

Daniel Barbu a studiat istoria artei, istoria, teologia și filosofia la București, Cluj și Fribourg. Este doctor în istorie, în filosofie și în teologie. Profesor de știință politică la Universitatea din București, unde a fondat în 1995 Facultatea de Științe Politice. A fost profesor invitat la University of Pittsburgh, Pa., Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris), Central European University (Budapesta), Institut d'Etudes Politiques din Bordeaux și Institut d'Etudes Politiques din Aix-en-Provence. A publicat douăsprezece cărți, printre care *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge* (1998), *O arheologie constituțională românească. Studii și documente* (2000), *Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească* (2001), *Politica pentru barbari* (2005), *Die abwesende Republik* (2009), *Indistinția. O cronică a sfârșitului politicii românești* (2010), *Au cetățenii suflet? O teologie politică a societăților post-seculare* (2016). A fost ministru al culturii (2012–2013) și membru al Senatului României.

DANIEL BARBU

ÎN TRE TIMP

AMINTIRI DIN CASA CEZARULUI



București
2017



Editura Litera

O.P. 53; C.P. 212, sector 4, București, România
tel.: 021 319 63 90; 031 425 16 19; 0752 548 372

e-mail: comenzi@litera.ro

Ne puteți vizita pe



www.litera.ro

Editor: Vidrașcu și fiii

Redactor: Ilieș Câmpeanu

Corector: Georgiana Enache

Copertă, tehnoredactare și prepress: Bogdan Mitea

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BARBU, DANIEL

Între timp. Amintiri din casa Cezarului/

Daniel Barbu – București: Litera, 2017

ISBN 978-606-33-2180-1

94

Tiparul executat la:



office@tipograf-eurobusiness.ro
www.tipograf-eurobusiness.ro

CUPRINS

EXPLICAȚIE	11
IN LIBERTATE LABOR	15
Povestea unui eșec	27
Înapoi la Cotroceni	49
Să nu vă mândriți!	57
Excepția culturală	69
Cum am devenit liberal și de ce am părăsit PNL	91
Ce pot să sper?	104
Depolitizarea politicii	116
ANALECTA	125
Societatea, o pasiune liberală	134
Armele, legea și statul	144
Pentru o cultură publică a libertății	148
Democrația de stat	155
Presiuni asupra justiției	158
La Operă	161
Oftatul, priveghiul și demisia	163
Ce se vede și ce nu se vede la Muzeul Țăranului Român	166
Când muzeele călătoresc	169
Telefonul și semnătura	171
Retorica obiectelor îngropate	173
Un om al cuvintelor	175
Teatru și democrație	176
Cine are carte?	177
Die Wiederkehr des „Mobs“?	179
Revizionism	185
Zidul	188
Această generală țigănie	197
A still small voice	199
Where is the wisdom we have lost in knowledge?	200
De unde vin și încotro se duc județele?	202

Re Statul cultural 203	203
Omul și opera 209	209
Bobbio, după zece ani 210	210
Principii de revizuire constituțională 213	213
<i>Der Staat als Kunstwerk</i> 221	221
Vraja s-a rupt 224	224
Întrebările De Waele 226	226
Competiția idolilor 228	228
Rădăcinile catolice ale Europei 232	232
Ce face președintele? 235	235
Ziua armistițiului 237	237
<i>Der Mann ohne Eigenschaften</i> 238	238
Mutație antropologică 241	241
<i>Manifestul de la Oxford</i> sau despre liberalismul caracterului 245	245
Duminica vindecării orbului 257	257
Viitorul se termină azi 259	259
Creierul statului 261	261
Ignoranța democratică 264	264
Propunere indecentă 266	266
Tramvaiul și demisia 268	268
<i>Iustitia augusta</i> 269	269
Schimbare de regim 271	271
Noua paradigmă politică 273	273
Regim curat democratic 276	276
Omul este mai bătrân decât statul 278	278
Statuile nu vorbesc singure 283	283
Alegerile ca iluzie a libertății 286	286
Cât de străini sunt refugiații? 289	289
Ultimul raport? 292	292
Premierul care nu știa nimic 299	299
Cultura denunțului 301	301
O memorie ce încă nu doare 305	305
Nesimțire constituțională 307	307
Improbabila politică a civismului democratic 308	308
Legenda Bucureștilor 311	311
Anti-corupția ucide! 315	315
Un mic New York? 317	317

