

Secularizarea - un debușeu al gândirii slabe

Viorella MANOLACHE

Beyond an anachronistic relation and dispute of the concept, secularization became the matrix in which kenozis continues to act in order to educate the human being to accomplish the original and violent essence of the sacrum and, in fact, of the social life.

The weak thinking attributes can be (re)find into two theological and gnoseological hypostasis (Eugeniu Speranția and Joseph Ratzinger), into what Gianni Vattimo called, the event's theology.

The weak thinking remains, according to Vattimo, a message which puts into debate liberty from the metaphysics, reponsability and returnig from outside to inside, eliberation from the false conscience (Ratzinger), in order to (re)discover the absolute principle and the absolute faith (Speranția).

Supusă unei permanente reveniri, revelații, moșteniri, întrupări, demitizări și paranteze, relația filosofie-teologie are ca pilon de rezistență secularizarea, înțeleasă în sensul original al *kenozei* creștine ca marcă de interes și trăsătură constitutivă a unei experiențe religioase autentice.

Potrivit lui Gianni Vattimo (2005), secularizarea presupune înainte de toate, raportul de (pro)venire dintr-un nucleu sacru¹ de care ne-am îndepărtat și care, cu toate acestea, rămîne activ (chiar și) în versiunea sa decăzută, distorsionată, redusă la termeni pur lumești. Secularizarea indică procesul de derivă ce dezleagă, potrivit lui Vattimo, civilizația laică modernă de originile ei sacrale.

Sensul pozitiv al secularizării (ideea că modernitatea laică reprezintă o continuitate și o interpretare de-sacralizată a mesajului biblic) se (re)cunoaște și în teza weberiană a capitalismului modern ca efect al eticii protestante, cu mențiunea că raționalizarea societății moderne nu poate fi (re)gîndită în afara perspectivei monoteismului iudeo-creștin. Modernitatea este un fenomen ce se (supra)pune secularizării, procesul transformării puterii statale de la monarhia de drept divin la monarhia constituțională (pînă la democrațiile reprezentative) pufînd fi descris în termeni de secularizare.

¹ În acord cu Aurel Codoban (*Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iași, 1998), urmînd traseele filosofice ale lui Roger Callois, Rene Girard, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach sau Mircea Eliade, *sacrul* se manifestă ca valoare ambivalentă, pentru că „valorile au sensul de itinerare spre ființă”, amalgamînd fascinația, admirația, cu oroarea, cutremurarea, atît ca sursă, cît și ca formă primitivă a celorlalte valori. Pentru conștiință, *sacrul* devine o categorie transcendențială care face posibilă experiența religioasă, respectiv constituirea *hierofaniei* și a *cratofaniei*. Inconștientul înglobează sacrul în subconștient, acolo unde acesta poate fi descoperit ca formațiune, ca tensiune marcată de transfigurarea unei rupturi - ambivalență a conceptelor în centrul cărora se află, potrivit lui A. Codoban, *teama*.

Subiectivitatea modernă se secularizează ca parte a unui sistem de relații sociale și de putere articulat pe un cadru de medieri care fac subiectivitatea mai puțin peremptorie și o predispun să devină subiectul psihanalizei (Vattimo, 2005: 32-33).

Este ușor reperabilă evidența potrivit căreia *tardomodernitatea întâmpină o dificultate majoră în privința valorilor conducătoare*. Așadar, devine imperativă luarea în calcul a faptului că, în funcționarea democrațiilor și în cercetarea științifică, au intervenit schimbări majore menite să (re)poziționeze religia în contextul modernității târzii. Așa cum avertiza Andrei Marga „democrația procedurală se dovedește incapabilă să motiveze suficient viețile individuale”, căci „sîntem, în orice caz, solicitați, ca democrați, să recunoaștem religiei o capacitate de motivare a comportamentului democratic mai mare decît opticile secularizate ale statului laic care au fost dispuse să o facă. În acest înțeles, religia nu mai rămîne o chestiune a vieții private a persoanei, cum s-a mai putut spune la începutul secolului XX, ci devine o chestiune de interes public, iar poziționarea în raport cu Dumnezeu devine parte a culturii civice a democrațiilor înseși” (Marga 2008).

