

CREDINȚĂ , publică

Cum trebuie creștinii să slujească binele comun

MIROSLAV VOLF

CREDINȚĂ
publică

Cum trebuie creștinii să slujească binele comun

Traducere de Teofil Stanciu

 **CASACĂRȚII**
Oradea, 2022

Cuprins

Prefață.....	9
Introducere	17
Partea întâi: Contracararea disfuncționalităților credinței	
1. Disfuncționalitățile credinței.....	27
2. Apatia	45
3. Coercitivitatea.....	59
4. Bunăstarea umană	77
Partea a doua: Credința implicată	
5. Identitate și diferență.....	99
6. Împărtășirea înțelepciunii	119
7. Implicarea publică	139
Concluzie	159
Mulțumiri.....	165
Index.....	167

Prefață

Croat de origine, Miroslav Volf s-a născut în Osijek, Croația de azi, pe atunci parte din Iugoslavia. Părinții săi erau pentecostali – tatăl său s-a convertit într-un lagăr de muncă –, iar Miroslav a crescut în această tradiție minoritară, dar foarte activă religios. Ca tânăr credincios, a simțit efectele represive ale regimului comunist, fiind la un moment dat arestat pentru activitate misionară. A fost însă eliberat ulterior, după intervențiile lui Peter Kuzmič, teolog cunoscut în cercurile creștine occidentale și, din acest motiv, mult mai greu de redus la tăcere. Încă din adolescență era interesat de studiu și a găsit în același Peter Kuzmič un mentor și îndrumător priceput care i-a ghidat primele lecturi teologice. A studiat greacă veche și teologie în Zagreb, după care a făcut un master la Fuller Seminary. A continuat cu studii doctorale la Tübingen, sub coordonarea lui Jürgen Moltmann. Se poate spune că gândirea lui s-a dezvoltat de la bun început în și din dialogul teologiei cu filosofia, la care s-a adăugat devreme și preocuparea pentru relevanța publică și socială a teologiei.

Cartea care l-a consacrat ca teolog de anvergură internațională este *Exclusion and Embrace, Revised and Updated. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, 1996; în românește: *Excludere și îmbrățișare. O explorare teologică a identității, a alterității și a reconcilierii*, Casa Cărții și Pleroma, 2014). Multipremiată și foarte apreciată, această lucrare reprezintă un dialog foarte amplu, centrat pe Pilda fiului risipitor, în care reflecția teologică explorează, pe de o parte, evenimente contemporane dureroase (războiul din fosta Iugoslavia, conflictele inter-rasiale), iar, pe de alta, concepte filosofice actuale, reușind să articuleze o viziune creștină distinctă, temeinic fundamentată biblic și teologic. Autorul mărturisea că în perioada în care lucra la carte, pe noptieră avea Biblia și opera părintelui filosofiei nihiliste, Friedrich

Nietzsche. Însă Nietzsche nu e singurul autor cu care Volf va interacționa critic, într-un demers ce se constituie și ca o fascinantă argumentație apologetică.

Tema iertării este unul dintre firele roșii ale cărții – acest fir va fi urmat și în *The End of Memory. Remember Rightly in a Violent World* – și ea vine ca un corelativ creștin la problema gestionării violenței în lumea noastră tensionată, instabilă și, din acest motiv, destul de înspăimântată.

Cu toate că și-a construit o solidă și prestigioasă carieră academică – fiind actualmente titular al catedrei de teologie Henry B. Wright, la Yale University, și totodată director al Yale Center for Faith and Culture –, prin numeroase din scrierile și acțiunile sale, Volf ilustrează foarte bine teza dintr-o carte recent publicată (*For The Life of the World. Theology That Makes a Difference*), în care deplânge închiderea teologiei în mediul academic și îi invită pe teologi să revină în mijlocul vieții și al lumii ca să articuleze viziuni care, fundamentate fiind pe istoria răscumpărării prin viața, moartea și învierea lui Isus, să stimuleze acțiuni politice și publice în folosul binelui nostru comun și al bunăstării umane.

În această amplă paradigmă poate fi încadrată și lucrarea *Credință publică*. Iar lângă această carte, pot fi aduse numaidecât alte titluri, mai ales cea care o continuă pe aceasta, și anume *Public Faith in Action. How to Engage with Commitment, Conviction, and Courage* (2017), precum și *Against the Tide. Love in a Time of Petty Dreams and Persisting Enmities* (2010), *Flourishing. Why We Need Religion in a Globalized World* (2016).

