

DEMOCRAȚIA CREȘTINĂ
Serie coordonată de
Mihail Neamțu și Adrian Papahagi



FUNDAȚIA CREȘTIN-DEMOCRATĂ

în parteneriat cu



CĂTĂLIN VALENTIN RAIU (n. 1984) este doctorand al Facultății de Științe Politice a Universității din București, sub coordonarea prof. univ. dr. Daniel Barbu și absolvent de studii universitare în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă (licență și masterat) și în cadrul Facultății de Științe Politice (masterat) ale Universității din București. A efectuat un stagiu de cercetare la Universitatea din Nottingham (Marea Britanie) sub îndrumarea prof. univ. dr. John Milbank, în perioada noiembrie 2010 – mai 2011. Din anul 2007, lucrează la Centrul de Presă „Basilica“ al Patriarhiei Române, activând ca redactor media la TV Trinitas, Radio Trinitas și Ziarul *Lumina*. Din 2011, este colaborator al Academiei de Studii Economice din București la disciplinele Politice Publice și Instituții și Politici Europene.

A publicat mai multe studii în domeniul științelor sociale în reviste de specialitate, precum *Arhivele totalitarismului*, *Sfera politicii*, *Studia Politica* și *Romanian Political Science Review*.

Cătălin Raiu

ORTODOXIE, POSTCOMUNISM ȘI NEOLIBERALISM

O critică teologico-politică



Curtea
veche

București, 2012

În seria „Democrația creștină“ au mai apărut:

Teodor Baconșchi, *Creștinism și democrație* (2010)

Mihail Neamțu, *Zeitgeist: tipare culturale și conflicte ideologice* (2010)

Democrația creștină. Fundamente și model politic (2011)

Cătălin Avramescu, *Era zgomotului. Despre politică, discernământ și arta conviețuirii* (2011)

Editor: GRIGORE ARSENE

Redactor și tehnoredactor: MIHNEA GAFIȚA

CURTEA VECHE PUBLISHING

Str. Aurel Vlaicu 35, București

Tel.: 021-2224765 / 021-2225726

Fax: 021-2231688

Internet: www.curteaveche.ro

e-mail: redactie@curteaveche.ro

Soției mele Laura

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

RAIU, CĂTĂLIN

Ortodoxie, postcomunism și neoliberalism : o critică teologico-politică /
Cătălin Raiu. – București : Curtea Veche Publishing, 2012
ISBN 978-606-588-314-7

281.9

322

Coperta: GRIFFON AND SWANS
www.griffon.ro

© CURTEA VECHE PUBLISHING, 2012

ISBN 978-606-588-314-7

Argument sau despre necesitatea subiectului

Textele adunate în paginile ce urmează au avut, la momentul publicării, pretenția de a ocupa un loc intermediar între stilul eseistic și literatura științifică. Temele s-au constituit, în marea lor majoritate, pe măsură ce problemele identificate apăreau în dezbaterile din țara noastră și nu numai. Pretenția inițială de a descoperi cum putem identifica și exploata, în diverse ipostaze contemporane, sâmburi de teologie politică s-a extins pe parcurs la două mari corpuri de doctrine, idei și paradigme ce par a domina spațiul public românesc: postcomunismul românesc încă nedecomunizat și reversul acestuia, care ar fi un neoliberalism de împrumut occidental, specific anilor 1980-90.

Două nuci extrem de tari. Prima dominată de sensibilitățile provenite din recenta epocă a comunismului, iar cea de-a doua, ca rezultat al distanțării de prima. Două extreme care ne fac să nu vedem calea de mijloc și să uităm să mai căutăm resurse intelectuale autohtone, de la care se pot iniția proiecte de societate în România europeană. În mod firesc, ultima parte a lucrării vrea să reflecte drama internă a teologului care are măcar tentația democrației, dacă nu și cultul acesteia. Prin urmare, capitolul al patrulea e dedicat câtorva porțițe de comunicare între teologia creștină și democrație. Câte o mână întinsă din fiecare direcție pare a fi cea mai ușor digerabilă complicitate teologico-politică pentru un teolog

care își dorește să vadă exigențele Bisericii extinse către întreaga viață socială, politică, economică etc.

Textele de față nu și-au propus să dezvolte teorii, să propună concepte sau să traseze principii politice. Cu atât mai mult nu au pretenția să expună lecții de teologie politică. Sunt niște simple și timide încercări de a valorifica metodologic elemente de teologie politică prezente în proximitatea trăirilor și a frământărilor noastre și de a găsi corelații între acestea.

Un excurs apofatic în politică

Urmând o metodologie inspirată din postmoderniști precum Michel Foucault, pentru care esența puterii nu trebuie căutată neapărat în raporturile instituționale, ci în structurile adânci ale societății, pentru că relațiile de putere sunt legate de întreaga rețea socială, am încercat să investigăm limitele convenționale ale unor realități precum privat, public, reprezentare politică, secularizare, Euharistie etc. Căutând la rădăcina paradigmelor dominante, avem, de cele mai multe ori, surpriza plăcută de a întâlni iraționalitatea raționalității acestora. Prin urmare, apare nevoia de a găsi ce se află în centrul politicului ca domeniu autonom și, eventual, de a-i identifica rădăcinile teologice. Astfel, apare necesitatea identificării subiectului politic, modul în care a fost construit, precum și relevanța lui pentru câmpul politic contemporan.

