

► EDITORIAL

Leo van Doesburg

► CREȘTIN DEMOCRAȚIA

Jonathan van Tongeren

Rob A. Nijhoff

Oana Albescu

► STUDIU DE CAZ

Georgiana Ciceo

Marius-Mircea Mitrache

Ovidiu Vaida

► CREȘTIN DEMOCRAȚIA

Nicolae Drăgușin

Eugen Lungu

Alexandru Volacu

► ESEU

Auke Minnema

ARHIVA

Stelian Tănase

► RECENZII

Cosmin Dima

Silviu Petre

► SEMNALE

VOLUM XIX

NUMĂRUL 3 (157)

MARTIE 2011

Sfera Politicii

REVISTĂ DE ȘTIINȚE POLITICE

EDITATĂ DE FUNDAȚIA SOCIETATEA CIVILĂ

APARIȚIE LUNARĂ



Creștin democrația

Sfera Politicii este prima revistă de știință și teorie politică apărută în România, după căderea comunismului. Revista apare fără întrerupere din 1992.

Sfera Politicii a jucat și joacă un rol important în difuzarea principalelor teme de știință și teorie politică și în constituirea și dezvoltarea unei reflecții politologice viabile în peisajul științific și cultural din România.

Sfera Politicii pune la îndemâna cercetătorilor, a oamenilor politici și a publicului, analize, comentarii și studii de specialitate, realizate pe baza paradigmatelor teoretice și metodologice ale științei și teoriei politice actuale.

Sfera Politicii își face o misiune din contribuția la consolidarea și dezvoltarea societății democratice și de piață în România.

Revistă editată de:



Fundația
Societatea Civilă

INDEXĂRI INTERNAȚIONALE:

- Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
- International Political Science Abstract / Association internationale de science politique (IPSA/AISP)

INDEX  COPERNICUS
I N T E R N A T I O N A L

Clasificare CNCIS: "B+"
Apare lunar

EDITORIAL BOARD

Călin Anastasiu

Consilier Principal al Președintelui Societății Române de Radiodifuziune, București, România

Daniel Chirot

University of Washington, Seattle, Washington, USA

Dennis John Deletant

Professor, University College, London, United Kingdom

Anneli Ute Gabanyi

Cercetător asociat al Institutului German pentru Probleme Internaționale și de Securitate (Stiftung Wissenschaft und Politik), Berlin, Germania

Dinu C. Giurescu

membru al Academiei Române

Gail Kligman

Professor, University of California, Berkeley, USA

Steven Sampson

Professor, Lund University, Lund, Sweden

Gisèle Sapiro

Directrice de recherche au CNRS, Directrice du Centre européen de sociologie et de science politique (CESSP), Université Paris-Panthéon-Sorbonne/CNRS/EHESSa

Michael Shafir

Profesor, Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Lavinia Stan

Professor, Department of Political Science, St. Francis Xavier University, Canada

Vladimir Tismăneanu

Professor, Department of Government and Politics, University of Maryland (College Park), USA

G. M. Tamas

Budapest, Hungary

Katherine Verdery

Professor, City University of New York Graduate Center, USA

DIRECTOR

Stelian Tănase

Profesor, Facultatea de Științe Politice, Universitatea din București

REDACTOR ȘEF

Alexandru Radu

Profesor, Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, București

SECRETAR GENERAL DE REDACȚIE

Sabin Drăgulin

REDACȚIE

Nicolae Drăgușin

Aurora Martin

Ioana Paverman

Camelia Runceanu

Daniel Șandru

Cecilia Tohăneanu

TEHNOREDACTOR

Liviu Stoica

Sfera Politicii

VOLUMUL XIX, NUMĂRUL 3 (157), martie 2011

Editorial

- „What is the man” (Psalm 8). Human Dignity and Christian Social Teachings
as basis for Christian Democracy.....3
Leo van Doesburg

Creștin democrația

- Christian Democracy: the Champion of Subsidiarity 12
Jonathan van Tongeren
- Christian Democracy in neo-Calvinist perspective. Central motives, historical roots ... 18
Rob A. Nijhoff
- Rădăcini creștin-democrate ale construcției europene 23
Oana Albescu

Studiu de caz

- Konrad Adenauer, creștin-democrația germană și integrarea europeană.....30
Georgiana Ciceo
- Dilemele identitare ale creștin-democrației franceze. Cazul partidului
Mouvement Républicain Populaire 41
Marius-Mircea Mitrache
- O diluare a mesajului creștin-democrat: cazul Partidul Popular European 51
Ovidiu Vaida

Creștin democrația

- Dreptatea intergenerațională. Obligațiile noastre și drepturile lor (I)59
Nicolae Drăgușin
- Egiptul după Mubarak. Către un model de democrație asemănător Turciei actuale? ...65
Eugen Lungu
- Influența negativă a statului minimal nozickian asupra libertății pozitive 75
Alexandru Volacu

Eseu

- European Christian Political Movement: For Christian Politics in Europe.....82
Auke Minnema

Arhiva

- Arhivele Sfera Politicii – Iuliu Maniu (II)84
Stelian Tănase

Recenzii

- Despre democrație în România..... 88
Cosmin Dima
Dan Pavel, *Democrația bine temperată. Studii instituționale*
- Armata la raport..... 91
Silviu Petre
Marian Zulean, *Militarul și societatea. Relațiile civil-militare la începutul mileniului al III-lea*

Semnale93

Index de autori.....95

„What is the man” (Psalm 8)

Human Dignity and Christian Social Teachings
as basis for Christian Democracy

■ LEO VAN DOESBURG

[European Christian Political Movement]

Abstract

After years of economic growth and welfare, revolutionary changes in means of communication, we are confronted with the global financial crisis. While governments and the European Union are trying to their best to save the economies by transferring large sums of money to emergency funds, the production is decreasing, the unemployment is rising, the salaries and governmental subventions are decreasing and the poverty in Europe is increasing significantly. With this article, the author is looking if human dignity as a base for Christian Social and Christian Democratic teachings could give an answer to the nowadays challenges and how the basic values of human dignity can be reintroduced as an answer on the nowadays challenges.

Keywords

capitalism and free market, human dignity, Christian-Social, Christian-Democracy, human rights, catholic, protestant

Introduction

Right after the Second World War, the European Coal and Steel Community (ECSC) was established. After periods of conflicts and wars, a new era should start. A time of peace and stability where we should create a new economic community, „the basis for a broader and deeper community among peoples long divided by bloody conflicts and to lay the foundations for institutions which will give directions to a destiny henceforward shared.”¹ To reach this target, France, Germany, Italy, Benelux (Belgium, The Netherlands and Luxembourg) signed the Treaty to establish the ECSC and a „High Authority” in order to create and safeguard the new common market for Coal and Steel. This was not only seen as the foundation for the (nowadays) European Union, but also as a base of a new era focused on establishing an economic community „to preserve and strengthen peace and liberty, and calling upon the other people of Europe who share their ideal to join in their efforts.”² Many of these

¹ European Community for Coal and Steel, *Treaty Constituting the European Coal and Steel Community*, (Paris 1951), Preamble, <http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/Treaty%20constituting%20the%20European%20Coal%20and%20Steel%20Community.pdf>.

² European Community for Coal and Steel, *Treaty Establishing the European Commu-*

ideals are realized. We are living in a global economic (European) community. In West Europe, there was peace and stability for more than half a century and borders were (even physically) taken away. After the fall of the communism also many East European countries joined the Union, hoping for the same stability and growth of economy and welfare and to join this 'economic community'.

Critics to free market and capitalism

However, there are also critics to the focus on economic growth, free market and capitalism. Some people (mainly from the right part of the political spectrum) say that market forces destabilize the society, that they undermine the tradition and that they can corrupt culture. You see this especially in the East European countries that since 2004 have integrated in the European Union, or who will integrate soon. Aggressive lobby for liberal values from certain Western countries give the impression that economic integration also automatically means to give up certain (mainly Christian) traditional values. Other people (mainly from the left) believe that market forces oppress and alienate man, turning him into nothing more than a commodity that gets bought and sold on the open market.

These critics became very actual due to the effects of the financial crisis. Most of the people do not understand why the salaries are decreased, people are fired and governmental subventions are decreased; while governments spend a lot of money to save the banks in order to protect their economies. A big scandal recently appeared when certain financial institutions after they were financially saved by a government, paid a large sum of money as a bonus to their directors.

There is however one issue that both left and right have in common in their critics. „Each side of the spectrum voices important concerns that may be reduced to one much simpler: *the fear that market forces treat people as objects, not as persons*“. A central component of Christian Democratic teaching is however to „avoid objectifying man, how best to maintain a social order that retains both the dignity and the liberty of each individual, so that they may have the opportunity to develop their own accord following the footsteps of Christ.“ If you take this into consideration then it is good to look carefully to these problems.¹

To find answers to the challenges of these times, we will look first to the question if there is a relation between the Christian values and the development of the free market and capitalism. After this we will look to human dignity as a base for the development of Christian Democracy and the historical development. The article will finish with the practical application of human dignity as basis for Christian Social and Democratic teachings on the nowadays challenges.

Christian heritage is the base of the success of the West

The most well-known sociologist of economics who investigated the relation between „religious convictions“ and „economic systems“ was Max Weber. He examined the interplay of religion and economics among many books in the history of various cultures. Weber suggest that Judeo-Christianity (in one of its forms) expectations in ways favorable is to economic development.²

nity as amended by Subsequent Treaties (Rome 25 March 1957), Preamble, <http://www.hri.org/docs/Rome57/>.

1 Michael Novak, „Human Dignity, Personal Liberty: Themes from Abraham Kuyper and Leo XIII“, *Journal of Markets and Morality*, 1 (2002), 59.

2 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, (Tübingen: J.C.B. Mohr 1934).

Although these conclusions have been debated for a longer time, it seems that recently the Chinese intellectuals came with the same conclusion: that the Christian heritage has made the West (economically) so successful. Former editor of the Sunday Telegraph Dominic Lawson carries a quote from a member of the Chinese academy of Social Sciences.¹ He said: „One of the things we were asked to look into was what accounted for the success, in fact, the pre-eminence of the West all over the world. (...) We have realized that the heart of your culture is your religion: Christianity. That is why the West is so powerful. *The Christian moral foundation of social and cultural life was what made possible the emergence of capitalism and then the successful transition to democratic politics.* We don't have doubt about this”². It is interesting that this is quoted by a representative of the Chinese Academy of Social Sciences which is atheistic and actually is used a lot of time by the Chinese communistic government to persecute Christians. . Lawson mentions in his review also the city of Wenzhou which is rated as the most entrepreneurial city in the country and has 1,400 churches. The first careful conclusion is that there might be a connection between the Christian moral fundament that made the emergence of capitalism possible. But what is this Christian moral fundament? Do we find this back in the Christian description of human dignity?

Human Dignity as base for capitalism?

Indeed, Weber's work suggests an important angle of vision for approaching the topic of human dignity. His hypothesis was that Judeo-Christianity shaped human expectations in ways favorable to economic development. Professor Randall Collins (Sociologist, University of Pennsylvania), showed already how from about 1100 to 1350 A.D. the international system of Catholic monasteries put in place several important characteristics of a capitalist economy: an explosion of economically useful inventions, the rule of law, and a rationalized system of responsibilities, although economic achievements were not the main end of the monastic life.³ It is interesting how the monasteries and deaconates also contributed largely in the development and distribution of health care. They took seriously care of the dignity of the poor, the sick, the orphans and widows and offered those help, assistance. They also founded care and hospitals. Thanks to the conventuals the swamps in North Western Europe were cultivated and agriculture was developed.⁴ The era of the Reformation brought the consciousness of the personal responsibility and individual relationship to God, based on His Grace by applying the principles of the Holy Scriptures in the daily life of the believer under the attention⁵. Martin Luther taught that labor, including manual labor was a noble calling, and that a person should apply himself and herself to that calling with a sense of worship for God. Therefore 'work' is seeing as

1 Dominic Lawson, 'Civilisation: The West and the Rest', *The Sunday Times*, 27 February 2011, http://www.thesundaytimes.co.uk/sto/culture/books/non_fiction/article559771.ece.

2 Tom O' Gorman, *Christianity, the reason for West's success, say the Chinese*, Ioana Institute for religion and Society (3 March 2011), http://ionainstitute.ie/index.php?id=1336&sms_ss=twitter&at_xt=4d7f297a9a250209,0.

3 Randall Collins, *Weberian Sociological Theory* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986), 52-58

4 Centre for European Studies and Christen Democratisch Appèl Wetenschappelijk Instituut: „*Man where are you?*” *An exploration of the the Christian Democratic Potrayal of Mankind* (The Hague 2008), 50.

5 „This was brought under the attention by the main ideas of the Reformation: the five so called sola's: Sola Fide (Alone by faith), Sola Scriptura (Alone by the Scripture), Sola Gratia (Alone by Grace), Solus Christus (Alone by Christ) and Soli Deo Gloria (Alone to God the Honour).

a 'calling' or as a 'vocation'.¹ Work was therefore seen not as something inferior as the ancient philosophers believed, but a calling from God: to use our talents, to be creative and inventive. Work is using science in order to investigate God's Creation in the honor of God and in this way to „build the Kingdom of God". At the other hand, the love for money was seen as „greed" and as a substitute for God. Even nowadays it has a special name: „the Mammon". . In His famous Sermon on the Mount, Jesus tells his listeners to not „lay up treasures on earth, where moth and rust destroy and where thieves break in and steal, but lay up for yourselves treasures in heaven"². The call to creativity and inventiveness accounts for the dynamism of Jewish and Christian civilization, including economic dynamism. This was based on the fact that we are created in the image and likeness of God, our Creator. „The Lord God took Adam and put him in the Garden of Eden to work it and to take care of it" and brought all the beasts of the fields and the birds in the air to Adam „to see what he would name them and whatever the man called each living creature, that was its name".³

In The Netherlands for example, the growth of entrepreneurship, saving money and not to waste money is still seen by many as a „Calvinistic" character. The renowned Christian theologian John Stott defines work as „the expenditure of energy in the service of others (mental or manual or both) which brings fulfillment to the worker, benefit for the community and the glory of God."⁴ The fact that we are created in the image and likeness of our Creator and that work is therefore a „vocation" or a „calling" indeed gives openness for creativity, innovation and entrepreneurship but also that negatively is seen to „greediness" and „collecting treasures on earth".

Human Dignity in the Enlightenment age

In the time of Enlightenment reason was advocated as the primary source for legitimacy and authority, also called 'the Age of Reason'. The Enlightenment basically was a critical questioning of traditional institutions, customs, morals, and a strong belief in rationality and science. Intellectual partisans of the Enlightenment were successful in pushing aside religious people by changing the rules to „Religion within the bounds of reason alone".⁵ Among the key figures of the Enlightenment, Immanuel Kant (1724-1804) was probably the one who most clearly spoke to the concept of Human Dignity. He formulated Human Dignity as follows: „Act so that you treat humanity, whether in your own person or in that of another, always as an end and never as a means only"⁶. In Kant's formulation, this is a duty, a good to be pursued.⁷ This in contrast to the Judeo-Christian teaching „you shall love your neighbor as yourself" and „this commandment have we from Him, that He who love God, loves His neighbor".⁸ However, hundreds millions of people in Europe died by violence by seeing people as means. In that century, the words Human Dignity has often sounded empty.

1 Brian Tubbs, *Evaluating the Protestant Work Ethic, What the Bible says about money*, (30 June 2008), <http://www.suite101.com/content/evaluating-the-protestant-work-ethic-a58828#ixzz1HqxK0lC1>.

2 Matthew 6:19 Bible, New International Version

3 Genesis 2:15 and 19, Bible, New International Version

4 John Stott, *Issues facing Christianity Today 4th edition*, (Zondervan 2006), Chapter 9.

5 An explanation about this you can find in *The Sociological Tradition* (New York, Basic Books, 1966), 22–33.

6 Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. L. W. Beck (New York, Library of Liberal Arts, 1959), 429. For Kant, „man, and, in general, every rational being exists as an end in himself" (428).

7 Michael Novak, *Human Dignity*.

8 Matthew 22:37-39, Bible, New International Version.

The term „Human Dignity“

The English word dignity is rooted in the Latin 'Dignus', „worthy of esteem and honor, due a certain respect, of weighty importance'. Both Aristotle and Plato said that most humans are, by nature, slavish and suitable only to be slaves. Most do not have natures worthy of freedom and proper to free men. Therefore the term dignity was not used for all human beings, only for a few. In the middle Ages, dignity was embedded in the social position of the person. His dignity was directly in line with his relations to the other one in the total of predefined relations. The honor and dignity of a Knight for example was embedded in his loyalty to his liege and relatives; he would die for it. Thus there was no room for self-interpretation of his dignity as a human being (and the question is if the, people missed that in these times). However, it becomes clear that the 'modernization' of dignity has been a painful process that has been characterized by geographical, political, social and religious confrontations. In The Netherlands for example, the Republic of the Seven United Provinces asked for tolerance and freedom. People in Europe re-discovered that the Gospel asks for free commitment and not for slavish forced piety and the Enlightenment saw the realization that human dignity does not depend on accidental circumstances, but on a reasonableness coinciding with morality.² The 'discovery' of other people ultimately underlined the view that every man, irrespective of skin color or culture, is entitled to dignity (although the general acceptance of it lasted several bloody centuries). 'Dignity' has gradually become the equivalent for 'being human' per se. To put it differently, 'dignity' became so directly associated with 'humanity' that both concepts became almost synonymous. Dignity supposes equality and equivalence (something is really human). On the other hand dignity for the modern man also has an inevitable connection with the concept of 'individuality' of each 'individual', with 'being yourself', with authenticity.³ The generalization of dignity resulted in particular in a claim to equal rights ('our perfect right!'), individualization especially in the ideal –and/or destiny – of self-development ('become who you are'). This resulted in the transition from 'bread of mercy' to 'right'. People depend on the collective and no longer on the charity of the employer or the parish and of the charitable initiatives of ladies from the highest social circles. It is 'their own right'. However, the question is to what extent this emphasis on formal equality really leads to a more humane society. We are now responsible for each other, but no longer to each other. Needs became rights. Although of course we do not want to go back to societies of poorhouses, it is still the question if we do not need more for being a dignified human and a humane society, than only equal rights. Even in the Enlightenment period, freedoms of the individual with 'I can say what I think' or 'do what I want' were not void. The individual human being itself was called to account for his duties and responsibilities, as a sensible, mature, moral and therefore free creature. Nowadays, we hardly experienced them as normative objectives, but chiefly as conditions for self-development, to do and not do whatever we seem proper. Freedom has to be defended, as well individual freedom. But what are the limits of the 'individual freedom'? The 'freedom to choose'? We are restricted in our self-development in numerous ways, not only by physical limitations (we cannot do everything at the same time), but also because of the fact that the appeal that individuals, communities and society make to us. In the modern idea, visiting a sick father could be seen as a *limitation of the 'self'*.⁴ But even the brokenness of life

1 Michael Novak, *Human Dignity*, 65.

2 Centre for European Studies, „*Man where are you*“, 46.

3 Centre for European Studies, „*Man where are you*“, 47.

4 Centre for European Studies, „*Man where are you*“, 48.

plays a role in all this (how often do we not do the good that we want and do we do the evil that we do not want). Therefore there are questions and tensions about the limits of individual freedoms and individual rights. Does for example the right to choose for an abortion not conflict with the right of the unborn baby to live?

Catholic Social Thinking and Human Dignity

In the 18th and 19th century political changes and the industrialization brought many changes. There was a rapid urban growth, joblessness, and the destruction of the workers' traditional organizations (such as the guilds) in the name of free competition. This provided some semblance of continuity and sense of security in the economic realm, but also family breakdown, poverty and other (social) problems. New solutions had to be found to secure the dignity of man that became more and more an empty word.

Pope Leo XIII was addressing the large social questions with a letter to the whole world in 1891: „*the Rerum Novarum*“, the Catholic vision of the 'reconstruction of the social order'. This became known as the Catholic „middle-way“. He took Saint Thomas Aquinas as example to make a synthesis of faith and reason, grace and nature, Christianity and humanism.¹ He established the idea that the church has a social doctrine. This flows from the fact that „man is being made in the image and likeness of his Creator“, that individuals should have a positive duty to change institutions etc. in an effort to uphold the dignity of man and that a theological ethic adequate to the „new things“ of modern political and economic life should be developed. The Church took role as an overseer ensuring that the basic Christian values are applied to the realities of the modern world. Pope Leo XIII took the middle way between socialism and liberalism. He criticized the socialists (and upcoming communism) by saying that the man by nature has the right to possess property, the liberty to have an increasing stock and to save money for better conditions of life. Furthermore he criticized the socialism seeing everyone as equal because in his view it is harming the creativity of the human mind and the hard work. The difference with animals is that a human being is not living by the day, but is also increasing stock and work for the future. Last but not least, he was afraid that when the parent is setting aside and the government is taking it over, the State will exercise control over the family as basic cell in the society. Against the liberals he defends the dignity, the rights of every person, the obligations concerning his life, the roles in the society and that workers should not be seen as „capital“. The Human Dignity (as being created in the image and likeness of God) should have priority and should be embedded in certain rights, especially the protection of the right to found a family from „the cruelty of men of greed“. ²

Protestants and „the Social Problem and the Christian Religion

Abraham Kuyper, a Dutch theologian and politician, saw also the challenges of the industrial revolution by the late 1880s. He organized the first Christian Social Congress in the Netherlands, where he delivered a memorable speech, called the „Social Problem and the Christian Religion“, only months after Leo XIII had promulgated the *Rerum Novarum*.³ Kuyper argued that „religion is not one thing among

¹ Michael Novak, *Human Dignity*, 65.

² Roman Catholic Church, *Rerum Novarum*, (Vatican 1891), 33.

³ Michael Novak, *Human Dignity*, 71.

many that autonomous people choose to do, but that it is rather the direction that human life takes as people give themselves over to the gripping power of either the true God¹. This requires a total reaffirmation of one's commitment to fellow man". Similar to Leo's call on individuals to the respect that their nature deserves to recognize their duties and to uphold their obligations to the poor as either their employee or employer, the implication Kuyper drew from his great truth and conveyed to his listeners was that all of life must be lived for God's sake and from this comes our vocations and our responsibilities. Christians must not withdraw but must live with integrity and step forward to make distinctive contributions to the culture, the economy, political life, education, science, and the art of their day. All should be done in the service of God. Kuyper cited the French Revolution as the prime example of social reform when liberty in thought and action has been decoupled from truth and become distant from God. While the French revolution sees the authority based on free will, Kuyper sees that freedom and authority are bound together as being subject to the Creator and life on earth is part of an eternal existence (while the French revolution focused on temporary life). Kuyper expressed that the earth is a lost paradise and for that reason he calls us to humility and conversion. The French Revolution saw in the state of nature the criterion of what is normally human incited us to pride, and substituted the liberalizing of man's spirit for the need of conversion. While Christianity focused on the love to others, the French Revolution was focused on egoism and passionate struggle for possessions. Finally he touched the real point that lies at the heart of the social problem, that Christian religion seeks personal human dignity in the social relationships of an organically integrated society. The French Revolution disturbed that organic tissue, broke those social bonds and left nothing but the monotonous, self-seeking individual asserting his own self-sufficiency. He founded therefore the Anti-Revolutionary Party (ARP) that became the first party in The Netherlands based on (what would be later called) Christian Democracy. The government should respect and encourage the responsibility of all people and have the several sections of society do as much as possible on their own. The Christian Democracy choose the middle way between a (socialist) absolutism of the state in in which social life is authoritatively regulated and the liberal individualism in which the course of society is being left to the individual citizen. Man lives in a fundamental plurality of unique, specific relations and circles²

Epilogue

We saw that the basis for the Christian-Social and Christian Democratic thinking is found in the concept of human dignity that first appears in Genesis 1:26-30, where we read that God, our Creator created man and woman in His own image and likeness, setting them apart from the rest of the creation. Unlike other animals, man was given a rational intellect and a free will. He was made capable of knowing and loving his Creator and was appointed by Him as master of all earthly creatures that he might subdue them and use by using his gifts and talents for the community, the love of the other and respond-sibility towards God. At the other hand, we saw the influence of the Enlightenment that put the human being as a free individual and wanted to ban religion out of the public atmosphere. Based on the free individual the person may in all fairness decide what is the best for him and come to agreement on it with other free, autonomous, reasonable human beings, with

1 James W. Skillen, „Introduction," to *Abraham Kuyper, The Problem of Poverty*, (Grand Rapids, Michigan, Baker, 1991), 17.

2 Centre for European Studies, „*Man where are you*", 70.

whom he has agreed on a fictitious 'social contract. The basic rules of such a social contract have been legally embedded in the constitutions and in the declarations on human rights. The 1948 „Universal Declaration of Human Rights“ mentions the 'inherent dignity' and thus 'the equal and inalienable rights of all members of the human family'. Even dictators, accused of crimes against humanity, who will be brought to justice before the international tribunals, enjoy these rights.¹ We are thankful that these values have been formulated and that they appeal to individuals, cultures and people in a convincing way. Question only remains how far these freedoms go: the freedom of speech, freedom of religion? And what does equality mean exactly? Is equality the starting point or also an objective? By education? By leveling capital?

Therefore it is good to reintroduce the basic concept of Human Dignity. The recently established Human Dignity Institute introduced the „Universal Declaration for Human Dignity“. This declaration recognized the important role of the Christian Faith as basis for the „Imago Dei“. ² It focuses on the fact that the true nature of Man is that „he is not an animal, but a human being made in the image and likeness of God, his Creator“ and „to which the moral sense testifies certain properties as being inalienable; indelible in every single human life from conception until natural death“. ³ It gives the attention that these values are actually the base of the legal charters. Therefore Man's Right should be recognized „as intrinsic to his being“ (his 'transcendent dignity'). ⁴ It calls everyone (politicians, representatives of religious institutions and organizations and others) to recognize the source: that we 'are created in the image and likeness of God, our Creator'. ⁵ This is not only the base of the Christian Democratic thinking, but the base of the Western Civilization, a 'historical collection of countries with strong identities formed and influenced through the Christian faith'.

BIBLIOGRAPHY

Centre for European Studies and Christen Democratisch Appèl Wetenschappelijk Instituut: „*Man where are you?*“ *An exploration of the the Christian Democratic Potrayal of Mankind*, The Hague, 2008.

COLLINS, Randall, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Dignitatis Humanae Institute, *In His Image and Likeness God Made Man*, (draft 2010).

European Community for Coal and Steel, *Treaty Constituting the European Coal and Steel Community*, ,Paris, 1951, <http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/Treaty%20constituting%20the%20European%20Coal%20and%20Steel%20Community.pdf>.

European Community for Coal and Steel, *Treaty Establishing the European Community as amended by Subsequent Treaties* (Rome 25 March 1957), <http://www.hri.org/docs/Rome57/>.

HARNWELL, Benjamin, International Committee on Human Dignity, *Universal Declaration of Human Dignity*, Brussels, 2008.

HUNTINGTON, Samuel, *The clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon @ Schuster, 1996.

KANT, Immanuel, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. L. W. Beck, New York:

1 Centre for European Studies, „*Man where are you*“, 41.

2 Benjamin Harnwell, International Committee on Human Dignity, *Universal Declaration of Human Dignity*, (Brussels 2008), article 9, www.dignitashumanae.com.

3 Benjamin Harnwell, *Universal Declaration*, article B and C.

4 Benjamin Harnwell, *Universal Declaration*, article F.

5 Benjamin Harnwell, *Universal Declaration*, article 11.

Library of Liberal Arts, , 1959.

KANT, Immanuel, 'Beantwortung der Frage. Was ist Aufklärung?' *Berlinische Monatschrift*, December, Berlin, 1784.

KUYPER, Abraham, *The social Question and the Christian Religion*, available in print as A. Kuyper, *The Problem of Poverty*, edited with an introduction by James W. Skillen, Michigan: Grand Rapids, 1991.

LAWSON, Dominic, 'Civilisation: The West and the Rest', *The Sunday Times*, 27 February 2011, http://www.thesundaytimes.co.uk/sto/culture/books/non_fiction/article559771.ece.

NOVAK, Michael, *Human Dignity, Personal Liberty: themes from Abraham Kuyper and Leo XIII*, *Journal of Markets & Morality* Volume 5, Number 1, Spring 2002.

NOVAK, Michael, *The Catholic Ethics and the Spirit of Capitalism*, free press, 1993.

O' GORMAN, Tom, *Christianity, the reason for West's success, say the Chinese*, Ioana Institute for religion and Society (3 March 2011), http://ionainstitute.ie/index.php?id=1336&sms_ss=twitter&at_xt=4d7f297a9a250209,o.

Roman Catholic Church, *Rerum Novarum*, Vatican, 1891.

SKILLEN, James W., „Introduction”, to Abraham Kuyper, *The Problem of Poverty*, Grand Rapids, Michigan: Baker, 1991.

STOTT, John, *Issues facing Christianity Today* 4th edition, Zondervan, 2006.

TUBBS, Brian, *Evaluating the Protestant Work Ethic, What the Bible says about money*, 30 June, 2008, <http://www.suite101.com/content/evaluating-the-protestant-work-ethic-a58828>.

WEBER, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, edition of the Free Press, 1993.

WEBER, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1934.

Christian Democracy: the Champion of Subsidiarity

■ JONATHAN VAN TONGEREN

[European Christian Political Youth Network]

Abstract

Subsidiarity is crucial to Christian Democracy, but under constant pressure. If the EU is to live up to the vision of its founders, Christian Democracy has to reassert the principle of subsidiarity.

Keywords

subsidiarity, human dignity, capital, labour, family, community, property

Christian Democracy first emerged in Europe by the end of the nineteenth century, after a period of industrialisation that came with urbanisation and had fundamentally changed society. It emerged mainly under the influence of the social teaching of the Roman Catholic Church and more specific the encyclical 'Rerum Novarum' (Of New Things) of Pope Leo XIII. In this encyclical Leo XIII determined the Church's position regarding *capital* and *labour*.¹ During the nineteenth century the Church had come to recognize that the prevailing capitalist system had some fundamental flaws. As the British author Gilbert K. Chesterton noted, the problem with capitalism is not that there are „too many capitalists, but too few capitalists”.² In other words, because the *capital* is concentrated in the hands of few, many are not sure of their continued economic existence. In order to prevent socialist

1 Pope Leo XIII, *Rerum Novarum. On capital and labor*, <http://www.vatican.va/>, accessed on March 14, 2011. In the case of Protestant parties such as the Dutch Anti-Revolutionary Party in the Netherlands the 'social question' was also a major reason for its emergence, along with the more specific emancipation of the Reformed labouring class. See for example: Abraham Kuyper, „Maranatha”, in James D. Bratt ed., *Abraham Kuyper. A Centennial Reader* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1998) pp. 210-11.

2 G.K. Chesterton, *The Uses of Diversity* (1921).

movements from attracting Christian labourers and even priests with its rhetoric of redistributing wealth, the Church had to come up with an alternative to both capitalism and socialism.¹ Therefore an alternative, *family* and *community* centred system called distributism was developed by Hillaire Belloc, Gilbert K. Chesterton and others, on the basis of the papal encyclicals 'Rerum Novarum' and 'Quadragesimo Anno' and in some elements inspired by medieval 'paleo-corporatism' or the system of guilds. Distributism holds that the ownership of the means of production should be spread as widely as possible among the general populace, rather than being centralized under the control of the state (state socialism) or a few large businesses or wealthy private individuals (plutarchic capitalism). Distributism can thus be said to be a better version of capitalism, a capitalism for the many, in which everybody owns productive *property* and can thus ensure his livelihood. Because distributism was never sufficiently popularized it has never been tried as an alternative economic system,² the encyclicals that had formed the basis for this system though were widely circulated in Catholic circles and did have their effect on European Catholic communities. This resulted in all kinds of Catholic organisations, such as cooperatives, mutualist organisations and *labour* unions aiming to improve the position of labourers by organising consultation between employers and employees. It also gave rise to the Christian Democratic movement, that positioned itself as an alternative to socialism and liberalism with an emphasis on notions that can be traced to Catholic social teaching. These are what pope John Paul II called 'the threefold cornerstone of *human dignity*, *solidarity* and *subsidiarity*'.

Subsidiarity

The Christian notion of *subsidiarity* holds that a function which can be performed by a smaller unit should not be performed by a larger unit: „Just as it is gravely wrong to take from individuals what they can accomplish by their own initiative and industry and give it to the *community*, so also it is an injustice and at the same time a grave evil and disturbance of right order to assign to a greater and higher association what lesser and subordinate organizations can do.”³ This principle applies both in the economy as in society and politics. The principle of *subsidiarity* is closely related to the concept of *human dignity*. Because man is made in the image of God, every man has his own responsibility before God to live up to his dignity. This responsibility should not be usurped by a collective. Thus the notion that man was made in the image of God and has a mandate to subdue the earth and have dominion over it, leads to a defence of private *property*. For when productive *property* is privately owned this best ensures the ability of human individuals to strive for their dignity.⁴

1 Oswald Spengler, *Jahre der Entscheidung. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung* (München: C.H. Beck, 1933), pp. 90-92.

2 There are some small exceptions such as the Mondragón Cooperative Corporation in the Basque Country that effectuated some distributist ideas, an initiative of Father José María Arizmendiarieta and some initiatives on the British Isles. Since the proponents of the concept of distributism in its most developed form were British, it has had its biggest influence in the United Kingdom. This explains both for Margaret Thatcher's concept of a 'capitalism for the many' which promoted home ownership and participation of employees in companies but failed to offer an integrated vision and had a rather neo-liberal orientation when it comes to the privatisation of public services, as for David Cameron's concept of the 'Big Society'. See also: Philip Blond, *Red Tory. How Left and Right have broken Britain and how we can fix it* (London: Faber and Faber Ltd., 2010).

3 Pope Pius XI, *Quadragesimo Anno*, <http://www.vatican.va>, accessed on March 14, 2011.

4 G.K. Chesterton, *What's Wrong with the World* (San Francisco: Ignatius Press, reprinted 1994 (Dod Mead and Co., 1910)).

The early beginnings of European unification

After the Second World War Christian Democracy returned, stronger than before, to the centre of the political stage in many European countries. Alcide de Gasperi (1888-1954) and his Democrazia Cristiana (DC) prevented the communists from taking over Italy. In Germany the Catholic Centre Party was effectively replaced by a cross denominational Christian Democratic Union under Konrad Adenauer and in France the Republican Popular Movement (MRP) with such eminent figures as Robert Schuman was essential to the formation of many governments before the rise of Gaullism. In the 1950's these leading Christian Democrats came together to conceive what would later become the European Union: the European Coal and Steel Community (ECSC). The ECSC was intended to bind France and Germany together politically and economically in order to ensure that these countries would never go to war with each other again, adding to Immanuel Kant's 'democratic peace theory' the aspect of economic intertwining.¹ It goes without saying that this concept of a united Europe did not fall out of the sky, this is also indicated by the fact that the initiators of this unprecedented political project were Christian Democrats or to be more specific Roman Catholics. It is no wonder that exactly people such as Alcide de Gasperi could conceive such an idea as European unity and actually act upon it. For Alcide de Gasperi was born and raised in that part of Italy that had been part of the Austro-Hungarian 'Habsburg' Empire, which can be said to be the last remnant of the Holy Roman Empire of the German Nation and had unified large parts of Europe and many different nations. De Gasperi had moreover been a member of the parliament of the Empire, representing his region of Trentino (Southern Tyrol). By no means do I mean to idealize the Austro-Hungarian Empire, it obviously had its flaws as any human construct has, but it is likely that people such as De Gasperi acquired their ideas for a unified Europe from the experience they had and the political constructs they already knew. Roman-Catholics such as Schuman, Adenauer and De Gasperi were heavily influenced by Catholic Social Doctrine and thus had a proper understanding of the notion of *subsidiarity*. From his life as a journalist and politician in Austro-Hungary and Italy De Gasperi will have had an even more profound understanding of the importance of *subsidiarity*. As a journalist and later as an Italian member of the Imperial Parliament (Reichstag) he defended the (cultural) rights of the Italian minority in Trentino and during the 1930's and 1940's he experienced the extreme centralisation of the fascist system.² Something similar can be said for Adenauer who had clashed with the National-Socialists already before the war in his position as mayor of Cologne. After the Second World War in his role as Federal Chancellor (prime minister) of West-Germany, he often emphasized the importance of what he called federalism, as opposed to the extreme centralisation of power of Nazi Germany. This federalism did not only apply to the German system of states and districts and communities with their own competences, but it was also a vision of a federal society, a commonwealth of all kinds of organic communities and organisations: „The concept of federalism is often to narrowly defined. People understand it to be the relation between – I am talking of Germany in this case – the states and the federation. No! This is much to narrowly thought. The federalist idea is much broader. It consists therein that everything that a smaller organ can do, must be done by the smaller organ. The federalist idea is diametrically opposed to centralism.”³

1 Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (Königsberg, 1796).

