

Pierre Manent s-a născut în 1949, la Toulouse. După obținerea diplomei la École Normale Supérieure, a devenit asistentul lui Raymond Aron la Collège de France. A fost redactor-șef al publicației trimestriale *Commentaire*, înființată împreună cu ilustrul său maestru. A predat filozofia politică la École des Hautes Études en Sciences Sociales din cadrul Centrului de Cercetări Politice „Raymond Aron”. Prin activitatea sa, Pierre Manent a contribuit la redescoperirea tradiției liberale franceze, impunându-se, în Franța și la nivel mondial, ca una dintre cele mai importante personalități în domeniul filozofiei politice contemporane.

Opera: *Tocqueville et la nature de la démocratie*, 1982; *Les Libéraux*, 1986; *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*, 1987 (trad. rom. *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, 1992); *La Cité de l'homme*, 1994 (trad. rom. *Cetatea omului*, 1998); *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*, 1997 (trad. rom. *Originile politicii moderne: Machiavelli, Hobbes, Rousseau*, 2000); *Cours familial de philosophie politique*, 2001 (trad. rom. *O filozofie politică pentru cetățean*, Humanitas, 2003); *La Démocratie de notre temps* (cu M. Gauchet, A. Finkielkraut), 2002; *L'Amour et l'amitié d'Allan Bloom* (trad. fr.), 2003; *Une éducation sans autorité ni sanction?* (cu A. Renaut și A. Jacquard), 2004; *La Raison des nations*, 2006 (trad. rom. *Rațiunea națiunilor: Reflecții asupra democrației din Europa*, 2007); *Ce que peut la littérature* (cu A. Finkielkraut, M. Ozouf și S. Julliard), 2006; *Enquête sur la démocratie: Études de philosophie politique*, 2007; *Les Métamorphoses de la cité: essai sur la dynamique de l'Occident*, 2010 (trad. rom. *Metamorfozele cetății: Eseu despre dinamica Occidentului*, Humanitas, 2013); *Le Regard politique: Entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*, 2010 (trad. rom. *Știința politică autentică: Un dialog cu Bénédicte Delorme-Montini*, 2013); *Montaigne: La vie sans loi*, 2014; *Situation de la France*, 2015 (trad. rom., *Musulmanii, obstacolul inedit: Situația Franței*, 2016); *La loi naturelle et les droits de l'homme* (2018).

PIERRE MANENT

Pascal și proiectul creștin

Traducere din franceză
de Cristian Preda
și Miruna Tătaru-Cazaban

Ediție îngrijită
de Miruna Tătaru-Cazaban

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

Traducerea introducerii, capitolelor 1–3 și a concluziei îi aparține lui Cristian Preda, iar traducerea capitolelor 4–10, Mirunei Tătaru-Cazaban.

Redactor: Mona Antohi
Coperta: Ioana Nedelcu
Corector: Cristina Jelescu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Florina Vasiliu, Veronica Dinu

Tipărit la Master Print Super Offset

Pierre Manent
Pascal et la proposition chrétienne
© Éditions Grasset & Fasquelle, 2022
All rights reserved.

© HUMANITAS, 2024, pentru prezenta versiune în limba română

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Manent, Pierre
Pascal și proiectul creștin: eseu / Pierre Manent;
trad. din franceză de Cristian Preda și Miruna Tătaru-Cazaban;
ed. îngrijită de Miruna Tătaru-Cazaban. – București: Humanitas, 2024
ISBN 978-973-50-8331-1
I. Preda, Cristian (trad.)
II. Tătaru-Cazaban, Miruna (trad.; ed.)
I

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021 / 408 83 50, fax 021 / 408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0723 684 194

Notă asupra ediției	7
<i>Cuvânt înainte</i> . Europa și problema creștină	9
1. În fața ateismului	19
2. Cum devine Dumnezeu om	49
3. A-L demonstra pe Dumnezeu?	77
4. Fenomenul uman.	97
5. Forța și dreptatea ordinii.	129
6. Iluziile <i>eului</i>	177
7. Măreție și decădere	209
8. Eliberator și mijlocitor	224
9. Stilul Evangheliei.	248
10. Certitudinea și mântuirea	272
<i>Concluzie</i> . Teama și bucuria	307

am ajuns să nu mai fim în stare să abordăm în chip serios cea mai însemnată și mai urgentă întrebare pe care și-o poate pune o ființă rațională, lăsând-o – spre rușinea noastră – să se strecoare printre degetele noastre slabe și timide. O asemenea inerție nu-i afectează doar pe cei care au întors spatele creștinismului, ci și – într-o oarecare măsură – pe cei care sunt încă atașați de el, întrucât e greu să mai îndrăznești să vorbești despre ceea ce legea și opinia au îndepărtat din atenția publică. Cum să ne mai referim la Obiectul pe care l-am respins sau pe care l-am lăsat să scape atenției noastre? Cum să te mai intereseze Întrebarea? În ce fel te mai poți referi la unitatea și viața, la sensul și urgența ei?