În spațiul occidental există o largă și continuă dezbatere pe aceste teme. Ce înseamnă *public* și unde se desparte de *privat*? Pot fi admise religiile cu discursul lor în *spațiul public* sau ar trebui să se retragă în *spațiul privat*? Poate o persoană credincioasă să acționeze în public retezându-și motivațiile religioase care-i motivează diversele demersuri morale sau sociale? Nu există răspunsuri unanim acceptate. Însă trebuie remarcat că, după ce Occidentul părea să se îndrepte spre o secularizare certă și mulți teoreticieni (filosofi, sociologi sau cercetători ai fenomenului religios) pledau pentru evacuarea religiei din spațiul public, de câteva decenii bune, religia pare să-și facă iarăși loc și să ceară un loc la masă alături de alți actori publici – forma cea mai agresivă prin care religia a anunțat că nu rămâne în afara spațiului public o reprezintă diversele atentate și acțiuni violente făcute în numele religiei. Fără a considera legitime astfel de gesturi, este totuși cert că

au intensificat o dezbatere ce părea, probabil, deja tranșată în sensul secularizării vieții publice prin marginalizarea chestiunilor religioase. Observând astfel de fenomene, unii dintre teoreticienii secularizării și secularismului chiar s-au „convertit” de la ideea spațiului public secular la acceptarea religiei ca prezență legitimă în viața publică – Jürgen Habermas¹ și Peter Berger² sunt două cazuri notorii.

Întrebarea la care răspunde Volf în *Credință publică* este următoarea: Care e locul și rolul creștinilor într-o societate pluralistă sau, într-o altă formă, ce poate aduce credința creștină în spațiul public pentru binele comun și bunăstarea umană? Dar această întrebare se ramifică în mai multe întrebări conexe sau subordonate: Are credința creștină ceva de oferit? Este legitimă prezența religiei în spațiul public în contextul secularizării societăților sau ar trebui să se retragă în sfera privată? Pretențiile absolute ale religiilor nu subminează pluralismul religios și politic amenințând astfel democrația?

Pentru a răspunde, Volf postulează existența unei duble mișcări a religiilor profetice – iar creștinismul este considerat o religie profetică: una ascensională, când survine revelația, și una descendentă, când religia și omul religios coboară în lume și aduc această revelație spre alții.

¹ Există o certă evoluție și o schimbare de atitudine față de religie în opera lui Jürgen Habermas, așa cum demonstrează articolul (și de altfel, întregul volum) scris de Eduardo Mendieta, „Religion in Habermas’s Work”, în Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen (ed.), *Habermas and Religion*, Cambridge, Polity Press, 2013. În spațiul românesc, un demers similar întreprinde Andrei Marga, în studiul introductiv „Premisele unei debateri epocale: Habermas – Ratzinger”, în Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, trad. Delia Marga, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, 2005. La nivelul percepției internaționale, un moment de referință pentru atenția pe care Habermas o acordă fenomenului religios, rămâne amplul său eseu „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger”, disponibil și în românește: „Religia în sfera publică. Premise cognitive ale «uzului public al rațiunii» de către cetățenii religioși și cei seculari”, trad. Gabriel H. Decuble, în Camil Ungureanu, *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Iași, Polirom, 2012, p. 59–88.

² În capitoul inaugural al lucrării colective *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, Eerdmans, 1999), Peter Berger – editorul cărții – afirmă: „Ideea mea e că asumția potrivit căreia am trăi într-o lume secularizată este falsă... Asta înseamnă că întregul corpus de literatură produs de istorici și experți în științe sociale și reunit, *grosso-modo*, sub eticheta de «teorie a secularizării» este fundamental eronată. În lucrările mele timpurii, am contribuit la acest corpus. Mă aflu într-o companie selectă...” (p. 2). În paginile următoare, discută despre modul în care această teorie a fost invalidată.

Aceste două mișcări, alternative, pot fi perturbate fiecare de niște disfuncții. Volf consacră o parte consistentă a cărții mai ales analizei unor disfuncții ale revenirii în lume, fiindcă ele privesc în mod nemijlocit interacțiunea cu societatea. Întreg demersul său vizează imaginarea unei căi alternative la, pe de o parte, totalitarismul religios, în care religia copleșește și subordonează complet spațiul public, și, pe de alta, la secularizarea agresivă a vieții publice, prin evacuarea religiei către intimitatea spațiului privat.