2 After having been jailed for a year and a half in 1927 the Vatican negotiated his release and he lived in seclusion in the Vatican for 14 years until the collapse of fascism in 1943.

3 In Heidelberg at a gathering of the Christian Democratic Union on 1 March 1952, Bulletin Nr. 26/52, p. 251.

Robert Schuman (1888-1963) was from Lorraine and was thus born a German citizen and only became French when Lorraine was returned to France in 1918. Robert Schuman in a 1949 speech also referred to the attempts of the Roman Catholic Church since the Middle Ages to establish and maintain some form of political unity in Christendom.¹ So both De Gasperi and Schuman had from their own experience some understanding of supranational political entities, be they the German or the Austro-Hungarian Empire, the latter being the more interesting for our discussion. And both they and Adenauer understood the importance of *subsidiarity* from their familiarity with Catholic Social Doctrine and from their political experience.

The European Union and subsidiarity today

We have sufficiently demonstrated that *subsidiarity* was of central importance to the founding fathers of the predecessor of the European Union, Adenauer thought it to be of crucial importance for the vitality of democracy.² It is hence no wonder that the term *subsidiarity* is also found in official EU documents and treaties. Although the principle can be said to be there implicitly in the Treaty of Rome and the Single Act, it was not officially introduced as such into the treaties of the European Communities until the Treaty of Maastricht in 1992. After some meetings the Council finally arrived at a protocol that was attached to the Treaty of the EC by the Treaty of Amsterdam. Whereas this protocol lays down some technical rules for the application of the *subsidiarity* principle, it seems that in political practice, the *subsidiarity* principle is at odds with two aspects of the current functioning of the EU and it is phrased to ambiguously. Basically, Article 5 of the Treaty establishing the European Community states that the EU does not take action (except in the areas which fall within its exclusive competence) unless it is more effective than action taken at national, regional or local level.³ Anyone will understand that it can be subject to debate whether a certain issue can be resolved more effectively at a certain level than at another and what does or does not constitute an effective solution. This brings me to the two aspects of the EU's current functioning that are at odds with the principle of *subsidiarity*. The first is an ideological aspect. As the preamble to the Treaty on European Union states, there is a resolve „to continue the process of creating an ever closer union among the peoples of Europe, in which decisions are taken as closely as possible to the citizen in accordance with the principle of *subsidiarity*.”⁴ This phrasing is obviously a compromise between those wanting more integration and those stressing the importance of *subsidiarity*. It is a strange compromise as it basically says that we should have more centralization in order to have more *subsidiarity*, this makes the entire statement nonsensical. The second aspect is the fact that the European Parliament has attained more powers since the Treaty of Lisbon. From national political experience we already know that parliamentarians have a tendency to address any issue that comes along and the easiest way for the European Parlia-

1 Robert Schuman, „The Coming Century of Supranational Communities” *Schuman or Monnet? The real Architect of Europe*, <http://www.schuman.info/Strasbourg9549.htm>, accessed on March 16, 2011.

2 Anneliese Poppinga ed., *Seid wach für die kommende Jahre. Grundsätze - Erfahrungen - Einsichten* (Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe Verlag GmbH, 1997), pp. 95-107.

3 Council of Europe, „Consolidated versions of the Treaty on European Union and the Treaty on the Functioning of the European Union” <http://eur-lex.europa.eu/JOHtml.do?uri=OJ:C:2010:o83:SOM:EN:HTML>, accessed on March 18, 2011.

4 Ibid. p.16.

ment to address an issue is to come up with a solution itself, rather than waiting for national or regional legislatures to tackle the issue. Because the limitations to the EU's competence have become broader over the years and are only vaguely defined, it has a tendency of centralizing power by means of issuing regulations regarding all kinds of issues. This is what I would like to call the inducing effect of parliamentarianism at European level.¹

European Christian Democracy: Centralization or Subsidiarity?

In recent years and decades Christian Democracy, along with mainstream social and liberal democracy, has been the driving force behind the European integration, that is de facto a form of centralization. To some extent this is in line with the ambitions of the founders of the first European Community, but these founders had always envisioned a European Union that would leave ample competences to subsidiary levels of government. If European Christian Democracy is not to lose its birthright, which is as I have discussed closely related to the concept of *subsidiarity*, it has to face the question of the 'finalité', the ultimate goal of European integration, or what is rather centralization of power. When boundaries to EU competences will not be defined more clearly and the competences of the subsidiary levels of government will not be defended more assertively, the centralization of power in the hands of EU institutions has no natural end. In the end it is *subsidiarity* that makes Europe what it is, a unity in diversity. It is the correct application of the principle of *subsidiarity* that safeguards our diversity. But who will safeguard *subsidiarity*?

Since *subsidiarity* is first and foremost a Christian democratic notion, it should be Christian democracy that challenges the inducing effect of European politics and champions the rights and competences of subsidiary levels of government, be they national, regional or local. Because mainstream Christian Democracy is so much interwoven with the system of the European Union, it is slow to spot this major challenge and slow to effectively respond to it, if she is able to do so at all. But all is not lost, some Christian Democratic parties have already shown to understand the importance of this challenge. The Christian Union party of the Netherlands and the Christian Democratic Party (PCD) of France both opposed the treaty that would have established the so called European Constitution, exactly because of their concern for *subsidiarity*. For the sake of diversity we should hope and strive for other Christian Democratic parties to follow their example.

BIBLIOGRAPHY

LEO XIII, *Rerum Novarum. On capital and labor*, <http://www.vatican.va/>.

BLOND, Philip, *Red Tory. How Left and Right have broken Britain and how we can fix it*, London: Faber and Faber Ltd., 2010.

BRATT, D, James ed., *Abraham Kuyper. A Centennial Reader*, Grand Rapids: MI William B. Eerdmans, 1998.

CHESTERTON, K.G., *What's Wrong with the World*, San Francisco: Ignatius Press, reprinted 1994, Dod Mead and Co., 1910.

CHESTERTON, K.G., *The Uses of Diversity*, 1921.

Christian Democratic Union on 1 March 1952, Bulletin Nr. 26/52, 251.

¹ Jürgen Habermas, „Comment on the Paper by Dieter Grimm: Does Europe Need a Constitution?“, *European Law Journal*, (1995) pp. 303-307.

Council of Europe, „Consolidated versions of the Treaty on European Union and the Treaty on the Functioning of the European Union”, <http://eur-lex.europa.eu/JOHtml.do?uri=OJ:C:2010:083:SOM:EN:HTML>

HABERMAS, Jürgen „Comment on the Paper by Dieter Grimm: Does Europe Need a Constitution?”, *European Law Journal*, 1995.

KANT, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Königsberg, 1796.

PIUS XI, *Quadragesimo Anno*, <http://www.vatican.va>.

POPPINGA, Anneliese ed., *Seid wach für die kommende Jahre. Grundsätze - Erfahrungen - Einsichten*, Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe Verlag GmbH, 1997.

SCHUMAN, Robert, „The Coming Century of Supranational Communities” *Schuman or Monnet? The real Architect of Europe*, <http://www.schuman.info/Strasbourg549.htm>.

SPENGLER, Oswald, *Jahre der Entscheidung. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, München: C.H. Beck, 1933.

Christian Democracy in neo-Calvinist perspective

Central motives, historical roots

■ ROB A. NIJHOFF

[Scientific Institute ChristenUnie]

Abstract

The Dutch neo-Calvinist movement launched by Abraham Kuyper (1837-1920) contributed to postwar Christian Democracy in Europe alongside, for example, neo-Thomist social and political thinking. Christian Democrats defend institutional pluralism in civil society against both (socialist) statism and (liberal) individualism. Within this defense of a pluralist society the neo-Calvinist concept of (horizontal) 'sphere sovereignty' differs from the Roman Catholic principle of (hierarchical) 'subsidiarity'. Recent attention to civil society brings to the fore centuries of Christian social initiatives and societal ideas, already within the Roman Empire, and Biblical roots of this praxis and thought. In this article is described how neo-Calvinism strengthens the central motives of Christian Democracy. The historical roots of these motives are traced in order to picture neo-Calvinism perspectively as only one source of Christian Democratic thinking among a variety of other historical sources.

Keywords

Christian Democracy, neo-Calvinism, Kuyper, sphere sovereignty, subsidiarity

Introduction

Despite electoral ups and downs Christian Democracy has offered post-war Europe „a genuine „third way” between capitalism and socialism”.¹ This early selfdescription as a „third way” can still be defended, but after the dismantling of the U.S.S.R. its main competitors better can be labelled as (political) Liberalism and Social Democracy: the former hailing individual and private initiatives, the latter stressing the lasting need for state regulation and support. The presence of other rivals, like conservatism or rightwing populism, triggers Christian Democracy to present its profile sharper than by taking position 'between' two political poles. So: what are the typical motives which recommend Christian Democracy above its competitors? Jonathan Chaplin, political theorist knowing this tradition from inside, answers: „Central to the Christian democratic political thought (...) is the priority it attaches to safeguarding the independence of civil society institutions.”²

Analysis of this distinctive trait of Christian Democracy will show a number of interrelated motives: the priority of society above its government, the plu-

1 Jonathan Chaplin, *Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2010), 11.

2 Chaplin, *Dooyeweerd*, 23.

rality of societal institutions, and more. These motives, and the neo-Calvinist contribution to it, have roots in the general history of Christian practice and thought: not only earlier initiators of Christian political action or ideas, but also church life itself, and its inspiration in emphases and examples that can be found in both Testaments of the Bible.

In the next sections central motives of Christian Democracy are listed. After this list, the order of a historical narrative is used to present practices and ideas that somehow fuelled Christian Democracy and its neo-Calvinist current. Finally, the lines of this sketchy overview are drawn together, highlighting the neo-Calvinist contribution to the central motives of Christian Democracy.

This overview remains sketchy. It is not a historical study; it does not argue for some causal claims in a history of ideas: ideas usually have many fathers! Aim here is to probe the neo-Calvinist contribution to Christian Democracy adding some preparatory historical background. In this way the novelty and potential of the neo-Calvinist contribution can be assessed. The assessment itself is left to the reader.

Central motives of Christian Democracy

Safeguarding the independence of societal institutions is a distinctive feature of Christian Democracy, not the only one. This feature itself, however, already harbours a number of motives. It assumes a civil society that (1) is distinct from its government; (2) has more to offer than a private sphere for each citizen, or for private economic initiatives resulting in a 'market'; (3) consists of a *plurality* of different types of institutions or organisations, areas or spheres (families, schools, companies, churches, leisure clubs, and so on), all having their own responsibility or vocation within or for society as a whole; (4) is bound with its government into an ordered state by *rule of law*; (5) has a kind of *priority* above its government: citizens and organisations can take initiatives and decisions without having to wait for approval by a government (illegal ones of course may show up afterwards in court!); (6) recognises a specific responsibility and vocation in service of society by the government, however limited by the responsibilities of the other spheres of society; (7) should be distinguished from churches (or other 'worldviewish' communities), which can be seen as '*spiritual societies*' functioning at the same time as institutions within *civil* society.

Other motives of Christian Democracy could be derived from its very name, the combination of Christianity and democracy: Christianity passes on a legacy of Biblical principles and historical (good or bad) examples of how to govern churches and peoples. Pointers are there to, for example, accountability, equality and even voting-by-all-members. Principles formulated by actual Christian Democratic parties in Europe will yield even more motives: justice, stewardship, solidarity, and so on. For clarity however, the focus on the seven motives above will do.

Historical roots (1): From Biblical to Medieval Times

The history of ideas that fuelled Christian Democracy goes back to the origins of life and rule of law as described in the first books of the Bible. The book of *Genesis* presents God as the Creator of this universe. Point taken: no other absolute rule or power within this world should be recognised! The other books of the Torah contain laws and regulations primarily meant for the people of Israel once settled in

¹ Cf. John Witte Jr., *God's Joust, God's Justice. Law and Religion in the Western Tradition* (Grand Rapids, Michigan; Cambridge UK: Eerdmans 2006), 88-90.

the Promised Land. One law (*Deuteronomy* 17) obliges any future king to read the Torah-laws as daily practice. So: law should be respected above power, right above might. When prophets arose in the name of God and Torah, the prophet Natan rebuked king David (circa 1000 BC) about his recent adulterous and murderous acts – and survived! David didn't kill him, but broke and repented. Accountability and moral right took position next to power politics and whimsical arbitrariness.

Jesus himself reversed the leadership ideals of his own followers by pointing to his own example of serving others: „Whoever wants to be first must be slave of all” (*St. Mark* 10:44-45, *New International Version*). Mutual care and service is seen by St. Paul and St. Peter as vital for the church life – the church labelled even „Body of Christ”, in which all parts have their specific function and no one is superfluous.

Bishop Basil the Great (circa 370) exemplified this attitude of service and broadened its scope to society when he initiated in Cappadocia a shelterhouse that became the first public hospital of the Western world.¹ This *xenodocheion* became a stepping stone in the monastic tradition. Both in Eastern and Latin Christendom monasteries sprouted as centres of spirituality, learning and practical service for their surrounding societies, and „the first democratically organised institutions in the world. By free elections in which all the brothers participated, abbots were chosen.”²

In his *De Civitate Dei* St. Augustin presented the church as spiritual community in lasting contrast to the „city of man” till the end of world history. Governments of this world at best aspire an earthly kind of peace and justice, which never will be more than a dim reflection of the spiritual peace and justice that finally will be found in the City of God. Although even churches are „mixed societies” of sinners and saints (and usually in-betweens!), he made the point that church members have a double loyalty, and should never submit to any earthly ruler when forced to act against their heavenly King. The relation of Church and State had become a standing topic throughout the Middle Ages and beyond.

Historical roots (2): Calvinist and Catholic voices

Calvin (1509 – 1563) is known for his emphasis on the sovereignty of God, which asks for a life style in daily life that suits Him. Less known is his endorsement of the principle of mutual service not only within church life itself or in church aid for society, but even on common economic life. He saw „the market not just as an «expression of human solidarity», but even as «a sign of the grace of God.»”³: it is an exercise in mutual dependence, each contributing with one's own gift and vocation, together creating a society.

Althusius, syndic of Emden (1604-1638), applied this Calvinist idea of 'symbiosis', of living together, on society as a whole („community”, „universitas”), in his *Politica* (1603, 3rd edition in 1614)⁴: „The members of a community are private and diverse associations of families and collegia [e.g. guilds], not the individual members of private associations.” In his view, institutions or organisations of different types are actors within society in their own right, sharing among each other goods and services.

1 Govert J. Buijs „*Agapè and the Origins of Civil Society*”, in Henk Geertsema, Rik Peels, Jan van der Stoep (eds.) *Philosophy Put to Work. Contemporary Issues in Art, Society, Politics, Science and Religion* (Amsterdam: VU University 2008), 39-40.

2 Buijs, „*Agapè*”, 44.

3 Bob Goudzwaard, Mark van der Vennen, David van Heemst, *Hope in Troubled Times. A New Vision for Confronting Global Crises* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House 2007), 95.

4 Johannes Althusius, *Politica. An abridged translation by Frederick S. Carney* (Indianapolis, Indiana: Liberty Fund 1995), 40.

In the 19th century, the Roman Catholic Pope Leo XIII gave his encyclical „On capital and labor“, *Rerum Novarum* (1891). He, too, stressed the fundamental role of families and gives the first hints for the principle of „subsidiarity“, without using the term. Section 13 reads: „A family, no less than a State, is, as We have said, a true society, governed by an authority peculiar to itself, that is, by the authority of the father.“¹ It was Pope Pius XI in his *Quadragesimo Anno* (1931; section 80) that bound the State explicitly to a „subsidiary function“, allowing its intervention in the life of associations at more fundamental levels of society only when they themselves are not able to uphold their lives.²

Historical roots (3): Neo-Calvinism

The neo-Calvinist movement originated in the Netherlands at the end of the 19th century, but soon spread to other continents by the fame of Abraham Kuyper (1837-1920)³ and by Dutch emigrants. A number of motives of Christian Democracy are shared by the neo-Calvinism, but not distinctive for neo-Calvinism itself. Concentrating on distinctive motives of neo-Calvinism, its starting point in political reasoning is (1) the sovereignty of God, the Creator of this world, who in Christ Jesus is Lord of Lords and governs world and world history. (2) This sovereignty, God's will, is to be respected in every area of life – not only in some sacred areas. (3) Areas or 'spheres' in civil society like families, companies or churches have their own specific share in this sovereignty, independent (free) from the government: the sovereignty of a father, an employer, a church council is *not* state sovereignty.

Kuyper introduced the concept of 'sphere sovereignty' when he inaugurated in Amsterdam the „Vrije Universiteit“ (Free University, 1880). Free: free from influence by the government, and free from control by some church synod or congregation of bishops. The same freedom from intervention by the government or by other spheres of society he claimed not only for churches themselves, but also for families, companies, political parties, and so on.

So for Kuyper „sphere sovereignty“ was a *sociological* or *political* concept. Herman Dooyeweerd (1894-1977), who studied Law at the Free University, as philosopher of law refined Kuyper's idea to a full-grown *ontology*. For every sphere, institution or organisation in society (or whatever entity in reality) he assumed it has a „qualifying function“. He saw similarities in the functioning of, for example, companies and hospitals: in a building employees work, money and materials flow. But within this physical, social and economic functioning („aspects“) Dooyeweerd looks for a leading aspect that „qualifies“ this multi-aspectual functioning. For a company, its economic aspect itself is leading: a company is an economic organisation. In a hospital, however, its economy should be in service of a higher level, i.e. of care – and care is, according to Dooyeweerd, an *ethical* qualification.

What about governments? How does a state relate to citizens, institutions or organisations, to society? Dooyeweerd⁴: „A real State cannot find its qualifying function in any other than the juridical aspect.“ Aiming at „public justice“ a government should defend or balance the legal rights of citizens, institutions and organisations within its territory, against each other and against external enemies.

1 Leo XIII, *Rerum Novarum*, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals.

2 Pius XI, *Quadragesimo Anno*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals.

3 Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview. Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: Eerdmans 1998), 11-13.

4 Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, Vol. III (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co. 1957), 434.

Drawing the lines together

Natan's rebuke that made king David return to rule of law; the role of churches from the Roman Empire onward; monasteries and Calvinist 'economical' life styles: these examples of practices moulded civil societies and modelled views on their relations with governments. The plurality in kinds of institutions and organisations in civil societies has grown. Their claim for a kind of autonomy has been defended differently: in a hierarchical way by the principle of subsidiarity; in a horizontal way by the neo-Calvinist „sphere sovereignty“. This last view of a really, qualitatively pluralistic civil society destroys every picture of society as a bunch of individuals associating in several contingent ways, or as one monolithic, if layered, pyramid with the government (or a spiritual leader) at its top.

Buijs and Chaplin (political theorists) and Goudzwaard (economist) are examples that neo-Calvinism is still providing intellectual inspiration for actual applications in the societies of our globalising world.

BIBLIOGRAPHY

- ALTHUSIUS,, Johannes, [orig. 1603, 3rd 1614], *Politica. An abridged translation by Frederick S. Carney*, Indianapolis, Indiana: Liberty Fund, 1995.
- BERMAN, J. Harold, *Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion* (Grand Rapids, Michigan; Cambridge UK: Eerdmans, 1993.
- BERMAN, J. Harold, *Law and Revolution II. The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass.: Belknap, Harvard UP, 2003.
- BURNSIDE, Jonathan, *God, Justice and Society. Aspects of Law and Legality in the Bible*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BUIJS, J. Govert „Agapè and the Origins of Civil Society“, in Henk Geertsema, Rik Peels, Jan van der Stoep (eds.) *Philosophy Put to Work. Contemporary Issues in Art, Society, Politics, Science and Religion*, Amsterdam: VU University, 2008,
- CHAPLIN, Jonathan, *Herman Dooyeweerd. Christian Philosopher of State and Civil Society*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2010.
- DOOYEWEERD, Herman, *A New Critique of Theoretical Thought*, Vol. I-III + Index, Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1953-1958.
- GOUDZWAARD, Bob, VENNEN, van der Mark, HEEMST, van David *Hope in Troubled Times. A New Vision for Confronting Global Crises*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 2007.
- HESLAM, S. Peter *Creating a Christian Worldview. Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*, Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: Eerdmans, 1998.
- KUYPER, Abraham [orig. 1899], *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1931.
- WITTE, John Jr., *God's Joust, God's Justice. Law and Religion in the Western Tradition*, Grand Rapids, Michigan; Cambridge UK: Eerdmans, 2006.

Rădăcini creștin-democrate ale construcției europene

■ OANA ALBESCU

[Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca]

„Europa viitoare va fi, probabil, organizația pe baza comunității de destin, iar viitorul plin de neprevăzut impune solidaritate, nu numai între membrii unei națiuni, ci și între toate națiunile ce merg pe linia aceluiași destin. Conștiința comunității de destin este și etnicul Europei viitoare, idee care ar însemna unificarea europeană sub auspiciile unor valori comune”¹

Abstract

In the present article, the author initiates a discussion beginning with the premise that the European construction has its fundamentals in the Christian democrat ideology, promoted by the European „founding fathers”, namely Jean Monnet, Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi. After reiterating the eclectic assumptions that sustain the ideal of the United States of Europe, the author tries to investigate the Christian democracy roots of the European construction.

Keywords

„founding fathers”, „United States of Europe”, European People’s Party, Christian democracy, European unification

Argument

Opiniile din literatura de specialitate converg asupra faptului că după cel de-al doilea război mondial se vădește cu impetuozitate o trăsătură nodală a creștin-democrației, și anume angajamentul pentru promovarea unei politici de pace. Konrad Adenauer, unul dintre fondatorii conceptului de Europă Unită, Robert Schuman, Alcide de Gasperi și Jean Monnet au atribuit stadiilor inițiale ale integrării un caracter creștin-democrat. Pornind de la aceste asumptii, am prezentat inițial avantajul eclectic al aspirațiilor care certifică intransigența idealului Europei Unite. În al doilea rând, am prezentat locusul Partidului Popular European în construcția europeană și am definit conturul creștin-democrației, ca ideologie la care se raportează Partidul Popular European, restrângând discuția în cele în urmă asupra însemnătății marilor actori creștini-democrați pe scena construcției europene.

¹ Constantin Rădulescu-Motru, *Etnicul Românesc. Comunitate de origine, limbă și destin* (București: Editura Albatros, 1996), 128.

Profilul politic al creștin-democrației în tabloul european

Povestea Uniunii Europene este interesantă, un proiect deosebit, care a căpătat aripi de-a lungul timpului. Compagnon Seebacher afirma foarte interesant că „Europa s-a construit în timp ca un puzzle, ca o enigmă, ca o dorință. Tapițerie structurată în jurul unei urzeli solide, pigmentată de variațiuni din cele mai diverse”¹. Victor Hugo spunea că va veni o zi când vom vedea aceste două grupuri imense, Statele Unite ale Americii și Statele Unite ale Europei, unul în fața celuilalt, întinzându-și mâinile peste mări, schimbând produse, comerț, industrie, arte, genii. Sintagma utilizată de Victor Hugo, „Statele Unite ale Europei”, s-a regăsit și în discursul politic al lui Churchill, care susținea că trebuie să recreem familia europeană într-un cadrul regional care se va numi, poate, Statele Unite ale Europei, aserțiune care transmite ideea că uniunea europenilor este un țel al celor care vor să construiască o familie, al acelor popoare care împărtășesc un set axiologic comun, cu însemnătate pentru spiritul european. Similar, Konrad Adenauer afirma că „obiectivul meu este să visez că, într-o zi, vom putea aplauda Statele Unite ale Europei”².

Operele filozofilor, poezilor, istoricilor au avut drept imperativ plămădirea ideii europene. Argumentăm prin a reitiera că în secolul al XVIII-lea, Montesquieu, Voltaire sau Diderot, în timpul călătoriilor lor, constată o izbitoare unitate a continentului. Ei își propun să îmbrace filozofia într-un mijloc prin care savanții din toate colțurile continentului să poată comunica. Potrivit lui Voltaire, „europenii creștini sunt la fel cum erau grecii: ei fac războaie între ei, dar ei conservă în aceste disensiuni atât bun simț și politețe, întrucât un francez, un englez, un german care se întâlnesc par a fi născuți în același oraș”³.

O perspectivă teoretică interesantă aparține lui Paul Magnette, care afirmă că dacă finalitatea Europei este controversată, fundamentele normative ale proiectului fac obiectul unui consens, și anume construcția europeană a fost concepută ca un instrument de stabilire a păcii⁴, argument care amintește de idealul împărtășit de părinții fondatori ai construcției europene – asigurarea păcii și a unificării europene. Această aspirație ne trimite cu gândul la lumea „păcii eterne”, creionată de Immanuel Kant, pacea constituind un ideal către care omenirea trebuie să tindă.

În acest context, amintim aserțiunea lui Charles Zorgbibe, conform căreia „preconizând stabilirea unei „Societăți a Națiunilor” pe baza unui „Stat de Drept” internațional, Kant schițează o veritabilă teorie pacifistă și internaționalistă: el încearcă, pentru prima dată, studierea științifică a cauzelor războiului; propunând cerința conformității constituționale a statelor membre, el leagă pentru prima dată democrația și internaționalismul”⁵.

Ideea de Europă Unită a fost subliniată și de Napoleon, care spunea că „avem nevoie de un cod european, de o Curte de Casație europeană, de o monedă unică, de aceleași măsuri și greutate, de aceleași legi. Trebuie să fac, din toate țările Europei, un singur popor”. Însemnătatea construcției europene se traduce prin prezentarea identităților naționale și a proiectului federal într-un mod complementar, și nu antinomic. Hegel dezavua această abordare, opinând că „războiul asigură statelor sănătatea morală, așa cum vânturile împiedică putrezirea apelor lacurilor”. Istoria europeană, după un timp îndelungat în care a certificat pesimismul hegelian, aprobă, începând cu jumătatea secolului al XX-lea, idealismul kantian⁶.

1 Grete Tarterl, *Identitatea Europeană* (Iași: Polirom, 2006), 27.

2 Paul Magnette, *Europa politică* (Iași: Institutul European, 2003), 11.

3 Ioan Horga, *Construcția europeană. Tradiție, realitate și perspectivă* (Oradea: Editura Universității, 1998), 24.

4 Magnette, *Europa*, 7.

5 Charles Zorgbibe, *Construcția europeană. Trecut, prezent, viitor* (București: Editura Trei, 1998), 6.

6 Magnette, *Europa*, 28.

După etapizarea argumentelor care ne demonstrează modul în care idealul Europei Unite a prins viață în discursuri epocale, vom aduce în discuție originile creștin-democrației, rolul Partidului Popular European în construcția europeană și însemnătatea creștin-democrației, ca ideologie la care se raportează Partidul Popular European.

În primul rând, amintim că Papa Leon al XIII-lea, în enciclica „*Graves de Comuni Re*” din 1901, a denumit mișcarea politică inspirată de Biserica Catolică „acțiunea catolică populară”. În prezent, această mișcare este cunoscută cu numele de creștin-democrație. Enciclica Papei este relevantă pentru emergența mișcării-creștin-democrate europene moderne, întrucât, pentru prima dată demersurile catolicismului vizau constituirea unei mișcări politice organizate, inspirată de principiile creștine și susținută de Biserica Catolică. O etapă nodală în dezvoltarea curentului creștin-democrat este reprezentată de dobândirea unui grad de autoritate de către partidele de inspirație creștină. Între anii 1890-1950, partidele politice creștin-democrate au devenit cele mai influente și, în aproape toate țările occidentale, cele mai expresive manifestări ale mișcării creștin-democrate. Spre exemplu, în Germania, Olanda și Italia, partidele creștin-democrate au revenit în arena politică după cel de-al doilea război mondial, când și-au redefinit unele principii și valori și au izbăvit în cele din urmă să câștige alegerile. Partidul Popular Austriac și Partidul Creștin - Social din Luxemburg nu au obținut niciodată o majoritate parlamentară în țările lor, însă aceste partide erau adepte ale democrației liberale, progresând în asimilarea democrației în domeniul economic și social. După 1945, aceste partide își propun ca obiectiv politic unificarea europeană. Cercetătorii doctrinei creștin-democrate indică un grup de țări în care s-a impus creștin-democrația în această perioadă: Italia, Germania, Belgia, Olanda și Franța. Nu întâmplător, aceste state, la care se adaugă Luxemburg, au fost cele care au fondat Comunitatea Europeană a Cărbunelui și Oțelului în 1957. De altfel, dintre părinții fondatori, Alcide de Gasperi, Robert Schuman și Konrad Adenauer au fost creștin-democrați, iar Jean Monnet primise o educație catolică. S-a afirmat la nivel bibliografic că Europa comunitară a anilor 1950 și 1960 datoră cel mai mult creștin-democrației și ideilor acesteia de cooperare transnațională. Această cooperare transnațională și-a găsit expresia în înființarea Internaționalei Creștin - Democrate, a Uniunii Europene a Creștin - Democraților și a *Nouvelles Equipes Internationales*. De-a lungul anilor, cooperarea a căpătat un caracter complex, desfășurându-se atât la nivel multilateral cât și bilateral, implicând mai mulți actori politici. Dintre aceștia, cele mai importante foruri de cooperare creștin-democrată europeană sunt Partidul Popular European, Internaționala Creștin - Democrată, Fundația Konrad Adenauer¹.

Pentru o pledoarie pentru doctrina creștin-democrată, argumentele sunt multiple. Din literatura de specialitate aflăm că democrația creștină este ideologia la care se raportează Partidul Popular European, și totodată pivotul construcției europene, având la bază rațiunea că acesta este moștenitor al ramurii regionale europene a Internaționalei Creștin - Democrate, devenită în prezent Internaționala Creștin - Democrată². Partidul Popular European reprezintă forța politică cu cei mai mulți reprezentanți în Parlamentul European, având rădăcini în ideologiile formulate de părinții construcției europene, Robert Schuman, Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer. Acesta constituie și argumentul pe baza căruia în Documentul Electoral al PPE din anul 2009³ se postulează faptul că familia politică a PPE a avut cea mai mare influență în dezvoltarea istorică a Europei.

1 Florin Abraham, Călin Cotoi, *Doctrine și partide politice europene* (București: Centrul Român de Studii Regionale, 2007), 86-94.

2 Victor Ionescu, *Creștin democrația europeană și creștin democrația românească* (Iași: Editura Lumen, 2006), 27-29.

3 <http://www.eurodiaconia.org/files/2009%20EU%20Elections/EPP%20Long%20Manifesto.pdf>.

Jean Michele de Waele afirmă că familia partidelor populiste accentuează valorile identitare, etnice, religioase, mefiente în deschiderea „cosmopolită” către Europa, și al căror populism accentuează importanța statului național, chiar și în sfera economică¹. Regăsim în programul politic al Partidului Popular European, adoptat în primul Congres de la Bruxelles în martie 1978: „Noi ne fondăm politica pe o imagine a omului care se inspiră din valorile creștine fundamentale și care-și găsește expresia în demnitate, în libertatea inalienabilă și inviolabilă a omului și în responsabilitatea sa. Aceasta implică egalitatea în diversitatea, dorința de dezvoltare și recunoașterea imperfecțiunii naturii umane”. Dacă ne îndreptăm atenția asupra Programului de bază adoptat de Congresul al IX-lea de la Atena din 1992, observăm că se face referire la o altă caracteristică a democrației creștine, și anume aceea că omul este parte dintr-un întreg organic și poartă obligația de a contribui la binele comun al societății: „impregnați de valorile iudeo-creștine, noi vedem în fiecare bărbat și în fiecare femeie o persoană, adică o ființă umană unică, (...), fiecare ființă umană din sânul unei societăți depinde de celelalte. Fiindcă este liberă, responsabilă și solidară, persoana trebuie să participe la făurirea societății. Pentru mulți dintre noi, acest angajament este motivat de convingerea de a fi fost chemați să contribuim la opera creatoare și eliberatoare a lui Dumnezeu”². Partidul Popular European, federație a partidelor creștin-democrate din Comunitatea Europeană, formulează ca imperativ apodictic „unitatea Europei. Politicienii creștin-democrați Robert Schuman, Alcide de Gasperi și Konrad Adenauer au fost cei care au pus bazele înfăptuirilor de până acum. Noi continuăm munca lor încununată cu succes. Suntem ferm hotărâți să finalizăm în spiritul lor această operă istorică. Țelul nostru este o federație a Europei, așa cum a propus-o Robert Schuman, în 9 mai 1950”³.

Alte mărturii din literatura de specialitate afirmă că esența ideologiei creștin-democrate constă în consecințele definite și distinctive care privesc rezolvarea unor probleme politice concrete, cum ar fi politica familiei, politicile culturale, politica socială și economică⁴. Luigi Sturzo, în caracterizarea democrației creștine, afirma că democrat-creștinii, în spiritul creștinismului, au drept stindard trinomial democrației moderne, aspirând spre o libertate care să nu fie libertinaj, o egalitate care să nu reprezinte nivelare prin suprimarea altor clase în dictatura proletariatului, și nu în ultimul rând, o fraternitate care să suplinească deficiențele umane prin iubirea aproapelui, elevată și exaltată prin iubirea lui Dumnezeu. Autorul denumeste democrația „unul dintre fenomenele cele mai grandioase ale evoluției umane care s-a dezvoltat în epoca modernă, în trei forme distincte: democrația engleză, cea americană și cea franceză”, postulând că „democrația modernă este rodul civilizației creștine ajunse la maturitate”⁵. Democrația creștină s-a raportat de-a lungul timpului la două linii politice de dezvoltare, și anume social creștinismul, care desemnează „linia confesională” a democrației creștine și creștin-democrația „laică”, care este autonomă în relația cu Biserica, dar fundamentată pe principiile acesteia⁶.

1 Jean Michele de Waele, *Partide politice și democrație în Europa Centrală și de Est* (București: Editura Humanitas, 2003), 20-21.

2 Jean Dominique Durand, *Europa democrației creștine* (Iași: Institutul European, 2004), 95.

3 Jurgen Wahl, *Cine este și ce vrea PPE* (București: Imprimeria CORESI, 1998), 110.

4 Keesvan Kersbergen, *Social Capitalism. A study of Christian Democracy and the Welfare State* (New York: Routledge, 1995), 27.

5 Luigi Sturzo, *Libertatea: prietenii și dușmanii săi* (București: Editura Paideia, 2001), 45-47.

6 Florin Șomlea, *Partide Populare în țările Uniunii Europene* (Cluj-Napoca: Editura Cartimpex, 2007), 12-13.

Rolul „părinților fondatori”

Pasiunea oamenilor politici pentru noblețea păcii și pentru idealul Europei Unite a generat o pluralitate de pertractări la nivel bibliografic.

În primul rând, amintim că Jean Monnet a fost calificat de Charles de Gaulle ca „inspirator”. Alături de Robert Schuman, Konrad Adenauer și Alcide de Gasperi, Monnet a avut drept imperativ reînnoarea legăturilor care ar face pentru totdeauna imposibilă reluarea conflictelor intra-europene¹.

