dintre preocupările majore ale timpurilor noastre, un factor important pentru viitorul Bisericii și al Europei.

Aceste reuniuni continentale și-au demonstrat repede utilitatea și eficacitatea, căci au permis Consiliului să studieze chestiuni precise, în conformitate cu viața Bisericii și a societății, într-un context cultural precis. Ele au contribuit, printre altele, la dezvoltarea unei colaborări efective între organismele Sfântului Scaun și Conferințele Episcopale, în așa manieră încât oricine să poată beneficia de rezultatele dobândite în urma experienței pastorale. Biserică locală și catolicitate, colegialitate și solicitudine între toate Bisericile, constituie axele principale ale acestor relații.

Relațiile cu organismele internaționale

Primele luni de existență ale Consiliului Pontifical pentru Cultură au fost marcate de un aspect semnificativ. În decursul câtorva ani, raporturile cu UNESCO și cu Consiliul Europei s-au multiplicat la cel mai înalt nivel, Directorul General

al UNESCO și Secretarul General al Consiliului Europei primind funcția de Președinte, respectiv Secretar al Dicasterului recent înființat.

În acest cadru, Monseniorul Poupard și Secretarul Dicasterului, părintele Carrier, au participat, în numele Sfântului Scaun, la procesul de elaborare al documentului cunoscut sub numele: *Declarația europeană privind obiectivele culturale*, aprobată la Berlin, la 25 mai 1984 de către Miniștrii responsabili de Afacerile culturale ale Statelor membre ale Consiliului Europei și de către Sfântul Scaun care se bucura în acea perioadă de un statut unic, de faptul că Organizația de la Strasbourg nu cunoștea încă instituția *obervatorilor*. Din acest motiv istoric, reprezentantul Sfântului Scaun la Strasbourg poartă mereu titulatura de *Trimis special* cu funcția de observator. Prezența noului Dicaster la această conferință nu a rămăs fără consecințe pozitive, deoarece în documentul final elaborat în cursul discuțiilor foarte animate, Miniștrii declarau: „Patrimoniul nostru european constă în resursele naturale și în opera oamenilor, în aspecte materiale, precum și în valori religioase și spirituale, în cunoștințe și în credințe; și aceasta constituie fundamentul progesului spre unitatea Europei".

În decursul aceleiași perioade, Consiliul a fost invitat să se alăture reprezentanților altor Dicastere, în cadrul Delegației Sfântului Scaun pe lângă UNESCO, pentru a studia diverse problematici referitoare la educație, în special cea a persoanelor defavorizate: persoane cu handicap, imigranți, minorități culturale, etc.

Este bine cunoscut faptul că Sfântul Scaun a participat la întregul proces de la Helsinki privind Securitatea și Cooperarea în Europa, al cărui Act final a fost semnat de către treizeci și cinci de state europene, de Statele Unite ale Americii, de Canada și de către Sfântul Scaun. Între 15-25 noiembrie 1985, Delegația Sfântului Scaun, condusă de Secretarul Consiliului Pontifical pentru Cultură, părintele Carrier și de Monseniorul Tauran în calitate de Șef adjunct de Delegație, a participat la Forumul Cultural de la Budapesta. Mesajul Sfântului Scaun a fost simplu și clar: cultura necesită libertate spirituală și responsabilitate

morală; matricea creștină a culturii europene rămâne un patrimoniu mereu actual; în societățile pluraliste contemporane este nevoie de garantarea drepturilor culturale ale credincioșilor. Trebuie atrasă atenția asupra unui aspect important: în acest context particular s-a născut conceptul de: „drepturi culturale".

Colaborarea cu organismele Curiei Romane

Al treilea număr al revistei "Biserică și culturi", din 1985, a oferit pentru prima dată un raport privind dimensiunea interdicasterială a activității Consiliului Pontifical pentru Cultură: A fost constituit un grup de lucru comun, cu consimțământul Secretariatului de Stat, între Consiliu și Congregația pentru Educația Catolică, pentru studierea punctelor de interes comune și elaborarea unui document destinat precizării identității și misiunii Universității Catolice în prezent.

Un an mai târziu, în 1986, cu ocazia Reuniunii anuale a membrilor Consiliului, raportul de activitate evoca, printre altele, colaborarea întreținută cu Organismele Sfântului Scaun și cita în mod explicit: Congregația pentru Educația Catolică, Congregația pentru Evanghelizarea Popoarelor, Congregația pentru Cultul Divin și Disciplina Sacramentelor, Secretariatul pentru Unitatea Creștinilor, Secretariatul pentru Necreștini, Secretariatul pentru Necredincioși, și alte organisme precum Comisia Teologică Internațională și Comisia Biblică. În cursul aceleiași reuniuni, membrii Consiliului Pontifical pentru Cultură și-au dorit o colaborare mai strânsă cu Academia Pontificală de Științe pe teme privind științele și cultura. De fapt, se observa deja o reînnoire a dialogului dintre Biserică și lumea științifică; Consiliul se preocupa de asemenea să țină pasul cu această nouă dezvoltare a raportului știință-credință, în special în aspectele sale culturale.

Tot în 1986, Congregația pentru Educația Catolică, Consiliul Pontifical pentru Laici și Consiliul Pontifical pentru Cultură inițiau un amplu studiu privind *Biserica și cultura universitară*, acest proiect implicând toate Conferințele Episcopale, congregațiile religioase angajate în lumea

universitară, precum și anumite Organizații Internaționale Catolice. Acest studiu a permis publicarea, în 1994, a unui document pastoral comun celor trei Dicastere sub titlul: *Prezența Bisericii în cultura universitară*.

Pe parcursul Adunării Plenare din 1988, Consiliul a avut ocazia să concretizeze această colaborare interdicasterială, cu două Dicastere, îndeosebi: cu Consiliul Pontifical pentru Dialogul Interreligios, privind raportul dintre religie și cultură, o temă controversată pe anumite continente, și cu Consiliul pentru Promovarea Unității Creștinilor, pentru invitarea la o reflecție aprofundată privind cultura și religia, consolidarea unității în diversitate și exprimarea culturală a credinței. Consiliul Pontifical pentru Cultură a cooperat de asemenea cu Comisia Teologică Internațională pentru o reflecție asupra *Credinței și inculturării*.

Cu ocazia Marelui Jubileu al Anului 2000, anumite colaborări interdicasteriale s-au intensificat, precum cele cu Comisia Pontificală pentru Bunuri Culturale ale Bisericii pentru Jubileul Artiștilor, cu Congregația pentru Educația Catolică și cea cu Vicariatul de Roma pentru Jubileul Universitarilor.

Consiliul Pontifical pentru Cultură colaborează de asemenea cu Consiliul Pontifical pentru Comunicații Sociale și cu Fundația L'Ento dello Spettacolo, la realizarea anuală a Festivalului de Cinema Spiritual.

Secretariatele Congregației pentru Evanghelizarea Popoarelor, ale Consiliilor Pontificale pentru Dialog Interreligios, pentru promovarea Unității Creștinilor, și cel al Culturii, se reunesc regulat pentru a studia „religiile alternative", sectele și noile mișcări religioase. Cu contribuția unui grup de lucru format din colaboratori care făceau parte din Consiliile pentru Dialog Interreligios și Cultură, un raport provizoriu privind fenomenul New Age a fost recent publicat cu titlul: *Isus Cristos, purtător de apă vie*, în scopul unei mai bune informări a catolicilor asupra acestei nebuloase culturale a cărei influențe asupra sufletelor este considerabilă. Un proiect de reuniune internațională a experților din acest domeniu va constitui prima etapă în urmarea acestei inițiative.

Academiile Pontificale

Cooperarea îndelungată cu Academia Pontificală de Ştiinţe a dat naştere în 1991 la o manifestare emblematică, un simpozion internaţional intitulat: *Ştiinţa în contextul culturii umane.* Etapă semnificativă în cadrul acestei colaborări necesare, dar controversată între ştiinţă, cultură şi religie, acest eveniment a subliniat cât este de fundamental raportul dintre credinţă şi cultură pentru o educaţie privind utilizarea responsabilă a ştiinţei şi a tehnicii, într-o lume tot mai interdependentă. Prin urmare, promovarea dimensiunii etice a progresului ştiinţific şi tehnic semnifică, conform Papei Ioan Paul al II-lea, a ajuta progresul să devină uman în mod autentic, pentru edificarea unei societăţi adaptate la om.

Din această perspectivă a cooperării din domeniul credinţă-ştiinţă, concluzia lucrărilor Comisiei Pontificale de Studii privind controversa ptolemaic-copernicană din secolele XVI-XVII capătă o valoare semnificativă, căci include „cazul Galileo Galilei". Cu această ocazie, Papa a situat „cazul Galilei" în cadrul exigenţei constante de sinteză şi complementarite a cunoaşterii: fiecare trebuie să aibă o cunoaştere clară a domeniului său şi a limitelor propriilor competenţe. Aprofundarea unei chestiunii atât de sensibile, devenită de-a lungul secolelor un veritabil „mit", în favoarea unei ştiinţe absolute şi în dezavantajul unei Biserici considerată obscurantistă, implică o vastă cooperare pluridisciplinară. De fapt, „cazul Galilei" ilustrează raporturile complexe dintre ştiinţă, filosofie, teologie, instituţii universitare şi ecclesiale, fără a uita însă cultura, care explică pe larg fazele succesive şi afronturile a ceea ce trebuia să devină un frumos exemplu de „mit cultural". Acest mit a exercitat şi exercită în continuare o influenţă culturală considerabilă, deoarece a sădit în suflete convingerea unei incompatibilităţi radicale între ştiinţă şi credinţa creştină.

La începutul anilor '90, Papa încredinţa Consiliului Pontifical pentru Cultură realizarea proiectului de oferire a unui nou impuls Academiei Pontificale, prin intermediul unei profunde reformări a statutului său. Se poate spune că în 1995, aproape

tuturor Academiilor care au urmat, le-au fost conferite noi statuturi și au primit de cele mai multe ori, noi membri: Academia Pontificală Toma d'Aquino, Academia Pontificală de Teologie, Academia Pontificală a Imaculatei, Academia Pontificală Mariană Internațională, Distinsa Academie Pontificală de Arte Frumoase și Litere ale Virtuoșilor la Pantheon, Academia Pontificală Romană de Arheologie și Academia Pontificală *Cultorum Martyrum.*

În același an, la 6 noiembrie 1995, Papa a înființat un Consiliu de Coordonare al Academiilor Pontificale și a încredințat președinția acestuia Cardinalului Președinte al Consiliului Pontifical pentru Cultură. Acest Consiliu s-a reunit în fiecare an pentru examinarea raportului de activitate al fiecărei Academii și pentru coordonarea, dintr-o perspectivă comună, a activităților lor, prin respectarea autonomiei programelor respective de cercetare, ca o modalitate de promovare a studiului interdisciplinar și a oferi o rezonanță mai mare lucrărilor lor. Consiliul a oferit o informare regulată despre activitatea fiecărei Academii, dintr-o perspectivă deschisă unei cooperări științifice libere. Consiliului îi revine și responsabilitatea de a organiza Ședința Publică anuală a Academiilor Pontificale și de a propune Papei candidatul la decernarea Premiului Academiei Pontificale, creat de Papa Ioan Paul al II-lea în scopul încurajării tinerilor cercetători și artiști precum și a instituțiilor de formare ale căror lucrări constituie o contribuție notabilă la umanismul creștin.

Trebuie spus că aceste șapte Academii Pontificale nu doar că și-au reluat activitatea instituțională, dar au și dezvoltat programe de cercetare și publicații care fac onoare Sfântului Scaun.

Centrele Culturale Catolice

În 1993, imediat după fuziunea dintre Consiliul Pontifical pentru Dialog Interreligios și Consiliul Pontifical pentru Cultură, a avut loc la Chantilly, aproape de Paris, o primă reuniune a directorilor Centrelor Culturale Catolice provenind de pe patru continente. Toți au manifestat un interes crescut pentru

crearea unei organizații care permitea acestor directori ai Centrelor nu doar să iasă dintr-o izolare profundă, ci să împărtășească cu alți responsabili propriile experiențe pentru a face față provocărilor lansate de contextele culturale din ce în ce mai variate.

Reuniunile s-au răspândit, după 1993, în mai multe regiuni culturale. Sunt de semnalat câteva particularități semnificative. După o primă reuniune a Centrului Cultural Catolic Sfântul Dominic din Bologna, Consiliul Pontifical pentru Cultură, în colaborare cu Comisia pentru Educație a Adunării Patriarhilor și Episcopilor Catolici din Liban, a organizat în 2001, la Fatka, în Liban, o reuniune a directorilor Centrelor Culturale Catolice ale țărilor din zona mediteraneană și din Orientul Apropiat. Reflecția privind misiunea și modalitățile de acțiune ale Centrelor a condus la formularea de către participanți a diferite propuneri: o ancorare serioasă a Centrelor în propriul context cultural, cu o poziție clară a Centrelor în raport cu cultura în cadrul căreia își exercită activitatea; primire, ascultare, dialog și deschidere respectuoasă, dintr-o perspectivă de dialog ecumenic și interreligios, un mod de „a ține cont de speranța care este în noi".

Tot în 2001, Consiliul Pontifical pentru Cultură a organziat la Miercurea Ciuc, în România, o reuniune internațională consacrată Centrelor Culturale Catolice din Europa Centrală și Orientală. Reprezentanți ai douăzeci și cinci de țări, de la Estonia la Turcia și de la Austria la Federația Rusă, și-au dedicat lucrările temei următoare: *Centrele Culturale Catolice, un seviciu creştin pentru identitate culturală și dialog între culturi*. Sub forme dintre cele mai variate, un Centru Cultural Catolic este înainte de toate un areopag[66], un forum deschis tutoror tematicilor, în care catolicii implicați își propun să lumineze domeniile tratate, prin raportarea la Evanghelia lui Cristos,

[66] AREOPÁG, areopaguri, s. n. Consiliu și tribunal suprem din Atena antică. ♦ Fig. (Livr.) Adunare de savanți, de artiști de mare valoare, de mare competență. [Pr.: -re-o-] – Din fr. aréopage, lat. areopagus. https://dexonline.ro/definitie/areopag

Vestea Bună pentru toți oamenii din toate culturile. Acest punct de plecare situează Centrul Cultural Catolic în centrul umanismului creștin, și prin urmare, în centrul valorilor emanate de credința creștină, pentru a evidenția dimensiunea imprescriptibilă a ființei umane și a lansa un dialog intercultural fondat pe valorile evanghelice, în căutarea continuă a Adevărului. Patrimoniul cultural are un mare potențial, care poate include un dialog imposibil deocamdată din punct de vedere doctrinar în Europa Centrală și Orientală. Acest patrimoniu cultural este un element esențial în procesul de educație a unei vieți cu adevărat umane. Constituția pastorală *Gaudium et Spes* ne amintește: „Omul trăiește o viață cu adevărat umană datorită culturii". Ca o completare, în contextul european actual, nu lipsesc tentativele de eliminare a raportării la valorile creștine ale Europei. Centrul Cultural Catolic, datorită faptului că reprezintă la bază un forum, poate deveni o bună școală a maturizării spirituale.

După o nouă reuniune a Centrelor Catolice din zona mediteraneană, la Barcelona, în 2003, Consiliul a organizat în Chile, în toamna aceluiași an, o reuniune a Centrelor Culturale din Conul Sudic, urmând ulterior o alta, în toamna lui 2004, consacrată Centrelor Culturale din Brazilia.

Artă și Credință

„Raporturile dintre Artă și Credință sunt de mare actualitate", remarca revista „Biserică și Culturi", nr. 6 din 1986, precum o demonstrau numeroasele informații parvenite Consiliului Pontifical pentru Cultură. Tentativele de interpretare a sacrului și a imaginarului prin intemediul simbolisticii, al filosofiei și al altor discipline, deveneau din ce în ce mai numeroase și dezvăluiau o sete a sufletului care refuză să rămână blocat în sfera materiei, căci se află în căutarea sensului.

Din această perspectivă, Consiliul a intenstificat aceste raporturi și a început o cooperare cu lumea artiștilor, cooperare care se dezvoltă din ce în ce mai mult, precum o demonstrează și întâlnirile semnificative din ultimii ani cu lumea filmului la Roma și în Norvegia. E de remarcat importanța și impactul pozitiv al

Scrisorii către artişti a Papei Ioan Paul al II-lea care a constituit începutul unei noi perioade de colaborare între artişti şi Biserică şi a inaugurat un nou mod de dialog între aceştia.

Era vorba în primul rând de aprofundarea raportului dintre Biserică şi artă: „Pentru a transmite mesajul încredinţat ei de Cristos, Biserica are nevoie de artă. În realitate, ea trebuie să facă perceptibilă, ba şi mai mult, pe cât posibil, fascinantă lumea spiritului, invizibilului lui Dumnezeu." Arta, în toată varietatea sa de forme, a format legături semnificative cu dimensiunea religioasă a omului. Dat fiind că s-a pus în discuţie *Scrisoarea către artişti*[67] a Papei Ioan Paul al II-lea, este important de evidenţiat un alt aspect pus în lumină de către Papa în aceeaşi *Scrisoare*, când afirma: „Se poate spune că şi arta are nevoie de Biserică. Artistul este întotdeauna în căutarea sensului ascuns al lucrurilor, preocuparea lui chinuitoare este de a reuşi să exprime lumea inefabilului. Prin urmare, oare cum să nu vedem ce mare sursă de inspiraţie poate fi pentru el acest fel de patrie a sufletului care este religia? Oare nu în domeniul religios se pun întrebările personale cele mai importante şi se caută răspunsurile existenţiale definitive?" Papa Ioan Paul al II-lea, prieten al artelor şi al artiştilor, a adoptat această dimensiune a colaborării şi a îmbogăţirii reciproce. El continuă să invite pastorii Bisericii să se alăture acestei perspective.

Colaborarea cu Organizaţiile Internaţionale Catolice

Alături de funcţia de Observator Permanent al Sfântului Scaun, catolicii sunt reprezentaţi în cadrul UNESCO, cu statut consultativ, de peste douăzeci şi cinci de Organizaţii non-guvernamentale, reunite în Centrul Catolic Internaţional pentru UNESCO.

Încă din 1986, Organizaţiile Internaţionale Catolice observau că Organismele Bisericii, chiar dacă dădeau dovadă de o anumită lentoare, luau în considerare mutaţiile culturale ale

[67]http://www.pastoratie.ro/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=161&Itemid=123

societății și încercau să cunoască mai în profunzime lumea contemporană, nevoile și provocările sale, în urma învățăturilor Conciliului Vatican II, în cadrul Constituției pastorale *Gaudium et Spes*.

În decursul anului 1987, Consiliul Pontifical pentru Cultură a colectat numeroase informații de la aproximativ cincizeci de Organizații Catolice Internaționale. Tendințe variate și orientări noi sunt pe cale să se formeze: generalizarea mobilității umane care atinge de acum toate continentele și lasă urme profunde nu doar în cultura grupurilor care se deplasează, dar și în comunitățile și națiunile care primesc imigranți. Aceștia din urmă, pe plan cultural, sunt lipsiți de resurse și fără apărare. În cele din urmă, Organizațile notează transformarea raportului dintre persoane, bunuri materiale, muncă, timp liber și observă o veritabilă inversare a acestui raport, în confuzia dintre scop și mijloace, între subiectivitatea pură și valorile obiective, se ajunge la un eșec al culturii și al filosofiei existențiale. Observatorul culturilor remarcă o diferențiere crescândă între culturi și, în același timp, afirmarea unei tendințe generale spre un fel de cultură universală. Diferite Organizații Catolice Internaționale insistă asupra unei viziuni culturale a evanghelizării și, de exemplu, cele responsabile de comunicațiile sociale aleg drept temă de reflecție și program de acțiune: *Culturi, mass-media și valori evanghelice*, căutând răspunsul la întrebarea: „În ce mod pot deveni creștinii creatori ai unei culturi mai umane și mai spirituale prin intermediul mass-media?”