Așa cum am spus, importanta și enigmatică decizie de a construi Suveranul, statul suveran, a fost luată cândva pe la mijlocul secolului al XVII-lea. Tot atunci, în împrejurările descrise deja, Blaise Pascal a regândit și reformulat, într-o formă fragmentară și provizorie, dar foarte impresionantă, ceea ce eu numesc proiectul creștin, adică ansamblul dogmelor sau tainelor creștine, așa cum sunt ele înțelese de mintea omenească și așa cum sunt acceptate de voința noastră, în stare să dea naștere unei forme de viață aparte. „Proiect“ nu are doar un sens logic sau lingvistic, ci și unul practic și activ, fiind vorba despre actul de a propune, un act al cărui prim și principal autor este Dumnezeu prezent în Biserica Sa.

Opera lui Pascal face obiectul unei foarte bogate tradiții critice. El e unul dintre autorii comentați mereu, în chip judicios și savant. Nu pretind că aduc o contribuție semnificativă la această tradiție critică. Am căutat sprijin la Pascal pentru a găsi termenii preciși și pentru a recupera gravitatea și urgența *întrebării* creștine – cea a *credinței* creștine, a *posibilității* credinței creștine. Există vreun ocol, vreun artificiu prin care să poți folosi forța cuiva mai puternic decât ești pentru a formula cea mai personală întrebare? Aceasta e chestiunea ce face obiectul prezentei cărți.

CAPITOLUL I În fața ateismului

Nimic nu uimește mai mult în istoria omenirii decât creștinarea popoarelor din bazinul mediteraneean, apoi a Europei, urmată de extinderea creștinismului în prelungirile americane ale Europei. Indiferent cum este judecată sub alte aspecte, un lucru e cert, și anume că religia creștină vine cu proiectul de viață cel mai greu de înghițit de o specie atât de neascultătoare cum este a noastră. El are niște cerințe exorbitante, care contrazic cele mai puternice și mai răspândite dorințe omenești, cum e – de pildă – pretenția de a reglementa pe cât de meticulos, pe atât de indiscret viața sexuală a bărbaților și a femeilor, până într-acolo încât să-i onoreze în mod special pe cei care „s-au făcut fameni pentru împărăția cerurilor“. Religia creștină are, de asemenea, porunci ce par pur și simplu imposibil de luat în serios: așa este, de pildă, cea care condensează noutatea sa și care ar putea fi numită porunca creștină prin excelență, și anume: „Iubiți pe vrăjmașii voștri!“ Întrucât nu se bazează pe vreunul din resorturile principale ale naturii umane, religia creștină nu-i încântă pe cei care alecătuiesc cea parte în mod natural puternică a speciei umane, adică pe apărătorii cetății și pe capii de familie – *patres virique*. E adevărat că unele ființe umane sunt în chip natural atrase de ideile extreme sau sublime ale dreptății, binelui sau frumosului, adică sunt în mod spontan „idealiste“, iar proiectul creștin este atrăgător mai ales pentru spiritele sau

LIBRIS | We know books
 suferelele cu această înclinație. O asemenea potrivire nu conducea totuși prin ea însăși la altceva decât la un succes de tip sectar, iar succesul creștinismului – al „idealismului“ creștin – ar fi trebuit să se limiteze la alcătuirea câtorva secte mai mult sau mai puțin durabile și mai întinse, foarte asemănătoare cu cea eseniană. Numai că lucrurile au stat altfel, iar Biserica creștină, în aria foarte vastă pe care am evocat-o, a dat dovadă de o prodigioasă capacitate de extindere și de penetrare în rândurile unor populații foarte diverse sau, ca să zicem așa, în toate tipurile de societate și printre toate – sau aproape toate – tipurile de oameni.

Putem, de bună seamă, diminua singularitatea fenomenului remarcând că – de la Constantin încoace – religia creștină s-a extins și s-a consolidat și prin mijloace politice obișnuite, dintre care unele au fost poate străine de preceptele evanghelice. E adevărat, dar asta nu explică în ce fel cea mai impresionantă construcție politică a lumii păgâne – Imperiul Roman – s-a asociat unei propuneri religioase care era cea mai nepotrivită pentru o fire poruncitoare și cuceritoare – *civis milesque* – , nepotrivirea fiind fără întârziere remarcată de patricienii atașați de regimul roman. În orice caz, această politizare sau domesticire a creștinismului n-a fost niciodată completă – dimpotrivă –, cel puțin în Biserica latină. Aceasta și-a revendicat în mod constant independența, o cerere inseparabilă de pretenția de dominație, cele două decurgând dintr-un sentiment foarte viu că misiunea Bisericii și principiile ei sunt ceva aparte și de o excelență nemaivăzută. Efortul papilor pentru a obține recunoașterea preeminenței lor în fața oricărei puteri profane, rivalitatea mușchilor – dacă pot îndrăzni să spun așa – între Roma creștină și Roma păgână, vizibilă în arcurile și cupolele orașului, toate acestea, departe de a anunța întoarcerea victorioasă a păgânismului, cum își imagina retrospectiv Nietzsche și cum spera poate Machiavelli atunci

