

CREȘTINISMUL ȘI TENSIUNEA DINTRE „CHEMAREA TRIBULUI” ȘI FASCINAȚIA UNIVERSALITĂȚII*

Ionuț Mihai POPESCU** 

ABSTRACT. *Christianity and the Tension Between the “Call of the Tribe” and the Fascination of Universality.* The identity of the individual is given in the tension between the particular and the universal, tension taken over by the political organizations of human communities that favoured either the local component (the city-state) or the universal component (the empire). Modernity, influenced by Christianity, affirmed the connection between the individual and the universal and, in opposition to the Church, proposed a new model of organization, liberal secular democracy, based on universal rights of the individual. After the second half of the twentieth century, in the name of individual freedom, democracies increasingly adopted axiological neutral liberalism, but this diluted individuals' belonging to a community and led to persistent identity confusion. After the confrontations of the beginning of modernity, Christianity and science find themselves in a post-secular era in which they can complement each other to overcome the identity confusion of society by reconfiguring the balance between the individual and the universal and inserting value.

Keywords: limit, individual, universal, community, collective identity, Christianity, state, freedom, axiological neutrality, dialogue

Cuvinte cheie: limită, individual, universal, comunitate, identitate colectivă, creștinism, stat, libertate, neutralitate axiologică, dialog

* Lucrare susținută la conferința internațională *Teologie și frontieră* organizată de Centrul de Studii și Cercetări de Frontieră în Teologie al Universității Babeș-Bolyai în 17-18 mai 2024 în Cluj-Napoca.

** Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Dep. Oradea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România. E-mail: ionut.popescu@ubbcluj.ro.



În tensiunea dintre fascinația universalității și chemarea tribului se creează o frontieră interioară. Cel mai adesea netrasate, difuze și conștientizate doar sporadic, aceste frontiere determină dinamica unui întreg, fie el stat, continent sau om.

Fascinația universalității este motivația care îi face pe oameni să se considere parte a unei singure umanități. Ea se manifestă ca motivație și justificare a imperiilor și de asemenea în marile religii și în marile ideologii.

*Chemarea tribului*¹ este titlul unei cărți a laureatului premiului Nobel pentru literatură, Mario Vargas Llosa. În 2018 a publicat această carte pentru a prezenta legătura dintre liberalism și libertatea politică. „Chemarea tribului” este un alt nume pentru ceea ce Karl Popper a numit „spiritul tribului” în *Societatea deschisă și dușmanii ei*² și se referă la mentalitatea care acordă întâietate comunității de sânge (tribul) și cutumelor în defavoarea individului și gândirii critice.

Efectele negative ale acestei atitudini sunt evidențiate de opoziția popperiană dintre societățile închise și cele deschise. Societățile închise se constituie în funcție de un model ideal care circumscrie viața indivizilor. Această schemă a gândirii a fost inițiată de Platon și a fost reluată în modernitate prin gândirea lui Hegel și a lui Marx. Ei și-au imaginat o lume perfectă, iar oamenii politici au încercat să o aducă în realitate și astfel se intră în logica totalitarismului. În schimb, societatea deschisă este „o civilizație despre care am putea să spunem că năzuiește spre umanism și raționalitate, spre egalitate și libertate; [...] această civilizație nu și-a revenit pe deplin din șocul nașterii sale, al tranziției de la „societatea închisă” sau tribală, supusă unor forțe magice, la „societatea deschisă”, care eliberează forțele creatoare ale omului.”³

Prima ediție a acestei cărți a fost scrisă în 1945, cea de-a patra în 1966 și își păstrează actualitatea și în 2018 când Llosa readuce în discuție „chemarea tribului” ca amenințare a libertății social-politice a individului, așa cum este ea în democrațiile de sorginte occidentală care se bazează pe respectarea Declarației Universale a Drepturilor Omului adoptate de Adunarea Generală a ONU în 1948. Amenințarea nu mai vine dinspre puterea care vrea să impună un model de lume, ci dinspre o lume tot mai complexă și mai imprevizibilă ca urmare a globalizării, a excesului de

¹ Mario Vargas Llosa, *Chemarea tribului*, Humanitas, București, 2019.