Deși subiectul politic se află în centrul științei politice, foarte puțini *political scientists* s-au încumetat să-l conceptualizeze și să-l definească. Dacă pentru filosofii Evului Mediu subiectul politic era regele ca întrupare a voinței divine, de la Immanuel Kant încoace este inaugurat subiectul-cetățean și se face trecerea de la lumea drepturilor divine la cea a drepturilor și datorii determinate de stat: „Noul subiect este întruparea drepturilor și a rațiunii practice... Mai departe,

subiect este considerat cetățeanul pe măsură ce întruchipează voința generală”.¹

Cetățeanul-subiect a fost idealul politic liberal al secolului XIX², mai ales pe măsură ce s-a extins sufragiul universal și au apărut astfel noi forme de subiectivitate politică. Drept reacție la individualismul liberal și respingând ideea că societatea este o ordine spontană a unor indivizi diferiți, socialiștii au considerat că proletariatul sau mulțimea care tinde să se proletarizeze merită să ocupe locul central în teoria politică. Statele totalitare hiper-raționalizate, care au planificat binele și fericirea tuturor, s-au considerat ele însele subiecte politice prin intermediul partidelor unice și al dictatorilor.

În România, dorul după cetățeanul-subiect pare nejustificat, din moment ce acesta nu a existat niciodată. Astăzi, cu atât mai puțin reușește să se construiască, cu cât binomului comunism – individualism i se adaugă o forță pe care cetățenii români n-au mai resimțit-o, aceea a statului-piață. E adevărat că statul este unul dintre cei mai proști gestionari, ipoteză pe deplin susținută de regimul comunist și chiar de cel care i-a urmat. Dar la fel de adevărat este și că statul, ca rezultat al contractului social al tuturor cetățenilor, trebuie să-i permită fiecăruia dintre ei să poată face recurs împotriva puterii politice. Statele-piață de astăzi arată, însă, ca niște meta-corporații care au în grijă corporații private ce posedă capital și intră în criză odată cu piața. Politica de azi pare decisă de o sensibilitate neoliberală, care glorifică statul minimalist cu o economie de-regulată și care insistă să sporească profitul în orice situație. Cetățenii sunt puși în situația de a rezista în fața statelor-piață, o alianță de factură neoliberală, care nu poate fi desfăcută decât prin recursul la tradiție, la

¹ Kenneth Surin, *Rewriting the Ontological Script of Liberation: On the Question of Finding a New Kind of Political Subject*, în: Creston Davis, John Milbank și Slavoj Žižek (ed.), *Theology and the Political. The New Debate*, Durham și Londra, Duke University Press, 2005, p. 243.

² *Ibidem*, p. 247.

comunitatea locală, la familie, la relocalizarea capitalului fizic și la activarea unor forme de capital insuficient exploatate până acum, așa cum este capitalul social.

Neoliberalismele au prins consistență după grele perioade de criză: cel american, ca reacție la *New Deal*-ul keynesian; cel german și francez, ca alternativă la reconstrucția bazată pe o economie semi-planificată (dirijată) de după al Doilea Război Mondial. Incisivitatea neoliberală a atins apogeul, însă, în anii 1980, în țări precum Statele Unite sau Marea Britanie. În această logică, era de așteptat ca și în România, trecută peste aproape jumătate de secol de socialism acerb, majoritatea elitelor să se îndrepte către însușirea principiilor neoliberale, care glorifică piața liberă și anatemizează statul. Fobia neoliberală față de stat a luat forma unei teologii negative a statului, propovăduită cu îndârjire prozelită de jurnaliști, economiști și analiști politici „de dreapta”. În spațiul românesc, statul e privit ca un rău absolut, iar anti-etatismul trece de la statutul de virtute anti-comunistă la cel de virtute neoliberală.

Guvernele neoliberale, susținute de expertiza unor instituții supranaționale descrise ca izvoare ale cunoașterii divine, precum Banca Mondială sau Fondul Monetar Internațional, încurajează extinderea rațiunii economice la fiecare celulă a vieții umane. Se consideră că trebuie să-i cerem economiei de piață mai mult decât i-au cerut liberalii secolului XIX: „În loc să acceptăm o libertate a pieței definită de stat și menținută într-o oarecare măsură de supravegherea statală — ceea ce constituia oarecum structura de pornire a liberalismului; să stabilim un spațiu de libertate economică, să-l circumscriem și să-l lăsăm să fie circumscriș de un stat care-l va supraveghea”³.

³ Michel Foucault, *Nașterea biopoliticii. Cursuri ținute la Collège de France (1978-1979)*, traducere de Bogdan Ghiu, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2007, p. 118.

Singura politică socială autentică pare a fi creșterea economică, ea dând impresia recuperării unei istorii irosite.

Moartea subiectului

Prin urmare, unde-l mai găsim pe cetățean în ipostaza de subiect politic? Mai e cetățeanul un „centru independent de cunoaștere”⁴, căruia „puterea politică exercitată îi permite să-și păstreze calitatea de subiect”⁵ și care rezistă puterii ce l-a construit? Într-o lume în care cu toții trebuie să punem umărul la creșterea economică, în care suntem asaltați de realismul josnic al pornografiei și al *reality-show*-urilor și în care gradul de libertate este direct proporțional cu capitalul acumulat, ortodoxia trebuie să-și activeze vocația profetică și să explice moartea subiectului. Este mai degrabă vorba de lansarea unei provocări către cei ce sunt sensibili la centralitatea Mântuitorului nostru Iisus Hristos nu doar în viața lor personală, ci și în cea comunitară.

Doresc să le mulțumesc în mod deosebit profesorilor mei Daniel Barbu, de la Universitatea din București, și John Milbank, de la Universitatea din Nottingham, care mi-au inspirat această muncă, lui Mihail Neamțu, cu care am dezbătut multe dintre temele de față, lui Adrian Papahagi și Radu Preda pentru publicare și diaconului Cosmin Pricop, prin grija căruia au apărut aceste texte în ziarul *Lumina* al Patriarhiei Române.

25 martie 2012

Bunavestire

⁴ William E. Connolly, *Political Theory & Modernity*, Ithaca și Londra, Cornell University Press, 1993, p. 156-158.