Democrația apolitică 324	324
Cine aduce prejudicii democrației? 335	335
Agitație și propagandă 343	343
Celula de bază a societății 344	344
Sub control judiciar 349	349
Românii merg în paradis 350	350
Refluxul populismului? 354	354
Scurtă istorie a tehnocrației în date 356	356
Anexe 363	363
I. Programul de guvernare (USL) 2013–2016. <i>Cultură</i> 364	364
II. Ministerul Culturii. Bilanț 2013 și programare 2014 367	367
III. Manifest pentru păstrarea identității liberale 376	376
IV. Manifestul politic al Partidului Liberal Reformat 380	380
V. Trei scrisori fără răspuns 394	394
VI. Comisia specială pentru evaluarea stării democrației și a statului de drept în România 397	397
VII. <i>București – oraș liber</i> . Alternativa liberală și democratică pentru un București al cetățenilor 402	402
VIII. <i>Mai puțin stat, mai multă responsabilitate!</i> Manifest electoral ALDE 413	413
IX. Protocol de constituire a coaliției de guvernare pentru dezvoltare și democrație PSD–ALDE 418	418
X. Declarație a Parlamentului României 419	419
Referințe 423	423

IN LIBERTATE LABOR

„*In libertate labor, in servitute dolor. Il faut opter; ceux qui ne pourront soutenir le travail [de la liberté], n'ont qu'à chercher leur repos dans la servitude*“. Plecând de la această sentință a regelui filosof Stanislas Leszczynski (*La voix libre du citoyen*, 1749), Rousseau admite că în societățile moderne, complexe și industriose, a lucra pentru libertate nu poate fi o ocupație permanentă, deși costul leneviei politice rămâne în continuare servitutea; pentru a-și ușura munca, ar fi înțelept ca și cetățenii să conceapă guvernarea în așa fel încât intrigile și abuzurile acesteia să devină imediat evidente, desigur în vederea înlăturării lor¹.

Nu cred că genevezii în folosul cărora raționa Rousseau își închipuiau că sunt niște atenieni ai vremii lor, chemați toți să-și guverneze direct și permanent orașul-stat. Erau însă negreșit familiari cu această recomandare a lui Pavel: „Cum ați fost cumpărați cu un preț, să nu vă faceți singuri robi oamenilor“ (1 Corinteni 7:23). Libertatea civică n-ar fi trebuit să fie pentru ei altceva decât prelungirea cea mai firească a libertății creștine. Servitutea voluntară – fie ea consecință a fricii, a lășității, a nepăsării, a comodității gândirii ori a ignoranței – poate fi deci considerată un păcat, nu doar o opțiune politică necugetată ori neglijentă. Răscumpărați fiind, creștinii nu-și mai aparțin. Tocmai de aceea sunt pe deplin răspunzători pentru alegerile pe care le fac din proprie voință sau pe care socotesc oportun ori convenabil să le amâne, dacă nu să le suspende definitiv.