Colaborarea dintre Organizațiile Internaționale Catolice și Consiliul Pontifical pentru Cultură a fost determinantă pentru asigurarea unei prezențe efective a valorilor evanghelice în cadrul programului UNESCO: *Deceniul dezvoltării culturale*. Ar trebui insistat asupra a patru puncte esențiale: luarea în considerare a dimensiunii culturale a dezvoltării, afirmarea și îmbogățirea identităților culturale, creșterea participării la viața culturală, promovarea cooperării culturale internaționale. Pentru Organizații, aceste programe au reprezentat o ocazie favorabilă de a ilustra „cultura, calea unei dezvoltări solidare”, și pentru a face cunoscute obiectivele și activitatea a milioane de catolici

care fac parte din aceste organizații din peste 150 de țări, pe cinci continente.

Acestea sunt provocările inedite pe care acest Dicaster, dorit și creat de Papa Ioan Paul al II-lea, trebuie să le înfrunte. O lume nouă se formează treptat, aproape de noi, încât suntem absorbiți de ea fără să ne dăm seama, investind energie și creativitate. Această lume are mereu nevoie de speranță și motive de a trăi. Chestiunea decisivă este aceea de a ști care cultură va modela și va inspira societățile mileniului al treilea. Creștinii ar trebui să fie din ce în ce mai convinși că Evanghelia este creatoarea culturii, și toți ar trebui să știe că sunt chemați să ofere mărturia credinței lor trăită cu adevărat, pentru a o transmite noilor generații. Prin urmare, aceștia sunt în același timp și creatori autentici de cultură. Responsabilitatea lor este majoră în construcția viitorului.

Anexă

Ioan Paul al II-lea

Scrisoare către artişti

Tuturor acelora care cu o pasionată dăruire caută noi „epifanii" ale frumuseţii pentru a le dărui lumii într-o creaţie artistică.

„Şi a privit Dumnezeu toate câte le făcuse şi iată erau foarte bune" (*Gen* 1,31).

Artistul, imagine a lui Dumnezeu creatorul

1. Nimeni nu poate intui mai bine decât voi artiştii, geniali constructori ai frumuseţii, *patosul* cu care Dumnezeu, în zorii creaţiei, a privit la lucrarea mâinilor sale. O vibraţie a acelui sentiment s-a reflectat de infinite ori în privirile cu care voi, ca toţi artiştii din orice timp, cuprinşi de uimirea faţă de puterea tainică a sunetelor şi cuvintelor, a culorilor şi formelor, aţi admirat lucrarea inspiraţiei voastre, simţindu-vă cvasiecoul acelui mister al creaţiei la care Dumnezeu, singurul creator al tuturor lucrurilor, a voit într-un oarecare mod să vă asocieze.

De aceea mi s-a părut că nu sunt cuvinte mai potrivite decât cele din

Geneză, pentru a începe această scrisoare pe care v-o adresez vouă, de care mă simt legat prin experienţe care-şi au originea mult înapoi în timp şi şi-au pus amprenta de neşters asupra existenţei mele. Prin această scrisoare intenţionez să mă plasez pe calea acelui rodnic dialog al Bisericii cu artiştii, care în cei două mii de ani de istorie nu s-a întrerupt niciodată, şi se preconizează a fi încă mai bogat în viitor acum în pragul celui de-al treilea mileniu.

În realitate, este vorba despre un dialog care nu este dictat numai de circumstanţe istorice sau de motive funcţionale, ci este înrădăcinat în însăşi esenţa fie a experienţei religioase, fie a creaţiei artistice. Paginile de la începutul Bibliei ni-l prezintă pe Dumnezeu ca pe un model exemplar al oricărei persoane care realizează o lucrare: în omul *artist* se oglindeşte imaginea lui de *Creator*. Această relaţie este evocată într-un mod deosebit de evident în limba polonă, graţie apropierii lexicale între cuvintele (creator) şi *tworca* (artist).

Care este diferenţa dintre „creator" şi „artist"? *Cel care crează* dă fiinţă, scoate ceva din nimic – *ex nihilo sui et subiecti*, se obişnuieşte să se spună în latină – şi acesta, în sens strict, este modul propriu de a acţiona numai al Celui Atotputernic. În schimb, *artistul* foloseşte ceva deja existent, căruia îi dă formă şi semnificaţie. Acest mod de a acţiona este specific omului întrucât este imagine a lui Dumnezeu. De fapt, după ce ne-a spus că Dumnezeu i-a creat pe bărbat şi femeie „după chipul său" (cf. *Gen* 1,27), Biblia adaugă că le-a încredinţat misiunea de a stăpâni pământul (cf. *Gen* 1,28). Aceasta a fost ultima zi a creaţiei (cf. *Gen* 1,28-31). În zilele precedente, parcă scandând ritmul evoluţiei cosmice, Iahve a creat universul. La sfârşit l-a creat pe om, rodul cel mai nobil al planului său, căruia i-a supus lumea vizibilă, ca pe un imens câmp în care să-şi exprime capacitatea sa inventivă.

Aşadar, Dumnezeu l-a chemat la existenţă pe om transmiţându-i misiunea de a fi artist. În „creaţia artistică", omul se revelează mai mult ca niciodată „imagine a lui Dumnezeu" şi-şi realizează această misiune în primul rând plăsmuind „materia" propriei umanităţi şi apoi şi exercitând o stăpânire creativă asupra universului care-l înconjoară. Artistul divin, printr-o iubitoare condescendenţă, transmite o scânteie din înţelepciunea sa transcendentă artistului uman, invitându-l să împărtăşească din puterea sa creatoare. Evident că este o participare,

care lasă intactă infinita distanţă dintre Creator şi creatură, aşa cum sublinia şi cardinalul Nicolae de Cusa: „Arta creatoare, pe care sufletul are fericirea s-o găzduiască, nu se identifică cu acea artă prin esenţă care este Dumnezeu, dar este numai o comunicare şi o participare din ea”68.

De aceea, artistul, cu cât este mai conştient de „darul” său, cu atât este mai determinat să privească la sine însuşi şi la întreaga creaţie cu nişte ochi capabili să contemple şi să mulţumească, înălţându-i lui Dumnezeu imnul său de laudă. Numai aşa el se poate înţelege profund pe sine însuşi, propria vocaţie şi propria misiune.

Vocaţia specială a artistului

2. Nu toţi sunt chemaţi să fie artişti în sensul propriu al cuvântului. Totuşi, conform expresiei din *Geneză*, fiecărui om îi este încredinţată misiunea de *a fi artistul vieţii proprii*: într-un anumit sens, el trebuie să facă din ea o lucrare de artă, o capodoperă.

Este important să remarcăm distincţia, dar şi conexiunea între aceşti doi versanţi ai activităţii umane. Distincţia este evidentă. De fapt, una este aptitudinea graţie căreia fiinţa umană este autorul propriilor acte şi este responsabil de valoarea lor morală, şi alta este aptitudinea prin care el este artist, adică ştie să acţioneze *conform exigenţelor artei*, împlinindu-i cu fidelitate normele specifice69. De aceea, artistul este capabil să producă *obiecte*, dar aceasta, în sine, nu ne spune încă nimic despre dispoziţiile sale morale. De fapt aici nu este vorba despre a se plăsmui pe sine însuşi, de a-şi forma propria personalitate, ci numai de a face capacităţile operative să rodească, dând formă estetică ideilor concepute cu intelectul.

Dar dacă distincţia este fundamentală, nu mai puţin importantă este

---

[68] *Dialogus de ludo globi*, lib. II: *Philosophisch-Theologische Schriften*, Wien 1967, III, p. 332.

[69] *Virtuţile morale*, şi dintre acestea în special *prudenţa*, permit subiectului să acţioneze în armonie cu criteriul binelui şi răului moral: conform acelui *recta ratio agibilium* (criteriul corect al comportamentelor). În schimb *arta*, este definită în filozofie ca *recta ratio factibilium* (criteriul corect al realizărilor).

conexiunea între aceste două dispoziţii, cea morală şi cea artistică. Ele se condiţionează reciproc într-un mod profund. De fapt, modelând o lucrare, artistul se exprimă astfel pe sine însuşi, încât realizarea sa constituie un reflex special al fiinţei sale, a *ceea ce* este el şi a felului *cum* este el. Aceasta îşi găseşte nenumărate confirmări în istoria omenirii. De fapt, atunci când realizează o capodoperă, artistul, nu numai *cheamă la viaţă lucrarea sa*, dar prin ea, într-un anumit mod, *îşi dezvăluie şi propria personalitate.* În artă el îşi găseşte o nouă dimensiune şi un extraordinar canal de exprimare pentru propria creştere spirituală. Prin lucrările realizate, artistul *vorbeşte şi comunică cu ceilalţi*. De aceea, istoria artei, nu este numai istoria lucrărilor, dar şi istoria oamenilor. Operele de artă vorbesc despre autorii lor, introduc la cunoaşterea intimului lor şi revelează contribuţia originală oferită de ei la istoria culturii.

Vocaţia artistică în slujirea frumosului

3. Un cunoscut poet polonez, Cyprian Norwid, scrie: „Frumuseţea este pentru a entuziasma la muncă, munca este pentru a reînvia”70.

Tema *frumosului* este definitorie pentru un discurs despre artă. Ea a apărut deja când am evidenţiat privirea plină de satisfacţie a lui Dumnezeu în faţa creaţiei. Descoperind că tot ceea ce crease era foarte *bun*, Dumnezeu vede că este şi ceva *frumos71*. *Raportul dintre bun* şi *frumos* suscită reflecţii stimulatorii. Frumuseţea este într-un anumit sens *expresia vizibilă a binelui*, aşa cum binele este *condiţia metafizică a frumuseţii*. Aceasta au înţeles-o foarte bine grecii care, unind împreună cele două concepte, au creat o locuţiune care le cuprinde pe amândouă: „*kalokagathia*”, adică *„frumuseţe-bunătate”*. Platon a scris în această privinţă: „Puterea Binelui s-a refugiat în natura Frumosului”72.

Numai trăind şi lucrând, omul îşi stabileşte raportul propriu cu fiinţa, cu

[70] *Promethidion: Bogumil* vv. 185-186: *Pisma wybrane*, Warszvawa 1968, vol. 2, p. 216.

[71] *Acest aspect l-a exprimat eficient traducerea greacă a Septuagintei, redând termenul tob (bun) din textul ebraic cu kalon* (frumos).

[72] *Filebo*, 65 A.

adevărul şi cu binele. Artistul trăieşte o relaţie specială cu frumosul. Într-un sens foarte adevărat se poate spune că frumosul este vocaţia care i-a fost adresată lui de Creator prin darul „talentului artistic". Şi desigur, şi acesta este un talant care trebuie fructificat, dacă ţinem cont de logica din parabola evanghelică a talanţilor (cf. *Mt* 25,14-30).

Aici atingem un punct esenţial. Acela care observă în sine acest fel de scânteie divină care este vocaţia artistică – de poet, de scriitor, de pictor, de sculptor, de arhitect, de muzician, de actor... – îşi dă seama în acelaşi timp de *obligaţia de a nu irosi acest talent*, ci de a-l dezvolta, pentru a-l pune în slujba aproapelui şi a întregii omeniri.

Artistul şi binele comun

4. În realitate, societatea are nevoie de artişti, aşa cum are nevoie de oameni de ştiinţă, tehnicieni, muncitori, profesionişti, martori ai credinţei, profesori, taţi şi mame, care să garanteze creşterea persoanei şi dezvoltarea comunităţii prin acea formă foarte înaltă de artă care este „arta educativă". În vasta panoramă culturală a fiecărei naţiuni, artiştii îşi au un loc al lor special. Tocmai în timp ce ascultă de inspiraţia lor, în realizarea unor lucrări cu adevărat valabile şi frumoase, ei nu numai că îmbogăţesc patrimoniul cultural al fiecărei naţiuni şi al întregii omeniri, dar fac şi un *serviciu social calificat* în avantajul binelui comun.

Vocaţia diferită a fiecărui artist, în timp ce determină *ambientul slujirii sale*, indică *misiunile* pe care trebuie să şi le asume, *munca* grea la care trebuie să se supună, şi *responsabilitatea* cu care trebuie să se confrunte. Un artist conştient de toate acestea, ştie de asemenea că trebuie să lucreze fără a se lăsa dominat de căutarea unei glorii iluzorii sau de frenezia unei popularităţi facile, şi încă şi mai puţin de calculul unui posibil profit personal. Aşadar există o etică, ba chiar o „spiritualitate" a slujirii artistice, care, în felul său, contribuie la viaţa şi la renaşterea unui popor. Tocmai la aceasta pare că vrea să facă aluzie Cyprian Norwid atunci când afirmă: „Frumuseţea este pentru a entuziasma la muncă, munca este pentru a reînvia".

Arta în faţa misterului Cuvântului întrupat

5. Legea Vechiului Testament prezintă o interdicţie explicită de a-l reprezenta pe *Dumnezeu cel invizibil şi inexprimabil* cu ajutorul „unui

chip cioplit sau metal turnat" (*Dt* 27,15), pentru că Dumnezeu transcende orice reprezentare materială: „Eu sunt cel ce sunt" (*Ex* 3,14). Totuşi, prin misterul Întrupării, Fiul lui Dumnezeu în persoană a devenit vizibil: „Când a venit împlinirea timpului, Dumnezeu l-a trimis pe Fiul său, născut din femeie" (*Gal* 4,4). *Dumnezeu s-a făcut om în Isus Cristos*, care, în felul acesta, a devenit „centrul de referinţă pentru a putea înţelege enigma existenţei umane, a lumii create şi a lui Dumnezeu însuşi"[73].

Această manifestare fundamentală a lui „Dumnezeu-mister" se plasează ca o încurajare şi provocare pentru creştini, chiar şi pe planul creaţiei artistice. De aici a izvorât un adevărat evantai de frumuseţe care tocmai de aici, din misterul Întrupării şi-a scos seva sa. De fapt, devenind om, Fiul lui Dumnezeu a introdus în istoria omenirii toată *bogăţia evanghelică a adevărului şi binelui* şi împreună cu ea a dat la iveală şi *o nouă dimensiune a frumosului*: mesajul evanghelic este supraplin în acest sens.

Astfel Sfânta Scriptură a devenit un fel de „vocabular imens" (P. Claudel) şi „atlas iconografic" (M. Chagall), din care s-au inspirat cultura şi arta creştină. Însuşi Vechiul Testament, interpretat în lumina Noului Testament, a constituit filoane inepuizabile de inspiraţie. Începând de la relatările creaţiei, păcatului, potopului, ciclului patriarhilor, evenimentelor exodului şi până la multe alte episoade şi personaje ale istoriei mântuirii, textul biblic a aprins imaginaţia pictorilor, poeţilor, muzicienilor, autorilor de teatru şi de cinema. O figură cum este cea a lui Iob, pentru a da doar un exemplu, cu arzătoarea şi mereu actuala problematică a durerii, continuă să suscite împreună cu interesul filozofic şi pe cel literar şi artistic. Şi ce să mai spunem apoi despre Noul Testament? De la Naştere până la Golgota, de la Transfigurare la Înviere, de la minuni la învăţăturile lui Cristos, până la evenimentele relatate în Faptele apostolilor sau prezentate de Apocalipsă în cheie escatologică, de nenumărate ori cuvântul biblic a devenit imagine, muzică, poezie, evocând prin limbajul artei misterul „Cuvântului făcut trup".

[73] Ioan Paul al II-lea, Scris. enc. *Fides et ratio* (14 septembrie 1998), 80: *AAS* 91 (1999), 67.

În istoria culturii toate acestea constituie un amplu capitol de credinţă şi de frumuseţe. De acestea au beneficiat mai ales credincioşii pentru experienţa lor de rugăciune şi de viaţă. Pentru mulţi dintre ei, în epocile de insuficientă alfabetizare, expresiile plastice ale Bibliei au reprezentat chiar o concretă mediere catehetică74. Dar pentru toţi, credincioşi sau nu, realizările artistice inspirate din Scriptură rămân un reflex al misterului insondabil care învăluie şi există în lume.

Între Evanghelie şi artă există o alianţă fecundă

6. În realitate, orice intuiţie artistică autentică merge dincolo de ceea ce percep simţurile şi, pătrunzând realitatea, se străduieşte să-i interpreteze misterul ascuns. Ea izvorăşte din adâncul sufletului omenesc, acolo unde aspiraţia de a da un sens vieţii proprii se uneşte cu percepţia fugară a frumuseţii şi a unităţii misterioase a lucrurilor. O experienţă împărtăşită de toţi artiştii este cea a diferenţei incalculabile care există între lucrarea mâinilor lor, oricât de reuşită ar fi ea, şi perfecţiunea fulminantă a frumuseţii percepută în fervoarea momentului creator: ceea ce reuşesc să exprime în ceea ce pictează, sculptează, crează, nu este decât o licărire a acelei splendori care a strălucit câteva clipe în faţa ochilor sufletului lor.

Credinciosul nu se miră de aceasta: el ştie că a fost pentru o clipă în faţa acelui abis de lumină care-şi are în Dumnezeu izvorul său originar. Oare trebuie să ne mirăm dacă spiritul rămâne în faţa a toate acestea ca şi copleşit încât nu este capabil să se exprime decât prin bâlbâieli? Nimeni nu este mai mult ca un artist gata să-şi recunoască limita şi să-şi însuşească cuvintele apostolului Paul, conform căruia Dumnezeu „nu locuieşte în temple construite de mâinile omului", astfel că „nu trebuie să ne gândim că divinitatea este asemenea aurului, argintului şi pietrei, care poartă amprenta artei şi imaginaţiei omeneşti" (*Fap* 17, 24.29). Dacă deja realitatea intimă a lucrurilor stă mereu „dincolo" de capacităţile de pătrundere omenească, cu cât mai mult Dumnezeu în

[74] Acest principiu pedagogic a fost enunţat cu autoritate de către sfântul Grigore cel Mare într-o scrisoare din anul 599 adresată episcopului Serenus din Marsilia: „Pictura este folosită în biserici pentru ca analfabeţii, cel puţin privind pe pereţi, să citească ceea ce nu sunt capabili să descifreze din manuscrise", *Epistulae*, IX, 209, *CCL* 140A, 1714.

profunzimea misterului său insondabil!

De o altă natură este cunoaşterea credinţei: ea presupune o întâlnire personală cu Dumnezeu în Isus Cristos. Totuşi, şi această cunoaştere îşi poate găsi sprijin în intuiţia artistică. Model elocvent al unei contemplaţii estetice care se sublimează în credinţă sunt, de exemplu, lucrările lui Fra Angelico. În această privinţă, nu mai puţin semnificativă este *lauda* extatică, pe care sfântul Francisc de Assisi o repetă de două ori în *chartula* redactată după ce a primit pe Muntele Verna stigmatele lui Cristos: „Tu eşti frumuseţea... Tu eşti frumuseţea!”75. Sfântul Bonaventura comentează: „Contempla în realităţile frumoase pe Cel Preafrumos şi, mergând pe calea urmelor imprimate în creaturi, îl urma pretutindeni pe Cel Iubit”76.

O apropiere asemănătoare se întâlneşte şi în spiritualitatea orientală, unde Cristos este numit drept „Cel Preafrumos de o frumuseţe mai mare decât a oricărui muritor”77. Macarie cel Mare comentează astfel frumuseţea transfigurată şi eliberatoare a Celui Înviat: „Sufletul, care a fost pe deplin luminat de frumuseţea de nedescris a slavei luminoase a chipului lui Cristos, este plin de Duhul Sfânt... este numai ochi, numai lumină, numai chip”78.

Orice formă autentică de artă este, în felul său, o cale de acces spre realitatea cea mai profundă a omului şi a lumii. Ca atare, ea constituie o apropiere foarte validă de orizontul credinţei, în care istoria umană îşi află interpretarea sa desăvârşită. Iată de ce plinătatea evanghelică a adevărului nu putea să nu trezească încă de la început interesul artiştilor, sensibili prin natura lor la toate manifestările frumuseţii intime a realităţii.

Începuturile

7. Arta pe care a întâlnit-o creştinismul la începuturile sale era rodul matur al lumii clasice, îi exprima canoanele estetice şi în acelaşi timp îi

[75] *Laude către Dumnezeu cel Preaînalt,* vv. 7 şi 10: Fonti Francescane, nr. 261. Padova 1982, p. 177.

[76] *Legenda maior,* IX, 1: *Fonti Francescane,* nr. 1162, l.c., p. 911.