Alcide De Gasperi realiza o taxonomie a oamenilor politici, după cum urmează: oameni de acțiune, oamenii puterii și oamenii credinței. Gasperi însuși se considera un om al credinței, aceasta datorită valorizării credinței în angajarea creștin-democraților în cadrul Cetății. Konrad Adenauer împărtășește opinia lui Gasperi conform căreia credința reprezintă sursa de inspirație, sursa interioară a acțiunii, o credință de unde extrăgea ceea ce el numea „civilizația creștină”. Mai precis, aceasta semnifică interpretarea valorilor religioase și culturale creștine ale societății civile și translatarea lor în plan politic, având în vedere respectarea caracterului democratic al statului².

Partizan al Statelor Unite ale Europei, Adenauer aspira la realizarea unei Germanii integrate în Europa. Certificatoare în acest sens sunt cuvintele sale, „nimic nu este mai aproape de inima mea decât spre ceea ce mă îndrept (...) voi fi adus Germania în siguranță în comunitatea popoarelor libere și democratice din Vestul creștin”. Reunificarea Europei trebuia, în viziunea lui Adenauer, să pună capăt sciziei dureroase a Germaniei³.

Robert Schuman și-a însușit proiectul lui Jean Monnet, propunând Germaniei contopirea industriei cărbunelui și oțelului din cele două țări într-o organizație supranațională, deschisă și altor state europene. Se concretizează astfel proiectul de unificare europeană: „Franța realizează primul act decisiv al construcției europene, asociind și Germania”⁴. O aserțiune expresivă din discursul lui Jean Monnet, din 30 noiembrie 1954 face referire la faptul că „dacă natura umană nu se schimbă, comportamentul oamenilor depinde de instituțiile și de condițiile economice în care ei trăiesc. Avantajele unei mari piețe nu pot fi deplin atinse, relațiile între popoare nu pot fi transformate decât prin crearea instituțiilor comune. Cei care s-ar îndoi de aceasta vor găsi dovada în însăși funcționarea Comunității noastre”⁵.

Jacques Fauvet realiza în *Pour l'Europe* o descriere a lui Robert Schuman, care, potrivit jurnalistului francez, considera că „toți oamenii sunt egali prin natura lor, sunt copii ai aceluiași Dumnezeu, apărați de același Cristos, fără deosebire de rasă, de culoare, de clasă socială și de profesie. El a făcut să fie recunoscută demnitatea muncii și obligația ca toți să i se supună. El a recunoscut întâietatea valorilor morale care singure îl înnobilează pe om”⁶.

Se cuvine să amintim că de numele politologului francez se leagă unul dintre simbolurile Uniunii Europene, și anume Ziua Europei în data de 9 mai. Această dată a reprezentat primul pas în direcția creării Uniunii Europene. Mai precis, în acea zi, pe fundalul Războiului Rece, care divizase Europa în două emisfere de influență, unde cel puțin una dintre ele reprezenta o amenințare clară la adresa celeilalte,

1 Pascal Fontaine, *Construcția europeană de la 1945 până în zilele noastre* (Iași: Institutul European, 1998), 9.

2 Durand, *Europa*, 95-100.

3 Veronica Ardelean, *Cultură și cetățenie europeană* (Arad: Editura Multimedia Internațional, 2001), 59-60.

4 Ardelean, *Cultură*, 58-59.

5 Zorgbibe, *Construcția*, 42-49.

6 Durand, *Europa*, 95-100.

Robert Schuman a citit în fața presei internaționale o declarație prin care chema Franța, Germania și alte state europene să-și reunească producțiile de cărbune și oțel, așezând astfel piatra de temelie a unei federații europene. Conform declarației, fiecare țară care alege în mod democratic să adere la Uniunea Europeană își însușește valorile sale fundamentale de pace și solidaritate¹. „A fost un om la scara istoriei”, spunea Konrad Adenauer despre Schumann.

Reiterăm un citat grăitor din Declarația lui Robert Schuman pentru o Înaltă Autoritate Europeană a Cărbunelui și Oțelului, din 9 mai 1950: „Contribuția pe care o Europă organizată și însuflețită o poate aduce civilizației este indispensabilă relațiilor pașnice, (...), Europa nu se va face dintr-o dată, nici într-o construcție de ansamblu. Ea se va face prin realizări concrete – creând întâi o solidaritate de fapt”².

Literatura de specialitate ne ajută să decriptăm motivațiile subsidiare discursului lui Schuman, afirmând că acesta a demonstrat că pacea lumii nu poate fi păstrată fără eforturi creatoare, care să corespundă marilor amenințări la adresa păcii. Planul Schuman nu urmărea doar interese economice și de securitate, ci era conceput ca o primă etapă a formării unor federații europene. S-a considerat că, pe această cale, se vor cristaliza interese comune, care sunt indispensabile pentru constituirea unei comunități economice și care vor constitui impulsul pentru crearea unor comunități mai cuprinzătoare, care să coopereze pe mai multe planuri, reunind astfel țări care, în trecut, au purtat conflicte armate. Schuman argumenta în discursul său că unirea producției de oțel și cărbune a Germaniei și Franței sub o comandă comună va face un război între cele două țări nu numai greu de conceput, ci practic imposibil³.

Un argument de o certă concludență se referă la faptul că metoda planului Schuman, aceea de a plasa cărbunele și oțelul Franței și Germaniei sub o autoritate comună, este revoluționară în domeniul Relațiilor Internaționale. Această metodă este înființarea unei autorități independente de guverne, ale cărei decizii vor asocia organic statele. Concentrând acțiunea spre un „punct limitat, însă decisiv”, Schuman și Monnet se hotărâsc pentru metoda funcționalistă. „Supranaționalitatea” este punctul de plecare al unei construcții mai vaste, instituind, pe fondul „solidarității concrete”, „primele baze ale unei federații europene indispensabile apărării păcii”⁴. Se impune să amintim că metoda funcțională se caracterizează prin aceea că nu urmărește un plan general, ci își arogă obiectivul formării unor comunități cu scopuri clar delimitate. Metoda funcțională este o expresie a concepției potrivit căreia politica este arta posibilului⁵.

Născut din voință și pasiunea lui Jean Monnet, dublat de atașamentul politic al oamenilor de stat creștin-democrați Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, proiectul comunitar poartă veșmântul reverenței pentru înfăptuirea păcii și unificarea europeană. Am observat cum operele filozofilor, poetilor și istoricilor deschid calea către edificarea construcției europene. Literatura a fost și va fi întotdeauna o breșă pentru împlinirea marilor ambiții ale lumii, pentru că pasiunea oamenilor va transforma lutul ideilor, al sentimentelor și al reflecțiilor în proiecte politice concrete, pe care se sprijină pilonii societății noastre.

1 http://europa.eu/abc/symbols/9-may/euday_ro.htm.

2 Zorgbibe, *Construcția*, 42-49.

3 Gilbert Gornig, Ioana Rusu, *Tratatul Uniunii Europene* (București: Editura C.H.Beck, 2007), 8-9.

4 Fontaine, *Construcția*, 9-10.

5 Gornig, *Tratatul*, 9-10.

BIBLIOGRAFIE

- ABRAHAM, Florin, COTOL, Călin, *Doctrine și partide politice europene*, București: Centrul Român de Studii Regionale, 2007.
- ARDELEAN, Veronica, *Cultură și cetățenie europeană*, Arad: Editura Multimedia Internațional, 2001.
- DURAND, Jean Dominique, *Europa democrației creștine*, Iași: Institutul European, 2004.
- FONTAINE, Pascal, *Construcția europeană de la 1945 până în zilele noastre*, Iași: Institutul European, 1998.
- GORNIG, Gilbert, RUSU, Ioana, *Tratatul Uniunii Europene*, București: Editura C.H.Beck, 2007.
- HORGA, Ioan, *Construcția europeană. Tradiție, realitate și perspectivă*, Oradea: Editura Universității, 1998.
- IONESCU, Victor, *Creștin democrația europeană și creștin democrația românească*, Iași: Editura Lumen, 2006.
- KERSBERGEN, Keesuan, *Social Capitalism. A study of Christian Democracy and the Welfare State*, New York: Routledge, 1995.
- MAGNETTE, Paul, *Europa politică*, Iași: Institutul European, 2003.
- RĂDULESCU-MOTRU, Constantin, *Etnicul Românesc. Comunitate de origine, limbă și destin*, București: Editura Albatros, 1996.
- STURZO, Luigi, *Libertatea: prietenii și dușmanii săi*, București: Editura Paideia, 2001.
- ȘOMLEA, Florin, *Partide Populare în țările Uniunii Europene*, Cluj-Napoca: Editura Cartimpex, 2007.
- TARTLER, Grete, *Identitatea Europeană*, Iași: Polirom, 2006.
- WAELE, Jean Michele, *Partide politice și democrație în Europa Centrală și de Est*, București: Editura Humanitas, 2003.
- WAHL, Jurgen, *Cine este și ce vrea PPE*, București: Imprimeria CORESI, 1998.
- ZORGBIBE, Charles, *Construcția europeană. Trecut, prezent, viitor*, București: Editura Trei, 1998.

Konrad Adenauer, creștin-democrația germană și integrarea europeană

■ GEORGIANA CICEO

[Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca]

Abstract

The present article attempts to highlight the role played by German christian-democrats, particularly by their leader Konrad Adenauer, in launching the European integration process in the years that followed the end of the Second World War. In this respect a special emphasis will be laid on the special relation established between the European and German christian-democrats, the community of views concerning the future of the European continent and the common solutions taken into consideration.

Keywords

Konrad Adenauer, christian-democracy, european integration

„La început a fost Adenauer”, așa ar putea fi rezumată potrivit istoricului german Arnulf Baring începuturile Republicii Federale Germania de după cel de-al doilea război mondial¹. Afirmatia sa are în vedere în primul rând faptul că opțiunile politice făcute de Konrad Adenauer (1876-1967), unul dintre cei mai experimentați și mai longevivi politicieni germani, după ce a devenit în septembrie 1949 primul cancelar al Germaniei Federale au marcat întreaga istorie postbelică a acestei țări. Ele nu au fost făcute din oportunism în contextul specific german de după 1945, în încercarea de a fi pe placul autorităților de ocupație, ci sunt rezultatul unei vaste experiențe acumulate de-a lungul îndelungatei sale cariere politice² marcată de logica

1 Arnulf Baring, *Außenpolitik in Adenauers Kanzlerdemokratie. Bonns Beitrag zur Europäischen Verteidigungs Gemeinschaft*, (München, R. Oldenbourg, 1996), 1.

2 Adenauer și-a legat prima parte a carierei sale politice de Partidul Centrul, predominant catolic. Din martie 1906, el a devenit consilier local din partea acestui partid în Köln, orașul său natal, iar din 1909 prim-consilier local, responsabil pentru probleme de personal și administrație financiară. În 1917 a reușit să câștige un prim mandat de 12 ani de primar general al orașului Köln. Devenea astfel la vârsta de 41 de ani cel mai tânăr primar general din întreaga Prusie. În 1929, mandatul lui Adenauer a fost prelungit cu încă 12 ani, dar a fost întrerupt în 1933 de venirea la putere a guvernării național-

creștină a vieții și de apartenența sa la regiunea renană predominant catolică¹. Filosofia creștină, aspirația bisericii catolice spre universalitate și spiritul fraternității umane întru credința creștină, idei care se opun principiului de stat național, răspunzător din punct de vedere istoric de ruperea Bisericii universale și încărcat de instinctul naționalismului, i-au oferit o viziune mai largă, care depășea frontierele statului național. Unificarea europeană a reprezentat pentru el în aceste condiții o cale de depășire a naționalismului îngust și, deși și-a consacrat întreaga viață patriei sale, a considerat întotdeauna naționalismul drept o sărăcire a noțiunii de stat național². Sintetizând, putem afirma că, pe de o parte, credința catolică l-a ajutat să depășească limitele înguste ale naționalismului pentru a percepe Occidentul ca pe o unitate, în vreme ce, pe de altă parte, apartenența la lumea renană, prin amestecul său unic de catolicism și liberalism, a contribuit decisiv la completarea concepției sale despre lume oferindu-i o mai mare deschidere către cooperarea și reconcilierea internațională.

Opțiunea pe care Adenauer a făcut-o după război în favoarea creștin-democrației nu poate fi astfel considerată decât ca o continuare firească a preocupărilor sale de așezare a întregii societăți pe fundamente morale solide. După experiența acumulată în perioada interbelică în Partidul Centrul, aproape exclusiv catolic, el a înțeles rapid că această platformă politică furniza doar o bază îngustă pentru formarea unui guvern de largă reprezentare națională. La formarea Uniunii Creștin-Democrate, după cel de-al doilea război mondial, a acceptat cu plăcere, deși catolic până în măduva oaselor, sprijinul protestanților. Din nou trebuie să remarcăm că nu a fost vorba despre o decizie de conjunctură. Adenauer a fost și a rămas și în această privință consecvent în privința propriilor sale idei politice. Încă de la Congresul catolic de la München din 1922, pornind de la realitatea că în Germania doar o treime din populație este de religie catolică și că este nevoie de un efort concertat la nivelul întregii societăți pentru a combate tendințele materialiste, el s-a pronunțat în favoarea apropierii catolicilor de reprezentanții altor confesiuni cu care împărtășesc principii creștine comune. Experiența național-socialistă nu a făcut decât să îl convingă de validitatea propriilor sale opțiuni³. Încă înainte de ridicarea de către britanici a interdicției cu privire la activitatea sa politică, în decembrie 1945⁴, s-a implicat în organizarea activității mișcării creștin-democrate, începându-și astfel ascensiunea în cadrul viitoarei Uniuni Creștin-Democrate (CDU)⁵.

socialiste. După încheierea celui de-al doilea război mondial a fost repus în funcția de primar general al Kölnului de autoritățile americane de ocupație, dar a fost demis de britanici la scurt timp după ce aceștia au preluat sub comanda lor regiunile din vestul Germaniei.

1 Aproape toți istoricii care s-au ocupat de studierea biografiei lui Adenauer sunt de acord în legătură cu influența decisivă a acestor doi factori pentru modelarea concepției politice a primului cancelar al Germaniei Federale. Vezi spre exemplu H.-P. Schwarz, *Der Aufstieg 1876-1952*, (Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1986); H. Köhler, *Adenauer: Eine politische Biographie*, (Frankfurt am Main/Berlin, Propyläen, 1994); W. Weidenfeld, *Adenauer und Europa. Die geistigen Grundlagen der westeuropäischen Integrationspolitik des ersten Bonner Bundeskanzlers*, (Bonn, Europa Union Verlag, 1976); Ghiță Ionescu, *Oameni de stat într-o lume interdependentă: Adenauer, de Gaulle, Thatcher, Reagan, Gorbaciov*, (București, All, 1998).

2 Helmut Kohl, „Das politische Erbe Konrad Adenauers”, 1976 în: D. Blumenwitz et al (ed.), *Konrad Adenauer und seine Zeit. Politik und Persönlichkeit des ersten Bundeskanzlers. Beiträge von Weg- und Zeitgenossen*, (Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt), 1976. 77-78.

3 Vezi pe larg Discurs K. Adenauer ținut cu ocazia deschiderii Congresului catolicilor germani, München, 28 august 1922 în: K. Adenauer, *Reden 1917-1967. Eine Auswahl*, ediție îngrijită de Hans-Peter Schwarz, (Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1975), 42-51.

4 O dată cu demiterea sa din funcția de primar general al Kölnului de către autoritățile britanice de ocupație, lui Adenauer i s-a interzis deopotrivă să se implice în orice fel de activitate politică sub amenințarea trimeriei sale în fața curții marțiale. Această interdicție a fost ridicată oficial la începutul anului 1946.

5 Vezi pe larg P. Weymar, *Konrad Adenauer. Die autorisierte Biographie*, (München, Kinder Verlag, 1955), 287-296.

Totuși, creștin-democrația, care înainte de război avusese accente confesionale și clericale, a luat la încheierea războiului un nou start sub patronaj ecumenic, ca mișcare creștin-cetățenească ce căuta să depășească confesionalizarea vechiului sistem de partide și să cuprindă întregul spectru politic de la sindicatele catolice trecând peste liberali până la conservatorii moderați. Este important însă de menționat în acest context că, deși creștin-democrația germană și, într-o perspectivă mai amplă, creștin-democrația europeană postbelică au încercat să se ridice deasupra divizărilor interconfesionale și să aibă un caracter non-confesional, mișcarea a rămas ancorată în catolicismul politic și în învățătura socială creștină¹ care au inspirat-o încă de la începuturile sale. Uniunea Creștin-Democrată a fost organizată de veterani ai Partidului Centrul și ai sindicatelor creștine, care și-au păstrat în timpul guvernării național-socialiste rețelele politice prin înregimentarea lor în cercurile de rezistență anti-naziste și care au luat decizia istorică de a abandona Partidul Centrul pentru un partid interconfesional cu o reprezentare mai amplă. În plus, baza sa electorală era dată în principal de electoratul catolic.

Deși partidul a reușit să atragă în rândurile sale un număr important de protestanți, Uniunea Creștin-Democrată și-a păstrat mult timp în ochii electoratului imaginea de partid catolic, cu atât mai mult cu cât integrarea catolicilor în noul partid s-a dovedit a fi în practică o problemă extrem de delicată². Catolicii și protestanții se întâlneau totuși pe o platformă comună în ceea ce privește explicarea cauzele celui de-al doilea război mondial: vinovat principal nu era considerat Hitler (numele acestuia era în fapt foarte rar menționat în scrierile lor), ci doar bătălia de secole dintre creștinism și materialism, care a avut ca efect subminarea creștinismului ca fundament al ordinii sociale. Nici unii, nici alții nu puteau fi de acord principial cu teza vinovăției colective promovate de aliați, cu deosebire de americani, în anii care au urmat războiului. Și pentru catolici, și pentru protestanți era evident că dacă era să se stabilească vreo vină, aceasta trebuia căutată în contextul mai amplu al idealurilor materialiste puse în mișcare de iluminism, Revoluția franceză și industrializare. S-a ajuns astfel ca antimarxismul, ca formă de opoziție față de expresia supremă a materialismului, să devină o trăsătură marcantă a Uniunii Creștin-Democrate.

Cu toate acestea, creștin-democrația nu reprezenta în perioada sa de început o mișcare unitară. Era nevoie de un politician cu foarte mult tact și extrem de multă experiență pentru a media între diferitele grupări care au alcătuit în final Uniunea

1 Maria Mitchell, „Materialism and Secularism: CDU Politicians and National Socialism, 1945-1949” in: *Journal of Modern History*, vol. 67, nr. 2, (1995), 281-283.

2 Cu toate acestea, mai ales în perioada primilor ani de după război, relațiile dintre catolici și protestanți au fost destul de dificile având în vedere dorința catolicilor de a se prezenta în ochii germanilor ca ne-naziști și membri ai rezistenței, căutând astfel să se disculpe de vina de a fi imputernicit în 1934 regimul nazist, precum și tendința acestora de a identifica Prusia protestantă cu căminul nazist. Toate aceste discuții aveau însă rădăcini profunde în conștiința germanilor, ele suprapunându-se peste criticile pe care catolicii germani le adresau constant la adresa protestantismului, în general, luteranismului, în particular, considerat ca fiind responsabil de industrializarea forțată cu toate consecințele sale sociale negative, de o exagerată accentuare a individualului în viața socială și de o supralicitare a naționalului în locul comunității „occidentale”, care a pavat drumul spre ideologiile totalitare și cele două războaie mondiale. Vezi pe larg în Wolfram Kaiser, „'Überzeugter Katholik und CDU-Wähler': Zur Historiographie der Integrationsgeschichte am Beispiel Walter Lipgens” in: *Journal of European Integration History* vol. 8, nr. 2, (2002):121. Aceasta a condus la o situație paradoxală. Astfel, deși li se solicita cu insistență intrarea în Uniunea Creștin-Democrată, protestanții trebuiau să își probeze „nevinovăția” prin apartenența lor fie la mișcarea de rezistență, fie la unul din partidele creștine de dinainte de război. Pe de altă parte însă, această distincție a permis catolicilor să depășească mai ușor tendința de a pune semnul de egalitate între protestantism și nazism și a întărit în același timp imaginea de partid cu rădăcini adânci în mișcarea de rezistență pe care a urmărit să și-o creeze Uniunea Creștin-Democrată în ochii electoratului german. Vezi pe larg în M. Mitchell, *Materialism*, 283.

Creștin-Democrată. Dincolo de clivajul catolici – protestanți, cu un ușor avantaj de parte catolicilor, aflați în superioritate numerică și dispunând de un ascendent asupra protestanților în calitatea lor de părinți fondatori ai Partidului și ca urmare a delimitării lor în plan doctrinar de tot ceea ce a însemnat fenomenul nazist, noul partid avea o „aripă de stânga”, creștin-socialistă, legată de syndicatele catolice și o „aripă de dreapta” nelegată de acestea¹. Creștin-socialiștii accentuau ideea de bine comun, puneau accentul pe libertatea individuală și responsabilitățile sociale și era favorabili naționalizării anumitor ramuri industriale. Până în 1948, curentul creștin-socialist a reușit să impună partidului prin vocea celui mai de seamă reprezentant al său Jakob Kaiser², președintele Uniunii Creștin-Democrate din zona sovietică de ocupație, un mesaj profund anti-capitalist. Punctul culminant al influenței exercitate de creștin-socialiști, asupra Uniunii Creștin-Democrate a fost atins la începutul anului 1947, când la Congresul de la Ahlener, partidul a adoptat un program economic și social de inspirație creștin-socialistă (*Programul de la Ahlener* din 3 februarie 1947), care făcea referiri ample la naționalizarea anumitor ramuri industriale și puternice drepturi de co-decizie pentru angajați, dar respingea principial socialismul de stat. Retorica anti-capitalistă a dispărut o dată cu înlăturarea lui Jakob Kaiser, sub presiunea sovieticilor, din funcția de președinte al Uniunii Creștin-Democrate din zona sovietică de ocupație (1947). Din acest moment, Adenauer, consecvent principiilor sale liberale, a început ofensiva mai întâi pentru modificarea acelor elemente din programul partidului care tindeau prea mult spre stânga, iar apoi pentru înlocuirea cu totul a acestuia cu un nou program economic „liberal-catolic” fundamentat pe ideile economiei sociale de piață promovate de Ludwig Erhard, care să fie acceptat ca atare de organizațiile Uniunii Creștin-Democrate din toate cele trei zone occidentale ale Germaniei³. Acest program prezenta avantajul că venea în întâmpinarea așteptărilor tradiționale ale germanilor cu privire la implicarea statului în probleme sociale. Victoria aripii de dreapta, consființită prin acceptarea noului program economic, sintetizat în *Principiile de la Düsseldorf* din 15 iulie 1949, s-a dovedit în timp a fi fost decisivă pentru integrarea Germaniei în structurile vest-europene și impunerea pe plan intern a unei agende conservatoare⁴. Noul program, datorită cuplării aproape perfecte la o ordine internațională catalizată de Statele Unite la Bretton Woods în 1944 și definită de John Ruggie ca „modelată de liberalism”⁵, s-a bucurat încă de la început de susținerea Statelor Unite.

1 Norman Davies, *Europe: a History*, (New York, HarperPublishers, 1998), 1071-1072.

2 Alți reprezentanți de seamă ai curentului creștin-socialist au fost Eugen Kogon, profesor de științe politice la Universitatea Tehnică din Darmstadt, sociolog și publicist, co-fondator al *Caietelor de la Frankfurt*, extrem de influentă până la începutul anilor '80 publicație în sfera socială și politică, membru al Uniunii Europene a Federaliștilor și președinte între 1949-1954 al Uniunii-Europa Germania, Walter Dirks, publicist, sociolog, co-fondator al *Caietelor de la Frankfurt*, Ernst Lemmer, politician german, co-președinte al Uniunii Creștin-Democrate din zona sovietică de ocupație alături de Jakob Kaiser, Karl Arnold, primar al Düsseldorfului și premier al landului Renania de Nord-Westfalia între 1950-1956.

3 Trebuie menționat în acest context că la această dată, Adenauer era deja la curent cu ideile reprezentanților curentului ordoliberal, în mod particular cu soluțiile avansate de economistul german Wilhelm Röpke pentru ieșirea din colapsul economic în care se afla Germania la sfârșitul celui de-al doilea război mondial. După ce intrase prin intermediul consulului general american de la Bremen încă din iunie 1947 în posesia unui exemplar din lucrarea lui Röpke „Die deutsche Frage” (care circula la vremea respectivă într-o ediție limitată). Ulterior, el a declarat că subscrie la cea mai mare parte a punctelor de vedere formulate de Röpke până în cele mai mici detalii. Vezi pe larg în H.-P. Schwarz, „Adenauer und Europa” în: *Vierteljahresheft für Zeitgeschichte*, vol. 27, nr. 4, (1979):476.

4 Vezi pe larg în Rudolf Uertz, *Christentum und Sozialismus in der frühen CDU: Grundlagen und Wirkungen der christlich-sozialen Ideen in der Union, 1945-1949*, (Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1981), 18, 74.

5 John Ruggie, „International Regimes, Transactions and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order” în: *International Organization*, vol. 36, nr. 2, (1982), 379-415.

Această bătălie pentru programul partidului s-a dovedit în timp a fi deopotrivă una crucială pentru politica externă a noului stat. Konrad Adenauer a fost unul dintre primii politicieni germani care a înțeles că integrarea europeană oferea Germaniei șansa de a ieși din starea de izolare în care se afla de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial și de a redeveni membru cu drepturi depline al comunității internaționale. Pentru Adenauer a devenit evident că integrarea europeană trebuie să reprezinte un obiectiv de politică externă în sine și că, în egală măsură, integrarea poate fi un instrument extrem de util în vederea atingerii altor obiective de politică externă. A făcut această alegere chiar cu prețul de a fi lăsat pe un plan secundar celălalt obiectiv major al politicii externe germane postbelice, și anume, reunificarea¹. Mai mult decât atât, integrarea europeană a ajuns să devină parte integrantă a culturii politice germane. Chiar dacă ancorarea Germaniei în structurile europene nu a putut fi contestată cu argumente credibile de nici un partid politic, majoritatea discuțiilor din perioada de început a existenței Republicii Federale Germania s-au purtat în jurul manierei în care ar putea fi ordonate aceste două priorități de politică externă. Adenauer a reușit practic să își impună propriul punct de vedere în condițiile existenței pe plan intern a unei majorități care nu îi agreea concepția de politică externă. A fost meritul lui Adenauer ca „printr-o voință ieșită din comun și mână de fier să îi determine pe cei care ezitau, pe cei care se opuneau, pe cei care se îndoiau - și între aceștia nu se numărau numai opozanții săi politici, ci și mulți cetățeni independenți - să îi coalezăze în jurul ideii de integrare occidentală a Germaniei”².

Trebuie precizat în acest context că decizia lui Adenauer în favoarea integrării a fost facilitată de consensul extins existent între concepția sa de integrare europeană și cea a unor importanți lideri politici europeni, în mod deosebit, Jean Monnet, Robert Schuman, Alcide de Gasperi sau Paul-Henri Spaak. Colaborarea cu alți politicieni de orientare creștin-democrată³ s-a desfășurat pe două canale diferite. Pe de o

1 Deși nu este și autorul moral al acestui concept, tot Adenauer este cel care a impus ca strategie de realizare a reunificării așa-numita „teorie a magnetului” potrivit căreia reunificarea ar fi urmat să se realizeze doar atunci când Germania de Vest ar fi devenit suficient de puternică pentru a putea atrage ca un „magnet” Germania de Est din sfera de influență sovietică. Este extrem de important de menționat în acest context că viziunea sa și-a păstrat valabilitatea pe tot parcursul perioadei războiului rece, până la momentul reunificării, doar cu unele minore schimbări de accent impuse de guvernarea social-democrată în perioada 1969-1982.

2 Marion Dönhoff, *Die Bundesrepublik in der Ära Adenauer*, (Hamburg, Taschenbuch Verlag, 1963), 11.

3 Spre deosebire de socialiști sau comuniști, nu a existat până după cel de-al doilea război mondial o tradiție de cooperare la nivel european sau internațional între partidele creștine. Cristalizarea unei astfel de cooperări între partidele de orientare creștin-democrată a fost dificilă din cauza „diferențelor naționale, a faptului că ele nu sunt exponentul unui anumit grup social, a fragilității lor ideologice, în general, și a conceptului lor de internaționalism, în particular”. Vezi pe larg în Roberto Papini, *L'Internationale démocrate chrétienne. La coopération internationale entre les partis démocrates chrétiens de 1925 à 1986*, (Paris, Les éditions du Cerf, 1988), 20-21. Prima încercare serioasă a aparținut lui Don Luigi Sturzo, fondatorul Partidului Popular Italian, și datează din decembrie 1925, când acesta a reușit să înființeze la Paris Secretariatul Internațional al Partidelor Democratice de Inspirație Creștină (SPIDIC). Existența acestuia a fost însă marcată de tensiunile existente, pe de o parte între partidul german Centrul și Partidul Democratic Francez din cauza clauzelor Tratatului de la Versailles și, pe de altă parte, din cauza imposibilității de a conveni asupra unui punct de vedere coerent față de ascensiunea nazismului (unii membri ar fi dorit ca organizația să adopte o orientare anti-nazistă clară, în vreme ce alții nu au fost dispuși să consimtă la adoptarea unei atitudini atât de tranșante). În aceste condiții, organizația a trebuit să se limiteze la organizarea unor congrese anuale, care să permită membrilor săi discutarea unor probleme de interes comun. Deși organizația a dispărut oficial în 1939, aceste funcțiuni de „socializare”, oarecum banalizate în perioada dintre cele două războaie mondiale, și-au dovedit importanța în anii care au urmat celui de-al doilea război mondial, prin faptul că personalități marcante ale creștin-democrației europene reușiseră să ajungă să se cunoască și să aibă legături directe între ele. Vezi pe larg în Pascal Delwit, „The European People's Party:

parte, prin participarea la acțiunile *Nouvelles Equipes Internationales*¹ – asociație extrem de flexibilă de politicieni (dar nu de partide)² atașați ideii de democrație socială, care a luat ființă în mai-iunie 1947, la Chaudfontaine, în apropiere de Liège, sub președinția premierului belgian Paul van Zeeland. NEI a contribuit decisiv la dezvoltarea unei concepții creștin-democrate cu privire la o Europă instituționalizată capabilă să depășească logica conflictelor naționale și să conducă la reconcilierea franco-germană. Platforma comună pe care s-au întâlnit toți acești reprezentanți ai creștin-democrației europene a fost dată de opoziția lor față de comunism. Soluția propusă de ei făcea referire la o soluție democratică, non-socialistă la capitalismul de tip *laissez faire*, care făcea necesar un cadru european pentru reformele economice și sociale necesare. Ei își întemeiau crezul politic pe o interpretare catolică, inspirată în mare măsură de scrierile Papei Pius XII, a rădăcinilor naționalismului și a rolului liberalismului și socialismului în geneza celor două războaie mondiale³.

Începând cu al doilea congres al asociației, desfășurat în perioada 30 ianuarie - 1 februarie 1948 la Luxemburg și partidele creștin-democrate germane Uniunea Creștin-Democrată, Uniunea Creștin-Socială și Partidul Centrul, au fost invitate să își

stages and analysis of a transformation" in: Pascal Delwit, Erol Kūlahci, Cédric Van de Walle (ed.), *The Europarties. Organisation and Influence*, (Bruxelles, Centre d'étude de la vie politique of the Free University of Bruxelles, 2004), 136-137.

1 Încercând să reînnoade tradiția cooperării creștin-democrate la nivel european din perioada interbelică (vezi în acest context și articolul lui Wolfram Kaiser, „Co-operation of European Catholic politicians in exile in Britain and in the United States during world war II” in: *Journal of Contemporary History*, vol. 35, nr. 3, (2000), 439-465, în februarie 1947, Partidul Popular Creștin elvețian a convocat la Lucerna un congres al partidelor creștine la care să se discute formarea unei Internaționale a Partidelor Creștine, dar Mișcarea Republicană Populară (MRP) din Franța s-a opus acestei propuneri. La acel moment, MRP era mult mai preocupat de a nu-și compromite imaginea seculară, non-confesională pe care și-o crease în Franța prin asocierea sa prea strânsă cu doctrina Bisericii catolice în ceea ce ei numeau ca fiind o „Internațională neagră”, întrucât în aceste condiții poziția sa mai ales în coloniile din nordul Africii s-ar fi erodat considerabil. În aceste condiții, congresul a convenit la propunerea politicianului populist francez Robert Bichet înființarea *Nouvelles Equipes Internationales*-Uniunea Internațională a Creștin-Democraților (cunoscută sub sigla NEI). În fața avansului ideologiei comuniste în Europa de Est și al încercărilor de reorganizare pe plan internațional al partidelor liberale și al celor socialiste, prin deschiderea lor internațională aparent mult mai bine pregătite pentru coagularea unei politici comune la nivel european, creștin-democrații europeni nu își putea permite să rămână în urma colegilor lor cu alte orientări ideologice. Inițial, NEI a avut o puternică tentă anti-comunistă ca urmare a îngrijorării creștin-democraților față de soarta partidelor-surori din Europa de Est și pentru că această orientare doctrinară decurgea direct din doctrina Bisericii Catolice reafirmate de Papa Pius al XII-lea. Treptat, ei au ajuns la concluzia că unificarea europeană reprezintă cea mai bună modalitate de apărare a valorilor creștine în fața ofensivei comunismului. Pe această platformă, anti-comunismul a devenit o componentă majoră a ideii de unificare europeană. Vezi pe larg în Jean-Marie Mayeur, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne*, (Paris, Armand Colin, 1980), 227. NEI s-a concentrat pe parcursul timpului mai mult asupra dimensiunii sociale a integrării europene, rămânând astfel fidelă doctrinei creștin-sociale. În 1965, NEI și-a schimbat denumirea în Uniunea Europeană a Creștin-Democraților (EUCD).

2 Asociația era formată din „echipe” naționale. Fiecare „echipă” îi reunea pe toți politicienii din unul sau mai multe partide de orientare creștin-democrată dintr-o anumită țară. Comitetul executiv al organizației era format în general din vice-președinți și secretari ai partidelor creștin-democrate vest-europene. Anual, NEI organiza congrese cu o temă foarte bine conturată. Începând cu 1954, secretarii generali ai partidelor reprezentate în NEI au decis să aibe întâlniri anuale pentru coordonarea strategiilor electorale și a propagandei lor politice. După crearea Comunității Economice Europene, creștin-democrații din cele șase state membre au început să aibe întâlniri politice oficiale.