În acord cu Jürgen Habermas în *Etica discursului și problema adevărului*, conceptul de *cunoaștere* (în sensul său *tare*, ca reprezentare) este indisociabil de conceptul de *adevăr* (în același sens *tare*, drept *corespondență*). Între aceste borne filosofice, lumea morală încărcată de / cu semnificație constructivă, devine motivul pentru care proiecția unei *lumi sociale inclusive* (constituită din relații interpersonale bine ordonate, care intervin între membrii, liberi și egali, ai unei asociații autodeterminate- traducere a *Împărăției scopurilor* lui Kant²) poate să servească drept substituit pentru referirea ontologică la o lume obiectivă.

În fluxul (con)sensual al *gîndirii slabe*, așezînd într-o ecuație a *regulii lui versus teologia secularizării și ontologia efilării*, sîntem potrivit lui Gianni Vattimo (2005), plasați pe coordonatele unei gîndiri mai (pre)ocupate de limitele ei, care lasă deoparte pretențiile marilor viziuni metafizice și care aduce în prim-plan, o *teorie a efilării* ca răspuns la destrămarea metafizicii. Vattimo consideră *secularizarea* drept un caz excepțional al *efilării*, iar *ontologia slabă* o transcriere a mesajului creștin, avînd ca rezultat *etica non-violenței*. Civilizația postmodernă nu se mai declară în mod explicit creștină, ci laică, decreștinată, post-creștină, supusă fasonării de către ceea ce Vattimo (2005: 34-35) acceptă prin *secularizare pozitivă* ca trăsătură caracteristică a modernității.

O posibilă și temporară redresare pe coordonatele unei atari (des)ordini globalize(n)te, certifică faptul că Europa este în criză și legalizează *diferendul slab* dintre creștinism și raționalismul iluminist, distanțat de rădăcinile sale creștine, spre a se putea (auto)proclama și recomanda drept aspect identitar european.

² Aurel Codoban (*Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iași, 1998), stabilea că fundalul filosofic care ne permite formularea problemelor experienței religioase este alcătuit din criticismul kantian, din fenomenologia luată într-o accepțiune mai largă decît cea husserliană, din filosofia heideggeriană a ființei, însoțită nu numai de hermeneutica gadameriană, ci și de cea a lui Ricoeur. Acestea din urmă, impun în contextul kantiano-fenomenologic, ideea raționalității semnificante. Între experiența religioasă și cea kantiană se (inter)pun două tipuri de experiențe: *situarea în planul cunoașterii* (cazul experienței kantiene), și în cel al *existenței* (cazul experienței religioase).

În viziunea lui Joseph Ratzinger³, principala caracteristică a acestui tip de *iluminism radical* se (re)cunoaște în accentul pus pe „raționalitatea științifică” și „pur funcțională”, potrivit căreia „este rațional doar ceea ce poate fi demonstrat experimental”.

Alternativa propusă de Ratzinger pentru un atare model pragmatic-experimental o reprezintă, după modelul habermasian al asociațiilor comunicaționale, recursul la dialogul dintre culturi, dintre credință și rațiune, cu mențiunea că tradiției iluministe i se propune conștientizarea limitelor și întoarcerea la izvoarele sale, (re)stabilindu-se, astfel, legătura cu „rădăcinile memoriei istorice a umanității”.

Potrivit lui Gianni Vattimo (2005: 38-39), acest *recurs dialogal*, confirmă atributul pozitiv al secularizării drept efilare a structurilor sacrale ale societăților iudeo-creștine și trecerea la o etică a autonomiei laicizante a statului, la o mai lejeră literalitate în interpretarea dogmelor și a preceptelor- așadar, o deplină realizare a *kenosis*-ului, ca dizolvare progresivă a elementelor de religiozitate naturală în favoarea unei (re)cunoașteri mai netede a esenței autentice a credinței. Dincolo de a presupune o relație (ana)cronic-logomahică, secularizarea devine modul în care *kenoza* continuă să se realizeze în termeni tot mai clari, pentru antrenarea omului în depășirea esenței originare (violente) a sacrului și a limenelor vieții sociale (Vattimo, 2005: 40).