[77] *Enkomia dell’Orthos a Sfintei şi Marii Zile a Sabatului.*

[78] *Omilia I,* 2: *PG* 34, 451.

vehicula valorile. Ca şi în domeniul vieţii şi al gândirii, şi în cel al artei, credinţa impunea creştinilor, un discernământ care nu-i permitea acceptarea automată a acestui patrimoniu. Astfel, arta de inspiraţie creştină a început în surdină, strâns legată de necesitatea credincioşilor de a elabora semne prin care să exprime, pe baza Scripturii, misterele credinţei, şi în acelaşi timp un „cod simbolic" prin care să se recunoască şi să se identifice mai ales în timpurile dificile ale persecuţiilor. Cine nu-şi aminteşte de acele simboluri care au fost şi primele indicii ale unei arte pictoriceşti şi plastice? Peştele, pâinile, păstorul evocau misterul devenind, aproape pe nesimţite, schiţele unei arte noi.

Atunci când, prin Edictul lui Constantin, li s-a permis creştinilor să se exprime în libertate deplină, arta a devenit un canal privilegiat de manifestare a credinţei. Spaţiul a început să fie împânzit cu bazilici măreţe, în care canoanele arhitectonice ale vechiului păgânism erau reluate şi în acelaşi timp adaptate la cerinţele noului cult. Oare cum să nu ne amintim cel puţin de vechea bazilică „San Pietro" şi de „Sfântul Ioan din Lateran", construite cu cheltuiala lui Constantin însuşi? Sau, datorită splendorilor de artă bizantină, de *Haghia Sophia* din voinţa lui Iustinian?

În timp ce arhitectura desena spaţiul sacru, încetul cu încetul, nevoia de a contempla misterul şi de a-l propune în mod imediat celor simpli a îmboldit spre expresii iniţiale de artă pictoricească şi sculpturală. În acelaşi timp apăreau şi primele schiţări ale unei arte a cuvântului şi a sunetului şi, dacă Augustin, printre multele teme ale operei sale, includea şi un *De musica*, Ilarie din Nazianz, Paulin de Nola, pentru a nu cita decât câteva nume, deveneau promotorii unei poezii creştine care adesea atinge o înaltă valoare nu numai teologică, dar şi literară. Programul lor poetic valorifica formele moştenite de la clasici, dar se inspira din seva curată a Evangheliei, aşa cum foarte bine declara sfântul poet din Nola: „Singura noastră artă este credinţa, iar Cristos este cântarea noastră"79. În ceea ce-l priveşte, Grigore cel Mare, puţin timp mai târziu, pune, prin redactarea acelui *Antiphonarium*, premisa

[79] *„At nobis ars una fides et musica Christus"*: *Carmen* 20,32; *CSEL* 30, 144.

pentru dezvoltarea organică a acelei muzici sacre aşa de originală încât de la el îşi trage numele. Prin modulaţiile sale inspirate, cântul gregorian va deveni de-a lungul secolelor expresia melodică tipică a credinţei Bisericii în timpul celebrării liturgice a misterelor sfinte. În felul acesta, „frumosul" se îmbina cu „adevărul", pentru ca, şi pe căile artei, sufletele să fie răpite de la sensibil la veşnic.

Pe tot acest parcurs nu au lipsit nici momentele dificile. Chiar pe tema reprezentării misterului creştin, antichitatea a cunoscut o aspră controversă intrată în istorie cu numele de „lupta iconoclastă". Imaginile sfinte, de acum răspândite în devoţiunea poporului lui Dumnezeu, au devenit obiectul unei contestări violente. Conciliul care a avut loc la Niceea în anul 787, care a stabilit liceitatea imaginilor şi a cultului lor, a fost un eveniment istoric nu numai pentru credinţă, dar şi pentru cultura însăşi. Argumentul decisiv la care au apelat episcopii pentru a doborî controversa a fost misterul Întrupării: dacă Fiul lui Dumnezeu a intrat în lumea realităţilor vizibile, făcând o punte de legătură între vizibil şi invizibil prin umanitatea sa, în mod analog ne putem gândi că o reprezentare a misterului poate fi folosită, în logica semnului, ca evocare sensibilă a misterului. Icoana nu este venerată în ea însăşi, ci trimite la subiectul pe care-l reprezintă80.

Evul mediu

8. Secolele care au urmat au fost martorii unei mari dezvoltări a artei creştine. În Orient a continuat să înflorească *arta icoanelor*, legată de semnificative canoane teologice şi estetice şi izvorâtă din convingerea că, într-un anumit sens, *icoana este un sacrament*: de altfel, în mod similar, cu ceea ce se întâmplă în sacramente, ea face prezent misterul Întrupării într-un aspect sau altul al său. Tocmai de aceea, frumuseţea icoanei poate fi mai ales gustată în interiorul unui templu cu lămpi care ard şi dau naştere în penumbră la infinite reflexe de lumină. În această privinţă, Pavel Florenski scria: „Aurul masiv, greoi, iluzoriu în lumina difuză a zilei, prin lumina tremurătoare a unei lămpi sau a unei lumânări prinde viaţă, pentru că străluceşte în mii de scântei, când aici când dincolo, făcându-ne să presimţim alte lumini nepământeşti care

[80] Cf. Ioan Paul al II-lea, Scris. ap. *Duodecimum saeculum* (4 decembrie 1987), 8-9: *AAS* 80 (1988), 247-249.

umplu spaţiul ceresc”81.

În Occident, punctele de vedere de la care pornesc artiştii sunt mult mai variate, în dependenţă şi de convingerile de fond prezente în mediile culturale ale timpului lor. Patrimoniul artistic care s-a acumulat în decursul secolelor cuprinde o gamă foarte vastă de lucrări sfinte foarte inspirate, care-l lasă chiar pe observatorul de astăzi plin de admiraţie. Rămân în primul rând marile construcţii de cult, în care funcţionalitatea se îmbină totdeauna cu talentul, iar acesta se inspiră din sensul frumosului şi din intuiţia misterului. De aici apar stilurile foarte cunoscute în istoria artei. Forţa şi simplitatea stilului roman, exprimată în catedralele sau ansamblurile abaţiale, se dezvoltă treptat în elanurile şi splendorile stilului gotic. În cadrul acestor forme, nu este numai geniul unui artist, dar sufletul unui popor. În jocurile de lumini şi umbre, în formele când masive când zvelte, intervin desigur consideraţii de tehnică structurală, dar şi tensiuni proprii experimentării de Dumnezeu, mister „cutremurător” şi „fascinant”. Oare cum să sintetizăm în puţine accentuări şi prin diferitele expresii ale artei puterea creativă a îndelungelor secole ale evului mediu creştin? O întreagă cultură, deşi în limitele mereu prezente ale umanului, a fost impregnată de Evanghelie, şi acolo unde gândirea teologică realiza *Summa theologiae* a sfântului Toma, arta bisericilor făcea să se plece materia spre adorarea misterului, în timp ce un minunat poet ca Dante Alighieri putea compune „poemul sacru, la care şi-au dat mâna şi cerul şi pământul”82, aşa cum el însuşi caracteriza *Divina commedia*.

Umanismul şi Renaşterea

9. Frumoasa vreme culturală din care a odrăslit extraordinara înflorire artistică a Umanismului şi a Renaşterii are reflexe semnificative şi asupra modului în care artiştii din această perioadă se raportează la tema religioasă. Natural, inspiraţiile sunt împiestriţate ca şi stilurile lor, sau cel puţin ale celor mai mari dintre ei. Dar nu este în intenţiile mele să amintesc lucruri pe care voi, artiştii, le cunoaşteţi foarte bine. Aş dori mai degrabă, scriindu-vă din acest palat apostolic, care este şi un adevărat scrin de capodopere, poate unic în lume, să devin glasul celor

[81] *Perspectiva răsturnată şi alte scrieri*, Roma 1984, p. 63.
[82] *Paradisul* XXV, 1-2.

mai mari artişti care şi-au revărsat aici bogăţiile geniului lor, pătruns adesea de o mare profunzime spirituală. De aici vorbeşte Michelangelo, care în Capela Sixtină are ca într-o colecţie, de la Creaţie la Judecata Universală, drama şi misterul lumii, dând expresie lui Dumnezeu Tatăl, lui Cristos judecător, omului în drumul său obositor de la origini la limanul istoriei. De aici vorbeşte geniul delicat şi profund al lui Rafaello, indicând prin varietatea picturilor sale, mai ales în „Disputa" din Camera Tribunalului, misterul revelaţiei lui Dumnezeu Trinitar, care în Euharistie se face tovarăşul omului şi proiectează lumină asupra întrebărilor şi aşteptărilor inteligenţei omeneşti. De aici, din măreaţa bazilică dedicată principelui apostolilor, din colonada care se separă de ea ca două braţe deschise pentru a primi omenirea, vorbesc un Bramante, un Bernini, un Borromini, un Maderno, pentru a nu cita decât pe cei mai mari, dând în mod plastic sens misterului care face din Biserică o comunitate universală, ospitalieră, mamă şi tovarăşă de călătorie pentru orice om în căutarea lui Dumnezeu.

Arta sacră a găsit, în acest ansamblu extraordinar, o expresie de o excepţională putere, atingând niveluri de o nepieritoare valoare, simultan estetică şi religioasă. Ceea ce o caracterizează din ce în ce mai mult, sub imboldul Umanismului şi al Renaşterii, şi apoi al următoarelor tendinţe ale culturii şi ale ştiinţei, este un interes crescând pentru om, lume şi realitatea istoriei. În sine, această atenţie, nu este de fapt un pericol pentru credinţa creştină, axată pe misterul Întrupării şi prin urmare pe valorificarea omului din partea lui Dumnezeu. Tocmai cei mai mari artişti menţionaţi mai sus demonstrează aceasta. Ar fi suficient să ne gândim la modul în care Michelangelo exprimă, în picturile şi sculpturile sale, frumuseţea trupului omenesc[83].

De altfel, chiar şi în noul climat al ultimelor secole, în care o parte din societate pare să fi devenit indiferentă faţă de credinţă, arta religioasă nu şi-a întrerupt drumul său. Constatarea creşte în amploare dacă de pe versantul artelor figurative trecem să luăm în considerare marea dezvoltare pe care, chiar în arcul acesta de timp, a avut-o muzica sacră, compusă pentru exigenţele liturgice, sau chiar numai legată de temele

[83] Cf. Ioan Paul al II-lea, Omilia de la Liturghia cu ocazia încheierii restaurării frescelor lui Michelangelo din Capela Sixtină (8 aprilie 1994): *Învăţături* 171 (1994), 899-904.

religioase. Făcând abstracţie de mulţi artişti care s-au dedicat ei în principal – cum să nu-i amintim cel puţin pe un Pier Luigi de Palestrina, un Orlando de Lasso, un Tomas Luis de Victoria? – este cunoscut faptul că mulţi mari compozitori – de la Händel la Bach, de la Mozart la Schubert, de la Beethoven la Berlioz, de la Liszt la Verdi – ne-au dat opere de o foarte mare inspiraţie şi în acest domeniu.

Spre un reînnoit dialog

10. Dar este adevărat că în perioada modernă, alături de acest umanism creştin care a continuat să producă semnificative expresii de cultură şi de artă, s-a afirmat progresiv şi o formă de umanism caracterizat prin absenţa lui Dumnezeu şi adesea prin opoziţie faţă de el. Acest climat a condus uneori la o anumită separare între lumea artei şi cea a credinţei, cel puţin în sensul unui interes scăzut al multor artişti faţă de temele religioase.

Totuşi dumneavoastră ştiţi că Biserica a continuat să nutrească o mare apreciere faţă de valoarea artei ca atare. De fapt, aceasta, chiar dincolo de expresiile sale mai tipic religioase, atunci când este autentică, are o afinitate intimă cu lumea credinţei, astfel încât, chiar în condiţiile de cea mai mare separare a culturii de Biserică, tocmai arta continuă să constituie un fel de punte aruncată spre experienţa religioasă. Întrucât este căutare a frumosului, rod al unei imaginaţii care merge dincolo de cotidian, ea, prin natura ei, este un fel de apel adresat misterului. Chiar atunci când scrutează profunzimile cele mai întunecate ale sufletului sau aspectele cele mai uluitoare ale răului, artistul devine într-un oarecare mod glasul universalei aşteptări de răscumpărare.

De aceea, se înţelege de ce, în cadrul dialogului cu arta, Biserica ţine în mod special şi doreşte ca în epoca noastră să se realizeze *o nouă alianţă cu artiştii*, cum preconiza veneratul meu predecesor Paul al VI-lea în vibrantul discurs adresat artiştilor în timpul întâlnirii speciale din Capela Sixtină, din 7 mai 196484. Din această colaborare, Biserica speră într-o reînnoită „epifanie" a frumosului pentru timpul nostru şi răspunsuri adecvate la exigenţele proprii ale comunităţii creştine.

[84] Cf. *AAS* 56 (1964), 438-444.

În spiritul Conciliului Vatican II

11. Conciliul Vatican II a pus bazele unui reînnoit raport între Biserică şi cultură, cu reflexe imediate şi asupra domeniului artelor. Este un raport care se propune sub semnul prieteniei, deschiderii şi al dialogului. În constituţia pastorală *Gaudium et spes*, părinţii conciliari au subliniat „marea importanţă" a literaturii şi artelor în viaţa omului: „Într-adevăr ele se străduiesc să cunoască caracterul propriu al omului, problemele şi experienţa sa, în efortul de a se cunoaşte şi perfecţiona pe sine însuşi şi lumea; se preocupă să-i descopere locul lui în istorie şi în univers, să-i pună în lumină necazurile şi bucuriile sale, nevoile şi capacităţile sale, şi să schiţeze o soartă mai bună a omului"85.

Pe această bază, la încheierea Conciliului, părinţii conciliari au adresat artiştilor un salut şi un apel: „Această lume – au spus ei – în care noi trăim are nevoie de frumuseţe, pentru a nu cădea în disperare. Frumuseţea, ca şi adevărul, dă bucurie inimii oamenilor şi este un rod preţios care rezistă uzurii timpului, care uneşte generaţiile şi le ajută să comunice în admiraţie"86. Tocmai în acest spirit de profund respect faţă de frumuseţe, constituţia despre sfânta Liturgie *Sacrosanctum Concilium* amintise despre istorica prietenie a Bisericii cu arta şi, vorbind mai ales despre arta sacră, „culmea" artei religioase, nu a ezitat să considere aportul artiştilor drept o „nobilă activitate" atunci când lucrările lor sunt capabile să reflecte, oarecum, frumuseţea infinită a lui Dumnezeu, şi să îndrepte spre el minţile oamenilor87. De asemenea şi datorită contribuţiei lor „cunoaşterea lui Dumnezeu este mai bine manifestată iar predicarea evanghelică devine mai transparentă inteligenţei oamenilor"88. În lumina a toate acestea, nu surprinde afirmaţia părintelui Maria Dominic Chenu, conform căruia însuşi istoricul teologiei ar face o lucrare incompletă, dacă nu ar acorda atenţia cuvenită realizărilor artistice, atât literare cât şi plastice, care constituie, în felul lor, „nu numai ilustrări estetice, dar adevărate

[85] Nr. 62.

[86] *Mesaj adresat artiştilor* (8 decembrie 1965): *AAS* 58 (1966), 13.

[87] Cf. nr. 122.

[88] Conc. ecum. Vat. II, Const. past. despre Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes,* 62.

„locuri” teologice”89.

Biserica are nevoie de artă

12. Pentru a transmite mesajul încredinţat ei de Cristos, *Biserica are nevoie de artă*. În realitate, ea trebuie să facă perceptibilă, ba şi mai mult, pe cât posibil, fascinantă lumea spiritului, invizibilului lui Dumnezeu. Deci, ea trebuie să transforme în formule palpabile ceea ce în sine este insesizabil. Or arta are o capacitate aparte de a culege şi un aspect şi celălalt al mesajului traducându-l în culori, forme, sunete care ajută intuiţia celui care priveşte sau ascultă. Şi aceasta fără a priva mesajul însuşi de valoarea lui transcendentală şi de aura lui de mister.

În special, Biserica are nevoie de cei care ştiu să realizeze toate acestea pe plan literar şi figurativ, operând cu infinitele posibilităţi ale imaginilor şi valenţelor lor simbolice. Însuşi Cristos a folosit mult imaginile în predica sa, în deplină coerenţă cu alegerea de a deveni el însuşi, prin Întrupare, icoana lui Dumnezeu cel invizibil.

De asemenea, Biserica are nevoie de muzicieni. Câte compoziţii sacre nu au fost elaborate în decursul secolelor de persoane profund pătrunse de sensul misterului! Nenumăraţi credincioşi şi-au hrănit credinţa din melodiile izvorâte din inima altor credincioşi şi devenite parte a liturgiei sau cel puţin ajutor foarte puternic în desfăşurarea ei plăcută. În cântări, credinţa se experimentează ca belşug de bucurie, de iubire, de aşteptare încrezătoare a intervenţiei mântuitoare a lui Dumnezeu.

Biserica are nevoie de arhitecţi, pentru că are nevoie de spaţii pentru a aduna poporul creştin şi pentru a celebra misterele mântuirii. După teribilele distrugeri din ultimul război mondial şi expansiunea metropolelor, o nouă generaţie de arhitecţi s-a confruntat cu cerinţele cultului creştin, confirmând capacitatea de inspiraţie pe care o posedă tema religioasă în raport cu criteriile arhitectonice ale timpului nostru. De fapt, nu rareori, s-au construit biserici care sunt locuri de rugăciune şi totodată şi autentice lucrări de artă.

[89] *Teologia în secolul al XII-lea*, Milano 1992, p. 9.

Oare arta are nevoie de Biserică?

13. Aşadar, Biserica are nevoie de artă. Oare se poate spune că şi *arta are nevoie de Biserică*? Întrebarea poate părea provocatoare. În realitate, dacă este înţeleasă în sensul corect, are o motivaţie legitimă şi profundă a sa. Artistul este totdeauna în căutarea sensului ascuns al lucrurilor, preocuparea lui chinuitoare este de a reuşi să exprime lumea inefabilului. Prin urmare, oare cum să nu vedem ce mare sursă de inspiraţie poate fi pentru el acel fel de patrie a sufletului, care este religia? Oare nu în domeniul religios se pun întrebările personale cele mai importante şi se caută răspunsurile existenţiale definitive?

În realitate, subiectul religios este unul dintre subiectele cele mai tratate de artiştii din orice epocă. Biserica a apelat totdeauna la capacităţile lor creatoare pentru a interpreta mesajul evanghelic şi aplicarea sa concretă în viaţa comunităţii creştine. Această colaborare a fost izvor de reciprocă îmbogăţire spirituală. În definitiv de aici a beneficiat înţelegerea despre om, despre imaginea sa autentică, despre adevărul său. Şi de asemenea a ieşit la iveală şi legătura specială care există între artă şi revelaţia creştină. Aceasta nu înseamnă că geniul uman nu şi-a găsit sugestii stimulatorii şi în alte contexte religioase. Este suficient să ne amintim de arta din antichitate, mai ales cea greacă şi romană, precum şi cea încă înfloritoare a civilizaţiilor foarte vechi din Orient. Totuşi rămâne adevărat că, în virtutea dogmei centrale a întrupării Cuvântului lui Dumnezeu, creştinismul oferă artistului un orizont deosebit de bogat în motive de inspiraţie. Câtă sărăcire ar însemna pentru artă abandonarea filonului inepuizabil al Evangheliei!

Apel adresat artiştilor

14. Prin această scrisoare, mă adresez vouă, artiştilor din lumea întreagă, pentru a vă asigura de stima mea şi pentru a contribui la reînnodarea unei mai benefice cooperări între artă şi Biserică. Invitaţia mea este o invitaţie la redescoperirea profunzimii dimensiunii spirituale şi religioase care a caracterizat în orice timp arta în cele mai nobile forme de expresie. Tocmai în această perspectivă fac apel la voi, artişti ai cuvântului scris şi oral, ai teatrului şi muzicii, ai artelor plastice şi ai celor mai moderne tehnologii de comunicare. Fac apel în special la voi, artiştii creştini: fiecăruia aş dori să-i amintesc că *strânsa alianţă*

dintotdeauna dintre Evanghelie şi artă, dincolo de exigenţe funcţionale, implică invitaţia la pătrunderea prin intuiţie creativă în *misterul lui Dumnezeu întrupat* şi, în acelaşi timp, *în misterul omului*.

