

WOLFHART PANNENBERG: CUM SĂ GÂNDIM PROBLEMA SECULARISMULUI

Autor: Victoria Maria Deliu | 7 ianuarie 2022



Un articol de Wolfhart Pannenberg pentru First Things

Articol original: How to Think About Secularism

I

Indiferent ce înțelegem prin secularizare, puțini vor contesta că, în secolul nostru [secolul XX - n.tr.], cultura publică a devenit mai puțin religioasă. Acest fapt nu este cauzat, așa cum sugerează unii, pur și simplu de separația dintre biserică și stat, care a avut loc prima dată acum aproximativ două sute de ani. Atunci când s-a produs, această separație nu presupunea înstrăinarea culturii de rădăcinile ei religioase. De pildă, în America, sfârșitul religiei instituționalizate nu a însemnat sfârșitul caracterului predominant al culturii americane, de natură creștină și, mai cu seamă, protestantă. Și în alte societăți occidentale, legătura dintre stat și una sau alta din bisericile creștine s-a păstrat destul de bine și în secolul nostru [secolul XX - n.tr.]. Cu toate acestea, în spațiul occidental avem în fața ochilor dovezi ale secularizării, care, de regulă, este mult mai dezvoltată decât în Statele Unite ale Americii. Cauza secularizării nu este separația dintre biserică și stat. Rădăcinile procesului de secularizare, care a dus la înstrăinarea actuală a culturii publice de religie, și în special de creștinism, se găsesc în secolul al XVII-lea.

Climatul de opinie secular le slăbește creștinilor încrederea în adevărul conținutului credinței lor. În cartea sa, *A Rumor of Angels* [*Un murmur de îngeri* - n. tr.] din 1969, Peter L. Berger descrie credincioșii ca fiind o „minoritate cognitivă”, ale cărei standarde de cunoaștere se abat de la ceea ce este acceptat în mod public. Berger scrie despre „structuri de plauzibilitate”. Oamenii au nevoie de susținere din partea celorlalți pentru a considera că o anumită descriere a realității este plauzibilă. Când această susținere se diluează, ei sunt nevoiți să recurgă la o puternică determinare personală pentru a-și păstra convingerile care se află în dezacord cu convingerile celor din jur. Berger

realizează o analiză socială și psihologică a situației în care se găsesc oamenii, făcând abstracție de adevărul eventualelor lor credințe specifice. „Desigur, ne putem poziționa împotriva consensului social care ne înconjoară”, notează Berger, „dar există niște presiuni puternice (care se manifestă ca presiuni psihologice în interiorul conștiinței noastre) de a ne conforma perspectivelor și credințelor semenilor noștri”. Exact așa arată experiența creștinilor care trăiesc într-o cultură predominant seculară.

Într-un mediu secular, chiar și cunoașterea elementară a creștinismului – istoria, învățăturile, textele sacre și figurile formatoare – este redusă. Nu mai este o chestiune de a respinge învățăturile creștine; o sumedenie de oameni nu mai au nici măcar cea mai vagă idee despre ce învățăături este vorba. Or, aceasta este o evoluție absolut remarcabilă, dacă ne gândim cât de fundamental este creștinismul pentru întreaga istorie a culturii occidentale. Cu cât este mai răspândită ignoranța cu privire la creștinism, cu atât sunt mai puternice prejudecățile împotriva lui. Așa se explică faptul că acei oameni care nu știu diferența dintre Saul din Tars și Jean Calvin sunt destul de siguri că creștinismul poate fi judecat și condamnat ca religie a opresiunii. Când asemenea oameni devin interesați de religie sau de „spiritualitate” – interesul lor fiind, de fapt, o reacție naturală la superficialitatea culturii secularizate – adesea, ei nu se întorc la creștinism, ci se orientează către „religii alternative”.