2. *Sub vălul teologico-politic al secularizării: (Re)activări istorice*

Angajat într-un dialog cu Sorin Antohi (*Secularizare, Teologie și boicotul Istoriei, Budapesta, 5 decembrie 2005*, text apărut inițial în *Ideii în Dialog*, nr. 6, 2007), Mihail Neamțu își propune să fixeze cadrul lax al discuției despre „chestiunea teologico-politică”, stabilind că teoretizarea teologico-politică în America, Franța sau Marea Britanie reprezintă un efect /un simptom al secularizării. Potrivit lui Mihail Neamțu în Apus, abundă cărțile care propun o lectură genealogică a fenomenului secularizării, fie că este vorba despre filozofi sau teologi. Dispariția vechilor instituții ale sacrului (cel mai adesea prin eroziune) semnalizează – în acest neconsumat „Bizanț după Bizanț” – un proces ireversibil de secularizare.

Dacă ar fi să îi dăm crezare lui Sorin Antohi, în lipsa unor instrumente hermeneutice adecvate de interpretare a „luminilor lumii moderne”, teologii au cultivat fie inerția fobică, fie tactica amânării. Nașterea universităților vernaculare – care au inclus fiecare, atît la Iași (1860) cît și la București (1864), (și) o facultate de teologie ortodoxă – n-a provocat o dezbateră serioasă și asupra (re)situării discursului teologic în sfera publică a spațiului cultural. Așadar, „dacă luăm anul 1848 drept punct de reper pentru construcția ideii naționale, atunci constatăm ca unitarieni începuseră cu o sută de ani înaintea ortodocșilor. Ne ramîne acum o ultima întrebare: de ce discuția n-a continuat însă sistematic după nașterea României Mari la 1918”⁴.

Se impune o primă precizare: fără a dispărea (prin disipare / înlocuire sau prin alte forme de exterminare brutală) elita tradițională românească, recunoscută și în / prin noua generație, formată în Occident, se va deschide intelectual, politic, industrial către modelul apusean, de care era legată ombilical. În baza acestei logici se creează un cadru

³ În Andrei Marga, *Philosophia et Theologia Hodie*, ediția a II-a, Editura Efes, Cluj, 2003.

⁴ *Secularizare, Teologie și boicotul Istoriei*, Mihail Neamțu în dialog cu Sorin Antohi, în *Ideii în Dialog*, nr.6, 2007, vezi <http://www.romaniaculturala.ro/articol.php?cod=7702>.

favorizant de afirmare/instalare (la timona!) a unei noi elite (intelighenții). Structura modernității românești, cu tot ceea ce comportă această confruntare agonistic-construcțivă între tradiție și noutate, va fi susținută, politic, prin/de confruntarea elitei tradiționale cu noua elită progresistă, modernă (sau, calchiindu-i pe latini, *hodiernă!*). Discuția nu a putut fi continuată, sistematic, probabil și din motive de amplasament istorico-politic, întreținut de imperativul desantului *formelor* europene asupra *fondului* autohton.

Cercetînd mai îndeaproape articolele publicate în *Telegraful Român*, de la începutul anilor '30, am remarcat faptul că elitele religioase au respirat (și ele) în „duhul” a două valori supraordonatoare: cea ortodoxă și cea națională, (re)aducînd discursul teologic din amvon în sfera publică a spațiului cultural!

Istoric, să nu uităm că la 10/ 11 februarie 1938, Carol va înlocui „guvernul Goga” cu un guvern consultativ condus de Patriarhul Bisericii Ortodoxe, Miron Cristea, guvern care avea în componența sa atît membrii elitei tradiționale, cît și pe cei ai noii elite militare (ministrul apărării va fi ales în persoana lui Ion Antonescu). Ca atare, elita religioasă își va consolida și ea poziția, prin actul (co)participării (fie aceasta și de fațadă!) la guvernare !

