

© La Scuola, 2013

© 2019 by Editura Galaxia Gutenberg

Titlul original: I cattolici e il paese

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

## Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

**ALICI, LUIGI**

Catolicii și politica

/ Luigi Alici; trad. din lb. italiană de Liviu Romanescu. - Târgu

Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2019

ISBN 978-973-141-821-6

I. Romanescu, Liviu (trad.)

2

EDITURA GALAXIA GUTENBERG

435600 Târgu-Lăpuș, str. Florilor nr. 11

Tel.: 0723-377 599, 0733-979383

E-mail: contact@galaxiagutenberg.ro

Luigi Alici

# CATOLICII ȘI POLITICA

Traducere din limba italiană de  
Liviu Romanescu

Galaxia Gutenberg  
2019

## Capitolul I

### Paradoxul creștin

1. Tradiția creștină și-a pus dintotdeauna problema unei anumite anomalii structurale care caracterizează „prezența” creștinilor în viața politică. Putem s-o explicităm prin două întrebări fundamentale. Prima: o politică de inspirație creștină poate fi cu adevărat eficientă dacă apelează la valorile evanghelice reprezentate de milă, frățietate, iertare, renunțare la distincția dintre prieten și dușman, grijă față de cei mai de jos? Se poate „extrage” din aceste valori, în sine „apolitice”, vreo formă de guvernare a societății, o doctrină politică, cu toate corolarele sale imperioase, de la un sistem riguros de drept și hotărâri judecătorești inflexibile la forțe armate?

A doua: în ce măsură creștinii, care au acceptat democrația cu o anumită întârziere, sunt capabili să înfrunte, în mod critic și liber, dar și deschiși față de colaborarea cu toți ceilalți, problemele pe care le pune conviețuirea istorică, mai ales în societățile noastre pluraliste? Dacă societatea politică și comunitatea eclezială sunt două forme de apartenență întemeiate pe logici incomensurabile și imposibil de redus una la cealaltă, putem să le permitem creștinilor să intre în jocul deschis al democrației știind că sunt conduși de o putere dogmatică care nu va accepta niciodată să supună votului principiile sale?

Cele două dileme vizate pot fi reunite, la urma urmei, într-una astăzi încă vie: în conflictul dintre două

autorități distincte, una eclezială și alta civilă, căreia din cele două îi va rămâne cu adevărat fidel creștinul? Fidelitatea față de comunitatea eclezială îl face suspect în ochii societății politice și invers: tensiunea dintre autoritate și libertate, cu care se confruntă fiecare cetățean, e dublă în cazul creștinului. Nu poți sluji la doi stăpâni.

Dezbaterea actuală insistă mult pe cea de-a doua dilemă, dar nu trebuie s-o subestimăm pe cea dintâi, pe care aceasta o presupune implicit, fiindcă nu atribuie nicio relevanță politică carității evanghelice. Din acest motiv consider că traseul reflecției pe care intenționez s-o propun în această carte trebuie să înceapă de aici. Dilema ar putea fi de două feluri, în funcție de cui acordăm primatul: forței sau dreptății. Într-unul din cazuri se consideră că la originea vieții sociale, implicit a vieții politice, s-ar afla o stare conflictuală de nedepășit: o patimă nesățioasă îi mână pe indivizi spre satisfacerea propriilor nevoi și doar un contract bazat pe cesiunea unei cote de libertate în schimbul siguranței poate justifica guvernarea politică a societății. Forța e singura ripostă pe măsura războiului; o forță legitimă cu care să combați violența ilegală.

În celălalt caz se consideră că logica despotică a politicii poate evolua pozitiv pe baza unui raport echitabil între diversele drepturi și interese individuale, raport care-și găsește temeiul în dreptatea socială. În timp ce logica forței tinde să excludă din sfera politică orice formă de iubire, deklasată la rangul de sentiment privat, într-un univers care pune dreptatea drept temei și finalitate a propriilor norme s-ar putea cel mult recunoaște sferei agapice un spațiu intermediar, conform schemei dreptate-iubire-dreptate. Iubirea, cu alte cuvinte, poate reprezenta un fenomen social cu o anumită relevanță – în unele momente chiar

indispensabil –, dar rămâne tot de nișă: când are loc o calamitate naturală sau când sistemul bazat pe competiție reglementată se blochează sau nu știe cum să abordeze anumite plăgi sociale (familii în dificultate, minori abandonati, forme extreme de sărăcie și dependență etc.), devine providențial recursul la iubire, privită ca un fel de „Cruce Roșie socială” cu preț minim. Într-o anumită măsură, poate să intre în această categorie chiar și ideea unui „stat caritabil”<sup>1</sup>, care recuperează practica carității după ce-o expulzase din inima politicii, printr-o interpretare extrem de restrictivă a principiului de subsidiaritate, ceea ce denaturează primatul creștin al milei.