În acest context cultural, nu este ușor să comunicăm și să transmitem mesajul creștin. Dificultatea este accentuată de relativizarea culturală a înseși ideii de adevăr. Aici se află diferența specifică față de secularismul iluminist. Gânditorii seculariști ai Iluminismului i-au provocat pe creștini să întemeieze rațional adevărul în care credeau și să abandoneze întemeierea printr-un simplu apel la autoritatea religioasă. Însă atât creștinii, cât și oponenții lor asumau că există un adevăr dincolo de problemele despre care discutau. Astăzi, această presuposiție cade. Din perspectiva multora, chiar și a multor creștini, doctrinele creștine sunt doar niște opinii care pot fi sau nu susținute fie în virtutea preferințelor subiective, fie în virtutea capacității lor de a răspunde unor nevoi personale.

Destrămarea ideii de adevăr – a celui adevăr care nu necesită aprobarea niciunui dintre noi pentru a fi adevărat – subminează profund înțelegerea creștină a procesului de evanghelizare sau a misionarismului. Misionarismul era înțeles cândva ca transmitere a adevărului spre cei la care nu ajunsese încă, prin urmare era atât legitim, cât și extrem de important. Pentru mulți oameni din zilele noastre, activitatea misionară înseamnă impunerea preferințelor personale și a prejudecăților culturale asupra altora, așadar, nu numai că este nelegitimă, dar este și imorală. Dincolo de problema misiunii, ne-am putea întreba de ce oamenii îmbrățișează credința creștină dacă nu cred că învățătura apostolică este adevărată. Mai precis, astăzi, întrebarea este dacă are măcar sens să susții că învățătura creștină este adevărată. Ideea de adevăr este absolut crucială pentru credința creștină. Distrugerea acestei idei reprezintă cheia legitimare a culturii

secularizate, deoarece ideea de adevăr atinge cea mai mare vulnerabilitate a secularismului.

II

Secularismul și, în general, modernitatea însăși sunt înfățișate uneori ca fiind consecința apostaziei de la credința creștină. De pildă, aceasta este perspectiva marelui teolog protestant elvețian Karl Barth. Potrivit lui Barth, cultura modernă este o revoltă împotriva credinței creștine, al cărei scop este înlocuirea lui Dumnezeu cu omul. Se pot spune multe despre această interpretare, întrucât realitatea ființei umane a devenit, într-adevăr, primordială în cultura modernă, fiind comparabilă cu întemeierea religioasă a culturii timpurii. De exemplu, deși interesul pentru drepturile omului este cel mai important din punct de vedere politic, el rămâne doar un aspect al preocupării mai generale pe care modernitatea o manifestă în raport cu omul. Așadar, individul uman a început să fie considerat drept cea mai înaltă valoare și criteriul fundamental al binelui.

Totuși, nu este atât de cert că această evoluție intelectuală și socială ar trebui respinsă în întregime ca fiind o dovadă de apostazie. La fel de bine s-ar putea susține că accentul puternic pus asupra persoanei umane are o origine specific creștină. Din această perspectivă, creștinismul are multe în comun cu spiritul modern. Ba mai mult, s-ar putea chiar sugera că spiritul modern a contribuit la eliberarea conștiinței creștine de povara și denaturarea aduse de intoleranță. Cu alte cuvinte, relația dintre credința creștină și modernitate este ambiva lentă, creștinii neputând să respingă modernitatea într-un mod categoric. Deși cultura modernă, în orientarea ei seculară, a dus, fără îndoială, la înstrăinarea multor oameni de credința creștină, creștinii trebuie să învețe și să rețină lecția oferită de nașterea modernității și să o integreze în conștiința creștină.

Distincția dintre tărâmul secular și tărâmul religios sau spiritual nu reprezintă o noutate în istoria creștină. În orice caz, în secolele timpurii, această distincție nu era ridicată la rangul de separare a secularului – politica, economia, dreptul, educația – de influența religioasă a Bisericii. Din contră, distincția însăși dintre secular și religios are un fundament creștin. Acesta a constat în conștientizarea faptului că ordinea socială existentă la un anumit moment este doar temporară și plină de imperfecțiuni; ea nu este nicidecum Împărăția lui Dumnezeu. Creștinismul a arătat o... modestie escatologică în ceea ce privește orice ordine socială existentă. Acest lucru a diferențiat societățile creștine de alte societăți impregnate de spirit religios, precum cele islamice; a diferențiat Imperiul Bizantin de Imperiul Roman pre-creștin. În perioada care i-a urmat lui Constantin cel Mare, a existat un echilibru între autoritatea episcopilor și cea a împăratului, în vreme ce, în Roma antică, împăratul era și cel mai mare dintre preoți, marele pontif, purtând titlul de *Pontifex Maximus*.