Fiindcă nu avem un model standardizat și detaliat de interacțiune a credinței creștine cu politicul și cu societatea, rămâne o permanentă frământare cu privire la cea mai potrivită strategie pe care ar trebui s-o adopte creștinii la un moment dat. Richard Niebuhr identifica în anii 1950 cinci modalități de a descrie relația dintre credință și cultură (*Cristos și cultura*, Casa Cărții, 2021). Volf se folosește de aceste tipuri, dar le scoate din contextul conceptual propus de Niebuhr și le reinterpretează dinamic, ca elemente complementare ale unei strategii pentru zilele noastre – fiindcă, în fapt, complexitatea realității reclamă o pluralitate de atitudini și modificarea lor de-a lungul timpului, în funcție de exigențele unor contexte tot mai schimbătoare. Unele elemente ale culturii, susține Volf, pot fi păstrate așa cum sunt, altele trebuie respinse categoric, iar altele pot fi convertite. Teologul croat va continua într-o altă lucrare investigația pentru a sugera și ce virtuți sunt necesare pentru participarea creștinilor la viața publică și de ce fel de angajamente trebuie să țină cont.

Două concepte fundamentale stau îndărătul acestei discuții despre credința publică: binele comun și bunăstarea umană. Probabil că cititorul este familiarizat mai ales cu ideea de bine comun, ce revine periodic și în discursul politic autohton. Definirea acestei noțiuni ar fi în sine un demers extrem de vast și de complex, date fiind toate elementele de care trebuie ținut cont și toate implicațiile pentru societate. Pentru ilustrare, e suficient să punctăm faptul că diverse religii au interese publice diferite care uneori intră în conflict unele cu altele sau cu adepții secularizării; de asemenea, există numeroase grupuri care au deja sau vor acces în spațiul public și vor să aibă un cuvânt de spus în ce privește binele comun. Nu se definește la fel binele comun pentru un aristocrat cu studii postuniversitare și pentru o văduvă refugiată analfabetă. Perspectivele cu care venim conțin determinări politice, sociale, rasiale, etnice, economice, religioase etc. În pofida tuturor acestor dificultăți,

putem accepta măcar ideea minimală că binele comun este un element care unește (sau ar trebui să unească) o comunitate în jurul unor obiective stabilite de comun acord și urmărite în comun și care sunt distincte (iar uneori poate chiar în conflict) cu binele individual.

Volf insistă însă mult mai tare pe noțiunea de bunăstare umană (*human flourishing*), iar în proiecția acestei bunăstări religia este fundamentală. Când vorbește despre bunăstare umană, el are în vedere o viață care este bine trăită, bine condusă și care conferă un profund sentiment de bine – toate cele trei condiții trebuind să fie îndeplinite simultan. O asemenea perspectivă are avantajul că este holistă ca arie de cuprindere și totodată poate ține cont de particularitățile fiecărei persoane. Gândită în cheia credinței creștine – așa cum face de altfel peste tot autorul –, această proiecție a bunăstării umane subminează, pe de o parte, orice retragere sectară din lume, iar, pe de alta, orice individualism egoist. Nu doar atât, dar și grija pentru creație devine importantă, fiindcă natura nu e doar un decor perisabil (chiar dacă e și asta, într-o anumită măsură), ci influențează inclusiv bunăstarea economică, singura de care pare să țină cont o mare parte dintre contemporani. Un uragan, un tsunami sau un virus pot da peste cap economia întregii planete. Paradoxal, bunăstarea umană nu înseamnă preocupare egoistă pentru propriul interes, ci preocupare pentru întreaga textură a realității care face posibilă existența umană pe pământ – în relație cu Dumnezeu, cu semenii și cu creația.