² *Societatea deschisă și dușmanii ei* vol. I-II, Humanitas, București, 2005.

³ Popper, Karl R., *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, *Vraja lui Platon*, Humanitas, București, 2005, p. 13.

informație, a postadevărului.⁴ În aceste condiții, replierea pe pozițiile tribului oferă sentimentul de securitate și de confort, repliere favorizată de rețelele virtuale de socializare care permit constituirea de „bule”, de triburi virtuale ai căror membri nu au același sânge, ci aceleași mentalități și păreri, de obicei contrare curentului oficial din viața politică și socială sau chiar din știință⁵.

Refragmentarea lumii nu aduce mai multă libertate pentru individ, ci dimpotrivă, se opune libertăților individuale și rezultatul ei sunt neo-triburile anunțate în 1993 de Zygmunt Bauman în *Etica postmodernă*. Prilejurile tradiționale de întâlnire a oamenilor au fost înlocuite în modernitate cu produse artificiale, ideologice (în care naștii și comuniștii au excelat). Pentru emanciparea față de ideologie, în postmodernitate, statul se abține de la impunerea unor idealuri, iar cele tradiționale au fost deja devalorizate, astfel încât apar neo-triburile:

„produsele efemere, vii, ale unei asemenea structurări spontane sunt neo-triburile. Triburi, pentru că uniformizarea elementelor, ștergerea diferențelor și afirmarea militantă a identității colective reprezintă modul lor de existență. «Neo» - pentru că sunt lipsite de mecanismele de autoperpetuare și autoproducere. Spre deosebire de triburile «clasice», neotriburile nu durează mai mult decât elementele («membrii») lor. Mai degrabă decât compensație colectivă pentru moralitatea individuală, ele sunt instrumente de deconstrucție a nemuririi, instrumente al unui fel este viață care e un fel de repetiție zilnică pentru moarte și astfel un exercițiu de «nemurire imediată.»”⁶

Libertatea individului se constituie în tensiunea dintre colectiv și universal și dispare sub presiunea identității colective a neo-triburilor care este atât de puternică, încât îi acoperă cu totul orizontul universalului.

Libertatea pe care amândoi autorii citați mai sus o aveau în vedere este libertatea față de puterea politică, dar în favoarea ei nu se poate argumenta în mod consistent fără implicarea unei dimensiuni spirituale, fie și doar tacit. Aceasta este cerută, pe de o parte, de un echilibru logic al puterilor: în lipsa spiritualului, libertatea

⁴ <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/> (consultat la 25.02.2024).

⁵ Un exemplu este numărul în crește al celor care cred că pământul este plat <https://www.forbes.com/sites/trevornace/2018/04/04/only-two-thirds-of-american-millennials-believe-the-earth-is-round/> sau al celor care au așteptat ca J. F. Kennedy să se reîncarneze în Dallas în 2021. <https://www.washingtonpost.com/nation/2021/11/02/qanon-jfk-jr-dallas/>

⁶ Bauman, Zygmunt, *Etica postmodernă*, Amarcord, Timișoara, 2000, p. 154.

individului nu poate fi apărată de abuzurile puterii politice decât de o altă putere politică, dar aceasta se poate transforma oricând într-o dictatură. Pe de altă parte, raportarea spirituală este cerută de însăși realitatea complexă a individului, inepuizabilă pentru orice teorie socială sau politică. Am putea spune că puterea politică îi asigură individului libertatea dacă îi recunoaște infinitatea și îi dă posibilitatea să și-o exprime, dacă nu face din individ doar adeptul unei cauze sau al unui mod de viață.