Distincția dintre spațiul religios și cel secular s-a schimbat din nou odată cu Reforma din secolul al XVI-lea sau, mai precis, odată cu Războaiele Religioase care au urmat

prăbușirii Bisericii medievale. Când s-a întâmplat ca, în anumite țări, nicio confesiune religioasă să nu mai poată să-și impună credința la nivelul întregii societăți, a devenit necesar ca unitatea ordinii sociale să aibă alt temei decât religia. Mai mult decât atât, conflictul religios s-a dovedit a fi distrugător pentru ordinea socială. Astfel, în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea, oamenii au decis că era necesar ca religia și controversile asociate cu ea să treacă în planul secund, pentru ca pacea să poată fi restabilită în societate. În acea decizie se află sâmburii culturii moderne seculare. În timp, acea decizie avea să ducă la *secularism* și la dezvoltarea unei culturi care este descrisă în mod justificat ca seculară. În secolele timpurii, alungarea religiei în planul secund al lucrurilor ar fi fost imposibil de conceput. Chiar și în secolul al XVI-lea, atât catolicii, cât și reformații considerau că unitatea religioasă este indispensabilă unității sociale. Deși accentuau importanța crucială a conștiinței individuale în chestiunile care țin de credință, nici Luther și nici Calvin nu puteau concepe că ar putea exista ceva precum toleranța religioasă.

Primul pas înspre libertatea și toleranța religioasă s-a făcut însă în Țările de Jos, spre finalul secolului al XVI-lea, pentru a restabili pacea dintre populația catolică și cea protestantă. Atunci când William de Orania a proclamat principiul toleranței religioase, a considerat că acționează în conformitate cu învățătura lui Luther, care face apel la conștiința și libertatea creștinului. De fapt, în acel moment, el începea să așeze ordinea socială, și chiar cultura, pe niște fundamente complet noi.

Vechea presuposiție potrivit căreia unitatea religioasă este o condiție necesară pentru unitatea socială era încă susținută de câteva argumente cât se poate de temeinice. Dacă cetățenii trebuie să se supună legii și să respecte autoritatea statului, atunci ei trebuie să creadă că este corect din punct de vedere moral să procedeze astfel, și nu doar că se supun capriciilor celor aflați temporar la putere. Legitimitatea puterii derivă din faptul că este exercitată în numele unei autorități care se află dincolo de samavolnicia și manipularea umană. Religia impunea obligații și constrângeri atât pentru cei aflați la putere, cât și pentru cei asupra cărora era exercitată puterea. Într-o asemenea ordine socială, supusul și suveranul se simțeau uniți în responsabilitatea pe care o aveau față de o autoritate care se afla deasupra amândurora. Astăzi, această viziune asupra legitimității morale și a ordinii sociale pare străveche și dificil de acceptat.

Totuși, după cum spuneam, această veche perspectivă asupra lumii nu a fost respinsă din cauză că se găsiseră argumente convingătoare împotriva ei. Argumente bune în favoarea ei au tot existat. Ea a fost abandonată din motive pragmatice: nevoia urgentă de a reinstaura pacea socială și de a pune capăt sângeroaselor conflicte religioase a primat în fața oricăror alte considerații. În absența legitimării statului prin apel la autoritatea religioasă, au început să fie gândite și dezvoltate teorii alternative ale legitimării. Cea mai importantă dintre acestea este ideea guvernării reprezentative. În orice caz, până și astăzi, credibilitatea acestor teorii ale legitimării se sprijină mai

degrabă pe considerații pragmatice decât pe argumente concludente.