Într-un anumit sens, fiecare fiinţă umană este necunoscută ei înseşi. Isus Cristos nu numai că-l revelează pe Dumnezeu, dar „îl dezvăluie pe deplin pe om omului"90. În Cristos, Dumnezeu a împăcat lumea cu sine. Toţi credincioşii sunt chemaţi să dea această mărturie; dar vă revine vouă, bărbaţi şi femei care aţi dedicat artei viaţa voastră, să spuneţi cu bogăţia genialităţii voastre că *în Cristos lumea este răscumpărată*: este răscumpărat omul, este răscumpărat trupul uman, este răscumpărată întreaga creaţie, despre care sfântul Paul a scris că „aşteaptă cu nerăbdare dezvăluirea fiilor lui Dumnezeu" (*Rom* 8,19). Ea aşteaptă dezvăluirea fiilor lui Dumnezeu şi prin artă şi în artă. Aceasta este misiunea voastră. Intrând în contact cu lucrările de artă, omenirea din toate timpurile – şi cea de astăzi – aşteaptă să fie luminată pe drumul propriu şi în ceea ce priveşte propriul destin.

Duh creator şi inspiraţie artistică

15. În Biserică răsună deseori invocaţia către Duhul Sfânt: *Veni, Creator Spiritus*... – Vino, Duh creator, / Vizitează minţile noastre, / Umple cu harul tău / Inimile pe care le-ai creat"91.

Duhul Sfânt, „suflul" (*ruah*), este cel la care se referă deja cartea *Genezei*: „Pământul era fără formă şi pustiu, iar întunericul acoperea adâncul şi Duhul lui Dumnezeu plutea peste ape" (1,2). Câtă afinitate există între cuvintele „*suflu – suflare"* şi „*inspiraţie*"! Duhul (Spiritul) este misteriosul artist al universului. În perspectiva celui de-al treilea mileniu, aş dori să urez tuturor artiştilor să poată primi din belşug darul acelor inspiraţii creatoare de la care începe orice autentică lucrare de artă.

Dragi artişti, voi o ştiţi prea bine că multe sunt imboldurile, interioare şi exterioare, care pot inspira talentul vostru. Totuşi, fiecare inspiraţie autentică cuprinde în sine ceva din freamătul acelui „suflu" cu care

[90] Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. despre Biserica în lumea contemporană *Gaudium et spes,* 62.

[91] *Imn la Vesperele Rusaliilor.*

Duhul creator pătrundea încă de la început lucrarea creaţiei. Supraveghind legile misterioase care conduc universul, suflul divin al Duhului creator se întâlneşte cu geniul omului şi-i stimulează capacitatea creatoare. Îl atinge cu un fel de iluminare interioară, care uneşte simultan indicaţia spre bine şi spre frumos, şi trezeşte în el energiile minţii şi ale inimii făcându-l capabil să conceapă ideea şi să-i dea formă în lucrarea de artă. Atunci pe bună dreptate este vorba, chiar dacă analog, de „momente de har", pentru că fiinţa umană are posibilitatea de a trăi o oarecare experienţă despre Absolutul care-l transcende.

„Frumuseţea" care salvează

16. Acum în pragul celui de-al treilea mileniu, vă doresc vouă tuturor, preaiubiţi artişti, să fiţi atinşi de aceste inspiraţii creatoare cu o intensitate specială. Frumuseţea pe care o veţi transmite generaţiilor de mâine să fie de aşa natură încât *să trezească în ele uimire*! În faţa sacralităţii vieţii şi a fiinţei umane, în faţa minunăţiilor universului, singura atitudine potrivită este cea a uimirii.

De aici, din uimire, va putea izvorî acel entuziasm despre care vorbeşte Norwid în poezia la care făceam referire la început. De acest entuziasm au nevoie oamenii de astăzi şi de mâine pentru a înfrunta şi depăşi sfidările cruciale care se anunţă la orizont. Datorită lui, omenirea, după orice rătăcire, va putea să se ridice din nou şi să-şi reia drumul său. În acest sens s-a spus cu o profundă intuiţie că „frumuseţea va salva lumea"[92].

Frumuseţea este cifrul misterului şi atenţionarea spre transcendent. Şi invitaţia de a gusta viaţa şi de a visa viitorul. De aceea, frumuseţea lucrurilor create nu poate satisface pe deplin, şi suscită acea nostalgie tainică după Dumnezeu pe care un îndrăgostit de frumos ca sfântul Augustin a ştiut s-o interpreteze prin accente inegalabile: „Târziu te-am iubit, frumuseţe atât de veche şi atât de nouă, târziu te-am iubit!"[93].

Multiplele drumuri ale voastre, artişti ai lumii, toate pot conduce spre

[92] F. Dostoevski, *Idiotul*, P. III, cap. V, Milano 1998, p. 645.

[93] *„Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!", Confessiones* 10,27: *CCL* 27,251.

acel ocean infinit de frumuseţe unde uimirea devine admiraţie, încântare, bucurie nespusă.

Să vă călăuzească şi să vă inspire misterul lui Cristos înviat, de a cărui contemplare se bucură Biserica în aceste zile.

Să vă însoţească sfânta Fecioară, cea „toată frumoasă" căreia nenumăraţi artişti i-au reprezentat chipul, iar marele Dante o contemplă în splendorile paradisului ca „frumuseţe, care înveseleşte / era în ochii tuturor celorlalţi sfinţi"[94].

„Iese la iveală din haos lumea spiritului!". Din cuvintele pe care Adam Mickiewicz le scria într-un moment de mare suferinţă pentru patria poloneză[95] scot o urare pentru voi: arta voastră să contribuie la afirmarea unei frumuseţi autentice care, ca o reverberaţie a Duhului lui Dumnezeu, să transfigureze materia, deschizând sufletele spre sensul veşnicului.

Primiţi urările mele cele mai cordiale!

Vatican, 4 aprilie 1999, sărbătoarea Învierii.

Papa Ioan Paul al II-lea[96]

[94] *Paradisul* XXXI, 134-135.

[95] *Oda do mlodosci*, v. 69: *Wybor poezji*, Wroclaw 1986, vol. I, p. 63.

[96] Editura *Presa Bună*, Iaşi 1999, traducere de pr. Anton Iştoc.

VI. Între ateismul combatant și indiferența religioasă: Noi provocări pentru Biserică în cultura postmodernă[97]

Ideologia agresivității instituționale

Evenimentele din 1989 au avut drept consecință dezintegrarea ateismului instituțional, cel care încerca să distrugă religia prin diferite forme de luptă împotriva Bisericii. Pentru o anumită perioadă de timp, marxiștii combatanți păreau să împărtășească credința că ateismul ar fi consecința naturală a schimbărilor sociale și culturale produse de comunism: în Polonia, în 1945, când într-o ședință a guvernului comunist se vorbea de reconstrucția Varșoviei, unul dintre activiștii de partid a propus refacerea orașului, dar fără a se distruge bisericile; acesta credea că după douăzeci de ani de guvernare a „puterii populare", nimeni din Polonia n-ar mai fi mers la Biserică și toți ar fi acceptat așa-zisa „viziune a lumii științifice".

În schimb, în 1966, după douăzeci și unu de ani de la formularea acestei predicții, aproximativ un milion de credincioși ieșeau pe străzile din Varșovia pentru a participa la procesiunea organizată cu ocazia împlinirii unui mileniu de creștinism în Polonia. Unii dintre participanți au fost prezenți la procesiune pentru a-și manifesta opoziția categorică față de politica partidului comunist (PZPR), care, sub conducerea lui Wladyslw Gomulka, se înverșuna din ce în ce mai tare în lupta împotriva Bisericii.

La cincisprezece ani de la căderea comunismului în Europa, se simțea încă o agresivitate ideologică, fără o justificare obiectivă. În 1989, președintele partidului comunist sovietic, Mihail Gorbaciov, informa jurnaliștii că în casa părintească, în spatele portretului lui Lenin era ascunsă o icoană. La scurt timp

[97]Această temă este preluată din gândirea episcopului de Lublin, Polonia, JOSEF ŻYCINSKI.

de la această declarație, în interiorul zidurilor Kremlinului, începea construcția unei biserici monumentale în cinstea lui Cristos Mântuitorul. Construcția a fost finalizată cu aceeași rapiditate cu care, în anii '30, era distrusă biserica de atunci, deoarece Stalin nu putea accepta ca simbolismul religios al Bisericii să domine steaua roșie din vârfurile turnurilor din Kremlin. Ca simbol al noului regim de guvernare de la Kremlin, Vladimir Putin a trimis locuitorilor orașului Bari, din Italia, un monument în cinstea Sfântului Nicolae și o scrisoare în care sublinia legământul cultural dintre devoții ruși și italieni ai sfântului.

Trecerea de la lupta fanatică împotriva religiei la o atmosferă normală, în care religia este tratată ca un element esențial al culturii, naște o întrebare: cum se poate explica faptul că în centrul Europei, pentru aproape jumătate de secol, s-a reușit crearea unui sistem care face din lupta împotriva religiei o axiomă fundamentală, în ciuda faptului că această critică marxistă a religiei este un simptom nu doar al unei ideologii anti-intelectuale, dar chiar al unei false antropologii? În anumite situații, un rol fundamental l-a jucat fanatismul, în care orice formă de absurd era justificată de necesitatea de a căuta un inamic de clasă. În multe cazuri, și conformismul a avut o contribuție importantă, atunci când exponenții culturii se lansau într-o apoteoză necritică a comunismului, punând avantajele conferite celor care se aflau în grațiile puterii, deasupra sentimentului de onoare și responsabilitate în numele adevărului. La toate acestea se adăuga și un anumit ritual ideologic, în numele căruia s-a anunțat oficial că Albania era prima țară atee.

Consecințele acestor moduri de a acționa depind în mare parte de influențele locale ale diverselor tradiții culturale. În cazul Germaniei de Est, lupta marxistă împotriva religiei a condus la un materialism practic și la o indiferență religioasă. Exemplul Cehoslovaciei poate ilustra dependența de procesele de laicizare ale atitudinilor religioase tipice tradiției unui anumit mediu: chiar dacă laicizarea instituțională, în special după 1978, a fost realizată cu aceeași intensitate, atât pe teritoriile Republicii Cehe, cât și pe cele ale Slovaciei, rezultatele sale au fost profund

diferite în cele două țări. În timp ce în Republica Cehă se simte în prezent o slăbire a credinței, criza familiei, scăderea numărului de vocații la preoție și religioase, Slovacia experimentează o mișcare de „trezire religioasă", al cărui indiciu fundamental este numărul mare de vocații. O astfel de diferență de atitudine demonstrează cum metode identice de laicizare pot duce la consecințe diferite, în funcție de influențele tradiției religioase. Chiar dacă se ignoră întreaga complexitate a influențelor, este de reținut că, în cazul Republicii Cehe, tradiția religioasă era formată din mai multe confesiuni protestante, în timp ce în Slovacia, rolul cel mai important îl avea religia catolică. Diversitatea de consecințe care a rezultat în urma utilizării acelorași programe de ateizare, conduce la o reflecție privind influența proceselor de secularizare contemporane predispuse la indiferență religioasă. Pentru o combatere eficientă a scopurilor acestor procese e nevoie de o reîntoarcere la acele elemente ale creștinismului care „au schimbat fața pământului".

Între fanatism și indiferență

Căderea comunismului a eliminat cea mai mare formă instituțională de agresivitate contra religiei. În situațiile tipice de la începutul secolului al XXI-lea, acest tip de agresivitate se poate întâlni doar în medii prea puțin reprezentative, care consideră drept literă de lege ideile lui Voltaire privind un inevitabil conflict între Biserică și cultura contemporană. Exemplele contemporane de agresiune clasică constituie o ilustrare elocventă a ideii că declarațiile privind libertatea religioasă în interiorul structurilor unui stat democratic pot lua diverse forme. Se poate da drept exemplu modul divers în care instituțiile de stat și cele publice s-au implicat în organizarea Zilelor Mondiale ale Tineretului, care sunt o expresie a sensibilității specifice tinereții în raport cu idealurile religioase promovate în timpul pontificatului Papei Ioan Paul al II-lea.

În timpul Zilelor Mondiale ale Tineretului de la Toronto, în iulie 2002, presa locală punea accentul pe faptul că mesajul transmis în urma întâlnirii dintre tineri și Papa, are

valoare nu doar pentru catolici, dar și pentru credincioșii din alte religii, chiar și pentru agnostici. Se produce o sensibilizare față de valorile umane, care sunt inamovibile pentru toată omenirea. În același mod a reacționat mass-media italiană cu doi ani înainte: poliția și alte instituții publice au colaborat în scopul organizării reuniunilor care exprimau legământul spiritual al tinerilor proveniți din zone îndepărtate. În schimb, a fost complet diferită organizarea Zilei Mondiale a Tineretului la Paris, în 1997: cu puțin timp înainte de sosirea tinerilor în Franța, un reprezentant al Marelui Orient al Italiei (cea mai mare şi importantă Obedienţă masonică din Italia) a intervenit pentru a informa că regula separării dintre Stat și Biserică nu permite tinerilor catolici, veniți pentru a participa la ceremonie cu Papa, să primească cazare în școlile publice, care ar trebui să-și păstreze caracterul laic. În consecință, tinerii au fost cazați în locuri îndepărtate, la zeci de kilometri de Paris. Trebuiau să se trezească foarte devreme dimineața pentru a putea ajunge la timp la întâlnirile din Paris și să se întoarcă târziu în noapte la locurile de cazare din provincie. Cu toate acestea, reprezentanții Marelui Orient și-au exprimat profunda satisfacție deoarece, datorită unor astfel de acțiuni, era salvată laicitatea școlii publice. Criticii lor s-au întrebat dacă activiștii în favoarea laicității școlii ar fi fost la fel de mulțumiți dacă ai lor copii ar fi avut de parcurs zilnic mai mult de o sută de kilometri pentru a respecta principiul separației dintre Biserică și Stat.

Aceste diferențe între raporturile instituționale cu Biserica sunt profund înrădăcinate în istorie. La momentul ratificării Constituției americane, în 1789, au fost invitați la ceremonie și lideri religioși iar pentru evrei au fost pregătite preparate *kosher*. Cincisprezece ani mai târziu, autoritățile franceze au organizat o ceremonie similară, condusă de Marele Sinedriu, iar ministrul de Interne a invitat de asemenea minoritățile religioase. Cu toate acestea, pentru ca evreii să nu se poată mândri cu bunăvoința de care au dat dovadă autoritățile, ceremonia a fost organizată de... Sabat. Aceasta demonstrează ce diferențe profunde pot exista în formularea relațiilor dintre religie și statele democratice. Un exemplu îl reprezintă propunerea lui

Valery Giscard d'Estaing, care a pus în discuție în preambulul Constituției Uniunii Europene necesitatea reîntoarcerii la Dumnezeu, cu justificarea că locuitorii Europei trăiesc într-un sistem politic laic.

Propunerea politicianului francez s-a lovit de o puternică opoziție din partea unor importanți lideri de opinie din diverse domenii, din Germania, Polonia, Italia, Spania și Malta; o astfel de opoziție arată cum laicizarea instituțiilor poate căpăta diverse forme. Cu toate acestea, nimic nu justifică identificarea moștenirii Revoluției franceze cu consecințele Revoluției din octombrie. În moștenirea democrației franceze, un rol important l-au avut egalitatea și fraternitatea, astfel încât devine dificil ca democrația să fie reconciliată cu autoritarismul, a cărui formă clasică se manifestă prin refuzul leninist al religiei. În ciuda diferenței de atitudine față de religie, dominantă în societatea democratică contemporană, alternativa la indiferența religioasă e încă fanatismul iacobin, care continuă tradiția luptei împotriva prezenței valorilor religioase în viața socială. Diferitele specii ale acestui fanatism, propuse de cercurile extremiste, încearcă să aducă religia la un nivel de fenomen privat, referindu-se în acest caz la ideea că, luată în mod sistematic, societatea civilă trebuie să fie liberă de valorile religioase. Acesteia i se opune conceptul conform căruia fiecare societate ar trebui să fie în serviciul dezvoltării depline a ființei umane. Această evoluție ar trebui să meargă mână în mână cu principiul separației dintre Biserică și Stat; cu toate acestea, interzicerea absolută a exprimării convingerilor religioase în viața publică este expresia acelei ideologii, ale căror forme clasice se pot găsi fie în leninism, fie în cuvintele lui Gorbaciov, redate anterior.

În prezent, negarea fanatică a religiei rămâne un fenomen izolat. Mult mai frecvent se remarcă indiferența față de religie, a cărei consecință naturală este procesul de secularizare, care tinde să pună valorile seculare în locul referințelor religioase anterioare. În lumea globală, în care nu există niciun echivalent al Cortinei de Fier, indiferența religioasă poate să devină cu ușurință un fenomen general. Într-adevăr, este un fenomen străin locuitorilor din Sudul sărac; iar Nordul bogat, în care bunăstarea

merge în tandem cu consumismul și indiferența religioasă, este cel care a pus bazele esențiale ale filosofiei culturale contemporane.

Indiferența religioasă în societatea consumistă

Elementul care a avut un rol principal în refuzul negației marxiste a religiei a fost bazat pe o teorie falsă. Clasicii marxismului repetau teoria lui Feuerbach conform căreia omul l-a creat pe Dumnezeu după chipul și asemănarea lui. Cu trecerea timpului s-a demonstrat că în filosofia lor, nu doar conceptul de Dumnezeu era fals, ci și acela al omului. Marxismul nu este cel care deține monopolul acestei false teorii. Noile propuneri de respingere a religiei sunt avansate de tendințele filosofice contemporane, care vizează reducerea interesului omului la nivel de consum. Crearea de noi nevoi artificiale în potențialul consumator permite manipularea acestuia și duce la noi forme de sclavie. În curentele contemporane antiintelectuale, constrângerea nu ajunge la nivelul intelectului, ci se petrece la nivel de produse și consumism. În locul fanatismului apare plictiseala sau indiferența. Indiferența duce la pierderea interesului religios și la lipsa de prudență a consumatorilor. Din motivul acesta, Konrad Lorenz, autorul unor cunoscute lucrări privind cultura umană și legăturile acesteia cu lumea animală, reflectând asupra schimbărilor culturale contemporane, a scris în *Rettet die Hoffnung*[98] că se teme cel mai mult că omenirea își va pierde valorile morale și etice ca urmare a eroziunii lente, dar sistematice a sensibilității umane și acest pericol i se pare mai iminent decât acela al producerii unei catastrofe nucleare. Din această perspectivă, nu e nevoie să ne temem nici de catastrofe, nici de atacuri teroriste; e suficientă nechibzuința consumatorilor, indiferent de idealurile superioare.

Mulți alți oameni de cultură au exprimat temeri similare în ceea ce privește existența superficială a consumatorilor de cultură pop. Sunt semnificative, în această

[98]K., Lorenz, *Rettet die Hoffnung*, Wien-München, 1988, 214 p.

privință, ideile formulate de anumiți reprezentanți din diverse medii culturale poloneze, de exemplu: Zbigniew Podgorzec, Krzysztof Zanussi, Josip Brodski și Stanislaw Rodzinski. Primul dintre autorii menționați, un apreciat critic de artă, și-a exprimat următoarea temere: cultura imaginii promovată de videoclipuri prezintă un pericol real, acela ca secolul XXI să devină „secolul cavernelor", simbol al originii de *Homo Sapiens* al omului. Ca urmare a „mercantilizării gândirii" există riscul unei existențe lipsite de idealuri și valori transcendente, limitată la un set de comportamente elementare, al cărui simbol este *Homo ludens*.