Potrivit aceluiași Sorin Antohi, după instalarea comunismului, intelighentsia a fost transmutată, într-o proporție covârșitoare, din sfera umanistă în învățămîntul tehnic, mai cu seamă după reforma educației din 1958. Așa că, în anii 1977, formula liceelor industriale și a politehnicizării părea a fi extinsă aproape integral. Aceasta ar explica contraofensiva imaginarului utopic, confirmată prin faptul că, pe fundalul educației tehnice, bazată masiv pe științele naturii, în România anilor 1970-1980 mișcarea „science-fiction” va lua proporții uriașe, depășind-o pe cea scientisă. „În acest mediu circulau cele mai multe cărți de ezoterism sau magie (inclusiv manuale practice). Această grupare era dublată de cei – nu puțini – pasionați de antroposofismul lui R. Steiner, tradiționalismul lui J. Evola sau R. Guénon. Disperarea existențială la care comunismul te condamna conducea la traiectorii cu totul uimitoare: isihasm (combinat sau nu cu yoga), meditație transcendențială⁵ etc. Unii oameni au ajuns chiar la rătăcirile *New Age* cele mai nefaste. În România anilor '80 au existat persoane care aderaseră complet la „scientologie” (...). Am putut constata existența unei hiper-estetici *dandy* ortodoxiste care rămîne notabilă pînă astăzi”⁶.

O ultimă precizare: coagulîndu-se politic într-o „schemă istorică răsturnată”, comunismul românesc a operat, în primul rînd, o politică de denaturare și deturnare a

⁵ O atare opțiune (deloc surprinzătoare!) în/din interiorul intelectualității românești, este amintită și de Alexandr Soljenișin în *Arhipelagul Gulag* (volumul 3, 1918-1956, Editura Univers, București, 2008), prin recursul la imaginea evreului în vîrstă, simpatic, cu figură de intelectual, cu expresie inteligentă, ironică, fizionomist și grafolog, absolvent (nu de învățămînt tehnic!) al facultății de biopsihologie din București. *Disperării existențiale, rătăcirilor și reacțiilor la presiunile tehnice* de care vorbea S. Antohi, Soljenișin oferă prin Masamed („yoghin veritabil” este cel care e „gata”, chiar de mîine să înceapă cu tine un curs de hatha-yoga”), imaginea „evreului gata să lucreze la comune”, ale cărui „cursuri” trezesc în Soljenișin imposibilități și regrete: „ce păcat însă că ni se dau soroace prea scurte în această universitate! Sînt copleșit! N-am timp să cuprîng totul!” (p. 100-101).

⁶Idem.

evenimentelor, de defalcare și defazare a timpului istoric în perioade/momente surprinse în ipostaza lor deconstructivă de violentatoare a puterii.

Ajustarea permanentă a traiectoriei ascensional-politice a antielitei comuniste românești (mai ales printr-o educație tehnică) a presupus, ca de la sineînțeles, subordonarea definitivă a capitalului economic, cultural, social, simbolic și religios etc. unui capital politic atent și harpagonic tezaurizat.

Catalogată drept una dintre instituțiile conservatoare, și ca atare opozante regimului „progresist-comunist”, din 1945 s-a încercat transformarea bisericii ortodoxe (în special) într-o *curea de transmisie a propagandei comuniste* către sate, unde preoții aveau o influență capitală asupra țărănimii. Oferind ca model structural, așezarea antielitei bisericești în sindicate, comuniștii au recurs la metode concrete de implicare și control a vieții religioase.

Epurând capitalul religios de form(u)ele sale „anti-sistem”, noul imperativ al formării antielitei bisericești avea în vedere, pe lângă pregătirea politică a preoților și o pregătire științifică, adecvată noilor idealuri (prin *epurare* și *selectare*!). Reorganizarea clerului monahal pe noi baze, va îmbina, după cum se știe, viața duhovnicească cu cea social-politică și culturală, reformarea instituțiilor pentru pregătirea clerului de mir și monahal, revizuirea predicilor, propaganda bisericească în favoarea statului și a regimului comunist, dezvoltarea „relației speciale” cu Moscova, combaterea șovinismului și prozelitismului, precum și colaborarea frățească cu Bisericile Ortodoxe surori.

În opțiunea noastră, tocmai acest „nou corset ideologic” obligatoriu și slăbirea (pînă la absorbție) a capitalului religios și nu disperarea existențială au dus la acceptarea unor forme/ formule precum: isihasm, meditație transcendentă, New Age, scientologie-mișcări care au supraviețuit căderii sistemului comunist și care se organizează (și astăzi!) drept opțiuni (la granița filosofico- religioase)!