III

După Războaiele Religioase, fundamentele religioase ale ordinii sociale, legii și culturii au fost înlocuite de unele noi, reunite sub concepțiile despre natura umană. Așadar, au început să fie articulate teorii și sisteme ale legii naturale, ale moralității naturale și chiar ale religiei naturale. Și, desigur, a fost gândită și o teorie a legitimării naturale a statului, sub forma variilor teorii ale contractului social. Aceste teorii demonstrau necesitatea existenței statului fie pentru a asigura supraviețuirea individului cu prețul libertății sale naturale (vezi, de pildă, Hobbes), fie pentru a garanta libertatea individuală în limitele circumscrise de rațiune și lege (vezi, de pildă, Locke).

Teoriile care presupuneau natura umană ca fundament al ordinii politice, legale și culturale au permis națiunilor europene să pună capăt conflictelor religioase. Și, poate într-un mod inevitabil, au făcut posibilă și autonomia societății și culturii seculare, care acum nu mai depindea, în mod cert, de influența Bisericii și a tradiției religioase. Wilhelm Dilthey a fost unul dintre gânditorii care a descris, într-un mod similar, apariția ordinii sociale seculare. Însă există și alte teorii ale acestui fenomen. Probabil cea mai cunoscută este explicarea originilor capitalismului modern, teoria lui Max Weber. Conform lui Weber, ordinea capitalistă nu a apărut ca urmare a unor factori pur economici, ci s-a degajat din doctrina calvinistă a predestinării și a influenței sale asupra comportamentului oamenilor.

Potrivit învățăturii lui Calvin, deși hotărârea lui Dumnezeu de a salva sau damna oamenii rămâne un mister pentru noi, putem întrezări totuși dacă o persoană este sau nu aleasă spre a fi salvată, dacă ne uităm atent la conduita ei. Dacă o persoană săvârșește lucrări de reînnoire [în original: *works of regeneration* - n. tr.], atunci ea se numără probabil printre cei aleși. Astfel, un calvinist are o motivație puternică să trăiască într-un mod adecvat renașterii spirituale. El își mărturisește renașterea, faptul că i-a fost dată o viață nouă, prin vocația sa din planul secular al lumii, prin atenția pe care o acordă datoriiilor pe care este chemat să le îndeplinească. Așa se face, susține Weber, că ascetismul rațional al capitaliștilor timpurii își avea sursa în speranța pentru lumea de dincolo, prezentă în spiritualitatea calvinistă. Cu toate acestea, această spiritualitate a fost secularizată atunci când angajamentul și dedicarea cărora le dăduse naștere au fost puse în slujba simplei înmulțiri a capitalului. Potrivit lui Weber, această schimbare a generat sistemul capitalist, a cărei funcționare nu mai depinde în niciun fel de motivațiile religioase care au dus, în primă instanță, la apariția lui.

Alte teorii ale secularizării susțin că credința modernă în progres reprezintă secularizarea speranței escatologice specific creștine. Speranța într-o lume mai bună nu mai țintește către o altă lume, lumea de dincolo, ci se transformă într-un proiect uman de a îmbunătăți lumea de aici. Karl Löwith considera că *filozofia* modernă a istoriei

reprezintă, de fapt, secularizarea *teologiei* creștine a istoriei; este doar o versiune secularizată a istoriei salvării. Providența divină care ghidează procesul istoriei înspre împlinirea escatologică este înlocuită de o filozofie a progresului, dirijat de capacitatea științei și tehnologiei de a face predicții și care promite că va aduce raiul pe pământ. Știința a secularizat ideea teologică a legii, transformând-o în ideea legilor eterne și imuabile ale naturii, iar în mod similar, ideea universului infinit este versiunea secularizată a credinței mai vechi în infinitatea lui Dumnezeu. În aceste teorii, și în altele asemănătoare, un conținut ideatic religios alunecă în sfera imanentului, a lumii de aici și acum.

Hans Blumenberg se numără printre cei care au adus obiecții acestor teorii, deoarece acestea obligă cultura modernă să-și recunoască originea și sensul în trecutul ei creștin; aceste teorii susțin că substanța culturii moderne aparține și descinde cu adevărat din creștinism. Blumenberg s-a poziționat împotriva acestei viziuni, argumentând că modernitatea s-a eliberat și s-a emancipat de pretențiile asupra religiei creștine. Nucleul mentalității moderne nu este alcătuit din rămășițele creștinismului, ci din autonomia umană.