Consecința acceptării modelelor antropologice, conform căreia omul este înainte de toate un consumator, este nihilismul care prezintă riscul unei civilizații lipsite de cele mai elementare valori umane. Peter Sloterdijk își asumă cu regret o astfel de viziune a dezumanizării din interiorul culturii consumatorilor moderni, prezentând cultura contemporană ca un joc de sinucigași, care și-au pierdut fie capacitatea de reflecție, fie instinctul de conservare, dar care sunt încă capabili să se poată juca cu ei înșiși, demonstrând o „insuportabilă ușurătate a propriei ființe". Consecințele nihilismului nu rezultă neapărat din consumism. Totuși, nihilismul este un fenomen atât de reprezentativ pentru cultura contemporană, încât Chantal Delsol crede că ar fi o caracteristică specifică unei astfel de culturi „vidul surd, din care apare barbarismul". Lumea „barbarismului civil", în care se pune în discuție fie demnitatea omului, fie dimensiunea transcendentă a existenței sale, se manifestă ca o reminiscență a gândirii totalitare, în care se încerca negarea fundamentelor naturii umane. Elaborarea unor perspective adecvate pentru credința religioasă necesită depășirea modelelor consumeriste, în care religia este înlăturată. Se înțelege de ce enciclica *Fides et ratio* tratează nihilismul ca un punct de vedere care se află în total dezacord cu adevărul dezvăluit, și ca o negociere a demnității și identității umane.

Sfârșitul secolului al XIX-lea a fost marcat de declarațiile lui Nietzche despre moartea lui Dumnezeu. Nihiliștii de la sfârșitul secolului XX au creat mari controverse cu teoriile lor privind moartea Omului și distrugerea ființei umane. Mulți

autori văd în această ultimă posibilitate un pericol real; se tem că nihilismul rezultat, unit cu utilizarea noilor tehnologii poate conduce la o lume în care valorile și civilizația umană sunt distruse. Această posibilitate este semnalată și de Francis Fukuyama în cea mai recentă lucrare a sa, *Our Posthuman Future*[99]. Trebuie subliniat că un astfel de autor, care nu are mare legătură cu tradiția creștină, evidențiază cum categoriile personaliste propuse de Papa Ioan Paul al II-lea și antropologia care își are originea în conceptul de natură, oferă speranța apărării umanismului de către societatea actuală. Încă o dată, mesajul de afirmare al omului se găsește în mărturisirea lui Dumnezeu. E de dorit ca o astfel de procedură să fie eficientă și în cazul societății consumeriste, precum s-a demonstrat și în cazul apărării drepturilor omului în societatea totalitară.

Dialogul culturii ca depășire a indiferenței

Criza actuală a culturii, în care *Homo ludens* domină *animal rationale*, nu trebuie tratată ca o necesitate inevitabilă: mărturia creștină a adevărului a fost transmisă în condiții culturale profund diferite de cele actuale. Chiar și în prezent, trebuie evitat fatalismul, caracteristic anumitor tendințe postmoderne, pentru a îndrepta atenția contemporanilor noștri către consumism, către plictiseala sau solitudinea care se transformă în disperare. În situații de mari tulburări culturale, noile orientări ale evanghelizării creștine au fost dictate de mari personalități, care au reușit să unească fidelitatea față de Evanghelie cu simțul de responsabilitate față de cultura Evului Mediu. Poate lua naștere responsabilitatea de a introduce Evanghelia în procesul transformărilor culturale de la începutul celui de-al treilea mileniu, urmând exemplul unor sfinți precum Augustin, Benedict, Francisc de Assisi. Primul dintre aceștia, Sfântul Augustin, a fost episcop în perioada când lumea antică era pe cale de dispariție. Pe când se apropia prăbușirea Imperiului

[99]Vezi și cartea sa publicată în limba română *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, Paideia, București 1994, 384 p.

Roman, Sf. Augustin ar fi putut înspăimânta lumea cu o viziune înspăimântătoare și previziuni fataliste despre o inevitabilă invazie a barbarilor. În schimb, episcopul de Ippona nu s-a lansat în stereotipuri simpliste, ci a dat frâu liber unor viziuni îndrăznețe istorice și filosofice și a scris *De civitate Dei.* Deși a avertizat asupra semnelor care anunțau criza prăbușirii civilizației, nu a vorbit de victoria Satanei, nici de sfârșitul lumii, ci și-a îndreptat atenția către invizibila bunătate a lui Dumnezeu în care a văzut ultimul fundament al speranței și originea păcii spirituale.

Opt secole mai târziu, Sf. Francisc de Assisi a dat dovadă de același curaj în căutarea de noi modele. Propunerile sale radicale de indicare a unui nou stil de viață creștină, erau scandaloase pentru unii și fascinante pentru alții, prin mărturia, plină de poezie și frumusețe, despre libertatea fiilor lui Dumnezeu. În loc de a căuta un mod ușor de respingere a noilor idei, a arătat frumusețea umanismului creștin, de care se vorbea prea puțin în tratatele teologice ale Evului Mediu. Propunerile sale încântă și astăzi, oferind lecția dificilă a artei de a te lăsa fascinat de Dumnezeu, artă care se poate pierde cu ușurință într-o lume a deducerilor logice și a imperativelor etice.

Un element semnificativ în documentele Papei Ioan Paul al II-lea din ultimii ani de pontificat, îl reprezintă mărturia constantă a speranței, văzută în opoziție cu tentația disperării, tipică epocii contemporane. Nu întâmplător, toate Sinodurile continentale ale episcopilor, organizate la sfârșitul secolului XX, au avut drept obiectiv redarea speranței care își are originea în uniunea cu Cristos. Acest fapt schimbă radical contextul contrastelor dintre gândirea creștină și cultura secularizată. Până la perioada Evului Mediu, întrebarea principală era dacă Dumnezeu există. În perioada influențelor renascentiste, tema principală a fost cea privind principiile etice ale vieții și ierarhia valorilor. În prezent, generația postmodernă vede prioritară întrebarea dacă, într-o lume a absurdului și a consumismului, se poate salva speranța, arătând modele de viață în care percepția semnificației globale merge în tandem cu o atitudine de exprimare a bucuriei. Răspunsul pozitiv la această întrebare oferă

posibilitatea de depășire a unor atitudini considerate autoritare în stilul consumist postmodernist.

Filosofarea după Holocaust

Creșterea popularității comportamentelor dominate de consumism și deziluzie se datorează mai multor factori, printre care trebuie luată în considerare și dezamăgirea provocată de sistemele totalitare, care au încântat cu viziunea „superomului" și a „raiului pe pământ". Trebuie să fim atenți la contextul cultural al „filosofării" după evenimentele de la Auschwitz și a gulagului de la Kolyma. Originile disperării se întind până la tragedia celui de-al Doilea Război Mondial și cea a Holocaustului. Ființa umană disperată, care își trăiește durerea într-o lume care pare să fi experimentat tăcerea unui Dumnezeu care nu poate fi înțeles, caută noi forme de a-și exprima credința. Pentru cine nu reușește să depășească vidul vieții, cea mai ușoară soluție e să nu vorbească de Dumnezeu; tăcere care se exprimă prin indiferența față de problematica religioasă și prin consumism, care merg în tandem cu criza instituțiilor sociale tradiționale și cu evadarea într-o lume iluzorie, creată de exemplu de droguri.

Pentru a emite o judecată obiectivă privind atitudinea celui care, în profunzimea propriei suferințe, caută noi forme de exprimare a spiritului său, trebuie să recunoaștem că lumea nu apare tuturor ca o realitate ordonată, rațională, armonioasă. Mulți oameni o văd ca o compoziție tragică, dominată de durere și suferință. Se poate fugi de disperare prin ironie, uluire, întâmplare. Emil Cioran, pentru a exprima această atitudine, se definea ca „un filosof al disperării". Invocarea profunzimii dramelor vieții nu e același lucru cu negarea existenței lui Dumnezeu; arată doar că între starea de plictiseală și tragismul suferinței îndurate, se mărește spațiul pentru un dialog filosofic și cultural, în care căutarea comună de sens poate servi drept remediu pentru consecințele culturale ale morții lui Dumnezeu, exprimate prin distrugerea totală a bucuriei și a sensului vieții.

Credința filosofilor sau credința lui Avraam?

Necesitatea înfruntării noilor provocări culturale și căutarea mărturiei credinței în circumstanțe noi din punct de vedere calitativ, nu este o provocare lansată doar generației noastre. Chiar și „Pământul Făgăduinței" îi apărea lui Avraam ca un loc străin (*Ev* 11, 9); nu a existat de fapt vreo satisfacție psihică a faptului că s-a stabilit într-un teritoriu necunoscut. A trăi credința lui Avraam înseamnă a accepta să mergem în locuri necunoscute, conform indicațiilor lui Dumnezeu, absolut independent de modul nostru de gândire rațional sau de preferințele emoționale. A experimenta credința lui Avraam într-un context cultural postmodernist, echivalează cu renunțarea la conceptele și argumentele importante pentru noi, nu pentru a le arunca în neant, ci pentru a le fixa într-un alt context și o altă formă, în spațiul desemnat de Dumnezeu. În mărturisirea credinței lui Avraam, nu trebuie să ne descurajeze nici sălbăticia noilor locuri, nici sentimentul de singurătate provocat de noul peisaj. În schimb, trebuie să căutăm continuu chipul lui Dumnezeu (*Ps* 27, 8), să ascultăm cu atenție vocea Sa, care poate lua forma unui susur de apă sau a unui murmur de vânt (1 *Regi* 19, 12). Trebuie să-l iubim pe Dumnezeu mai mult decât logica argumentărilor și a metodelor de acțiune sugestive, care funcționau eficient în situații culturale complet diferite. Numai atunci, „Arameul rătăcitor" (*Dt* 26, 5) contemporan va dezvălui modul în care, din întunericul îndolielii noastre va străluci lumina credinței.

Schimbările culturale actuale au distrus sensul de apartenență legat în mod tradițional de felul de a fi al ființelor umane, denumite *animal rationale*. Conceptele clasice de adevăr, rațiune, criteriile de sens, au suferit profunde transformări; în locul experienței precedente de armonie a lumii s-a manifestat un sentiment de vid și disperare. În locul ființei provenite dintr-o lume a valorilor, a apărut un nomad cosmic care rătăcește în lume fără scop sau direcție. O provocare importantă pentru creștinismul contemporan o reprezintă dezvoltarea unor resurse conceptuale capabile să dialogheze cu generația postmodernă

deziluzionată, pentru care consumismul este substitutul reflecției. Un astfel de dialog trebuie să țină cont de adevărul despre ființa umană, care nu poate fi redus la o simplă alăturare de elemente raționale.

Prezentând realitatea bogată a adevărului despre Dumnezeul infinit, creștinismul nu absolutizează o tradiție intelectuală. Nu se poate exprima doar prin folosirea unui discurs pur rațional bogăția de conținut privind transformarea lui Saul pe calea Damascului sau neliniștea din sufletul sfântului Augustin. Poate tocmai logica paradoxurilor evanghelice, ascunse de exemplu în discursul despre jugul bun și povara ușoara (*Mt* 11, 30), conduce la acea insuportabilă ușurătate a ființei umane, intens analizată de personajele lui Milan Kundera? Cu siguranță nu! Acele personaje încercau de fapt să ajungă la o asemenea ușurătate renunțând la acele valori care au jucat un rol fundamental în viziunea creștină a lumii. Se poate vorbi, într-un anumit sens, de ușurătatea de a fi eliberat de responsabilitatea morală, de simțul de solidaritate spirituală față de aproapele său, cerința de loialitate față de valorile alese în trecut. Creștinismul, în loc să experimenteze o ușurătate a inimii, pornește în descoperirea adevărului fascinant despre libertatea fiilor lui Dumnezeu, care nu conduce la o concentrare narcisistă asupra propriei persoane, dar ne introduce într-o lume paradoxală în care ne regăsim pe noi înșine, doar dacă ne oferim celorlalți.

Între fanatismul antireligios și indiferența religioasă se găsește vastul spațiu al preocupării pentru valorile culturale esențiale pentru *Homo sapiens*. Viitorul religiei nu este o chestiune izolată, care poate fi tratată fără a ține cont de contextul schimbărilor specifice perioadei postmoderne. Mărturisirea lui Dumnezeu implică în esența sa afirmarea condiției umane și acceptarea idealurilor și valorilor fundamentale pentru specificul cultural al omenirii. Se poate spera că legea pendulului cultural, după trecerea perioadei de indiferență generată de nechibzuință și consumism, va duce, într-un viitor apropiat, la o deschidere față de valorile spirituale autentice.

Referințe bibliografice

DELSOL, CH., *Éloge de la singularité. Essai sur la modernité tardive*, Paris 2000.
FUKUYAMA, F., *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York 2002.
GIORDANO, A., *Religione: fatto privato e realtà pubblica. La Chiesa nella società pluralista*, Bologna 1997.
POUPARD, P., *Ce Pape est un don de Dieu*, Plon, Paris 2001.

VII. Cultura creștină într-o lume secularizată[100]

Secularizare și secularism

Printre factorii care influențează profund procesul de formare al unei imagini despre epoca noastră se numără și secularizarea sau laicizarea, o expresie care predomină aria culturală franceză. Pe lângă aspectul strict juridic, secularizarea exprimă în general dorința unor cercuri politice și intelectuale de a scădea influența Bisericii și a religiei în ceea ce privește instituțiile statului, legislația, politica, educația și economia, respectiv tot ce are legătură cu viața publică. În cazul de față, vom trata conceptul de secularizare în conformitate cu acest ultim sens.

Acest proces istoric, inițiat odată cu Renașterea într-un mod destul de imperceptibil și lent, a căpătat o semnificație mai mare în perioada Iluminismului și a Revoluției Franceze, până la debutul comunismului, care a avut intenția de a seculariza radical societatea și ființa umană, păstrând totuși o formă de religie seculară care avea propriile mituri, tradiții și divinități.

Cum putem defini cauza unei schimbări atât de radicale, care în câteva secole a transformat din temelii civilizația europeană? Conciliul Vatican II amintește printre cauzele secularizării atitudinea celor care nu vor să vadă compromisă autonomia autorităților laice: „Mulți dintre contemporanii noștri par să se teamă că, dacă legăturile dintre activitatea umană și religie devin prea strânse, este împiedicată autonomia oamenilor, a societății, a științei”. Cum poate fi evaluat acest fenomen? Conciliul, într-un mod neașteptat, propune o viziune mai degrabă pozitivă a acestui proces istoric și oferă chiar argumente teologice prin promovarea „autonomiei laicilor”, pe care o recunoaște drept o necesitate legitimă: „Nu

[100] Textul despre cultura creștină și rolul ei într-o lume secularizată reprezintă o prelucrare a gândirii și scrierilor lui FRANC RODÉ, Prefectul Congregației pentru Institutele de Viață Consacrată și Societățile de Viață Apostolică.

numai că e susținută de oamenii timpurilor noastre, dar este și conformă cu voința Creatorului" (*Gaudium et spes*, 36).

Secularizarea înseamnă recunoașterea autonomiei instituțiilor omenești și a propriilor lor valori, independent de raportul acestora cu valorile religioase. A recunoaște dimensiunea laică și autonomia lumii este echivalent cu identificarea în bunurile acestei lumi a unor valori și sensuri proprii, nu a le vedea ca un simplu mijloc de a ajunge la destinații supranaturale. Cu toate acestea, autonomia – în baza căreia „toate lucrurile sunt înzestrate cu un adevăr propriu, bunătate, legi și o ordine proprie." – nu reprezintă o independență față de Dumnezeu sau o indiferență față de voința Sa, exprimată în ordinea naturală. Deoarece „creatura fără Creator se ofilește iar uitarea lui Dumnezeu îl închide pe om în el însuși". A recunoaște că toate lucrurile își au originea în Dumnezeu, a respecta în același timp ordinea și legile lor interne demonstrează că omul a stabilit o relație matură și responsabilă cu lumea și cu Creatorul. Tocmai prin aceasta se manifestă conștiința laică, cea care, conform declarațiilor de la Conciliul Vatican II, este în sintonie cu voința lui Dumnezeu. De perceperea corectă a realităților umane depinde distincția corectă între religios și profan, între spiritual și lumesc, între Biserică și Stat, o distincție care sugerează creștinului un raport corect cu Dumnezeu și cu lumea.

Omul european, în evoluția sa istorică, nu s-a oprit la conceptul echilibrat de secularitate, ci a trecut la secularism, adică la o ideologie imanentă și atee, închisă transcedentului și valorilor care se fondează pe religie. În consecință, în timp ce neagă orice raport între Dumnezeu și lume, între Dumnezeu și om, secularismul absolutizează realitățile lumești, și mai ales omul însuși. Acesta se substituie lui Dumnezeu și se proclamă măsura tuturor lucrurilor, un fel de criteriu suprem pentru a discerne binele de rău. Valorile religioase se înfățisează astfel nu doar lipsite de sens și importanță, dar și periculoase și dăunătoare. Omul secularizat crede că Dumnezeu nu există și tocmai în această negare a existenței se găsește condiția pentru propria existență. Jean-Paul Sartre exprima această convingere, spunând: „Dacă Dumnezeu există, omul nu există". În acest mod, procesul

istoric al secularizării, care ar fi putut manifesta un raport matur al omului cu lumea, a degenerat într-un secularism ateu care amenință nu doar bazele civilizației europene, ci însăși calitatea umană a persoanei.

Originea secularismului

Este evident că procesul de secularizare s-a declanșat în interiorul civilizației europene, respectiv între popoarele pe care creștinismul le-a transformat la nivel cultural. În alte părți, de exemplu în religiile tradiționale din Africa și Melanezia, în islamism și în hinduism, nu există nicio urmă de secularizare, deși aceasta are o influență asupra lor, alături de civilizația occidentală. Și nu este vorba despre o consecință naturală a acelor religii. Prin urmare, se pune întrebarea de ce secularizarea a apărut tocmai într-o civilizație caracterizată de creștinism.

S-ar putea oferi motivul cadrului creștin al raportului dintre Dumnezeu și lume și dintre Dumnezeu și om, care se diferențiază radical de acela din alte religii. Declarația creștină fundamentală privitoare la lume și la creația din nimic (*creatio ex nihilo*) este un concept necunoscut pentru grecii antici, precum și pentru hinduism, budism și toți aceia care recunosc doar ideea de *emanație,* o derivare care nu implică o diversitate radicală, o distanță ontologică între Dumnezeu și lume și între Dumnezeu și om. Conform acestei concepții, creatura nu este foarte diferită de Creator, omul ca emanație a Divinității nu este cu adevărat independent, nu este doar el însuși, ci este doar o extensie a lui Dumnezeu, precum o scânteie care sare deodată din foc și într-un moment – aceasta ar fi fugacitatea vieții umane – se pierde iarăși în foc.

Conceptul creștin de creație din nimic este diferit: lucrurile nu sunt derivate de la divinitate și nu sunt constituite din materie divină, ci provin de nicăieri, doar prin puterea Cuvantului lui Dumnezeu (*ex nihilo sui et subjecti*), sunt create, realizate fără o substanță preexistentă. Suntem la începutul absolut. Astfel încât lucrurile sunt noi, originale, unice, irepetabile, precum fiecare om – căci fiecare suflet este creat în mod direct de Dumnezeu – în

același mod, este o ființă nouă, originală, unică și irepetabilă. Omul nu este o emanație de substanță divină, ci o ființă personală cu o demnitate conferită de un început absolut. Iar la sfârșitul vieții sale pământești nu se va scufunda în oceanul Divinității, pierzându-și identitatea, ci va rămâne veșnic unic.

Drept urmare, Dumnezeu, în timpul creației, a oferit o existență reală la ceea ce Cuvântul său a chemat din nimic și a respectat ceea ce a creat. În primul rând, omul pe care l-a chemat pe nume – pe fiecare personal – și cu care a stabilit o relație directă și personală, pe care oricine o recunoaște în adâncul inimii sale. Conștiința noutății absolute și legământul intim cu Creatorul consolidează nucleul ființei umane, dându-i un sentiment de libertate, de bucurie existențială și de recunoștință. Cu toate acestea, omul are sădită în interiorul său și posibilitatea de a se opune, atunci când absolutizează autonomia care i-a fost dată, când neagă existența Creatorului și i se substituie. Acesta este aspectul esențial al secularismului, al acestui păcat pe care Europa continuă să-l comită de la Iluminism încoace, din generație în generație.

Limitare și suferință

Care este originea acestei închideri interioare? Ne aflăm în fața unei atitudini a celor care nu acceptă faptul fundamental de a fi fost creați și nu văd propria existență ca expresie a voinței lui Dumnezeu. În timp ce omul religios își lasă viața în mâinile lui Dumnezeu și o percepe ca un dar și ca o bucurie, omul secularizat este expus suferinței. Aparent, este o suferință fără un motiv anume, derivată din însăși existența omului. Filosofia contemporană își recunoaște originea în percepția limitării ființei, sub amenințarea *neantului*. Suferința ar fi inseparabilă de conștiința existențială, s-ar identifica cu aceasta. Existența ar fi posibilă doar în suferință.