Nu greșim prea mult spunând că, de fapt, credința noastră specifică marchează decisiv viziunea pe care o avem despre bunăstarea umană. Un creștin nu poate concepe o bunăstare din care să fie absentă credința sa în Dumnezeu și morala ce decurge din această credință. Cum însă fiecare religie are în vedere această bunăstare – în toate sferele existenței –, aici găsim și un punct comun unde diversele tradiții de credință se pot întâlni în public într-un mod dialogal, iar nu conflictual, chiar dacă nu pot fi evitate orice tensiuni. Acesta este unul dintre motivele pentru care disfuncțiile credinței sunt importante, căci orice deviație de la rolul ei legitim și necesar poate inflama inutil spiritele. Autorul vorbește atât despre delăsarea/trândăveala credinței, cât și despre autoritarismul coercitiv. Dar ne putem gândi, în context românesc, și la contaminarea naționalistă a credinței, ispită care a revenit peste tot în Europa și nu numai. De asemenea, diversele alianțe cu politica sunt mereu pândite de primejdia coerciției sau de cea a

subordonării ideologice a credinței, precum și de capcana mesianismului politico-religios.

Așadar, termenii cu care lucrează Volf, fie că ne referim la binele comun sau la bunăstare umană nu sunt monopolul creștinismului, însă conținutul pe care-l imaginează el este unul care se hrănește fără vreo stinghereală din tradiția credinței creștine drept credincioase, care definește identitatea creștină privată și publică.

Chiar dacă aduce un corectiv democrației liberale și pledează, preluând o idee a lui Nicholas Wolterstorff, pentru o democrație pe care o numește *consocială*, Miroslav Volf consideră că religiile, în general, și creștinismul în special poate și trebuie să susțină democrația, cu pluralismul ei politic și totodată cu diversitatea religioasă acceptată cel puțin de civilizațiile occidentale. Pentru a atinge acest deziderat, tradițiile religioase trebuie să poată împărtăși public înțelepciunea lor. Nu e nevoie să căutăm însă un miez comun tuturor credințelor, ci fiecare trebuie să se prezinte cu propria identitate asumată explicit și să intre într-un dialog în care respectă identitatea celui alt. În calitate de creștini, avem ce oferi lumii, deci nu trebuie să ne retragem din lume, însă nici să ne acomodăm până la anularea oricărei specificități. Dimpotrivă, autorul este adeptul identităților clare, dar permeabile, dialogale, capabile să se afirme hotărât, dar fără ostentație și fără agresivitate.

Demersul lui Volf poate fi încadrat în ceea ce, în ultimele cinci decenii, poartă numele de *teologie publică*. După cum îi spune titulatura, această ramură a teologiei s-a dezvoltat în relație cu spațiul public, preconizând să contribuie la binele comun din perspectivă creștină, fără să sacrifice învățături creștine fundamentale, dar și fără să recurgă exclusiv la mijloace evanghelistice. Nu e atât o formă de evanghelizare, cât mai ales o formă de prezență creștină care se face înțeleasă într-un limbaj accesibil publicului cărui i se adresează. Are atât o dimensiune teoretică, discursivă, cât și una practică, etică. Teologia publică susține societatea civilă și consolidarea democrației, admitând că, în problemele de interes comun, credința creștină este doar una dintre vocile care se pot exprima legitim, dar fără să reclame pentru sine o formă de superioritate. Chiar dacă pare mai discretă și mai puțin apologetică, se poate argumenta că teologia publică asumă niște obiective care trec dincolo de un misionarism strict (fără să-l excludă sau să-l înlocuiască), vizând răscumpărarea care include nu doar oamenii, ci și creația și cultura. Indiferent dacă împărtășim sau nu această percepție, teologia

publică se constituie cel puțin ca un instrument permanent rafinat pentru interacțiunea creștinilor cu societățile tot mai complexe și formele lor de organizare politică.

Dacă e să rafinăm puțin însă încadrarea, cartea lui Miroslav Volf se înscrie pe direcția constructivă (cum o numește E.H. Breitenberg) a teologiei publice, care propune strategii de interacțiune cu societatea. Deși nu merge spre detalii metodologice și nu face aplicații, ci mai degrabă conturează un cadru mai general pentru acțiune, schița de bază pe care o creionează poate fi cu folos preluată și adaptată în diverse contexte.