Totuși, această poziție nu diferă atât de mult de teoriile secularizării prezentate mai sus. Și ele pretind că moștenirea religioasă a fost transformată în ceva radical nou – în ceva de o noutate atât de radicală pe cât este posibilă doar atunci când umanitatea îi ia locul lui Dumnezeu. În orice caz, ambele perspective conțin o eroare crucială. Una afirmă că procesele secularizării au generat tranziția de la cultura medievală la cea modernă. Cealaltă explică această tranziție în termenii emancipării de o cultură predominant religioasă. Ambele văd însă apariția culturii moderne ca pe un proces în primul rând ideologic.

Însă eu cred că realitatea este alta. Trecerea de la cultura medievală la cea modernă nu s-a datorat, în primul rând, factorilor ideologici. Războaiele Religioase și dizolvarea păcii au fost de fapt factorii care au dus la abandonarea concepției mai vechi potrivit căreia fundamentul climatului cultural trebuie să fie unitatea religioasă. Orice efort de a rezolva conflictele religioase se dovedise în zadar. Aceia care au fost nevoiți să găsească soluții pentru această problemă nu s-au gândit că se îndepărtau de credința creștină în încercarea lor de a găsi fundamente mai stabile pentru ordinea socială. Cu relativ puține excepții, toți se considerau creștini devotați și ar fi fost oripilați de gândul că, prin acțiunile lor, privau adevărurile și moralitatea creștină de influența lor asupra opiniei publice. Cu alte cuvinte, cultura modernă nu a fost despărțită în mod deliberat de religie, ci această separare a reprezentat consecințele neintenționate, pe termen lung, ale reșezării societății pe alte fundamente decât credința religioasă.

Cei care au încercat să întemeieze cultura pe varii concepții ale naturii umane în loc de religie nu au intenționat să se despartă de creștinism. În realitate, ideile creștine au

continuat să fie eficiente și utile din punct de vedere social, deși treptat s-au transformat în credințe secularizate, astfel că nu ar trebui să ne surprindă că în timp, oamenii au uitat originea lor. Atunci când ne gândim la relația dintre creștinism și modernitate, este important să reținem aceste idei: în primul rând, în zorii ei, modernitatea nu s-a opus credinței creștine; și în al doilea rând, lipsa de toleranță dintre creștini în perioada de după Reformă a dus, în mod direct, la apariția culturii seculare.

Ceea ce ar trebui să învețe creștinii din toate acestea este necesitatea imperioasă de a depăși controversele dintre ei, pe care le-au moștenit din generație în generație, și de a reinstaura o formă de unitate între ei. În plus, ideea și practica toleranței ar trebui integrate nu numai în înțelegerea creștină a libertății, dar și în cea a adevărului. În absența acestor schimbări - schimbări pe care doar creștinii le pot face - nu ar trebui să ne așteptăm ca tocmai cultura modernă să reconsidere expulzarea religiei din spațiul public. Amintirea rolului pe care l-a jucat religia în apariția modernității încurajează puternic prejudecata contemporană conform căreia, dacă religia ar fi parte din spațiul public, atunci nu ar face altceva decât să creeze divergențe, polarizări, să fie intolerantă și, în definitiv, să distrugă societatea.

IV

Inima culturii moderne adăpostește multe neclarități și confuzii. Acestea se nasc din amestecul, care este uneori atât de straniu, dintre idei care aparțin și idei care nu aparțin creștinismului. Cel mai important exemplu în acest sens este ideea modernă de libertate. Credința că toate persoanele vin pe lume pentru a fi libere și că această libertate trebuie respectată are, fără îndoială, o rădăcină creștină. Conform învățăturii biblice, toți oamenii sunt creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și cu scopul ultim de a se bucura de comuniunea cu Dumnezeu. De fapt, doar comuniunea cu Dumnezeu este cea care ne face liberi, după cum ne spun Hristos (Ioan 8:36) și Sf. Pavel (Corinteni 3:17). Chiar dacă fiecare ființă umană este creată pentru a trăi fericirea care vine odată cu libertatea pe care ne-o oferă comuniunea cu Dumnezeu, această libertate este pe deplin realizată doar prin Iisus Hristos, prin salvarea de păcat și de moarte pe care El o săvârșește pentru noi. Aceasta este ideea creștină de libertate.