3. În loc de concluzii. Ipoteze (teo)gnoseologice ale Orientului și Occidentului: Eugeniu Speranția și Joseph Ratzinger.

Dacă Gianni Vattimo (supra)punea ideea „negării Dumnezeuului moralei”, disoluției metafizicii, al „Dumnezeului filosofilor”, sîntem tentați să credem că orice discurs de întemeiere teologico- filosofică își propune de fapt să desprindă ființa din felul ei de a se situa în evenimentul planetar al unui *Ge-Stell* (heideggerian), confirmînd sau, din contră, infirmînd faza împlinirii nihilismului și (con)sumarea ființei în valoare.

Există însă un eseu, mai puțin comentat, al lui Eugeniu Speranția publicat în *Luceafărul* (1942/ II: 202-210) în care acesta antcipa o atare posibilă (re)așezare a discursului filosofico-teologic sub însemnele *gîndirii slabe*, stabilind și azimutele atributelor *tari* ale cunoașterii lui Dumnezeu prin *rațiune* și *cunoaștere*.

La 65 de ani distanță, (pe atunci cardinal) Joseph Ratzinger, în lucrarea *Despre conștiință*, publicată la Ignatius Press, San Francisco, California, 2007⁷ provoca atenția prin două eseuri despre conștiință, menite a diagnostica, deopotrivă, patologiiile religiei și ale rațiunii, propunînd, cu instrumentar filosofico-teologic, (co)relaționar(l)itatea *rațiune-credință- religie*.

⁷ Joseph Ratzinger, 2008, *Despre credință*, Editura Galaxia Gutenberg, Tirgu-Lăpuș.

Ceea ce nu se știe este tocmai faptul că E. Speranția opta și el la începutul anilor '40 pentru confruntarea dintre două tipuri de cunoaștere: „știutul *aflat*” vs. „știutul *crezut*”. Cu mențiunea că *știutul crezut* deriva dintr-o mișcare subiectivă, „centripetală”, dintr-o atitudine dictată de structura și condițiile interioare ale subiectului. O atare dihotomie, naște însă alta: credința „pură” vs. credința „motivă” (sau „anticipativă”). *Imperativele* și *aprecierile* sînt specii ale *credinței motive*, exprimarea lor verbală cuprinzînd fie termenul „trebuie”, fie o aluzie la noțiunea de *preferință*. În rezumat, ele sînt, ca oricare alt *știut*, materie de afirmație referitoare la o *dirijare* spre existență în sensul că ele implică „impulsiunea de mișcare”, așteptarea sau tendința.

În ceea ce privește *cunoștiința empirică* și *practica utilitară*, E. Speranția stabilește că raportul dintre ele este analog celui dintre model și mulajul său (negativul): unul e „in-primat” sau „impresie”, celălalt e „ex-primat” sau „expresie”. Cu mențiunea că, dincolo de clișeu capricios al unei atari dihotomii, între *impresie* și *expresie* se interpune un alt factor: cel *selectiv*.

Și iată că după o jumătate de veac pentru un teofilosof ca J. Ratzinger, „morala conștiinței” și „morala autorității” devin parte a unei opțiuni „preconciliare”, opuse și prinse în luptă. Ideea liberală de conștiință se subsumează la Ratzinger, imperativului potrivit căruia conștiința nu deschide calea mîntuitoare spre adevăr. Ea este acea facultate care renunță la adevăr, devenind justificarea subiectivității și a conformismului social, ca valoare de mediere sau, în termenii lui Speranția, de „dirijare spre existență”.

Dacă E. Speranția propunea evitarea *clișeeilor capricioase*, J. Ratzinger (supra)pune această noțiune celei de *obișnuință*, considerînd că „nu sîntem în stare să identificăm conștiința omului cu autoconștientizarea Eu-lui, cu siguranța subiectivă despre sine și cu conduita sa morală. Pe de o parte, această conștientizare ar putea fi o simplă reflectare a mediului social și a opiniilor aflate în circulație. Pe de altă parte, ea ar putea deriva și dintr-o lipsă de autocritică, dintr-o deficiență a plecării urechii la profunzimile propriului suflet” (Ratzinger, 2008: 29).

