

GÂNDIREA SOCIALĂ A BISERICII



Ioan I. Ică jr.

Germano Marani

fundamente
documente
analize
perspective

DEIUS

Gândirea socială a Bisericii

Fundamente — documente
— analize — perspective

Volum realizat și prezentat de

Ioan I. Ică jr și Germano Marani

DEISIS

Sibiu
2002

Cuprins

<i>Răspunderea socială a Bisericii în Europa — operă misionară și ecumenică comună</i> († TEOCTIST, PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE)	5
<i>Visați o Românie nouă, în care Orientul și Occidentul să se regăsească fratern!</i> († PAPA IOAN PAUL II)	9
<i>Cuvânt de prezentare</i> († EDIGIO CAPORELLO, EPISCOPUL MANTOVEI)	11
<i>Notă despre volumul de față</i> (IOAN I. ICĂ JR)	13

Introduceri

Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident și în Europa de azi (IOAN I. ICĂ JR)	17
Doctrina socială a Bisericii pentru Vest și Est (GERMANO MARANI)	55

I. Reflecții principale

1. Declinul viziunii medievale despre lume (VLADIMIR SOLOVIOV)	61
2. Creștinul în lumea modernă (MIRCEA VULCĂNESCU)	73
3. Manifestul crinului de pădure sau mărturia unui om al secolului (OCTAVIAN VUIA)	95
4. Politică și teologie (MIHAI ȘORA)	111

II. Documente oficiale ale Bisericii

5. Enciclica <i>Centesimus annus</i> (PAPA IOAN PAUL II, 1991)	131
Introducere	133
I. Trăsături caracteristice ale enciclicei <i>Rerum novarum</i>	135
II. Spre „lucrurile noi” de astăzi	143
III. Anul 1989	151
IV. Proprietatea privată și destinația universală a bunurilor	157
V. Statul și cultura	170
VI. Omul e drumul Bisericii	178
6. <i>Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse</i> (SINODUL EPISCOPAL JUBILIAR AL BISERICII ORTODOXE RUSE, 2000)	185
I. Poziții teologice fundamentale	185
II. Biserică și națiune	188
III. Biserică și stat	191
IV. Etica creștină și dreptul secular	202
V. Biserica și politica	208
VI. Munca și roadele ei	213
VII. Proprietatea	216
VIII. Război și pace	218
IX. Criminalitate, pedeapsă, îndreptare	223
X. Probleme ale moralității personale, familiale și sociale	227
XI. Sănătatea persoanei și a poporului	236
XII. Probleme de bioetică	241
XIII. Biserica și problemele ecologice	251
XIV. Știința, cultura și educația seculară	253
XV. Biserica și mijloacele de informare în masă seculară	258
XVI. Relații internaționale. Probleme ale globalizării și secularismului ...	260

III. Fundamente teoretice

7. Dimensiunea socială a gândirii patristice (LUIGI PADOVESE)	269
8. Doctrina socială creștină: identitate și metodă (ANTONIO MARIA BAGGIO)	283
9. Atitudinea față de resurse în învățătura creștină (SERGIO BERNAL)	305
10. Științele sociale și gândirea creștină în fața societății contemporane (PIERPAOLO DONATI)	319

IV. Biserică și stat

11. Vulturul bicefal și cele două săbii (FRANÇOIS ROULEAU)	343
12. Decadența etatismului și renașterea ortodoxă (TEODOR BACONSKY)	353

13. Biserica în stat. Șansele și limitele unei dezbateri (RADU PREDA) 357
14. Dificultățile democrației în țările din Estul Europei (TOMÁŠ ŠPIDLÍK) . . 385

V. Capitalism și liberalism

15. Moralitate, capitalism și democrație (MICHAEL NOVAK) 393
16. Deriva ideologică și totalitară a neoliberalismului (MICHEL SCHOOYANS) 419

VI. Globalizarea și provocările ei

17. Cvadratura cercului globalizării (RALF DAHRENDORFF) 443
18. Globalizarea ca specific al economiei postindustriale: implicații economice și opțiuni etice (STEFANO ZAMAGNI) 455
19. Critica competitivității (RICCARDO PETRELLA) 469
20. Globalizarea — mutații și provocări (IOAN I. ICĂ JR) 481

VII. Integrarea europeană

21. Creștinătate, secularizare și Europa (OLIVIER CLÉMENT) 499
22. Europa, globalizarea și noua ordine mondială: spre o utopie a ororii? (JOSEPH RATZINGER) 519

VIII. Contextul românesc

23. Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme (IOAN I. ICĂ JR) 527
24. Apariția și evoluția elementelor de doctrină socială în Biserica Greco-Catolică din România (TERTULIAN LANGA) 565
25. Comunitatea imatură și dimensiunea etică a tranziției (TEODOR BACONSKY) 575

IX. Diagnoză și imagine

26. Spre o nouă figură a Bisericii pentru timpul nostru (GHISLAIN LAFONT) 589

8. Doctrina socială creștină: identitate și metodă

ANTONIO MARIA BAGGIO *

Ce este doctrina socială creștină? Există un prim pas ce trebuie făcut pentru a intra în inima problemei. Expresia „doctrina socială” presupune de fapt că există o dimensiune socială de care trebuie să se ocupe doctrina. Astfel spus, vorbim despre realitatea umană, despre istorie, despre societate, despre politică, ca despre ceva real, înzestrat cu o consistență proprie: și vorbim despre ele ca și cum aceste realități și această consistență a lumii umane ar fi sigure. Dar nu sunt sigure, dacă nu altfel cel puțin pentru că de fapt conștiința consistenței ființării lumii umane e o cucerire recentă a umanității, legată de pătrunderea creștinismului în istorie. Primul pas constă în încercarea de a găsi specificitatea contribuției creștine la formarea unei astfel de conștiințe.

1. Dimensiunea socială ca specific al creștinismului

Creștinismul schimbă substanța principalelor categorii umane. În epoca pre-creștină existau numeroase religii; dar Întruparea lui Dumnezeu introduce un concept radical nou de religie: întrupându-Se, într-un anumit timp, Dumnezeu Se dăruiește istoriei și o face a Sa. Dumnezeu rămâne Absolutul transcendent și, totuși, în Hristos, El cheamă oamenii la o participare deplină la viața divină. Acest mister, prin care viața divină și cea umană participă una la alta, își are rădăcina în Hristos, Dumnezeu-om. Divino-umanitatea lui Hristos e realitatea nouă care modifică ontologic existența umană; e atât de nouă încât apare de neînțeles — pentru mulți de-a dreptul o blasfemie — din punct de vedere pre-creștin. Iar divino-umanitatea lui Hristos e poarta prin care se revelează misterul cel mai profund, însăși ființa lui Dumnezeu: Iisus, Care Se adresează Tatălui și invocă Duhul, arată Cine e Dumnezeu Unul în Trei Persoane, Treime.

Așadar, în Dumnezeu există ceea ce în cuvinte omenești am putea defini drept forma fundamentală și izvorul oricărei existențe sociale (socialități): Dumnezeu Însuși, ca Treime, e o realitate socială, cu totul diferită de orice formă preexistentă de politeism, fiindcă nu explică socialitatea ca un raport între diferite divinități, ci ca însăși interioritatea lui Dumnezeu Unu.

* Profesor de etică socială și etică politică la Universitatea Pontificală Gregoriană, Roma. [Traducere: Călin Pop.]

Această „diferență” interioară era de neconceput la divinitate înainte de a ne-o revela Hristos: „Marile ideologii imperiale și regale — explică Giuseppe Maria Zanghi — și-au pus amprenta asupra lumii antice. Lucrul e de înțeles. Fiindcă inteligența fascinată de Absolut nu putea admite o deosebire reală între acesta și lume: nu există diversitate în Unul (așa gândea inteligența antică, și nu greșea în raport cu elementele de care dispunea) — deci nu există diversitate provenită din Absolut. Absolutul e totul. Diversitatea e doar momentul erorii, al simțurilor, al rațiunii, moment depășit”¹.

Lumea antică e dominată de realitatea sacralului și a simbolurilor lui: și ce e simbolul sacru, dacă nu mărturia existenței unui Absent? Simbolul sacru spune: Realitatea, Unitatea, într-un cuvânt Dumnezeu, există, dar nu e aici, nu participă la lumea umană, la iluzie.

Într-un asemenea context sacral, politica avea sarcina de a da o ordine acestei lumi iluzorii, de a structura ierarhiile, realitatea umană astfel încât aceasta să o conțină, transmițându-i pe cât posibil configurația verticală coborâtă din sfera sacralului. În universul sacru precreștin exista deci politicul, *dar nu socialul, care cere conștiința consistenței relațiilor umane*. O astfel de consistență e atinsă doar atunci când Dumnezeu, întrupându-Se, face istoria umană părtașă la Propria Sa consistență: „Sensul credinței creștine — continuă Zanghi — e chiar depășirea acestei situații... Absolutul se revelează ca Treime, arătându-ne definitiv ceea ce Absolutul nu e! Absolutul nu e negarea diversității: Într-un anume fel este El Însuși diversitate!... Această revelație, unde Absolutul — Unul — spune despre Sine: «Suntem» (cf. *Fc* 10, 30), a fost autentică declarație a consistenței istoriei”².

Numai după ce Dumnezeu a putut spune despre sine „Suntem”, poate să o spună și omul creat după chipul și asemănarea Sa. Revelarea Unimii-Treime a lui Dumnezeu face deci loc socialului uman, acelei existențe care găsește propriul sens mai deplin în apartenența la o comunitate, în participarea la o aceeași masă. Toate realitățile creștine fundamentale sunt, de fapt, realități sociale; atunci când Iisus ne învață cum să ne rugăm, ne îndeamnă să zicem „Tatăl nostru”, iar nu „Tatăl meu”; când săvârșește prima minune, alege un prilej prin excelență social, nașterea unei noi familii; când instituie Euharistia se adresează unei comunități; spunând mereu „faceți” nu „fă”, orice realitate spirituală, chiar și cea mai intimă, chiar și cea care din punct de vedere uman poate părea cea mai marcată de singurătate, e întotdeauna o participare la viața trinitară a lui Dumnezeu.