3 Pentru o discuție mai amplă asupra catolicismului asupra convingerilor politice ale creștin-democraților europeni, vezi pe larg în Philippe Chenaux *Une Europe vaticane? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome*, (Bruxelles, Ciaco, 1990). Vezi pentru comparație și Maria Mitchell, *op. cit.*, p. 278-308.

trimită reprezentanți. Din punctul de vedere al acestor partide, gestul primirii lor în marea familie creștin-democrată europeană simboliza reintegrarea catolicismului german în comunitatea catolică europeană. Acest lucru a fost posibil prin delimitarea conceptuală pe care o opera Biserica catolică între cele două părți ale Germaniei – una „bună”, preponderent catolică, atașată valorilor democrației și una „rea”, profund nedemocrată, orientată spre materialism – delimitare care a fost însușită ca atare de politicienii creștin-democrați vest-europeni¹. Urmărind firul acestei logici, creștin-democrații au fost dispuși să respingă ideea de vină colectivă a tuturor germanilor pentru național-socialism, holocaust și război. Consecința firească a fost că, în ceea ce îi privea, creștin-democrații europeni au tins să accepte mai ușor divizarea chiar și numai temporară a Germaniei. Acea parte a Germaniei mai apropiată de filosofia creștină a putut fi astfel disculpată de responsabilitatea pentru crimele comise de regimul național-socialist în numele Germaniei. Europeanizarea acestei părți a Germaniei făcea posibilă apariția unei Germanii europene în locul Europei germane pe care naziștii au încercat să o impună cu brutalitate². O astfel de interpretare se potrivea perfect convingerilor politice ale lui Adenauer, motiv pentru care el a devenit relativ curând un partener privilegiat de discuții al creștin-democraților europeni. Acest congres a reprezentat pentru Adenauer prima mare ocazie de a se întâlni și discuta de pe poziții de egalitate cu alți politicieni europeni cu care împărtășea aceleași convingeri politice³. Cum principalul punct înscris pe agenda discuțiilor congresului de la Luxemburg din ianuarie-februarie 1948 al *Nouvelles Equipes Internationales* l-a reprezentat problema germană, Adenauer a fost invitat să țină un discurs. La sfârșitul congresului, Adenauer și-a exprimat satisfacția față de „abordarea problemei germane de o manieră obiectivă și în spirit european”. Reiterându-și temerile față de avansul ideologiei comuniste, s-a pronunțat pentru organizarea și extinderea acestei asociații astfel încât ea să poată reprezenta o contrapondere la organizația partidelor comuniste⁴. Congresele care au urmat au reprezentat importante forumuri de discuții de natură să permită creștin-democraților europeni să își armonizeze pozițiile, chiar dacă nu și pentru a lua hotărâri importante cu privire la modalitățile de cooperare la nivel european. Pentru Adenauer, chiar dacă nu a mai participat la celelalte întâlniri cu excepția celei organizate în Germania la Bad Ems în septembrie 1951, NEI a continuat să joace un rol important pentru că Germania putea în cadrul acestui grup de pe poziții de egalitate să își reprezinte propriile interese și să încerce cu ajutorul acestui grup să își promoveze obiectivele de politică externă în anii de izolare politică și diplomatică care au urmat celui de-al doilea război Mondial. De asemenea, a fost convingerea sa fermă că partidele creștine pot printr-o cooperare întărită să „promoveze integrarea politică a Europei”⁵.

1 Vezi pe larg în M. Gehler, W. Kaiser, „Transnationalism and Early European Integration: The Nouvelles Equipes Internationales and the Geneva Circle 1947-1957” în: *The Historical Journal*, vol. 44, nr. 3, 2001, p. 781-782.

2 Vezi sinteza discuțiilor de la Congresul de la Luxemburg din 31 ianuarie-1 februarie 1948 în Wolfram Kaiser, „Deutschland exkulpiert und Europa aufbauen. Parteienkooperation der europäischen Christdemokraten in den Nouvelles Equipes Internationales 1947-1965” în: Michael Gehler, Wolfram Kaiser, Helmut Wohnout (ed.) *Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert*, Viena, Böhlau, 2001, p. 711-714.

3 În legătură cu desfășurarea, rezultatele și evaluarea rezultatelor Conferinței de la Luxemburg din 29 ianuarie – 1 februarie 1948 de către Adenauer, vezi pe larg în H.-P. Schwarz, *Vom Reich zur Bundesrepublik*, p. 446.

4 Vezi Raportul consulului elvețian von Weiss din 4 februarie 1948, publicat în H.-J. Küsters, H.-P. Mensing, „Konrad Adenauer zur politischen Lage 1946-1949. Aus den Berichten des schweizerischen Generalkonsuls in Köln Franz Rudolf v. Weiss” în: *Vierteljahresheft für Zeitgeschichte*, vol. 32, nr. 2, 1984, p. 311-313.

5 Discurs K. Adenauer la reuniunea Nouvelles Equipes Internationales, Bad Ems, 14 septembrie 1951 în: K. Adenauer, *Reden*, p. 15.

Pe de altă parte, Adenauer a avut șansa de a participa la întâlnirile secrete ale politicianilor creștin-democrați cunoscute sub denumirea de *Cercul de la Geneva*¹ – mult mai puternic și mai influent avînd în vedere că era deschis unui număr mult mai limitat de participanți, iar discuțiile informale care aveau loc erau confidentiale. Deși scopul discuțiilor nu era luarea unor decizii comune, aceste discuții au contribuit substanțial la crearea unei atmosfere de încredere între reprezentanții partidelor creștin-democrate aflate la guvernare. Adenauer nu a știut să folosească acest canal de comunicare pentru a promova și pe această cale interesele Germaniei. Spre exemplu, la întâlnirea din iunie 1948, Adenauer nu a ezitat să critice decizia miniștrilor de externe aliați de a institui un regim internațional privind exploatarea resurselor din bazinul Ruhrului pe care l-a considerat nu doar un instrument pentru controlul producției de cărbune și de oțel germane, dar și pentru eliminarea de facto a producătorilor germani de pe piețele internaționale. A folosit participarea sa la această întâlnire pentru a face apel la creștin-democrații francezi pentru a-și schimba poziția față de controlul producției de cărbune și oțel germane, reamintindu-le de recomandările făcute cu ocazia Conferinței miniștrilor de externe aliați de la Londra din cursul aceluși an. Discursul lui Adenauer nu a rămas fără ecou în condițiile în care premierul francez Georges Bidault însăși ajunsese la concluzia că o reevaluare a politicii franceze față de Germania este absolut necesară. La întâlnirea din octombrie 1948, la care creștin-democrații europeni au discutat despre organizarea instituțională a continentului european, Adenauer și Bidault au căzut de acord că în centrul acestor eforturi trebuie să se situeze reconcilierea franco-germană și că aranjamentul „va trebui să fie foarte progresist în domeniul economic, dar foarte prudent în domeniul politic”². De asemenea, Adenauer a folosit întâlnirile Cercului de la Geneva pentru prezentarea și sensibilizarea creștin-democraților europeni în legătură cu situația Germaniei³, pentru promovarea propriilor sale concepții de politică externă⁴ sau pentru tatonarea terenului în legătură cu unele din inițiativele sale majore de politică externă, cum ar fi spre exemplu cea cu privire la reînarmarea Germaniei,

1 Întâlnirile Cercului de la Geneva desfășurate în perioada 1947-1955, au fost posibile ca urmare a eforturilor lui Victor Koutzine, cetățean naturalizat francez și apropiat al lui Georges Bidault, și Johann-Jakob Kindt-Kiefer, colaborator apropiat al lui Joseph Wirth, fost cancelar al Reichului, în perioada războiului, care reușise pe parcursul anilor '40 să stabilească bune legături cu Adenauer. La întâlniri au participat în perioada 22 martie 1948 – 10 iunie 1949 politicieni de primă mărime printre care Georges Bidault, până în iulie 1948 în calitate de ministru de externe, și Konrad Adenauer. Până la formarea primului guvern german, contactele au avut caracterul unor întâlniri „cvasi-guvernamentale”. Ele au fost rezultatul încercării de a surmonta dificultățile cu care se confrunta NEI din cauza structurii sale instituționale precare, reticențelor MRP și, într-o anumită măsură, ale Partidului Social-Creștin (PSV/CVP) belgian față de asocierea lor prea strînsă cu doctrina Bisericii catolice, precum și a nemulțumirii creștin-democraților est-europeni față de concentrarea aproape exclusivă în cadrul NEI asupra problemelor Europei Occidentale și neglijarea Estului european. În aceste condiții, est-europenii au fost excluși din start de la întâlnirile NEI, care s-au concentrat aproape exclusiv asupra reconcilierii franco-germane și reintegrării Germaniei Federale în comunitatea statelor vest-europene. Altfel, relația dintre NEI și Cercul de la Geneva a fost de la început una deosebit de apropiată, avînd în vedere că majoritatea participanților la Cercul de la Geneva luau parte frecvent la manifestările NEI. Până în 1952, Kindt-Kiefer a deținut președinția grupului, în vreme ce Koutzine, care reușise să câștige încrederea tuturor creștin-democraților vest-europeni, juca rolul de interpret. Acest forum de discuții a fost preferat și de germani, interesați la vremea respectivă să găsească modalități pentru a ieși din starea de izolare în care se aflau, și de francezi, care încercau să evite relațiile oficiale prea strîns cu germanii din cauza ostilității opiniei publice. Vezi pe larg în M. Gehler, W. Kaiser, „Transnationalism”, p. 778-780.

2 Apud în M. Gehler, W. Kaiser, „Transnationalism”, p. 785.

3 Bruno Dörpinghaus, „Die Genfer Stizungen”, 1976 în: D. Blumenwitz, *op. cit.*, p. 549, 554 și 557.

4 *Ibidem*, p. 540.

pusă în circulație în acest cadru restrâns cu mult înainte ca ea să fie făcută publică în noiembrie-decembrie 1949¹. După iunie 1949, nici Adenauer, devenit între timp cancelar al Germaniei, nici Bidault nu au mai participat oficial la întâlniri, dar au continuat amândoi să urmărească îndeaproape conținutul discuțiilor de la Geneva. Adenauer a desemnat doi colaboratori foarte apropiați, Herbert Blankenhorn, consilierul său pe probleme de politică externă, și Otto Lenz, secretarul cancelariei federale de la Bonn în perioada 1951-1953, să îl reprezinte și să îl țină la curent. Deși după mijlocul anilor '50 întâlnirile și-au pierdut relevanța din cauza declinului Mișcării Republicane Populare din Franța, a nemulțumirii reprezentanților Benelux față de concentrarea aproape exclusivă a discuțiilor asupra reconcilierii franco-germane și ca urmare a instituționalizării relațiilor la nivel oficial între țările europene, privind retrospectiv, se poate afirma că acest forum informal, a jucat un rol important în unificarea mișcării creștin-democrate europene și pentru reintegrarea Germaniei în comunitatea statelor vest-europene.

În ansamblu, această mobilizare a creștin-democraților europeni în acei ani decisivi pentru conturarea proiectului comunitar a fost absolut remarcabilă. În jurul creștin-democraților europeni a început să se coaguleze la sfârșitul anilor '40 o puternică mișcare favorabilă unificării europene ca răspuns la problemele specifice cu care se confrunța Europa în acea perioadă: avansul comunismului, nevoia recuperării valorilor creștine din abisul în care se scufundase Europa în anii dictaturii național-socialiste și pentru a contrabalansa ofensiva materialismului, pierderea influenței Europei în politica mondială și prinderea sa în jocul dintre cele două superputeri. Spre deosebire de social-democrații germani cărora le-a fost respinsă sub presiunea politicianilor est-europeni admiterea în Internaționala Socialistă², creștin-democrații europeni s-au dovedit a fi un grup mult mai omogen și mai bine susținut în plan ideatic. Consensul la care au reușit să ajungă cu privire la factorii care au făcut posibilă apariția național-socialismului și convergența deplină dintre ideile lor și concepția politică a liderului creștin-democrat german Konrad Adenauer au permis creștin-democrației germane să fie admisă în cele mai importante foruri ale creștin-democraților europenei, iar lui Adenauer personal să își creeze o importantă bază de susținere pentru ideile sale în afara Germaniei. Pe măsură ce politica sa europeană a început să dea rezultate, poziția sa pe plan intern, mai ales în fața rivalilor săi politici, fie că este vorba de colegul său de partid Ludwig Erhard, fie că este vorba de liderul social-democrat Kurt Schumacher, s-a consolidat considerabil. Ideile sale se bucurau de credibilitate și de legitimitate la nivel european. Indiscutabil, prin integrarea creștin-democrației germane în mișcarea creștin-democrată europeană, au avut de câștigat deopotrivă și creștin-democrația europeană și Konrad Adenauer. În ceea ce îl privește pe Adenauer, el a reușit astfel să câștige o extrem de importantă „bătălie” pentru întreg viitorul său politic.

Astfel a început să se creeze în Germania un consens în jurul concepției de politică externă promovată de Konrad Adenauer. A fost însă vorba despre un proces care s-a întins pe parcursul mai multor ani, până la dobândirea deplinei suveranități a statului vest-german în 1955. Au fost anii în care Germania a reușit în politica sa externă succes după succes. A devenit membru al Comunității Economice a Cărbunelui și a Oțelului, a Consiliului Europei și a NATO, și-a normalizat relațiile cu toți partenerii occidentali și cu Uniunea Sovietică, și-a dobândit deplina suveranitate, a reușit să rezolve spinoasa problemă a Saarului. Pe această cale, Germania Federală a ajuns să depășească limitările și discriminările din primii săi ani de existență, să se

1 Philippe Chenaux, „Les démocrates-chrétiens et la construction de l'Europe (1947-1957)” in: *Revue politique*, nr. 1, 1991, p. 96.

2 Vezi pe larg în W. Benz, „Kurt Schumachers Europakonzeption” in: L. Herbst, W. Bührer, H. Sowade (ed.), *Vom Marshallplan zur EWG. Die Eingliederung der Bundesrepublik Deutschland in die westliche Welt*, München, R. Oldenbourg, 1990, p. 52-53.

transforme din obiect în subiect de drept internațional. Nu a fost niciun moment vorba despre realizări care au venit de la sine sau care au decurs firesc din opțiunea sa în favoarea integrării occidentale a Germaniei. Ele au fost rezultatul unei suite de bătălii politice în care Adenauer a respins cu fermitate orice fel de propuneri care ar fi blocat integrarea țării sale în comunitatea popoarelor libere sau ar fi condus la plasarea sa într-un nou sistem de securitate poziționat între cele două blocuri politice și militare.

BIBLIOGRAFIE

ADENAUER, Konrad, *Reden 1917-1967. Eine Auswahl*, ediție îngrijită de Hans-Peter Schwarz, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1975.

BARING, Arnulf, *Außenpolitik in Adenauers Kanzlerdemokratie. Bonns Beitrag zur Europäischen Verteidigungs Gemeinschaft*, München: R. Oldenbourg, 1996.

BENZ, Wolfgang, „Kurt Schumachers Europakonzeption” in: L. Herbst, W. Bührer, H. Sowade (ed.), *Vom Marshallplan zur EWG. Die Eingliederung der Bundesrepublik Deutschland in die westliche Welt*, München: R. Oldenbourg, 1990.

BLUMENWITZ, Dieter; GOTTO, Klaus; MAIER, Hans; REPGEN, Konrad; SCHWARZ, Hans-Peter (ed.), *Konrad Adenauer und seine Zeit. Politik und Persönlichkeit des ersten Bundeskanzlers. Beiträge von Weg- und Zeitgenossen*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1976.

CHENAUX, Philippe, „Les démocrates-chrétiens et la construction de l'Europe 1947-1957” in: *Revue politique* 1/1991.

DAVIES, Norman, *Europe: a History*, New York: HarperPublishers, 1998.

DELWIT, Pascal, „The European People's Party: stages and analysis of a transformation” in: P. Delwit, E. Kūlahci, C. Van de Walle (ed.), *The Europarties. Organisation and Influence*, Bruxelles: Centre d'étude de la vie politique of the Free University of Bruxelles, 2004.

DÖNHOF, Marion Gräffin, *Die Bundesrepublik in der Ära Adenauer*, Hamburg: Taschenbuch Verlag, 1963.

DÖRPINGSAUS, Bruno, „Die Genfer Stizungen” in: D. Blumenwitz (ed.), *Konrad Adenauer und seine Zeit. Politik und Persönlichkeit des ersten Bundeskanzlers. Beiträge von Weg- und Zeitgenossen*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1976.

GEHLER, Michael; Kaiser, Wolfram, „Transnationalism and Early European Integration: The Nouvelles Equipes Internationales and the Geneva Circle 1947-1957” in: *The Historical Journal*, vol. 44, nr. 3, 2001.

GEHLER, Michael; Kaiser, Wolfram; Wohnout, Helmut (ed.), *Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert*, Viena: Böhlau, 2001.

KAISER, Wolfram, „Co-operation of European Catholic politicians in exile in Britain and in the United States during world war II” in: *Journal of Contemporary History*, vol. 35, nr. 3, 2000.

KAISER, Wolfram, „Deutschland exkulpierten und Europa aufbauen. Parteienkooperation der europäischen Christdemokraten in den Nouvelles Equipes Internationales 1947-1965” in: M. Gehler, W. Kaiser, H. Wohnout (ed.), *Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert*, Viena, Böhlau, 2001.

KAISER, Wolfram, „'Überzeugter Katholik und CDU-Wähler': Zur Historiographie der Integrationsgeschichte am Beispiel Walter Lipgens” in: *Journal of European Integration History*, vol. 8, nr. 2, 2002.

KÖHLER, Henning, *Adenauer: Eine politische Biographie*, Frankfurt am Main/Berlin: Propyläen, 1994.

KÜSTERS, Hanns-Jürgen; MENSING, Hans-Peter, „Konrad Adenauer zur politischen Lage 1946-1949. Aus den Berichten des schweizerischen Generalkonsuls in Köln Franz Rudolf v. Weiss” in: *VfZ*, vol. 32, nr. 2, 1984.

MAYEUR, Jean-Marie, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne*, Paris: Armand Colin, 1980.

- MITCHELL, Maria, „Materialism and Secularism: CDU Politicians and National Socialism, 1945-1949” in: *Journal of Modern History*, vol. 67, nr. 2, 1995.
- PAPINI, Roberto, *L'Internationale démocrate chrétienne. La coopération internationale entre les partis démocrates chrétiens de 1925 à 1986*, Paris: Les éditions du Cerf, 1988.
- RUGGIE, John, „International Regimes, Transactions and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order” in: *International Organization*, vol. 36, nr. 2, 1982.
- SCHWARZ, Hans-Peter, „Adenauer und Europa” in: *Vierteljahresheft für Zeitgeschichte*, vol. 27, nr. 4, 1979.
- SCHWARZ, Hans-Peter, *Adenauer. Der Aufstieg 1876-1952*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1986.
- UERTZ, Rudolf, *Christentum und Sozialismus in der frühen CDU: Grundlagen und Wirkungen der christlich-sozialen Ideen in der Union, 1945-1949*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1981.
- WEIDENFELD, Werner, *Konrad Adenauer und Europa. Die geistigen Grundlagen der westeuropäischen Integrationspolitik des ersten Bonner Bundeskanzlers*, Bonn: Europa Union Verlag, 1976.
- WEYMAR, Paul, *Konrad Adenauer. Die autorisierte Biographie*, München: Kinder Verlag, 1955.

Dilemele identitare ale creștin-democrației franceze.

Cazul partidului Mouvement Républicain Populaire¹

■ MARIUS-MIRCEA MITRACHE

[Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca]

Abstract

At the end of World War Two, on the political stage of France new parties emerged based on their newly found legitimacy of participating in the Resistance movement. Among the new political forces, a Christian Democratic party called Mouvement Républicain Populaire gained much popular support. In the years that followed it became a constant governing party in the short-lived Fourth French Republic. Unlike other Christian Democratic parties in Germany or Italy, the French one never outlived the life of the Republic it helped found, vanishing from the political landscape after 1968. Suffering from the inner contradictions of its doctrine, threatened by an overwhelming popular Gaullist party, compromised by the colonial wars it ignited, and ongoing internal instability, the MRP became a synonym of French Christian Democracy's identity dilemmas.

Keywords

Christian Democracy, social justice, Fourth French Republic, governmental instability, Catholicism

Après le déluge – creștin-democrația franceză după cel de-al Doilea Război Mondial

După cel de-al doilea război mondial, și mai ales după paranteza Statului de la Vichy, a Mareșalului Pétain și a colaboraționismului cu ocupantul nazist, nimic nu părea să-i mai dea o șansă dreptei franceze să joace un rol politic important după ceea ce francezii au numit *La Libération*. Un întreg segment conservator al eșicherului politic, dar și al intelectualilor, părea definitiv compromis fie de asocierea cu Pétain, fie de cea cu Charles Maurras și a sa publicație, *L'Action française*. Dar în dinamica evenimentelor ce au urmat imediat după Eliberarea Franței, profitând de discreditarea vechilor ideologii și practici politice ce au dus la decăderea și umilința celei de-a Treia Republici franceze, de lipsa de credibilitatea ale unor formațiuni politice stigmatizate prin vina lor colectivă pentru dezastrul din 1940 și votarea puterilor depline Mareșalului Pétain, un nou partid părea să salveze onoarea dreptei franceze. Numindu-se *Mouvement Républicain Populaire*, el avea să reprezinte curentul creștin-

¹ **Aknowledgement:** This paper was cofinanced from the European Social Fund through the Sectorial Operational Program 2007-2013, Project Code POSDRU/CPP107/DM1.5/S/76841, „Modern doctoral studies: internationalisation and interdisciplinarity”

democrat, coborât în linie direct din catolicismul social apărut la finalul secolului al XIX-lea. Legându-și existența de fondarea celei de-a Patra Republici franceze, MRP avea să se asocieze la momentele de glorie și decădere ale acesteia, existența sa încheindu-se practic în anul 1958, deodată cu republica la a cărei naștere a contribuit.

MRP este înființat în 1944 de către un grup de rezistenți ai regimului de la Vichy având la bază principiile creștin-democrației, într-o perioadă când printre rezistenții non-comuniști era extrem de răspândită dorința unei noi republici, în care ceea ce a fost considerat înainte un sistem politic falimentar, polarizat, nociv de ideologizat (atât la stânga cât și la dreapta), discreditat și mai ales ales îndepărtat de nevoile reale ale oamenilor, să fie înlocuit cu o nouă ordine politică pragmatică, cu partide noi ale căror legitimitate să izvorască din lupta lor de rezistență din perioada ocupației naziste. Visul lor era acela al unei a Patra Republici franceze, curată, cinstită și mai presus de toate, eficace¹.

Gândirea acestor fondatori ai MRP a fost condiționată decisiv de două perioade. Prima este cea dinaintea războiului, când mare parte din ei erau membri în diferite asociații de tineret catolice sau creștin-democrate și a coincis cu epoca formării lor intelectuale, iar cea de-a doua fiind perioada ocupației când aceștia au căpătat sentimentul unui destin special, a unei misiuni politice, dar și personale, ce trebuia să se materializeze prin formarea unui partid creștin-democrat și preluarea puterii politice². Pentru aceștia apărea pentru prima oară oportunitatea reală de a prelua puterea după terminarea războiului, pentru că ofereau posibilitatea reintegrării electoralului catolic la procesul de participare politică. Așa cum foarte bine remarcă și Simone de Beauvoir, afirmând „*Le catholicisme c'est la droite*”, electoratul catolic votase întotdeauna cu centru-dreapta sau cu dreapta³. Apariția acestui noi partid creștin-democrat, ar fi însemnat o revanșă a acestor militanți catolici, marginalizați în timpul celei de-a Treia Republici, când discursul agresiv, antisemit și antidemocrat al Acțiunii franceze și al lui Charles Maurras a fost cel care a definit dreapta franceză, trimițând într-un con de umbră vocile moderate. Liderii noului partid creștin-democrat aveau avantajul de a se prezenta ca oameni noi, având o experiență a acțiunii dobândită în timpul ocupației naziste, ei oferind în plus reconcilierea catolicilor francezi cu forma de guvernare republicană, rupându-se definitiv de tradiția antirepublicană pe care dreapta franceză a avut-o pe toată perioada celei de-a Treia Republici, din cauze asocierii republicii cu anticlericalismul. Operând aceste mișcări decisive, ei puteau să promoveze în sfârșit conceptul de justiție socială care era de altfel inima ideologiei lor politice, pornind de la premisa că în definitiv gândirea catolică a fost mereu preocupată de societatea civilă, și de chestiunea socială, aceasta din urmă nefiind deloc monopolul partidelor de stânga⁴.

Configurația noului partid creștin-democrat

Astfel putem remarca faptul că primul președinte onorific al partidului, Marc Sangnier, fusese unul dintre liderii organizației apostolice de tineret *le Sillon* în anii '20, Henri Teitgen, responsabilul pentru educație fusese fostul redactor-șef al celui mai important ziar creștin-democrat din Bretagne, intitulat *L'Ouest-France*, Francisque Gay, de mai multe ori ministru în cabinetele postbelice, fondase de asemenea

1 Anne Sa'adah, „Le mouvement républicain populaire et la reconstruction du système partisan français, 1944-1951”, *Revue française de science politique* nr. 1 (1987) : 38.

2 Willard Ross Yates, „Power, Principle, and the Doctrine of the Mouvement Republicain Populaire”, *The American Political Science Review*, Vol. 52, nr. 2 (1958): 420.

3 Philippe Portier, „L'Evangile dans toute la vie”, *Le Nouvel Observateur Hors-Série. Les droites de France de 1789 à 2007*, nr. 67 (2007): 76.

4 Sa'adah, „Le mouvement” 41.

În 1932 cotidianul *L'Aube*, care va deveni după război, ziarul oficial al partidului MRP. Aproape întreaga elită a partidului aparținuse în perioada interbelică fie unei organizații a tineretului creștin-democrat, precum *Action Catholique des Jeunesses Françaises* sau *Jeune République* (și aici îi putem aminti pe lideri proeminenți precum Maurice Schumann, Georges Bidault, François de Menthon, Jean Letourneau, André Colin), fie aparținuse micul partid creștin-democrat care exista în perioada interbelică, numit *Parti Démocrat Populaire*. Alții precum Marcel Poimboeuf, Paul Bacon sau Robert Prigent fuseseră membrii ai sindicatelor creștin democrat¹.

În noul peisaj politic după 1944, MRP pune accentul pe noutatea sa, dinamismul de care dădea dovadă, eroismul din timpul ocupației naziste a Franței, și mai ales atașamentul față de valorile Chartei Consiliului National al Rezistenței, care în mare erau acelea ale respectului persoanei umane, a instaurării unei democrații economice și sociale, și mai ales a unei noi Republici franceze. De asemenea documentele și proclamațiile oficiale ale partidului nu conteneau să pomenească faptul că MRP rămânea „fidel spiritului de patriotism și fraternitate care a ridicat poporul francez în timpul luptei pentru eliberare”². Deși strategia partidului de a face neîncetat apel la moștenirea rezistenței pentru a câștiga legitimitate și pentru a contracara tentativele de monopolizare a amintirii acesteia de către partidele de stânga și mai ales de către comuniști, era una bună pe termen scurt, pentru perioada imediat următoare anului 1944, pe termen lung, lipsa unei strategii mai coerente și imobilismul de care repede avea să dea dovadă se vor dovedi fatale pentru MRP. De altfel perioada necontestată de glorie este tocmai cea între 1944-1946, când MRP se putea lăuda cu faptul de a fi primul partid al Franței, în 1946 strângând cel mai bun scor al său electoral, cu 28,2% din sufragiile exprimate. Pentru acest partid va urma apoi un lent și stabil declin, o perioadă de agonie, ce se va confunda cu agonia acestei noi republici franceze în care-și puneau speranțele atât de mult. Problema fundamentală a acestui partid de inspirație creștin-democrată a fost aceea că de fapt el niciodată nu și-a găsit locul pe eșichierul politic francez. Spre deosebire de multe state vecine, în Franța datorită unor condiții specifice, dintre care cel mai important a fost polarizare politică pe fondul unei laicizări mai agresive decât în alte state vest-occidentale, creștin democrația niciodată nu a găsit terenul fertil pe care putea să se dezvolte și să devină o forță politică redutabilă. De altfel evoluția partidului *Mouvement Républicain Populaire* ilustrează perfect dificultățile creștin-democrației franceze de a se contura ca o forță puternică, așa cum s-a întâmplat în schimb în state precum Germania sau Italia. Ori aceste dificultăți endemice cu care se confruntă curentul creștin-democrat în general și MRP în particular, au atât cauze externe ce țin de contextul istoric și dinamica evenimentelor politice specifice începutului Războiului Rece, și cauze interne care țin pe de-o parte contradicțiile doctrinei sale, de pe altă parte de contradicțiile dintre doctrină și practica guvernamentală. Așa cum excelent remarcă și Georges Bidault, unul dintre liderii proeminenți ai partidului, MRP vroia să facă o politică de stânga, dar cu un electorat de dreapta³. În felul acesta, din cauza ambiguității sale ideologice și inconsistenței mesajului său politic, MRP nu reușește decât să-i alieze și pe unii și pe alții, acel *rapprochement* între un electorat de stânga și cel catolic, traditional de dreapta, nu a avut niciodată loc, pentru că deși doctrinar locul său ar fi la dreapta, în practică va fi obligat să se sprijine tot mai mult pe partenerii de guvernare de stânga, fapt ce se va traduce prin pierdere considerabilă a electoratului său.

1 Yates, „Power, Principle” 420-421

2 Sa'adah, „Le mouvement” 47.

3 Sa'adah „Le mouvement,” 46.

Doctrina și contradicțiile strategiilor sale electorale

Așa cum am mai afirmat, ideologic vorbind popular republicanii se inspirau din ideile clasice ale creștin democrației, și vor fi tratate pe larg în lucrări precum *Démocratie et libération* a lui Albert Gortais, sau *Notre démocratie* a lui Etienne Gilson. Aceștia ofereau o îmbinare a preceptelor catolice adaptate la condițiile istorice și politice ale momentului, și aveau ca scop oferirea unei baze programatice suficient de stabile, dar și seducătoare, cât să poată concura atât marxismul sau socialismul, cât și liberalismul. Prima dintre ideile de bază era aceea conform căreia „toți oamenii sunt persoane libere, responsabile și active în care spiritul transcende materia, dar diferiți în capacități intelectuale”. Apoi omul nu poate atinge plenitudinea spirituală, dar și materială decât în cadrul unei societăți, care la rândul ei este definită ca o comunitate de ființe umane unite pentru atingere binelui comun, prin lumina rațiunii. Mai departe se afirmă că omul și societatea sunt într-un proces continuu de dezvoltare astfel încât nu va exista un punct terminus al acțiunilor politice, ci mai degrabă o succesiune de etape. La fel de importantă era și convingerea că omul nu va putea să-și dezvolte calitățile numai dacă întreaga societate este în așa fel organizată încât acestuia îi sunt respectate drepturile fundamentale. Profund înrădăcinate erau ideile conform cărora omul prin liberul său arbitru își poate făuri destinul, spre mai bine sau mai rău, sau ca o consecință a „superiorității sufletului față de trup, progresul înseamnă o schimbare în sfera spirituală a societății.”¹

În ciuda acestui fond intelectual destul de solid, el nu garanta nicidecum faptul că MRP este partidul menit să contribuie la dezvoltarea societății, cu atât mai mult cu cât într-o societate liberă și pluralistă, prin intermediul alegerilor, electoratul alege partidul sau liderul pe care-l consideră demn de a-i asigura progresul. Ori MRP va suferi o veritabilă hemoragie electorală în decursul anilor ce vor urma după 1946, prezența sa la putere fiind condiționată de participare în numeroase coaliții alături rivalii lor ideologici, socialiștii, comuniștii și moderații liberali.

La două săptămâni după eliberarea Franței pe 9 septembrie 1944, generalul De Gaulle alcătuiește așa-numitul Guvern Provizoriu al Republicii franceze, compus în întregime din membrii ai Rezistenței, adică și din comuniști. A urmat o perioadă de reconstrucție a partidelor politice, începând cu cele istorice, cel comunist, cel socialist (intitulat SFIO), sau cel radical, și continuând cu apariția unor partide noi, precum MRP, sau Uniunea democratică și socialistă a Rezistenței (USDR) formată membrii cu simpatii de stânga, dar care doreau să fie independenți de comuniști și socialiști.

În anul următor, după rezolvare unor probleme administrative urgente, precum reînțoarcerea prizonierilor de război, generalul De Gaulle ia decizia să consulte printr-un referendum poporul francez cu privire la viitoarele instituții ale țării. Referendumul avea două întrebări, prima era dacă următoarea adunare ce urma să fie aleasă să aibe statut de constituentă, iar a doua dacă această nouă adunare să aibe sau nu puteri limitate. La prima întrebare francezii s-au pronunțat covârșitor pentru o Adunare constituentă cu 96% dintre sufragii pentru și doar 4 % contra, acest lucru însemna că o nouă constituție avea să pună bazele unei noi republici, care va intra în istorie sub numele de a Patra Republică².

Imediat au urmat alegerile pentru constituirea acestei noi Adunări constituante, alegeri care au arătat care este popularitatea partidelor în rândul electoratului. La acele alegerile din 1945 pe primul loc s-a situat Partidul Comunist, obținând 26 % din sufragii. Al doilea imediat clasat după numărul de voturi a fost MRP, devenind al doilea partid al Franței, la nici un an de la înființare, câștigând 152 locuri în

1 Yates „Power, Principle,” 424-425.

2 Paul Courtier, *La Quatrième République*, (Paris : Presses Universitaires de France, 1989), 7-9.

noua Adunare. Printre motivele acestui succes considerabil, putem enumera noutate sa, apoi legătura privilegiată pe care o avea cu generalul de Gaulle, beneficiind masiv de asocierea cu acesta, deși el nu era membru, și nu în ultimul rând teama clasei de mijloc, de pericolul marxist. Ori așa cum am afirmat mai sus, MRP își propunea să facă politici de stânga cu un electorat de dreapta, fapt ce într-o prima faza i-a convis pe alegători. De altfel harta electorala arată ca pe lângă bastioanele tradiționale catolice precum estul și vestul, respective regiunile Alsacia și Bretagne, el a câștigat și în departamente care votau de obicei pentru partidele de stânga, în special socialiștii, ca de exemplu sudul mediteranean, tocmai datorită ideilor de justiție socială și democrație economică pe care le preconizează¹. De altfel cum afirma unul dintre fondatorii săi, François de Menthon, într-o scrisoare către Georges Bidault, misiunea partidului era să „ne eliberăm de sistemul capitalist, să terminăm cu domnia regelui-ban (*l'argent-roi*)”².

Se pune întrebare legitimă, care este poziția partidului *Mouvement Républicain Populaire* în ceea ce privește organizare economică. Ori conform programului Consiliului Național de Rezistență, căruia MRP era fidel, era nevoie de o organizare rațională a economiei pentru a se asigura controlul asupra anumitor sectoare în vedere protejării interesului general. Când s-a pus problema naționalizării unor sectoare ale economiei, și de fondare a unui sistem de protecție socială, popular republicanii îl sprijină fără rezerve, marcând astfel o apropiere semnificativă între ei și socialiști, tocmai datorită acestei strategii „travailliste”. Când a fost vorba chestiuni economice și sociale, doctrina MRP a fost undeva la mijloc între capitalism *laissez-faire* și colectivism. Pentru ei în cele din urmă „colectivismul, asemenea liberalismului nu va duce decât la sclavia omului”. În viziunea sa o democrație economică ar presupune „suprimarea domniei capitalului” asupra intereselor generale, dar și „protejarea intereselor antreprenoriatului și a responsabilității individuale”. Mergând și mai departe, vice-secretar-generalul Gortois remarcă în 1947 „neputința atât a liberalismului cât și a comunismului de a satisface aspirațiile umane ale vremurilor noastre”, deoarece în cele din urmă „liberalismul pieței libere duce la dominarea celui slab de către cel puternic...libertatea celui puternic anihilând-o pe cea a celui slab” prin încurajarea „competiției sălbătice creând sărăcie în mijlocul abundenței”. Pe de altă parte comunismul înseamnă „dictatura Statului înlocuind dictatura capitalului...în care în ciuda unei aparente egalități, muncitorul nu are nici o libertate reală sau responsabilitate”. Crezul economic al popular republicanilor era foarte apropiat de *dirigisme*, aprobând o intervenția în economie a Statului, planificarea și naționalizare. De altfel el poate fi rezumat ca o viziune a unei economii „dirigiste, dar descentralizate, și denaționalizate care trebuie să asigure fiecărui individ de la naștere până la moarte condițiile unei vieți demne și umane”³. Această atitudine confuză și ambiguă, avea repede să-și arate limitele și să dauneze credibilității partidului, când în timpul la Conferința Națională Economică a Președintelui și Salarilor din 1946, Georges Bidault, pe atunci președinte provizoriu al Consiliului de Miniștri se afla între cerințele patronatului de micșorare a nivelului președintelui și așteptările sindicatelor de a crește salariile. Până la urmă a fost nevoie de toată abilitatea lui Bidault de negociator ca să se ajungă la un compromis de 18% creștere a salariilor, pe fondul unei atmosfere tensionate și de-o parte și de alta. O lovitură de grație pentru credibilitatea conceptul democrație economică, a venit în perioada imediat următoare când prețurile cerealelor și al laptelui vor crește în ciuda eforturilor lui Bidault de-a controla, situația ajungând până-n decembrie 1946 la un soi de revoltă colectivă față

1 Jacques Chapsal, *La vie politique en France de 1940 à 1958*, (Paris : Presses Universitaires de France, 1993) 144-145.