Experiența omului religios este diferită. Acesta își acceptă existența ca o expresie a voinței lui Dumnezeu, percepe limitarea sa ca un fapt dat, dar și ca o posibilitate de completare, care este ontologic legată de Izvorul vieții. De aici provine

curajul și încrederea în viață, atât de caracteristice popoarelor religioase. În schimb, când omul refuză relația cu Dumnezeu, limitarea se transformă pentru el într-o povară insuportabilă, apare suferința, pentru că nu-și acceptă micimea, pentru că nu vrea să fie imaginea lui Dumnezeu, ci prototipul, arhetipul, infinit și absolut. Starea ontologică a ființei limitate rămâne neschimbată, dar este înlocuită cu un sentiment de vid interior, obsesia neantului îl acaparează, îl urmărește fantoma Dumnezeului negat. În această stare, omul are toate motivele să sufere. Pe de o parte se ridică spre absolut și se bucură la gândul că este el însuși creatorul, iar pe de alta se percepe ca fiind limitat. Astfel, cei doi poli ai existenței sale sunt aroganța ontologică și frica de neant.

În afară de diversitatea modurilor de percepție a propriei condiții umane, omul secularizat se distinge și prin modul de înțelegere a spațiului și a timpului. În timp ce omul religios trăiește în două spații diferite, sacrul și profanul, omul secularizat îl cunoaște doar pe cel al profanului. Omul religios trăiește în dimensiunea sacrului, care este bogat în semnificații, în sfințenie, spațiul de bază de unde se măsoară distanțele, punctul central la care te raportezi când vrei să știi unde te afli. În același timp, se găsește în spațiul profan, în care se desfășoară viața cotidiană. Omul religios simte nevoia de a se întoarce periodic în spațiul sacru, mai ales cu ocazia evenimentelor importante din viața publică și privată. Astfel îi este confirmată și întărită apropierea de Dumnezeu. La polul opus, omul secularizat trăiește într-o dimensiune unică, monolitică, privată de diferențe calitative, un spațiu gri fără centru, fără puncte de referință.

Omul religios trăiește în două timpuri diferite, sacru și profan, trecând dintr-unul în celălalt. Timpul sacru sau sfânt este un timp puternic, timpul specific Divinității. Acesta este un timp care nu se schimbă, nu trece și nu se sfârșește. În limbajul religios se cheamă eternitate. Atingerea acestei dimensiuni temporale e posibilă datorită ritualurilor sacre, atunci când omul se purifică și se reînnoiește. În schimb, pentru omul secularizat există doar timpul profan, constituit din muncă și distracție, fără posibilitatea

de reînnoire sau purificare. Este cadrul existențial al timpului dintre naștere și moarte.

Această profundă transformare în conștiința omului exprimă opoziția sa față de sacralitate, dorința sa de secularizare totală. El e convins că se va putea împlini doar prin secularizarea sa radicală și a lumii în care trăiește; crede că va atinge împlinirea existențială respingându-l pe Dumnezeu, în sensul exprimat de Sartre: „Dacă Dumnezeu există, omul nu există". Omul secularizat nu îl acceptă pe Dumnezeu ca normă de adevăr și principiu de bază al vieții etice. El caută această normă în el însuși, în rațiunea sa, care ar trebui să fie factorul final de evaluare a ceea ce este adevărul, ultimul principiu de discernere între bine și rău. Ultimul criteriu al binelui și al răului ar fi omul însuși. Așa încât ajunge să se identifice cu concluzia logică a lui Dostoievski: „Dacă Dumnezeu nu există, totul este permis".

Secularizarea ca problemă socială

Atunci când un grup de persoane, cuprins de spiritul secularismului, își asumă puterea într-o regiune, mai ales dacă nu are de înfruntat o opoziție formată din ample cercuri intelectuale, încearcă să restrângă cât mai mult posibil spațiul sacrului în favoarea profanului. Tot ce are legătură cu credința și cu Biserica, devine treptat limitat la sfera privată și este exclus din viața publică. O astfel de societate, în timp ce își apără autonomia față de religie și de Biserică, absolutizează realitățile lumești ca singurele valori ale vieții. În acest fel, lumea credinței dispare treptat din orizontul societății sau devine lipsită de importanță și marginalizată. O lume fără transcendență, o viață fără eternitate, se transformă într-o singură lume și o singură viață, prin conștientizarea unui sfârșit inevitabil și a suferinței produse. Acest climat de secularism împinge omul către o mentalitate materialistă și consumistă, de la obținerea banului și a succesului cu orice preț, la dependența de droguri și la un hedonism vulgar.

Fenomenul secularizării ridică întrebări foarte serioase. Una dintre întrebări privește imaginea spirituală și culturală a societății, deoarece într-o societate lipsită de dimensiunea

religioasă, în care credința este limitată la viața privată, este foarte dificil ca oamenii să se apropie de valorile religioase și de credință, în special persoanele simple, adică mare parte din populație. Credincioși fervenți, excepționali, profund motivați, încă rezistă la o astfel de atmosferă, dar oamenii obișnuiți, simpli, care reprezintă majoritatea, mai devreme sau mai târziu se supun mentalității secularizate, răspândită de către centrele de putere. Oamenii obișnuiți au nevoie de anumite condiții sociale, culturale și politice pentru a-și putea trăi propria viață de credință. Din acest motiv, chestiunea religiozității populare și identitatea spirituală a poporului reprezintă în același timp și o chestiune ce ține de cultură și de politică.

Nu e vorba despre a nega diferența dintre sacru și profan, cu atât mai puțin de o dorință de sacralizare a întregului domeniu al vieții publice, precum se întâmplă în cazul fundamentalismului islamic sau hinduist. În istoria europeană, creștinismul s-a opus inițial acestei sacralizări, refuzând venerarea împăratului roman. Nu este vorba nici măcar de o organizare juridică a Statului, în care Biserica ar putea avea un loc privilegiat. În această privință, Conciliul Vatican II, cu *Declarația privind libertatea religioasă,* și-a exprimat foarte clar punctul său de vedere. Libertate religioasă înseamnă că Statul nu impune nicio religie sau ideologie și nu-și asumă dreptul de a stabili ce trebuie sau nu trebuie să creadă sau să gândească oamenii, fără a exercita vreo presiune în acest sens, nici direct, nici subliminal. Dar una este dependența Statului de o anumită religie și alta este locul pe care acesta i-l rezervă religiei în viața publică. Statul are față de cetățenii săi datoria să asigure o recunoaștere adecvată a unei anumite religii și a nevoilor acesteia din viața publică. Iar cu cât este mai mare numărul cetățenilor care aparțin unei anumite religii, cu atât e mai mare nedreptatea comisă atunci când se ignoră aceste nevoi, pentru că religia e o parte fundamentală a omului, și prin urmare, o parte fundamentală a vieții societății.

Religie și secularizare

Istoricul englez Arnold Toynbee, în faimoasa sa lucrare *Studiu asupra istoriei*[101], enumeră douăzeci și trei de civilizații cunoscute până în prezent și declară că toate își au fundamentul în religie. Ar fi dificil de susținut contrariul. În realitate, cineva ar putea afirma că acestea sunt civilizații care aparțin epocii religioase a umanității, dar că acea fază a fost depășită și prin urmare, civilizația actuală a fost fondată pe baze noi, non-religioase, laice. Cu toate acestea, acest punct de vedere este unul riscant, dat fiind că prima civilizație care voia să se construiască pe baza ateismului s-a dezintegrat în fața ochilor noștri. Este adevărat totuși că un prim eșec nu exclude noi posibilități. Poate va reuși o nouă tentativă, aceea a liberalismului. În orice caz, se pare că acest model de civilizație este lipsit de perspective, în ciuda dinamsimului său aparent. Este adevărat că mass-media promovează ideea că partidele politice sunt create în interesul nostru, dând impresia că reprezintă un ideal, în timp ce în realitate e doar retorică politică, vorbe goale transmise prin intermediul mijloacelor de comunicare socială. De fapt, aceasta este doar ultima alternativă la nihilism, care este o consecință a secularismului.

Istoria ne arată în această privință că religia și cultura nu sunt două lumi separate, doi factori sociali independenți unul de celălalt. Acceptarea unei astfel de separări a fost cea mai mare greșeală a gândirii occidentale din ultimele două secole. Cu toate acestea, ne-am obișnuit cu această separație și, în general, nu ne așteptăm ca civilizația noastră să acorde mai multă atenție și considerație religiei, cu atât mai puțin să se fondeze pe o concepție religioasă a vieții.

Într-adevăr, aceasta nu este o situație normală. Din punct de vedere istoric este de-a dreptul excepțională, pentru că toate civilizațiile se fondau pe principii transcedentale. Doar în civilizația modernă aceste principii și-au pierdut caracterul sacru

[101]TOYNBEE, A., *Studiu asupra istoriei*, vol 1-10, Humanitas, București 1997.

și influența, devenind în schimb dependente de opinia publică. Secularizându-se, principiile au devenit generice și provizorii. Puterea care le are drept puncte de referință se apără prin acapararea din ce în ce mai mare a capacității de decizie, proces care cu ajutorul tehnicii contemporane devine tot mai ușor. În particular, puterea își însușește domeniul culturii și al educației în scopul de a orienta, domina și de a decide viitorul popoarelor în favoarea intereselor proprii.

Rolul creștinilor

Creștinii nu pot rămâne indiferenți în fața acestei situații, dacă sunt loiali misiunii încredințate de Evanghelie. Într-adevăr, creștinismul s-a interesat mereu de culturile și de civilizațiile popoarelor în care a fost răspândit și a încercat să le insufle principiile evanghelice. Nu există vreo religie în istorie, care să trateze cu mai mare seriozitate omul și societatea, precum o face creștinismul, religie a întrupării, a intervenției lui Dumnezeu în istorie. Din acest motiv creștinismul este în mod necesar misionar, nu doar în sensul în care transformă omul, dar încearcă să reînnoiască și popoarele și societatea cu ajutorul Evangheliei.

În istoria europeană există un exemplu de acest gen în civilizația Evului Mediu creștin. Originile Evului Mediu datează încă din perioada Antichității târzii. Sfântul Augustin, cel care a pus bazele acestei civilizații, aparținea culturii păgâne. Dar el nu a renegat această cultură, valoroasă din anumite puncte de vedere, modelând-o mai degrabă din interior, cu un spirit creștin. Sfântul nu și-a văzut dus la îndeplinire grandiosul proiect de *civitas Dei*. Acesta s-a realizat după câteva secole într-un mod imperfect, precum orice operă umană este imperfectă. După Augustin, i-au continuat alții lucrarea – papa Leon cel Mare, Cassiodorus, Boethius, Isidor din Sevilla, papa Grigore cel Mare – și au contribuit, fiecare după originalitatea sa, la transformarea vieții și a mentalității în acord cu Evanghelia.

Prezentul nostru este similar cu perioada târzie antică. S-a prăbușit un anumit model de civilizație. Stă dovadă colapsul

marilor ideologii, o insatisfacție crescândă cauzată de materialismul existențial, de confuzia morală și de sentimentul de nesiguranță în ceea ce privește viitorul planetei noastre. De aici provine căutarea omului orientată către gnosticism, ezoterism și sacralitate emoțională ca reacție la miturile moderne ale rațiunii, ale științei și ale progresului. Este vorba, în fond, de căutarea sensului, de reconcilierea cu ei înșiși, de vindecarea rănilor sufletești, de o nouă posibilitate de dialog cu ei înșiși, cu alții și poate chiar cu Dumnezeu. Creștinul crede în această posibilitate, deoarece condițiile actuale de absurditate și confuzie, pot face omul mai deschis față de darul lui Dumnezeu.

În aceste condiții de vid și absurditate trăia umanitatea în ultimele secole ale imperiului roman, când convertirile la creștinism erau numeroase. Ce anume era atât de atrăgător la noua religie care se răspândea în Orient? Ce noutate aducea Evanghelia? În clasele inferioare ale populației, sclavilor și plebeilor, Evanghelia le aducea, în primul rând, sentimentul de demnitate. Începeau să conștientizeze că un anumit Dumnezeu îi iubește și îi cheamă în împărăția Sa. Începeau să înțeleagă că înaintea lui Dumnezeu toți oamenii sunt egali. Patricienii nu se bucurau de niciun privilegiu, iar în timpul euharistiei se găseau la un loc cu sclavii și cu cei săraci. Chiar și persoanele din alte rase deveneau, din acel moment, frații lor. Viața lor dificilă, marcată de suferințe și umilințe, începea să capete sens. Un muncitor din Cartagina sau din Ostia știa că, sub povara muncii și a grijilor cotidiene, participa la mântuirea lumii. Unit cu Cristos, nu contribuia doar la salvarea celor care sufereau precum el, dar chiar și la aceea a stăpânului său fără suflet. Ce altceva i-ar fi putut conferi o conștientizare mai mare a valorii sale decât creștinismul?

Dar ce primeau în schimb bogații, cei din clasele superioare care încă de la naștere moșteneau pe lângă bogăție și un patrimoniu cultural? Aceștia în mod cert nu aveau dubii asupra demnității lor. Ce le lipsea lor de își doreau să caute altceva? De ce mai aveau nevoie pe lângă bogăție și cultură? Ce dorințe se găseau în inima lor? Căror așteptări răspundea mesajul lui Cristos? Chiar și printre ei se răspândea o nouă neliniște. Se

întrebau: De ce viața? De ce moartea? Care forțe oculte ghidează destinul omului? În literatura din ultimele secole se regăsește des aceeași convingere: o soartă crudă oprimă omul lipsit de apărare în fața forțelor răului. Iar omul caută o cale de scăpare, încearcă să se salveze. O caută în magie, religii mistice, filosofie, în speranța de a se elibera de spiritele răului și de un destin fatal. Caută Salvatorul.

Astfel patricienii, înconjurați de plăceri și sclavii, în sărăcia și suferința lor, caută răspunsuri la întrebările: De ce trăim? Care este sensul acțiunilor noastre? Ce este sigur și stabil în mijlocul acestei efemerități universale?

În fața acestor întrebări mintea umana se oprește. Cum se învinge disperarea din fața vidului vieții, aversiunea față de orice trudă? Oamenii mănâncă și beau, se iubesc și se urăsc, apoi dispar. Din generație în generație. Amintirea vieții lor, mai devreme sau mai târziu se estompează. Nu rămâne nimic din iubirile lor, din aspirațiile sau dezamăgirile lor.

Acesta este sentimentul existențial al omului antic. Din abisul nefericirii sale tinde către ceea ce ar putea să-l scoată din neant. Realizează că mai este ceva, absolutul trebuie să existe. Și dacă, precum afirmă creștinii, absolutul este iubirea lui Dumnezeu și este prezent printre noi, dând sens existenței noastre care inevitabil se apropie de moarte? Prezența unei iubiri absolute și necondiționate este centrul creştinismului. Omul antic găsește această iubire în credință.

La începutul celui de-al treilea mileniu, trăind un sentiment similar de vid și de absurd, este omul capabil să primească credința cu același sentiment de recunoștință simțit de omul antic? Nu este ușor de răspuns la această întrebare. Pentru omul antic, creștinismul era o realitate nouă, omului contemporan îi apare drept ceva depășit și inutil. De altfel, între omul european și creștinism se află secole de neînțelegeri, suspiciuni, conflicte și trădări. Omul contemporan a moștenit tot acest „bagaj" care constituie un impediment major în deschiderea către credință. Trebuie ținut cont și de faptul că civilizația noastră trece deja de câteva secole prin procesul de secularizare și că Dumnezeu este

mai mult sau mai puțin absent în experiența existențială a omului secularizat.

Un Dumnezeu mai apropiat și mai îndepărtat

În istoria umanității și în cea a omului sunt momente în care se sesizează o apropiere sau o depărtare de Dumnezeu. Fiecare dintre noi, mai devreme sau mai târziu simte o tandrețe negrăită a apropierii de Dumnezeu sau sentimentul copleșitor al absenței sale. Toți misticii vorbesc de această experiență în scrierile lor. În realitate, Dumnezeu este mereu aproape de noi, din moment ce este fundamentul ființei noastre și vorbește în profunzimea conștiinței noastre. Cu toate acestea, percepția raportului cu El oscilează între cei doi poli ai apropierii și ai depărtării. Prima ne consolează, cea de-a doua ne provoacă o criză.

Această dinamică se repetă în istoria lumii. Au fost perioade în care oamenii au simțit puternic prezența lui Dumnezeu. Ceea nu vrea să sugereze că oamenii aceia erau mai buni decât oamenii timpurilor noastre. Chiar și atunci existau păcatul și nedreptatea. Diferența provine din faptul că omul alegea binele înaintea lui Dumnezeu, de aceea, convertirea și pocăința erau decizii serioase și ferme.

Cu timpul s-a schimbat ceva în profunzimea conștiinței umane, viața a devenit din ce în ce mai goală. Atât de goală încât cineva a spus: „Dumnezeu este mort”. Nietzsche a exprimat în acest mod sentimentul de îndepărtare de Dumnezeu și conștiința singurătății într-o lume complet străină. „Nu o să te mai poți ruga niciodată sau venera ceva, nu o să te mai odihnești vreodată într-un loc sigur. În singurătatea ta extremă nu mai ai prieten sau protector”. În această singurătate a lui Nietzsche, s-ar fi putut consolida loialitatea față de Dumnezeul cel îndepărtat, el în schimb credea că sentimentul său este real și afirma astfel inexistența lui Dumnezeu.

În prezent, mulți îl imită în modul de absolutizare a propriei percepții a absenței lui Dumnezeu și în negocierea existenței sale. Dar creștinul știe că Dumnezeu este aproape

timpurilor noastre precum a fost și de epoca Barocului, remarcată prin arhitectură și muzică, precum a fost și de Evul Mediu, cel bogat în simboluri. Noi însă nu ne amintim de lucrurile acestea. Dumnezeu se așteaptă de la noi să-i rămânem devotați chiar și în timpuri de îndepărtare. Din acest devotament se poate naște o credință mai puternică și liberă de reminiscențele trecutului.

Semnificația alegerilor spirituale

O astfel de credință este capabilă să influențeze cultura în care este prezentă. Influența sa în domeniul cultural nu are limite, dacă alegerile spirituale pe care le generează sunt necondiționate și radicale. Este relevantă în acest sens decizia Sfântului Benedict, un patrician roman care părăsește o lume apusă, se retrage în singurătate și inaugurează un nou stil de viață, de rugăciune și de asceză, o nouă abordare față de muncă, o nouă concepție privind relațiile dintre oameni, inclusiv un nou sistem economic, bazat strict pe efortul personal și nu pe exploatarea forțelor umane externe, punând astfel fundamentele viitoarei civilizații europene. Exemplul Sfântului Benedict și al multor alți sfinți reprezintă o confirmare a faptului că orice decizie interioară, dacă este una fermă, poate produce efecte pozitive și în domeniul social și cultural. De fapt, marile schimbări culturale și transformările istorice care influențează destinul popoarelor sunt întotdeauna rezultatul unor alegeri interioare: fie credința și răspunsul la chemarea lui Dumnezeu, fie respingerea divinității. Doar Dumnezeu cunoaște opțiunile profunde care înclină balanța și fac ca o societate să-și asume o nouă imagine spirituală și să se identifice cu aceasta. În acest sens, putem afirma că rugăciunea sau victoria interioară a unui creștin necunoscut poate schimba imaginea spirituală a unui popor. În realitate, aceste schimbări profunde sunt procese care durează secole și sunt rezultatul mai multor aspecte nevăzute.

Este important să ne conștientizăm responsabilitatea, să recunoaștem utilitatea aportului nostru alături de miile de factori care contribuie la calitatea spirituală a unei anumite epoci. Și faptul că aceasta nu poate fi înlocuită cu nimic.

Dacă în deceniile regimului comunist am perceput credința prin prisma dimensiunii intime a raportului dintre Dumnezeu și om, astăzi trebuie să avem în vedere că nu e posibil să trăim credința doar la nivel personal, în afara lumii reale, a politicii, a economiei și a culturii, deoarece ea are și o dimensiune socială. Stă în natura creștinismului să se răspândească și să ajungă în toate domeniile vieții, înnobilând-o cu spiritul Evangheliei, reușind astfel să dea viață unei civilizații creștine.