A te considera pe deplin responsabil pentru tot ceea ce alegi să faci sau să nu faci pentru libertate, fie în calitate de creștin, fie cu titlu de cetățean, presupune un efort constant, echivalează cu un angajament pe durată nedeterminată. În materie de libertate, creștină sau politică, e mai bine să fii propriul tău angajat. Iar atunci când îi lași pe alții să lucreze pentru tine, în Biserică sau în stat, îți rămâne obligația să-i urmărești îndeaproape, ca nu

¹ Citat de Richard Tuck, *The Sleeping Sovereign. The Invention of Modern Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 3

Rescuma să irosească, să deformeze sau să suprimă ceea ce le-ai încredințat spre administrare. Se cuvine ca supravegherea să înceapă cu tine însuși. Examenul regulat de conștiință este inseparabil de guvernarea strictă a sinelui, reprezentând împreună principala datorie nu doar a creștinului, ci totodată a politicianului. *The duties of self-government*, îi amintea William Gladstone fiului său în 1857 într-un limbaj aproape penitențial, impun trei exerciții cotidiene împletite: *self-examination*, *self-observation* și *self-denial*¹.

Se potrivește oare lepădarea de sine, ce trece drept o practică monahală, meseriei de om politic? Găsim în raționamentul lui Rousseau cel mai simplu și direct răspuns. Înclinația naturală a cetățeanului este aceea de a se dezinteresa de lucrul public pentru a se dedica propriilor ocupații și interese. Altfel spus, tinde să caute împlinirea în sine însuși și în ceea ce este al său. Atâta timp cât altcineva, prin delegare sau prin reprezentare, îi garantează libertatea. Acesta ar fi, din câteva trăsături, portretul înțelepciunii politice comune. Gladstone se așază însă în situația particulară a celui care renunță să poarte de grijă intereselor proprii pentru a se îngriji de libertatea tuturor. Această alegere implică ținerea sub observație a sinelui, în continuare ispitit să acționeze doar pentru sine, urmată de examinarea modului în care acesta a rezistat tentației de a abuza ori de a profita de libertatea celorlalți. Ceea ce ar putea semăna cu o abandonare a tot ceea ce sinele are mai propriu. Ca și monahismul, politica aspiră să fie o vocație.

Științele sociale sunt mai degrabă sceptice cu privire la compatibilitatea dintre angajamentul creștin și cel politic. Este recomandabil ca acela care caută să-și mântuiască sufletul ori să-i mântuiască pe alții să evite să o apuce pe calea politicii, observa Max Weber în frazele finale ale conferinței sale din 1919 consacrată politicii ca profesie și ca vocație². Pentru că politica nu se

¹ *Love's Redeeming Work. The Anglican Quest for Holiness*, compiled by Geoffrey Rowell, Kenneth Stevenson and Rowan Williams, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 433

² Max Weber, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*, Studienausgabe, hrsg. von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1994, pp. 85–88

poate descurca fără recursul la violență, politicianul este constrâns să facă compromisuri cu puterile diabolice ce mocnesc în orice formă de putere exercitată asupra oamenilor. Tensiunea este permanentă între demonul sau geniul politicii și Dumnezeuul creștin al iubirii, constată Weber, iar politicianul – fiind conectat, involuntar sau intenționat, la ambii poli – riscă să se transforme în ceea ce nu și-ar fi dorit vreodată să devină. Și totuși, savantul german convine că lumea n-ar fi putut realiza posibilul dacă cei care au vocația politicii nu ar fi stărunit să înfrunte imposibilul. Și-au măsurat puterile cu imposibilul, vine precizarea, conducătorii și eroii din toată adâncimea istoriei. Politicienii care nu au stofă de șefi sau de protagoniști au nevoie însă, încheie Weber, de o virtute la fel de tare pentru a trece testul vocației, anume forța suflătească de a nu se lăsa doborâți atunci când li se năruiesc speranțele, știind de la bun început că năzuințele lor, dacă au un orizont etic, sunt sortite eșecului.