Ideea modernă de libertate, pe care o găsim în cea mai bună formulare a sa la John Locke, se distinge de viziunea creștină prin faptul că se concentrează doar asupra condiției naturale a omului. De asemenea, se distinge și prin faptul că se bazează pe ideile stoice ale legii naturale. Stoicii ne-au învățat că libertatea și egalitatea de care oamenii se bucurau în starea de natură au fost pierdute odată ce a apărut necesitatea ca oamenii să trăiască în societate. Locke considera că doctrina reformată a libertății creștine oferea posibilitatea de a revendica acea libertate naturală de care vorbeau stoicii și de a o actualiza în viața noastră din sânul societății. Spre deosebire de perspectivele libertariene de mai târziu asupra ideii de libertate, cea a lui Locke

presupunerea că libertatea pură, autentică este în mod necesar unită cu rațiunea umană și, prin urmare, se află într-un raport pozitiv cu legea. Putem sesiza în poziția lui Locke un ecou al înțelegerii creștine a libertății, care depinde de uniunea cu binele și, ca atare, cu Dumnezeu.

Ideea de libertate care domină societatea noastră de astăzi este, bineînțeles, aceea că fiecare are dreptul de a face ce vrea și ce îi place. Astăzi, în componența ideii de libertate nu mai intră nicio concepție a binelui. Din cauza faptului că existența umană este incompletă în interiorul istoriei, orice idee de libertate implică și riscul folosirii ei excesive. Însă contează enorm dacă diferența dintre exercitarea libertății și abuzarea de libertate este remarcată. Doar atunci când această diferență este remarcată se poate chestiona echivalarea dintre libertate și libertinaj.

Ambiguitatea inerentă ideii moderne de libertate ne ajută să înțelegem ambivalența culturii seculare față de valori în general, dar și teama noastră culturală de a afirma și recunoaște ideile și standardele care definesc această cultură. Atitudinea care se manifestă cel mai adesea în raport cu valorile și tradițiile culturale, precum și în raport cu adevărurile, este cea consumeristă. Fiecare alege în conformitate cu preferințele sale și cu nevoile percepute subiectiv. Despărțirea ideii de libertate de ideea adevărului și a binelui reprezintă cea mai mare slăbiciune a societăților seculare.

V

Ca urmare a influenței unor gânditori precum Max Weber, presupuziția dominantă a modernității este aceea că secularizarea va continua să invadeze toate aspectele vieții individuale și sociale, împingând din ce în ce mai mult religia la marginea ei. Cu toate acestea, în ultimele două sau trei decenii a devenit clar pentru toată lumea că secularizarea (sau, după cum ar spune unii, modernizarea progresivă) se lovește de probleme serioase. Ordinea noastră socială, care este complet secularizată, dă naștere unui sentiment de alienare, de pierdere a sensului vieții: există un gol în spațiul public, politic și cultural, care încurajează tot felul de izbucniri violente, manifestări ale neîmplinirii. Drept urmare, este dificil de prezis cum va arăta viitorul societății seculare. În parte, depinde de cât de mult timp vor fi dispuși oamenii să suporte costurile alienării și ale lipsei de sens în schimbul beneficiilor aduse de libertinaj, de libertatea înțeleasă ca putere de a face ce vor. Atâta vreme cât oamenii vor savura roadele bunăstării materiale, vor fi dispuși să îndure la nesfârșit această tensiune. Pe de altă parte, reacțiile iraționale sunt impredictibile, mai ales când există sentimentul că nimic nu mai legitimează instituțiile sociale.