Raportarea individului la universal este forma cea mai neutră de prezență a dimensiunii spirituale în viața socială, de aceea Popper și Ortega y Gasset considerau, la aproape șase decenii unul de altul, că libertatea individului este amenințată tocmai pentru că deschiderea acestuia către universal este ocultată. Individul poate fi liber atunci când se raportează și la universal, când orizontul său nu este o identitate colectivă particulară, ci o identitate universală care îi asigură libertatea tocmai rămâne nedelimitată.⁷

Contorsionarea frontierei interne dintre identitatea tribală și cea universală lipsește democrațiile de dinamismul specific și duce la un blocaj reflectat în scăderea atractivității modelului la nivel global.⁸

Una dintre cauzele acestei stări este situată în anii '70 ai secolului trecut, când tinerii încep să se dedice propriei împliniri și nu mai cred în cauze care îi transcend, ajungându-se prin aceasta la o situație contradictorie: liberalismul neutru din punct de vedere axiologic. Idealul împlinirii personale este un principiu al liberalismului politic, conform căruia fiecare om are dreptul să-și îplinească o viață bună (câtă vreme nu încalcă libertatea altuia), însă s-a ajuns, ca în numele imparțialității, să se interzică orice dezbatere despre ce înseamnă viața bună:

„Faptul că îmbrățișarea autenticității ia forma unui gen de relativism slab înseamnă că apărarea viguroasă a oricărui ideal moral este, într-un fel, de nerealizat. [...]

Prin adoptarea acestui ideal, cei care aparțin culturii autenticității [...] Sprijină un anumit liberalism, îmbrățișat mai înainte de mulți alții: liberalismul neutralității. Una dintre dogmele sale fundamentale este aceea că o societate liberală trebuie să fie neutră cu privire la ceea ce constituie viața bună. Ceea ce caută fiecare individ, în felul lui (sau al ei), e viața bună, iar guvernul ar dovedi o lipsă de imparțialitate, în egală măsură față de toți cetățenii, dacă ar ține partea cuiva în această privință.

⁷ *Declarația universală a drepturilor omului* nu invocă o natură comună a oamenilor, ci doar egalitatea lor.

⁸ V. Anexa 1, scăderea indexului democratic global, unde toți indicatorii scad cu excepția participării politice, dar credem că aceasta exprimă creșterea importanței „triburilor” în viața politică.

Deși mulți dintre autorii acestei școli sunt adversari împătimiți ai relativismului slab, rezultatul teoriei lor este împingerea la periferia dezbaterilor politice a discuțiilor despre ce înseamnă viața bună.”⁹

În lipsa unei dezbateri despre ce înseamnă viața bună, comunitatea nu poate avea un principiu de solidaritate. Din această cauză, mai mulți autori au criticat abandonarea valorilor, a idealurilor care transcend individul,¹⁰ însă ei pierd din vedere că, la început, preocuparea pentru realizarea proprie era consecința asumării unui ideal moral: autenticitatea.

În concepția lui Taylor, pentru a depăși fundătura lipsei de ideal, nu trebuie să ne întoarcem la opțiunile din trecut ale culturii și civilizației europene, nici să acceptăm un împăciuitoism conjunctural (situația actuală are și părți bune și părți rele, trebuie să le acceptăm pe ambele), ci să regăsim forța idealului moral inițial, adică autenticitatea, conștientizând, însă, că este autodizolvantă dacă individul nu mai ține seama de exigențele ce decurg din legăturile cu ceilalți sau ale unei realități superioare dorințelor lui.

Dacă ar desconsidera aceste exigențe, pretenția de originalitate a individului ar deveni inconsistentă pentru că definirea prin originalitate înseamnă definirea prin ceea ce este semnificativ, adică alegerea a ceea ce este important pentru noi în raport cu ceea ce considerăm neimportant. Dacă nu ar exista posibilitatea acestei alegeri, ar însemna că toate posibilitățile sunt egale în sine, că valoarea lor este dată doar de alegerea pe care o face subiectul, dar aceasta înseamnă să ignorăm orizontul de semnificații care ne precedă și în care ne-am format identitatea.

În acest eseu ne propunem să argumentăm existența unei contribuții specifice a creștinismului pentru evitarea blocajului descris de Charles Taylor. Încă de la apariție, creștinismul a influențat *raportul dintre chemarea tribului și fascinația universalului*, iar acesta a influențat atât modelele politice, cât și pe cele antropologice.