Creștinismul nu ajunge însă brusc la o înțelegere a implicațiilor sociale ale credinței, ci le descoperă treptat, de-a lungul istoriei, de-a lungul mersului umanității și a Bisericii în ea: în istorie Biserica înțelege ceea ce, în patrimoniul credinței, posedă în mod complet încă de la început; și înțelegându-l poate să-l dăruiască în istorie umanității condusă astfel pe calea sa de Revelația care se desfășoară în timp.

¹ G.M. ZANGHI, „Il sociale come liberazione dell'utopia. L'attesa di oggi”, *Nuova Umanità* 84 (1992), p. 12.

² *Ibid.*, p. 13.

2. Doctrina socială a epocii industriale

De o doctrină socială creștină se vorbește pe larg și explicit începând de la sfârșitul secolului trecut, de când Papa Leon XIII a publicat, în 1891, enciclica *Rerum novarum*. Ea aduna reflecțiile pe care creștinismul european le elaborase în contact cu revoluția industrială; apărută în Anglia în ultimele trei decenii ale lui 1700, aceasta se răspândise pe continent, transformând radical viața tuturor persoanelor și familiilor implicate în noul proces de producție.

Revoluția industrială genera procese sociale și politice care duceau la modificarea legilor și instituțiilor; se constituiau clase sociale noi, se nașteau forme noi de bogăție și sărăcie. Epoca industrială deschidea oportunități noi și, în paralel, genera noi nedreptăți. Enciclica lui Leon XIII semnală deschiderea oficială a Bisericii Catolice față de noua eră, care era analizată și evaluată în principalele sale teze sociale și economice.

Nu trebuie să credem însă că doctrina socială creștină își face apariția doar în secolul trecut; asistăm acum mai degrabă la aducerea la zi a unei doctrine preexistente și la elaborarea unor elemente noi stimulate de situațiile noi, dar în perfectă continuitate cu linia tradiției anterioare. De fapt, importante elemente ale doctrinei sociale sunt deja conținute la Părinții Bisericii, aprofundarea principalelor teme sociale, fie în domeniul sexual, fie economic și politic continuându-se de-a lungul întregului Evului Mediu³.

Noutatea secolului trecut, așadar, nu privește *nașterea* doctrinei sociale, ci începutul unei noi epoci și aplicarea doctrinei sociale la noua situație. Epoca industrială transformă radical societatea precedentă puternic ierarhizată, și impune în schimb o structură cu precădere orizontală: concentrării de mari mase de muncitori în industrie îi corespunde în plan politic dezvoltarea democrației; se impune o tendință evolutivă care stimulează tot mai mult auto-organizarea orizontală a persoanelor și grupurilor: e explozia socialului, a experimentării de către om a bogăției infinite a posibilităților sale de relație.

3. Ce nu e doctrina socială creștină

Conștiința a ceea ce e creștinismul aduce în istorie, în mod special înțelegerea fundamentului și naturii socialului, permite acum să ne punem trei întrebări pe marginea naturii doctrinei sociale creștine⁴. Aceste trei întrebări reflectă critici care au fost formulate în timpuri diferite la adresa DSC, precum și riscuri de involuție a DSC în desfășurarea ei istorică concretă. Acestor trei întrebări le vom răspunde procedând prin excludere, eliberând terenul. Odată clarificat, ceea ce nu e DSC, în sine, și ce anume trebuie să se ferească să devină, va fi mai simplu să încercăm să înțelegem, în mod direct, ce e ea.

³ Pentru o abordare a istoriei gândirii sociale, cf. A.M. BAGGIO, *Lavoro e cristianesimo. Profilo storico e problemi*, Roma, 1988.

⁴ De aici încolo prescurtat DSC.

a. Este doctrina socială creștină o utopie?

DSC a fost uneori înțeleasă ca o formă de gândire utopică. Să ne gândim, spre exemplu, la reacțiile suscitrate la apariția sa (1987) de enciclica *Sollicitudo rei socialis*⁵. Enciclica afirma ca necesară o transformare profundă a celor două sisteme economico-sociale și ideologice pe atunci dominante, inspirate din „capitalismul liberal” și din „colectivismul marxist”⁶. Într-o epocă în care opoziția dintre cele două blocuri părea încă un dat neschimbabil al ordinii mondiale, era logic să se exprime îndoieli cu privire la capacitatea lor de transformare. Și, întrucât enciclica indica depășirea blocurilor drept condiție necesară pentru realizarea unei adevărate dezvoltări la nivel mondial, se înțelege că întreg discursul Papei Ioan Paul II apărea celor ce aveau asemenea îndoieli de-a dreptul utopic.

Dar ce vrea să însemne „utopia”? Semnificațiile atribuite acestui termen sunt diferite în istoria gândirii umane. Punctul de plecare este Thomas Morus. *Utopia*, Statul ideal descris de el, e „non-locul”, ceea ce s-ar dori a fi, dar nu este. Accepțiunea cea mai comună a „utopiei”, dincolo de semnificațiile pe care le sugerează Morus, e chiar aceasta, și tot ea este folosită în critica DSC, potrivit căreia utopia e un ideal perfect, dar irealizabil.

Răspundem spunând că, în acest sens, DSC nu e deloc o utopie, fiindcă ea emite judecăți morale care urmăresc să orienteze comportamentul, practica umană îndreptată spre o incidență istorică, adică spre realizarea idealului: conștiința eshatologică. Faptul că, bunăoară, idealul nu va fi niciodată realizat deplin în această lume (dar va fi în „cerul și pământul nou”: deci va fi împlinit prin lucrarea lui Dumnezeu în timpurile de pe urmă) nu duce la imobilism, ci la tentativa de a construi expresii tot depline în vederea unei colaborări a omului, pe cât îi stă în putință, la planul lui Dumnezeu. În DSC, omul nu e privit într-o perfecțiune pe care nu o posedă, ci în realitatea sa; și din realitatea omului fac parte și posibilitățile încă neexprimate, dar prezente, demnitatea și drepturile lui, chiar și atunci când nu sunt încă recunoscute. DSC indică deci o mișcare spre realizarea deplină a realității omului, mișcare în care umanitatea și Dumnezeu conlucrează, și care se va împlini deplin la sfârșitul veacurilor, dar care începe să se realizeze încă de pe acum, în istorie⁷.

b. E doctrina socială creștină o ideologie?

Alteori DSC a fost înțeleasă ca o ideologie, o formă particulară de ideologie religioasă aplicată socialului. Acestei interpretări i se adaugă adeseori acuza de integrism.

⁵ Datată 30 decembrie 1987, dar publicată două luni mai târziu.

⁶ *Sollicitudo rei socialis*, § 21.

⁷ Amintesc aici că există numeroase alte accepțiuni ale „utopiei”. Cea a lui Rousseau, după care utopia permite gândirea și orientarea spre o situație socială care nu e dată; utopia ar avea deci o funcție de progres, care ajută la construirea unui proiect pentru viitor. Dimensiunea utopică se opune astfel celei „reale”, înțelegându-se ca acceptare a datului de fapt și lipsită de capacitatea de a-i gândi depășirea. La Kant utopia are o funcție „regulativă”, tipică „rațiunii” în sens kantian, capabilă de a indica direcția spre care se îndreaptă dorința umană. La Bloch în schimb, utopia are o funcție critică, făcând cu puțință ipoteza unor lumi diferite de cea prezentă, și evaluarea limitelor acesteia din urmă.

Ce e o ideologie? Două sunt interpretările cele mai răspândite ale acestei noțiuni. Prima, folosită cu precădere în limbajul curent, desemnează prin „ideologie” un complex de idei, un ansamblu de idei articulate în jurul unor principii fundamentale, caracterizate de valori și orientări practice care pot fi recunoscute și deosebite de cele ale altor ideologii. Într-un asemenea sens, *noțiunea e folosită într-un mod neutru*, fără atribuirea unei judecăți pozitive sau negative. Auzim astfel afirmații de tipul „fiecare are propria ideologie”, în sensul că „fiecare are convingerile sale”. Astfel înțeleasă, ideologia presupune o luare de poziții, o alegere cu privire la mediul de care se ocupă sau în care e aplicată; așadar, ideologia presupune orientări precise în domeniul economic, social, juridic, cultural. Aici se situează o primă importantă diferență între ideologie și DSC: în timp ce prima constă într-o adeziune la o serie de valori în detrimentul altora, a doua nu exclude nici una, fiindcă se bazează pe o antropologie care vrea să privească omul în plinătatea realității sale. Doctrina socială descrie bunăoară un orizont ideal care nu poate fi recunoscut complet în nici o formă de umanism parțial, care e de fapt ideologia. De aceea doctrina socială *nu se poate identifica* cu un sistem anume (economic, social sau politic) ori cu un partid, nici cu vreuna din numeroasele culturi umane, chiar dacă poate lua de la oricare elemente și instrumente cu care să-și exprime propriile principii. Această *non-identificare constitutivă doctrinei sociale* o face în măsură să-și exercite propria capacitate critică față de orice sistem, partidă sau cultură.

A doua interpretare înțelege ideologia într-o *accepțiune negativă*; consideră deci ideologia, *orice ideologie, un mod eronat de gândire*. La originea acestei interpretări stă gândirea lui Karl Marx, care considera ideologia o formă de gândire *aparentă*, fiindcă descrie realitatea pe baza aparențelor, fără a-i scoate la lumină substanța: sunt ideologice — după Marx — toate expresiile gândirii care descriu realitatea societății capitaliste fără a pune în lumină ceea ce, după Marx, e contradicția principală în societatea industrială: opoziția dintre capital și muncitor, proprietatea privată asupra mijloacelor de producție⁸. O astfel de alienare economică era pentru Marx izvorul oricărei alte alienări și își punea amprenta asupra tuturor aspectelor vieții umane în societatea capitalistă. Ignorarea acestui raport cauză-efect însemna deci pentru el neînțelegerea esenței realității sociale, promovarea unei gândiri a apartenenței, nu a realității. Astfel, ideologia îndeplinește, după Marx, o mistificare, declarând, de exemplu, semenii dreptului, că toți oamenii sunt egali, în vreme ce egalității juridice formale i se opune în realitate o inegalitate economică, socială, culturală. Marx considera ideologia și ca o formă de gândire răsturnată, fiindcă ea prezintă efectele drept cauze, aparența drept realitate, predicatul drept subiect⁹.

⁸ K. MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*; traducere italiană *Per la critica dell'economia politica*, „Prefazione”, Roma, 1974³, p. 5.