Cum s-ar putea ieși din acest impas al simultanei asemănări și neasemnări între vocația pentru libertate a creștinului și vocația politicianului de a guverna libertatea? Să eliminăm mai întâi, din rațiuni metodologice, soluția radicală a separării, potrivit căreia între lumea politicii și comunitatea creștinilor nu se poate țese nici o legătură validă, cei din urmă fiind descurajați să se implice în vreun fel în treburile publice. Să lăsăm deoparte, din aceleași pricini, și soluția conciliatoare a simfoniei celor două sfere: Biserica și statul ar interpreta la instrumente diferite aceeași partitură istorică. Să nu luăm în calcul nici viziunea transformționistă, potrivit căreia creștinii sunt îndemnați să exercite o funcție profetică, depunând mărturie despre credința lor și contribuind astfel la maturizarea morală a societății. Perspectiva teocratică nici măcar n-ar trebui menționată, dacă nu ar cunoaște o recentă resurrecție americană în *dominionism*, teorie ce-i cheamă pe creștinii fundamentalști să preia controlul instituțiilor politice și culturale pentru a instaura în societate dominația credinței; pulsul „dominionismului” a început mai nou să bată în Polonia, unde guvernul conservator se arată decis să interzică avortul, dar și în România unei Coaliții pentru Familie căreia i s-au închinat toate

partidele. Ce mai rămâne atunci? O poveste, poate. O pildă. Una care seamănă cu o ghicitoare ce nu a fost încă dezlegată.

Această enigmatică și dificilă narațiune – pe care exegeții, atunci când nu s-au ferit de ea, n-au reușit să o lămurească în mod convingător¹ – este cunoscută în hermeneutică drept *parabola villici iniqui*, parabola administratorului necinstit, a intendentului, ispravnicului sau economului necredincios (Luca 16:1-12). Personajul care a dat nume pildei lucrează împotriva legii și a intereselor angajatorului său, dar este apreciat în final de acesta pentru a fi acționat cu chibzuință și pare chiar să fie dat drept exemplu de Christos. Povestea începe cu o delațiune: unui om bogat i se spune că intendentul său îi risipește averea. La auzul acuzațiilor, potentatul își concediază slujbașul, nu înainte de a-i cere o descărcare de gestiune. Perspectivele sunt sumbre pentru cel rămas fără serviciu: nu se simte în putere pentru a munci cu brațele și îi e rușine să se apuce de cerșit. Și atunci pune la cale un plan prin care cei din jur să fie bucuroși să-l țină pe masă și casă. Implicit, să-l întrețină până la sfârșitul vieții. Îi cheamă deci pe rând pe toți cei care aveau datorii la bogătaş și îi învață cum să-și falsifice chitanțele pentru a-și reduce drastic datoria. Surprinzător, patronul îl laudă pe administratorul necinstit (calificat abia acum ca ὄδικοῦς) pentru inteligența sa (φρόνησις). Am putea înțelege că necinstea acestuia a ținut exclusiv de metoda utilizată pentru a ieși cu bine din încurcătură. În ceea ce privește trecutul, acuzația era aceea de a fi fost risipitor, altfel spus neglijent sau darnic cu averea altuia, dar nu propriu-zis corupt.

De data aceasta, Christos nu tâlcuiește el însuși parabola, așa cum procedează în alte ocazii, ci alege să o complice prin comentariul ce încheie povestea. Fiii acestei lumi sunt mai inteligenți în conducerea afacerilor contemporane decât fiii luminii, vine constatarea în temeiul căreia Weber îi va destitui categoric pe creștini din politică. Numai că aceiași fii ai luminii sunt imediat sfătuiți să-și facă prieteni cu ajutorul bogăției (în text, al „mamonului

¹ Pierre Monat, „L'exégèse de la Parabole de «l'intendant infidèle» du II^e au XII^e siècle”, *Revue des Etudes Augustiniennes* 38, 1992, pp. 89–123

nedreptății”) pentru a fi mai târziu primiți de acești prieteni în locuințele eterne. Morala fabulei, consemnată în versetele 11 și 12, ia forma unor interpelări provocatoare. Dacă nu ați fost credincioși (de încredere, mai bine zis) cu mamonul nedreptății, cine vă va încredința adevărata avere? Și dacă nu ați fost credincioși (de încredere) cu ceea ce este al altora, cum vreți să vi se dea ceea ce este al vostru?