Adevărul este că situația în care se află societatea modernă seculară este mai dificilă decât am vrea să admitem. Cei care recunosc și înțeleg pericolul consideră adesea că e necesar să reafirmăm și să reîntărim tradițiile care definesc cultura noastră și, mai precis, fundamentele religioase ale acestor tradiții. Însă apelul la tradiții și la rădăcinile

lor religioase este, fără îndoială, în favoarea societății seculare. În orice caz, religia ca atare nu este prea interesată dacă acest apel va fi tratat cu atenție. Spre deosebire de temerile exprimate pe larg acum câteva decenii de unii oameni care aveau o credință religioasă, astăzi este evident că viitorul religiei nu va întâmpina dificultăți la fel de mari precum viitorul societății secularizate. Secularizarea nu este nici pe departe o forță de neoprit. Cu cât secularizarea și ceea ce se cheamă modernizare progresivă avansează mai mult, cu atât crește nevoia pentru (alt)ceva care să confere sens existenței umane. Pentru ca acest sens să-și îndeplinească funcția, el trebuie să fie perceput ca fiind obiectiv, impus; nu poate fi vorba de sensul pe care îl dăm noi înșine vieții noastre, ci de un sens dat de o autoritate care se află dincolo de controlul și planificările noastre.

Renașterea religiei și a mișcărilor cvasi-religioase din urmă cu câteva decenii i-a surprins pe unii intelectuali, deși ar fi putut fi prezisă (și a și fost prezisă de alții) ca o consecință inevitabilă a secularismului. Cu toate acestea, acest interes renăscut pentru religie nu s-a îndreptat decât rareori către creștinism. În unele societăți, și mai cu seamă în societățile moderne, opțiunea pentru creștinism pare să fie excepția. O rațiune pentru care are loc acest fenomen este prejudecata împotriva creștinismului, înrădăcinată în conștiința publică seculară, conform căreia creștinismul este o „religie convențională”. Acest lucru ne ajută să înțelegem entuziasmul larg răspândit pentru „religiile alternative”.

Un alt motiv pentru care mulți oameni își arată interesul pentru alte religii în afară de creștinism pare să fie generat de modul în care bisericile au răspuns provocării secularismului. Iar asta mă conduce către ultima întrebare la care voi încerca să răspund în acest articol: cum ar trebui să răspundă bisericile în fața culturii seculare?

VI

Nu poate fi imaginată o modalitate mai nocivă de a răspunde secularismului decât conformarea la standardele seculare ale gândirii, limbajului, modului de viață. Motivul pentru care oamenii dintr-o societate seculară își întorc privirile înspre religie este acela că religia le oferă ceva ce lipsește cu totul din cultura seculară în care trăiesc. Din acest punct de vedere, este inutil și ineficient să îmbrăcăm religia în haine seculare, aranjate cu grijă pentru a nu răni sensibilitățile, desigur seculare, ale oamenilor. În acest sens, se pare că Bisericile Protestante *mainline* din America ar trebui să înțeleagă și să integreze mesajul lui Dean Kelley din cartea lui de acum 25 de ani, *Why Conservative Churches Are Growing* [*De ce sunt bisericile conservatoare în ascensiune* - n. tr.]. Oamenii caută în religie o alternativă convingătoare, sau o complementaritate, la viața seculară pe care o duc. Religia care este „mai degrabă similară [culturii seculare]” nu va surescita probabil vreun interes real.

Mă grăbesc să adaug că acesta nu este un argument în favoarea vreunui tradiționalism inert. Modalitățile învechite de a realiza și organiza lucrurile în biserici pot include într-

adevăr elemente care să fie insuportabil de plictisitoare și lipsite de sens. Creștinismul ca alternativă sau complementaritate la viața din societățile seculare trebuie să fie deopotrivă credibil și plin de vitalitate. Dincolo de toate, trebuie să fie substanțial diferit față de orice altceva se mai găsește în societate și să propună o diferență în privința modului în care trăiesc oamenii. Când mesajul și ritualul se adaptează culturii seculare, când aspectele frapante ale religiei sunt îndepărtate, oamenii ajung să suspecteze clerul de faptul că nu crede realmente în ceva diferit.