Potrivit lui E. Speranția, activitatea cognitivă prezintă un caracter ritmic, regulat, atunci cînd elementul ajutător cognitiv este adecvat circumstanțelor mediului.

Concentrarea eului, ca tot unitar, solicită o veșnică supraveghere, dar și o normare directă sistematică, adică *alegerea unui criteriu stabil de autogovernare*. Dar alegerea unui criteriu de evaluare și normare presupune proclamarea unui „crez” care însă nu poate fi de întrebuițare limitată și pur subiectivă.

Discuția este concentrată de E. Speranția în jurul ideii de *personalitate* ca ansamblul armonic al comportamentului sufletesc în sensul că ea se acordă (sau tinde să se acorde) eul cu sine însuși. Regularitatea și armonia activității, direcția ei precisă, nu este suficientă dacă se vedește numai în porțiunile ei de detaliu, numai în fiecare *act* în parte, ci sufletul nostru, cu cît dispune de o mai mare putere de control și arogovernare, pretinde ca suma tuturor actelor să tindă spre rezultanta totală rectiliniară. Acest comandament însă nu se împlinește decît prin afirmarea unui *sens unic al vieții și existenței* (Speranția, 1942: 202-210), echivalent cu autoconștientizarea Eu-lui de care vorbea și J. Ratzinger.

Dacă pentru E. Speranția *alegerea unui criteriu stabil de autoguvernare și sensul unic al vieții și existenței* sînt elementele care concentrează și definesc conștiința și credința, pentru J. Ratzinger există două niveluri ale conștiinței derivate din scolasticism: *anamneza și conscientia*.

Activității tranzitare, din afara ariei pe care o (pre)stabilea Speranția, Ratzinger îi propune *anamenza inoculată în ființă*, care are nevoie de asistență „din afară” pentru a deveni conștientă de sine. Cu mențiunea că, acest *în afară*, ca și la Speranția, are o funcție maeutică, și potrivit lui Ratzinger, nu impune nimic de natură străină, ci doar face să rodească ceea ce îi este caracteristic *anamnezei*, și anume *apetența interioară pentru adevăr*.

Dacă *anamneza* ține de un nivel esențialmente ontologic, *conscientia* desemnează nivelul judecății și al deciziei, adică *actus*-evenimentul care se petrece. Actul conștiinței implică cunoașterea de bază în situațiile concrete, printr-o interacțiune a funcțiilor de control și decizie.

Potrivit lui E. Speranția, credința este un bun autentic, definitiv și inerent gândirii teoretice și practice. Așa cum sublinia în *Supremația credinței pure* (București, Editura Cugetarea, 1939) gândirea, acțiunea, viața socială și culturală se întemeiază pe un număr de *credințe* ce nu pot fi controlate dar nici zdruncinate.

„Prin autoritatea, prin taina provenienței sale, prin caracterul indiscutabil al temeiurilor sale, tot știutul obținut prin simplă credință ne depășește din toate părțile de parcă ne-ar cuprinde în sine, pe cînd știința empirică e întotdeauna depășită de setea noastră, de avînturile noastre spirituale. De natură religioasă este credința în postulatele inerente ale gândirii, pentru că această credință este sădită printr-un decret superior, de sursă incognoscibilă. De natură religioasă este credința în triumful valorilor, pentru că ea depășește fortuitul din jurul nostru tronînd peste vrăjmășia trecătoare; pentru că prin credință s-a creat în lume acțiunea și numai acțiunea dă realitate „Lumii”. De natură religioasă este credința în ceea ce ți-a spus „un altul”: crezămîntul pe care-l oferi e un lucru sfînt, de aceea nu-l oferi oricui și oricum. Și simți bine că e comandament religios acela de-a putea merita oricînd crezămîntul acesta, din partea oricărui omenesc. Numai cînd crezi într-un principiu *absolut*, credința ta poate fi *absolut* religioasă” (Speranția, 1942: 209-210).