E drept, intendentul perspicace și-a făcut prieteni, dar nu s-a dovedit a fi tocmai de încredere când a administrat averea altuia. A instigat la fals și uz de fals, i-a ajutat pe alții să-și înșele creditorul. Simplu spus, a încălcat legea pozitivă (δίκη). Cum să interpretăm? O posibilă deslușire vine în versetul 16, în care Iisus se declară pe sine însuși un ὄδικοῦς: valabilă până la Ioan Botezătorul, Legea dată în istorie (νόμος) a fost abrogată în prezent de Evanghelia Împărăției lui Dumnezeu, în care se pătrunde cu forța. Creștinismul devine de neînțeles în afara distincției radicale dintre lege și Evanghelie, explică Luther într-o *Tischrede* din 1542/43¹. Prezentul continuu al răspunsului pe care-l dai chemării de a intra în Împărăție prin ascultarea Cuvântului a înlocuit efortul personal de a respecta scrupulos norma scrisă. Procedând prin interdicție („să nu ...!”), legea îi obligă pe cei care i se supun la o atitudine pasivă. Dacă ceea ce nu ai dreptul să faci este cert și codificat, devine imediat incert și imputabil ceea ce îți rămâne de făcut. Posibilul se calculează în funcție de imposibil. Christos răstoarnă perspectiva, ștergând diferența dintre posibil și imposibil. Sau, mai precis, lăsând ca această distincție să fie făcută de modul în care fiecare alege să își fructifice libertatea câștigată prin abolirea legii. De aici violența în atitudine la care se referă versetul². Așa cum au înțeles mai târziu Leszczynski și Rousseau, gramatica

¹ Citată de Heiko A. Oberman, *The Reformation. Roots and Ramifications*, translated by Andrew Colin Gow, T&T Clark International, London and New York, 1994, pp. 102–103

² Pentru diferitele interpretări ale șaradei, fie ca o formulă ironică, fie ca un apel la acțiune decisivă și energică, N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Fortress Press, Minneapolis, 1996, p. 468

politică a libertății este mai degrabă verbală decât substantivală, indică mai puțin o stare beatifică, cât o acțiune energetică.

Am putea acum pricepe ceva mai bine în ce a constatat inteligența administratorului. Cel mai probabil, în capacitatea sa de discernământ, în libertatea pe care și-a luat-o față de aplicarea tautologică a legii în numele legii. El nu a comis o fărâdelege, ci s-a avântat dincolo de lege. S-a eliberat pe sine de sub voința altuia, nu i-a îngăduit potentatului să-i decidă soarta și și-a asumat responsabilitatea pentru propria viață. Prin aceeași mișcare, i-a eliberat și pe alții de datorii, sugerând că legea ar trebui să fie pe măsura oamenilor, că trebuie să măsoare câtă caritate se află în raporturile dintre aceștia. Cu o formulă paulină, legea nu mai locuiește în literă, ci în spirit, este o atitudine și nu o prescripție. Evanghelia, precizează Pavel, șterge toate datoriile sociale, cu o singură excepție: „Să nu datorați nimănui nimic, decât să vă iubiți unii pe alții, căci cine-și iubește aproapele a împlinit legea” (Romani 13:8).

Există, cu certitudine, o undă de violență în orice act de eliberare de sub tutela legii. Dar o violență întoarsă pe dos, îndreptată contra forțelor diabolice ce țin relațiile de putere dintre oameni, după cum constata Weber cu luciditate sociologică. Această violență a deciziei personale pentru libertate (nu a faptei, a vorbei sau a gestului), exercitată voluntar împotriva puterii de cei fără de putere, se găsește nemijlocit asociată cu nevinovăția în Matei 10:16, unde Christos le cere discipolilor săi să fie inocenți ca porumbeii și inteligenți ca șerpii. Termenul utilizat aici este tot φρόνησις, regăsit și în „inteligența celor dreți” din Luca 1:17, dar deosebit de σοφία, ce numește pretutindeni înțelepciunea lui Dumnezeu, dar și înțelepciunea teoretică apreciată și căutată de oameni (e.g. 1 Corinteni 1:20-25, 2 Corinteni 1:12).