Înfățișarea plauzibilă și convingătoare a diferențelor specifice religiei creștine nu este o chestiune de marketing. Aceasta ține mai curând de datoria pe care bisericile o au față de oameni în societatea noastră secularizată: continua afirmare a Învierii lui Hristos, a dovezilor îmbucurătoare ale noii vieți la care putem accede prin Hristos, ale vieții care învinge moartea.

După cum spuneam, acesta nu este un argument în favoarea tradiționalismului (să ne amintim aici observația interesantă a lui Jaroslav Pelikan, conform căreia tradiția este credința vie a celor morți, în vreme ce tradiționalismul este credința moartă a celor vii), dar nu este nici în favoarea fundamentalismului. Să recunoaștem însă, termenul „fundamentalist” este folosit azi cu multă ușurință, pentru a eticheta și condamna orice religie care rănește puternic sensibilitățile seculare. Însă prin fundamentalism, eu am în vedere religia care, având pretenția nejustificată a certitudinii, refuză să apeleze și la facultatea rațiunii umane. În opoziția lui față de secularism, creștinismul trebuie să caute în permanență să se alieze cu rațiunea. Astfel, ne aliniem tradiției creștine clasice care, încă din perioada Bisericii timpurii, a găsit sprijin în rațiune și filozofie, pentru a putea susține validitatea universală a învățaturii creștine.

Seculariștii sunt îndreptățiți să demaște iraționalitatea, fanatismul și intoleranța atunci când acestea se manifestă în numele religiei, chiar dacă uneori, seculariștii înșiși generează asemenea reacții pentru a discredita religia. Însă învățătura creștină autentică trebuie să includă în ea însăși tot ceea ce este corect și bun în cultura seculară și, în același timp, să-și păstreze datoria față de, și să-și concentreze atenția asupra, adevărului care, în ochii culturii seculare, nu mai merită nicio considerație. Creștinii pot face toate acestea cu încredere, deoarece ei știu că, așa cum doctrinele creștine au fost provocate cândva în numele rațiunii și al întemeierii raționale a adevărului, tot așa astăzi, secularismul a devenit marca iraționalității. De aceea, în contextul contemporan, se ivește o promisiune pentru a reînnoi uniunea de factură clasică dintre credința creștină și rațiunea umană.

În tot cazul, creștinii care își păstrează datoria față de rațiune trebuie să fie pregătiți să accepte critica și chiar să cultive un spirit al autocriticii în comunitățile lor. De la cercetarea critică nu pot face excepție nici doctrinele și formele tradiționale ale spiritualității și nici măcar Biblia. Uniunea dintre credință și rațiune necesită o

asemenea cercetare critică. Încrederea creștină în adevărul lui Dumnezeu și în revelarea Sa trebuie să fie suficient de puternică pentru a asuma că acest adevăr nu va ceda și nu va fi ruinat de nicio descoperire realizată în urma chestionării.

Sigur, există și forme de critică distorsionate și pervertite, a căror presupuziție este chiar viziunea seculară, în mod inevitabil ostilă credinței creștine. Însă pentru ca cercetarea critică onestă să se dezvolte, trebuie să identificăm, să facem cunoscute și să rezistăm unor asemenea forme viciate ale criticii. În orice caz, modalitatea de a distinge între critica adevărată și sinceră și formele de critică intoxicate de presupuzițiile seculare face obiectul unui alt eseu. Aici este suficient să adaug doar că poate - și chiar trebuie - să fie găsită o astfel de modalitate. În linii mari, argumentul meu este că, odată ce credem că este necesar să protejăm adevărul revelat de orice critică, ne arătăm deja lipsa de credință. Deși se va dovedi anevoioasă de multe ori, o cercetare critică onestă va spori în final splendoarea adevărului lui Dumnezeu. Încrederea pe care o avem în acest adevăr - o încredere pe care o afișăm prin mărturisirile noastre și, în ultimă instanță, prin însăși viața noastră - este singurul răspuns adecvat și valoros la provocarea secularismului.

Imagine: PxHere

Acest articol a fost tradus cu acordul publicației *First Things*.