⁵ Michel Foucault, *The Subject and Power*, în James D. Faubion (ed.), *Power: Essential Works of Foucault. 1954-1984*, vol. 3 (trad. de Robert Hurley et al.), Londra, Penguin Books, 2002, p. 340.

I. TEOLOGIE POLITICĂ

Democrația bunului-simț

Bunul-simț este ca sănătatea psihică. Fie îl avem și-l recunoaștem, fără să-l mai trecem prin filtrul rațiunii, fie nici o raționalizare nu ni-l va impune. Deși în limbajul comun este o expresie al cărei înțeles e clar fixat, istoricul ei ne indică o pluritate de sensuri.

Pentru Aristotel, bunul-simț însemna capacitatea de percepție a sensului unui cuvânt cu mai mult de cinci înțelesuri diferite, dar asemănătoare. În epoca modernă, însă, bunul-simț a intrat în limbajul oamenilor odată cu Iluminismul. Prima dată l-a folosit englezul Thomas Paine într-un pamflet în care-i îndemna pe coloniștii americani să-și declare independența (1776).¹ Termenul apare numai în titlu. Autorul britanic mutat în Statele Unite ale Americii nu a folosit expresia în textul său, pentru că simpla prezență în titlu avea vocația de a transmite un mesaj ce trebuia să pară evident. Așadar, bunul-simț nu includea doar cunoașterea evidentă, ci și ceea ce se dorea să devină cunoaștere comună.

În anii 1960, sociologul Thomas Luckmann a analizat modurile în care creșterea diviziunii muncii și a specializării duce la scăderea cunoașterii comune a oamenilor. În timp ce fiecare persoană se specializează profesional într-un domeniu destul de străin de celelalte, conștiința colectivă a unui

¹ Thomas Paine, *Common Sense*, edited and with an introduction by Isaac Kramnic, Penguin Books, 1984, *passim*.

grup social își pierde din consistență.² În acest context, apelul la bunul-simț sau simțul comun devine un fel de act de credință, de încredere în similitudinea persoanelor umane. Invenție modernă a societății liberale, bunul-simț își propune să aducă un plus de ordine și echilibru pluralității valorilor prezente în spațiul public prin cetățenii și instituțiile libere. El devine, astfel, un fel de fond comun natural și rațional, care adună oamenii în jurul valorilor comune unanim acceptate.

Spațiul public

De-a lungul modernității, bunul-simț, în sensul original al expresiei, a conturat un spațiu public democratic, pluralist, în care oamenii se regăseau în diversitatea lor — paradoxal, chiar prin solidaritatea și consensul creat. Spațiul comun sau public presupune tot ceea ce este exterior intimității mele și se desfășoară într-o pluralitate de persoane. Se referă la spațiul exterior casei mele, la scara blocului, la străzile și orașul în care trăiesc. Există și un spațiu public al dezbaterilor. De la Thomas Hobbes (1588-1679) încoace, logica spațiului public este de a ține pentru noi înșine opiniile sau gesturile care ne sunt strict intime. Mutând discuția de la teorie la practică, spațiul public românesc de astăzi nu pare să aibă amprentele modernității occidentale. În primul rând, tradiția unui spațiu public autonom a lipsit, mai ales în perioada comunistă. Să ne amintim condiția existențială a omului în anii totalitarismului: ascuns în gândurile lui, în familia sa, fără să aibă încredere în nimeni, fără să investească ceva în spațiul public, pentru că simțea că nu este al lui, ci al statului. Dacă e al statului ostil... e, deci, al nimănui.

² Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, The MacMillan Company, 1970, *passim*.

Acesta era limbajul dublu al epocii comuniste: oamenii credeau și spuneau ceva în spațiul privat, iar în cel public ovaționau socialismul științific. Spațiul public comunist era unul artificial în ceea ce privește autonomia intelectuală, pentru că era inventat și controlat de Partidul-suveran. După 1989, societatea a regăsit anomia și lipsa de responsabilitate pentru deciziile publice și binele comun. Oamenii care, inevitabil, au îmbrățișat sistematic „valorile comuniste“ și-au regăsit capacitatea rațională de a critica posibilitățile democrației. Criticăm! Dar în funcție de ce scară de valori? Deocamdată, pare că societatea noastră nu are nici un proiect al ei însăși, ceea ce face ca spațiul public să fie unul dezordonat, lipsit de valori și de un sens comun, de acel bun-simț.

O caracteristică excepțională se întâlnește în societatea noastră, unde argumentele care țin de intimitatea persoanei sunt aduse în dezbaterile publice ca idei-forte. Mai simplu spus, temele agendei publice sunt dominate de charisma personală, nu de idei și reflecții intelectuale solide. Problema pare să fie, însă, că societatea românească nu are definit un proiect pe care să li-l prezinte cetățenilor. Am bifat încadrarea în structurile euro-atlantice oarecum împinși de la spate. Dar acum ce urmează? Care este proiectul României? În afară de Biserică și de câțiva intelectuali cu adevărat liberi, cine ar avea autoritatea de a structura discuțiile în spațiul public? Intelectualul nepartizan angajat public e o apariție efemeră în mass-media, nu pentru că nu ar produce *rating*, ci pentru că televiziunile sunt rezultatul a ceea ce secretă neconținut societatea.

Însăși prezența Bisericii în spațiul mediatic este dominată de greșelile clericilor, de opinii împotriva orelor de religie sau Catedralei Mântuirii Neamului etc. În general, elemente care ar trebui să țină exclusiv de spațiul privat sunt abundent prezente în dezbaterile publice (divorțuri, crime, lipsa loialității în căsnicie etc.), iar spațiul public se golește de valori.

Asistăm la „distrugerea ideilor limpezi și distincte“, dacă ar fi să-i dăm crezare celui mai important cercetător al științei politice la nivel mondial, italianul Giovanni Sartori.