În perspectiva creștină, în schimb, secvența e răsturnată: iubire-dreptate-iubire. După Bruni, de pildă, o perspectivă creștină autentică nu se identifică cu declinul subsidiarității datorat teoriei economice dominante („să nu realizeze iubirea ceea ce poate realiza piața”), pe care el propune s-o răsturnăm: „sa nu realizeze contractul ceea ce poate realiza prietenia și să nu realizeze prietenia ceea ce poate realiza iubirea agapică”; ceea ce presupune „că a existat și există o economie agapică cel puțin la fel de relevantă ca economia contractului și a prieteniei”<sup>2</sup>.

Chestiunea a fost bine precizată de Augustin când a fost nevoit să se confrunte cu polemica care lua amploare în lumea păgână după devastarea Romei în

<sup>1</sup> Cf., de pildă, M. Olansky, *Conservatorismo compassionevole* [Conservatorismul compătimitor], cu o prefață de G. Bush, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2005.

<sup>2</sup> L. Bruni, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane* [Rana celuilalt. Economie și relații umane], Il Margine, Trento, 2007, p. 11-114.

410 de către vizigoții conduși de Alaric; prin lucrarea sa monumentală *De civitate Dei*, episcopul Hiponei le-a cerut creștinilor să nu se simtă orfani în raport cu un model politic care deja se surpa, ci să privească în viitor, smulgând din rădăcina un clișeu care reîncepe acum să circule (chiar și printre creștini, din păcate), mai ales după atacul terorist din 11 septembrie 2001: ne-au invadat barbarii, nu e timp pentru iubire.

Pentru un creștin, în schimb, e mereu timp pentru iubire, chiar dacă e vorba de politică, unde e cu atât mai oportună: dacă un stat legitim presupune existența unui popor, poporul presupune la rândul său o rețea de legături stabile și împărtășite, întemeiate pe *concoro communitio*<sup>3</sup>, iar armonia e tocmai capacitatea de a experimenta în cadrul *civitas* bătaia de inimă la unison, ceea ce e totuna cu a împărtăși o iubire comună. De aceea, slăbirea structurilor interne ale Imperiului Roman, care se putea fără îndoială considera la originea prăbușirii sale, nu se datora prediciei creștine, ci faptului că fiziologia iubirii sociale evoluase spre o patologie egoistă. O iubire obișnuită: iată condiția de neignorant, care trebuie să-și găsească în drept o anumită codificare. În acest sens, paradigma politică și economică dominantă se cuvine subminată radical: totul începe și sfârșește cu iubirea.

Dintr-un anumit punct de vedere, prin potențialul său creator și fondator, tocmai iubirea e cea care te

<sup>3</sup> Cf Augustin, *De civitate Dei* [Despre cetatea lui Dumnezeu], 19, 24, unde *populus* [popor] e definit drept *coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communitate sociatus* [grupul de indivizi raționali asociați prin comuniunea armonioasă în jurul celor iubite] [Vezi și ed. rom.: *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, c. I-X, trad. de Paul Găleşanu, Ed. Științifică, 1998].