Această influență este prezentată de Pierre Manent,¹¹ care consideră că după căderea Imperiului Roman de Apus, Europa avea două modele de organizare politică (cetatea și imperiul), însă specificul ei s-a format în confruntarea acestora cu un al treilea model de organizare, cel oferit de Biserică.

⁹ Charles Taylor, *Etica autenticității*, pp. 19-20.

¹⁰ V. Charles Taylor, *Etica autenticității*, p. 17.

¹¹ Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, 2013.

„desigur, Biserica nu se plasează pe același plan cu imperiul și cetatea. Rațiunea sa de a fi nu este să organizeze viața socială și politică a oamenilor. Dar, prin însăși existența și vocația sa proprie, ea va pune o imensă problemă politică popoarelor europene. Trebuie insistat asupra acestui punct, dezvoltarea politică a Europei nu poate fi înțeleasă decât ca istorie a răspunsurilor la problemele ridicate de Biserică - asociere umană de un tip complet nou -, fiecare răspuns instituțional punând, la rândul său, probleme inedite și cerând inventarea unor răspunsuri noi. Cheia dezvoltării europene este ceea ce în termeni savanți numim problema teologico-politică.”¹²

Problema teologico-politică s-a pus la două niveluri, unul conjunctural și altul esențial. Cel conjunctural se referă la implicarea Bisericii în organizarea vieții publice după ce imperiul și instituțiile lui s-au destrămat. Aspectul esențial derivă din scopul Bisericii, acela de a conduce oamenii spre mântuirea în lumea de dincolo la care se ajunge prin acțiunile din lumea de aici, de aceea Biserica a considerat că este de datoria ei să reglementeze viața profană a credincioșilor prin intermediul instituțiilor puterii politice. Astfel a apărut inevitabil o tensiune între Biserică și Cezar, tensiune rezolvată prin compromisul monarhiei de drept divin prin care monarhiile occidentale păstrează tensiunea dintre puterea Cezarului și autoritatea Bisericii, aceasta ducând la dinamismul istoriei europene.

Tensiunea aceasta nu exista în Orient unde împăratul reprezenta uniunea simbolică a puterii politice și a celei sacre, astfel încât, pe plan intern, el urmărea menținerea status-quo-lui. În Occident, monarhul de drept divin, pentru a scăpa de tutela Bisericii, a promovat emanciparea domeniului secular care se desăvârșește în modernitate cu afirmarea suveranității cetățeanului. Pare paradoxal acest parcurs, dar acțiunea de emancipare a suveranului se împlinește tocmai prin Revoluția franceză prin care fiecare cetățean devine un „domn”. Tot aparent paradoxal, noua organizare politică, în pofida atitudinii anticlericale, preia modelul antropologic creștin prin care fiecare individ are o legătură directă cu universalul. Persoana, creată după chipul lui Dumnezeu, este unică și în dialog direct cu Dumnezeu, la fel și cetățeanul este suveran și egal cu toți ceilalți în fața legii. Cetățeanul, ca și persoana, are o legătură directă cu universalul, de la care derivă demnitatea lor.

¹² Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, 2013, București, p. 17.

Secularul, la rândul lui, se poate afirma în societăți închise sau în societăți deschise, conform terminologiei propuse de Popper. Apariția societății deschise este legată de Iluminism, de revoluția științifică din secolele XVI-XVIII și de liberalismul democratic, iar menținerea ei este legată atât de idealul adevărului, cât și de cel al libertății individului.