În fața acestei afirmații se ridică o obiecție, din partea celor care se tem că Biserica își poate impune din nou autoritatea asupra societății, cu vechi tensiuni și conflicte între cele două domenii, cu impuneri de natură morală, interdicții și cenzuri, frică și ipocrizie. Sunt temeri lipsite de fundament, pentru că Biserica știe că are datoria de a respecta dorința de libertate ca una dintre caracteristicile fundamentale ale epocii noastre. Atunci când își desfășoară misiunea, nu se raportează în primă instanță la puterea care îi este conferită, cu atât mai puțin să folosească presiunea morală, ci trebuie să-și construiască raporturile pe baza dialogului, al respectului față de cei care gândesc diferit. Cuvântul Bisericii ajunge la oameni sub forma unei sugestii respectuoase, nu a unei constrângeri apăsătoare.

În îndeplinirea misiunii sale, Biserica nu intră în dialog doar cu oamenii ci și cu cultura. Știe, înainte de toate, că în istorie nu sunt începuturi absolute și noua cultură se naște întotdeauna din transformarea celei precedente, nu din distrugerea acesteia. Prin urmare, Biserica nu se închide în fața culturii contemporane, nici nu o respinge total, din contră, prețuiește și păstrează orice aspect pozitiv, orice progres privind libertatea umană, egalitatea, respectul față de diversitate. Mai mult, în acest dialog, Biserica însăși primește și se îmbogățește, precum recunoaște și Conciliul Vatican II: „Experiența secolelor trecute, progresul științei, comorile ascunse în cultura umană, prin intermediul cărora se dezvăluie natura omului și se deschid noi căi spre adevăr, toate acestea sunt și în favoarea Bisericii". În acest mod Biserica este conectată cu toate forțele motrice ale societății, indiferent de viziunea acestora asupra lumii.

E valabil și invers: în dialogul cu Biserica, cultura contemporană se îmbogățește de asemenea, își lărgește orizonturile și se eliberează acea dimensiune spirituală pe care omul a pierdut-o în urma procesului de secularizare, sărăcind astfel din punct de vedere spiritual. Biserica introduce cultura în adevărul lui Dumnezeu, evocând astfel eternitatea și speranța fără de care orice civilizație se prăbușește, mai devreme sau mai târziu.

De aceea, Biserica este în societate „simbolul uniunii cu Dumnezeu și al unității întregii omeniri". Prin prisma naturii sale, Biserica unește, nu dezbină. Unește prin faptul că este alături de popor, că îi apără drepturile și valorile umane fără de care acesta ar fi distrus, răspunde la întrebările despre sensul vieții prin simbolurile sale pline de semnificații. Biserica promovează solidaritatea și pacea, respectând în același timp distanța cuvenită față de problemele poporului. În concluzie, Biserica este pentru oameni, nu este o Biserică a oamenilor. Pentru că dacă ar fi fost sau ar deveni, ar începe în interiorul ei un proces de secularizare și s-ar reduce treptat la un simplu instrument al politicii statale și al intereselor populare.

Creștinismul și speranța

Creștinismul este religia speranței. Așteaptă de fapt împlinirea lumii de la sfârșitul timpurilor, când Fiul Omului se va întoarce „cu putere și mare glorie". Această speranță și așteptare dau forță Bisericii și o fac capabilă să ridice din punct de vedere spiritual popoarele și să reînnoiască civilizația care altfel ar decădea. Această speranță nu se bazează pe calcule și proiecte umane, ci pe pe intervenția divină și pe răspunsul omului la chemarea lui Dumnezeu. Creștinismul respinge așadar toate iluziile moderne despre progres. Crede în schimb în progresul spiritual profund; omul, alimentat de noua speranță, de nouă lumină și noul sens, poate deveni creativ din punct de vedere cultural, precum o demonstrează imensa bogăție a artei creștine.

Stimulentul acestui progres era speranța. Primele generații creștine nu aveau în plan reînnoirea culturii antice

romane. Scopul lor era de a mărturisi mântuirea prin Isus Cristos. Pe de altă parte erau convinşi că lumea era în mod iremediabil bolnavă şi că o catastrofă cosmică era pe cale să se producă. Dar erau oameni care aveau speranţă în suflet. Această speranţă s-a răspândit, ducând la transformarea imperiului Roman. Roma sclavilor şi a gladiatorilor, Roma violenţelor brutale şi a plăcerilor cinice se schimba, datorită speranţei.

În epoca modernă, mulţi oameni s-au îndepărtat de creştinism, deoarece pentru ei nu mai reprezenta o speranţă. S-au orientat către o nouă speranţă laică, anunţată de profeţii ateismului. După eşecul ultimei ideologii din secolul trecut, nu mai rămânea altceva decât *nimicul* sau calea înşelătoare de scăpare a „new age"-ului. Este responsabilitatea Bisericii să insufle o nouă speranţă omului contemporan.

Această speranţă este legată de o viziune precisă a viitorului culturii şi al omului contemporan. Cultura nu depinde atât de mijloacele materiale, care, de altfel, nu lipsesc, cât de măsura în care cei mai buni, inteligenţi, exemplari, serioşi şi înţelepţi reprezentanţi ai poporului concretizează această viziune printre oameni. Acolo unde lipseşte o concepţie care unifică popoarele, cultura se distruge şi poporul este ameninţat de destrămare.

Prin urmare, orientarea educaţiei are o semnificaţie esenţială. Este necesar să punem cultura umanistă drept fundament al culturii europene şi în acelaşi timp să ne reîntoarcem la tradiţia creştină ca origine morală şi spirituală a identităţii noastre. Cine pune un semn de întrebare în locul creştinismului în şcoli, demonstrează deja că este în afara intereselor autentice ale Statului. Nu grija pentru Stat îl motivează, ci mai degrabă ideologia prin una dintre cele două responsabilităţi ale sale: ca mod de extindere a influenţei spirituale al unui grup asupra societăţii sau ca mod de consolidare a forţei politice. Ar trebui să fie clar pentru toată lumea că nu e nevoie să ne fie teamă de creştinism în şcoală. Dacă este tratat ca o problemă, este o problema artificială, departe de realitate. Cu alte cuvinte, reprezintă o problemă numai pentru interesele ideologice. Doar creştinismul poate înţelege în profunzime omul.

Motivul este simplu, unic, inconfundabil. Creştinismul este în limba sa maternă. Nu se poate vorbi slovenă fără a fi creştini. [...] Omul european nu poate afirma că este un om de cultură desăvârşit dacă cultura la care se referă nu este una creştină".

Dorind să trăim ca popor, trebuie să avem un fundament comun, indiferent de pluralismul efectiv şi legitim al societăţii slovene. Valorile morale, acceptate de toţi, memoria comună a trecutului, pe care doar reconcilierea naţională o poate reda, reprezintă o viziune comună a viitorului creat pe acest fundament.

De-a lungul secolelor, creştinismul a fost fundamentul comun care a unit slovenii şi a creat între ei o puternică unitate spirituală. Acesta a contribuit la apărarea de atacurile externe şi la depăşirea antagonismelor interne, întărind în acelaşi timp legăturile cu spaţiul european. Începând din secolul al VIII-lea încoace, creştinismul a fost locul identităţii şi condiţia existenţei noastre. Este şi astăzi, va fi şi mâine.

Referinţe bibliografice

DAWSON, C., *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, Roma 1984.

FESTUGIÉRE, A.-J., *Le sage et le saint*, Paris 1974, pp. 24-39.

GUARDINI, R., *Accettare a se stessi*, Brescia 1992, pp. 70-72

MARROU, H.-I., *Crise de notre temps et réflexion chrétienne,* Paris 1984, pp. 44-49.

NIETZSCHE, F., *Werke*, Leipzig 1899-1912.

SARTRE, J.-P., *Diavolul şi Bunul Dumnezeu*, Paris 1951.

STANOVNIK, J., *Se misli o slovenski soli,* Celje 1996, pp. 227-229.

VIII. Spre un nou dialog între lumea științifică și Biserică[102]

Dialogul dintre lumea științifică și Biserică este vechi de când există creștinismul. Astăzi, o astfel de reflecție este importantă deoarece științele naturale și aplicațiile acestora constituie o parte importantă a vieții intelectuale din prezent; ele joacă de asemenea un rol semnificativ în viața și culturile oamenilor în diverse situații și zone din întreaga lume.

Științele naturale repr
ezintă o parte fundamentală a culturii. Acestea se ocupă cu studierea naturii și a fenomenelor naturale și oferă o cunoaștere care tinde către organizarea axiomatică a realului în întregimea sa. Într-un anumit sens, știința este o cunoaștere deschisă care depinde de originalitate, invenție și descoperire. Unii ar spune că știința aparține de elementele progresiste ale culturii umane. În schimb, științele aplicate și tehnologiile sunt multiplicatorii științei care influențează cel mai mult viața umană, comportamentele și experiențele. Științele naturale și cele umane contribuie la dezvoltarea talentelor noastre precum creativitatea, inteligența, cunoașterea lumii și solidaritatea. În același timp, pot constitui provocări pentru modul nostru de gândire, valorile și credințele religioase.

Astăzi, în grija pastorală față de credincioși, Biserica este chemată să folosească nu doar principiile teologice, inclusiv filosofia, ci să țină pasul și cu descoperirile din diferite științe laice. Biserica nu își extinde aria de interes pentru a determina adevărul în domeniul științelor naturale, dar invită teologii să folosească cele mai bune perspective în cercetările lor. Este de remarcat aprecierea arătată față de realizările din științele naturale în scrierile papilor Leon al XIII-lea, Pius al XII-lea, Ioan al

[102]Dialogul la scară planetară dintre Biserică și lumea științifică reprezintă o prelucrare din gândirea și activitatea pastorală teologică a lui WILLIAM B. FRIEND, Episcop de Shreveport (Louisiana), Statele Unite ale Americii.

XXIII-lea și Paul al VI-lea, toți făcând eforturi notabile pentru a stabili o colaborare fructuoasă cu formatorii științei moderne.

Clericii participanți la Primul Conciliu Ecumenic de la Vatican (1870) au definit cele două principii ale cunoașterii: credința și rațiunea. Aceștia au declarat că Biserica nu interzice ca artele și științele să-și folosească propriile principii și metode, fiecare în domeniul său. Prin exprimarea acestei libertăți, Biserica a recunoscut autonomia legitimă a culturii umane și a științelor, apărând demnitatea umană și principiile etice.

Documentul conciliar *Dei Verbum* (nr. 6) a evidențiat faptul că Dumnezeu este începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor. Doar prin revelația Sa, acele adevăruri religioase care sunt prin natura lor accesibile rațiunii umane, pot fi cunoscute de către toți oamenii cu ușurință, cu certitudine, fără urmă de îndoială, chiar și în situația actuală a omenirii. Aceasta este o inițiativă în întregime gratuită care pornește de la Dumnezeu pentru a ajunge la omenire și a o mântui (*Fides et ratio,* nr. 7). În loc de a opune credința rațiunii, este mai indicat de examinat interdependența lor reciprocă. Rațiunea poate precede credința, dar revelația oferă criteriile rațiunii.

În plus, ni se reamintește în *Gaudium et Spes* (nr. 62), credincioșii ar trebui să combine teoriile și descoperirile științelor moderne cu moralitatea și doctrina creștină. Astfel, practicarea religiei de către credincioși și moralitatea pot ține pasul cu cunoașterea științifică și cu tehnologia avansată. Credincioșii vor deveni în acest mod capabili să testeze și să interpreteze toate lucrurile într-un spirit autentic creștin și să contribuie la evanghelizarea culturii. Aceasta necesită desigur un spirit de cercetare și o împărtășire de resurse și de perspective. În cadrul activităților pastorale să se cunoască bine și să se folosească nu numai principiile teologice, ci și descoperirile științelor profane, mai ales ale psihologiei și sociologiei, astfel încât și credincioșii să fie călăuziți către o viață de credință mai pură și mai matură.

Papa Ioan Paul al II-lea a făcut eforturi pentru a stabili un climat și o cale prin care cooperarea și schimburile între știință și religie să devină realizabile. În prima scrisoare enciclică, *Redemptor Hominis* (nr. 21), a subliniat faptul că lumea

contemporană, cu toate descoperirile științifice și tehnologice de până acum „așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu" (*Rm* 8, 19)[103].

O mișcare simbolică și semnificativă pentru consolidarea relațiilor dintre Biserică și comunitățile științifice a fost făcută de Papa Ioan Paul al II-lea în 1983, când a transmis un mesaj cu ocazia comemorării a 350 de ani de la publicarea lucrării lui Galileo Galilei, *Dialoguri asupra științelor noi*. Papa declara că printr-un „studiu intens" Biserica poate începe să „disocieze esențialul credinței de sistemul științific". Un an mai târziu afirma că oficialii Bisericii au comis o eroare prin condamnarea lui Galileo și că implicațiile teologice ale științelor naturale trebuiau să fie clarificate. Această declarație a devenit un punct de cotitură pentru mulți oameni de știință care au fost nevoiți să-și reevalueze viziunea asupra Bisericii.

Comemorarea ulterioară a trei sute de ani de la publicarea lucrării *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* a lui Isaac Newton, a oferit Papei Ioan Paul al II-lea ocazia de a emite o scrisoare care a fost adresată Reverendului George V. Coyne, directorul Obervatorului Astronomic de la Vatican și a avut drept subiect relația constructivă dintre teologie și știință. În această scrisoare, papa îndemna teologii să trateze știința cu maximă seriozitate prin integrarea rezultatelor științei în propriile agende teologice. Promova un nou angajament față de „unitatea cu integritate" dintre Biserică și diferitele comunități științifice, un angajament care ar contribui la depășirea fragmentării produse între cei care care caută adevărul în profunzimea istoriei umane și cei care caută adevărul în misterele lumii naturale. O astfel de unitate ar trebui să fie în slujba binelui comun și să reprezinte o solidaritate în respect și dragoste. Din păcate, acest mesaj nu s-a bucurat de o răspândire la scară largă printre asociațiile de teologi și oamenii de știință. A avut totuși un impact asupra oamenilor de știință care au primit-o. Au fost plăcut impresionați de declarație

[103]http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html

și au devenit mai motivați să coopereze cu Biserica și reprezentanții săi.

Și mai semnificativ a fost faptul că, în lucrarea sa de răspândire a credinței, papa Ioan Paul al II-lea a introdus o perspectivă care a devenit atrăgătoare pentru oamenii de știință. În timp ce transmitea învățăturile Bisericii și respecta epistemologiile tradiționale ale filosofiei, papa s-a concentrat mai puțin pe argumentele legii naturale și s-a axat în schimb pe dorința spiritului uman de comuniune personală cu alți oameni și cu Dumnezeu. Această perspectivă intelectuală este mai eficientă deoarece se adresează experienței subiective și interioare a persoanei. Abordarea pare să fie mai ușor de înțeles și de acceptat pentru oamenii de știință, în special pentru cei care au dificultăți în a recunoaște conceptul de „lege naturală".

Perspectiva lansată de Ioan Paul al II-lea reprezintă un alt moment cheie care a contribuit la deschiderea modului fundamental de gândire, necesar în noul dialog și în schimburile dintre oamenii Bisericii și știință. În plus, această recunoaștere a unicității și a valorii fiecărei ființe umane reprezintă o nouă oportunitate de realizare a binelui comun.

Prin aceste acțiuni, papa a promovat și consolidat cooperarea dintre oamenii de știință și reprezentanții Bisericii. În plus, a înființat noi structuri ale Bisericii în acest scop, precum Academia Pontificală de Științe Sociale și Academia Pontificală pentru Viață. Papa a fost implicat și în activitatea Academiei Pontificale de Științe și în cea a Observatorului Astronomic de la Vatican, ambele având numeroase colaborări cu comunități științifice din întreaga lume.

În 1982, papa a înființat Consiliul Pontifical pentru Cultură. Una dintre responsabilitățile Consiliului este colaborarea cu Organizațiile Internaționale Catolice „de natură științifică, artistică și intelectuală și promovarea unei cooperări reciproce" (scrisoare către Excelența Sa, Cardinalul Agostino Cassaroli, 22 mai 1982). O expresie a colaborării dintre Consiliu și științele naturale a fost, de exemplu, Conferința Internațională privind Credința și Știința, organizată la Vatican în timpul Marelui

Jubileu al Anului 2000, sub conducerea Cardinalului Paul Poupard.

Papa Ioan Paul al II-lea nu vedea știința și aplicațiile sale în competiție cu cultura, ci o considera elementul indispensabil și fundamental al tuturor culturilor. În enciclica sa *Fides et Ratio* (nr. 106) scria: „Nu pot să nu adresez, în fine, un cuvânt către *oamenii de știință*, care prin cercetările lor ne furnizează o cunoaștere crescândă a universului în ansamblul său și a varietății incredibil de bogate a componentelor sale, însuflețite și neînsuflețite, cu complexele lor structuri atomice și moleculare. Drumul străbătut de ei a atins, îndeosebi în secolul acesta, niveluri care continuă să ne uimească. În exprimarea admirației mele și a încurajării mele față de acești pionieri valoroși ai cercetării științifice, cărora omenirea le datorează atât de mult în dezvoltarea sa prezentă, simt datoria de a-i îndemna să continue în eforturile lor rămânând mereu în orizontul *sapiențial*, în care achizițiile științifice și tehnologice se alătură valorilor filozofice și etice, care sunt manifestarea caracteristică și peste care nu poți trece a persoanei umane. Omul de știință este foarte conștient că "cercetarea adevărului, și când se referă la o realitate limitată a lumii sau a omului, nu se termină niciodată; trimite mereu spre ceva care este dincolo de obiectul imediat al studiilor, spre întrebări care deschid calea spre mister”[104].

Această exprimare a admirației papei și a încurajării oamenilor de știință a deschis calea către schimburi mai semnificative între Biserică și lumea științifică. Acest tip de atitudine trebuie perpetuat în bisericile locale și în academii. Știința poate să purifice religia de erori și superstiții. Religia poate să purifice știința de idolatrie și false absolutisme. Fiecare o poate atrage pe cealaltă într-o lume mai amplă, în care ambele pot evolua. Atât natura creată cât și preocupările credinței provin de la același Dumnezeu. Când cineva se străduiește să descopere secretele realității cu o minte echilibrată, este condus, în mod conștient sau inconștient de mâna lui Dumnezeu, care ține toate lucrurile din existența noastră.

[104]http://www.magisteriu.ro/fides-et-ratio-1998/

Schimburile dintre știință și religie au fost susținute de un spirit nou de încurajare și respect reciproc. În plus, documente fundamentale servesc acum drept baze pentru schimburi viitoare de mai mare amploare. Calea către dialog a fost deschisă din partea Bisericii. Fiecare domeniu de studiu și cercetare își aduce contribuția specifică la moștenirea culturii umane. Acestea sunt complementare și nu se pot susbstitui una celeilalte.

În același timp, știința însăși a trecut prin schimbări radicale care au îndepărtat-o de tradițiile secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. Noile descoperiri au demontat multe teorii favorite; a apărut o incertitudine cuantică. Specialitățile științifice s-au diversificat rezultând numeroase noi arii de explorare și colaborări interdisciplinare.

De asemenea, un nou set de atitudini și preocupări s-a format datorită tuturor schimbărilor survenite. Oamenii de știință contemporani caută înțelegere în mijlocul haosului. Unii redescoperă necesitatea unei abordări ontologice, care pentru mult timp a fost respinsă din motive metodologice. Majoritatea exprimă în prezent un interes mai ridicat pentru promovarea în spațiul public a dimensiunilor etice și juridice ale progresului științific și tehnic. Sunt oameni de știință care au o viață religioasă activă și care privesc revelația drept o bază de credință mai puternică decât orice număr de experimente sau descoperiri științifice. Se mai poate observa de asemenea că unii dintre credincioși părăsesc în prezent Biserica din cauza controverselor dintre credință și știință. Ceea ce s-ar putea întâmpla însă este ca științele aplicate, prin intermediul tehnologiei moderne să altereze stilurile de viață atât de radical încât religia să fie considerată de unii drept o opțiune ca multe altele, fără o valoare deosebită.