când observa succesele lui Cesare Borgia, vădeau înainte de orice că Biserica revendica statutul de „societate perfectă“, adică completă, care are în ea însăși – *exclusiv* în ea însăși – principiile de legitimitate și de existență. În zilele noastre, că suntem creștini sau nu, preferăm să vedem în această afirmare de sine trădarea sau uitarea mesajului evanghelic și, în particular, a deosebirii dintre Dumnezeu și Cezar, dar nu trebuie uitat că Biserica este o realitate juridică, o imensă asociație care transmite cunoaștere și care poruncește, având nevoie, de aceea, de o forță care să-i asigure independența absolută, astfel încât mesajul evanghelic să ajungă la destinatari.

În orice caz, Reforma a transformat în mod radical dispozitivul creștinătății, în măsura în care principii creștini s-au emancipat de „societatea perfectă“, care îi guvernase până atunci, depășind mii de vicisitudini și amenințări cu pieirea. Eforturile reformatoarelor au pus aceste principii la îndemâna tuturor și, în primul rând, a principilor, a autorităților și magistraților profani. Reforma a slăbit în chip decisiv Biserica Romei, dar nu doar întrucât a refuzat medierea sa pentru mântuirea sufletelor, dând naștere unor biserici separate și, în mod necesar, concurente cu Roma, ci și întrucât ea a deschis statului o carieră inedită: apartenența religioasă a populațiilor depindea de-acum de alegerea făcută de principii și, în general, de deznodământul „agitațiilor civile și religioase“. Că devenea reformat sau rămânea catolic, statul căpăta un caracter întru câtva religios. Instrument al unei păci civile care părea o exigență mai urgentă decât poruncile specifice unei anume confesiuni creștine, statul devenea principiul de ordine prin excelență, nu numai al ordinii exterioare, ci și al unei anumite ordini interioare: pacea și dreptatea statului au dobândit o dimensiune spirituală care până atunci nu se aflase în mâinile puterilor profane și care era diferită de sacralitatea

civică a păgânismului. O asemenea emanație spirituală le dă tuturor membrilor societății un sentiment inedit de unitate și de forță. Sub statul care, printr-un suveran *Fiat*, ajunge instanță temporală și spirituală, se dezvoltă o societate civilă în cadrul căreia înfloreste o viață socială care – în ciuda unor mari inegalități de condiție – va dispune de o fluiditate și de o libertate inedite. Nu este încă vorba – suntem departe de un asemenea stadiu – despre libertatea de conștiință, de opinie sau de exprimare, fiindcă Biserica și statul continuă să-și impună norma externă ca regulă internă, ci este vorba despre ceea ce am putea numi libertatea conversației civile. O libertate care constă într-o formă foarte reală de egalitate de acces la cuvânt: odată admisă obligația ca fiecare să nu încalce regula care-i valabilă în principiu pentru toți, cuvântul nu mai e limitat decât de el însuși, de claritatea sa, de pertinența lui, de eleganța sa. Cuvântul nu capătă un statut aparte dacă e rostit de un principe sau de un magistrat, de un poet sau de un geome-tru de profesie. Ce-l distinge e doar „umanitatea“ sa.

În noua „societate“ proiectul religios dă peste posibilități, dar mai cu seamă peste dificultăți noi. Oricât ar vrea să respecte autoritățile politice și religioase, conversația civilă iese de sub controlul instituției care explicitează și adminis-trează regulile, așa cum scapă și de competența profesională a teologului sau a canonistului. Una dintre caracteristicile asociate – istoricește vorbind – așa-numitului „jansenism“ este efortul deliberat și susținut de a traduce proiectul creș-tin în limba vorbită în mod obișnuit de oameni: „Ono-rează natura cei care o învață că ea poate vorbi despre orice, chiar și despre teologie“¹. Verbul „a traduce“, pe care