În secolul al XXI-lea, în democrațiile liberale, ambele idealuri par să fie sufocate de excesul de informații și de afirmarea unor drepturi individuale prin care individul își construiește o puternică identitate de grup, dar se pierde conștiința universalității. Individul revendică anumite drepturi în numele unui universal care este uitat și chiar respins și în cele din urmă, libertatea se destramă ca urmare a lipsei unei discuții despre ce înseamnă viața bună. Un ideal comun, o concepție generală comună despre lume și viață sunt condiții ale dăinuirii ei. În contextul relativismului, autoritatea adevărului nu mai poate impune un ideal comun, singura autoritate care poate impune ceva este cea politică, iar aceasta este preluată de interese particulare, de neo-triburi. Cum ar putea dăinui, atunci, comunitatea? Printr-o „luptă continuă,” este răspunsul pe care îl dă Charles Taylor,¹³ printr-o negociere permanentă între idealuri și interese.

Vom exemplifica această luptă continuă cu dezbaterile privind legalitatea avortului. Poziția față de avort împarte oamenii în două tabere care se revendică fiecare de la un drept fundamental (dreptul la viață al ființei nenăscute vs. libertatea și autonomia individului). Dezbaterile și schimbările legislative din SUA arată că deciziile nu se iau în funcție de un adevăr obiectiv, neutru în raport cu convingerile oamenilor, ci prin decizii politice care reflectă convingerile oamenilor.

În 24 iunie 2024 Curtea Supremă a SUA a considerat că dreptul la avort nu este un drept federal¹⁴ și că fiecare stat poate avea propriile prevederi legislative în acest domeniu. Așa cum s-a reflectat în presă, dar și în articole de specialitate, decizia Curții a fost determinată în primul rând de influența politică. În articolul “Should Constitutional Rights Reflect Popular Opinion? Interpreting *Dobbs v. Jackson*

¹³ Charles Taylor, *Etica autenticității*, întreg capitolul 7.

¹⁴ Curtea Supremă a SUA a apreciat că jurisprudența stabilită în 1973 de cazul *Roe vs. Wade* se referă doar la nivel de stat (Texas), nu de federație, prin urmare celelalte state pot adopta hotărâri diferite. <https://www.agerpres.ro/mondorama/2022/06/24/sua-curtea-suprema-revoca-protejarea-dreptului-femeilor-la-avort--939986>, consultat la 27.04.2024

Women's Health Organization",¹⁵ Mary Ziegler arată că atât activiștii anti-avort, cât și cei pro-avort doreau ca justiția să fie independentă, dar și să țină seama de voința populară.

"the abortion debate both reflected and reinforced a contradictory attitude about the courts: voters demanded that the justices be both apolitical and in step with popular preferences. The history of the abortion struggle in the decades after Roe also serves as a reminder of the complexity of rights culture in the twentieth - and twenty-first - century United States. While movements and even voters expected the federal courts to safeguard rights, they hardly acted as if rights came exclusively from the judiciary, looking to Congress, state legislatures, state courts, and state ballot measures to articulate different visions of the Constitution."¹⁶

Partizanii celor două tabere nu s-au angajat într-o dezbatere despre ce înseamnă viața bună (să respecti viața celui nenăscut sau să respecti voința individului adult), ci au dus o luptă pentru a influența partidele care numesc judecătorii la Curtea Supremă. Oamenii dezbăt și își formează convingeri despre ce înseamnă viața bună în diferite grupuri particulare și încearcă să își impună concluzia nu printr-o dezbatere publică în agora, ci prin apelul la puterea politică.¹⁷

Lupta continuă de care vorbea Taylor este de fapt un dialog continuu între grupuri cu convingeri diferite, dar și la nivel fiecărui individ, o permanentă negociere între componenta individuală și cea colectivă a identității sale, între apartenența la grup și desprinderea de acesta, între convingerile personale și un adevăr obiectiv care în timpurile de azi pare el însuși rezultatul unor negocieri.

¹⁵ Ziegler, Mary (2023) „Should Constitutional Rights Reflect Popular Opinion? Interpreting Dobbs v. Jackson Women's Health Organization”, *Modern American History*, 6(1), pp. 88–92. doi:10.1017/mah.2023.6. Published online by Cambridge University Press: 09 June 2023. <https://www.cambridge.org/core/journals/modern-american-history/article/should-constitutional-rights-reflect-popular-opinion-interpreting-dobbs-v-jackson-womens-health-organization/009FBA02D5885AECE95B7510F992E0DF> consultat la 27.04.2024.