Catedrala Mântuirii Neamului

Din acest peisaj sumbru al spațiului public românesc, nu lipsește Catedrala Mântuirii Neamului. Argumentele de tipul „câte *mall*-uri înseamnă o catedrală“ sau „câți kilometri de autostradă înseamnă o catedrală“ nu fac decât să sărăcească dezbaterile intelectuale asupra unei catedrale-simbol a ortodoxiei românești. Nu putem discuta despre o biserică în termeni legați de *mall*-uri sau de autostrăzi, pentru simplul motiv că nu putem discuta credința în termeni materiali. Catedrala Mântuirii Neamului devine astfel o încununare a libertății și a responsabilității societale a unei Biserici care, începând cu proiectele politice ale lui Alexandru-Ioan Cuza, Carol II, Gheorghe Gheorghiu-Dej sau Nicolae Ceaușescu, a cunoscut abuzul mâinii-forte a puterii politice. Dacă aruncăm o privire fie și superficială asupra acestor tipuri de regim politic, nu le putem încadra pe o axă imaginară decât între autoritarism și totalitarism. Abia astăzi, în anii de construcție a democrației, Biserica Ortodoxă Română are ocazia să se manifeste liber și responsabil față de și într-o societate care are nevoie de un suflet. Așa cum Jacques Delors, fostul președinte al Comisiei Europene, dorea crearea „unui suflet pentru Europa“, la fel Biserica Ortodoxă Română își propune să contribuie la demnitatea spiritualității ortodoxe într-o societate care încă poartă semnele cuielor bătute de torționarii, ideologii și slugoii unui regim cu care s-a identificat și în post-comunism.

Știm cu toții că omul este prin excelență orientat spre viitor. Fără viitor, fără virtutea nădejdi, omul nu face altceva decât să-și rămână în urmă. Tot așa, o societate fără viitor este una dezmembrată, care nu se concepe deplin pe sine.

Am putea, deci, avea bunul-simț să aducem în spațiul public argumente care țin de proiecția viitoare a consistenței naționale și spirituale a poporului român. Ce va însemna catedrala când va fi gata? Sau ce va însemna pentru generațiile următoare? Am putea vedea în acest proiect al Sfântului Sinod nu doar chestiuni legate de costuri sau amplasament, ci și pozitivul unei societăți careia în anii postcomunismului i-a plăcut să se nege pe sine, întrupat profetic de credința ortodoxă, atât de intimă poporului român.

Catedrala Mântuirii Neamului este primul proiect mare, coerent și consistent al societății românești de după 1989. Este deopotrivă unul fizic și spiritual și care ar putea demonstra sau angrena o mișcare de solidaritate națională fizică, dar mai ales spirituală a cetățenilor români. Conform uneia dintre devizele sale, *e pluribus unum* (dintre mai mulți unul), democrația are, printre altele, și capacitatea de a produce consens între cetățeni. Așadar, consensul, sub forma Catedralei Mântuirii Neamului, poate fi frontispiciul democrației românești. Construcția catedralei este și un exemplu de solidaritate, poate chiar primul exemplu de solidaritate de după 1989 al societății noastre. Dacă vrem să ne redescoperim demnitatea umană, ar trebui să avem bunul-simț să lăsăm instituțiile prin excelență personaliste — Biserica și familia — să lucreze și să modeleze spațiul public.

Natura mistică a democrației

Indiferent dacă vorbim despre criza economică, despre schimbările politice, despre raportarea creștinilor la mutațiile globalizării și ale secularizării, mintea omului îndreptat spre Dumnezeu caută neconștient răspunsuri pentru oricare dintre frământările sale zilnice.

Credința are oricând ceva de spus despre o anumită guvernare politică, despre libertatea persoanei umane, justiția socială sau economică. A fi în mijlocul lumii impune cu necesitate înțelegerea ei, iar a ignora lumea de azi, a ne retrage intelectual din viața cetății echivalează cu sinuciderea unei părți însemnate a rațiunii cu care am fost înzestrați de Dumnezeu. Omul secolului XXI va trebui să fie atent la tot ce este în jurul său, pentru a putea extrage din societate ce-i este folositor pentru mântuire.

În acest sens, teologia politică, deși pare o construcție lexicală cel puțin ciudată în auzul nostru comun, este una dintre grilele de interpretare foarte importante pentru lumea de azi. O întâlnim pentru început la filosofii stoici, unde se referea la acele practici religioase care ajutau statul. O întâlnim la Părinții Bisericii: Sfântul Ioan Gură-de-Aur, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Ambrozie, Sfântul Ioan Cassian. Mai apoi, o întâlnim la Fericii Augustin, Toma din Aquino, William Ockham, Baruch Spinoza, Joseph de Maistre, Louis de Bonald și alții. Acești autori au pregătit înțelesul modern al expresiei, dezvoltată în

secolul trecut ca o disciplină academică derivată din științele sociale. Conform celei mai cunoscute definiții a expresiei, teologia politică înseamnă înțelegerea tuturor conceptelor politice ale teoriei moderne a statului ca fiind la bază idei religioase secularizate.