2 Isser Woloch, „Left, Right, and Centre, The MRP and the post-war moment”, *French History* ,21 (2007): 88.

3 Isser Woloch, „Left, Right, and Centre,” 97.

de prețurile ieșite de sub control. De fapt pentru MRP începând anul 1947, urmează o perioadă de declin, pe fondul gravelor probleme, interne și internaționale, cu care începe să se confrunte noua republică franceză¹.

Experiența guvernării și începutul declinului

Așa cum aminteam, cât timp proaspăta Adunare Constituantă trebuia să pregătească noul proiect constituțional, în fruntea țării se afla un guvern provizoriu condus de Charles de Gaulle compus din toți reprezentanții rezistenței, membrii MRP fiind la loc de cinste, alături comuniștii francezi. Ori divergențele dintre el și Partidul Comunist Francez, obedient directivelor de la Kremlin, creșteau tot mai mult deoarece, membrii acestuia nu erau în fruntea niciunui minister-cheie. La aceste tensiuni adăugându-se comunicarea dificilă dintre De Gaulle și Adunarea Constituantă, și rivalitățile dintre partide, guvernul reușește să treacă prin vot legea naționalizărilor băncilor pentru ca mai apoi să urmeze o perioadă de stagnare și conflicte sterile. Stare de fapt ce va culmina cu demisia bruscă a lui De Gaulle pe 20 ianuarie 1946.

După plecarea lui De Gaulle, guvernul provizoriu e continuat cu socialistul Felix Gouin în frunte, bazându-se pe alianța dintre Partidul Comunist, cel socialist, adică SFIO și MRP, o coaliție ce va purta numele de tripartism. Prezența MRP la guvernare avea menirea să îi liniștească pe aliații anglo-americani ai Franței, care se temeau de un guvern exclusiv socialist-comunist, care ar plasa Franța pe orbita Moscovei².

Prezența partidului MRP la guvernare marchează ruptura definitivă dintre acesta și Charles de Gaulle, urmând în anii următori o cruntă rivalitate între republican populari și gaulliști, precum și între general și Georges Bidault. Noul guvern avea 7 miniștrii socialiști, 6 comuniști și 6 republican populari, existând ceea ce se numește o continuitate guvernamentală. Conflictele nu întârzie să apară când la un nou referendum pentru validare proiectului constituțional și stabilirea instituțiilor republicii, comuniștii și popular republicanii deși parteneri de coaliție se găsesc în tabere opuse, cei din urmă temându-se de crearea unei Adunări naționale marxiste, grație sufragiului universal promovat cu ardoare de comuniști. În confuzia și escaladarea rivalităților ideologice, dar mai ales personale, va apărea un nou partid denumit *Rassemblement des Gauches Républicaines*, prezentându-se ca adversari ai marxismului, dar și ai socialiștilor³. Ori referendumul din 5 mai 1946 va însemna o înfrângere pentru comuniști și o confirmare a ascensiunii MRP. Cum proiectul propus de prima Adunare Constituantă fusese respins la referendum, acestă va fi dizolvată, urmând alegeri pentru o alta. Acest noi alegeri din 2 iunie 1946 fac din MRP, primul partid al Franței, atingând 28% din sufragiile alegătorilor. Acum ajunge ca șef al guvernului provizoriu, Georges Bidault, care așa cum am văzut va fi nevoit să gestioneze delicatetele și urgentele probleme sociale. Al doilea proiect de constituție va fi aprobat printr-un al doilea referendum, terminându-se în sfârșit regimul de provizorat sub care Franța funcționa încă din 1944⁴.

Având în frunte un președinte socialist, Vincent Auriol, cu un rol simbolic și mai mult decorativ, și ca șef al guvernului pe Paul Ramadier, tot socialist, cea de-a Patra Republică se naște într-un an de grave probleme sociale. Auriol avea să numească acest an drept un „an al furtunilor” în mare parte din cauza grevelor, a violențelor bruște și neprevăzute ce escaladau, a unei penurii alimentare, și a inflației

1 Isser Woloch, „Left, Right, and Centre,” 99-100.

2 Paul Courtier, *La Quatrième République*, 10-11.

3 Jacques Chapsal, *La vie politique*, 154-158.

4 Paul Courtier, *La Quatrième République*, 12-13.

galopante, ce loveau tocmai în salariați și păturile sociale devaforizate, tocmai electoratul curtat de MRP prin conceptul de „justiție socială”. În final Ramadier va fi nevoit să recurgă la blocarea salariilor, fapt ce va atrage după sine ruptura cu membrii comuniști ai guvernului, care opunându-se deschis acțiunilor sale, vor fi scoși din guvern¹. Pe fondul începerii Războiului Rece, a enunțării doctinelor Truman și Jdanov, colaborarea cu comuniștii devenea aproape imposibilă. Acest moment marca sfârșitul tripartismului, și pe cale de consecință căderea lui Ramadier. Noul guvern format avea să fie condus de proeminentul lider MRP, Robert Schuman, popular republicanii având 11 membri, socialiștii 8, radicalii 6, doi independenți și un membru UDSR. Așa cum arăta și componența guvernului, acesta se baza pe o coaliție destul de compozită ce-i regrupa în mare parte pe popular republicanii și socialiști, care depindeau exclusiv de sprijinul Partidului Radical, de membrii UDSR, și deputații de dreapta moderați. Deși aparent fragil, această coaliție, ce purta numele de a Treia Forță, ea avea ca liant anticomunismul și antigaullismul. Din 1947, Charles de Gaulle pune bazele unui formațiuni politice, *Rassemblement du Peuple Français*, formal plasată la dreapta eșcherului, ce avea să amenințe serios poziția popular republicanilor. Un alt liant al coaliției de guvernare este poziționare pro-americană și europenistă, mai ales datorită unei temeri a agresivității sovietice și a binefacerilor salvatoare ale Planului Marshall. În chestiunile sociale și economice, socialiștii și popular republicanii aveau poziții foarte apropiate favorabile dirigismului, în timp ce radicalii și moderații de dreapta doreau promovare unui liberalism economic². În ciuda atacurilor venite din partea comuniștilor și a partidului gaullist, a Treia Forță rezistă până-n 1953, când datorită divergențele între socialiști și popular republicanii, pe tema educației, cei dintâi fiind de părere că noul proiect de lege, avea să favorizeze indirect școlile privat confesionale, lovind în principiul laicității. După 1953, anul disoluției celei de-a Treia Forțe, va urma un guvern exclusiv de dreapta condus de Antoine Pinay, reprezentant al dreptei liberale, care totuși se va bucura de sprijinul popular republicanilor, dar care nu va supraviețui decât un an. Cu toate acestea crearea noii formațiuni a dreptei liberale, *Centre National des Independents et Paysans*, cu extrem de apreciatul Pinay în frunte, avea să erodeze și mai mult din electoratul de dreapta al MRP³.

În afara de guvernele Pierre Mendès-France (1954-1955), Guy Mollet (1955-1957) dominate exclusiv de membrii fie socialiști sau radicali, popular republicanii vor participa la numeroasele guverne de coaliție ce vor exista până la sfârșitul celei de-a Patra Republici în 1958. Pentru MRP, această perioadă nu e decât una de declin constant, o veritabilă agonie electorală, începută încă de la alegerile legislative 1951, când pierde jumătate din numărul de alegători din 1946, obținând 12, 49 % dintre voturi, pierzând cea mai mare parte dintre ele către partidul gaullist, RPF care primește 21,75% dintre sufragii, MRP-ului rămânându-i vechile bastioane ale catolicismului⁴. Următoarele alegeri legislative din 1956 vor confirma trendul descendent al partidului, obținând un scor și mai mic decât cel precedent și anume 11, 14 %⁵.

Succese europene și dezastre coloniale

O trăsătură comună a partidelor creștin-democrate din Franța, Germania și Italia a fost întotdeauna europenismul lor, acesta pornind de la teama ascensiunii

1 Jean-Jacques Becker, *Histoire politique de la France depuis 1945*, (Paris: Armand Colin, 1994) 42-44.

2 Jean-Jacques Becker, *Histoire*, 46-49.

3 Paul Courtier, *La Quatrième République*, 62-63.

4 <http://www.france-politique.fr/elections-legislatives-1951.htm>, accesat 5 martie 2011

5 <http://www.france-politique.fr/elections-legislatives-1956.htm> accesat 5 martie 2011

comunismului, necesitatea reconstruirii și pacificării Europei, și atașamentul necondiționat față de Statele Unite, mai ales în contextul primirii Planului Marshall. De numele partidului creștin-democrat MRP, și mai precis de cel al lui Georges Bidault și Robert Schuman se vor lega inițiativele europene reușite ale Franței. Încă de pe 12 iulie 1947, la deschiderea conferinței asupra adoptării planului Marshall, Bidault, în calitate sa de ministru de externe, avea să afirme „*L'heure est venue de faire l'Europe*”¹. Exact un an mai târziu același Bidault, ne mai fiind la Externe ține totuși o cuvântare-cheie la congresul de la Haga din 1948, făcând un apel la refacere Europei, discurs care conform istoricului J-B Duroselle a fost un eveniment decisiv, „o plăcă turnantă a istorie construcției europene, un punct de plecare, pentru platforma pe care se va construi Comunitatea Europeană”². Inițiativele și eforturile sale vor avansa și semnarea Pactului de la Bruxelles, precursor important al tratatului de naștere a NATO, căci una din ambițiile secrete ale lui Bidault era să facă din Franța, interlocutorul european al Statelor Unite. Succesorul său la ministerul de externe, Robert Schuman va intra în istorie drept unul dintre inițiatori Consiliului Europei, și autorul Declarației Schuman din 5 mai 1949, de crearea a unei comunități supranaționale de exploatare a cărbunelui și oțelului, prefigurare a Uniunii Europene de astăzi.

Când s-a pus problema construirii Comunității Europene de Apărare, între 1953 și 1954, care avea menirea să integreze și o Germanie reînarmată, dar pacificată, electoratul popular republicanilor era cel mai favorabil acesteia, cu un număr de 60 % favorabili pentru această comunitate, în timp ce doar 11 % se arătau nefavorabili, restul de 29 % abținându-se. Cei care se opuneau de obicei, se aflau sub influența partidului gaullist, RPF, alături de care împărtășeau viziunea naționalistă și independență a unei Franței în afara structurilor supranaționale. În final proiectul va fi torpilat de Adunare Generală a Franței, dominată de forțelor care se opuneau unei reînarmări a Germaniei, fie ea și sub control occidental.³

În ciuda numeroaselor succese europene și atlantiste de care partidul MRP și-a legat numele, reputația sa va fii mereu legată de gestionarea dezastruoasă a problemelor coloniale. Conservatorismul și intransigența de care vor da dovada față de mișcările de decolonizare și eliberare națională, vor agrava conflictele atât în coloniile asiatice cât și cele africane, cel mai grav dintre toate, cel algerian, aducând după sine prăbușirea celei de-a Patra Republici.

Imediat după Eliberarea Franței în 1944, considerând că un rol decisiv în rezistență a revenit coloniilor, în special celor din nordul Africii, generalul de Gaulle, avea să promită acestora la conferința de la Brazzaville, o autonomie considerabilă, drepturi egale pentru nativii acestor locuri cu restul cetățenilor francezi, dreptul de a vota în Parlament, într-un cuvânt legături mai echilibrate cu metropola, imperiul colonial rămânând în esență, doar că de acum înainte va purta numele de Uniunea Franceză. Aceste reforme sociale, economice și politice erau enunțate în ceea ce avea să se numească Constituția Senghor, care nu avea să se materializeze niciodată, dar care își propunea realizarea unui Commonwealth francez⁴. În timpul guvernelor Bidault și Ramadier, profitând de poziția privilegiată pe care o aveau și de slăbirea influenței socialiștilor susținători ai reformei, popular republicanii vor torpila proiectele de reformă în favoare unui viziuni mult mai conservatoare și restrictive, viziune numită „federalism progresiv”, care în ciuda numelui nu era nici federalistă, nici

1 Jean-Rémy Bézias, „Prélude au Conseil de l'Europe: La déclaration de Georges Bidault à la Haye (19 juillet 1948)”, *Guerres mondiales et conflits contemporains*, nr. 220 (2005): 118.

2 Jean-Rémy Bézias, „Prélude au Conseil de l'Europe,” 116.

3 Philippe Buton, „La CED, l'affaire Dreyfus de la Quatrième République ?,” *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, nr. 84 (2004): 45.

4 James I. Lewis, „The MRP and the genesis of the French Union,” *French History*, nr.3 (1998): 283.

progresistă¹. Această doctrină ce va defini politica lor colonială va fi adoptată la congresul național al partidului din 1945, și va fi profund influențată de preceptele catolicismului social, așa cum remarcă Ronald Irving, ei dorind ca „Parisul să fie pentru Uniunea Franceză ceea ce este Roma pentru catolicism.”² Trebuie spus că în spațele acestei doctrine autoproclamate progresiste, se aflau de fapt măsuri conservatoare, în domeniul social, educațional și politic, care vizau deturnarea oricărei tentative de descentralizare sau de autonomie din partea coloniilor, jucând cartea misiunii civilizatoare ale Franței, care ascundea imperialismul partidului. Printre politicienii cei mai înfocați ai unui colonialism ferm îi regăsim pe Bidault, Henri Teigen și Paul Coste-Floret, toți lideri proeminenți ai MRP.

Dorința popular republicanilor de a păstra imperiul colonial francez, era strâns legată de umilința înfrângerii din 1940, adeptii unor politici conservatoare, îmbrăcând colonialismul lor în haina naționalismului francez. Ori tocmai această atitudine intransigentă a MRP, față de curentul general al decolonizării a condus la numeroasele conflicte, și războaie care au prăbușit într-o manieră violentă și rușinoasă a imperiului colonial francez. Începând cu războiul din Indochina, continuând cu revoltele din Madagascar, sau mișcările anticoloniale din Maroc și Tunisia, partidul MRP, prin membrii precum Bidault sau Coste-Floret care se aflau la posturi cheie ale guvernului, va manifesta o rigiditate, care nu va reuși decât să inflameze conflictele, compromițând imaginea Franței în exterior, și regimul în interior. Criza colonială ce se va dovedi fatală pentru cea de-a Patra Republică, va fi cea a independenței Algeriei, care va aduce țară într-un blocaj instituțional, în pragul unui război civil, datorită escaladării intensității conflictelor dintre puterea civilă și cea militară, anul 1958 marcând sfârșitul ei și venirea la putere a lui De Gaulle, proaspăt investit cu puteri depline de Adunarea Generală.

Deznodământul anilor de guvernare

Venire lui De Gaulle la putere semnifică nașterea celei de-a Cincea Republici franceze, și consolidarea partidului gaullist, care domină partea dreaptă a eșichierului politic. Asupra MRP acționează forțele centrifuge care în cele din urmă sfășie partidul. Georges Bidault, erou al rezistenței franceze și promotor al europenismului, se va alia antigauliștilor, asociindu-se până și cu organizația teroristă de extrema-dreaptă OAS, formată din foști militari ce se opun politicii de decolonizare a Algeriei, considerată parte a Franței, practică De Gaulle. Compromis de aceste legături teroriste, Bidault va fi obligat să se exileze în Brazilia în 1962, după atentatul nereușit al OAS contra lui De Gaulle, și se va întoarce abia în 1968. În schimb Maurice Schumann, va trece repede de partea partidului gaullist, având numeroase demnități sub a Cincea Republică, devenind ministru de externe (1969-1973) în vremea mandatului președintelui gaullist Georges Pompidou.

În cadrul noului sistem politic care duce la bipolarizare partinică, prins între un puternic partid gaullist la dreapta care beneficia de carisma lui De Gaulle, și un partid socialist reformat sub conducerea lui Francois Mitterrand, partidul *Mouvement Républicain Populaire* fusese împins spre centrul eșichierului, într-un fel de noman's-land politic. Mai mult de atât stilul prezidențialist de guvernare a lui De Gaulle și naționalismul său antieuropean și mai ales antiamerican, vor face imposibilă colaborarea cu acesta. Noul lider din fruntea sa, Jean Lecanuet, după eșecul prezentației sale la alegerile prezidențiale din 1965, încorporează partidul în așa-numitul

1 James I. Lewis, „The MRP and the genesis”, 286-287.

2 Martin Thomas, „The Colonial Policies of the Mouvement Républicain Populaire, 1944-1954: from Reform to Reaction,” *English Historical Review*, nr. 476 (2003): 388.

Centre Démocrate, mișcare fondată în 1968 care avea menirea să-i regrupeze pe popular republicanii care au rămas, cu alți independenții și radicalii, formându-se astfel o coaliție centristă antigauillistă și antisocialistă. Mișcare va obține pe toată durata sa scoruri electorale modeste, neurmând decât o lungă serie de mici alianțe, redenumiri, diviziuni, rivalități personale, și erodare a capitalului politic, singurul punct luminos fiind crearea coaliției centriste de guvernare UDF, care aduna toată dreapta non-gauillistă și care avea să-i ofere președintelui liberal și centrist, Giscard d'Estaing un instrument de guvernare¹.

Indiferent de evoluției centrismului, din care curentul creștin-democrat francez va face de-acum parte, partidul creștin-democrat *Mouvement Républicain Populaire* încetează să mai existe din 1967, devenind aproape un anacronism în noul peisaj politic al epocii. Înfrânt de ascensiune și solidificarea partidului gauillist, slăbit de contradicțiile sale interne ale unui electorat de dreapta și ouvriérismul său, compromis de războaiele coloniale pe care le-a generat prin intransigența sa, acest partid s-a identificat cu o republică slabă și putrezită de scandaluri și blocaje instituționale, ambiguitățile doctrinei sale creștin-democrate acționând ca o piedică ce-i vor grăbi prăbușirea.

BIBLIOGRAFIE

BECKER, Jean-Jacques, *Histoire politique de la France depuis 1945*, Paris: Armand Colin, 1994.

BÉZIAS, Jean-Rémy, „Prélude au Conseil de l'Europe: La déclaration de Georges Bidault à la Haye (19 juillet 1948),” in *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 220, 2005.

BUTON, Philippe, „La CED, l'affaire Dreyfus de la Quatrième République ?,” in *Vingtième Siècle.Revue d'histoire*, 84, 2004.

CHAPSAL, Jacques, *La vie politique en France de 1940 à 1958*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

COURTIER, Philippe, *La Quatrième République*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

HANLEY, D. L.; KERR, A.P.; WAITES, N.H, *Contemporary France.Politics and society since 1945*, London & New York: Routledge, 1994.

LEWIS, James I., „The MRP and the genesis of the French Union,” in *French History*, 3,1998

PORTIER, Philippe, „L'Evangile dans toute la vie”, in *Le Nouvel Observateur Hors-Série. Les droites de France de 1789 à 2007*, 67, 2007.

SA'ADAH, Anne, „Le mouvement républicain populaire et la reconstruction du système partisan français, 1944-1951”, in *Revue française de science politique*, 1, 1987.

THOMAS, Martin, „The Colonial Policies of the Mouvement Républicain Populaire, 1944-1954: from Reform to Reaction,” in *English Historical Review*, 476, 2003.

WOLOCH, Isser, „Left, Right, and Centre, The MRP and the post-war moment”, in *French History*, 21, 2007.

YATES, William Ross, „Power, Principle, and the Doctrine of the Mouvement Republicain Populaire”, in *The American Political Science Review*, 2, 1958.

<http://www.france-politique.fr/elections-legislatives-1951.htm>

<http://www.france-politique.fr/elections-legislatives-1956.htm>

1 D.L. Hanley, A.P.Kerr, N.H. Waites, *Contemporary France.Politics and society since 1945*, (London & New York: Routledge, 1994) 168-169.

O diluare a mesajului creștin-democrat: cazul Partidul Popular European

■ OVIDIU VAIDA

[Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca]

Abstract

The article aims to see to what extent the European People's Party is still a Christian-democrat party federation or has become a rather mild-conservative one. The question will be answered by analysing five EPP party programmes, from the 1992 Basic Programme, to the 2009 election document.

Keywords

EPP, Christian-democracy, conservatism, party program

- Deși nu în mod constant,
- spațiul public românesc
- este tulburat de diverse
- discuții despre ideologie, situarea la stân-
- ga sau dreapta a politicianilor sau votan-
- ților sau despre apartenența unor parti-
- de la marile familii de partide europene.
- Nu doar că unele concepte sau principii
- doctrinare sunt manevrate cu mare usu-
- rință atât de politicieni, cât și de comen-
- tatorii politici, dar și auto-atribuirea de
- etichete doctrinare se face fără a se ține
- cont de adevărata valoare a acestora,
- sau de trecutul celor care o fac.
- În paralel cu aceste discuții ide-
- ologice, dar în bună măsură legate de
- ele, o caracteristică a spațiului politic
- românesc o reprezintă problema mi-
- grărilor politice. Până și decele tran-
- sferuri de la un partid la altul ar fi
- explicabile, dacă acestea ar avea loc
- între partide aflate pe aceeași zona a
- eșichierului politic. Dar sunt nenumă-
- rate exemplele în care politicienii au
- trecut din zona social-democrată în
- cea liberală sau conservatoare, din
- zona liberală spre cea naționalistă.
- Lipsa de stabilitate ideologică s-a ma-
- nifestat nu doar la nivel individual:
- două dintre actualele partide parla-
- mentare au schimbat curente doct-
- rinare în decurs de doar câțiva ani.
- Pe lângă cazul binecunoscut al Parti-
- dului Democrat-Liberal, care a aban-
- donat social-democrația în favoarea
- zonei populare (dar fără a adopta în
- mod oficial vreo doctrină aparținând

acesteia),¹ se poate aminti exemplul Partidului Conservator, care a abandonat „doctrina umanistă”,² pentru social-liberalism, pentru a adopta finalmente conservatorismul, atât ca doctrină, cât și ca denumire.

Situația este cu atât mai dramatică la nivel local (cu precădere în zona rurală), unde trecerile primarilor și ale consilierilor locali de la un partid la altul au loc în proporții îngrijorătoare. Atașamentul de vreo doctrină sau de anumite principii par să fie secundare în toate aceste cazuri, și se naște întrebarea: în ce măsură aceste etichete au vreo importanță, de vreme ce sunt preluate și abandonate cu atâtă ușurință?

Una din doctrinele atractive a anilor '90 (asta dacă acceptăm prezumția că un partid cu o anumită etichetă aparține cu adevărat familiei politice omonime) a fost creștin-democrația. Deși mai multe partide se originau în acest curent politic, doar unul singur s-a impus ca deținătorul absolut al etichetei: PNȚCD.³

Principal partid de opoziție, apoi, între 1996 și 2000, partidul numărul unu al coaliției de guvernare, PNȚCD a reușit contra-permanența de a nu intra în parlament la alegerile din 2000. În ciuda unor zbateri organizatorice și de imagine (de exemplu, preluarea conducerii partidului de către primarul Timișoarei, Gheorghe Ciuhandu), partidul a rămas, de atunci, marginal pe scena politică. Nu doar că un anumit sector doctrinar a rămas liber (și, cel puțin ipotetic, și un segment de electorat), dar mai ales a rămas nesatisfăcută și dorința PPE de a avea câte un partid popular important în fiecare țară a Uniunii Europene.⁴

PDL (PD la acel moment) s-a aflat, începând cu anul 2000, într-un efort de reazărare politică, atât pe plan intern, dar și la nivel european. Din diverse motive, partenerul favorit de dialog al PSE și al Internaționalei Socialiste a devenit PSD. Pus în situația de a se adresa, teoretic, aceluiași electorat ca și partidul advers, PDL a ales varianta re poziționării doctrinare și electorale: din 2005, PD a devenit partid popular și membru al Partidului Popular European. Cu toate acestea, PD a refuzat în mod deliberat să opteze clar pentru una din doctrinele asociate PPE, anume creștin-democrație, conservatorism sau parțial, liberalism. Unica indicație doctrinară se referă la sintagma vagă de „partid de dreapta”. Totuși, în ultimii ani au existat anumite eforturi de a se realiza o clarificare ideologică în interiorul partidului, fie sub forma acceptării a mai multe platforme politice, fie prin aderarea la un singur curent politic. Unicul curent politic asumat până în acest moment, cu precădere de cei grupați în jurul ministrului de externe, Teodor Baconschi, este acela al creștin-democrației. Pe de altă parte, deși în surdină, și PNȚCD dorește revitalizarea acestui curent politic, și odată cu el, a propriului organism politic. Nu în ultimul rând, două importante ONG-uri din România, Fundația Konrad Adenauer și Institutul de Studii Populare, încearcă readucerea în discuția publică a creștin-democrației.

Date fiind circumstanțele, și interesul care exista în România pentru acest curent politic, se pot propune câteva întrebări: în ce măsură mai este creștin-democrația atractivă la nivel european? În ce măsură partidele creștin-democrate, extrem de populare în anii '50-'60, importante până în anii '90 mai reușesc să atragă voturi? Sau dacă o fac, reușesc acest lucru prin apelul la creștin-democrație, sau de pe poziții de dreapta, mai conservatoare?

1 În mod curios, programul PDL, respectiv moțiunea cu care Emil Boc a devenit președinte în 2005 nu se gasește pe site-ul partidului! (verificare efectuată în februarie și martie 2011).

2 Partidul Umanist Român a făcut apel, în diverse documente, la „doctrina umanistă”. O simplă răsfoire a oricărui manual de politologie sau de doctrine politice arată că o astfel de doctrină nu există.

3 Atât în 1990, cât și în 1992, au candidat la alegerile parlamentare 7 partide care purtau denumirea de „creștin” sau de „creștin-democrat”.

4 Despre competiția aderării la PPE în anii 2000-2005 a partidelor românești, vezi și Ovidiu Vaida, „Bătălia pentru curentul popular”, în *Sfera politicii*, 118 (2005): 4-14.

În situația în care în România se încearcă o revitalizare a creștin-democrației, măcar la nivel declarativ, care vor fi partenerii de dialog a creștin-democrațiilor române la nivel european? Oare afluxul de partide non-creștin-democrate, care a debutat la finalul anilor '80, nu a afectat coloratura PPE, cu consecințe, în ultimă instanță, asupra procesului de integrare europeană?

Prezentul articol urmărește să clarifice gradul în care PPE, ca federație europeană a creștin-democrațiilor, cel puțin în primele decenii de existență, a reușit să-și prezeve coloratura politică inițială, sau dimpotrivă, a fost influențat de alte familii politice din zona de centru-dreapta.¹ În ce măsură accesul a tot mai multor partide conservatoare sau cvasi-liberale a influențat oferta politică a PPE, sau din contră, a fost federația de partide cea care a reușit să impună valorile inițiale noilor veniți?

Cercetarea folosește, în principal, metoda analizei de conținut, în varianta sa cantitativă. Mai exact, vor fi numărate o serie de cuvinte-cheie, pe baza unei liste de itemi selectați, fără a li se atribui vreo valoare calitativă. Se va pleca de la prezumția ca toți itemii sau sintagmele au valoare pozitivă în textele analizate, de aceea, considerăm ca nu este nevoie de o analiza suplimentară în acest sens.

Vor fi analizate 5 documente programatice: Programul de bază al PPE (*Basic program*), adoptat în 1992; programul aprobat în 1999, la congresul de la Bruxelles, care a avut și rol de platformă electorală pentru alegerile din acel an; planul de acțiune 2004-2009 (congresul de la Bruxelles din 2004), programul de la Roma (*Rome Manifesto*), adoptat la congresul PPE din 2006 și programul electoral (*Strong for the People*) aprobat înaintea alegerilor euro-parlamentare din 2009, la reuniunea din Polonia.

Literatura de specialitate rezultată din cercetările privind poziționarea ideologică a partidelor conține relativ puține analize de conținut, iar în majoritatea cazurilor acestea sunt cantitative. O trecere în revistă a bibliografiei și cercetărilor în domeniu indică două seturi principale de abordări. Amintim, în primul rând, studiile din cadrul *Manifesto Research Group*, coordonate de Ian Budge.² În esență, aceste analize se făceau prin codări efectuate de operatori umani, care realizau mai multe operațiuni, a căror finalitate era identificarea poziției partidului (pozitivă sau negativă) într-o anumită chestiune (erau vizate 56 de categorii, grupate în 7 domenii); însumarea și calculul procentual a acestor codări dădeau o indicație asupra importanței pe care un partid o acorda unei chestiuni sau alteia, în cadrul documentelor sau pozițiilor exprimate cu ocazia alegerilor.³ Unitatea de analiză folosită era „cvasi-propoziția”, care de fapt exprima poziția partidului într-o singură chestiune. În final, partidul era plasat pe o axă stânga-dreapta, în funcție de frecvențele obținute de categoriile analizate.

O metodă de dată recentă impune folosirea calculatorului pentru analiza textelor programatice propuse de partide. Pe scurt, un text numit „de referință” este folosit pentru analiza altor texte, numite „virgine”. Textul de referință dă o indicație clară despre o poziție socotită ideală într-un anumit domeniu. Pe baza acestui text, programul WORDSCORES numără cuvintele din textul analizat, în final rezultând un set de cifre, care indică poziția partidului (pe baza textului) în acel domeniu.⁴

Două dintre problemele ce pot apărea în analiza prin metodele prezentate sunt folosirea operatorilor umani, respectiv greșelile de codare comise de aceștia, pe de o parte, sau dificultatea în alegerea unui text de referință, pe de altă parte.

1 Tezele prezentate în acest articol au fost expuse succint într-un articol anterior. Vezi Vaida, *Bătălia*, 7.

2 Studii și abordări care au fost urmate de nenumărate altele, dar care au folosit fără abatere metodologia propusă de Budge și colaboratorii săi.

3 Ian Budge, H D Klingemann, Andrea Volkens, Judith Bara, *Mapping Policy Preferences: Estimates for Parties, Governments and Electors 1945-1998*, (Oxford: Oxford University Press, 2001).

4 Michael Laver, Kenneth Benoit, John Garry, „Extracting policy positions from political texts using word as data”, *American Political Science Review*, 97(2) (2003): 311-331.

Dacă metodele propuse anterior sunt extrem de utile în analizarea unui cantități mari de programe de partid, și pentru a compara partide de diferite coloraturi politice, chiar din diverse țări, analiza de față, dat fiind că are ca obiectiv poziționarea unui singur partid politic, folosind documente adoptate de-a lungul a doar două decenii, poate fi realizată utilizând metode mai puțin sofisticate de cuantificare. Mai concret, analiza vizează compararea a mai multor texte politice între ele, cu specificația importantă ca aceste texte au fost emise de același organism politic. Se prezumă astfel faptul că, acele texte exprimă atitudini cvasi-identice, cu alte cuvinte, un cuvânt-cheie va avea aceeași valoare sau înțeles și într-un document inițial, dar și într-unul adopta câțiva ani mai târziu. Dacă aceste cuvinte-cheie (sau itemi) își păstrează valoarea, ceea ce va fi semnificativ este frecvența de apariție a acestora.

Avem în vedere astfel simpla numărare, sau analiza frecvenței anumitor itemi, acceptați ca având o valoare general pozitivă. Itemii au fost selectați din bagajul ideologic a câtorva curente politice, în principal creștin-democrația sau conservatorismul. Considerăm, de exemplu, ca relevantă apariția sintagmei „federal”, și având valoare egală în toate documentele supuse analizei. În mod indubitabil, valoare sintagmei nu poate fi decât pozitivă.

În final, după identificarea cuvintelor-cheie și numărarea lor în fiecare din documentele propuse, se va face o comparație atât între frecvența de apariție a fiecărui cuvânt-cheie în cele 5 texte, cât și o însumare a cuvintelor-cheie aparținând unui curent politic din fiecare document în parte.

Trebuie subliniat că această analiză urmărește mai degrabă o vizualizare a deplasării lexicului politic folosit, și nu neapărat a obținerii unor statistici cu un grad ridicat de relevanță.

Partidul Popular European a fost fondat în 1976. Creat la acel moment pentru a administra mai bine relațiile dintre partidele creștin-democrate din Comunitatea Europeană, PPE a activat pentru o bună perioadă de timp alături de Uniunea Europeană Creștin-Democrată. Această din urmă federație de partide grupa, pe lângă partidele membre din cele 9 state comunitare, și partide din Austria, Elveția, Malta, sau ulterior, Spania și Portugalia. Spre iritarea unora dintre partidele creștin-democrate, în 1978 se crează și Uniunea Democratică Europeană, al cărui scop, deși nu declarat, era de a atrage într-o formula trans-națională și pe conservatorii britanici și neo-gaulliști francezi.¹ Cum în 1979 au avut loc primele alegeri directe pentru Parlamentul European, iar în anii '80, procesul de integrare s-a dinamizat, PPE a devenit treptat dintr-un simplu mecanism de gestionare a chestiunilor comunitare la nivelul partidelor creștin-democrate, adevărata forță politică europeană a curentului menționat. Spre finalul anilor 1980, se prefigura ideea absorbției UECD de către PPE, fapt evidențiat și de alegerea, în 1983, a lui Thomas Jansen în dubla funcție de secretar-general al PPE și al UECD, precum și unificarea secretariatelor și mutarea acestora la Bruxelles. Căderea comunismului în finalul deceniului a reprezentat doar o amânare a acestei decizii: UECD a preluat sarcina de „grădiniță politică” a partidelor central și est-europene recent apărute și care se originau din creștin-democrație.²

Cert este că, dincolo de această amânare, PPE a rămas federația de partide recunoscută la nivel european a creștin-democraților.³ Principalul document programatic a fost elaborat în 1992 și lansat cu ocazia Congresului PPE de la Atena. Acest text, denumit „document de bază” (*Basic document*) a rămas în vigoare de atunci, iar partidele care aplică pentru calitatea de membru PPE trebuie să adere la valorile

1 „Partide creștin-democrate, conservatoare și alte partide non-colectiviste”, după cum statua declarația de intenții.

2 Vezi, în acest sens și vizitele președintelui UECD Wim van Velzen în România, în perioada 1997-1998 și intervențiile acestuia în chestiunile interne ale PNȚCD. Pe larg despre aceste vizite, în Vaida, *Bătălia*.

3 Absorbind finalmente UECD în 1999, dar și UDE, în 2000.

propușe în acest program. Textul abundă de referințe la elemente specifice acestei familii, sintagma „creștin-democrat” sau „creștin-democrați” apărând de 27 de ori. Deși au avut loc mai multe congrese ale PPE, și au fost adoptate numeroase texte programatice, acest document de bază a rămas nemodificat, iar calitatea de document de bază, neschimbată.

Unii autori identifică câteva surse importante de conflict din interiorul unui partid.¹ Alături de alegerea liderilor și desemnarea candidților în alegeri, la originea diferendelor interne se află și procesul de elaborare și aprobare a documentelor programatice. În acest context, considerăm că formularea documentelor programatice ale PPE generează anumite dispute, iar rezultatul final este relevant pentru raportul de forțe din interiorul acestei federații de partide.

În tabel este expusă, comparativ, frecvența cu care anumiți itemi apar în documentele importante ale Partidului Popular European. Documentele analizate sunt, după cum am menționat, reprezentative pentru acest partid: programul PPE, adoptat la congresul de la Atena din 1992, sau programele de acțiune pentru perioadele 1999-2004 sau 2004-2009.² Au fost selectați 12 itemi provenind din bagajul doctrinar al creștin-democrației, precum și 11 ce aparțin zonei conservatoare.³ Trebuie remarcat și faptul că programul PPE adoptat la Atena în 1992, este aproximativ de două ori mai scurt decât celelalte texte analizate (cu excepția Manifestului de la Roma). În compararea frecvenței itemilor din cele cinci texte va trebui avut în vedere și acest aspect cantitativ. De asemenea, toți itemii analizați au o conotație sau valoare pozitivă, ceea ce permite compararea lor directă, fără atribuirea unor elemente calitative.