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ Toate taberele acceptă, însă, că apelul la puterea politică se face conform regulilor democratice, însă democrațiile au nevoie și de alte valori în afară de principiul *majoritatea dictează*. *Declarația drepturilor omului* stipulează exact acele valori care nu pot fi încălcate nici chiar de votul majorității.

Credem că printre cele mai mari provocări pe care dialogul le are de depășit sunt dorința oamenilor de a-și sprijini convingerile pe evidențe și pretenția ca evidențele lor să fie acceptate de toți. De fapt, doar cea de-a doua blochează dialogul, fiindcă acesta poate avea loc dacă ne sprijinim convingerile pe evidențe pe care suntem dispuși să le punem în discuție, cu speranța unei concluzii comune, în care fiecare poate rămâne cu premisele sale.

Pentru a vedea cum lupta continuă și dialogul dintre paradigme poate depăși contradicțiile în care altfel ne-am bloca, vă propun un experiment mintal, o reflecție asupra postumanismului. Termenul, încă fluid, se referă la mai multe fenomene, dar putem să spunem că are în principal două direcții: partajarea cunoașterii și a trupului între oameni și unelte (ceea ce implică desigur foarte multă tehnologie) și estomparea distincției între om, animal și mașină.¹⁸ Pentru exercițiul nostru de imaginație ne vom referi la doilea aspect. Astăzi, postumaniștii care critică antropocentrismul umanismului clasic sunt în dezacord total și cu teologii creștini pentru care omul este culmea creației. Însă, dacă am ignora pozițiile antireligioase ale postumaniștilor și dacă am desprinde opțiunile lor de discursul tehnologic care face abstracție de suflet, dacă am păstra doar ideea demnității egale a omului, animalului și mașinii, am putea regăsi o veche atitudine a omului în fața existenței, mai veche chiar decât creștinismul, atitudinea unui păstor anistoric pentru care el însuși, oile și tălăngile lor sunt existențe egale în raport cu Ființa. Omul își poate regăsi astfel sentimentul de co-creatură, un sentiment profund creștin, iar noi am putea descoperi apropierea dintre postumanism și Catehismul Bisericii Catolice care spune că „Fiecare creatură își are bunătatea și desăvârșirea proprie [...]. Diferitele creaturi, voite în ființa lor proprie, reflectă, fiecare în felul ei, o rază din înțelepciunea și bunătatea fără margini a lui Dumnezeu. De aceea omul trebuie să respecte bunătatea proprie fiecărei creaturi, pentru a evita folosirea dezordonată a lucrurilor”¹⁹

Relația creștinismului cu Iluminismul este un exemplu al acestei dinamici, de regăsire a punctelor comune în urma unor divergențe. Creștinismul a avut o lungă și profundă confruntare cu Iluminismul, pentru ca, după secole în care s-au depus sedimentele neînțelegerilor și s-au liniștit involburările implicațiilor sociale, să descopere poziția comună, după cum scria cardinalul Ratzinger în celebra conferință *Criza culturii*:

¹⁸ Peter Mahon, *Posthumanism. A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury Academic, 2017, p. 195

¹⁹ Catehismul Bisericii Catolice, ARCB, București, 1993, art. 339.

„Este credința un simplu refuz al Iluminismului și al modernității ? Cu siguranță nu! De la origini creștinismul s-a înțeles pe sine ca religie a Logos-ului, ca religie secundată de rațiune. [...] În acest sens, Iluminismul este de origine creștină și nu este întâmplător că s-a născut tocmai și exclusiv în cadrul credinței creștine, acolo unde creștinismul, împotriva naturii sale, devenise, din păcate, tradiție și religie de stat”.²⁰

Postumanismul nu are, deocamdată, forța și anvergura Iluminismului, dar ne putem închipui că peste două sute de ani un teolog va aminti contribuția postumanismului la regăsirea sentimentului de co-creatură de către om și că, prin aceasta, lumea materială a devenit mai inteligibilă și mai transparentă și astfel a fost evitată distrugerea ecosistemului Pământului.