⁹ K. MARX, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*; traducere italiană *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Roma, 1977², p. 13. Cf. K. LENK, *Marx e la sociologia della conoscenza*, Bologna, 1975, p. 131–237.

Marx sublinia că ideologia în general nu e conștientă de sine, adică de ascunderea și de răsturnarea realității pe care o face. Un alt caracter al ideologiei recunoscut de Marx e tendința ei de a se prezenta drept gândire universală, adică orientată într-un mod dezinteresat spre afirmarea unui adevăr asupra căruia toți pot conveni; în timp ce, dimpotrivă, ea conține apărarea unui interes particular, a unei certitudini parțiale care tocmai prin ideologie încearcă să se impună ca interese și adevăruri universale. Critica ideologică a lui Marx — independent de felul cum el o folosește și de soarta gândirii marxiste în general — a contribuit la ceea ce putem numi „igiena gândirii”, permițând identificarea unei categorii întregi de metode eronate de gândire, care pot fi definite tocmai ca fiind ideologice¹⁰.

Accepțiunea negativă, de origine marxistă, a ideologiei s-a impus în ample sectoare ale gândirii filozofice. Un gânditor, care nu e marxist, ca, de exemplu, Luigi Pareyson, o reia, dându-i un fundament total diferit într-o gândire profund diferită de cea marxistă. Pareyson definea ideologia ca *gândire „expresivă”*, din pricina naturii sale instrumentale, orientate spre acțiune, spre realizarea unui interes; acest mod de gândire se prezintă mereu ca „adevărul” și deci socotind că-l posedă, nu-l mai caută nici nu admite că alții îl pot îmbogăți prin contribuția lor: *tinde deci să-și impună propriul adevăr, și nu e o gândire dialogică*. Gândirea autentică însă, pe care Pareyson o definea ca „*revelatorie sau filozofică*”, își atribuie sarcina de căuta și de a revela adevărul, și de aceea nu se supune niciodată situației prezente, nu oferă o justificare teoretică unui interes practic și transcende în continuu ceea ce este dat, fiind conștientă că adevărul e absolut, deci niciodată posedat complet de gândire; e o *gândire fundamental dialogică*, fiindcă pretinde că poate descoperi adevărul păstrat de alți colocutori¹¹.

Pentru a înțelege că DSC nu e gândire ideologică, consider oportun să distingem trei atitudini diferite ale creștinismului în fața adevărului. În primul rând, *adevărul e posedat de creștini*. Întrucât DSC se bazează pe Revelație, se poate spune că ea posedă adevărul în credință. Aceasta înseamnă că nu-l posedă ca pe un obiect, ci că păstrează ceea ce a primit, cu conștiința că un astfel de adevăr aparține Altuia, și că posesiunea creștinului e întotdeauna definită de raportul viu cu Dumnezeu, pe care un astfel de adevăr îl generează continuu în Biserică.

Dacă totuși adevărul ar fi *doar posedat* riscul de a căuta să-l impui altora și de a cădea în ideologie ar fi foarte mare. Dar există o a doua atitudine a creștinismului față de adevăr: el este *căutat*. Fiindcă Revelația e Cuvânt veșnic, dat odată pentru totdeauna de Dumnezeu în Hristos, creștinul îl „posedă” în întregime în credință, dar nu în istorie. Și întrucât credința trebuie văzută în istorie,

¹⁰ Nu e locul aici pentru o evaluare critică a marxismului; pentru aceasta trimit la studiul meu „Per la critica dell'ideologia. Il pensiero di K. Marx nella critica cattolica contemporanea: saggi di lettura”, *Nuova Umanità* 12 (1990) 3, p. 117–180.

¹¹ L. PAREYSON, „Filosofia e ideologia”, în *Ideologia e filosofia. Atti del XXI convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari — Gallarate 1966, Brescia, 1967*, p. 40–63.

creștinul are nevoie de istorie pentru a înțelege mai deplin propria credință. Istoria Bisericii e și istoria aprofundării continuu, a tot mai deplinei înțelegeri a Revelației posedate încă de la început, dar înțeleasă prin lucrarea Duhului de-a lungul experienței în istorie. Prin experiențele istorice creștinul adună aspecte mereu noi ale adevărului, punându-le în lumina credinței. Deci creștinul caută adevărul într-un efort real și obositor, chiar dacă orice cucerire a sa se inserează în adevărul care i-a fost dat o dată cu Revelația. Aceasta face ca atitudinea creștinului în fața unui alt om să nu poată fi niciodată una de impunere a adevărului, ci de a căuta împreună cu el rădăcina adâncă a adevărului parțial — sămânța a Logosului — pe care celălalt om îl păstrează, și de a-l face conștient, dacă e posibil, că o astfel de rădăcină se află în Revelație: o Revelație încă mai deplin înțeleasă de creștin în lumina experienței întâlnirii cu ceilalți.

În fine, pe lângă faptul că e posedat și căutat, adevărul e și *făcut* de creștin. E practica ce însoțește căutarea: *creștinul „face” adevărul, făcând binele în istorie*; și o face împreună cu toți oamenii care devin părtași la intrarea Împărăției lui Dumnezeu în lume. Acest „a face” se realizează prin toate formele de activitate umană, până la promovarea binelui comun prin politică. Acest „a face” exprimă în exercițiul său nucleul credinței creștine: pe de-o parte, Întruparea, prin care istoria primește sens deplin: a acționa în istorie, după ce Dumnezeu a intrat în ea, conferă lui „a face” densitatea creatoare a „facerii” lui Dumnezeu; pe de altă parte Învierea, care-l face pe creștin conștient de faptul că tot ce „face” e provizoriu, că are nevoie în mod fundamental de riscul crucii și de transformarea pe care doar Dumnezeu o poate înfăptui în realizările omului pentru a le duce la împlinire.

DSC unifică cele *trei atitudini ale creștinului în fața adevărului: posedat, căutat și făcut (construit)*. Această uitare o ferește de riscul de a se transforma în ideologie.

c. E doctrina socială o „a treia cale”?

Un al treilea mod de a percepe DSC îi atribuie intenția de a propune un model social și economic alternativ la cele existente: e interpretarea DSC ca „a treia cale” în opoziție cu cele două deja existente (cea comunistă și cea capitalistă). După prăbușirea regimurilor din Estul Europei, persistă o astfel de interpretare care vede în DSC propunerea unui model alternativ singurului sistem rămas, cel capitalist. Dar DSC a afirmat explicit că nu se consideră o „a treia cale”. De altfel, în nici unul din documentele DSC nu sunt indicate mijloacele practice pentru constituirea unui model alternativ. Sunt mereu denunțate diferite situații concrete nedrepte, pe baza unei gândiri morale care pleacă de la rezultatele oferite de diferite discipline științifice și de experiență; DSC judecă, așadar, un sistem ca bun sau rău din punct de vedere moral; poate chiar să dea indicații având caracter economic, juridic, social, cultural, pentru rezolvarea unei probleme: dar sugestiile propuse nu trebuie considerate ca elemente ale unui model substitutiv ce trebuie aplicat, ci ca indicații cu valoare contingentă, ca exemple care indică un mod de a respecta un principiu. DSC nu propune o

„a treia cale”, ci încurajează mai degrabă abordarea tuturor căilor posibile pentru a ameliorarea condițiilor sociale: toate sunt căi coerente cu DSC, dacă sunt bune.

Nici utopie, nici ideologie, nici model economico-social, DSC trebuie considerată, cum arată *Sollicitudo rei socialis* § 41, drept o *categorie de sine*, respingând reducerea ei la puncte de vedere care nu-i aparțin.

4. DSC e o „categorie de sine”

Această *categorie de sine* individualizează o disciplină, tocmai *doctrina socială* a Bisericii, al cărei statut epistemologic e mai degrabă complex. *Orientările pentru studiul și predarea doctrinei sociale a Bisericii în formarea preoților* susțin că „doctrina socială a Bisericii își trage adevărul, elementele de evaluare și de discernământ din Revelație, revendicând pentru sine «caracterul de aplicare a Cuvântului lui Dumnezeu la viața oamenilor și a societății»; de aceea ea are nevoie de o încadrare teologică și filosofică solidă”¹².

Teologică, fiindcă la baza ei — continuă documentul la care ne referim — stă o „antropologie scoasă din Evanghelie”, care are ca „afirmație primordială” ideea omului drept chip al lui Dumnezeu, afirmație al cărei conținut doctrinar își găsește deplina sa valoare și sensul „doar în contextul antropologiei supranaturale și a întregii dogmatici a Bisericii”¹³. *Filozofică*, fiindcă „împreună cu aceste fapte date derivate din Revelație doctrina socială își asumă, invocă și explică diferite principii etice, fundamentale cu caracter rațional, demonstrând coerența dintre faptele revelate și principiile rațiunii corecte, normative pentru actele umane din domeniul vieții sociale și politice. De aici reiese nevoia de a recurge la gândirea filozofică pentru aprofundarea unor astfel de concepte (...) și pentru a le clarifica în lumina cauzelor ultime. Într-adevăr, enciclicele sociale ale Bisericii apelează și la «rațiunea corectă» pentru a găsi normele obiective ale moralității umane, care reglementează nu numai viața individuală, ci și cea socială și internațională”¹⁴.

Doctrina socială se mai servește de date care provin din științele pozitive, în special din *științele sociale*, cu acestea etica socială creștină (teologică sau filozofică) se află în mod necesar în dialog. Pe scurt: „Această doctrină se formează prin recursul la teologie și filozofie, care îi oferă fundamentul, și la științele umaniste și sociale, care o completează. Ea se proiectează asupra aspectelor etice ale vieții, fără a trece cu vederea aspectele tehnice, pentru a le judeca pe baza criteriului moral. Bazându-se pe «principii permanent valabile», ea implică «judecăți contingente» fiindcă se dezvoltă în funcție de circumstanțele în schimbare ale istoriei și se orientează fundamental spre «acțiunea sau praxisul creștin»”¹⁵.

¹² Congregația pentru Educație Catolică, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale* (datat la 30.12.1988, dar publicat în *L'Osservatore romano* în 28.06.1989), § 9.

¹³ *Ibid.*, § 9.

¹⁴ *Ibid.*, § 9.

¹⁵ *Ibid.*, § 3.