Carl Schmitt

Părintele definiției de mai sus este un cunoscut jurist german, Carl Schmitt (1888-1985). Catholic practicant, acesta a fost un anti-democrat convins și un admirator al dictaturii. A scris împotriva Republicii de la Weimar (1919-1933), iar apoi a cochetat cu nazismul, având mari îndoieli față de parlamentarismul democratic și de sistemele politice cu mai multe partide. În *Teologia Politică* (1922), lucrare al cărei subiect este conceptul de suveranitate, el susține că există, în fiecare epocă istorică, un echivalent între autoritatea socială și viziunea religioasă dominantă asupra lumii. Spre exemplu, monarhia absolutistă corespunde unei viziuni asupra lumii derivată dintr-o teologie deistă, în timp ce o monarhie constituțională și democratică ar corespunde unei concepții mai degrabă imanente despre Dumnezeu. Statul este o entitate invizibilă și omnipotentă, a cărei voință prevalează asupra tuturor cetățenilor, singurul titular al suveranității, așa cum Dumnezeu este singurul posesor al darului vieții. Totodată, statul este singurul care poate să intervină în normalul vieții, corectând slăbiciunile societății, ceea ce ar corespunde, în plan religios, capacității exclusiviste a lui Dumnezeu de a face minuni. Teza lui Carl Schmitt a fost dur criticată, surprinzându-i pe teologi prin faptul că o anumită credință religioasă a dus la crearea unor forme de autoritate socială și politică. În opinia lui, asocierea dintre politică și religie este bazată pe un element comun amândurora: legea. Astfel, dreptul pozitiv modern este, la rândul-i, izvorât din dreptul canonic.

Spirit neconformist pentru epoca sa, una a marilor ideologii, juristul german nu s-a considerat niciodată un teolog și nici măcar normativ în ceea ce privește părerile sale. Însă paradigma sa de gândire a fost preluată de numeroși gânditori anglo-saxoni, rezervați, ce-i drept, în fața faptului că se inspirau dintr-un gânditor considerat nazist. Această rezervă față de sensibilitățile naziste ale lui Carl Schmitt a mers atât de departe, încât mai mulți universitari americani l-au plagiat, fără să-l citeze măcar o dată. Cu toate acestea, dezvoltarea teologiei politice ca disciplină academică în spațiul occidental a dus, mai apoi, la crearea unei adevărate literaturi teologico-politice, din păcate blocate în spațiul comunist, din cauza limitării posibilității de expresie a creștinilor.

Reprezentarea parlamentară

Atunci când modernitatea a produs trecerea de la democrația directă de tip atenian, în care exprimarea vocii cetății se făcea prin ridicarea de mână într-o piață publică, la una al cărei miez este o adunare reprezentativă, restrânsă numeric, s-a pus problema definirii parlamentului. Cum se poate ca voința a milioane de oameni să fie exprimată doar prin vocea câtorva sute de deputați? Răspunsul a fost căutat în cunoașterea conceptuală teologică. Reprezentarea voinței generale a cetățenilor a fost gândită în analogie cu Sfintele Taine al căror autor este Mântuitorul Iisus Hristos, prin persoana preotului. Deși preotul săvârșește Taina Sfântului Botez sau a Sfintei Euharistii și, deci, pare că el este autorul, în realitate Mântuitorul Iisus Hristos ne îmbracă în haina cea nouă a Botezului și ne împărtășește cu Trupul și Sângele său. Astfel, analogia teologico-politică a explicat natura funcționării parlamentului, fără de care nu poate exista democrația: așa cum Mântuitorul acționează prin preot, dar acesta își păstrează voința proprie, tot astfel parlamentarii utilizează propria voință, dar acționează în numele poporului pe care-l reprezintă.

Continuând analogia de mai sus, putem spune că, așa cum Sfintele Taine săvârșite de un preot în stare de păcat — toți oamenii au păcate personale — sunt perfect valide, la fel și legile emise de un parlament ai căror membri sunt, de cele mai multe ori, considerați corupți, incapabili etc. sunt valide, întrucât exprimă voința poporului. Percepția onestității membrilor parlamentului este una extrem de scăzută chiar și în democrațiile considerate cele mai solide (Marea Britanie, Elveția etc.), dar încrederea că parlamentarii, într-o formă sau alta, dau formă voinței generale demonstrează credința și dorința cetățenilor de a fi împreună ca națiune. Consecința teoriei reprezentativității este, așadar, că, fără parlament, cetățeanul nu există, poporul și parlamentul devenind inseparabile într-o democrație. În același mod, în afara Sfințelor Taine ale Bisericii, creștinul nu poate accede la statutul de credincios.

Dilema prezenței cetățenilor la luarea deciziilor într-o adunare reprezentativă de tip parlamentar este făcută, de asemenea, prin analogie cu Sfânta Taină a Euharistiei: așa cum Mântuitorul Iisus Hristos este simultan prezent și absent în Sfânta Împărtășanie (prezent, pentru că în mod real pâinea și vinul aduse ca jertfă se transformă în Trupul și Sângele său, și absent, pentru că ochii noștri văd, chiar și după prefacerea Darurilor, tot pâine și vin), la fel, noi, oamenii, suntem prezenți și absenți, în același timp, în Parlament.¹ Absentăm, întrucât nu suntem și nu putem fi prezenți acolo fizic, dar, fiind reprezentați de parlamentari, voința noastră prinde contur în legile votate. Din această cauză, nimeni nu poate invoca necunoașterea legii atunci când a încălcat-o: cu toții am fost prezenți în parlament când s-a dezbătut și votat corpul de legi.

¹ Daniel Barbu, *Taina reprezentării democratice*, în *Historia*, disponibil la adresa: http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/taina-reprezentarii-democratice.

Democrația

Exercițiul conceptual de mai sus ne spune un lucru extrem de simplu: în orice regim politic, există o doză de încredere; mai bine spus, de credință. Prevestind căderea regimului comunist, Aleksandr Soljenițin spunea că regimul comunist va cădea când oamenii vor înceta să creadă în acest sistem. Dărâmarea Zidului Berlinului de către mulțimile furibunde, când nici măcar militarii nu și-au mai îndeplinit rolul de sprijinitori ai regimului, ne spune tocmai acest lucru. Însăși Revoluția română din decembrie 1989 ne spune același lucru: „Vom muri și vom fi liberi!“, unul dintre sloganurile cele mai uzitate de tinerii revoluționari români, demonstrează lipsa încrederii în ateismul comunist și înlocuirea lui cu libertatea într-o profundă accepțiune creștină, care amintește de omorârea păcatului și renașterea în Hristos. Astfel, putem spune că democrația modernă, a cărei valoare e unanim acceptată de cultura europeană, implică o minimă doză de credință. Miezul ei, parlamentul, asigură, prin însăși existența sa, un mod coerent de a fi împreună al cetățenilor.