Tabel. Frecvența itemilor (cuvinte-cheie) în documentele programatice ale PPE

Item	EPP 1992	EPP 1999	EPP 2004	EPP 2006	EPP 2009
Biserica (church)	4	0	0	2	1
Creștin democrație, valori (Christian-democrats, values)	27	-	1	-	-
Creștinism (valori, rădăcini)	5	2	2	2	2
Subsidiaritate (Subsidiarity)	15	16	5	9	3
Egalitate/egal (equality, equal)	20	19	14	3	14
Economie sociala de piață (Social market economy)	8	3	2	1	3
Persoana, personalism (Person, personalism)	27	12	13	4	11
Comunitate (Community, communities)	90	20	26	4	10
Federal, federație (Federal, Federation)	14	1	3	-	-
Solidaritate (solidarity)	29	17	24	12	14
Justiție (justice)	26	8	14	7	9
Demnitate (Dignity)	5	1	6	2	6
Total itemi	270	99	110	46	73

1 Michael Gallagher, Michael, Laver, Peter Mair, *Representative Government in Modern Europe*, (Boston: McGraw Hill, 2001), 128.

2 Programul PPE (*EPP Basic Programme*) a fost adoptat în 1992 la congresul de la Atena și nu a fost modificat de atunci; programul de acțiune al PPE 1999-2004 a fost adoptat la congresul din 1999 și a avut atât un rol de stabilire a direcțiilor de acțiune, cât și de platformă electorală pentru alegerile pentru Parlamentul European din acel an; același rol dublu l-a jucat și programul adoptat în 2004.

3 Itemii creștin-democrați: Biserică, creștin-democrație, subsidiaritate, egalitate, economie socială de piață, persoană, comunitate, federal, solidaritate, justiție, demnitate; itemii conservatori: competiție, național, inițiativă, capital, guvern, militar, eficiență, familie, buget, productivitate, locuri de muncă; în cazul ambelor seturi de itemi au fost folosite și derivate, de exemplu, persoană – personalism, federal – federație, etc. O serie de itemi conservatori aparțin unei zone a ortodoxismului economic.

Competiție/titiv (Competition/ve)	2	35	47	11	17
Național (national)	14	37	41	14	32
Inițiativă (enterprise)	0	2	12	1	4
Capital (capital)	1	7	11	3	4
Guvern (government)	1	8	18	3	8
Militar (military)	1	7	11	2	9
Eficiență (efficient)	1	9	16	12	24
Familie (family)	3	18	16	6	27
Productivitate (Productivity/production)	-	20	19	1	19
Locuri de muncă (job)	3	15	27	8	27
Buget (budget)	1	9	27	3	7
Total itemi	27	167	245	64	178
Număr cuvinte document	10.890	18.266	21.771	8.021	19.140
Pagini document	21	48	44	19	35

Itemii din zona conservatoare pot fi clasificați în două categorii: pe de o parte, sunt valori ale conservatorismului politic, precum național, militar sau familie (deși acest din urmă cuvânt-cheie ar putea fi revendicat și de creștin-democrație), iar pe de altă parte, sunt valori aparținând ortodoxiei economice, aparent specifice liberalismului, dar preluate de neo-conservatorism o dată cu venirea la putere a lui Margaret Thatcher: eficiență, buget, inițiativă.

Se impun câteva observații. Înainte de a fi formulată orice fel de concluzie, simpla dispariție a referinței politice principale, anume denumirea familiei creștin-democrate, din orice aproape orice document programatic după 1992 este grăitoare. De altfel, chiar urmatorul document al PPE, cel din 1995, nu mai conține nici o referință la creștin-democrație.

Un alt concept care aparține bagajului doctrinar creștin-democrat, cel de federalism, a fost eliminat treptat din textele programatice ale PPE. Chiar în programul aprobat în 2002 la Estoril, document produs cu scopul de a prezenta ideile popularilor înainte de începerea negocierilor privind adoptarea unei constituții a Europei, sintagma „federal” apare în doar două cazuri, în ambele fiind vorba de formule ambigue. Pentru comparație, cu doar 10 ani mai devreme, în programul de la Atena se statuau obiective clare privind federalismul,¹ iar congresul PPE din Irlanda, organizat în 1990, s-a desfășurat sub denumirea de *A federal and democratic constitution for the European Union*.

Chiar și conceptul oarecum neutru de subsidiaritate a fost ocolit, fără a fi însă eliminat. În programul de la Estoril, din 2002, poate fi întâlnit de doar 6 ori, deși noua constituție urma să fixeze subsidiaritatea ca unul dintre cele 3 principii fundamentale ale uniunii europene.

În fine, ultimul principiu cu adevărat specific doar creștin-democrațiilor, cel de economie socială de piață, și-a redus simțitor frecvența apariției: de la 8 menționări în programul de la Atena, spre 1 sau 2 menționări în 2004 sau 2006, sau 3 în 2009.

În ceea ce privește sintagmele doctrinare specifice curentului conservator, se constată o creștere a frecvenței acestora, cu câteva mențiuni. Creșterile nu sunt liniare și nici progresive. De exemplu, sintagmele care aparțin unei zone a ortodoxiei economice, fie conservatoare, fie liberale, cele de *productivitate/producție*, precum și cel de *locuri de muncă* au creșteri semnificative ale frecvenței în 1999 sau 2004, scădere în 2006 și revenire în 2009, *productivitate* fiind menționat de 19 ori în programul acestui ultim an, iar *loc de muncă* de 27 de ori.

¹ „A federal Europe is now more than ever a necessary and realistic political objective.”

Figură. Dispunerea pe o axă creștin-democrație – conservatorism a documentelor PPE analizate

-243	0	18	68	105	135	>
1992		2006	1999	2009	2004	

În final, însumarea cifrelor care indică frecvența itemilor analizați, apoi diferențierea lor, prin scăderea din numărul de itemi conservatori ai celor creștin-democrați, ne poate da, chiar la o scară simplistă, poziționarea pe o scară creștin-democrat/conservator, a celor 5 documente programatice ale PPE. Astfel, programul de la Atena din 1992 se situează semnificativ spre stânga, fapt explicabil prin „puritatea” doctrinară a textului respectiv. La extrema cealaltă, pot fi localizate programele din 2004 și din 2009, cel din 2004 fiind cel mai „conservator”. Deși paradoxal, documentul din 2004 conținea, cantitativ, al doilea număr de itemi creștin-democrați, același document era și cel mai abundent din punct de vedere al cuvintelor-cheie din zona conservatoare.

Oarecum neutru din punct de vedere doctrinar se situează *Manifestul de la Roma*, cu o frecvență aproape egală de cuvinte-cheie din cele două zone analizate.

Analiza de conținut a celor cinci texte ne poate oferi o imagine privind atenuarea componentei creștin-democrate din cadrul acestora, în dauna unor propuneri conservatoare sau chiar liberale. Procesul de conservatorizare al PPE, semnalat de unii autori (Seiler, printre alții) este demonstrat astfel și prin intermediul unei analize cantitative, al cărei scop este în ultimă instanță, să susțină observațiile empirice cu statistici.¹

Deși analiza de față a vizat doar componenta programatică, ipoteza verificată, cea privind scăderea influenței creștin-democrației în cadrul PPE, și implicit la nivel european este susținută atât de dispariția sau transformarea unor partide creștin-democrate, cât și de rezultatele slabe obținute de cele active.

Intrarea *Nea Dimokratia*,² apoi a *Partido Popular* în PPE,³ în anul 1981 respectiv 1989, apoi deschiderea completă a ușilor spre partidele conservatoare sau național-liberale din tot deceniul 1990-2000 a cauzat diluarea aproape până la dispariție a elementului creștin-democrat din PPE. Cu excepția partidelor din Belgia, Olanda sau Luxemburg, marile partide din PPE se revendică, deschis sau ambiguu, de la conservatorism. În multe cazuri, referințele doctrinare clare chiar lipsesc, însă analiza programelor acestor partide indică în mod evident coloratura conservatoare. Un caz interesant este cel al creștin-democraților germani. Principală forță a creștin-democrației europene în perioada post-belică, CDU înregistrează, în ultimul deceniu, același proces de „conservatorizare”. Cel puțin la nivel programatic însă, CDU se declară un partid creștin-democrat, iar programul partidului, aprobat în 2007, este indubitabil unul ce indică apartenența la creștin-democrație.

1 Daniel Seiler a explicat foarte plastic acest fenomen: „... din cauza CDU, 'cucii' conservatori și-au depus ouăle în cuibul democrat-creștin ale căror odrasle riscă să se vadă aruncate pe fereastră!”, în Daniel Seiler, *Partidele Politice din Europa*, (Iași: Institutul European, 1999), 74

2 *Nea Dimokratia* este un partid de dreapta din Grecia. A fost înființat de Konstantinos Karamanlis în 1974 și a guvernat Grecia timp de mai multe mandate. Partidul a fost principalul susținător al aderării Greciei la CE. Deși a aderat la PPE și UECD încă din anii '80, ND poate fi clasificat mai degrabă ca un partid conservator.

3 *Partido Popular* (Spania) a fost fondat în 1989, prin fuziunea dintre *Alianza Popular*, un partid de dreapta post-franchist și câteva grupări creștin-democrate. În opoziție timp de aproape 2 decenii, a devenit partid de guvernământ în 1996, sub conducerea lui Jose Maria Aznar. Din punct de vedere doctrinar, PP este un partid conservator, cu unele accente de liberalism în zona economică.

Concluzii

Astfel, deși nu era un obiectiv implicit al articolului, observarea evoluției creștin-democrației în context european arată că acest curent doctrinar s-a diminuat, devenind unul secundar, după socialism, liberalism sau conservatorism. Practic, cu excepția Benelux și parțial a Germaniei, partidele creștin-democrate fie au dispărut (Italia fiind cel mai cunoscut exemplu), fie și-au diminuat influența.

De altminteri, edificator în acest sens este chiar ultimul tratat adoptat la nivel european, cel de la Lisabona; acesta reflectă în mod pregnant reducerea importanței creștin-democrațiilor, atât la nivelul statelor naționale, cât și la cel comunitar. Astfel, deși au desfășurat o consistentă acțiune de lobby, cercurile creștine, atât catolice, cât și cele protestante, nu au reușit inserarea, nici în textul constituției, nici în cel al tratatului, sintagma „creștin”. Tot ce apare în preambulul Tratatului de la Lisabona este referința neutră de „religie”.¹ De asemenea, sintagme precum „federație” sau „economie socială de piață” lipsesc complet sau apar doar într-un singur caz.

Obiectivul articolului a fost acela de a evalua măsura în care în PPE se mai poate vorbi de creștin-democrație la nivel semnificativ, sau doar la unul secundar. Analiza unor documente de partid a arătat două tendințe: pe de o parte, impactul creștin-democrației asupra acestor texte a scăzut sesizabil; în același timp, s-a putut observa o creștere consistentă a principiilor provenite din zona conservatoare. Această observație statistică nu face altceva decât să confirme realitatea politică de la nivel european, și anume că asistăm la o diminuare a creștin-democrației. Se pune întrebarea, în aceste condiții, cine vor fi partenerii de dialog ai creștin-democrațiilor români, în ipoteza ca un astfel de curent politic se va regenera în România?

BIBLIOGRAFIE

BUDGE, Ian, KLINGEMANN, D.H, VOLKENS, Andrea, BARA, Judith, *Mapping Policy Preferences, Estimates for Parties, Governments and Electors 1945-1998*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

GALLAGHER, Michael, LAVER, Michael, MAIR, Peter, *Representative Government in Modern Europe*, Boston: McGraw Hill, 2001.

LAVER, Michael, BENOIT, Ken, GARRY, J.K, „Extracting policy positions from political texts using word as data”, *American Political Science Review*, 97(2), 2003.

SEILER, Daniel, *Partidele Politice din Europa*, Iași: Institutul European, 1999.

VAIDA, Ovidiu, „Bătălia pentru curentul popular”, în *Sfera politică*, 118, 2005.

Partidul Popular European, *EPP 1992 Basic Programme*, (1992).

Partidul Popular European, *On the Way to the 21st century, EPP Action Programme 1999 – 2004*, (1999).

Partidul Popular European, *EPP Action Programme 2004-2009*, (2004).

Partidul Popular European, *Rome Manifesto*, (2006).

Partidul Popular European, *Strong for the People. EPP Election Document 2009*, (2009).

¹ „INSPIRÂNDU-SE din moștenirea culturală, religioasă și umanistă a Europei, din care s-au dezvoltat valorile universale care constituie drepturile inviolabile și inalienabile ale persoanei, precum și libertatea, democrația, egalitatea și statul de drept;”, Tratatul de la Lisabona, Preambul.

Dreptatea intergenerațională. Obligațiile noastre și drepturile lor (I)

■ NICOLAE DRĂGUȘIN

[„Dimitrie Cantemir” Christian University]

Abstract

The essay aims at rephrasing the issue of intergenerational justice in the language of human rights. For it traces the main lines of the relationship between justice and rights while emphasizing their meanings. The perspective adopted is that rights „flow from the spring of justice” (St. Augustine). In order to achieve this objective, some clarifications of apparently synonymous concepts (such as justice, equity, righteousness) are made.

Keywords

justice, equity, righteousness, rights, fairness, human rights

Aceste rânduri se vor concentra asupra felului în care noțiunea de echitate generațională care în studiile anterioare¹ a fost privită dintr-o perspectivă istorică (care a răspuns la întrebarea „Cum?”) și filosofică („De ce?”), ar putea fi exprimată în limbajul drepturilor omului. Îndeosebi, va investiga natura drepturilor de care generațiile viitoare s-ar putea bucura și, mai mult, ce implicații vor avea acestea asupra drepturilor generațiilor în viață.

Studiul identifică două temeuri pentru discutarea drepturilor generațiilor nenăscute și a obligațiilor (*duties*) noastre către acestea. În primul rând, este vorba de drepturile care „se nasc din izvorul dreptății”, iar în al doilea de situația corelativității drepturi – obligații (acest temei va face obiectul unui studiu ulterior). Relația dintre drepturi și dreptate este adâncită în două feluri: drepturile care provin din dreptate și drepturile independente de dreptate.

1 Vezi Nicolae Drăgușin, *How Children Gave Birth to their Parents: Explaining Generational Equity*, „Mediterranean Journal of Human Rights”, vol. 14, no. 1 (2010), 73-103; Nicolae Drăgușin, *Dreptatea intergenerațională. Principii și teorii* (I), „Sfera politicii”, 150 (august 2010); Nicolae Drăgușin, *Dreptatea intergenerațională. Principii și teorii* (II), „Sfera politicii”, 151 (septembrie 2010), 77-81 și Nicolae Drăgușin, *Dreptatea intergenerațională. Principii și teorii* (III), „Sfera politicii”, 152 (octombrie 2010), 91-95.

Folosul unei astfel de abordări vine din încercarea de a creiona discursul asupra drepturilor generațiilor viitoare pe care politicienii, creatorii de politici publice, organizațiile și chiar tribunalele îl asumă în domeniul larg al drepturilor omului. Astfel, cititorul ar trebui să se familiarizeze cu provocările pe care generațiile viitoare le pun în ceea ce privește cercetarea neîntreruptă a drepturilor omului. Din acest motiv, ambiția unui astfel de demers este aceea de a integra reflecția asupra drepturilor generațiilor următoare în teoria drepturilor omului.

Drepturi, obligații și relația acestora cu dreptatea

Perspectiva istorică care a fost introdusă într-un studiu anterior sugerează trei posibile condiții pentru a identifica un drept¹. Prima este libertatea. A beneficia de drepturi ca libertate nu înseamnă nimic altceva decât înzestrarea individului cu autonomie personală sau, după în cuvintele lui Joel Feinberg, a-l face pe acesta să fie propriul său șef². În principal, aceasta a fost o perspectivă post-revoluționară franceză asupra dreptului. A doua condiție este dreptul ca un corelativ al obligației. Altfel spus, dreptul meu ca libertate de a acționa (numit și drept negativ) presupune îndatorirea celui alt de a nu interfera cu acesta. Dreptul ca necesitate (*claim*) sau dreptul pozitiv, în exprimarea lui Feinberg, reprezintă „baza obligațiilor celorlalți”³. Această condiție ar trimite către o interpretare americană asupra dreptului. În sfârșit, a treia condiție a fost afirmată de Sf. Augustin în „Cetatea lui Dumnezeu”. Potrivit acestuia, drepturile nu pot exista în absența dreptății; drepturile „țâșnesc din izvorul dreptății”⁴.

În continuare, studiul va dezvolta definiția augustiniană a drepturilor. Această scurtă definiție precum și ușurința cu care noțiunile de „dreptate” (*justice*) și „echitate” (*equity*) pot fi privite într-un registru sinonimic, ar putea pleda pentru o interpretare simplistă. Iată de ce este nevoie de o adâncire a lor, mai ales în legătura pe care o dezvoltă cu noțiunea de „drept”.

Patru tipare ale dreptății s-au conturat de-a lungul timpului. Unul din primele aparține tradiției iudaice, devenind piatra de hotar a Vechiului Testament. Noțiunea *zedāqā* traduce o relație în dublu sens dintre om și Dumnezeu. Dumnezeu se apropie de om și chiar intervine în viața acestuia atunci când este nevoie prin revelație, iar omul se supune Creatorului prin adeviziunea la legământul divin. Astfel, dreptatea se transformă într-un dar al divinității, atenția pe care Creatorul o dă creaturii. Noul Testament se individualizează ca un moment aparte întrucât își extrage seva atât din tradiția iudaică, cât și din cea grecească. După cum Noul Testament și tradiția grecească au avut un cuvânt hotărâtor în formarea gândirii politice occidentale⁵, o privire atentă asupra înțelesului pe care cele două tradiții îl conferă noțiunii de dreptate este binevenit. În plus, în acest context, definiția augustiniană s-ar înțelege mai bine.

În Grecia clasică, dreptatea (*dikaioyne*) este nedespărțită de virtute. În „Republica” lui Platon, dreptatea este una din cele patru virtuți cardinale. Sensul anterior al dreptății a fost acela de relații reciproce între indivizi, adică acordarea de

1 Vezi și Bandam, Bertram, 'Do Future Generations Have the Right to Breathe Clean Air?', *Political Theory*, Vol. 10, No. 1 (Feb., 1982): 96.

2 Joel Feinberg, "Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life", *Philosophy and Public Affairs*, no. 7, vol. 2 (1978): 110.

3 Joel Feinberg, *Social Philosophy*. Englewood Cliffs (NJ: PrenticeHall, 1973), 58.

4 St. Augustine, *The City of God*. Cambridge (MA: Harvard University Press, 1960), 207.

5 A. J. Carlyle, R. W. Carlyle, *A History of Medieval Political Thought in the West* (Edinburgh, 1903), 81. (aici, autorii iau în considerație mai degrabă influența pe care gândirea creștină a avut-o asupra construcției politice moderne).

drepturi și obligații membrilor *polis*-ului¹. Referința la *polis* reprezintă un element important în aprecierea înțelesului drepturilor și obligațiilor. Pe măsură ce *polis*-ul s-a definit prin reguli comune, drepturile și obligațiile au devenit categorii cvasi-legaliste. După părerea diferitor cercetători, posibilitatea unor categorii ne-legaliste ale drepturilor (bunăoară drepturile și obligațiile morale) s-a dovedit a fi un lucru sensibil de-a lungul timpului. Cu toate acestea, primul drept cuprins de noțiunea dreptății a fost cel de răsplată pentru vătămare². Câteva definiții ale dreptății sunt identificabile în tradiția grecească și care s-au modificat până în timpurile moderne. Cea mai veche este faimoasa „a-i da fiecăruia ce este al său”³. Ce anume se înțelege prin „al său/ce i se cuvine” este una dintre cele mai provocatoare tematici în dezbaterile filosofice. Pentru Platon (la fel ca și pentru Socrate), „al său” este sinonim cu „datorie” (*debt*). Prin urmare, „a-i da fiecăruia ce i se cuvine” nu înseamnă nimic altceva decât răsplata a ceea ce cineva a primit sau a împrumutat de la altcineva. Dacă este vorba de vătămare, transgresorul este datornicul față de cel afectat, iar dreptatea este îndeplinită atunci când cel din urmă își recapătă ceea ce i se cuvine⁴. Această interpretare primară a anticipat decantarea aristotelică a ideii de dreptate. Aristotel a vorbit despre „dreptatea corectivă” (refacerea după vătămare și recăștigarea a ceea ce i se cuvine) dimpreună cu ideea mai largă a recompensării obligațiilor personale. De fapt, Aristotel a făcut o originală sinteză a celor doi care l-au precedat. A luat de la Platon ideea de dreptate în varianta corecțională, iar de la Socrate varianta distributivă. Dacă pentru Platon dreptatea înseamnă „a-i da fiecăruia ceea ce i se cuvine”, pentru Socrate dreptatea înseamnă „a-i da fiecăruia ceea ce i se potrivește”⁵. Înlocuirea lui „ceea ce i se cuvine” (*due*) cu „ceea ce i se potrivește” (*fitting*) este importantă atâta vreme cât trasează baza pentru dimensiunea distributivă a dreptății. Ca atare, mai degrabă decât a corecta, dreptatea privește distribuția bunurilor comune (materiale, politice, sociale) potrivit adecvării la fiecare membru al *polis*-ului. Aristotel propune un dublu înțeles al dreptății: virtute deplină (în moștenirea socratică) și virtute specială (corecțională și distributivă). La rândul său, dreptatea corecțională este comutativă și judiciară. Dacă cineva caută legătura dintre dreptate și drepturi, doar o privire în *agora* intelectuală a Greciei ar fi insuficientă. Tradiția romană a completat această percepție, vorbind despre dreptate ca „voință constantă și neîncetată de a da fiecăruia dreptul său” (*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*)⁶. Două comentarii ar fi necesare. În primul rând, în gândirea latină (Cicero poate fi un exemplu) dreptatea este „a-i da fiecăruia ce-i al său”. „Ceea ce-i al său” reprezintă un alt fel de a spune „pretenții valide”⁷, cu importanta observație că aceste pretenții sunt cele stabilite de lege. Cu alte cuvinte, dreptatea în înțeles latin înseamnă recunoașterea drepturilor legale ale cuiva. Desigur, urmând moștenirea grecească, dreptatea acoperă și normele specifice pentru comportamentul social⁸. În al doilea rând, dincolo de înlocuirea fie a ceea ce-i cuvenit, fie a ceea ce-i este potrivit cu un termen mai general și, în egală măsură, mai dificil (cel de drept), etapa romană delimitează o nouă secvență în despărțirea lentă a dreptății față de lege. Dincolo sensul legal, dreptatea astfel absoarbe o pro-

1 Frederick G. Whelan, „Justice: Classical and Christian”, *Political Theory*, Vol. 10, No. 3 (Aug., 1982): 439.

2 Whelan, *Justice*, 439.

3 Plato, *Republic*, 331cd apud Whelan, ibidem (but see also Herodotus VI. 86).

4 Roger W. Smith, „The Economy of Guilt”, *Political Theory*, 3 (1975): 200 – 201.

5 *Republic* 332c apud Whelan, *Justice*, 440.

6 Whelan, *Justice*, 441. Pentru o discuție mai amplă asupra perspectivei romane privitor la dreptate și drepturi, vezi Richard Tuck, *Natural Rights Theories* (Cambridge, 1979): 7 – 13 și Otto A. Bird, *The Idea of Justice* (New York, 1967), cap. 6.

7 Whelan, *Justice*, 445.

8 Whelan, *Justice*, 446.

fundă nuanță etică. Mai mult, dreptatea nu înseamnă pur și simplu supunerea față de lege, ci față de ceva superior legii pozitive. În această tăcută formare a dreptății și drepturilor naturale, dreptatea poate fi redefinită ca „dispoziția interioară de a le da celorlalți ceea ce li se cuvine”¹.

Pe acest teren fertil se înfiripă gândirea creștină (cu influențele sale iudaice). În același timp, cea mai adâncă abordare creștină asupra dreptății (Epistola paulină către romani) se apropie sau se desparte de moștenirea greco-latină. În timp ce menține noțiunea juridică a obligațiilor recompensată pentru respectarea lor și noțiunea de drept care primește pedeapsă pentru încălcare, legea pe care omul ar trebui să o respecte ca obligația de dreptate (*duty of justice*) nu este cea a cetății, ci cea a lui Dumnezeu. Mai mult, în vreme ce a fi liber reprezintă condiția necesară și suficientă pentru a poseda virtutea, tradiția creștină contrastează păcatul și dreptatea. Omul nu poate fi liber în definiția grecească. El este ori rob al păcatului și al morții, ori al lui Dumnezeu și al dreptății, adică o conotație superioară și pozitivă a ideii de robie. Percepția creștină păstrează ideea de „ce i se cuvine”, însă în primul rând față de Dumnezeu și abia apoi oamenilor. La fel ca și la greco-latini, dreptatea se corelează cu achitarea datoriei (*debt-paying*)².

O nouă etapă se deschide cu lucrările filosofilor Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf și John Locke, atingând apogeul în timpul lui David Hume („Tratat asupra naturii umane”). Acesta este contextul în care străvechiul accent asupra dreptății se deplasează asupra dreptății ca echitate. Dreptatea (*justice*) este sinonimă echității (*equity*) doar în ceea ce privește corectitudinea (*fairness*). Nu este întâmplător, prin urmare, că anii ’70 recuperează această etapă a gândirii moderne, probabil grație contribuției lui John Rawls. În sfârșit, înțelesul dreptății ca corectitudine (*fairness*) se referă la componenta procedurală. Două implicații reies din această deplasare de accent. În primul rând, obligația dreptății se referă la proceduri corecte (pe această bază Rawls concepe principiile dreptății plecând de la „poziția originală” și din spatele „vălului de ignoranță”). În al doilea rând, este vorba de o revenire la deosebirea antică dintre societatea justă (*just*) și cea dreaptă (*right*). În vreme ce pentru antici societatea justă reprezenta doar o parte din societatea bună, în cazul concepției rawlsiene asupra dreptății, cele două aparțin unor sfere distincte. Astfel că o societate justă nu presupune una bună și invers³.

Aceasta ar fi, în linii foarte generale, panorama concepțiilor asupra dreptății. În continuare, va fi vorba despre relația dintre drepturi și dreptate. În această situație, o atenție deosebită va fi acordată acelei opțiuni în care nu toate drepturile izvorăsc din dreptate.

Se consideră că domeniile dreptății și ale drepturilor sunt coextensive. Uneori acestea se suprapun, alteori nu. A fost arătat cum de la romani încoace dreptatea s-a definit ca abordarea persoanelor în funcție de drepturile de care se bucură. John Stuart Mill susține că trăsăturile particulare ale dreptății stau în legătura pe care o stabilesc cu reflectarea drepturilor individuale drept corelative ale obligațiilor⁴. Altfel spus, în afara obligațiilor implicate de drepturi, despre altele nu mai poate fi vorba. D. D. Raphael, de pildă, este și mai categoric spunând că atunci când e vorba despre dreptate, se au în vedere drepturile și viceversa⁵. Această relație intrinsecă care nu este în mod necesar una de coincidență reiese și mai clar în deosebirea din-

1 Whelan, *Justice*, 441.

2 Această comparație între gândirea creștină și tradiția clasică Greco-Latină este preluată din Whelan, *Justice*, 447 – 449.

3 Andrea Boroli și Marco Drago (ed), *Enciclopedia de Filosofie și științe umane*, traducere de L. Cosma, A. Dumitru, F. Frunză, R. Gâdei, C.M. Ionescu, M. Pop, H. Stănculescu, S. Totu (București: All Educational, 2004), 244.

4 John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Everyman Edition), 46.

5 D. D. Raphael, *Problems of Political Philosophy* (London: Pall Mall Press, 1970), 48, 90.

tre dreptatea formală sau abstractă și cea materială sau concretă¹. În vreme ce dreptatea formală privește conformarea cu acele drepturi definite prin lege și aplicarea lor neutră, cea de-a doua categorie privește dreptatea sau nedreptatea legilor, adică conținutul acestora. Primele mai sunt numite drepturi legale (drepturile *existente*), pe când cele din urmă sunt drepturi morale (ori drepturi de care cineva *ar trebui* să se bucure)². În continuare, un scurt comentariu despre noțiunea dreptului moral. Potrivit lui T. D. Campbell, noțiunea „dreptului moral” este provocatoare. Pe cale de consecință, aceasta propune două posibilități de înțelegere. Pe de o parte, dacă cineva ia de la sine presupunerea că drepturile morale sunt întotdeauna întemeiate pe considerente de dreptate, este firească pretenția că drepturile morale pur și simplu înseamnă drepturi pe care o persoană sau un grup s-ar cuveni să le aibă. Astfel, „drepturile morale sunt acele drepturi care conservabile prin lege și care sunt moralmente justificate”³. Pe de altă parte, dacă cineva se sprijină pe diferența între moralitatea pozitivă și legea pozitivă, „un drept moral este definit ca drept care este aplicat de opinia publică, mai degrabă decât de sancțiunile legale”. Aceste două sensuri deosebite ale dreptului moral care, într-o anumită măsură, îi subrezește unitatea l-au condus pe autor să facă afirmația că „dreptatea poate fi definită doar sub forma drepturilor morale, în situația în care există vreun sens al acestora”⁴.

Revenind la subiectul principal, în lumina celor de mai sus, a vorbi despre drepturile garantate de justiția materială nu înseamnă altceva decât criticarea neajunsurilor justiției formale. Am putea în felul acesta surprinde mai bine relația dintre dreptate și drepturi în situația dreptății concrete, apropiindu-se de gândirea platonică, reîntărită de tradiția creștină a drepturilor naturale și divine. Dar o întrebare se pune. După cum toate chestiunile care țin de dreptate privesc drepturile, ar putea toate drepturile pe care cineva se cuvine a le avea, să țină de domeniul dreptății? Unii autori privesc în mod negativ acest tip de întrebare: nu, nu toate drepturile sunt întotdeauna o chestiune de dreptate⁵. Aceștia sunt de părere că standardele morale, altele decât cele de dreptate, ar putea servi drept jaloane în determinarea acelor reguli interpersonale care s-ar cere aplicate și, drept urmare, despre care dintre drepturi ar trebui să fie vorba.

În concluzie, natura polisemică a dreptății complică, dar și înlesnește înaintarea relației dintre generații în chestiuni precum drepturile și obligațiile față de mediu înconjurător (*environmental rights*). Îngreunează pentru că, după cum a fost arătat, dreptatea încorporează felurite nuanțe în funcție de autori și perioade. Înlesnește pentru că fiecare înțeles comportă un rezultat diferit în practică sau, pentru a reformula, crearea politicilor și acțiunilor publice diferă în funcție de ceea ce se înțelege prin dreptate. Înainte de a pune un prim punct acestei dezbateri, o scurtă trecere în revistă a celor spuse până aici despre noțiunea generală de dreptate ar fi potrivită. Primul înțeles al dreptății (*justice*) este cel de echitate sau „principiul ori idealul de dreptate morală”. Al doilea înțeles este cel de justiție (*righteousness*) adică „conformare cu dreptatea morală (*ideal rightness*) în comportament sau în atitudine”. Al treilea înțeles este corectitudinea (*fairness*) sau „răsplată sau pedeapsă în funcție de onoare, norme și lege”⁶. În afara acestor trei înțelesuri care sunt susținute în mod considerabil de către un puternic aparat filosofic, dreptatea mai

1 T. D. Campbell, „Rights without Justice”, *Mind*, New Series, Vol. 83, No. 331 (Jul. 1974), 445. Pentru o adâncire a acestei discuții, vezi C. Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963).

2 Campbell, *Rights*, 446.

3 Campbell, *Rights*, 447.

4 Campbell, *Rights*, 447.

5 De pildă, Campbell, *Rights*, 446.

6 Yozo Yokota, „International Justice and the Global Environment”, *Journal of International Affairs*, vol. 2, no. 53 (1999), 585.

poate, de asemenea, implica „imparțialitate”, „caracter rezonabil”, „legalitate” sau „adecvare”. Atunci când se ia în discuție o politică anume în sprijinul protecției mediului înconjurător, înțelesul asumat al dreptății are o importanță deosebită¹. Să luăm, de pildă, situația politicii publice care privește reducerea de emisii ale gazelor cu efect de seră (GHG). Dacă dreptatea este privită în al doilea sens (ca justiție), atunci toate statele trebuie să reducă același nivel de gaze. Dacă dreptatea este privită drept corectitudine, atunci o reducere diferențiată de la stat la stat este cea mai probabilă. Temeiul acestei discriminări stă în faptul că statele în curs de dezvoltare au dreptul unei emisii suplimentare pentru a putea astfel reduce decalajul care le desparte de țările dezvoltate². Altfel spus, dreptul diferențiat la poluare este argumentat pe temeiul ultim al egalității în prosperitate.

BIBLIOGRAFIE

St. AUGUSTINE, *The City of God*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.

BERTRAM, Bandam 'Do Future Generations Have the Right to Breathe Clean Air?', *Political Theory*, Vol. 10, No. 1, Feb., 1982.

BOROLI, Andrea și DRAGO, Marco (ed), *Enciclopedia de Filosofie și științe umane*, traducere de L. Cosma, A. Dumitru, F. Frunză, R. Gâdei, C.M. Ionescu, M. Pop, H. Stănculescu, S. Totu, București: All Educațional, 2004.

CAMPBELL, T. D. „Rights without Justice”, *Mind*, New Series, Vol. 83, No. 331, Jul. 1974.

CARLYLE, A. J. and CARLYLE, R. W., *A History of Medieval Political Thought in the West*, Edinburgh, 1903.

FEINBERG, Joel „Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life”, *Philosophy and Public Affairs*, no. 7, vol. 2, 1978.

FEINBERG, Joel, *Social Philosophy*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1973.

MILL, Stuart John, *Utilitarianism*, Everyman Edition.

RAPHAEL, D. D., *Problems of Political Philosophy*, London: Pall Mall Press, 1970.

SMITH, Roger W. „The Economy of Guilt”, *Political Theory*, 3, 1975.

WHELAN, Frederick G. „Justice: Classical and Christian”, *Political Theory*, Vol. 10, No. 3, Aug., 1982.

YOKOTA, Yozo „International Justice and the Global Environment”, *Journal of International Affairs*, vol. 2, no. 53, 1999.

¹ Vezi Yokota, *International*, 1999.

² Această perspectivă de tip rawlsian asupra dreptății trebuie remarcată, de pildă, în cazul Tratatului de la Kyoto care reprezintă cea mai serioasă căutare a dreptății (intra-generațională și inter-generațională) cu privire la chestiunile de mediu.

Egiptul după Mubarak

Către un model de democrație asemănător Turciei actuale?

■ EUGEN LUNGU

[The University of South-East Europe – „Lumina”]

Abstract

The great victory of the Egyptian popular revolt, which has ended the Hosni Mubarak era, is that it favours early political modernization in the Arab state. There are specialists in Middle East political issues who believe that Egypt will develop a democratic model similar to contemporary Turkey. From a doctrinal point of view, the Turkish democracy is considered by some experts in political science as a model that has certain common points with Christian-European democracy. But, there are many authors who would argue the existence of an analogy between Islamic democracy and Christian democracy. The democratic states are concerned that Egypt will become a state with a functional democracy and will have an important contribution to Middle East stability.

Keywords

Egypt, Egyptian popular revolt, Turkish democracy, islamic democracy, christian democracy, Arab state, political modernization, Middle East

„Democrația islamică” și „creștin-democrația europeană” – două concepte divergente?