În concluzie, *doctrina socială e doctrină etică, ce strânge o mulțime de contribuții interdisciplinare în unitatea judecății morale, și care nu poate fi redusă la nici unul din elementele de care are nevoie pentru a se produce*. Dar, în același timp, nu mai este ea însăși dacă e lipsită de astfel de elemente, de astfel de contribuții interdisciplinare. Fundamentală e mai ales încadrarea teologică și filozofică care trebuie să fie unitară: în principiu, în DSC *nu poate exista un contrast între elementul credință și elementul rațiune*, cu riscul de a face să înceteze doctrina însăși. Am putea astfel defini DSC ca disciplină în care, în ce privește problematica socială, *Revelația și rațiunea sunt reconduse la unitate, fără ca una sau alta să fie diminuată*.

Deci nu se poate accepta ca o problemă să fie abordată astfel încât teologia și filozofia să dea două indicații opuse. *Dacă DSC nu realizează o astfel de unitate constitutivă, atunci e constrânsă la tăcere*. Toate acestea impun un efort de verificare al rațiunii teologice în înțelegerea de către ea a credinței care pune în cauză întreaga teologie. Teologia prezentă în DSC nu e considerată ca un fel de „teologie aplicată”, care privește societatea de la înălțimea propriei sale siguranțe, de unde coboară doar pentru a comunica rezultatul, judecata morală proprie: ea e în schimb o teologie care se supune riscului, care acceptă provocarea de a se traduce într-un limbaj care nu e al său, având convingerea că omul e *unul și atunci când crede, și atunci când gândește*.

Pornind de la izvorul primordial al doctrinei sociale, Revelația, sunt deci necesare diferite medieri (teologică, filozofică, istorică, politică, juridică etc.) pentru a ajunge la afirmația cu caracter moral („principii permanente de reflecție”, „valori fundamentale”, „criterii de gândire”, „planuri de acțiune”) în care se exprimă izvorul însuși. Dar, din mediere în mediere, izvorul nu încetează să acționeze asupra ei, și doar dacă e pierdută din vedere ne poate surprinde prin intensificarea criticilor doctrinei sociale cu ocazia ultimelor enciclice sociale.

De fapt, dacă izvorul DSC este Revelația, atunci urzeala ei adâncă se leagă direct de taina lui Hristos, înțeleasă ca figura care adună și interpretează realizările umane în istorie, și pe care DSC *o asumă ca o perspectivă hermeneutică profundă* pentru propriul discurs asupra lumii: criticile și atacurile nu trebuie să uimească, dacă e adevărat că azi ca și în vremea lui Pavel Crucea continuă să fie „nebie” în ochii lumii.

5. Universalismul DSC

DSC nu lasă diferitele discipline în claritatea teoretică a distincțiilor lor și în diferența limbajelor lor, ci le cheamă în tentativa de a spune *ce e bine, azi, pentru acest om*. Limbajul DSC poate fi deci considerată un limbaj de sinteză, în ai cărui termeni se stratifică și se reorganizează bogăția de sensuri pusă în evidență de diversele perspective disciplinare angajate în DSC într-un *unic discurs asupra omului*.

La baza acestui discurs găsim izvorul DSC, Revelația, vestea lui Hristos, care suscită o atitudine existențială, o experiență, pe care se întemeiază în primul rând

universalismul DSC. Înțelegem acest „universalism” nu numai în sensul conștiinței pe care Biserica o are cu privire la propria ei misiune universală, ci și în acela al acceptării intervențiilor ei din partea necreștinilor: de ce ar trebui ei să o asculte? Care sunt rațiunile umane valide pentru a lua în serios o enciclică?

Primul răspuns vine din fapte, din realitatea existenței, a experienței comune. Tocmai pe acest teren înflorește un martirologiu creștin, aflat astăzi în creștere, care mărturisește un angajament *pentru om* din partea credincioșilor dus până la consecințe extreme, martirologiu care se unește cu cel al celorlalți oameni. Ioan Paul II a exprimat limpede motivația acestuia într-un discurs ținut la Consiliul Pontifical pentru Cultură: „Consiliul Pontifical pentru Cultură își va continua sarcina amintindu-și aceste două principii de orientare: evanghelizarea culturilor și apărarea omului... credința noastră ne dă încredere în om — în omul creat după chipul lui Dumnezeu și mântuit de Hristos pe care *dorim să-l apărăm și să-l iubim pentru el însuși*, conștienți că el nu e om decât prin cultura sa, adică prin libertatea de a se dezvolta deplin și cu toate posibilitățile sale specifice”¹⁶.

Pentru ca Evanghelia să intre într-o cultură, ea trebuie să găsească *calea omului*; cu alte cuvinte, creștinii trebuie să învețe să-l apere și să-l ajute să se dezvolte. Nu se poate vesti libertatea unui sclav (al unui stăpân, al unei situații, al unui viciu) fără ca în același timp să se acționeze concret pentru eliberarea lui. În această lucrare de *inculturare* în diferitele culturi ale lumii poate fi necesar *să ne dăm propria viață* în diferite moduri: o continuă vărsare de sânge care irigă omenirea și furnizează cerneala pentru enciclice.

6. Subiectul DSC

Pe această bază, în documentele sociale ale Bisericii se face auzită vocea celor care altfel n-ar fi ascultați; mai mult, cei care suferă în societate intră în procesul de elaborare al doctrinei sociale. Din interiorul Bisericii se dezvoltă deci o promovare umană coerentă, care n-ar fi astfel (ar rămâne paternalism, filantropism, vorbire „în numele...”)¹⁷ dacă n-ar ajunge în planul producției teoretice. Opțiunea preferențială pentru săraci într-o perspectivă coerentă de interdependență mondială înseamnă de fapt a introduce în cadrul general al credinței și punctul lor de vedere: „Această exemplificare a subiectelor — explică teologul Sebastiano Mosso — care se reflectă asupra raportului dintre credință și realitatea socială, care a avut loc până în fibrele cele mai fine și la toate nivelurile comunității Bisericii, se repercutează puternic asupra metodei și conținuturilor ei, și asupra sensibilității magisteriului social, episcopal și pontifical, fiindcă lărgeste și înnoiește humusul în care se naște și constituie posibilități încă și mai mari de ascultare și realizare eficace”¹⁷.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Pontificio Consiglio per la Cultura*, 18 ianuarie 1983.

¹⁷ S. MOSSO, *Nuovi contenuti e nuovi problemi nell'insegnamento sociale della Chiesa*, referat la Convegno dell'Università Cattolica del Sacro Cuore cu tema „L'insegnamento sociale della Chiesa: principi e nuovi contenuti”, Milano 14–15–16 aprilie 1988.

Enciclica *Centesimus annus* § 3 face un pas fundamental în această direcție prin identificarea protagonistului procesului istoric, a cărui gândire e exprimată în DSC: enciclica vorbește de milioane de oameni care s-au inspirat din DSC în implicarea lor, dând viață în decursul istoriei „unei mari mișcări pentru apărarea persoanei umane și a demnității sale”: e un fenomen care se încorporează în Tradiția Bisericii; acțiunea cotidiană a creștinilor, inspirată din doctrină, în colaborare cu aceea a credincioșilor altor religii și cu a tuturor „oamenilor de bună credință” devine la rândul său doctrină.

Umanitatea însăși, cu experiențele și problemele sale, e cea care ajunge să vorbească în Biserică, care primește Biserica drept cuvântul ei propriu, drept conștiința sa proprie mai adâncă. Aceasta nu se realizează printr-o înglobare a societății în Biserică, ci printr-o deschidere fundamentală a Bisericii spre umanitate, cerută de însăși universalitatea misiunii sale. Biserica realizează o „golire” de sine, o golire reală, caracteristică celui care iubește, și care prin aceasta se umple de interes pentru persoana iubită. Biserica își asumă golirea de sine realizată în Crucea lui Hristos, ceea ce permite oricărui om să se regăsească în El și să-și însușească cuvintele Lui. Universalitatea nu înseamnă deci *renunțare la identitatea* pe care o conferă credința, ci ridicarea propriei credințe pe un plan atât de adevărat, încât până și ceilalți să-i recunoască valoarea. *E ceea ce se întâmplă atunci când îți dai viața:* credința se realizează în repetarea și înnoirea vie a ceea ce a făcut Hristos. E ceea ce *nu se întâmplă* dacă credința e folosită pentru a se despărți de oameni, ca scut de apărare care, în spatele unei fațade de condamnare și intransigență, ascunde conturul unei slăbiciuni intime: cea care se exprimă într-o ideologie sau în acea „a treia cale” pe care *Sollicitudo rei socialis* o exclude. Credința creștină trăiește, dacă e trăită, în umanitate și cu umanitatea căreia îi este adresată vestea lui Hristos; credința creștină moare dacă e închisă între zidurile unor edificii unde oameni nu mai vin să o caute.

Acesta este contextul din care izvorăște DSC: taina lui Hristos trăită deplin de Biserică în interiorul umanității, taină care inspiră perspectiva hermeneutică a DSC.

Acum trebuie să încercăm să înțelegem desfășurarea acestei perspective prin complexele medieri operate de DSC. Nu vom încerca să reconstruim ansamblul acestor medieri; vom căuta să aprofundăm însă conținutul unor aspecte centrale ale DSC, examinând cu titlu de exemplu două chestiuni importante abordate de DSC: opțiunea preferențială pentru săraci și tema drepturilor omului.

7. Opțiunea preferențială pentru săraci

„Opțiunea preferențială pentru săraci” constituie una din afirmațiile de bază ale DSC. Ea a fost proclamată solemn cu ocazia adunărilor Conferinței Episcopale Latino-Americane, de la Medellin (1968) și Puebla (1979), care au impus atenției mondiale condiția de sărăcie a unui întreg continent. Această opțiune a fost ulterior confirmată în adunarea de la Santo Domingo în (1992).