învață cum să „pătrunzi” în ordinea dreptății și astfel devine principiu de conviețuire sub semnul virtuții și stimulează acele experiențe comunitare și sedimentări sociale capabile să corecteze inegalitățile în chip exemplar și repetat. Așa cum scrie Ricoeur, „iubirea obligă la o dreptate educată de economia darului”<sup>4</sup>. Pe de altă parte, în numele aspirațiilor sale nemăsurate, iubirea te învață și să „părăsești” dreptatea și astfel ia nu doar chipul profetiei intransigente, ci și pe cel al suplinirii caritabile, în fața crispărilor legaliste ale dreptății, când aceasta se mulțumește cu vegherea perimetrului egoismelor private, asigură doar o echitate distributivă de suprafață și consolidează scandalul intolerabil al inegalităților. Și poate s-o facă chiar recurgând la acțiuni simbolice subversive și pasibile de urmărire penală, dar care deschid noi orizonturi și astfel vin în sprijinul adevăratei dreptăți, ajutând-o să-și regăsească propriile intenții universaliste. Tot Ricoeur: „iubirea trebuie să destabilizeze, să bulverseze o concepție pur utilitaristă despre dreptate”; în acest fel, „înaltă dreptatea dincolo de simpla delimitare suspicioasă dintre al meu și al tău, aș îndrăzni să spun către un sentiment de reciprocă îndatorare”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Un'obbedienza che ama* [O ascultare iubitoare], în A. Lacoque, P. Ricoeur, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia, p. 137 [Vezi și ed. rom.: *Cum să înțelegem Biblia*, trad. de Maria Carpov, Polirom, 2002].

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *Giustizia e amore: l'economia del dono* [Dreptate și iubire: economia darului], în D. Jervolino, *Ricoeur: l'amore difficile* [Ricoeur: iubirea pretențioasă], Studium, Roma, 1995, p. 150. Am dedicat relației dintre iubire și dreptate ultimul capitol al cărții mele *Il terzo escluso* [Terțul exclus], San Paolo, Cinsello Balsamo, 2004.

2. Raportul dintre Biserică și democrație, legat de a două dilemă amintită la început, e doar un capitol al mai complexului raport dintre Biserică și modernitate; un raport complicat, plin de întârzieri, neînțelegeri, condamnări, dar și de o cufundare plină de generozitate în cutele cele mai chinuite ale vieții sociale, prin inițiative extraordinare, mai mult sau mai puțin vizibile, de sprijin și asistență. S-ar putea spune că întârzierea creștinilor, până în secolul trecut, pe frontul preocupării teoretice pentru teme precum dreptatea socială, drepturile omului și democrația a fost pe deplin compensată pe planul milei resimțite și practicate pornind de la cei mai de jos, înainte ca o astfel de asimetrie să fie remediată la rădăcină odată cu Conciliul Vatican II. Trei aspecte, cu precădere, merită amintite.

Înainte de toate, odată cu Conciliul a fost depășită o perspectivă individualistă și spiritualistă despre viață, în numele căreia, timp de multe veacuri, idealul creștin consta în primul rând în „a-ți mântui propriul suflet”, ceea ce făcea suspecte toate filozofiile sau doctrinele politice care promovau dreptatea socială ca etapă obligatorie pe calea eliberării omului. Diferența de nivel dintre caritate (dintotdeauna considerată, alături de credință și speranță, o virtute teologală, care participă, prin bunăvoința harului, la taina comuniunii trinitare) și dreptate (considerată o „virtute cardinală” a vieții morale, la fel ca prudența, curajul și cumpătarea) nu poate fi, în mod evident, ignorată de creștin. Totuși, nu poate nici să devină un pretext pentru a folosi două măsuri distincte în aprecierea ateismului dominant în culturile politice de stânga, de obicei angajate în favoarea egalității (și implicit mai sensibile la teme precum dreptatea socială și pacea), față de păgânismul idolatru care a invadat culturile politice de dreapta, mai

sensibile la valorile individuale ale libertății și vieții și doar aparent mai compatibile cu primatul carității. Conciliul a reafirmat în mod clar „caracterul comunitar al vocației umane în planul lui Dumnezeu”, căruia *Gaudium et spes*<sup>6</sup> îi va oferi justificarea cea mai elevată, prin afirmarea „unei anumite asemănări între uniunea Persoanelor divine și uniunea fiilor lui Dumnezeu în adevăr și iubire” (GS, 24). Pasul înainte e indiscutabil: „printre legăturile sociale care sunt necesare desăvârșirii omului, unele, precum familia și comunitatea politică, corespund mai direct naturii sale intime” (GS, 25).