Spațiul dialogului este mereu de construit, este un spațiu sensibil care are nevoie să fie protejat de către putere, dar este distrus de intervențiile puterii în dezbateri, este un spațiu confortabil al întâlnirii, dar și unul al concluziilor incomode. Deseori pare un șantier zadarnic, dar edificiile lui durabile nu sunt concluziile la care ajunge, ci atitudinea spirituală a participanților. Puterea favorizează apariția unei atitudini spirituale dacă nu impune cetățenilor decizii de conștiință, individul își asumă această atitudine dacă nu evită deciziile de conștiință. Identitatea colectivă a tribului ne scutește de presiunea deciziilor de conștiință, dar ne lipsește de drumul dezvoltării personale. Amos Oz prezintă această tensiune între colectiv și individual în esul *Cum să lecuiești un fanatic*:

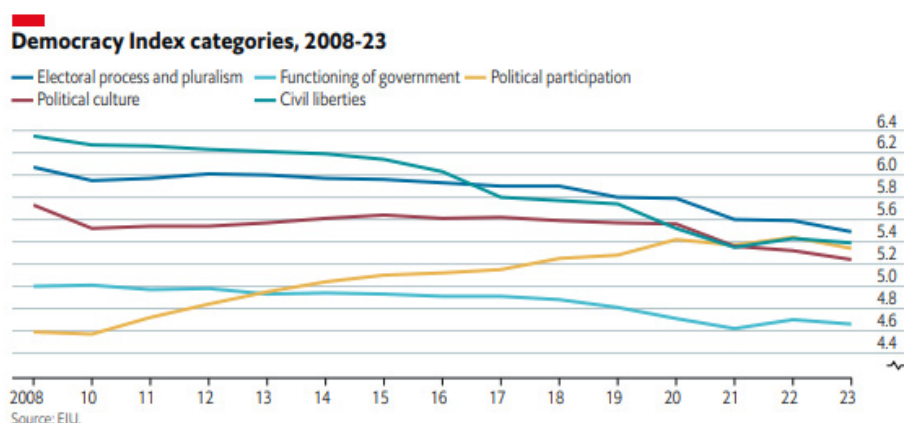
„Nici un om nu e o insulă, spunea John Donne, dar eu îndrăznesc să adaug, cu sfială: nici un bărbat și nici o femeie nu sunt insule, ci suntem cu toții peninsule, pe jumătate legați de continent, pe jumătate întorși spre ocean – o jumătate legată de familie, prieteni, cultură, tradiție, țară, popor, sex, limbă și multe altele, și cealaltă jumătate dorind să fie lăsată în pace să se uite la ocean. Cred că ar trebui să ni se îngăduie să rămânem peninsule. Orice sistem social și politic care ne transformă într-o insulă donneană, prefăcând restul omenirii în dușman sau rival, este monstruos. Dar, în același timp, orice sistem social, politic, ideologic care vrea să ne transforme pe fiecare într-o simplă moleculă a continentului este tot o monstruozitate.”²¹

²⁰ Joseph Ratzinger, *Opere alese*, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 2011, p. 151 și urm.

²¹ Amos Oz, „Cum să lecuiești un fanatic”, în vol. *Cum să lecuiești un fanatic*, Humanitas, 2007, p.23

Oceanul, ca simbol al infinitului, este cel care îi permite omului să se dezvolte, oceanul este deschiderea spre universal pe care atât creștinismul, cât și Iluminismul au afirmat-o ca partea esențială a identității omului, o idee în care creștinismul și liberalismul politic se întâlnesc. Atunci când puterea politică nu mai asigură această deschidere, este amenințată atât libertatea politică a individului, cât și deschiderea spirituală spre orizontul infinit al universalității.

Anexa²²



²² Economist Intelligence Unit, *Democracy index 2023*,
<https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2023/> consultat la data de 15.05.2024