¹) *Pensées*, ed. Le Guern, „Folio classique“, fr. 569, p. 370 [Pas-cal, *Cugetări*, tr. Maria și Cezar Ivănescu, Aion, Oradea, 1998, fr. 29, p. 163 (n. tr). Notele traducătorilor vor fi scrise în continuare

l-am folosit mai sus, este prea slab, fiindcă e vorba despre restituirea proiectului creștin în autenticitatea sa, puternică și pătrunzătoare. În *Scrisorile provinciale*, Pascal desco-peră, cu un soi de încântare, posibilitatea de a vorbi cu cuvintele obișnuite; și cum descoperirea e făcută chiar în timp ce el vorbea-n acest fel, perspectiva unui nou pericol o face și mai atractivă. Pericolul apare în acel spațiu – nou și el – care se creează între instituția statală și instituția eclezială, spațiu al societății și al opiniei, dar al opiniei „celor care nu examinează fondul lucrurilor“, spațiu care nu e instituțional, aflându-se la cheremul liderilor de opi-nie care, chiar și atunci când sunt competenți sau chiar de-a dreptul savanți în materie de religie, sunt mai degrabă mobilizați de pasiunea de a domina decât de grija pentru adevăr.

*

Atacul lui Pascal la adresa iezuiților și cazuiștilor e o operă în egală măsură politică și religioasă.¹ Autorul se înfăți-șează ca un om absolut singur, lipsit de orice autoritate, neraliat la vreun grup, fără influență socială, fără ataș-a-ment instituțional sau profesional, căruia nu-i pasă de pe-ricolele pe care le-ar crea independența și anonimatul său.² Au credibilitate doar vorbele sale, claritatea, exactitatea,

între paranteze drepte)) Jansenismul despre care vorbesc este pri-mul jansenism, cel de la Port-Royal, curent ce se întinde de la 1620 la 1670. ¹) În paginile care urmează, încerc să restitui demersul lui Pascal, fără a formula o judecată de valoare cu privire la validitatea judecăților sale despre părinții iezuiți. ²) Pentru a vedea cum anume își descrie situația în raport cu iezuiții, v. Dix-septième Lettre din *Provinciales*, în *Œuvres complètes*, ed. Lafuma, L'Intégrale/Seuil, Paris, 1963, p. 454 [Blaise Pascal, *Scrisori provinciale*, tr., notițe intr., note și indici de George Iancu Ghidu, studii de Ion Brăescu și Florica Neagoe, Editura Științifică, București, 1973, p. 329].

LIBRIS | We know books

sinceritatea cu care vorbește¹. Întreaga sa putere constă în capacitatea de a desluși cu onestitate un ghem de opinii foarte încâlcite, de a clarifica o dezbatere care a căzut prizonieră unor termeni savanți, nou-creați, ce te împiedică să vezi care dintre tezele propuse de diferiți preopinenți este adevărată. E vorba despre teze teologice privitoare la relația dintre harul dumnezeiesc și voința sau libertatea umană, însă intenția lui Pascal e nu atât de a contribui la aprofundarea acestei chestiuni și cu atât mai puțin de a critica tezele „moliniste“ ale iezuiților, cât de a clarifica felul în care procedau aceștia din urmă, „politica“ lor, caracterul metodic și, deopotrivă, disimulat al politicii lor². Viața creștină se întemeiază pe autoritatea cuvântului transmis, explicat și administrat de instituția eclezială al cărei caracter e în chip fundamental ierarhic. În ochii lui Pascal, iezuiții au reușit să înlocuiască această autoritate învățătoarească și administrativă cu o autoritate diferită. Ordinul iezuit [Société de Jésus] „dublează“ Biserica învățătoarească și conducătoare, insinuându-se în interfața dintre Biserică și „lume“. El deturneză în profitul său autoritatea Bisericii și se acreditează pe lângă lume prin puterea exercitată asupra conștiințelor, putere dobândită – aceasta e perversitatea – întrucât îngăduie exact ceea ce Biserica interzice. Pascal caută să pună în evidență tocmai această capturare, deturnarea de autoritate, dar și consecința și condiția acesteia – confuzia introdusă în învățătura creștină. El vrea să dea la iveală legătura dintre o autoritate de un tip nou și o doctrină nouă sau re-acreditată.

Să reamintim pe scurt termenii și cadrul dezbaterii. Ca și autorii de la Port-Royal, Pascal era preocupat de restituirea

¹) „Ce-o să faceți unei persoane care vorbește în felul acesta?“, *ibid.* [tr. rom., p. 329]. ²) „Știți că mă pricep oarecum în politica Dumneavoastră“ (Seizième Lettre, *ibid.*, p. 448 [tr. rom., p. 309]), „Molinistii“ își trag numele de la iezuitul spaniol Molina.

adevărului doctrinei augustiniene a harului, în interpretarea ei radicală. Experiența propriu-zis creștină – convertirea prin har dumnezeiesc – își găsește expresia cea mai vie și mai completă în opera Sfântului Augustin. În cursul convertirii, persoana descoperă atât faptul că nu-i în stare să se desprindă de „robia păcatului“ prin forțe proprii, cât și puterea eliberatoare și lămuritoare a harului divin. Convertirea la creștinism are o evoluție și un ritm aparte, al căror resort este „căința“, conștientizarea sfâșietoare a acelei „libertăți înrobite“ care reprezintă cifra vieții umane. Pascal subliniază mereu că *începutul*, ca și *fundamentul* vieții creștine constă în căință, adevărul ei principiu:

Căința, singura dintre toate tainele, a fost impusă evident evreilor prin Sfântul Ioan Înaintemergătorul; și apoi celelalte taine, pentru a indica fiecărui om, ca și lumii întregi, că această poruncă trebuie respectată.¹

În asemenea condiții, recomandând confesorilor să acorde iertarea până și păcătoșilor cărora nici prin minte nu le-ar fi trecut să se căiască, doctorii iezuiți relativizează și, la limită, ruinează principiul vieții creștine.