În al doilea rând, se pregătește un nou teren pentru exercițiul atent al dreptății, condiție de neocolit pentru a construi societatea politică pe temeiul binelui comun. Dar pentru a dezvolta practica dreptății – iată problema – trebuie recunoscută „autonomia legitimă a realităților pământești” (GS, 36), care au legi proprii, căror credința nu le oferă scurtături facile în istorie; Nici măcar creștinul nu e scutit, cu alte cuvinte, de sarcina „laică” de a studia, cunoaște și respecta știința, cultura, economia, cercetarea în toate sectoarele cunoașterii. Autonomia e un standard al modernității; creștinului nu i se cere să-l coboare, ci să-și asume autonomia și s-o conjuge cu responsabilitatea, în perspectiva unei sinteze mature între teologia creației și teologia mântuirii. Primatul carității, de aceea, nu implică niciodată o lepădare a dreptății. În decretul despre apostolatul laicilor citim următoarele: „Să fie împlinite mai ales obligațiile pe care le presupune dreptatea, în așa fel încât

<sup>6</sup> *Bucurie și speranță*, constituție pastorală privind Biserica în lumea contemporană, unul din cele mai semnificative documente aprobate de Conciliul Vatican II, promulgată de Paul al VI-lea pe 7 decembrie 1965 (n. t.).

să nu fie oferit ca dar al carității ceea ce se cuvenea în numele dreptății; să se elimine nu doar efectele, ci și cauzele relilor; ajutorul să se acorde în așa fel încât cei ce-l primesc să fie treptat eliberați de dependența față de alții și să ajungă să se poate bizui pe ei înșiși” (AA7, 8).

În sfârșit, față de viziunile despre Biserică care au dominat în secolele trecute, care insistau pe un caracter compact în relația cu exteriorul și pe o rigidă structurare ierarhică în interior, acum e preponderentă o idee mai convingătoare: Biserica e un mod „special” de a fi popor, poporul lui Dumnezeu în istorie. Nu un corp străin care se apără de atacurile din „exterior” ca o cetate sub asediu, ci o comunitate „cu adevărat și intim solidară cu umanitatea și istoria ei” (GS, 1), caracterizată de o fundamentală atitudine dialogică și de o articulare internă într-o pluralitate de preoții, de membri și de slujiri, care au un singur trup în Cristos, „lumina neamurilor” (LG<sup>8</sup>, 1).

În mod deosebit, necesitatea de a recunoaște autonomia lumii istorice și de a „pătrunde” în problemele pe care le pune viața atribuie laicilor creștini o sarcină specifică, corespunzătoare vocației lor de „creștini în lume”. Relativei autonomii a realității pământești îi corespunde relativa autonomie a credincioșilor laici, care trebuie să ajute, de asemenea, întreaga comunitate creștină, întrucât pe deplin coresponsabili în edificarea și misiunea Bisericii, „ca membre vii, cu toate forțele

<sup>7</sup> *Apostolicam actuositatem* [Activitatea apostolică], decret aprobat de Conciliul Vatican II și promulgat de Paul al VI-lea pe 18 noiembrie 1965 (n. t.).

<sup>8</sup> *Lumen gentium* [Lumina neamurilor], constituție dogmatică despre Biserică adoptată de Conciliul Vatican II și promulgată de Paul al VI-lea pe 21 noiembrie 1964 (n. t.).

primite prin bunătatea Creatorului și prin harul Mântuitorului” (LG, 33), să recunoască valoarea laicității acordând atenție lumii și dialogând cu ea.

În cazul lor, căutarea împărăției lui Dumnezeu este, așa zicând, mediată de cufundarea în istorie („e specific laicilor să caute împărăția lui Dumnezeu ocupându-se cu problemele timpului lor și rânduindu-le pe potriva lui Dumnezeu” (LG, 31). Conciliul recunoaște, de asemenea, că „în plan național și internațional [...] mai ales laicii sunt reprezentanții înțelepciunii creștine. Animați de dragostea de patrie și prin îndeplinirea credincioasă a îndatoririlor civice, catolicii trebuie să se simtă obligați să promoveze adevăratul bine comun și să-și impună ponderea propriei opinii în așa fel încât puterea civilă să fie exercitată conform dreptății, iar legile să corespundă preceptelor morale și binelui comun” (AA, 14).

3. Acest lung preambul probabil nu e de la sine înțeles în aceste circumstanțe istorice când amnezia în privința Conciliului atinge niveluri îngrijorătoare în cadrul comunității creștine, mai ales când ne iluzionăm cu revenirea religiosului pe scena publică favorizând derive ritualiste și identitare, care dau indirect apă la moară relativismului postmodern, conform căruia nu există nici cetatea lui Dumnezeu, nici cea a omului, ci doar un ansamblu de „triburi simbolice” capabile să seducă și „să se mențină pe piață” doar prin farmecul folclorului lor. Iar a trăi constructiv în postmodernitate nu e posibil fără a te fi confruntat, în mod critic și autocritic, cu modernitatea.