Imperativul, la care va apela mai tîrziu un teosof romano-catolic ca J. Ratzinger, este *în acord* cu întoarcerea la principiul și *credința absolutului religios* al lui Speranția. Pentru că ambele perspective teognozeologice iau în calcul posibilitatea de a (re)aduce societatea la valorile morale recelate pe un traseu care să evite conștiința „falsă”, conștientizarea superficială și reducerea ființei umane la subiectivitatea sa.

Oricine pune semnul de egalitate între conștiință și convingere superficială identifică astfel conștiința cu o certitudine pseudorațională, o certitudine compusă, potrivit lui Ratzinger, din fățarnicie, conformitate și letargie.

Credința absolut religioasă a lui Speranția poate fi regăsită, în termenii lui Ratzinger, prin implicarea în ecuația toleranței creștine a unor invarianți ca autoritatea harului, Logosul-adevăr întrupat, căința și iertatea, toate ca răspuns profund la *anamneza divină*.

În concluzie, anticipări ale efectelor atribuite *gîndirii slabe* se regăsesc (și) în cele două *ipostaze (teo)gnoseologice* (Speranția și Ratzinger), apropiate voluntar de noi printr-o (re)definire a ceea ce Vattimo desemna prin noțiunea de *teologie a evenimentului*.

Evenimentul (marcat la Ratzinger de fuziunea dintre credință - rațiune - conștiință-har) devine activ în ceea ce se întîmplă, formîndu-se din interior (știut fiind că la Speranția activitatea de auto-construcție se exercită *în afară*). Căci un *eveniment* nu este un lucru, ci (*alt*)ceva aflat în mișcare într-un lucru.

Și dacă ar fi să-i dăm crezare unui Vattimo, evenimentele sînt realizate în lucruri și, ca atare, ele capătă actualitate și prezență, într-un mod provizoriu și revizibil. Astfel, *gîndirea slabă* rămîne un mesaj care pune în mișcare o gîndire ce va atrage libertatea față de metafizică și va repune în discuție responsabilitatea întoarcerii din afară în sine, sau, în termenii (*teo*)gnoseologici ai lui Speranția și Ratzinger, eliberarea de sub primatul „conștiinței false” spre a (re)descoperi principiul *absolut* al credinței *absolut* religioase.

Bibliografie

- Blumenberg, Hans, 1964, „Säkularisation”. *Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität*, în *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, hrsg. von Helmut Kuhn und Franz Wiedmann, München, Pustet, Diskussionsbericht von Hermann Braun
- Brown G., Callum, 2001, *The Death of Christian Britain, Understanding secularization 1800-2000*, London, Routledge
- Chadwick, Owen, 1990, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press
- Codoban, Aurel, 1998, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iași
- Habermas, Jürgen, 2008, *Etica discursului și problema adevărului*, Editura Art, București
- Habermas, Jürgen, 1993, *Discursul filosofic al modernității. 12 Prelegeri*, Editura All, București
- Habermas, Jürgen, 2000, *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, Editura Substanțial, București
- Marga, Andrei, 2003, *Philosophia et Theologia Hodie*, ediția a II-a, Editura Efes, Cluj
- Marga, Andrei, 2008, *Diagnoze: Articole și eseuri*, Editura Eikon, Cluj-Napoca
- Martin, David, 2005, *Secularization. Towards a Revised General Theory*, London School of Economics
- Milbank, John, 1990, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell
- Ratzinger, Joseph, 2008, *Despre credință*, Editura Galaxia Gutenberg, Tîrgu-Lăpuș
- Remond, Rene, 2003, *Religie si societate în Europa: secularizarea în secolele al XIX-lea si XX, 1780-2000*, Editura Polirom, Iași
- Speranția, Eugeniu, „Reflexiuni gnoseologice. În pragul Teodiceei”, în *Luceafărul*, 1942, II
- Vattimo, Gianni, 2005, *A crede că mai credem. E cu putință să fim creștini în afara Bisericii?*, Editura Pontica, Constanța
- Vattimo, Gianni, Pier Aldo Rovatti, 1998, *Gîndirea slabă*, Editura Pontica, Constanța
- Weber, Max, 2007, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, București