Controversa foarte aprigă în care intervine Pascal opunea – vă reamintesc – „harul eficace“ al „janseniștilor“ și „harul suficient“ al iezuiților sau al „moliniștilor“. Iată cum rezuma el controversa la începutul Scrisorii a II-a:

Într-un cuvânt, am aflat că diferendul lor referitor la *harul suficient* constă în faptul că iezuiții pretind că există un har dat, în general, tuturor oamenilor, supus liberului arbitru, în așa fel încât el face ca acțiunea să fie eficace sau ineficace, după voia sa, fără nici un nou ajutor din partea lui Dumnezeu și fără să lipsească nimic din partea sa pentru a acționa în mod efectiv, ceea ce face că ei îl numesc *suficient*, pentru că singur este de ajuns ca să

¹) *Pensées*, ed. cit., fr. 732, p. 470 [tr. rom., fr. 661, p. 433].

determine acțiunea. Janseniștii, dimpotrivă, cred că nu există nici un har suficient în mod efectiv care nu să fie și eficace, ceea ce înseamnă că toate cele care nu determină voința spre acțiune efectivă sunt insuficiente pentru a acționa, deoarece ei spun că nu se acționează niciodată în lipsa *harului eficace*. Iată diferen-
dul lor.¹

Se vede că „diferendul“ nu privește o chestiune doctrinară rezervată specialiștilor, ci esența proiectului creștin: într-adevăr, aceasta presupune și întărește *atât* inițiativa suverană a lui Dumnezeu – puterea harului –, *cât și* libertatea, liberul-arbitru al omului. Dar de îndată ce vrem să explicăm în ce fel funcționează acest dispozitiv în mod concret, ajungem să o avantajăm fie pe una, fie pe cealaltă din componentele sale, fie harul, riscând să reducem mult sau chiar să anulăm libertatea, fie liberul-arbitru, ceea ce poate anula partea care revine harului. Disputa este așa de aprigă încât dezvoltarea acestor două perspective divergente ajunge până la urmă să trezească impresia că avem de-a face cu două religii distincte și incompatibile. Atâta vreme cât Biserica a rămas mediatorul exclusiv și necontestat între harul divin și libertatea umană, cele două tendințe au coexistat așa cum coexistă în mod necesar perspectiva dogmatică și cea pastorală. Atunci când era formulat dogmatic, proiectul creștin sublinia, prin vocea marilor săi Învățători, primatul harului divin. Atunci când proiectul era pastoral, propovăduirea creștină viza motivele naturale ale libertății umane. Destinată celor mulți și ignoranți, ca și celor „căldiceii“, ea făcea apel la motivele naturale ale ființei umane: frica de moarte și de Infern, atracția produsă de marea dramă a mântuirii, perceperea frumuseții clădirilor și ritualurilor, efectul produs asupra sufletului de caracterul plin

¹ Seconde Lettre, în *Les Provinciales*, ed. cit., p. 375 [tr. rom. modif., pp. 27–28].

de „taină“ al liturghiei etc. Primatul harului nu putea îmbrăca un sens practic, concret și urgent decât pentru cei care, puțini la număr, se angajau serios în convertirea la creștinism. Dar, repet, aceste modalități ale religiei creștine – inseparabile, însă divergente – erau ținute împreună și inserate în vastul aparat al Bisericii care poruncea și îndruma. Respingând autoritatea și competența Bisericii în privința „acțiunii practice“, Reforma a împins „problema harului“ în miezul dezbaterii publice.