În acest context, laicii botezați riscă să fie de două ori condamnați la o suplinire mortificantă și instrumentalistă.

În primul rând la nivel eclezial, atunci când se răstoarnă perspectiva conciliară: foarte mulți laici în sacristie, mulți preoți în prima linie de foc a politicii. Dacă există vreun cuvânt al papei atât de nesocotit astăzi, cred că e acesta: „Biserica [...] nu este și nu dorește să fie un agent politic. În același timp, e profund interesată de binele comunității politice, a cărui suflet e dreptatea”<sup>9</sup>. E vorba, desigur, de o preoție laică care poate și trebuie să sporească din ce în ce mai mult în viața Bisericii (în cateheză, în exercițiul carității, în predica evanghelică, în învățământ și în cercetarea teologică etc.), chiar dacă uneori ai neplăcuta senzație că această slujire e justificată doar ca suplinitoare din cauza prăbușirii vocațiilor preotești. Laicul ca „suplinitor oficial”, întocmai. Acestui profil îi aparține posibilitatea de a se mișca fără probleme în spatele frontului „prepolitic” (o expresie mai degrabă echivocă decât utilă, cum voi preciza mai încolo) ori, pentru cine vrea să se implice direct, să aleagă între două forme opuse de candidatură proprie: să cauți (într-un mod clerical de netolerat) o investire oficială (la un eveniment, la o întâlnire eclezială etc.) ori să te pregătești pentru a înfrunta răceala și marginalizarea în schimbul unei libertăți de manevră practic absolute. În primul caz, se intră în politică ca un fel de „agent din Havana”<sup>10</sup>, în cel de-al doilea revendicarea autonomiei poate, mai devreme sau mai târziu, să abandoneze orice inspirație

<sup>9</sup> Benedict al XVI-lea, *Discorso al IV Convegno della Chiesa italiana* [Cuvântare la a IV-a Conferință a Bisericii italiene], Verona, 19 octombrie 2006.

<sup>10</sup> Trimitere la eroul romanului lui Graham Greene *Omul nostru din Havana* (1958), tipul spionului veleitar (n. t.).

spirituală, ducând până la capăt logica unui angajament i-responsabil.

De asemenea, laicii creștini devin „suplinitori oficiali” pentru a doua oară, când societatea civilă îi acceptă (în anumite cazuri chiar îi caută și îi curtează) ca pe un prețios amortizor social în spatele frontului voluntariatului, unde se pot ajuta săracii, nenorociții, paria lumii, fără dreptul de a interveni în ceea ce privește conflictele care generează inegalități și nedreptăți. Un vagon asistențialist se poate oricând atașa trenului societății concurențiale, dar niciunul din infirmierii care desfășoară o muncă utilă nu trebuie să viseze la prea multe întrebări și cu atât mai puțin la a ajunge la locomotivă pentru a o putea conduce. Acel vagon poate fi atașat trenului politicii doar în numele unei concesiuni compătimitoare, cu condiția să conțină doar vreun act de generozitate facultativă, ca suplinitoare ocazională și, în esență, fără influență.

Dincolo de suplinitoare se găsește paradoxul creștin, unde conviețuiesc detașarea și implicarea, prisosul credinței și riscul angajamentului, într-o dialectică pe care *Epistola către Diognet*, o scriere greacă anonimă din secolul al II-lea d. C., o aseamănă raportului dintre trup și suflet: „Așa cum sufletul e în trup sunt și creștinii în lume”<sup>11</sup>. Ei sunt, într-adevăr, „împrăștiați în orașele grecești și barbare, după cum i-a fost sortit fiecăruia. Respectă obiceiurile locale în felul în care se îmbracă, mănâncă, se comportă, totuși, în modul lor de a trăi, își manifestă caracterul paradoxal, recunoscut de toți,

<sup>11</sup> *A Diogneto*, VI, 1, ed. it. îngrijită de M. Perrini, La Scuola, Brescia, 1986, p. 51 [Vezi și ed. rom.: *Epistola către Diognet*, în *Scrierile Părinților apostolici*, trad. de D. Fecioru, EIBMBOR, 1979, 1995].