Teologia politică nu e nicidecum un îndemn la pietism sau la identificarea unor noi forme de credință în organizații lumești, ci coincide cu scopul științelor sociale în general: să înțelegem societatea în care trăim, pentru a ști să ne organizăm viața în cotidianul ei, în funcție de voința noastră. Teologia politică devine astfel un mod de a înțelege lumea contemporană ca nefiind complet secularizată. Totodată, este și un protest intelectual împotriva fundamentalismului religios. Cu toate că Iluminismul și liberalismul au încercat să golească spațiul public de religie și credință, teologia politică ne arată că tocmai cel mai avansat și îmbrățișat sistem politic modern, democrația, a ocupat acest spațiu al religiosului, împrumutând multe dintre elementele sale. Până la urmă, înțelegerea puterii în societate ne ajută să ne eliberăm de prejudecăți și să extragem pozitivul din lumea în care trăim. În acest sens, democrația pe care ne-o dorim implică o semnificativă doză de creștinism.

Moștenirea politică a lutheranismului

Chiar dacă istoria faptică ne poate contrazice uneori, în teologia ortodoxă, Biserica nu a fost niciodată predată în mâinile Statului. Instituția divino-umană a fost mereu descrisă ca fiind în tensiune cu Statul ca parteneri egali, dar cu sfere de exercitare a autorității care nu se întâlnesc decât în chestiunea binelui comun al societății.

Alte tradiții ecleziologice au produs, de-a lungul timpului, o schimbare de paradigmă socio-politică atipică în ceea ce privește raporturile de putere dintre Biserică și Stat.

Istoria protestantismului ascunde nu doar rupturi teologice față de învățăturile Sfinților Părinți, ci și inovări politice care s-au dovedit a fi parte a modernității pe care încercăm s-o înțelegem. Printre marii reformatorii protestanți, Martin Luther a influențat decisiv înțelegerea modernă a democrației și a atributelor statului. Dezgustat de instituția papalității și nostalgic față de simplitatea apostolică a Bisericii primare, teologia lui a simplificat relația omului cu Dumnezeu, care, pentru a accede la harul divin, nu are nevoie de intermediari. Singurii mediatorii sunt Hristos și Sfintele Scripturi, întrucât „cuvântul lui Dumnezeu, care ne îndreaptă spre libertatea deplină, nu trebuie să fie și nu poate fi încătușat“. Totodată, Adevărul nu poate fi acoperit de speculațiile scolastice și complicitățile instituționale ale catolicismului, motiv pentru care papalitatea se prezenta în ochii săi drept *Romana tyrannis*, iar credincioșii, ca niște oprimați, care nu pot să accedă la

Sfintele Taine fără acceptul preoției. Practicile indulgențelor, abuzul anatemei, birocrația și lărgirea puterii politice papale l-au făcut pe conducătorul Bisericii Catolice „să înceteze să mai fie un episcop, ci un dictator“. În ordinea medievală occidentală, Biserica era principalul ajutor al individului pentru mântuire, iar statul era păstrătorul acestei ordini, politica era parte a creației și a armoniei universale și avea să fie indispensabilă umanității până la sfârșitul istoriei, pentru că făcea parte din ordinea spre care tindea creația. Religia și politica erau, deci, două teritorii distincte în interiorul aceluiași *corpus christianum*, în care fiecare parte trebuia să aibă forma ei de conducere. Reforma lui Luther a modificat această concepție, politizând religia.

Preoția universală – cetățenia universală

În demersul său critic la adresa filosofiei care a contruit intelectual supremația papalității, Luther a respins învățătura Sinoadelor, teologia de inspirație aristotelică a lui Toma din Aquino, caracterul de *potestas* (putere) al Sfintelor Taine, care creează un raport de inegalitate între credincioși etc. Pentru Luther, harul trebuia administrat și oferit fără intermediari, ca dar gratuit al lui Dumnezeu, ierarhia bisericească devenea inutilă, iar distincțiile dintre membrii comunității creștinilor erau șterse. Drept consecință, el a redus numărul sacramentelor, printre care și hirotonia, și a afirmat „preoția universală a credincioșilor“, întrucât credința nu se poate construi pe o autoritate exterioară, fie ea sacerdotală sau politică. În același timp, a conferit comunității euharistice atributul de societate politică, fiindcă celebrarea Euharistiei actualizează cetățenia pe care participanții au primit-o la Botez.

Dat fiind că preoția universală nu-și mai derivă autoritatea de la tradiția milenară a Bisericii, oficiantul cultului lutheran

este un ales al comunității care administrează, explică și răspândește Cuvântul lui Dumnezeu. El nu are autoritate, ci exercită un *officium*, fiind un *minister*, adică doar un angajat al comunității ca servant, asistent, administrator, pentru că Biserica presupune o supunere mutuală, din moment ce „nimeni nu dorește să fie superiorul celuilalt, ci fiecare vrea să fie inferiorul aproapelui“. Condiția egalității dintre membrii „Bisericii acefalice“, pe care o introduce Luther, precede simbolic exercitarea puterii în democrația modernă, unde miniștrii sunt egali în cetățenie și slujesc comunitatea prin consensul egalilor. Repudierea instituțiilor și deconstruirea imaginariului politic medieval prin antipatia față de puterea politică l-au condus, însă, pe Luther la o ecleziologie care, deși s-a vrut apolitică, a sfârșit prin a împrumuta alte elemente politice.