Uneori, oameni de știință bine-intenționați întâmpină dificultăți în a ști cum să se raporteze la religie. Există prea multe tipuri diferite de credințe religioase și se constată absența unei învățături religioase clare și coerente în cadrul științei, așa cum, de exemplu, nu sunt puțini cei care confundă practicile religioase cu credința. Oportunitățile de implicare a științei, în cele mai multe cazuri, nu sunt bine delimitate de bisericile locale. Provocări similare au de înfruntat oamenii de știință și în ceea ce

privește diversitatea filosofiei și limbajul discursurilor intelectuale contemporane. Cercetătorii mai tineri par să fie cei mai afectați de această detașare, precum sunt și de incertitudinea cuantică.

Culturile științelor naturale încearcă să dea dovadă de profesionalism în organizarea socială și de un spirit pozitiv. Activitatea de cercetare pură este cea mai dorită de către cei din domeniul științific. Oamenii de știință contemporani se ghidează cel mai adesea după principiile disciplinei și al raționalității. Aceștia se bucură de un grad ridicat de autonomie care necesită o educație specializată intensivă.

Una dintre chestiunile cele mai provocatoare pentru Biserică în ceea ce privește un nou dialog cu lumea științifică este cum să se raporteze la formatorii științei moderne care pot oferi cel mai mult pentru schimburile efective. În cadrul instituțiilor tradiționale de cercetare, precum universități și academii, cercetătorii științifici sunt mai înclinați să caute schimburi interdisciplinare. Unele asociații naționale științifice și unele academii continuă să fie mai deschise la schimburi, în special sub forma dialogurilor. Întreprinderile științifice private, care sunt afaceri comerciale și se află în competiție cu centrele de cercetare și dezvoltare tradiționale, sunt mai puțin înclinate să coopereze. Rezultatul nefericit al schimburilor care au fost experimentate în ultimii zece ani rămâne în mare parte un eșec ale cărui reminiscențe pot constitui o bază de reflecție și studiu. O parte din acest eșec poate fi atribuită temerii și ezitării liderilor Bisericii de la nivel local sau reticenței teologilor de a accepta descoperirile științei contemporane. Continuă să rămână o provocare dezvoltarea într-un mod cât mai cuprinzător a traducerii adecvate a conceptelor, sensurilor și limbajului fiecărei discipline și a epistemologiei sale. De asemenea, este necesară adăugarea dimensiunii sapiențiale care poate fi integrată în cercetarea Bisericii și inclusă în cateheza credincioșilor din bisericile locale. Deși neintenționat, modelele actuale de interacțiune rămân exclusive și nedeclarate.

Un alt fenomen problematic care poate inhiba studiul teologic al științei și schimburile necesare dintre știință și

credință este provocarea dublă oferită de reminiscențele nihilismului în cultura științei și de fundamentalismul creștin, în plină dezvoltare. Mai mult decât probabil, fostul nihilism va continua să pună sub semnul întrebării valorile culturale într-o manieră care consfințește schimbările culturale drept o nouă formă de absolutism. În cadrul celui mai recent fenomen, fundamentalismul, schimburile culturale și dezvoltarea intelectuală sunt ignorate și centrul realității este redus la simțurile preselectate de realitate.

Drept răspuns al papei Ioan Paul al II-lea la acest set de probleme, acesta a subliniat în *Fides et Ratio* că Biserica și comunitățile științifice „își intensifică relațiile constructive de schimburi reciproce prin unitate". Dacă acest lucru nu se va întâmpla, teologii se vor disocia și mai mult de știință, precum o vor face și cateheții și Biserica în întregimea sa.

Cea mai mare parte a conducătorilor Bisericii nu este pregătită să trateze chestiunile referitoare la știință și modul în care acestea afectează credința. Acest fapt îi plasează într-un serios dezavantaj. În cadrul unui nou dialog cu lumea științifică ar fi imperios necesar să se dezvolte o nouă formă de serviciu religios pentru clerici care cuprinde răspunsurile studiate ale Bisericii la multe dintre problemele științei care afectează viața și demnitatea umană. Noi tipuri de răspuns sunt necesare. Cele mai utile răspunsuri vor fi extrase din activitatea oamenilor de știință în calitate de oameni de știință, a persoanelor religioase ca religioși și a teologilor în calitate de ambele.

În ultimele decenii, Biserica Catolică a făcut progrese mari în deschiderea sa față de lumea științifică. Papa Ioan Paul al II-lea a fost cel care a subliniat calea care trebuie urmată în interacțiunea, dialogul și înțelegerea reciprocă dintre Biserică și știință. Puțin va putea fi dus la îndeplinire fără rugăciune. Putem construi doar cu ajutorul harului lui Dumnezeu iar Duhul Sfânt ne ghidează în direcția lui Isus Cristos.

IX. Creştinismul occidental mai are viitor?

Ce viitor are creştinismul în Occident? Întrebarea nu este nouă. În anul 1977, Jean Delumeau publica o carte cu titlul „Creştinismul se află pe moarte?" Mai aproape de noi, Rene Remond, în „Creştinismul care acuză" (2001) afirma: „Creştinismul suferă astăzi de un fel de discreditare". Această situaţie se datorează însăşi naturii „ambalajului" istoric al mesajului lui Isus şi al transmiterii sale în timp: întemeietorul său moare pe cruce; primii apostoli nu erau nici gânditori nici strategi; Biserica a cunoscut erezii, dezbinări, scandaluri. Aşadar este inevitabil ca un observator atent să îşi pună întrebări cu privire la existenţa şi la durata unui astfel de grup religios. De câte ori a fost îngropată Biserica: Nietzsche a declarat că „timpul religiilor s-a terminat; Dumnezeu a murit". Totalitarismele din secolul trecut au spus acelaşi lucru. În Franţa, în urmă cu o sută de ani, Jules Ferry, la întrebarea lui Jaures cu privire la obiectivul profund al politicii sale a răspuns: „Scopul meu? Să organizez omenirea fără Dumnezeu." Sociologii şi unii gânditori se complăceau să descrie creştinismul de mâine fără tineret, dezbinat, ameninţat de curba identitară, un creştinism care pierea sub loviturile de berbec ale noilor religii sau ale formelor vechi şi noi de necredinţă şi de ateism.

De asemenea este inevitabil să constatăm faptul că inima creştinismului s-a mutat treptat de la nord spre sud. Unele previziuni prevăd pentru anul 2025 – presupunând că rata convertirilor nu se schimbă în mod substanţial – 2 miliarde şi 600 de milioane de creştini, din care 663 de milioane în Africa, 640 de milioane în America Latină, 555 de milioane în Europa, 460 de milioane în Asia (Europa este pe locul al treilea). În anul 2050 o cincime din cele trei miliarde de creştini va fi constituită din persoane de culoare ne-hispanice. Fără îndoială provoacă îngrijorare faptul că aşa de puţini tineri occidentali frecventează regulat bisericile: un mare număr de copii cresc fără să fi deschis niciodată o Biblie, fără să cunoască riturile creştine, fără să ştie că se pot ruga lui Dumnezeu. Ar trebui menţionată şi scăderea

numărului de preoţi, scăderea practicii religioase, dificultatea de a transmite credinţa într-un limbaj mai accesibil, etc.

Şi totuşi, fenomenul religios este departe de a fi dispărut. Creştinii nu au renunţat la misiunea lor. Acest creştinism a cărui dispariţie o prevedeau unii – mă gândesc la acel curajos funcţionar municipal din Valence care, după ce a constatat, la 29 august, decesul „numitului Giannangelo Braschi, care exercita profesia de Pontif (Pius al VI-lea)", a trimis raportul său la Paris, anunţând că Papa care abia murise era cu siguranţă ultimul din istorie – da, acest creştinism muribund arată o vitalitate surprinzătoare şi rezervă multe surprize. Într-o seară de octombrie din anul 1978 Arhiepiscopul de Cracovia, în inima Europei centrale „marxist-izate", a fost chemat să ocupe Catedra lui Petru. Şi noi care trăim la Roma sau care avem posibilitatea de a vizita Bisericile locale, avem despre Biserică o viziune confortantă: o Euharistie celebrată în Africa, vizitarea unui seminar în America Latină, o biserică dintr-un oraş din Asia plină de credincioşi pentru Liturghia zilnică, nu ne fac să ne gândim deloc la o Biserică în agonie. Fără a vorbi despre Zilele Mondiale ale Tineretului sau despre celebrarea înmormântării Papei Ioan Paul al II-lea. Îmi vine în minte o conferinţă ţinută chiar aici de Harvey Cox, în anul 1968. Acesta a prezentat traducerea franceză a cărţii lui, „Oraşul secular", şi a entuziasmat pe câţiva dintre confraţii mei din seminarul francez prezicând eliberarea omului modern de toate arhaismele religioase şi de ritualurile învechite. Însă după un an publica „Sărbătoarea nebunilor" şi după câţiva ani „Întoarcerea Sacrului": în ele recunoştea că o lume fără preocupări spirituale este ireală!

Într-adevăr, creştinismul mai are încă multe de spus şi va avea întotdeauna. Cuvântul nostru este aşteptat chiar dacă nu este luat ca punct de referinţă. Mărturia noastră ne interpelează. Este impresionant să constatăm că în centrul acestei lumi noi pe care o vedem deschizându-se, fără a şti ce va fi, cu toţii – credincioşi sau necredincioşi, optimişti şi pesimişti – suntem constrânşi să ne punem întrebările fundamentale, suntem condamnaţi să ne punem întrebările esenţiale. Este harul timpului nostru! Într-un articol din revista „Esprit", datată în februarie 1966, intitulat

„Prospective et utopie, Prevision economique et choix ethique", Paul Ricoeur afirma că omul modern avea în faţa sa patru întrebări, cea a autonomiei, a dorinţei, a puterii şi a nonsensului: omul de astăzi nu vrea să dea cont nimănui, refuză că este creatură, este triumful individualismului; în măsura în care sunt satisfăcute toate necesităţile fundamentale (pentru cei mai norocoşi!), intră în lumea capriciului şi a arbitrarului: „vreau totul şi vreau imediat!", este dorinţa avidă; conflictul dintre naţiuni, faptul de a avea numai drepturi fără nici o obligaţie, face în aşa fel încât cel mai arogant, cel mai puternic, să îşi impună legea; „mai mult, imediat" da, dar cu ce scop? Se poate trăi fără puncte de referinţă şi fără finalităţi? Totul pare că a devenit nesemnificativ: munca, sexualitatea, distracţia. Orice preot care primeşte destăinuirile colegilor lui din omenire cunoaşte entitatea acestei „descântări": se visau că sunt liberi şi se trezesc sclavi…

Iată o lume care se organizează şi se proiectează fără Dumnezeu. Ei bine, împreună cu Karl Rahner spunem că „omul nu există ca om decât atunci când, cel puţin ca întrebarea care neagă şi este negată, spune 'Dumnezeu'" (Curs fundamental despre Credinţă).

Totuşi, recent situaţia s-a schimbat: Dumnezeu a revenit în spaţiul public. Religia a reapărut: cărţile, publicaţiile, dezbaterile televizate mişună. Preşedintele Republicii franceze, Nicolas Sarkozy, făcând urările sale corpului diplomatic, în urmă cu câteva zile, nu a ezitat să declare că schimbarea climatică şi întoarcerea religiosului constituie „cele două provocări" ale lumii din secolul XXI. Apoi a precizat: „Convingerea mea este că aceste două provocări vor contribui la structurarea societăţii internaţionale din secolul XXI, poate mai profund decât ideologiile din secolul XX". Caracterul precar al lumii, violenţa din societăţile noastre şi islamul, explică în bună parte această „întoarcere" a lui Dumnezeu! Dar în loc să asigure, religiile provoacă frică. Atentatele de la 11 septembrie 2001, terorismul islamic, conflictele din Orientul Mijlociu nu au originea lor în religii. Însă unii le alimentează cu ingrediente de tip religios. Religia s-a întors, da, dar este percepută ca ceva purtător de conflicte… Oricum ar fi, noi trăim într-un Occident multireligios

şi suntem constrânşi să ne întrebăm cu privire la identitatea noastră spirituală, cu privire la conţinutul credinţei noastre, cu privire la calitatea mărturiei noastre. Cine suntem cu adevărat noi creştinii? Cine sunt ceilalţi? A ne pune asemenea întrebări este o oportunitate: harul unui „creştinism fragil" (Albert Rouet). Pluralismul religios nu îmi trezeşte nelinişte. Ceea ce mă preocupă este să ştiu dacă creştinii sunt conştienţi de comoara pe care o reprezintă credinţa lor, dacă păstorii lor le oferă mijloacele corespunzătoare pentru ca să fie în stare să dea cont despre speranţa care este în ei (cf. 1Pt 3,15), dacă au curajul de a se afirma diferiţi.

Ei bine, articolele publicate de „La Croix" ne informează bine cu privire la eforturile făcute de catolici, credincioşi şi păstori, pentru ca Biserica pe care o formăm noi să fie semn (sacrament) al Celui care „a venit pentru ca oamenii să aibă viaţă şi să o aibă din belşug" (In 10,10). Preocuparea rugăciunii şi a formării teologice, eforturile făcute în vederea unei cateheze mai incisive, un simţ al Bisericii mai ascuţit, toate sunt elemente care ne fac să credem că se redescoperă necesitatea unei anumite interiorităţi. Pe de altă parte, numai în creştinism se găsesc atâţia voluntari în acţiune, disponibili pentru a alina situaţiile de suferinţă. În acest sens, reluând o expresie a unui sociolog britanic (Grace Davie), am impresia că creştinii europeni fac parte dintre acei credincioşi care trăiesc câteva aspecte ale credinţei, în afara oricărei legături cu Biserica lor (believing without belonging – a crede fără a aparţine comunităţii).

Aşadar, cum trebuie să privim la viitor? Cu seninătate, deoarece este viitorul nostru. Desigur, suntem o minoritate, dar o minoritate activă şi valorile creştine subîntind numeroase „convingeri" laice: demnitatea persoanei umane, libertatea, solidaritatea, respectarea naturii, toate valori care îşi au propriile rădăcini în humusul creştin. Creştinismul este şi creativ: noile comunităţi, şcolile de credinţă, iniţiativele de tot felul pentru a-l sluji pe aproapele. De asemenea nu trebuie uitat că Biserica Catolică este singura instituţie capabilă să convoace şi să adune atâţia tineri. Lucrurile astea ar trebui să spună totuşi ceva!

Mă întreb dacă cea mai mare dificultate cu care se ciocneşte creştinismul în eforturile sale de evanghelizare şi de transmitere a credinţei nu este aceea că trebuie să constate că cea mai mare parte dintre contemporanii noştri nu simte nici un fel de necesitate de a fi mântuiţi. Ideea că fiecare dintre noi are nevoie de un Mântuitor le este total străină! Poate fi evitat Isus Cristos? Ce-i de făcut? A deveni tot mai mult o Biserică care se roagă, care celebrează şi care slujeşte. Într-o lume multireligioasă ar fi paradoxal ca creştinii, care au ca strămoşi în credinţă pe Augustin, Benedict, Dominic, Tereza de Avila, Francisc de Sales, Elisabeta a Sfintei Treimi – ca să citez numai câteva din marile personalităţi spirituale din tradiţia catolică – să nu mai fie capabili să intre într-un dialog de iubire cu un Dumnezeu personal (pentru că aceasta este rugăciunea).

Liturgia, bine pregătită şi celebrată, este fără nici o îndoială manifestarea cea mai vizibilă a prezenţei lui Dumnezeu în centrul societăţii: biserica-edificiu deja de la sine aminteşte că omul nu trăieşte numai cu pâine. Adevărata cetate, spunea Giorgio La Pira este „aceea în care oamenii au casa lor şi în care Dumnezeu are casa lui". O lume care ar fi numai lumea muncii şi a producţiei şi care nu ar fi şi lumea liturgiei, ar fi de netrăit. O adunare care celebrează, arată că-l primeşte pe Cristos pentru a-l comunica.

Dacă noi creştinii trebuie să exercităm o putere, este puterea inimii. În lumea dură pe care am fabricat-o, trebuie să demonstrăm că persoana umană nu se reduce la ceea ce arată sau produce, că familia este spaţiul natural în care se învaţă iubirea, că gesturile simple (a spune bună ziua, a asculta, a mulţumi) sunt suficiente adesea pentru a reda speranţa celui care se simte refuzat sau, mai rău încă, uitat.

Aş vrea să mărturisesc această putere a inimii, care este probabil cea pe care trebuie să o exercităm în primul rând. „Casa Caritătii" primeşte la Bertinoro doisprezece neputincioşi grav de care se ocupă un preot de 70 de ani, două călugăriţe şi 50 de voluntari din parohiile vecine. Am întâlnit-o pe Patrizia, victimă la 37 de ani a unui anevrism cerebral devastator care a făcut-o prizonieră a trupului său. Nu poate să se mişte, nici să vorbească.

Ea comunică cu ajutorul mişcărilor pleoapelor şi a unui computer special care îi arată alfabetul şi-i permite astfel să formeze cuvintele. Când m-am apropiat de ea, am văzut că avea capul rezemat de un fular pe care era imprimată această frază: „Eu trăiesc pentru că cineva mă iubeşte". Orice comentariu ar fi de prisos. Dar eu spun că creştinismul în Italia şi în Europa este şi acesta. Şi alte exemple ar putea fi citate. Atâţia bărbaţi şi atâtea femei, consacraţi sau nu, se străduiesc şi găsesc în credinţa lor energia şi perseverenţa pentru ca unul dintre fraţii lor sau dintre surorile lor să poată crede că, în pofida a toate, viaţa este frumoasă, că are o demnitate, că viaţa sa are un sens. Toate acestea nu dintr-un sentiment de compătimire sau pentru a avea conştiinţa în ordine, ci datorită lui Isus, care a învins răul şi moartea pentru noi.

În sfârşit, noi avem responsabilitatea de a vesti evanghelia speranţei. Împreună cu Papa Benedict al XVI-lea spunem: „Viaţa nu este un simplu produs al legilor şi al cauzalităţii materiei, ci în toate şi în acelaşi timp mai presus de toate există o voinţă personală, există un Spirit care în Isus Cristos s-a revelat ca Iubire" (Spe salvi, nr. 5). Aşadar nu ne putem îndoi de ziua de mâine.

Creştinismul are un viitor frumos în Occident şi în altă parte, deoarece va şti, ca şi ieri, „să treacă la barbari", să găsească drumul reînnoirii în fidelitate faţă de tradiţie, aşa cum a făcut mereu. Va face asta ca un ferment. Nouă ni se cere doar să fim creştini coerenţi, convinşi că timpul nostru este mai bun, deoarece Dumnezeu ne-a plantat în acest moment al istoriei pentru ca să aducem roade. Modernitatea nu trebuie să ne provoace frică! Noi aparţinem acestei lumi ca şi creştini, şi vrem să fim recunoscuţi ca atare: „Suntem cetăţeni ai acestei lumi şi nu din aceia care cer azil!" (Cardinalul G Daneels).[105]

[105]Această temă reprezintă prelucrarea unei intervenţii a Cardinalului Jean-Louis Tauran, publicată în "L`Osservatore Romano", 10 februarie 2008 şi tradusă de pr. Mihai Patraşcu.

Cuprins

În loc de prefață 3

PARTEA I: PERSPECTIVE EUROPENE 4

I.Instituții și tratate europene 4

II.Europa, încotro? 27

III.Europa înainte de Europa..... 33

IV.Libertatea religioasă conform normelor europene 39

V.Pluralismul religios și identitatea creștină în Europa..... 62

VI. Biserica Catolică și integrarea europeană..... 74

PARTEA a II-a: PERSPECTIVE MONDIALE..... 88

I.Fundamentele dreptului și libertatea religioasă..... 88

II.Libertatea religioasă la Conciliul Ecumenic Vatican II 107

III.Biserică și laicitate..... 123

IV.Rolul Bisericii și al Universității în lumea contemporană..... 130

V.Consiliul Pontifical Pentru Cultură în serviciul dialogului dintre credință și culturi 137

VI.Între ateismul combatant și indiferența religioasă: Noi provocări pentru Biserică în cultura postmodernă 173

VII.Cultura creștină într-o lume secularizată..... 186

VIII.Spre un nou dialog între lumea științifică și Biserică 203

IX.Creștinismul occidental mai are viitor? 211