Involuntar, dar și indubitabil, atât cuvintele, cât și înțelesul lor se află într-un raport pe care Aristotel îl examinase deja. Φρόνησις – sau *prudentia* în traduceri latine clasice și medievale – ar fi inteligența practică, neguvernată de reguli prestabilite și imuabile, este dispoziția de a judeca ceea ce este bine ori just pentru o anumită persoană sau într-o situație dată; pentru cel

care posedă această virtute, dreptatea nu corespunde unei definiții deduse conceptual, ci trebuie citită în acțiunea însăși de a îndeplini ceea ce pare a fi drept în fiecare caz particular¹. Exceptând vulgata marxistă ce pretindea că reușise să descifreze „legități” în mersul prin istorie al societăților, în teoriile și științele sociale de azi domnește consensul cu privire la faptul că impredictibilitatea recurentă și sistematică a faptelor și legăturilor sociale nu se pretează la generalizări cu putere de lege. Intendentul din parabolă a meritat așadar să fie dat de exemplu pentru că nu s-a lăsat ferecat în circumstanțe de o normă abstractă de drept, ci a depășit conjuncturile prin îndrăzneala de a stabili el însuși, cu propria minte și în deplină libertate, ceea ce i s-a părut a fi echitabil atunci și acolo. A judecat drept într-o situație nedreaptă. În ultimă analiză, a știut să administreze cu inteligență practică și cu prudență ori chibzuință ceea ce nu-i aparținea.

Nu ține de mine să hotărâsc dacă această exegeză este mai verosimilă decât altele. Sunt însă dator să recunosc că, în ceea ce mă privește, miza descifrării parabolei a fost mai ales de ordin practic. Am avut întotdeauna impresia că pilda încifrează în mod profetic condiția omului politic. Îmi pare profetică deoarece în regatele evreiești sau în Roma imperială, unde puterea era dispusă pe verticala axei monarhice, nu se făcea politică; aceasta este o îndeletnicire umană ce nu admite decât un aranjament orizontal al relațiilor de putere². În puține cuvinte, politica n-ar fi altceva decât o practică structurată și reflectată de gestiune a libertății. Supușii nu fac niciodată politică. Pot fi insurgenți, intriganți, insolenți ori influenți, nu însă politicieni. Posibilitatea de a îmbrățișa politica, din vocație sau ca pe o meserie, este rezervată cetățenilor. Mai precis, cetățenilor egali și liberi, măcar în drept, dacă nu și în fapt. Deși numele îi este utilizat frecvent, politica nu și-l merită în regimurile totalitare, în care puterea este în mare

¹ Am citit *Etica Nicomahică* 1142a cu ajutorul lui Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1988, pp. 115–116

² Giovanni Sartori, „What Is Politics”, *Political Theory* I, no. 1, 1973, pp. 5–26

Resp măsura aspirată pe verticală. De aceea, înainte de 1989, politica (de partid și de stat) era definită de sus în jos ca „știință a conducerii societății“. Or, politica apare doar atunci când o societate nu mai este condusă prin aplicarea autoritară a unei δίκη invariabile, ci este guvernată cu πρόνοια, prin calcularea permanenței a echilibrului, întotdeauna fragil, dintre libertate și echitate. Rezumând, inteligența vizionară a protagonistului narațiunii a făcut cu puțință trecerea de la administrarea scrupuloasă a lucrurilor la o guvernare eliberatoare a oamenilor. El a ieșit din încurcătură printr-un gest eminamente politic, neobișnuit pentru locul și vremea sa.