Studiind realitățile politice ale lumii arabe, o lume în care despotismul liderilor și măsurile nedemocratice au reprezentat timp de mai multe decenii substanța „mediului politic” în care au fost constânse să supraviețuiască popoarele arabe, trebuie să spunem că răsturnarea regimurilor autocratice din Egipt și Tunisia, la începutul anului 2011, dar și mișcările populare din alte state arabe, sunt departe de a rezolva deficitul de modernizare politică a acestor state în raport cu țările democratice avansate. Este net în defavoarea acestor state islamice, chiar și o comparație cu Turcia islamică, din perspectiva democratizării vieții politice deoarece, turcii au făcut progrese indubitabile în ultimii zece ani, mai ales după anul 2005 când au început negocierile de aderare la Uniunea Europeană. Credem că cea mai mare provocare pentru Egiptul de după Mubarak este modalitatea în care noile autorități de la Cairo care urmează să fie alese în lunile următoare vor reuși să democratizeze, pas cu pas, societatea egipteană. Dificultatea acestui demers va fi cu atât mai mare, cu cât presiunea politică din „zona” socială care sprijină mișcările fundamentaliste va fi tot mai puternică iar în „regiunile tribale” egiptene ideea de democrație este departe de a fi înțeleasă. Opinia Laurei

Sitaru despre „tribalism”, ca parte a societății egiptene, este destul de sugestivă: «Depășirea particularităților „tribale”, cuvântul fiind o metaforă pentru orice tip de regionalism, și adoptarea ideii de partid (hizb) reprezentativ pentru o anume orientare ideologică sunt printre primele condiții ale ascensiunii către democrație»¹.

Spre deosebire de regimul autocratic al fostului președinte Hosni Mubarak în care multe drepturi și libertăți politice erau suprimate iar altele erau exercitate „de fațadă”, autoritățile care au preluat controlul Egiptului după „debarcarea” lui Mubarak - Consiliul Suprem al Forțelor Armate și guvernul instalat la 7 martie 2011-au început să adopte măsuri de liberalizare a vieții politice egiptene² în spiritul revendicărilor solicitate de demonstranți în timpul marii revolte a poporului egiptean, din ianuarie - februarie 2011. Așadar, se poate spune că Egiptul a început să pășească într-o nouă epocă - cea a dezvoltării democratice după aproape trei decenii de regim autocratic. Dar cum definim o țară democratică? Iată cum explică acest lucru Francis Fukuyama: „O țară este democrată dacă acordă poporului ei dreptul de a-și alege propriul guvern prin vot secret, în cadrul unor alegeri multipartite, periodice, pe baza sufragiului universal și egal al persoanelor adulte”³. Reflectând la opiniile unor autori care s-au preocupat îndeaproape de înțelegerea conceptului de democrație în spațiul arab, merită să-l cităm pe scriitorul și filozoful marocan Muhammad Al-Gabiri: „Nașterea democrației în lumea arabă este un proces greu, care trebuie asumat de întreaga societate, nu numai de către un grup elitist; este o naștere dificilă, dar, ca și în cazul unui nou născut, ea se poate face prin cezariană, dacă metoda clasică nu funcționează”⁴. Mulți dintre cei care studiază viața politică a lumii islamice realizează cu ușurință, că în marea majoritate a statelor musulmane⁵ conceptul de democrație, în sensul atribuit de științele politice occidentale se regăsește într-o „formă” extrem de diluată. De asemenea, deși conceptul de democrație este o componentă importantă a discursului politic islamic, există o diferență semnificativă între modul în care „elita politică” înțelege acest concept și marea masă a populațiilor musulmane. Iată ce spune Laura Sitaru în acest sens: «Democrația, devenită principala linie de discurs în societatea arabo-musulmană continuă să fie percepută de către marea masă ca fiind același tip de sistem care în „ideologia revoluționară” era numit „democrație burgheză” și asociată cu ocupantul colonialist»⁶. Sunt, însă, politologi care își pun o întrebare extrem de tranșantă despre „democrația islamică”: Acceptând compatibilitatea creștinismului cu democrația, este Islamul doctrinar atât de diferit încât să intre în coliziune cu valorile democratice? Deși nu este o întrebare simplă, cu siguranță că evoluțiile pozitive din unele state islamice, cum sunt cele din Turcia, vor putea formula un răspuns cât mai apropiat de adevăr, în anii care vor veni.

În noiembrie 2010, cu o lună înainte de declanșarea marilor revolte populare din Africa de Nord și Orientul Mijlociu, Jan-Werner Muller de la Universitatea Princeton, abordând într-un articol publicat în Boston Review anumite chestiuni legate de istoria mișcării creștin-democrate își pune următoarea problemă: „dacă există o analogie istorică între creștin-democrație și o posibilă democrație islamică...aceasta poate sugera o alternativă promițătoare la guvernarea autoritară care domină Orientul Mijlociu”⁷. Reflecția lui Jan-Werner Muller, fără a oferi un răspuns la această

1 Laura Sitaru, *Gândirea politică arabă*, (Iași: Polirom, 2009) ,178.

2 Autoritățile egiptene au abrogat, pe 12 martie 2011, legea veche care interzicea activitatea partidelor politice;

3 Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, (București: Editura Paideia, 1994), 46.

4 Muhammad Abid al Gabiri, *Wighatu nazar-in* (Un punct de vedere), Markaz dirasat al-wahada al-arabiyya, (Beirut, 1992a), 122.

5 Excepțiile de la această formulare, conform unor autori, sunt doar câteva state islamice: Turcia, Malaysia, Indonezia etc.

6 Laura Sitaru, *Gândirea*, 173.

7 Jan-Werner Muller, *Making Muslim Democracies*, în Boston Review/noiembrie-decembrie

chestiune extrem de sensibilă, se înscrie în rândul preocupărilor teoretice din ultimele decenii ale unor specialiști occidentali în problemele lumii islamice de a găsi posibile soluții pentru a facilita democratizarea societăților islamice după dispariția regimurilor autocratice. Evident că, și în Egipt, partidele politice provenite din Islamul moderat vor putea „cocheta”, pe măsura maturizării politice, cu unele principii doctrinare apropiate, din punct de vedere ideologic de cele familiare creștin-democrației din spațiul european. Afirmăm aceasta pentru că, în mod sigur, intelectualii egipteni scăpați de încorsetările vechiului regim vor avea altă deschidere față de curentele politice nearabe care s-au dovedit viabile, mai ales în democrațiile avansate ale lumii și credem vor încerca să găsească acele „conexiuni” care să potențeze procesul democratizării societății egiptene.

Există însă o categorie de intelectuali occidentali care abordând domeniul politic al creștin-democrației sunt de acord că se poate vorbi de o anumită corespondență între „democrația islamică”¹ și creștin-democrația europeană. La polul opus, mulți alți autori au respins categoric acest tip de raționament. Cei care neagă orice analogie între creștin-democrație și conceptul de „democrație musulmană” susțin ideea că europenii catolici și-au îndreptat atenția spre democrație conform „indicațiilor” Vaticanului. Argumentând că Islamul nu are o ierarhie religioasă precum are Catolicismul, autorii contestatori ai acestei analogii susțin că orice legătură făcută în acest sens este irelevantă. Așadar, opiniile specialiștilor sunt împărțite - majoritare fiind opțiunile care nu sunt de acord cu aceste interpretări. De altfel, Jan-Werner Muller, dovedind un optimism rezervat față de viitorul democrației islamice și făcând referire la Turcia ultimilor ani, afirma la sfârșitul anului 2010: „Nu există nici o garanție că democrația musulmană poate ieși la iveală în următorii ani și că poate fi susținută permanent; guvernarea AKP din Turcia este un experiment în curs de desfășurare și numai timpul va spune dacă aceasta va consolida calitatea democrației turce. Dar istoria, inclusiv istoria intelectuală a democrației creștine oferă atât motive de optimism dar și lecții pentru viitor”².

Cu toate acestea, succesele în planul vieții politice și economice înregistrate de Turcia islamică în ultimii nouă ani au făcut ca numeroși specialiști în problemele lumii islamice să-și pună serioase întrebări cu privire la existența „modelului turc” de gestionare a afacerilor interne ale statului, dar și cu privire la eficiența relațiilor pe care Turcia le dezvoltă cu partenerii externi. Gândind la poziția tot mai „vizibilă” pe care Turcia o construiește în lumea islamică, intuind că acest stat va juca un rol tot mai important în Orientul Mijlociu extins, dar și în regiunile apropiate, Samuel P. Huntington afirma la finele secolului trecut: „Experimentând ce rău și ce e bun în Occident în ceea ce privește laicitatea și democrația, Turcia poate fi la fel de calificată pentru a conduce Islamul”³. Se consideră de către politologii care nu văd o contradicție majoră între Islam și democrație, că Turcia, prin ascendența sa către democrațiile avansate ale continentului european poate fi considerat un model de urmat în lumea islamică. De fapt Turcia, prin progresele sale importante infirmă opinii ex-

2010, <http://www.bostonreview.net/BR35.6/contents.php>.

1 Conceptul de „democrație islamică” se referă la tipul de democrație care este specific statelor islamice. La baza acestui concept stă modul în care Islamul este încorporat în treburile statului. Din acest punct de vedere, sunt opinii care se referă la două categorii de state: 1. State care recunosc Islamul ca religie de stat iar Islamul nu este singura sursă de drept (Malaysia, Pakistan, Algeria, etc); 2. State care încearcă să impună legea islamică Sharia și în care se permite includerea cuprinzătoare a Islamului în afacerile interne (Iran, Sudan).

2 Jan-Werner Muller, *Making Muslim Democracies*, în Boston Review/noiembrie-decembrie 2010, <http://www.bostonreview.net/BR35.6/contents.php>.

3 Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, (Oradea: Editura Antet, 1998), 264.

trem de tranșante ale unor nume mari din domeniul relațiilor internaționale care vedeau o relație ireconciliabilă între Islam și conceptul occidental de „democrație”.

Încercând, cu realism politic să intuim un viitor posibil pentru Egiptul „post Mubarak”, ne alăturăm specialiștilor în problemele Orientului Mijlociu care afirmă că opțiunea strategică a Egiptului, din punct de vedere al politicii interne, pe termen mediu și lung este una apropiată, la figurat vorbind, de ceea ce „construiește” Turcia contemporană. Deci, o opțiune spre un „model de democrație” rezultată dintr-o societate islamică moderată în care se vor regăsi multe dintre valorile tradiționale culturale egiptene, ca parte a culturii arabe, dar și „valori politice”, sociale, culturale, etc aparținând statelor democratice avansate.

Este important să prezentăm, în continuare, „tabloului politic” al societății egiptene actuale – cu referire și la „sechelele” epocii Mubarak dar în primul rând la schimbările de după 11 februarie 2011- tablou care va aduce anumite clarificări referitoare la ceea ce poate „oferi” din punct de vedere politic, pe termen scurt, cea mai mare țară arabă a Orientului Mijlociu, dar și care sunt așteptările pe termen lung.

Fundamentalismului islamic din Egipt și jocurile politice

Analizând cu atenție viața politică a Egiptului în ultimii ani, dar și evenimentele consumate în perioada care a trecut de la înlăturarea de la putere a președintelui Mubarak, o serie de specialiști în problemele Orientului Mijlociu opinează că, pe termen scurt, un „argument” extrem de important pentru societatea egipteană este că, cea mai mare parte dintre egipteni nu sunt atrași de organizațiile fundamentaliste¹. Apartenența „Fraților musulmani”² timp de peste opt decenii, de când a luat ființă organizația, la un Islam de tip fundamentalist a devenit un lucru binecunoscut în societatea egipteană, în lumea arabă dar și în multe alte regiuni ale lumii. Însă, trebuie afirmat că, modul în care populația egipteană a perceput de-a lungul timpului „jocul politic” al militanților acestei organizații, a reprezentat mereu o miză politică majoră pentru membrii „Fraților Musulmani”. „Întemeietorii frațiilor musulmane din anii 1928-1930 - precizează Paul Brausanowski - militau pentru retragerea din lumea modernă, pentru respingerea valorilor acesteia, ca fiind neislamice, și pentru reînnoirea la valorile islamice autentice. Acest nou discurs islamic a fost numit de istorici fie prin termenul *Neo-salafiya*, fie prin acela de *Neo-fundamentalism islamic*”³. De asemenea, cei care sunt preocupați de studierea lumii arabă cunosc faptul că panarabismul, curent care promovează ideea de unificare a lumii arabe, are rădăcini profunde în societatea egipteană⁴. În prelungirea panarabismului care a eșuat⁵ pe vremea președintelui

1 În lucrările despre lumea islamică, fundamentalismul islamic este identificat cu „Islamul politic”. Samuel P. Huntington este unul dintre autorii care precizează acest lucru în cunoscuta sa lucrare „Ciocnirea civilizațiilor”.

2 Organizația „Frații musulmani” (Frăția musulmană) a fost înființată în anul 1928 în Egipt, fondatorul acestei organizații fiind Hasan al-Banna (1906-1949), fiind considerată în decursul timpului o organizație fundamentalistă. În anul 1948 guvernul egiptean a interzis organizația iar în anul 1954, deoarece a fost acuzată de atentatul împotriva președintelui Naser, „Frăția musulmană” a fost interzisă din nou. În 1960 a fost desființată latura militară a acestei organizații. „Frăția musulmană” este astăzi una dintre cele mai importante organizații islamiste existente în Oriental Mijlociu și Africa de Nord, regăsindu-se și în alte state din regiune: Siria, Iordania, Tunisia, Algeria, Liban, Teritoriile Autonome Palestiniene etc;

3 Paul Brausanowski, *Religie și stat în islam*, (București: Herald, 2009), 286;

4 Gamal Abdel Naser, fost președinte al Egiptului în perioada 1956-1970, a reprezentat pentru statul egiptean unul dintre promotorii politicii naționaliste, sub forma panarabismului laic;

5 În încercarea de a se atribui o realitate politică și teritorială panarabismului, „proiectul politic” al lui Naser cunoscut sub denumirea de Republica Arabă Unită (care a regrupat Egiptul și Siria) a eșuat răsunător în perioada 1958-1961.

egiptean Naser se vor dezvolta panislamismele care, vor substitui panarabismul sau, alteori, vor fi în opoziție cu acesta. „Panislamismul sunnit- apreciază Oliver Roy- a cunoscut o derivă remarcabilă în cea de-a doua jumătate a secolului XX. Întruchipat mai întâi de Frații Musulmani, el se definește în fond prin islamizarea panarabismului”¹. În acest context, nu este exclus ca în lunile viitoare, până la alegerile prezidențiale și legislative, dar și în anii următori, Frații Musulmani precum și alte organizații care vor proveni din rândurile egiptenilor de religie islamică să încerce obținerea unui capital politic readucând în actualitate tema panislamismului, sau poate cea a panarabismului. Deși „Frăția musulmană” a obținut un procent de 20% din voturi la alegerile din 2005, unii specialiști în științe politice sunt de părere că în epoca deschisă de plecarea de la putere a lui Mubarak această organizație islamistă ar putea scădea în popularitate în rândul electoratului egiptean. Această scădere ar putea fi determinată de anumite măsuri de liberalizare a vieții politice egiptene² pe care deja Consiliul Suprem al Forțelor Armate (CSFA)³ a început să le promoveze după înlăturarea de la putere a lui Mubarak, ceea ce va genera înființarea și altor partide islamiste care ar putea eroda încrederea publicului egiptean în „Frăția musulmană”. Acum însă, când a trecut aproape două luni de la victoria mării revolte a poporului egiptean, putem spune cu certitudine că Mubarak a lăsat în urma sa o țară care, din punct de vedere al vieții politice, păstrează încă „sechelele” conducerii despotice, o societate egipteană care nu are deloc dezvoltate „reflexele” participării la o viață politică normală dar care începe să se bucure de drepturi și libertăți politice interzise în ultimele decenii.

Analiza noului mediu politic egiptean care se va configura în lunile următoare, va ține seama cu siguranță și de modul în care va încerca să se plaseze pe noua scenă politică Partidul Național Democrat (NDP), adică partidul fostului președinte al Egiptului. Deși acest partid a obținut la alegerile din decembrie 2010 un procent de 80% din mandatele fostului Parlament egiptean, analiștii obiectivi ai vieții politice egiptene din „epoca Mubarak” cunosc foarte bine care erau „metodele” fostului regim pentru ca rezultatele alegerilor să fie în concordanță cu „voința faraonului”. Iată, în acest sens, o afirmație a lui Mark Sedgwick care nu necesită alte comentarii: „Cu câțiva ani în urmă, președintele Egiptului Hosni Mubarak, a introdus sispemul pluripartit. Singura condiție importantă era aceea că nici un alt partid, în afară de al lui, nu putea să crească semnificativ, să câștige mai mult de câteva locuri în adunarea legislativă a țării. Ca rezultat, rareori alegerile interesau cu adevărat pe cineva, pentru că rezultatul era deja cunoscut”⁴. În consecință, încă din timpul revoltei egiptenilor, pentru NDP au început probleme extrem de grave: în ziua de 1 februarie 2011 acest partid a fost exclus din Internaționala socialistă „pentru încălcarea valorilor pe care le apără social-democrația”⁵, iar la data de 5 februarie 2011 conducerea partidului lui Mubarak a demisionat. Îndepărtarea de la putere a lui Hosni Mubarak, a favorizat începutul tranziției spre un altfel de „mediu politic” în care nu s-au mai regăsit vechile abuzuri legislative promovate de regimul autocratic al fostului președinte exprimat prin „dictatura unui singur partid”. De altfel, viața politică egipteană era extrem de închisată, se „mimau” anumite acțiuni politice, iar participarea cetățenilor/partidelor la unele activități specifice domeniului politic erau permise în „mod selectiv”.

1 Oliver Roy, *Semiluna și haosul*, (București: Nemira, 2010), 75.

2 Tranziția politică în Egipt va dura șase luni, până la alegerile legislative și prezidențiale, timp în care se anticipează că vor apărea și alte partide pe „harta politică” a Egiptului.

3 Consiliul Suprem al Forțelor Armate care a preluat puterea în stat după înlăturarea lui Mubarak, este o instanță formată din aproximativ 20 de generali care va conduce Egiptul timp de șase luni până la alegerile legislative și alegerea noului președinte al Egiptului.

4 Mark Sedgwick, *Islamul și musulmanii*, (București: Niculescu, 2010), 243.

5 Pesite-ul <http://www.evz.ro/detalii/stiri/partidul-lui-mubarak-a-fost-exclus-din-internationala-socialista-919986.html>.

Factorul „Al-Wasat”

Ținând seama de aceste abuzuri care limitau multe drepturi fundamentale ale omului, cu siguranță unul dintre marile succese ale egiptenilor, după cele 18 zile de revoltă, îl reprezintă *începutul tranziției către o nouă viață politică*. Fără restricțiile impuse de regimul Mubarak, imediat după 11 februarie noua autoritate egipteană de tranziție (CSFA) a început crearea cadrului legal pentru ca organizațiile/partidele politice care reprezintă populația islamică cât și cele care vor proveni din „zona” populației creștine să se poată exprima liber pe scena politică egipteană, în perspectiva viitoarelor alegeri libere. Astfel, în ziua de 19 februarie 2011, Tribunalul administrativ din Cairo a aprobat înființarea primului partid islamic¹ din Egipt al perioadei „post Mubarak” - „Al-Wasat”, demersurile fiind realizate de Abou Elela Mady, un fost membru al al „Fraților Musulmani” care a dorit să-și înființeze propriul partid. Constituirea legală a partidului „Al-Wasat” înseamnă, totodată, și dreptul de a participa la viitoarele alegeri legislative. Menționăm că acest partid, a încercat timp de cinsprezece ani în perioada regimului Hosni Mubarak să obțină dreptul de a funcționa legal, însă restricțiile impuse de regimul fostului președinte egiptean nu a permis realizarea acestui lucru. Al-Wasat înseamnă în limba arabă „moderat”, fiind un partid care susține pluralismul politic și egalitatea cetățenilor egipteni indiferent de rasă, sex sau religie. Încep, așadar, să fie vizibile primele schimbări pe scena politică egipteană, evoluție care ar fi fost de neconceput în epoca președenției lui Hosni Mubarak. Foarte important este faptul că, spre deosebire de alte mișcări islamiste „Al-Wasat” a invitat comunitatea creștină din Egipt (coptii)² să se alăture, statutul partidului precizând posibilitatea ca în fruntea statului egiptean să ajungă chiar și un cetățean de religie creștină. Acest aspect este cu atât mai important cu cât, așa cum se cunoaște, tensiunile³ dintre majoritatea musulmană și minoritatea creștinilor copti este una dintre realitățile societății egiptene și își are originea în secolele de persecuții îndreptate împotriva celei mai importante minorități religioase egiptene. Partidul Al-Wasat, prin „platforma politică” pe care o propune în spațiul public are menirea de a contrazice numeroși autori care și-au exprimat scepticismul privind coexistența pașnică a diferitelor religii: „Se afirmă că nu pot fi create punți între credințe religioase, memorii istorice, tradiții obiceiuri comune și perspective conflictuale asupra lumii, încorporate în culturi contrastante”⁴. Al-Wasat este doar un exemplu, care va fi urmat în mod sigur și de altele asemănătoare, care arată că principiile moderne ale pluripartidismului occidental, încep să fie regăsite în noul mediu politic egiptean aflat în curs de reformare. Este, în același timp, o dovadă concretă că în Egipt a început un alt mod de a se face politică în care pluripartidismul nu mai este doar o „lozincă” , ci un mod mult diferit de epoca Mubarak⁵, în care „actorii” politici încep să aibă o altă perspectivă privind

1 Pe site-ul <http://www.evz.ro/detalii/stiri/al-wasat-primul-partid-islamic-din-egipt-aprobat-legal-921816.html>.

2 În 2005 se estima că 94% dintre egipteni sunt musulmani și 6% creștini (majoritatea copti); biserica coptă estima un procent al creștinilor de 15%.

3 Ultimile evenimente violente în care au fost implicați musulmani și creștini copti din Egipt: în ziua de 1 ianuarie 2011 o mașină capcană a explodat în fața unei biserici copte din Alexandria, fiind uciși 21 de credincioși creștini care ieșeau de la liturghia din prima zi a anului; în ziua de 8 martie 2011 au avut loc ciocniri violente între musulmani și creștini copti dintr-un cartier sărac din Cairo, eveniment soldat cu 10 morți și 110 persoane rănite. Trebuie menționat că, pe timpul regimului Mubarak, coptii nu aveau voie să ocupe funcții în administrație, accesul în universități era limitat și nu aveau dreptul de a avea emisiuni religioase la radio și televiziune.

4 Edward A. Kolodziej, *Securitatea și relațiile internaționale*, (Iași: Polirom, 2007), 25.

5 Și în „epoca Mubarak” a existat tot un sistem multipartidist dar acest sistem era formal, existând de fapt dictatura unui singur partid; celelalte partide, în afara „partidului prezidențial” aveau dreptul să propună candidați în alegeri însă aceștia erau „triatii” de puterea politică, modernizatorii și reprezentanții partidelor islamiste fiind excluși.

participarea la viața politică egipteană. De asemenea, faptul că în Egipt au început să se înființeze partide care-i reprezintă pe egiptenii Islamului moderat, partide care promovează idei politice moderne (ca în cazul partidului „Al-Wasat”), dovedește cu claritate că „Frații musulmani”, considerați de „regimul Mubarak” o organizație fundamentalistă, este departe de monopoliza majoritatea populației de religie islamică, așa cum existau temeri în perioada revoltei egiptenilor.

Nici apelul liderului suprem iranian ayatollahul Khamenei adresat poporului egiptean, când încă străzile marilor orașe egiptene erau pline de manifestanți, prin care îndemna la continuarea revoltei „până la instaurarea unui regim popular fondat pe religia musulmană”¹ nu a avut ecou în rândul demonstrațiilor egipteni. Lipsa de reacție a egiptenilor la acest apel a fost un mod de a transmite că, pentru marea majoritate a egiptenilor priorităților epocii „post Mubarak” sunt străine de fundamentalismul islamic de sorginte iraniană.

Chiar dacă populația din marile orașe egiptene a dorit cu ardoare schimbarea fostului regim autocratic al președintelui Mubarak, specialiștii în problemele lumii arabe cunosc foarte bine că atât Egiptul, cât și multe alte state din regiune au și o populație rurală „tribală” dominată de un puternic spirit tradiționalist și oarecum detașată de problemele de la „centru”. Pentru această populație tribală, importante sunt „problemele locale” care deseori sunt rezolvate prin mijloace violente: „În sudul Egiptului conflictele, chiar și exprimate sub culoare politică sau confesionale, au mult de-a face cu vendetele locale („târ”). Dar acest tribalism local este detașat de luptele de clan care agită cele mai înalte niveluri ale statului și rămâne deci la stadiul infra-politic, ceea ce este mult mai puțin cazul în Orientul Mijlociul propriu-zis”². Se presupune că situația populației egiptene din zonele rurale³, acest tribalism local, va interesa în mai mare măsură viitoarele structuri de putere egiptene care vor fi alese, comparativ cu perioada în care a fost la putere Hosni Mubarak. Necesitatea impunerii acestui obiectiv politic pe agenda de lucru a viitoarei puteri de la Cairo rezidă din nevoia stringentă de a pune capăt violențelor din sudul țării care se perpetuează de multă vreme, pentru a se asigura o pace internă favorabilă progresului Egiptului în deceniile următoare. Dar, așa cum arătam ceva mai înainte, una dintre direcțiile importante de democratizare a Egiptului va trebui să fie orientată și spre „zonele tribale”. În aceste zone, tradiționalismul excesiv, va fi un obstacol major în calea eforturilor autorităților de a construi o societate democratică, care nu ar trebui să se limiteze doar în zonele urbane. Și în acest caz, Turcia care nu și-a rezolvat toate problemele în zonele rurale, poate fi exemplul prin modul în care este angajată în rezolvarea acestor chestiuni, datorită apartenenței acestui stat la spațiul cultural islamic.

Egiptul, o nouă „Turcie”?

Așadar, analizând contextul politic, economic, social și militar oferit de societatea egipteană după 11 februarie 2011, ne asociem opiniei specialiștilor în relații internaționale care susțin că Egiptul va adopta, în mod treptat, o linie politică internă asemănătoare cu cea pe care o urmează Turcia contemporană. Credem, așadar, că Egiptul - „centrul intelectual al lumii arabe”⁴ va alege, în sens figurat, o „direcție” politică apropiată de „Istanbul”, adică va evolua în anii următori către o „democrație

1 Pe sit-ul <http://www.gandul.info/international/revolutie-in-egipt-scenariile-din-romania-iran-si-indonezia-s-ar-putea-repeta-in-egipt-transmisie-live-7950629#>, accesat 17februarie 2011.

2 Oliver Roy, *Semiluna*, 74.

3 Conform statisticilor în 2010 populația urbană a Egiptului reprezenta 43,4%, iar cea rurală 56.6%, pe site-ul <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/eg.html>.

4 Fareed Zakaria, *Viitorul libertății. Democrația neliberală în Statele Unite ale Americii și în lume*, (Iași: Polirom, 2009), 135.

imperfectă" care să confere echilibru și stabilitate. Nu sunt deloc puțini specialiștii în relații internaționale care opinează că Egiptul, acest „pol al arabismului”¹, cu o populație extrem de tânără, cu segmente sociale, oarecum, „occidentalizate” (armata egipteană), cu un apetit spre modernizare mai puternic decât al multor state din regiune va manifesta în decursul mai multor ani o „opțiune majoritară” care să-l îndrepte, spre un set de valori politico-economico-sociale mai apropiat de valorile occidentale (așa cum a ales și Turcia), păstrându-și în același timp „componenta tradițională” și specificul religios. De ce va prefera Egiptul un „destin” politic asemănător cu Turcia contemporană? Deși este departe de stadiul pe care îl parcurge Turcia în prezent, din punct de vedere al modernizării vieții politice, economice și sociale, considerăm că această țară arabă are un uriaș potențial de a se moderniza, care, din păcate, lipsește unor state din Orientul Mijlociu. În prezent cel mai occidentalizat „segment” al societății egiptene, așa cum arătam ceva mai înainte, îl reprezintă armata, instituție care începând din 1975 a beneficiat, prin intermediul statului egiptean, de fonduri importante din partea Statelor Unite ale Americii în scopul ridicării nivelului de instruire și pentru programe de înzestrare cu armament și tehnică militară². Conform unor informații vehiculate în massmedia un număr semnificativ de ofițeri egipteni au urmat anual cursuri de pregătire în instituții militare de învățământ din Statele Unite ale Americii. De asemenea, este binecunoscut faptul că mulți dintre generalii egipteni care îndeplinesc funcții importante în armată, (unii fiind în prezent membri ai Consiliului Suprem al Forțelor Armate), au studiat în instituții militare de învățământ americane. Dacă avem în vedere că „grija” Statelor Unite față de pregătirea militarilor egipteni s-a manifestat pe durata a peste trei decenii, rezultă că astăzi Egiptul are una dintre armatele bine instruite³ și dotate din Orientul Mijlociu.

Orientarea Egiptului „după Mubarak” pe un „traseu” asemănător celui parcurs de Turcia, îndeosebi în ultimii 10 de ani, este o „direcție” apreciată de unii specialiști în relații internaționale, la care ne alăturăm și noi, ca fiind una cu un grad ridicat de probabilitate. Dacă încercăm să facem o legătură cu Turcia ultimilor 10 ani, nu putem omite că în anul 2002, acest stat musulman nearab a cunoscut „alternanța la putere”, alegerile parlamentare fiind câștigate pentru prima dată de un partid islamic Partidul Dreptății și Dezvoltării (AKP). Este important de remarcat că acest partid, conform unor specialiști avizați în problemele lumii musulmane „pare a fi devenit campionul democrației și adevăratei laicități”⁴. De asemenea, la următoarele alegeri legislative care au avut loc în iulie 2007, AKP a câștigat majoritatea absolută, fapt care a reconfirmat aprecierea electoratului turc față de politica internă și externă promovată de acest partid islamic care în 2005 a început negocierile pentru integrarea Turciei în Uniunea Europeană. Evenimentele politice din Turcia din anii 2002 și 2007, exprimate prin victoriile obținute în alegeri de către AKP, au demonstrat că democrația liberală de tip occidental nu este în contradicție cu o societate majoritar islamică, care nu impune restricții participării partidelor/organizațiilor islamice la viața politică a țării.

Așa cum afirmam în prima parte, sunt specialiști în științe politice care fac o analogie între partidul moderat de orientare islamică AKP aflat la putere în Turcia și creștin-democrația occidentală, apreciind că societățile islamice pot îmbrățișa multiple valori politice ale democrației occidentale, fără să altereze tradiționalismul specific

1 Paul Balta, *Islamul*, (București: Prietenii cărții, 2008), 85.

2 SUA a furnizat Egiptului avioane de luptă F-4 și F-16, elicoptere Apache, baterii de rachete antiaeriene, transportoare blindate, etc și execută anual exerciții militare comune cu acest stat arab.

3 Sunt critici care afirmă că Washingtonul nu a oferit ajutorul financiar pentru armata egipteană având ca scop respingerea oricărei amenințări externe, ci a fost un ajutor pentru consolidarea securității interne a regimului Mubarak; este vorba despre acei critici care sunt împotriva acordului de pace cu statul Israel – pe site-ul http://www.adevarul.ro/international/Statele-Unite_o_418758390.html.

4 Pierre-Jean Luizard, *Modernizarea țărilor islamice*, (București: Artemis, 2008), 8.

acestor comunități musulmane. Și în lumea occidentală, atunci când au apărut primele partide creștin-democrate spre sfârșitul secolului al nouăsprezecilea (în Belgia și Germania) nu toată populația acestor state a privit cu entuziasm acest eveniment al vieții politice. Chiar și Vaticanul „le-a privit inițial cu suspiciune, dar ulterior a perceput participarea lor la alegeri și negocierile parlamentare ca semne de modernism”¹. Credem că nu greșim afirmând că, așa cum partidele creștin-democrate occidentale, care au o „viață politică” de peste un secol, au reușit performanțe politice importante și partidele islamice, care provin din Islamul moderat, ale căror doctrine conțin multe elemente specifice valorilor politice occidentale - așa cum este astăzi AKP-ul în Turcia - pot conduce societățile islamice, treptat, de-a lungul mai multor zeci de ani pe calea modernizării politice, economice și sociale. La fel cum precizează și Jan -Werner Mueller, există speranța că viața politică a Egiptului se va inspira după modelele care și-au dovedit viabilitatea, atât în unele state din lumea islamică cât și în spațiul politic occidental: „Crearea unui Islam liberalizat, moderat și democratic de către intelectuali musulmani, conștienți de acest lucru, este crucială”². Acest tip de Islam de care amintește Mueller este folosit în sens figurativ, sensul propriu referindu-se la crearea „democrației islamice”, adică acel mod de organizare politică ce poate fi asemănător creștin-democrației din statele democratice, ca mod de organizare și de exprimare pe scena politică.

Conducerea provizorie asigurată de Consiliul Suprem al Forțelor Armate, dar și prin noul guvern egiptean instalat la 7 martie 2011 manageriat de Essam Sharaf, așa cum se cunoaște, a început să adopte o serie de măsuri care reflectă faptul că această țară arabă își dorește să „uite” trecutul, că s-a orientat în direcția dezvoltării democratice și că cerințele milioaneilor de demonștranți egipteni nu vor fi ignorate. Conform specialiștilor în științe politice, cel mai important eveniment al vieții politice egiptene după sfârșitul epocii Mubarak l-a reprezentat referendumul privind revizuirea Constituției, organizat în Egipt în ziua de 19 martie 2011, prima inițiativă democratică majoră a acestui stat arab după victoria mării mișcări populare a egiptenilor. Măsurile propuse la referendum s-au referit la unele modificări limitate ale Constituției: reducerea numărului de mandate prezidențiale la două, cu o durată de maximum patru ani fiecare, la care are dreptul o persoană; relaxarea condițiilor privind candidatura la funcția de președinte; limitarea legilor de urgență la o durată de șase luni, etc. Aceste măsuri care, conform informațiilor difuzate de guvernul egiptean³ au modificat șapte articole din Constituție și au anulat unul, vor contribui la configurarea cadrului legal privind participarea la viitoarele alegeri prezidențiale și legislative. Rezultatul referendumului⁴ a arătat că au fost prezenți la vot un procent de 41,2% din totalul alegătorilor (un procent foarte bun comparativ cu „epoca Mubarak”) iar votul final a arătat că 77% dintre cei care au votat doresc modificarea Constituției. Referendumul, conform experților în problemele lumii arabe, a constituit un prilej de exprimare a nemulțumirii „liderilor pro-democrație” care au dorit o schimbare, în totalitate, a Constituției. Opinia liderilor pro-democrație a vizat faptul că, modificarea parțială a Constituției va avantaja, la viitoarele alegeri, Partidul Național Democrat (al fostului președinte Mubarak) și Frăția Musulmană, fapt semnalat și de unii specialiști în problemele politicii interne egiptene, care sunt din afara Egiptului.

Se apreciază că maturizarea vieții politice egiptene, asimilând treptat „valori politice” ale Turciei actuale, va fi un proces de durată care va presupune multe cicluri

1 <http://www.project-syndicate.org/commentary/mueller2/English>.

2 Jan-Werner Mueller, *From Cristian Democracy to muslim democracy?*, Project Syndicate, 13.10.2008, <http://www.project-syndicate.org/commentary/mueller2/English>.