Utilitatea acestei apariții pentru cititorii români – evanghelici sau de altă culoare confesională – se poate susține cu mai multe (tipuri de) argumente. Întâi de toate, e scrisă pentru un public larg, distilând într-un stil accesibil un amplu material de specialitate din mai multe domenii ale cunoașterii (teologie, filosofie, sociologie, studii religioase etc.). În al doilea rând, oferă un instrumentar de bază oricui vrea să-și fixeze niște repere pentru interacțiunea religiei creștine cu societatea și cultura în mijlocul căreia trăim. De asemenea, furnizează o temelie solidă pentru legitimitatea prezenței creștine în spațiul public. În plus, abordarea propusă de Volf semnalează mai multe pericole care însoțesc dinamica credinței creștine, cu un accent mai puternic pe relația cu lumea din afara comunităților ecleziale și a zidurilor bisericii. Dar cel mai important câștig ar putea fi că oferă un punct de sprijin consistent pentru o dezbatere absolut necesară cu privire la strategiile alese pentru prezența publică a creștinilor în România.

Teofil Stanciu
Oradea, 2022

Introducere

Nu e greu de înțeles de ce se iscă azi dezbateri privitoare la rolul religiilor în viața publică. Mai întâi, religiile – budismul, iudaismul, creștinismul și altele – câștigă din ce în ce mai mulți adepți, iar membrii lor din întreaga lume sunt tot mai puțin dispuși să-și păstreze convingerile și practicile numai în sfera privată a familiei sau a comunităților religioase. În schimb, doresc să vadă cum aceste convingeri și practici modelează viața publică. Uneori se angajează în competiții electorale, caută să influențeze procese legislative (cum face Dreapta Religioasă în Statele Unite de la președinția lui Reagan încoace), altele se dedică transformării texturii morale a societății prin treziri religioase (cum pare să procedeze Dreapta Religioasă de la președintele Obama încoace). În orice caz, numeroși oameni religioși doresc să modeleze viața publică potrivit propriei lor viziuni despre viața bine trăită.

În al doilea rând, în lumea globalizată actuală, religiile nu pot fi demarcate net după areale geografice distincte. Pe măsură ce lumea se contractă și interdependența oamenilor se accentuează, susținători fervenți ai diverselor religii ajung să ocupe același spațiu geografic. Dar cum trăiesc împreună astfel de oameni, mai ales când toți vor să modeleze spațiul public potrivit cu preceptele propriilor texte și tradiții sacre?

Când vine vorba despre rolul public al religiilor, principala temere este legată de constrângere – o credință anume care își impune normele ei de viață altora. Oamenii religioși se tem de ce li s-ar putea impune: musulmanii se tem de creștini, creștinii se tem de musulmani, evreii și de unii, și de alții, musulmanii se tem de evrei, hindușii, de musulmani, creștinii, de hinduși și așa mai departe. Seculariștii, cei care nu aderă la niciuna dintre credințele religioase tradiționale, se tem și ei

de ce li s-ar putea impune – orice formă de credință –, de vreme ce le socotesc pe toate iraționale și periculoase.

Teama că ni s-ar putea impune anumite concepții religioase generează adesea pledoarii în favoarea suprimării oricărei voci religioase din piața publică. Însă oamenii care împărtășesc această viziune susțin că politica, o sferă publică majoră, trebuie „să rămână neatinsă de lumina revelației” și ar trebui să fie călăuzită numai de rațiunea umană, după cum afirma recent Mark Lilla¹. Această idee a unui stat laic s-a forjat în ultimele veacuri în Occident.

Totalitarismul religios

În răspăr cu cei care cred că religia ar trebui eliminată din politică, voi argumenta în această carte că oamenii religioși trebuie să fie liberi să-și aducă propriile viziuni despre viața bine trăită în sfera publică atât în politică, cât și în alte domenii ale vieții publice. Mai mult, cred că ar fi o formă de opresiune dacă li s-ar interzice să procedeze astfel. Dar, de îndată ce se formulează o astfel de teză, unii semnaleză pericolul totalitarismului religios².

Pentru numeroși seculariști contemporani, islamul militant, reprezentat de personalități precum Sayyid Qutb, ilustrează felul în care s-ar comporta religiile dacă li s-ar da mână liberă în spațiul public. Aceasta este o gravă eroare de interpretare a religiilor, însă e năluca ce bântuie discuțiile despre rolul public al religiei. Pentru a preciza contururile acestei „năluci”, am să schițez pe scurt poziția lui Qutb așa cum se găsește formulată în *Milestones*, o carte revoluționară scrisă în pușcărie (1954–1964), care i-a atras pedeapsa capitală în 1966. Despre Qutb s-a spus că este „nașul islamului radical”; se spune că ceea ce a fost Marx pentru comunism a fost Qutb pentru islamul radical. Este o exagerare. Însă este adevărat că el a exercitat „cea mai mare influență asupra paradigmei mișcărilor radicale din lumea musulmană”³. Pentru mine, este cel mai riguros și, în prezent, cel mai important reprezentant a ceea

¹ Mark Lilla, *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, New York, Knopf, 2007, p. 309.