Timpul petrecut în compania acestei parabole mi-a format convingerea că în adâncul ei se ascunde o explicație despre cum s-ar putea întâmpla să ajungă în politică un discipol al lui Christos care nu și-a pus în gând cu tot dinadinsul acest lucru. Două ar fi condițiile, amândouă indispensabile. Mai întâi, chemarea. Unele tradiții ecleziastice, cea anglicană de exemplu, nu tratează vocația pentru preoție ca pe o intenție personală, motivată subiectiv: a te simți chemat nu este destul, ba chiar nu e recomandabil; altcineva trebuie să vadă în tine vocația și să te încurajeze să o urmezi. S-ar putea ca vocația politică, așa cum a fost descrisă de Weber, să corespundă acestui tip ideal. Dacă politica nu e mai mult decât o meserie, te poți decide singur să o profesezi. Nu-ți rămâne decât să-ți planifici cariera în raport cu posibilul, adică în funcție de calcule proprii, de șansă, de abilitatea de a urzi relații de sprijin mutual și de a atrage resurse. Sau te lași în voia circumstanțelor și îi permiți carierei să-ți planifice viața. Considerată o vocație, politica devine practicabilă doar în urma unei chemări explicite și nominale. În acest caz, drumul de acces în politică duce direct la poalele imposibilului. Dacă perspectiva imposibilului întârzie să se deschidă, înseamnă că nu ai ascultat de o chemare, ci ai căzut într-o ispită. Prudența îți cere atunci să faci cale întoarsă. A te mulțumi să exploatezi oportunitățile din aria posibilului te face

imediat un complice al violenței, identificată de Weber ca fiind însăși esența oricărei forme de putere exercitată asupra oamenilor.

Cealaltă condiție este încă și mai restrictivă. Cu o formulă împrumutată din cultura politică a quakerilor, principalul rost al angajamentul politic al creștinilor ar trebui să fie acela de „a preveni militarizarea minții omului“¹. Înainte chiar de a fi investită în fapte și vorbe, violența locuiește în gândire. Stă în firea oamenilor să arate cu degetul, să insulte, să învinuiască, să pârsască, să strige „hoții!“, să caute vinovați, să ceară socoteală, să tragă la răspundere. În democrații, politicienii sunt aproape obligați să facă toate aceste lucruri în mod regulat și instituțional ori să le concesioneze unor agenții ale statului specializate în violență. Geneza și succesul agențiilor violenței legitime se datorează, fundamental, leneviei cetățenilor liberi. Triumful politic modern al libertății egale a fost însoțit de profesionalizarea judiciară a practicilor sociale ale acuzării și represiei, proces istoric ce a dus la transformarea violenței în monopol de stat.

Înainte de Revoluțiile Americană și Franceză, sarcina acuzării în materie criminală era în majoritatea cazurilor o chestiune privată, revenindu-i victimei sau reprezentantului ei legal. În lumea anglo-saxonă, instrucția penală era treaba judecătorilor de pace, notabili locali fără formație juridică, oameni care se puneau voluntar și gratuit în slujba comunității; pe continent, justiția era înfăptuită mai ales de seniorii locului. Congresul înființează în 1789 funcția de *attorney general*, iar Constituanta, un an mai târziu, pe cea de *accusateur public*. Inițial, determinarea revoluționară a cetățenilor francezi de a lucra pentru libertate limitează drastic atribuțiile procurorilor profesioniști: între faza instrucției și cea a curții cu jurați, Adunarea interpune un *jury d'accusation* format din opt cetățeni însărcinați să verifice probele și, eventual, să formuleze acuzațiile². În Anglia, procuratura se instituționalizează

¹ Thomas G. Sanders, *Protestant Concepts of Church and State. Historical Backgrounds and Approaches for the Future*, Peter Smith, Gloucester, Mass., 1985, p. 165

² Jacques Ellul, *Histoire des institutions. Le XIX^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 64