Enciclica *Populorum progressio* (1967) a Papei Paul VI pusese premisele pentru această „opțiune” expunând ideea că „dezvoltarea e noul nume al păcii”: aceasta înseamnă că situațiile de subdezvoltare și sărăcie asociate ei nu sunt probleme circumscrise, de abordat doar cu o atitudine de asistență, ci afectează cu ponderea lor echilibrul și siguranța popoarelor la nivel mondial. Sărăcia, în concluzie, e o problemă globală, care nu-i privește doar pe cei săraci sau pe cei care se ocupă de ei, nici numai țările subdezvoltate, ci atinge interesele și dreptul tuturor de a trăi în demnitate și în siguranță. *Populorum progressio* abordează sărăcia din punctul de vedere al justiției, punând în discuție structurile sociale, economice, politice care o generează, o favorizează și o tolerează. Potrivit lui Paul VI, dorind să promoveze „dezvoltarea integrală a omului”, Biserica nu se putea limita doar la mesajul „vorbit” al Evangheliei, ci trebuia să ajute la depășirea acelor situații — și îndeosebi a sărăciei care derivă din nedreptate — și care împiedică omul să-și exprime propria umanitate.

„Opțiunea preferențială pentru săraci” care a urmat exprima alegerea Bisericii de a însoți omul pe calea sa spre o viață cu totul umană, și de a pune la dispoziția omului, în acest scop, bogăția vestei celei bune a lui Hristos.

Nu puține au fost reacțiile la această alegere a Bisericii acuzată că „face pe revoluționară”. Dar tocmai piedicile întâlnite atestă importanța opțiunii pentru săraci în anii în care marxismul, în variantele sale, era ideologia dominantă și era îmbrățișat de mulți creștini care vedeau în el o cale de a lupta împotriva nedreptății. DSC, arătând legătura între mesajul Evangheliei și datoriile istorice ale omului, oferea un sistem solid de gândire tuturor celor care voiau să acționeze corect, fără a trebui să adere la ideologii în contrast cu credința.

Opțiunea n-a rămas o declarație de principiu. În acești douăzeci și cinci de ani ea s-a transpus în acțiuni ale creștinilor duse adeseori până la martiriu: episcopul Romero, asasinat în Salvador, a devenit în acest sens un simbol; dar există sute de preoți, credincioși, surori, laici care și-au dat viața în diferite moduri, pe frontul sărăciei. Acest tribut de spiritualitate, de pricepere și de sânge s-a revărsat în enciclicele sociale ale lui Ioan Paul II, îndeosebi în ce privește tema sărăciei și dezvoltării, în *Sollicitudo rei socialis*, care reia aceleași teme din *Populorum progressio* și aprofundează analiza sărăciei înțelegând tot ca fenomen structural al societății industriale, introducând tema „structurilor păcatului” care trebuie să fie depășite nu de caritate sau de o solidaritate ocazională, ci de o solidaritate de asemenea structurală, capabilă să construiască pe măsura persoanei structuri pe care le-am putea numi „structuri ale harului”. Intervențiile lui Ioan Paul II asupra acestui argument au fost constante și s-au făcut din diferite unghiuri: ajunge să amintim, de exemplu, mesajul pentru ziua păcii din 12 decembrie 1992, în care sărăcia e prezentată ca fiind cauza conflictelor, care la rândul lor o sporesc, generând un cerc vicios din care se iese doar prin libera alegere din partea majorității a unei *sărăcii pozitive* realizată prin consum moderat și simplu, pentru a putea destina cote tot mai mari de bogăție eliminării sărăciei nedrepte. Enciclica *Centesimus annus* consideră necesare „importante

schimbări în stilurile de viață consolidate, cu scopul de a limita irosirea resurselor ambientale și umane”¹⁸.

a. Trei concepte fundamentale

Dar în ce context mondial apare azi opțiunea preferențială pentru săraci? Trei concepte au o relevanță specială prin răspunsul dat unor astfel de întrebări.

Primul e acela de *structuri ale păcatului*¹⁹ înțelese în dublul sens de structuri născute din păcat și generând la rândul lor păcat. *Sollicitudo rei socialis* face observații importante asupra continuității problemei sociale: dimensiunea ei mondială — atinsă deja de documente ca *Mater et magistra* a lui Ioan XXIII și constituția Conciliului Vatican II *Gaudium et spes*, și pentru prima dată explicit exprimată în *Populorum progressio* § 3 — nu înseamnă depășirea problematizărilor precedente, privitoare la lupta de clasă și confruntarea cu marile ideologii: „Înseamnă, dimpotrivă — precizează *Sollicitudo* pentru «a elimina un posibil echivoc» —, că problemele în uzinele de muncă sau în mișcarea muncitorească și sindicală dintr-o anumită țară sau regiune nu trebuie considerate ca insule răzlețe, fără legături, ci că depind tot mai mult de fluxul de factori existenți dincolo de frontierele regionale și naționale”²⁰. Această idee fusese deja avansată în *Laborem exercens*: „Dacă în trecut, în centrul unei astfel de probleme (cea socială) apărea îndeosebi problema «de clasă», în timpurile mai recente în prim plan se pune problema lumii. Se ia deci în considerare nu numai mediul unei clase, ci și cel mondial al inegalităților și nedreptăților și, prin urmare, nu numai dimensiunea de clasă, ci și cea mondială care duce la realizarea dreptății în lumea contemporană. Analiza completă a situației lumii de azi a evidențiat într-un mod tot mai profund și deplin semnificația analizei anterioare a nedreptăților sociale și semnificația care trebuie atribuită azi eforturilor care tind să construiască dreptatea pe pământ, fără ca astfel să ascundă structurile nedrepte, ci postulând examenul lor și transformarea lor într-o dimensiune mai universală”.

Există deci o legătură dinamică, o dependență reciprocă între structurile păcatului, care leagă nedreptatea săvârșită în mica fabrică de cea realizată pe piețele mondiale ale materiei prime: e legătura care permite DSC să vorbească de sisteme mondiale și să le critice în ansamblul lor.

Al doilea concept este cel al *solidarității și al obligației morale a solidarității*. *Sollicitudo* observă că, în cei douăzeci de ani care o separă de *Populorum progressio*, problematica referitoare la subdezvoltare s-a agravat în general nu din cauze de tip „natural”, ci din cauza intervențiilor care s-au succedat. Observăm că au existat diferite tipuri de intervenții. Unele au avut scopul de a rezolva pentru moment situația unui popor confruntat cu o gravă urgență, aducând hrană, îmbrăcăminte și alte tipuri de prim ajutor: era vorba de acțiuni necesare, dar nu cu sensul de a rezolva problemele, de a crea condițiile pentru a aduce fiecare popor măcar la siguranța alimentară proprie. E adevărat că au intervenit

¹⁸ *Centesimus annus*, § 52.

¹⁹ *Sollicitudo rei socialis*, § 36.

²⁰ *Populorum progressio*, § 9.

organizații internaționale cu acțiuni finalizate în acest ultim obiectiv: dar intervențiile s-au dovedit insuficiente, inadecvate vastității problemelor²¹. Alte intervenții au fost în mod decisiv negative. Toate acestea ne constrâng să admitem, în concluzie, că însăși organizarea economică a planetei sporește decalajele: ceea ce trebuie să se schimbe e tocmai modelul de dezvoltare bazat pe o interdependență mondială *negativă* care se repercutează *negativ* asupra unei importante părți a planetei. Ideea centrală a enciclicei *Sollicitudo rei socialis* (care amintește de *Populorum progressio* § 48) e că, întrucât situația actuală e rezultatul unor opțiuni făcute de oameni, alte opțiuni în sens invers pot răsturna situația: interdependența e un fapt de care trebuie să se țină cont în momentul opțiunii, cuprinzând *obligatia morală* de a face ceea ce are un efect pozitiv asupra altora, transformând astfel *faptul ambivalent* al interdependenței în *fapt moral* al *solidarității*²².

Al treilea concept e *dimensiunea umană a dezvoltării*²³. DSC recunoaște, alături de *subdezvoltare*, o *supradezvoltare* „contrară binelui și fericirii (...), care constă în excesiva disponibilitate a oricărui tip de bunuri materiale în favoarea unor anumite categorii sociale”, ceea ce-i face pe oameni „sclavii bunurilor posedate de ei” și de la care nu se câștigă decât o „radicală insatisfacție”²⁴. Autentică dezvoltare trebuie măsurată pe baza unui *parametru interior* „care e în *natura specifică* a omului, creat de Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa (cf. *Fc* 1, 26)”²⁵: pentru a limpezi conținutul acestui al treilea concept, *Sollicitudo rei socialis* se referă direct la cartea *Facerii* ca fundamentul al său.

b. Două categorii morale

Aceste trei concepte fundamentale sunt aprofundate în lumina a două importante „categorii morale”. Prima e cea a *interdependenței*. Ea nu indică doar o realitate socială și economică construită de civilizația industrială: interdependența are și un *caracter etic*²⁶ și poate fi considerată drept *categorie morală*. Când se întâmplă aceasta, atitudinea morală și socială care îi corespunde e *solidaritatea* care, ca virtute creștină, ne inspiră un „nou model de unitate a omenirii”: acea *comuniune* care e „reflexul vieții intime a lui Dumnezeu, Unul în Trei Persoane”, sufletul însuși al vocației Bisericii de a fi „sacrament sau simbol sau instrument... al unității omenirii”²⁷. Caracteristica timpului nostru, susține *Sollicitudo rei socialis*, e tocmai senzația că *unitatea lumii* sau *unitatea omenirii* „e serios compromisă”²⁸; enciclica *asumă în profunzime această perspectivă a unității* în analiza pe care o face lumii contemporane, care culminează cu identificarea împărțirii lumii în blocuri drept cauză fundamentală a subdezvoltării.

²¹ *Sollicitudo rei socialis*, § 12 și 13.

²² *Populorum progressio*, § 9.

²³ *Populorum progressio*, § 76 și 87; *Sollicitudo rei socialis*, § 29.

²⁴ *Sollicitudo rei socialis*, § 28.

²⁵ *Ibid.*, § 19.

²⁶ *Ibid.*, § 19.

²⁷ *Ibid.*, § 40.

²⁸ *Ibid.*, § 14.