² Trebuie să precizăm că totalitarismul religios nu este singurul tip de totalitarism. Adevărul este că cele mai sângeroase totalitarisme ale secolului trecut – nazismul, stalinismul, maoismul – nu au avut nimic religios.

³ Pentru informații despre Qutb, a se vedea John L. Esposito, *The Future of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 67–68.

ce aş descrie drept totalitarism religios – mult mai riguros intelectual decât reprezentanții contemporani ai creștinismului totalitar precum așa-numiții „teologi dominioniști”⁴. Poziția pentru care voi pleda în această carte reprezintă o alternativă atât la excluderea seculară completă a tuturor religiilor din viața publică, cât și la impregnarea unei singure religii în întreaga viață publică, pentru care pledează Qutb.

Eu sunt creștin, iar Qutb e musulman. Dar antiteza pe care o trasez *nu* este între poziția creștină și cea musulmană. Pentru o majoritate însemnată a musulmanilor, poziția lui Qutb este absolut inacceptabilă, căci ea trădează atât sursele musulmane normative, cât și experiența musulmană multiseclară cu diverse orânduirii politice în multe zone ale lumii. Opoziția cu care operez este mai degrabă între pluralismul politic religios și totalitarismul religios. Poziția pe care o numesc „pluralism politic religios” s-a dezvoltat în sânul creștinismului, dar nu este *unica* poziție creștină. Nu toți creștinii o acceptă, iar unii, în ultimele veacuri, au obiectat virulent împotriva ei. Răsturnând perspectiva, dintre oamenii credincioși, nu doar creștinii îmbrățișează astăzi pluralismul politic religios. Numeroși evrei, budiști și musulmani, alături de alții, îl susțin⁵.

Iată, în cele ce urmează, scheletul argumentului lui Qutb:

1. De vreme ce „nu există alt dumnezeu decât Dumnezeu” – *convingerea* fundamentală musulmană –, Dumnezeu are suveranitate absolută pe pământ. Pentru evreii și creștinii tradiționali, și nu mai puțin pentru musulmani, această afirmație este incontestabilă. Dar numeroși adepți ai religiilor avraamice consideră deosebit de problematice deducțiile lui Qutb.
2. Faptul că numai Dumnezeu este Dumnezeu înseamnă, pentru Qutb, că orice autoritate a unor oameni – indiferent că e vorba

⁴ Despre reconstrucționismul creștin vorbește John Pottenger în *Reaping the Whirlwind. Liberal Democracy and the Religious Axis*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2007, p. 208–239. (Volf folosește aici sintagma *dominion theologians*, care va mai apărea în carte. Fiindcă nu există o terminologie consacrată, am optat pentru o calchiere la îndemână, dată fiind noutatea conceptului chiar și în spațiul occidental. Inspirată de două tradiții foarte diferite ca etos – reformată și charismatică –, ideea dominionistă este corelată cu reconstructivismul sau postmilenialismul și sugerează o Împărăție a lui Dumnezeu instaurată în prezent [n.tr.]

⁵ Pentru argumente islamice în favoarea pluralismului politic, vezi Feisal Abdul Rauf, *What's Right with Islam. A New Vision for Muslims and the West*, New York, HarperCollins, 2004.

de preoți, politicieni sau oameni de rând – asupra altora este ilicită. *Orice* autoritate omenească (cu excepția celei a profetului Mahomed, purtătorul de cuvânt al lui Dumnezeu) este un idol și știrbește unicitatea și suveranitatea lui Dumnezeu.

3. Îndrumarea în ce privește viața personală și organizarea vieții sociale vine numai de la Dumnezeu (așa cum i-a fost revelat profetului Mahomed). Așa cum unicul Dumnezeu „nu iartă nicio asociere [a unei alte divinități] cu Persoana Sa”, El „nu acceptă nici vreo adăugire la modul de viață revelat de El”⁶. Ascultarea de porunci care au altă sursă decât Dumnezeu este la fel de idolatră precum închinarea înaintea unei alte zeități.
4. Islamul nu e un set de credințe, ci un mod de viață în supunere absolută față de domnia singurului Dumnezeu. Comunitatea musulmană este „numele unui grup de oameni ale căror comportament, idei și concepții, reguli și norme, valori și criterii sunt toate deduse din surse islamice”⁷.