Repudierea instituțiilor

În primul rând, el este un optimist în ceea ce privește capacitatea oamenilor de înțelegere, ceea ce înseamnă că o anumită comunitate poate exprima un adevăr fără asistență. Dar „adevărata Biserică“ nu poate fi localizată în birouri sau instituții, pentru că „unitatea inimilor în credință e suficientă să însemne o Biserică“. Este o societate auto-suficientă, care, servindu-se de Sfânta Scriptură ca de o constituție, conferă sens politic sintagmei lutherane: „Nu există superior printre creștini, numai Hristos Însuși — numai Hristos“. Ruptura lui Luther s-a dramatizat și mai mult: *corpus mysticum* al cărui Cap este Mântuitorul Hristos e Biserica nevăzută. Mai departe, doar necredincioșii și creștinii căldicei au nevoie de o structură organizatorică și de o guvernare coercitivă. Sunt, așadar, două Regate: cel al lui Dumnezeu (congregația), care este apolitic, și comunitatea văzută a credincioșilor, care este atât de dezordonată, încât „nu poate fi condusă fără sânge. Sabia conducătorului trebuie să fie roșie și plină de sânge.“

Aici, unitatea trebuia creată exterior, printr-o formă de artă omenească. Prin contrast cu Papa, își derivă autoritatea din convingeri strict umane și e prea din lumea de aici; conducătorul secular îndeplinește un *officium* divin, fiindcă impune ordinea în lumea creștinilor. Pentru că a desființat rigoarea și procedurile instituționale, Luther a subminat autoritatea spirituală în sfera religioasă, dar a accentuat autoritatea politică în sfera seculară.¹ Altfel spus, în timp ce s-a depolitizat conceptual, Biserica lui Luther a devenit mult mai politică în ceea ce privește dependența de autoritatea seculară.

Autoritatea charismei

Max Weber ne ajută să înțelegem consecințele gândirii lutherane. Criticând viziunea despre religie ca ideologie (prezentă la Karl Marx), sociologul german vede religia ca pe un discurs simbolic asupra realității. Mișcările religioase charismatice, de tipul celor protestante, încearcă să schimbe sistemul de valori, să delegitimeze simbolic fundația autorității existente și să creeze o nouă voință colectivă, bazată pe relații de egalitate, pe reciprocitate verticală și pe suprimarea diferențelor dintre membri.² Această charismă, specifică „profeților“ de genul lui Luther, contruiește, așadar, o putere politică simbolică, de inspirație democratică. Odată victorioasă, mișcarea va căuta să fortifice noua putere simbolică, cucerită prin înființarea unei structuri birocratice care să monopolizeze administrația noii reprezentări colective centrale,

timp în care granițele politice și cele ale credinței tind să coincidă, tocmai pentru că noua comunitate „rupe stereotipizarea normelor individuale, pentru a pune în loc o realitate socială care are ca obiectiv mântuirea religioasă“.

Pe lângă pathos vindicativ și revoltă, teologia lui Luther denotă și un anumit eșec intelectual. Incapabil să înțeleagă tradiția Bisericii, continuitatea harului și importanța clericilor ca urmași ai apostolilor, gândirea teologico-politică a lui Luther a fost extrem de contradictorie. El a golit vocabularul teologic de conceptele politice, dar, în același timp, a politizat Biserica, împingând-o în brațele Statului. A încercat să fugă, de asemenea, de autoritatea personalizată a Papei și a ierarhiei bisericești și a sfârșit prin a refuza orice ordine instituțională, cetățenii trebuind să se supună conducătorului în totalitate. În acest sens, Luther nu este doar unul dintre cei care au construit conceptul de Biserică de Stat, dar și un gânditor care a deschis drumul autoritarismului politic.

¹ Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, George Allen & Unwin Ltd., Londra, 1961, p. 144-157.

² Max Weber, *On Charisma and Institution Building* (selected papers, edited and with an Introduction by S.N. Eisenstadt, University of Chicago Press, Chicago/Londra, 1968, p. 253-267 ș.u.

Teologia politică a federalismului

Deși îi blamăm pentru individualismul lor, de la americani avem și de învățat. Republicanismul modern, pe care încercăm să-l punem și noi în practică de douăzeci de ani, își are originea în cultura politică americană, sub forma federalismului. În spațiul public românesc, însă, federalismul continuă să trezească reacții puternice de contestare, fiind perceput ca o catastrofă națională.

Era preoției universale

Sensul original al federalismului care a condus la crearea Statelor Unite ale Americii îl găsim în epoca Reformei protestante. În timp ce catolicismul medieval accentua ruptura dintre clerici și laici, protestantismul a relativizat diferența introdusă de primirea harului divin. Astfel, toți oamenii pot înțelege Sfânta Scriptură, în virtutea faptului că sunt posesori ai preoției universale. Reforma i-a încurajat pe credincioși nu doar să citească Biblia, ci s-o și interpreteze.

Mai apoi, curentul reformat a redescoperit importanța Vechiului Testament, primul legământ al omului cu Dumnezeu, care stabilește termenii contractuali ai viețuirii lui Adam în grădina Raiului. Acesta, însă, a violat Legea și a introdus umanitatea într-o viață supusă păcatului. Din acest moment, oamenii pot accede la mântuire doar prin Mântuitorul Iisus Hristos care anunță Noul Legământ, adică noul mijloc prin care Dumnezeu și-a restabilit autoritatea în fața omenirii,

și-a revelat Legea și și-a manifestat extraordinara indulgență în fața păcatelor lumii. Legământul harului există deja în Vechiul Testament, sub forma promisiunii, dar se pecetluiește în persoana Mântuitorului Iisus Hristos: pe de o parte, este Dumnezeu care oferă harul și iertarea; pe de altă parte, omul care oferă credință, pocăință. Dar Dumnezeu este nu doar participant, ci și garant al legământului, astfel încât, conform teologilor reformați, avem de-a face cu o relație perfect contractuală între om și Dumnezeu.