A doua categorie morală e *sărăcia*. Cum să evaluăm deci interdependența (pozitiv sau negativ)? Cum să citim perspectiva unității sau a absenței ei în experiențele istoriei noastre? *Sollicitudo rei socialis* reia motivul „iubirii preferențiale pentru săraci” nu ca o simplă opțiune contingentă, ci ca un *stil* al Bisericii. „Iubirea preferențială pentru săraci” e prezentă în întregul conținut al enciclicii: „sărac”, înțeles ca „interdependență”, „săracul” nu înseamnă în creștinism doar o categorie sociologică, ci face apel și la istoria spirituală care, plecând de la sărăcia lui „Ebed Yahve” de care vorbește Isaia, ajunge la cea a Mariei, și la cea extremă a lui Hristos pe Cruce. Categoria biblică și spirituală a „sărăciei” e deci un loc privilegiat în care trebuie căutată intrarea în inima tainei suferinței și a măreției umane. Invers, această sărăcie care duce la suferință e un loc privilegiat pentru a ajunge la intimitatea cu Dumnezeu Care Se face sărac.

În concluzie, *sărăcia* și *interdependența* (*unitatea*) sunt categorii care interpretează situația umană și operează o mediere fundamentală ce permite o reducere a situației umane la modelul lui Hristos Care trăiește aceste categorii fie în sensul *negativ*, de *golire* întrucât e *spoliat* până într-acolo încât anunță și manifestă prin strigătul părăsirii Sale *separarea* interioară de Tatăl; fie în aspectul lor *pozitiv*, întrucât în Hristos *spolierea* și *separația* sunt reconduse înapoi la bogăția *unității depline* cu Tatăl. În afară de această voință de a înțelege inima omului și de a-o ajuta în spaimile sale, și în același timp de a reface o *unitate interioară și cosmică* a omului cu Dumnezeu învingând „structurile păcatului”, DSC nu poate fi înțeleasă și, cu atât mai puțin, adresarea ei nu doar cercului restrâns al creștinilor sau celui mai vast al credincioșilor, ci *fiecărui om* de pe pământ.

8. Tema drepturilor omului

Spuneam că în DSC creștinii nu se apără în spatele doctrinei, ci trăiesc pe deplin iubirea Bisericii pentru om, plătind cu viața lor autoritatea doctrinei. Până și doctrina e considerată ca un patrimoniu al adevărului care consimte să parcurgă calea omului și astfel e susceptibilă de dezvoltări ulterioare, nu numai pentru *înnoirea* unor elemente istoric condiționate²⁹, ci și pentru *înțelegerea* tot mai mare a acelorași principii doctrinare, tocmai prin faptele istorice³⁰.

a. O cotitură în magisteriul social

Tocmai în funcție de aceste îndatoriri de înnoire și înțelegere, dobândește o relevanță specială tema drepturilor omului, care a ocupat un loc tot mai central în intervențiile DSC. Ea este puternic prezentă, de exemplu, în documentele comisiei pontificale „Iustitia et Pax”, care s-a ocupat de diferite aspecte ale drepturilor omului, abordându-le pe cele mai arzătoare: de la datoria internațio-

²⁹ Cf. O. VON NELL-BREUNING S.J., „Lo sviluppo della dottrina sociale cattolica”, în *Strumento internazionale per un lavoro teologico: communio*, nr. 56, martie-aprilie 1981, p. 59–61, 64.

³⁰ Cum explică C. VAN GESTEL în *Introduzione all'insegnamento sociale della Chiesa*, trad. it., Roma, 1966², p. 169.

nală, la criza locuințelor, la rasism etc., explorând diferitele forme contemporane în care se prezintă violarea sau lipsa recunoașterii drepturilor omului³¹. *Redemptor hominis* § 17 e dedicată în întregime unei astfel de teme; enciclica *Sollicitudo rei socialis* în schimb, ca și enciclica precedentă *Laborem exercens*, e străbătută constant de preocuparea pentru drepturile omului înțelese nu numai ca drepturi personale, ci și familiale, naționale și populare. Și s-ar putea da încă multe alte exemple.

Un savant competent și pertinent cum e Jean-Yves Calvez a declarat într-una din conferințele sale de la Notre-Dame că drepturile omului au devenit de acum încolo centrul DSC: „Dar întrucât nu întotdeauna a fost așa, se poate vorbi azi despre drepturile omului ca despre un nou punct de plecare în procesul de sensibilizare a creștinilor la exigențele sociale”³². Dar „dacă n-a fost totdeauna așa”, intervine atunci întrebarea: în ce constă această cotitură, și când a avut loc?

Punctul de separație dintre două perioade diferite — ținând seama de limitele legate de marile periodizări, fatalmente aproximative — e recunoscut în general în pontificatul lui Ioan XXIII — chiar dacă, după părerea noastră, importante aspecte au fost anticipate de Pius XII —, care-și pusese problema universalității enciclicei sale, adresând-o tuturor oamenilor „de bună credință”³³. De la sfârșitul secolului XIX, când Leon XIII a deschis oficial „problema socială” pentru catolici, cu enciclica *Rerum novarum*, până cel puțin la Pius XI, metoda Bisericii în magisteriul ei social s-ar putea defini, „grosso modo”, ca fiind „deductivă”: din anumite principii neschimbabile, dobândite direct din învățăturile de credință, se oferea o configurație ideală a societății, pe care creștinii (și toți oameni de bună credință) erau obligați să o realizeze. Această atitudine lasă impresia unei Biserici depozitare a adevărului destinat oamenilor, dar separată de lume căreia, într-un anume sens, îi comunica acest adevăr *de la înălțime*.

În schimb, cu enciclica sa *Pacem in terris*, Ioan XXIII „instaurează metoda inductivă: punctul de plecare e «momentul istoric», revelația datului de fapt, pe care papa o numește citirea «semnelor vremii»”³⁴. Punctul de plecare al magisteriului social mai recent e deci împărtășirea de către Biserică a aventurii a omului istorice; *drama umană* e recunoscută ca *drama creștină*: din această experiență de comuniune, de împreună-pățimire cu umanitatea în lumina Revelației și a întregului patrimoniu deja dobândit de Tradiție, se trag liniile gândirii sociale creștine. Această schimbare de perspectivă se referă, în general, la noul

³¹ Pontificia Commissione „Iustitia et Pax”, *Al servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale* (27 dic. 1986); *Che ne hai fatto del tuo fratello senza tetto? — La Chiesa e il problema dell'alloggio* (27 dic. 1987); *La Chiesa di fronte al razzismo* (3 nov. 1988). Am putea continua lista. Două trimiteri la tema drepturilor omului: *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*. Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico. Fribourg (Suisse) 6–11.X.1980, Milano, 1981; *I diritti umani. Dottrina e prassi*, a cura di G. CONCETTI, Roma, 1982, și F. COMPAGNONI, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, Milano, 1995.

³² J.-Y. CALVEZ, *Il Vangelo nel sociale. Nuove dimensioni della giustizia*, trad. it. Roma, 1988, p. 41.

³³ *Pacem in terris*, § 91 (11 aprilie 1963).

³⁴ „Dalla *Rerum novarum* ad oggi. Un'enciclica che «deve continuare ad essere scritta»”, *La Civiltà Cattolica*, nr. 3149, 1981, p. 352.

mod în care Biserica își vede participarea la istorie, și și-a găsit expresia în unele documente conciliare de mare relevanță³⁵. Biserica își exprimă această cotitură însușindu-și argumentul nostru, categoria de gândire a *drepturilor omului*.

b. De la deducție la inducție

Ce raport a existat între Biserică și drepturile omului în decursul istoriei? Cum scria J. Joblin, creștinismul a jucat un rol relevant în pregătirea „mișcării drepturilor omului”: de fapt, în teologie s-a format viziunea despre om ca subiect liber, capabil să ia decizii libere, viziune legată de demnitatea pe care creștină o atribuie fiecărui om. Ulterior, filozofi și juriști au distrus această legătură cu sfera religiosului, definind omul ca deplin autonom și capabil să-și găsească realizarea deplină cu propriile-i mijloace.

Și astfel, mai ales de la revoluția franceză încolo, „mișcarea drepturilor omului” s-a dezvoltat independent de Biserică, generându-se o situație, să zicem, de „blocadă” între creștinism și societatea modernă care a durat până la Ioan XXIII. Opoziția doctrinară îi separa pe credincioși de necredincioși împiedicându-le orice colaborare substanțială. Desigur, nu e o opoziție neglijabilă, dar *Pacem in terris* încearcă să depășească conflictul care urmează de aici, subliniind „că toți oameni sunt înzestrați cu o conștiință și aproape programați să se conformeze în comportamentul lor la ceea ce ei consideră a fi adevărul; e vorba de o structură înăscută în toți oameni și, fiindcă îi constituie ca atare, e și izvor de dreptate”³⁶. E un apel la ceea ce precedă orice diviziune umană, e revenirea la persoană ca fundament al societății.

O dată cu depășirea „metodei deductive” s-a realizat, în planul limbajului, și o transformare analogă: *drepturile omului* au luat locul de fapt *drepturilor naturii*, la care anterior gândirea socială creștină făcea frecvent apel, pentru a fundamenta ideea că lucrurile pe care le stabilea Biserica nu proveneau exclusiv din credință, ci din însăși natura omului. Societatea contemporană însă nu e monolită ci pluralistă, și cuprinde în ea concepții foarte diferite despre om, a căror diversitate, printre altele, a fost mereu accentuată de climatul de confruntare ideologică intensă care a influențat-o în ultimele două secole; prin urmare, la un moment dat chiar și concepția despre om, exprimată în ideea dreptului natural propus de Biserică, n-a mai fost acceptată ca universal valabilă, ci doar ca una dintre concepțiile speciale. Noua societate industrială nu se mai adresa Bisericii pentru a primi lumină, ci, dimpotrivă, arată față de ea indiferență și ostilitate: o concepție despre om coborâtă din ceruri, oricât adevăr ar conține, era refuzată a priori. Biserica era acum cea care trebuia să facă pași spre societate; și, în decursul secolului, a făcut-o în moduri diferite, atingând punctul maxim prin cotitura produsă și cunoscută tuturor o dată cu Ioan XXIII.

³⁵ Trimit la două studii ale lui P. CODA, „L'antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della «Gaudium et spes»” (paragraful despre metodologia GS), *Nuova Umanità* nr. 56 (1988) p. 17–48; și „Antropologia trinitaria e agire umano nel mondo”, *Nuova Umanità* 58–59 (1988), p. 11–42.

³⁶ J. JOBLIN S.J., „La Chiesa e i diritti umani: quadro storico e prospettive future”, *La Civiltà Cattolica*, nr. 3334, 1989, p. 340.

c. Doctrină și etică

Acum că această trecere a fost făcută, sunt voci care spun că Biserica ar trebui să renunțe la a mai propune o *doctrină* socială (în trecut strâns legată tocmai de conceptul dreptului natural) și să se limiteze, mai modest, la a construi o *etică* socială, adică să indice un ansamblu de principii considerate universal valabile pentru toți³⁷.