Qutb rezumă astfel constituția internă a comunității musulmane: „Nu există alt dumnezeu decât Dumnezeu” înseamnă că „nu există nicio altă suveranitate decât a lui Dumnezeu, nicio altă lege decât a lui Dumnezeu, niciun fel de autoritate a omului asupra altui om, căci autoritatea Îi aparține sub toate aspectele lui Dumnezeu”⁸. O comunitate care adoptă aceste principii ca mod de viață este o comunitate musulmană. Este exclusivistă, iar normele sale reglementează toate aspectele vieții membrilor ei. Aceasta e constituția ei internă. Și cum rămâne cu relațiile cu exteriorul?

1. Musulmanii sunt chemați să se separe complet de comunitățile care nu iau seama la călăuzirea lui Dumnezeu.
2. De vreme ce Dumnezeu este unul și Creatorul, legea lui Dumnezeu ce reglementează viața umană personală și socială, așa cum a fost formulată de Mahomed, este la fel de universală precum așa-numitele legi ale naturii; ambele se aplică oricând și oriunde.
3. „Cea mai importantă datorie a islamului în această lume este să detroneze *Jahiliyyaah* [ignorarea călăuzirii divine] de la conducerea

⁶ Sayyid Qutb, *Milestones*, Chicago, Kazi, 2007, p. 90.

⁷ *Ibidem*, p. 2.

⁸ *Ibidem*, p. 14.

oamenilor, să ia conducerea în propriile mâini și să impună modul de viață specific care constituie trăsătura sa permanentă.”⁹

4. Musulmanii sunt chemați să îmbrățișeze credința că nu există „niciun alt dumnezeu decât Dumnezeu” – o credință care trebuie acceptată fără constrângeri, căci nu există nimic constrângător în religie.

Impunerea domniei unui singur Dumnezeu, așa cum a fost interpretată de profetul Mahomed, asupra întregii lumi – aceasta este misiunea islamului politic, în viziunea lui Qutb. Poate exista libertate religioasă corect înțeleasă numai în cadrul ordinii politice care întruchipează modul de viață musulman. Islamul politic este religios la bază și, spre deosebire de islamul dominant, este violent totalitar în esența sa¹⁰. „Există un singur loc pe lume care poate fi numit ținutul islamului (Dar-ul-Islam)”, scrie el în rezumatul poziției sale,

iar acest loc este acolo unde este instaurat statul islamic și unde autoritatea este *șaria*, iar limitele impuse de Dumnezeu sunt respectate și unde toți musulmanii gestionează problemele publice prin consultare reciprocă. Restul lumii este ținutul războiului (Dar-ul-Harb).¹¹

Reiterez aici că aceasta nu este *poziția* islamului. Majoritatea musulmanilor – inclusiv majoritatea liderilor religioși și a cărturarilor nerelegioși – o resping. Aceasta reprezintă o *versiune extremistă* a poziției islamului, iar autorul ei nu este un cărturar musulman instruit. Folosesc poziția lui, în acest context, ca ilustrare a genului de totalitarism religios pentru care au pledat, de-a lungul vremii, și membri ai altor credințe, inclusiv creștini, și continuă să pledeze și azi¹².

⁹ *Ibidem*, p. 89.

¹⁰ La finalul volumului *Milestones*, Qutb subliniază faptul că lupta fundamentală a lumii de azi este una religioasă, nu economică, politică sau culturală. „Înceștarea dintre credincioși și adversarii lor este una esențialmente legată de credință și sub nicio formă de orice altceva. Adversarii sunt supărați doar din pricina credinței lor, înfuriati pe credința acestora. Nu e o înceștare economică, politică sau rasială; dacă ar fi fost oricare dintre acestea, ar fi fost lesne de aplanat, iar soluțiile la dificultățile ridicate ar fi la îndemână. Ea rămâne însă esențialmente o confruntare între credințe: fie între necredință și credință, fie între *Jahiliyyah* și Islam” (*ibidem*, 110).

¹¹ *Ibidem*, p. 81.

¹² Un exemplu din creștinism este cel al lui Thomas Müntzer, unul dintre liderii Războiului Țărănesc din 1525.