Așa după cum se știe, Reforma nu numai că a dat totul harului – „doar harului“ –, ci, respingând posibilitatea ca harul să se transforme realmente – să „sanctifice“ – voința omenească, ea a exclus posibilitatea ca liberul-arbitru al omului să aibă fie și cea mai mică putere în privința salvării. În aceste condiții, teologii catolici au îmbrățișat două soluții contrare. „Moliniștii“ s-au opus cu totul Reformei, acordând liberului arbitru o capacitate de inițiativă ce părea să-l facă independent de har, în vreme ce janseniștii și, într-un mod mai discret, tomiștii au reafirmat primatul harului, însă în așa fel încât să lase loc pentru o colaborare cu liberul-arbitru.¹

Într-un asemenea context, e de înțeles că instituția catolică a căutat să-și recapete capacitatea de a îndruma, înnoindu-și mijloacele prin care acționează asupra motivațiilor diverșilor oameni. Ordinul iezuit a fost astfel împins să pună accentul – cel puțin în „politica“ sa – asupra liberului arbitru și, mulțumită organizării sale și inovațiilor doctrinare, să imprime acțiunii lui un caracter metodic și reflexiv care avea să trezească – și atunci, și mai târziu – atât admirație, cât și repulsie. Ordinul sprijină Biserica, a cărei

¹ V. Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, cap. 3, §3, „Toute-puissance de la grâce de Christ“, Armand Colin, Paris, 1970, pp. 296–312.

mediere e respinsă de Reformă, „mijlocind“ între Biserică și „lume“. Această mediere a medierii face din Societatea lui Isus – repet – un soi de dublură a Bisericii, una a cărei poziție „reprezentativă“ implică o conștiință de sine extrem de energică, dacă nu chiar orgolioasă. Iezuiții nu au o altă religie în afara celei din Biserică, dar au, potrivit lui Pascal, un proiect politic sau o politică religioasă, care își propune să depășească fragilitatea practică a Bisericii, dar ajunge să o slăbească și mai mult. Mai precis, iezuiții își construiesc forța pe această slăbiciune, dar e o forță de un alt gen decât forța de a propovădui sau de a inculca în suflet credința și virtuțile creștine:

Să știi d-ta că ei n-au ca obiectiv coruperea moravurilor, aceasta nu intră în intenția lor. Dar nu au nici ca țintă unică reformarea lor. Căci asta ar fi o politică rea. Iată cum gândesc ei. Ei au despre dânsii o părere prea bună spre a crede util și necesar pentru binele religiei să se întindă peste tot și ca ei să conducă toate conștiințele. Și pentru că preceptele evanghelice și cele severe sunt de natură a călăuzi unele feluri de persoane, ei se servesc de acestea în cazurile în care le sunt favorabile. Însă cum asemenea povețe nu sunt pe placul celor mai mulți dintre oameni, ei nu forțează adoptarea lor, pentru ca astfel toată lumea să fie mulțumită. Cum au de-a face cu persoane de tot felul, de diverse condiții și care provin din felurite națiuni, le sunt necesari cazuiști potriviți cu întregă această diversitate.¹

Expresia „toată lumea să fie mulțumită“ rezumă demersul iezuiților și renunțarea lor la zelul apostolic. Ce-i interesează nu e să țină seama de împrejurări și, în particular, de mediocra disponibilitate a celor mulți, de lenea lor ori de indiferența acestora față de religie. Ei procedează cu totul altfel decât apostolul al cărui zel și a cărui *parrhesia*² – vorbire liberă și sinceră – îi dau forța de a se fi făcut „tu-

turor toate, ca, în orice chip, să mântuiesc pe unii“¹ dintre ei. Intenția iezuiților este de a păstra în Biserică sau de a atrage în sânul ei, cel puțin cu numele, pe cei care nu se îngrijesc să fie „câștigați“ de Evanghelie. Dacă am folosi limbajul economiei, am zice că oferta adevărului își pierde statutul de principiu în favoarea ofertei – majoritare, fără doar și poate – a unei religii acomodante. Iezuiții caută să-i ralieze pe oamenii căldicei, să-și păstreze accesul la cei indiferenți, pe scurt, să păstreze o putere asupra sufletelor, chiar dacă prețul pe care trebuie să-l plătească ar fi slăbirea sau chiar denaturarea exigenței creștine.

Pentru a măsura gravitatea unei asemenea slăbiri sau denaturări, e de ajuns să examinăm rapid ce procedee folosesc iezuiții pentru a-și pune în aplicare „politica“.

Mai întâi, ei schimbă definiția păcatului: „Deci noi susținem ca principiu indiscutabil – afirmă părintele iezuit – că o acțiune nu poate fi considerată a fi păcat dacă Dumnezeu nu ne face cunoscut, înainte de a o săvârși, răul pe care-l reprezintă ea și dacă nu ne îndeamnă să o evităm“². E ușor de observat că, în acest fel, păcătoșii devin tot mai rari. Lui Pascal nu-i este greu să găsească la „principele filozofilor“ și la „principele teologilor“ argumente cu ajutorul cărora să respingă teza iezuită. Într-adevăr, atât Aristotel, cât și Augustin arătaseră că ignoranța nu poate fi o scuză, întrucât, deși păcătosul nu vrea, în general, să comită în mod deliberat o acțiune care să fie rea, e sigur că el vrea să comită acțiunea care se dovedește a fi rea. În context, este semnificativă insistența cu care Pascal subliniază că teza iezuiților contrazice experiența celor care îndeobște nu se supun regulii și care sunt, de fapt, tocmai cei pe care, îngăduitori, iezuiții ar vrea să-i păstreze sau să-i readucă în turmă:

¹) Cinquième Lettre, în *op. cit.*, p. 387 [tr. rom. modif., pp. 80-81]. ²) Faptele Apostolilor 28, 31.