Problema e complexă. Un prim aspect privește însăși terminologia. Cu ani în urmă s-a discutat mult pe marginea termenilor „doctrină socială a Bisericii” și „gândire socială a Bisericii”; mulți savanți au adoptat termenul „gândire” tocmai pentru a sublinia că Biserica nu se plasa deasupra realizărilor umane cu o doctrină neschimbabilă și îndepărtată, ci trăia împreună cu omenirea adevărul revelat a cărui purtătoare este, și își trage propria gândire socială din această experiență de dividizare frățească: deci a spune „gândire socială”, în intenția celui ce propunea această nouă expresie, nu însemna abandonarea doctrinei Bisericii, ci a o introduce în istorie, a o face eficace și capabilă de o autoînnoire.

În schimb, în enciclicele sale Ioan Paul II a folosit de obicei termenul „doctrină socială”; nu însă în sensul „imobil” și „separatist”, în care putea fi înțeles odată; așa cum s-a spus, papa vorbește de fapt de o doctrină socială capabilă de înnoire; chiar în introducerea din *Sollicitudo rei socialis*, el însuși declară că vrea să dezvolte o astfel de gândire. Concepția sa despre doctrina socială conține deci motivații superioare față de cei care propuneau termenul „gândire socială”, păstrând însă clar statutul teologic al moralei și legătura sa cu magisteriul Bisericii. Deci folosirea termenului „doctrină”, în accepția lui Ioan Paul II, se dovedește a fi de preferat.

Va trebui să avem grijă să recunoaștem, cum am făcut întotdeauna, într-un document al magisteriului elementele propriu-zis doctrinare care, încercând să aplice Cuvântul lui Dumnezeu la viața oamenilor, identifică principii generale permanent valabile, distingându-le de elementele legate mai mult de momentul istoric, de o cultură aparte, de o perspectivă parțială.

Dar, odată epuizată problema terminologică, un al doilea aspect e deosebit de relevant. Propunerea abandonării *doctrinei* în favoarea *limitării la o etică* neglijează faptul că *etica e doctrină*. Termenul „doctrină” indică de fapt că, pentru Biserică, originea oricărui adevăr e adevărul revelat de Hristos, la care Biserica nu încetează să participe și să facă referiri. Orice achiziție de noi adevăruri are loc în lumina acestui adevăr revelat, originar și întemeietor. De aici reiese, în confruntare cu istoria, și o etică pe care nu o putem înțelege ca *substituindu-se doctrinei*, de vreme ce face parte din ea.

Se obiectează că doctrina e legată direct de credință; nu toți sunt credincioși și, prin urmare, doctrina n-ar avea caracter universal. Observăm că, dacă cre-

³⁷ OTFRIED HOFFE se exprimă astfel: „Ea [DSC] recunoaște și un principiu al modernității: cunoașterea nu e dobândită o dată pentru totdeauna; recunoașterea adevărului devine un proces de continuă căutare. Poate că astfel vom fi mai îndreptățiți să nu mai vorbim de o *doctrină* socială, ci mai modest și într-un mod și mai vag, de o *etică* socială”; *Réflexions méthodiques sur la doctrine sociale de l'Église*, p. 3-4, din cadrul Congresului Universității Catolice Sacro Cuore citat mai sus, n. 17.

dința nu e împărtășită universal, poate fi însă universală o gândire care se inspiră din ea și care se propune oamenilor nu într-un mod „doctrinar” (în sensul negativ de impunere, de prescripție), ci prin forța faptelor, atitudinilor și valorilor autentic universale trăite de credincioși. Așadar, e corect ca magisteriul social să propună principii valide pentru toți, și care se exprimă prin limbajul eticii; dar, de asemenea, trebuie exprimate — și trebuie să rămână limpezi credincioșilor și necredincioșilor — și originea acelor principii, legătura lor întemeietoare cu doctrina.

Tentativa de a renunța la doctrină pentru a construi o etică pe care toți să o împărtășească pare contradictorie în sine, dat fiind că divizările care subzistă în plan teoretic sfârșesc prin a se repercuta asupra celui moral³⁸; acolo unde credincioșii și necredincioșii împărtășesc aceleași principii etice, trebuie să subziste și o împărtășire — măcar parțială — în modul de concepere al omului. Diferența dintre un credincios și un necredincios care împărtășesc același principiu etic stă în fundamentul ultim diferit pe care cei doi îl dau acestui principiu (unul îl fundamentează pe credință, celălalt doar pe rațiune): acolo unde se acceptă aceleași reguli de acțiune și fiindcă există, cel puțin parțial, o convergență doctrinară. În măsura în care poate fi purtătoare de principii universale, o etică trebuie să mențină mereu transparența propriilor fundamente și conștiința propriei origini care determină sensul atribuit principiilor. Acest lucru e valabil îndeosebi pentru etica creștină, de la care se cer, în această perioadă istorică, sarcini dificile: „Etica creștină — susținea Johan Verstraeten — e capabilă să înfrângă individualismul, subiectivismul și fragmentarea eticii seculare actuale, dacă conștientizează mai bine faptul că ea reprezintă încă, în mod dinamic și semnificativ, practica și convingerile «comunității morale» care e Biserica”³⁹.

d. Drepturile omului și dreptul natural

Cardinalul Agostino Casaroli, pe atunci secretar de stat al Vaticanului, a subliniat noile posibilități deschise de discursul asupra drepturilor omului: „Pe această «cale» — a susținut el în fața Comisiei drepturilor omului de pe lângă ONU —, comisia voastră a avut un rol exemplar. Asumând varietatea curentelor filozofice care s-au reflectat în ea și depășind divergențele ideologice sau opțiunile politice ale participanților, ați știut să vă regăsiți în jurul convingerilor fundamentale: primatul omului, caracterul absolut al demnității sale, sensul dialogului”⁴⁰.

Dar dezbaterea asupra drepturilor omului nu-i deloc ușoară. Dacă uneori se poate ajunge la consens asupra unor drepturi în interiorul unui grup de țări, de

³⁸ Trimite la interesantele considerații ale lui Giuseppe Maria Zanghi despre posibilitatea teoretică (pe care o neagă) a unei morale lipsită de fundament transcendent, conținute în studiul său „Morale laica?”, *Nuova Umanità*, nr. 60 (1988), p. 3–8.

³⁹ J. VERSTRAETE, *L'enseignement social de l'église comme source d'inspiration pour le „Centre d'Economie et Ethique” de l'Université Catholique de Louvain*, p. 4, din cadrul Congresului Universității Catolice Sacro Cuore citat mai sus, n. 17.

⁴⁰ A. CASAROLI, „Alla Commissione ONU per i diritti dell'uomo”, *Il Regno — documenti*, nr. 7, 1989, p. 195.

exemplu cele occidentale și dezvoltate, experiența demonstrează că e mult mai dificil să se ajungă la un acord între acestea din urmă și țările în curs de dezvoltare sau țările islamice. E o confruntare care evidențiază toate perspectivele culturale prezente în umanitate⁴¹. Termenul „drepturile omului” rămâne în esență echivoc până nu se clarifică în profunzime care sunt drepturile și ale cărui om⁴². Și în fapt în *Pacem in terris* exista recunoașterea hotărâtă a faptului că un adevăr comun e posibil, dar enciclica nu intra prea mult în definirea conținutului, cu conștiința faptului că dialogul intercultural e încă la început.

În concluzie, categoria „drepturilor omului” nu e mai puțin problematică decât cea a „dreptului natural”. Și acest fapt nu trebuie să ne mire, fiindcă, așa cum observă acel mare învățat al gândirii sociale creștine, Nell-Breuning, ce altceva sunt cele mai noi drepturi ale omului dacă nu purul drept natural⁴³?

Cu toate acestea, categoria „drepturilor omului” e de mare importanță, fiindcă semnalează „cotitura ideologică” a gândirii sociale creștine și, împreună, semnalează o cotitură a umanității, care s-a concentrat pe tema drepturilor tocmai după ce o perioadă de totalitarisme, înăbușită dar nu încheiată, în al doilea război mondial, călcase sistematic în mii de moduri demnitatea omului, întunecase, în el *persoana* în care se exprimă existența „după chipul lui Dumnezeu”. Proclamarea drepturilor omului a avut și are în același timp sensul voinței protejării acestui „chip”. Angajarea pe frontul drepturilor cheamă Biserica la centralitatea propriei misiuni și-i permite chiar să inițieze depășirea acelei separații de societatea modernă, la care, de la Paul VI încoace, n-a încetat să mediteze: „Împotriva reticențelor, mai mult sau mai puțin explicite, ale unor state — susține Ioan Paul II —, testul anului 1948 a reliefat un ansamblu de noțiuni — impregnate de tradiția creștină (mă gândesc în special la noțiunea de demnitate a persoanei) — care s-a impus ca sistem universal de valori”⁴⁴.

Categoria drepturilor contribuie deci la recunoașterea reciprocă a Bisericii în societate și a societății în Biserică. Ea nu e privită în opoziție cu acea categorie a „dreptului natural”, ci, mai degrabă, ca deschidere a celui din urmă spre o îmbogățire pe care istoria o poate aduce concepției sale despre om. E vorba, în

⁴¹ „Se va distinge deci o conștiință spontană a drepturilor omului care corespunde apariției lor din justificarea explicită și rațională care e de competența filozofului. La acest nivel filozofic se manifestă divergențele ce par fără soluție. Aceste divergențe n-au împiedicat un acord de natură practică. Dar ele fac un astfel de acord deosebit de fragil”; G. COTTIER, „La tache de la philosophie dans l'élaboration de l'enseignement social de l'Église”, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, nr. 1/1988, p. 14.