Legământul biblic

Teologii reformați ai secolelor XVI și XVII, precum Jean Calvin, Heinrich Bullinger, Huldreich Zwingli sau Johannes Cocceius, au nuanțat relația contractuală a lui Dumnezeu cu omul. Școala calvină susținea că împlinirea legământului depinde exclusiv de Dumnezeu și nu implică voința și faptele omului. E, deci, o chestiune unilaterală, tradusă prin latinescul *testamentum*. Accentul cade pe suveranitatea omnipotentă a lui Dumnezeu, umanitatea plină de păcat, certitudinea mântuirii celor aleși și mântuirea prin credință, fără fapte. Pe de altă parte, Zwingli și Bullinger susțineau contrariul și descriau legământul ca pe un act bilateral (*foedus*) între Dumnezeu și om, în care mântuirea depinde și de persoana umană.

Lăsând la o parte diferențele de nuanță, Reforma a legat între ele cele două Testamente, încreștinându-l pe cel Vechi și iudaizându-l pe cel Nou. Paralel cu traducerea Bibliei în limbile naționale, s-a dezvoltat și ideea necesității întoarcerii la creștinismului primar și citirea Vechiului Testament nu în limba latină, ci în ebraică. Astfel, în 1524 și 1525, la doar câțiva ani după debutul Reformei, Daniel Bomberg, un tipograf creștin din Veneția, s-a specializat în publicarea textelor cu caractere iudaice, cărțile sale răspândind foarte rapid interesul pentru studiile ebraice în vestul Europei.

Secularizarea foedus-ului

La Geneva, supranumit „sfântul oraș“ de către Ducele de Sully, Calvin dobândise și o foarte mare influență politică. Biserica domina societatea, în timpul în care bisericile lutherane deveneau naționale și se supuneau puterii politice. El a înțeles necesitatea unei constituții politice pentru orașul său și și-a asumat ipostaza de gânditor politic, elaborând o scară a regimurilor politice: tirania era cel mai rău, iar comunitatea creștină federată, cel mai bun. Astfel, gânditorul politic Jean Calvin ia naștere în mintea teologului. Generațiile următoare de filosofi politici din școala calvină preiau și dezvoltă teologia federalistă: Johannes Althusius va susține că statul cel mai bun din întreaga istorie este cel evreu, fiindcă a fost singurul construit în mod direct de Dumnezeu, pe baza legământului.

Prin urmare, legământul biblic a fost secularizat și de alți gânditori politici (Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau etc.) fiind inclus în teoriile contractului social. Pentru reformați, hughenoti, puritani sau dești, lumea europeană era mult prea coruptă și, drept consecință, au plecat, asemenea lui Avraam, în pământul făgăduinței, îndreptându-se spre lumea cea nouă, New York. Acolo, urmând modelul biblic, au încheiat un pact între ei, folosindu-se de teologia contractuală sau federatistă (*the covenant theology*¹), drept primul principiu politic enunțat în America. Împrumutată de teoria politică, teologia federalistă ne spune că regimurile politice sunt rezultatul unei înțelegeri, al unui pact între oameni „sub privirea lui Dumnezeu“. În baza primului legământ biblic menit să-i ofere omului viața veșnică, oamenii fac un al doilea pact între ei, pentru a se organiza pe pământ. Federalismul original înseamnă, așadar, federarea cetățenilor între ei și

așezarea bazelor arhitecturii politico-sociale americane pe baza principiului asocierii liber-consimțite. Un puritan convins, John Winthrop, primul guvernator al coloniei americane Massachusetts Bay (1588-1649), sintetiza idealul politic american prin sintagma: „libertatea de a te supune legii în mod liber“.

Legământul politic

Federalismul teologico-politic i se adresează în primul rând individului, nu unei comunități (familie, popor, națiune etc.), din cauza faptului că majoritatea teologilor federaliști au susținut predestinația. Nefiind interdependenți pe drumul mântuirii, spuneau protestanții, ne mântuim separat. Astfel, teologia federalistă, responsabilizând foarte mult individul, a ajutat la crearea celebrului individualism american.

Cu toate acestea, este puternic dezvoltată ideea contractului între egali. Dacă în epoca medievală, dominată de catolicism, pactele erau făcute pe linie ierarhică, subliniind în continuare relația de subordonare dintre suveran și vasal, dintre nobil și sclav etc., în aranjamentele constituționale federale puterea este împărțită între guvernul central și guvernele locale. Federalismul este, așadar, non-ierarhic, non-centralizant și propune o relativă egalitate chiar și între inegali. În acest sens, împărțirea puterii politice (*the federal way of sharing the power*) trebuie văzută ca un scop în sine. Virtutea principală a federalismului ar fi, deci, că instituie o societate dominată de principiul într-ajutorării într-un sens profund creștin. Chiar dacă autorii editorialor publicate în *The Independent Journal* (1787-1788) și cunoscute sub numele de *The Federalist* descriu guvernarea în termeni foarte seculari, discursul lor e mai degrabă teologico-politic. Astfel, reflecțiile lui Alexander Hamilton, John Jay și James Madison asupra guvernării au desenat federalismul modern sub forma „unui parteneriat între morți, vii și cei care se vor naște“.

¹ Glen A. Moots, *Politics Reformed: the Anglo-American Legacy of Covenant Theology*, University of Missouri Press, 2010, *passim*; Michael Horton, *Introducing Covenant Theology*, Baker Books, 2006, *passim*.

Thank You for previewing this eBook

You can read the full version of this eBook in different formats:

- HTML (Free /Available to everyone)
- PDF / TXT (Available to V.I.P. members. Free Standard members can access up to 5 PDF/TXT eBooks per month each month)
- Epub & Mobipocket (Exclusive to V.I.P. members)

To download this full book, simply select the format you desire below