¹) 1 Corinteni 9, 19-23. ²) Quatrième Lettre, în *op. cit.*, p. 382 [tr. rom. modif., p. 60].

Nu vedeți dvs. urmările pe care le pot avea ele asupra libertinilor care nu caută decât (prilejuri) de a se îndoi de religie? Ei le oferă un pretext foarte bun atunci când le spun, ca și cum ar fi un adevăr al credinței, că, ori de câte ori comit un păcat, păcătoșii simt un avertisment și o dorință interioară de a se abține de la săvârșirea lui! Oare nu e clar că, fiind convinși, din proprie experiență, de falsitatea doctrinei iezuite în această privință, ei o vor extinde, întrucât le e înfățișată ca una ce trebuie crezută, la toate celelalte subiecte? [...] În felul acesta, îi veți obliga să tragă concluzia fie că religia e falsă, fie cel puțin că dvs. o cunoașteți rău.¹

Teza iezuiților nu contrazice doar experiența libertinilor, care știu că, atunci când comit un păcat, nu resimt „o dorință interioară de a se abține de la săvârșirea lui“, ci contrazice cele mai banale experiențe: „nu este o chestiune de credință, nici chiar de raționament; este o chestiune de fapt. Îl vedem, îl știm, îl simțim“². Există un motiv care străbate toate *Scrisorile*: demersul de acomodare al iezuiților, care îi determină să șteargă sau să estompeze rolul harului și al penitenței în viața creștină, încurajează, în cazul lor, o confuzie ce răvășește distincțiile indispensabile nu doar vieții creștine, ci vieții omenești în general. Mai precis, procedând așa, iezuiții ajung să nu mai fie în stare să deosebească ce anume ține de simțuri sau rațiune și ce ține de credință. Autoritatea pe care iezuiții și-au arogat-o acomodând credința la dorințele naturii leneșe sau vicioase a oamenilor îi împinge să ceară supunere în chestiuni care n-au nimic de-a face cu credința, cele care țin de rațiune sau de percepția simțurilor. În *Scrisori*, Pascal ne surprinde cu insistența sa privitoare la importanța „adevărurilor de fapt“ și cu modul în care leagă campania prin care iezuiții tratează un fapt drept o chestiune de credință, și anume prezența

¹) Quatrième Lettre, în *op. cit.*, p. 384 [tr. rom. modif., p. 65].

²) *Ibid.* [tr. rom. modif., p. 66].

sau absența celor cinci teze eretice în scrierile lui Jansenius și, respectiv, atitudinea lor cu privire la investigațiile lui Galilei¹. Tocmai rigoarea cu care janseniștii acordă harului ce îi revine lui le îngăduie să dea rațiunii și simțurilor ce le revine acestora. Atunci când se angajează în marea controversă referitoare la har, Pascal e interesat de autenticitatea creștină, dar și de grija de a nu confunda diferitele domenii ale experienței umane. Așa cum spune el, pe scurt, în *Cugetări*, „trebuie să cercetăm esența fiecărui lucru“².

*

A venit vremea să luăm în seamă celelalte procedee prin care iezuiții revizuiau creștinismul sau, în orice caz, felul în care abandonau sau diluau „învățăturile aspre“ ale creștinismului autentic. Știm *de ce* operau revizuirea: nu pentru a corupe moravurile, ci pentru a „mulțumi pe toată lumea“³, adică pentru a păstra în turmă pe cei care, foarte numeroși, erau dezgustați de severitatea învățăturilor evanghelice. Planul lor este clar, dar cum poți să procedezi atunci când cei care trebuie să-l pună-n aplicare sunt niște clerici supuși întru totul papei, care trebuie să respecte principiile și regulile consacrate de tradiția Bisericii și de deciziile conciliilor? Pascal răspunde: „*doctrina opiniilor probabile* este sursa și baza întregii lor abateri de la reguli“. Chiar „bunul Părinte“ o confirmă: doctrina respectivă „este fundamentul și ABC-ul întregii noastre morale“⁴. Despre ce este vorba? Ce anume este o „opinie

¹) „În zadar ați obținut împotriva lui Galilei acel decret al Romei care condamnă opinia sa cu privire la mișcarea Pământului. Acea condamnare nu va dovedi că Pământul stă în repaus“ (Dix-huitième Lettre, în *op. cit.*, p. 467 [tr. rom., pp. 369–370]). ²) *Pensées*, ed. cit., fr. 659 [tr. rom., fr. 310, p. 283]. ³) Cinquième Lettre, în *op. cit.*, p. 387 [tr. rom., p. 81] și *supra*, p. 28. ⁴) *Ibid.*, pp. 388, 390 [tr. rom., pp. 82, 87].