⁴² „Și, tocmai în fața violărilor, sau a mai generalei lipse de respect față de drepturile omului, problema care se pune e să înțelegem dacă, în ciuda Declarației și a circa patruzeci de ani de mici dar semnificativi pași spre niște linii uniforme de comportament acceptate universal — acel «ideal comun care trebuie atins de toate popoarele și națiunile» de care vorbește prologul Declarației — pentru a conduce persoana umană luată singular și întreaga familie umană, n-au scăpat unele presupuziții esențiale: care demnitate tutelară, care libertate trebuie protejată, care dezvoltare trebuie favorizată, care pace trebuie garantată? În esență, care drepturi ale omului trebuie proclamate și protejate?”, V. BUONOMO, „Diritti umani e «coscienza dell'umanità». A quarant'anni dalla Dichiarazione univale”, *Nuova Umanità*, nr. 64–65, 1989.

⁴³ F. COMPAGNONI, „Dalla legge diritto naturale ai diritti dell'uomo”, *Rivista di Teologia Morale*, nr. 78 (1988), p. 22.

⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, „La fede fonda i diritti umani”, discurs la corpul diplomatic din 9.01.1989, *Il Regno — documenti*, nr. 3/1989, p. 22.

esență, de redescoperirea componentei istorice a dreptului natural, a dinamismului recunoscut, și de viziunea tomistă: pentru doctrina creștină, „«natura» (...) se actualizează în «persoană», care devine astfel principiul originar obiectiv, de la care pleacă «valorile» și «drepturile», al căror ansamblu formează conținutul și scheletul «dreptului natural». Dar, aceste valori și aceste drepturi inerente persoanei umane (și, ca atare, originare, universale, inalienabile și inviolabile, fiindcă exprimă planul și voința lui Dumnezeu Creatorul naturii umane) sunt adunate de conștiință în devenirea istorică a omului, cel puțin în unele din determinările sale. De aceea dreptul natural nu e fix și atemporal, cum afirmă dreptul natural, ci are propria lui istoricitate care nu poate fi eliminată”⁴⁵. Într-adevăr, astfel de argumente sunt cu atât mai valabile dacă se mai face un pas: nu numai „natura se actualizează în persoană”, ci natura umană constă în faptul de a fi persoană: tratarea drepturilor persoanei înseamnă deci, astăzi, reconcepterea dreptului natural punând față în față antropologia Revelației cu realitatea omului în istoria de azi.

În fine, e mereu vie problema crucială a *fundamentelor antropologice și etice* ale drepturilor omului, pe care *Declarația universală a drepturilor omului* din 1948 nu le abordează. După Ioan Paul II, sarcina de a conferi baze morale edificiului juridic revine „diverselor familii de gândire — mai ales comunității credincioșilor”; credința și conștiința morală ale credincioșilor sunt considerate „fundamente transcendente indispensabile ale drepturilor, care garantează împotriva manipulării lor”⁴⁶. În cazul creștinilor, fundamentul drepturilor omului recunoscute în istorie de rațiunea naturală e clar indicat de Conciliul Vatican II în constituția *Gaudium et spes* § 29, care consideră orice discriminare a *drepturilor fundamentale ale persoanei* contrară planului lui Dumnezeu, dat fiind că toți oamenii sunt *creați după chipul lui Dumnezeu și mântuiți de Hristos*.

Deci, prin recunoașterea și aprofundarea diverselor și noilor drepturi ale omului, într-un proces de dialog constant și de raportare la istorie, DSC *reconstruiește fizionomia persoanei*; recunoaște, cu alte cuvinte, și iubește chipul lui Dumnezeu și fața lui Hristos, *în modul în care se fac azi cunoscute în om*; participă la patimile lui Hristos *în modul în care ele se realizează azi*. Astfel, concepția creștină despre om conștientizează faptul că nu e pur și simplu *dată*, ci că se și *face*, o conștiință ce se îmbogățește permanent în istorie care, tocmai o dată cu apariția Dumnezeului creștin, o dată cu Întruparea, a căpătat consistență

⁴⁵ „Il diritto naturale nella dottrina sociale della Chiesa”, *La Civiltà Cattolica*, nr. 3336, 1989, p. 533–534. În același sens se exprimă și REGINALD M. PIZZORNI: „Acum noțiunea corectă de *persoană* exprimă întreagă această doctrină: realizare existențială a naturii umane, persoana poate ieși din sine și să se cuprindă. Deci natura umană nu e un simplu dat, ci mai degrabă ceea ce persoana trebuie să accepte, să ia în grija sa și să realizeze (...). Atunci dreptul natural rămâne în exigențele sale fundamentale imutabil; dar își manifestă aceste exigențe în aplicații care variază în funcție de diferitele culturi; în același timp, își aprofundează propria conștiință în conformitate cu evoluția manifestărilor lui, și tocmai în acest sens se vorbește despre istoricitatea și dinamismul său. Dreptul natural trebuie descoperit în acțiune în realitatea umană, mai ales socială, într-o evoluție care e evident a posteriori, și ca toate lucrurile umane, e obiectul unor devieri sau oricum al unor diferențieri”; *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino. Saggio storico-critico*, Roma, 1978, p. 442–443.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, „La fede fonda i diritti umani”, *op. cit.*, § 7.

și valoare. În acest mod, DSC e capabilă de o înnoire constantă rămânând fidelă Tradiției⁴⁷.

Fundamentul temei drepturilor omului, și a DSC însăși, e deci biblic și hristologic⁴⁸; la rândul său, tema drepturilor mediază, față de istorie, propriul său fundament, cu alte cuvinte îl reprezintă și actualizează; ansamblul unei astfel de gândiri schițează o *antropologie hristică*, în care figura lui Hristos e model pentru om: reia, interpretează și anticipează destinul fiecărui om în încercarea și alegerea sa⁴⁹. Dar, în același timp, omul de azi dă o față lui Hristos, un nume chipului lui Dumnezeu: este cel fără casă, fără loc de muncă, exploatat, neînțelesul, abandonatul, dezorientatul, rănitul, ucisul... toate fețele omului pe care le arată violarea drepturilor sale. Dumnezeu și omul se cheamă pe nume, omul învață de la Dumnezeu și Dumnezeu învață de la om. Din acest raport personal, din această circularitate hermeneutică, care-l are la bază pe Hristos, izvorăște doctrina socială creștină.

⁴⁷ PIERPAOLO DONATI observă: „Dezbaterile recente despre neo-utilitarism constituie un exemplu tot mai evident, ca și dezbaterile despre neo-contractualism. În accepția lor, teoriile unei «etici publice noi», raționale în sensul adaptiv-instrumental, nu sunt capabile să ofere justificări acceptabile în ultimă instanță motivului pentru care membrii societății săraci din punct de vedere social ar trebui să primească atenție, solidaritate și recunoașterea drepturilor fundamentale, care să nu fie negociabile sau discreționare”. După Donati, DSC intră în dialog cu diferite discipline sociale oferind un cadru general comun cu caracter întemeietor; pentru aceasta însă doctrina socială trebuie să se dezvolte: „Ne-am dat acum seama că ea trebuie să se dezvolte, nu numai să se aplice un adevăr revelat sau o tradiție consacrată de-a lungul secolelor, prin elaborarea unei *metode* și a unui *framework* conceptual care să poată îngloba referințe simbolice și instrumente de analiză care au apărut de-a lungul procesului istoric. E vorba despre înțelegerea dezvoltării în perspectiva unor principii ontologice care cer mereu dezvăluiri ulterioare”; *L'insegnamento sociale della Chiesa può essere guida etica della prassi nella società post-moderna?*, p. 10–11, din cadrul Congresului Universității Catolice Sacro Cuore citat mai sus, n. 17.

⁴⁸ „Doctrina socială a Bisericii își are, de fapt, izvorul în Sfânta Scriptură, începând cu Cartea Facerii și, îndeosebi, în Evanghelii și în scrierile apostolice”; GIOVANNI PAOLO II, *Laborem exercens*, § 3.

⁴⁹ HANS URS VON BALTHASAR afirmă: „Prin faptul că prin Cuvântul Său Întrupat Dumnezeu ia locul celui mic între oameni, devine evidentă, dincolo de orice evaluare pur umană a omului, demnitatea omului și mai exact a fiecărui om în parte și deci fundamentul ultim al drepturilor omului, și aceasta nu într-o manieră descrescătoare plecând de la așa ziii oameni importanți la așa-ziii oameni fără importanță, ci dimpotrivă: cu cât mai e lipsit de forță proprie, cu atât mai mult devine în el vizibilă prezența Fiului lui Dumnezeu”; „Le beatitudini e i diritti dell'uomo”, *Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio*, nr. 56, 1981, p. 18.

La peste zece ani de la căderea comunismului, societatea și Bisericele din România, intrate deja într-un nou mileniu creștin, evoluează în interiorul unei strategii dominate de exigențele integrării europene și euroatlantice. Lunga paranteză roșie din trecutul imediat și ambiguitățile unei tranziții prelungite fac ca, paradoxal, după decenii de regim socialist, românii să nu aibă o viziune socială clară despre noul tip de societate și de comunitate religioasă și despre interacțiunile între acestea, viziune cerută de timpul de față și noua realitate la care doresc să participe.

În orizontul generos deschis celui de-al III-lea mileniu creștin de momentul simbolic pentru reconcilierea dintre Răsăritul și Occidentul creștin reprezentat de prima vizită a Papei Ioan Paul II într-o țară ortodoxă în mai 1999, volumul de față strânge la un loc, într-un spațiu interdisciplinar și ecumenic, teologi și economiști, filozofi și esești, clerici și laici, ortodocși și catolici, animați de răspunderea comună ce le revine față de Evanghelie și istorie, față de Biserică și societate, față de Revelație și rațiune într-o Europă care evoluează rapid spre uniune și integrare federală în cadrul unei umanități tot mai globalizate. Reuniți într-un consiliu de înțelepți creștini, ei oferă Bisericilor și societății românești, episcopilor, preoților, teologilor, tuturor specialiștilor interesați și creștinilor din toate confesiunile — angajate solemn prin Declarația comună din mai 2000 în susținerea eforturilor de integrare europeană și euroatlantică ale României — un instrument de lucru indispensabil pentru analiză și reflecție, pentru studiu și dezbateri, dar și pentru prospectare și acțiune pozitivă responsabilă privind viitorul societății și al creștinismului în noua lume plină de șanse, dar și de riscuri, în care a pășit și România după Decembrie 1989.

Premieră absolută în cultura teologică și politică românească, volumul de față grupează studii și eseuri de gândire socială a Bisericii — fundamente, documente, analize, perspective — care se vor tot atâtea incitări la reflecție și responsabilitate.