probabilă“? Iată explicația dată de Părinții iezuiți și reluată de Pascal: „*O opinie este născută probabilă când este întemeiată pe argumente de o anumită importanță. Așa se face că uneori e suficient ca un singur doctor foarte sever să susțină ceva pentru ca opinia lui să fie considerată probabilă. [...] Căci un om dedicat în mod deosebit studiului n-ar îmbrățișa o opinie dacă n-ar fi atras spre ea de o rațiune bună și suficientă*“¹.

Surprinde oarecum simplitatea și modestia unei asemenea explicații. Cum ar putea oare autoritatea unui „singur doctor“, fie el și „foarte sever“, să introducă modificări semnificative în impozanta mașinărie a învățăturilor Bisericii catolice? În realitate, doctrina opiniilor probabile, potrivit căreia „un singur doctor foarte sever poate crea o opinie probabilă“, nu atinge scopul pe care și-l propune ordinul iezuit decât mobilizând un mare număr de doctori cu diverse opinii: „Fiecare, explică Părintele, face din judecata sa o judecată probabilă și sigură. Știm, de fapt, că nu sunt toți de aceeași părere. Cu atât mai bine. De fapt, nu sunt de acord unul cu altul aproape niciodată. Sunt puține chestiunile în care unul să nu zică da, în vreme ce un altul să zică ba. Și-n toate cazurile acestea, și o opinie, și cea contrară ei sunt probabile“². Iată în ce constă secretul operațiunii, iată ce promite să „satisfacă pe toată lumea“, de vreme ce, între atâtea păreri divergente ale unor „autori severi“, fiecare credincios n-are decât să „urmeze opinia care-i place cel mai mult“³. Doctrina îl autorizează să urmeze, întrucât este „probabilă“, opinia „probabilă“ care-i place mai mult, chiar și împotriva unei opinii „mai probabile“, dar care îi displace. „Iată-ne ajunși departe – exclamă Pascal – mulțumită opiniilor dvs. probabile! Avem o mare libertate de conștiință“⁴.

¹) *Ibid.*, p. 390 [tr. rom. modif., p. 88]. ²) *Ibid.* [tr. rom. modif., p. 89]. ³) *Ibid.* ⁴) *Ibid.* [tr. rom., p. 90].

„Doctrina“ nu și-ar fi atins „scopul“ – sau ar fi făcut-o greșit – dacă diversitatea opiniilor doctorilor ar fi fost doar aleatorie, dacă era pură diversitate, caz în care ar fi fost greu să nu fie avantajate opiniile „probabile“ cele mai apropiate de maximele vechi. În realitate, chiar dacă printre ei sunt mereu doctori severi, *tendința* autorilor Societății lui Isus este acomodantă sau îngăduitoare. O favorizează „noii autori“, dintre care „cel mai vechi este de acum optzeci de ani“, adică de la crearea Societății sau cam de pe atunci.¹ O doctrină nouă vine cu autori noi și cu o nouă autoritate: „singurii prin care noi conducem astăzi creștinătatea“². În loc să minimalizeze aceste inovații, ce puteau să-i stingherească pe membrii unei instituții atât de atașate de doctrina și de maximele primite de la Părinții Bisericii, interlocutorul lui Pascal este, din contră, bucuros să le descopere: „Părinții [Bisericii] erau buni pentru morala vremii lor. Ei sunt însă prea îndepărtați de cea de azi. Nu ei fac regulile, ci noii cazuști“³. El se arată și mai clar în scrisoarea următoare: „Noi vedem mai bine decât cei vechi nevoile prezente ale Bisericii“⁴. Nu regăsim aici argumentul prudent, foarte tradițional, ce recomandă pur și simplu ca-n orice acțiune sau în orice demers practic să ții seama de împrejurări. Doctrina „opiniilor probabile“ este, în realitate, inseparabilă de o formă embrionară – dar bine conturată și explicit formulată – de „progresism“: nu numai că noii autori răspund cu amabilitate așteptărilor pe care le au contemporanii lor, dar ei sunt gata, pentru a putea răspunde, să modifice regulile moralei creștine ce păreau să fie și cele mai vechi, și cele mai solide. Scrisoarea X este foarte elocventă în această privință. Iată cum se exprimă interlocutorul lui Pascal: „Ați

¹) *Ibid.*, p. 391 [tr. rom., p. 92]. ²) *Ibid.* [tr. rom., p. 93]. ³) *Ibid.* [tr. rom., p. 92]. ⁴) Sixième Lettre, în *op. cit.*, p. 395 [tr. rom., p. 109].