3 <http://www.ziare.com/international/egipt/referendumul-din-egipt-pentru-modificarea-constitutiei-s-a-incheiat-1082773>

4 http://revistapresei.hotnews.ro/stiri-subiectele_zilei-8410636-presa-diagonala-referendumul-din-egipt-confirma-sustinerea-populatiei-pentru-schimbarea-constitutiei-proiectul-centralei-nucleare-belene-din-bulgaria-ramane-picioare-ambasadorul-sua-mexic-demisionat-d.htm

electorale, inclusiv alternanța la putere așa cum există în orice democrație funcțională. Nu putem să nu fim de acord cu Sheri Berman care, analizând aspectele liberalizării politice în societățile islamice, a susținut că „atunci când partidele politice participă în mod repetat la alegeri, ele tind să devină mai flexibile din perspectivă ideologică, deoarece acestea încearcă să atragă un grup divers de alegători”¹. În acest context, sunt motive să credem, cu moderație, că atât Egiptul cât și alte popoare din regiunea Orientului Mijlociu și Africa de Nord care și-au propus să elimine regimurile autocratice, pot avea ca exemplu sistemul politic din Turcia ultimilor 10 ani, țară cu populație majoritar musulmană, care pe lângă succesele politice importante a dezvoltat un „model economic” care a obținut rezultate remarcabile chiar și în perioada crizei economico-financiare planetare (Samuel P. Huntington considera Turcia încă de la începutul anilor '90 o „putere secundară”²). Astfel, toți cei care doresc democratizarea Egiptului și menținerea stabilității Orientului Mijlociu credem că ar fi încântați să constate peste cel puțin un deceniu că, ceea ce spunea Fareed Zakaria în 2003 despre Turcia, a devenit și o realitate egipteană : „o democrație liberală imperfectă dar funcțională”³.

BIBLIOGRAFIE

HUNTINGTON, P. Samuel, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Oradea: Editura Antet, 1998.

KOLODZIEJ, A. Edward, *Securitatea și relațiile internaționale*, Iași: Polirom, 2007.

LUIZARD, Pierre-Jean, *Modernizarea țărilor islamice*, București: Artemis, 2008.

MUELLER, Jan -Werner, *From Cristian Democracy to muslim democracy?*, Project Syndicate, 13.10.2008.

MUELLER, Jan -Werner, *Making Muslim Democracies*, în Boston Review/noiembrie-decembrie 2010.

SEDGWICK, Mark, *Islamul și musulmanii*, București: Niculescu, 2010.

SITARU, Laura, *Gândirea politică arabă*, Iași: Polirom, 2009.

Review/noiembrie-decembrie 2010.

ROY, Oliver, *Semiluna și haosul*, București: Nemira, 2010.

ZAKARIA, Fareed, *Viitorul libertății. Democrația neliberală în Statele Unite*.

<http://www.evz.ro/detalii/stiri/partidul-lui-mubarak-a-fost-exclus-din-internationala-socialista-919986.html>

<http://www.evz.ro/detalii/stiri/al-wasat-primul-partid-islamic-din-egipt-aprobat-legal-921816.html>

<http://www.gandul.info/international/revolutie-in-egipt-scenariile-din-romania-iran-si-indonezia-s-ar-putea-repeta-in-egipt-transmisie-live-7950629#>

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/eg.html>

http://www.adevarul.ro/international/Statele-Unite_o_418758390.html

<http://www.project-syndicate.org/commentary/mueller2/English>

¹ Jan-Werner Muller, *Making Muslim Democracies*, în Boston Review/noiembrie-decembrie 2010, <http://www.bostonreview.net/BR35.6/contents.php>.

² Samuel P. Huntington, *Ciocnirea*, 187.

³ Fareed Zakaria, *Viitorul libertății*, 111.

Influența negativă a statului minimal nozickian asupra libertății pozitive

■ ALEXANDRU VOLACU

[National School of Political and Administrative Studies Bucharest]

Abstract

In this paper I intend to demonstrate that the libertarian minimal state proposed by R. Nozick has a detrimental influence on the positive liberty of its citizens. The central argument revolves around the negative consequences which natural monopolies imposed by private agents in the libertarian free-market have on the welfare of citizens and through this mechanism on their positive liberty. By contrast I argue that a situation where economies of scale are monopolized by the state and not by private agents determines the emergence of a superior socio-economical situation as the state does not become trapped in a prisoner's dilemma game, unlike private agents which will have incentives to adopt free-rider strategies and exploit all sectors over which they hold a monopoly.

Keywords

free-rider, libertarianism, minimal state, monopoly, positive liberty

Deși perspectivele libertariene asupra problemelor dezbatute în teoria politică diferă în privința multor aspecte unul dintre punctele în care acestea converg este diminuarea nivelului de implicare al statului în societate. Cu toate acestea, putem identifica chiar și în interiorul teoriilor libertariene divergențe de opinii referitoare la necesitatea existenței statului. În acest sens, două dintre pozițiile cele mai influente le aparțin lui Murray Rothbard și Robert Nozick. Conform lui Rothbard, statul reprezintă agresorul central al unei societăți prin capacitatea sa de a interveni, prin mijloace considerate legale, împotriva drepturilor naturale ale indivizilor și în special prin restricțiile pe care statul le impune asupra drepturilor de proprietate ale indivizilor. De asemenea, Rothbard consideră că statul este o structură „criminală”, „tâlhară” și „promotoare a sclaviei” datorită faptului că acesta are capacitatea de a impune cetățenilor săi războiul, incorporarea și perceperea abuzivă de taxe, remarcând faptul că un comportament similar al acestora ar fi pedespisit, fiind considerat imoral și ilegal¹. Astfel, Rothbard consideră ca orice structură similară statului este inacceptabilă și că orice bun colectiv produs în prezent prin existența statului

¹ Murray Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto* (New York: Macmillan Publishing Co, 1973), pp.22-23.

poate fi produs cu o eficiență superioară și mai mult decât atât poate fi produs moral deoarece nu încalcă axioma non-agresiunii¹ exclusiv prin mecanismele pieței libere. Spre deosebire de acesta, Nozick consideră că existența statului minimal, care are exclusiv o funcție protectivă, este justificată moral. În argumentarea acestei poziții Nozick elaborează un model teoretic evolutiv conform căruia în starea naturală² indivizii vor forma asociații de protecție care în cele din urmă, fie prin cartelizare fie prin eliminarea competitorilor, vor deveni asociații de protecție dominante într-un anumit teritoriu, deținând monopolul asupra violenței. Aceste asociații dominante de protecție sunt numite de Nozick state ultraminimale³, a căror urgență este inevitabilă datorită caracterului indivizilor din starea naturală⁴, însă acestea trebuie extinse astfel încât să ofere servicii de protecție tuturor indivizilor aflați pe teritoriul unde agenția monopolizează violența, nu doar celor care aderă explicit la ea, deoarece situația în care această tranziție nu s-ar realiza ar fi impermisibilă moral⁵. Extinderea acestor structuri este specifică statului minimal, văzut de Nozick ca o construcție necesară, cu precizarea însă că funcția de securitate este în viziunea sa singura atribuție acceptabilă pentru un stat și că mecanismele pieței libere trebuie utilizate pentru toate celelalte funcții socio-economice.

Este clar că ambele modele teoretice menționate în rândurile precedente încearcă să minimalizeze rolul statului considerând fie că însăși existența acestuia fie că implicarea acestuia dincolo de realizarea funcției de protecție a indivizilor este inacceptabilă deoarece ar constitui o încălcare a libertății indivizilor (concept fundamental în filosofia libertariană) prin nerespectarea principiilor propuse de Rothbard pentru asigurarea respectării drepturilor naturale: principiul proprietății asupra sinelui, principiul non-agresiunii împotriva non-agresorilor și principiul îndreptăririi în apropiere⁶. Astfel, nocivitatea statului în viziunea libertariană derivă în principal din încălcarea libertăților individuale prin acțiunile întreprinse de acesta. Pentru a putea face o evaluare corectă a acestei afirmații trebuie să analizăm însă interpretarea libertariană a conceptului de libertate. Conform lui Rothbard libertatea este o „condiție în care drepturile de proprietate asupra sinelui și asupra proprietăților sale materiale legitime nu sunt invadate sau agresate”⁷. Putem remarca o similaritate remarcabilă între această definiție și cea pe care o formulează Isaiah Berlin pentru conceptul de „libertate negativă”, anume neintervenția vreunui individ sau grup de indivizi în sfera de activitate a unei persoane⁸, construită la rândul ei în baza principiului vătămării⁹. Astfel, putem concluziona că libertatea, în sensul acordat de Rothbard, are o direcție unidimensională, referindu-se exclusiv la absența unor forțe externe coercitive iar în acest sens existența statului poate constitui într-adevăr un impediment major în dezvoltarea libertății individuale. Totuși, această dimensiune nu reprezintă veridic, conform teoriei influente a lui Berlin, conceptul de libertate în totalitatea formelor sale de manifestare. Pornind de la această distincție și considerând în acord cu Rothbard și Nozick că absența statului favorizează amplificarea componentei „negative” a libertății, miza lucrării este de a identifica posibilele con-

1 Rothbard, *For a New Liberty*, 22.

2 Datorită faptului că unul din obiectivele principale ale indivizilor este asigurarea securității.

3 Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell Publishers, 1974), p.26.

4 John Locke, *Al doilea tratat despre guvernare*, trad. de S. Culea (București: Nemira, 1999).

5 Nozick, *Anarchy*, pp.26-53.

6 Daniel-Mihai Ungureanu, „Paradoxuri Libertariene în Teoria Alegerii Sociale” (teză de doctorat, Facultatea de Științe Politice - SNSPA, 2009), p.184.

7 Rothbard, *For a New Liberty*, 41.

8 Isaiah Berlin, „Two Concepts of Liberty”, în Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), p.204.

9 John Stuart Mill, *Despre libertate*, trad. A. P. Iliescu (București: Humanitas, 1994), p. 17.

secințe ale unei construcții sociale minimal-libertariene¹ asupra libertății „pozitive”, definită drept „capacitatea individului de a fi propriul său stăpân”² sau „puterea de a acționa în anumite feluri în funcție de voința individuală”³.

Pentru a reliefa aceste consecințe voi construi în rândurile următoare un scenariu teoretic evolutiv de tip probabilist aplicabil pieței complet nerestricționate specifică societății libertariene. În cadrul acestui demers pornesc de la două asumții teoretice esențiale: 1. indivizii sunt actori raționali (în sens instrumental) care caută să își maximizeze beneficiile⁴ și 2. cele trei principii enunțate anterior⁵ sunt respectate (fie prin natura morală a indivizilor fie prin intervenția asociațiilor private de protecție).

Un scenariu similar, dar operând într-un alt segment al bunurilor colective, este deja construit de Nozick și prezentat în prima parte a textului, acesta explicând cum interacțiunile dintre indivizii aflați în starea naturală vor produce în cele din urmă un monopol al violenței într-un anumit teritoriu, „statul minimal” devenind singura agenție responsabilă de producerea bunului colectiv „securitate”. Dar de ce nu am putea extinde acest rezultat al interacțiunilor dintre indivizi și la alte domenii? Argumentul lui Nozick pentru care aceasta situație nu este aplicabilă și în alte sectoare este unul centrat pe emergența agenției monopoliste. Astfel, Nozick consideră ca următoarele trei motive sunt caracteristice exclusiv bunului „protecție”, iar implicit, în aceste condiții modelul nu poate fi aplicat și în alte domenii: caracterul relativ al bunului oferit, faptul că nu pot coexista servicii de protecție „maximale” în competiție și faptul că nici un client al serviciilor de protecție nu se poate mulțumi să achiziționeze bunul mai ieftin deoarece achiziționarea acestuia este irelevantă dacă agenția de protecție nu este suficient de puternică încât să ofere bunul „maximal”, acest lucru conducând în cele din urmă la achiziționarea de către toți clienții a bunului maximal oferit de agenția de protecție cea mai puternică⁶.

Totuși, privind lucrurile dintr-o perspectivă economică putem constata că există posibilitatea ca și alte tipuri de monopoluri să se nască pe o piață complet liberă. O circumstanță evidentă care poate favoriza și chiar determina unilateral emergența unei situații de monopolizare a producției de bunuri este inegalitatea dintre actori în ceea ce privește deținerea resurselor naturale. Acest argument derivă direct din principiul îndreptățirii în apropiere („homesteading”), formulat de Rothbard, conform căruia indivizii au dreptul inalienabil de a „deține proprietățile create sau extrase dintr-o stare a naturii anterior nefolosită și nedeținută”⁷. Astfel, monopolul asupra resurselor naturale este justificat moral, existența sa în practică fiind inevitabilă în cazul în care unul dintre actori este capabil de a-l întreține deoarece nu există vreo instituție guvernamentală sau de o altă natură capabilă să îl blocheze. În cazul deținerii controlului total asupra unei resurse naturale monopolul asupra bunului produs ca urmare a valorificării resursei este unul evident, însă acesta constituie doar un mod (mai degrabă incidental) de monopolizare a unui segment al pieței. Mult mai probabilă este situația în care resursele nu sunt monopolizate însă segmentul pieței are anumite caracteristici intrinseci care conduc la o competiție restrânsă între actori pentru producerea bunului respectiv. Exemple de astfel de seg-

1 În sensul vizat de Rothbard, adică o situație caracterizată de absența oricărei structuri similare statului în care interacțiunile de pe piață determină în totalitate producerea bunurilor colective.

2 Berlin, „Two Concepts”, 215.

3 Adrian Miroiu, *Introducere în filosofia politică* (Iași: Polirom, 2009), p.132.

4 Adrian Miroiu, *Fundamentele Politicii (Vol.I). Preferințe și alegeri colective* (Iași: Polirom, 2006), pp.34-35.

5 Anume principiul proprietății asupra sinelui, principiul non-agresiunii împotriva non-agresorilor și principiul îndreptățirii în apropiere.

6 Nozick, *Anarchy*, p.17.

7 Ungureanu, „Paradoxuri”, 185.

mente sunt comunicațiile, curentul, energia, etc. În acest tip de industrii, în care după stabilizarea relativă a pieței¹ numărul de actori rămași pe piața producătorilor bunurilor este mic, este probabil ca datorită raționalității actorilor să se producă unul din următoarele două scenarii: 1. monopolizarea segmentului de piață de către un competitor care deține anumite avantaje în comparație cu ceilalți (în termeni de resurse, tehnologie, capacități de implementare, etc.) și își permite să utilizeze anumite practici anti-competitive (precum reducerea prețurilor sub un anumit nivel acceptabil pentru ceilalți competitori) înlăturându-i astfel de pe piață pe aceștia sau 2. cartelizarea anumitor firme care să îi înlăture de pe piață pe ceilalți actori, acționând ulterior în același sens ca și un monopolizator. Desigur, acestea sunt situațiile dezirabile pentru anumiți actori de pe piață, însă unul dintre cele două scenarii nu este obligatoriu în urma interacțiunilor competitorilor deoarece aceștia pot să nu aibă forța necesară pentru a obține astfel de rezultate. Există totuși *posibilitatea* emergenței unor monopoluri pe o piață liberă și în segmente care nu produc exclusiv bunul „protecție”. Problema principală însă este dacă aceste monopoluri nu sunt doar faze tranzitorii iar mecanismele pieței libere sunt cele mai bune instrumente pentru a le anihila, poziție susținută de libertarieni², sau dimpotrivă piața liberă este ineficientă în acest sens. Deși este cert faptul că monopolurile nu pot rezista la nesfârșit, fiind limitate în timp și spațiu, totuși în acele segmente ale pieței menționate mai sus natura industriilor are anumite particularități, precum o curbă inelastică a cererii combinată cu absența bunurilor rivale și bariere de intrare pe piață foarte ridicate, care favorizează menținerea îndelungată a unui monopol odată ce acesta este obținut. Astfel, este extrem de dificil (și irațional) pentru un competitor nou să își asume costurile foarte ridicate necesare construcției instrumentelor specifice domeniului de activitate (precum rețele de canalizare, căi ferate, rețele de telefonie, etc.), ținând cont de capacitatea agenției care deține monopolul de a elimina concurența de pe piață prin reducerea temporară a tarifelor sub prețul acceptabil firmei noi. În continuare voi numi aceste monopoluri, care au capacitatea de a rezista în timp foarte dezvoltată, „monopoluri consolidate”, pentru a le diferenția de monopolurile care din cauza anumitor factori, precum incapacitatea firmelor de a elimina noii intrați pe piață, dezvoltarea unor tehnologii alternative care extind piața, etc., nu sunt capabile de a menține situația de monopol pe termen lung.

O poziție importantă în privința monopolurilor este cea deținută de Rothbard, care susține că de fapt nu există „monopoluri” deoarece chiar dacă tarifele practicate de firmele respective sunt mai mari decât cele normale într-o piață competitivă, faptul că există clienți care achiziționează bunurile respective demonstrează că atât producătorii cât și consumatorii câștigă în urma tranzacției³. Astfel, pentru Rothbard monopolurile neimpuse de stat sunt perfect justificate moral, în alte condiții consumatorii având opțiunea de a boicota produsul respectiv. Considerând însă consumatorii ca fiind raționali iar grupul consumatorilor unui bun ca fiind un grup latent, putem afirma, urmând linia teoretică a lui Olson că acest grup va fi incapabil de a produce acțiunea colectivă necesară boicotării. Mai mult, fiecare individ va fi stimulat să adopte o strategie de tip „free-rider” și nu va contribui la producerea bunului colectiv, acesta nefiind în cele din urmă produs ca urmare a imposibilității generării acțiunii colective⁴ (Olson, 1965, p.51). Astfel, nici macăr în cazul în care fir-

1 Caracterizată prin eliminarea în fazele incipiente a dezvoltării industriei a competitorilor insuficient de puternici.

2 Murray Rothbard, *Man, Economy and State: A Treatise on Economic Principles*, (Auburn: Ludwig Von Mises Institute, 2001), p.670.

3 Rothbard, *Man*, 635.

4 Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge: Harvard University Press, 1965), p.51.

mele monopoliste ar exploata consumatorii prin impunerea unor prețuri nejustificat de mari grupul consumatorilor nu ar boicota achiziționarea bunurilor.

Există deci, conform acestor scenarii, posibilitatea ca interacțiunile de pe o piață liberă neregulată să producă monopoluri consolidate, capabile de a menține în timp tarife mult mai ridicate decât ar fi dictate de prețul pieței. Dar emergența acestor scenarii are o frecvență redusă deoarece există atât condiții favorabile emergenței monopolurilor și ulterior a monopolurilor consolidate în cadrul segmentelor pieței precizate mai sus cât și condiții care pot împiedica această evoluție.

Să presupunem deci că la nivelul unei piețe P care are caracteristicile menționate mai sus (curbă a cererii inelastică combinată cu absența bunurilor rivale și bariere de intrare foarte ridicate) există în urma stabilizării pieței și excluderea agențiilor necompetitive mai multe firme aflate în competiție. Cu o probabilitate de $x\%$ interacțiunile dintre aceste firme se vor concretiza în conservarea status-quo-ului (rezultatul A) iar cu o probabilitate de $y\%$ interacțiunile dintre firme se vor concretiza în emergența unui monopol (rezultatul B). Chiar și ținând cont de faptul că $x > y$ există probabilitatea ca într-un anumit moment o anumită firmă să monopolizeze piața. Mergând mai departe, considerăm $z\%$ probabilitatea ca monopolul produs să fie un „monopol consolidat” (rezultatul C). De asemenea, această situație va fi caracteristică doar unora din cazurile totale, astfel $y > z$. Mai mult, considerăm $x > y > z$, în sensul în care există o diferență majoră între cele 3 probabilități. Conform acestor calcule pare justificat să considerăm că la un moment aleatoriu t , P va fi caracterizată de existența unei competiții între mai multe firme (deoarece rezultatul A are șansele cele mai mari să se producă). Există însă o caracteristică specială a rezultatului C care face ca această propoziție să fie falsă, anume că odată cu producerea sa interacțiunile de pe piață se încheie, în sensul că probabilitatea ca monopolul să fie spart iar rezultatul A (adică întoarcerea la status-quo-ul inițial) să se mai producă este de $x \sim 0\%$ și poate fi considerată neglijabilă. Astfel, deși $z < y < x$, datorită faptului că în urma producerii singulare a rezultatului C șansele ca C să se producă în continuare tind spre 100% rezultatul C are șanse mult mai mari să caracterizeze P la orice moment t selectat aleatoriu după o anumită perioadă de stabilizare a pieței.

Conform acestor calcule rezultă că în urma unor perioade prelungite de interacțiuni la nivelul pieței nerestricționate o mare parte (sau chiar toate) dintre segmentele pieței care au acele caracteristici menționate mai sus se vor afla într-o situație de monopol consolidat. Situația produsă de piața liberă va fi în acest scenariu una în care există monopoluri multiple asupra unei părți semnificative a utilităților publice. Care va fi totuși impactul acestor monopoluri asupra indivizilor? Desigur, efectul evident al existenței unui monopol (care reprezintă de altfel și rațiunea care stă la baza creării sale de către producător) este creșterea artificială a prețului pentru bunul oferit. Consecințele existenței unor monopoluri multiple vor amplifica astfel efectele economice negative produse asupra consumatorilor prin existența unui singur monopol, în mod proporțional cu numărul de monopoluri.

Conform celor prezentate mai sus rezultă deci că pe o piață liberă caracterizată de absența oricăror instrumente coercitive guvernamentale este foarte posibil ca anumite utilități, care în general sunt monopolizate de stat pe piața contemporană sau sunt monopolizate prin intervenția statului, să fie monopolizate de firme private.

Acceptând scenariul de mai sus ca fiind veridic revin la ipoteza lucrării, anume dacă există un efect defavorabil a acestei situații asupra libertății pozitive individuale? Pentru a răspunde la această întrebare voi pleca de la afirmația lui Milton Friedman care consideră că „monopolul inhibă libertatea efectivă prin negarea alter-

1 x și y variază în funcție de predominanța anumitor caracteristici ale segmentului de piață vizat.

nativelor individuale în ceea ce privește comerțul particular”¹. Așadar, chiar și în situația în care există un monopol singular, conform acestei abordări normative, libertatea „efectivă” a individului concretizată prin posibilitatea acestuia de a alege dintr-un set de alternative este împiedicată. Să luăm în considerare atunci existența unui set de monopoluri a bunurilor în care fiecare actor care deține monopoluri încearcă să își maximizeze propriile beneficii. Într-o asemenea situație consecințele nu se vor mai repercuta doar asupra libertății „efective” (care poate fi considerată ca reprezentând o componentă inclusă în conceptul de libertate pozitivă), ci asupra libertății pozitive în ansamblu deoarece maximizarea intereselor fiecăruia dintre monopolisții de pe piață va conduce în mod automat la restricționarea oportunităților individuale ale consumatorilor. Raționamentul din spatele acestui argument este simplu: firma A care deține monopolul asupra bunului X va ridica artificial prețurile pentru bunul X într-o asemenea măsură încât să obțină un profit cât mai mare. Acest raționament va fi urmat însă și de firma B care deține monopolul bunului Y și în același mod de fiecare agenție monopolizatoare de pe piață. Presiunea exercitată asupra consumatorului de creșterile artificiale a prețurilor va fi astfel enormă deoarece consumatorii nu pot evita achiziționarea acestor bunuri care sunt „esențiale” în perioada contemporană (apă, curent, gaze, etc.). Totodată, presiunea va fi constantă din două motive: 1. curba cererii pentru tipul de bunuri produs de către industriile care au cel mai dezvoltat potențial de monopolizare este inelastică iar astfel monopolisții nu au stimulente să reducă prețul și implicit câștigul lor și 2. deoarece fiecare firmă ar intra într-un joc de tip dilema prizonierului² cu toate celelalte firme, neavând stimulentele necesare cooperării (în sensul unei reduceri generale a tarifulor) deoarece fie celelalte firme nu îl vor reduce și astfel va înregistra pierderi considerabile fie celelalte firme îl vor reduce și astfel o diminuare a tarifului ar conduce la un nivel inferior de câștig pe fondul îmbunătățirii situației economice a consumatorilor. Totuși, reprezentând actori raționali, nici unul dintre agenții privați nu va coopera iar astfel se va produce cel mai prost rezultat pentru consumatori, toate firmele menținându-și tarifele ridicate.

În cele din urmă, presiunea economică la care sunt supuși consumatorii de această situație de monopoluri multiple reprezintă în sine o constrângere *de facto* a indivizilor, aceștia pierzându-și „puterea de a acționa în anumite feluri în funcție de voința individuală”³ deoarece status-quo-ul îi constrânge să acționeze într-un anumit fel, dictat de agențiile monopoliste. Astfel, libertatea pozitivă, în sensurile acordate de Berlin acestui termen, caracterizată de acțiunea individului „conform propriilor orientări”, „nedirijat de natura exterioară” și statutul individului de „instrument al propriei sale voințe”⁴ derivat din existența libertății pozitive sunt incontestabil prejudiciate deoarece individul devine instrumentul voinței firmelor monopolizatoare, acționând dirijat de natura interacțiunilor economice de pe piață. Intervenția statului în schimb, dezavuată de Rothbard și Nozick datorită încălcării libertății individuale, ar avea în acest sens un efect benefic deoarece ar putea în prima fază să reducă efectele nocive produse sau chiar să spargă monopolurile prin reglementarea pieței și/sau să devină monopolizator al acelor segmente ale pieței. Diferența între monopolul privat și monopolul statal este una fundamentală deoarece statul nu are interesul de a maximiza interese sectoriale extrăgând profitul maxim posibil din fiecare segment al pieței cum este cazul în statul minimal nozickian, ci mai degrabă caută să își maximizeze profitul prin exploatarea globală a consumatorilor, pentru care este nevoie ca aceștia să aibă o situație financiară relativ acceptabilă. Problema free-

1 Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p.14.

2 Adrian Miroiu, *Fundamentele Politicii (Vol.II). Rationalitate și acțiune colectivă* (Iași: Polirom, 2007), p.11.

3 Miroiu, *Introducere*, 137.

4 Berlin, „Two Concepts”, 214-215.

riderilor dispare în acest context, statul permițându-și să mențină prețuri reduse pe anumite sectoare pentru a-și maximiza profitul pe alte sectoare mai profitabile.

În concluzie, există o probabilitate ridicată ca libertatea pozitivă să fie într-adevăr afectată în sens negativ într-o societate libertariană de tip nozickian. Mecanismul prin care această situație se poate produce este creat de apariția monopolurilor consolidate asupra bunurilor „esențiale”, care după cum am arătat în această lucrare este probabilă pe termen lung în industriile cu bariere ridicate de intrare și o cerere inelastică combinată cu absența bunurilor rivale în consum. Astfel, datorită intereselor sectoriale particulare ale deținătorilor monopolurilor într-o piață complet liberă consumatorii se vor afla într-o situație mult mai proastă decât în cazul în care ar exista anumite reglementări guvernamentale ale pieței deoarece chiar și în cazul în care statul ar monopoliza sectoarele respective interesul acestuia ar fi comun în privința tuturor bunurilor și ar conduce la impunerea unor tarife acceptabile, statul nefiind prins într-un joc de tip „dilema prizonierului” care împiedică deținătorii monopolurilor private să coopereze. Fiind constrâns datorită naturii bunurilor produse de aceste firme să accepte multiplele tarife crescute nejustificat indivizii sunt caracterizați atât de o lipsă de alternative cât și de o pierdere a capacității de a acționa în funcție de propria voință deoarece oportunitățile acestora devin aproape nule (sau semnificativ diminuate în orice caz) ca urmare a blocării lor în sistemul tarifulor artificiale practicate de firmele monopoliste.

Astfel, în mod paradoxal, construcția socială libertarian-minimală de tip nozickian caracterizată prin existența unei piețe complet libere, care are ca scop principal maximizarea libertății indivizilor, poate determina cu o probabilitate considerabilă producerea unor situații în care o anumită dimensiune a libertății (cea pozitivă) va fi sistematic sacrificată.

BIBLIOGRAFIE

BERLIN, Isaiah, „Two Concepts of Liberty”, în Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969.

FRIEDMAN, Milton, *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.

LOCKE, John, *Al doilea tratat despre cărmuire*, trad. de S.Culea, București: Nemira, 1999.

MILL, John Stuart, *Despre libertate*, trad. A. P. Iliescu, București: Humanitas, 1994.

MIROIU, Adrian, *Fundamentele Politicii (Vol.I). Preferințe și alegeri collective*, Iași: Polirom, 2006.

MIROIU, Adrian, *Fundamentele Politicii (Vol.II). Raționalitate și acțiune colectivă*, Iași: Polirom, 2007.

MIROIU, Adrian, *Introducere în filosofia politică*, Iași: Polirom, 2009.

NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell Publishers, 1974.

OLSON, Mancur, *The Logic of Collective Action*, Cambridge: Harvard University Press, 1965.

ROTHBARD, Murray, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, New York: Macmillan Publishing Co, 1973.

ROTHBARD, Murray, *Man, Economy and State: A Treatise on Economic Principles*, Auburn: Ludwig Von Mises Institute, 2001.

UNGUREANU, Daniel-Mihai, „Paradoxuri Libertariene în Teoria Alegerii Sociale” (teză de doctorat, Facultatea de Stiinte Politice - SNSPA, 2009).

European Christian Political Movement: For Christian Politics in Europe

■ AUKE MINNEMA

[European Christian Political Youth Network]

Abstract

A brief introduction of the main ideas and history of the European Christian Political Movement.

Keywords

ECPM, history, Christian democracy, Europe, values

In the beginning of the years 2000 smaller Christian democratic parties in Europe were feeling not to be really represented in Europe. They felt not comfortable in the existing parties as they did not see most of their basic values there. Therefore representatives of political parties from more than 15 countries decided in November 2002 to examine new chances for Christian politics in Europe on the conference „For a Christian Europe“ at Lakitelek, Hungary. In 2003 the parties adopted a basic political vision in the Lakitelek declaration „Values for Europe“. Finally in January 2005 in Tallinn the European Christian Political Movement (ECPM) was founded and in September 2005 ECPM was officially registered with statutes as an association under Dutch law. The ECPM started with parties and organizations regardless their denominative background. Parties residing in and outside the EU participated in these first years and made it possible to create a movement that is solidly continuing.

At the moment a growing number of parties and movements is participating. The goal of the ECPM is to build on Christian-democracy in Europe from an explicit Christian-social point of view. The movement has a broad scope on issues and themes. The Movement offers an informal atmosphere. Parties, think tanks and individual politicians can participate in a broad range of ECPM ac-

tivities such as conferences, seminars and trainings, and be involved in the further development of the ECPM.

The ECPM aims to reflect and work on Christian-democratic politics in Europe from an explicit Christian-social view. It focuses on the human being in its relationship to God, other people and the creation. We see this relational thinking as the heart of Christian-democracy. The basic principles of the ECPM were summed up in the Declaration of Lakitelek II 'Values for Europe'. In September 2007 the ECPM adopted a new basic programme 'A Christian-social contribution to Europe', which elaborates on our basic principles¹. The ECPM aims to spread these Christian Democratic ideas throughout Europe together with its social expression and to mobilize politicians and parties in Europe around Christian values. The source of these Christian values are the Bible and the Christian tradition. These sources are in itself not a political program. These sources call us to serve the people of Europe and inspire us to work on a just government that pursues justice, freedom, peace and a well-ordered society.

In the basic programme of the ECPM it is explained as follows: „*As Christian-democrats we do not imagine that we possess simple solutions to the problems of Europe. We do however firmly believe that Christianity can make an important contribution to the well-being of our society. For this reason, we commit ourselves to the following eight guiding principles which highlight some basic themes of Christian-social policy: Justice, Respect for life, Priority for the family, Reconciliation, Active Compassion, Wise Stewardship, Economy and Empowerment*”². Besides this ECPM has also made a European Political Programme in which is stated how we see our Christian democratic voice in Europe, based on the same principles as mentioned.

In the near future ECPM wants to establish new relations and strengthen its existing relations with political parties, think tanks and family organizations. ECPM membership is not for political parties and organizations only, but also for individual politicians. The ECPM is a platform for the exchange of ideas and experiences and aims to strengthen the Christian Democratic thought and politics in Europe.

In 2010 the ECPM has been granted an official status as European Political Party at the European level by the European Parliament. Within the European Parliament, the ECPM works together with different European Parliamentarians and politicians, though it is not exclusively linked to one of the European political groups. With the official status and the funding from Brussels the ECPM aims to become more visible in European politics and to become active in the European political debates.

Besides political parties there are also youth organizations participating in the ECPM network, gathering in the European Christian Political Youth Network (ECPYN)³. They are based on the same principles, but focus mainly on younger Christian political leaders, working together in working groups, scholar programs and conferences. In 2010 ECPM also established an independent Research Center, the European Christian Political Foundation (ECPF).⁴ The ECPF supports and underpins the ECPM especially in terms of political content by European co-operation and the introduction of analysis, ideas and policy options. Together we work on a Christian voice in Europe. With our distinctive Christian-democratic profile, we are certain that we can offer constructive new ideas for the future of Europe.

¹ ECPM, *Basic programme of the ECPM*, <http://www.ecpm.info/en/page/25103>, accessed on 22 March 2011.

² ECPM, *European Political Programme*, <http://www.ecpm.info/en/page/25104>, accessed on 22 March 2011

³ See <http://www.ecpyn.org>

⁴ See <http://www.ecpf.info>

Iuliu Maniu (II)

Arhivele Sfera Politicii

■ STELIAN TĂNASE

[The University of Bucharest]

În acest număr al revistei noastre, Stelian Tănase continuă publicarea unor documente relevante privind-ul pe Iuliu Maniu

In this number of the magazine, Professor Stelian Tanase carries on the publication of some relevant documents on the subject of the life of the Iuliu Maniu

Arhivele Naționale ale României
Dosar 60, Fd 65/1945
Fila 165 7 decembrie 1945

Din cercurile național țărăniste deținem următoarele:

În urma perchezițiilor care s-au făcut în ziua de 4 și 5 decembrie a.c., la locuințele lui **Iuliu Maniu** și la Clubul Liberal, șeful partidului național - țărănist a hotărât să redacteze un memoriu-protest către *Comisia Aliată de Control*. **Iuliu Maniu** vrea să antreneze și pe **Dinu Brătianu**, la această acțiune a sa.

Deocamdată, în cursul zilei de ieri, 6 decembrie, **Iuliu Maniu** a însărcinat pe **N. Penescu** să redacteze un astfel de memoriu-protest, care în caz că va fi iscălit de **Dinu Brătianu** să fie trimis domnului general-colonel **Susaikov**, președintele Comisiei Interaliatate de Control, precum și generalului **Van Schuyller** și vice-amiralul **Stewenson**, reprezentanții Americii și Angliei în Comisia Interaliată de Control. În cercurile național țărăniste și liberale, s-a lansat versiunea că toate aceste percheziții au fost făcute cu scopul de a se sustrage documentele și materialul pe care cele două partide îl vor produce în procesul afacerii de la 8 Noiembrie.

.....

Arhivele Naționale ale României
Dosar 60, Fd 65/1945
Fila 164 8 decembrie 1945

În cercurile național - țărăniste se comentează o declarație între **Iuliu Maniu** și intimii săi, privitor la situația Partidului Social Democrat, precum și la raportul dintre acest partid și celelalte organizații opoziționiste:

„Conferința social-democrată de la începutul acestei luni, arată în mod categoric că majoritatea partidului se găsește alături de **Titel Petrescu**, care are în programul său trei puncte principale; de a merge singur în alegeri, de a lupta împotriva comunizării țării și de a lua parte la un guvern de colaborare politică. Grupul lui **Lotar Rădăceanu** s-a verificat a fi izolat în partid”.

Titel Petrescu este un monarhist convins și păstrează o strânsă legătură cu *Coroana*. Desigur, șeful Partidului Social Democrat va ieși din rezerva sa la momentul oportun, acest partid va constitui calul troian al F.N.D-ului.

.....

Arhivele Naționale ale României

Dosar 60, Fd 65/1945

Fila158,159160,161,162,163 10 decembrie 1945

Știrea convocării conferinței celor trei miniștri de externe ai Rusiei, Statelor Unite și Angliei la Moscova, pentru data de 15 decembrie a.c., a provocat în cercurile politice, în cercurile legațiilor și misiunilor politice și diplomatice din țară, precum și în cercurile gazetărești diferite comentarii.

Iuliu Maniu socotește că, Conferința de la Moscova nu va aduce prin ea însăși hotărâri importante și că această conferință are misiunea de a stabili premisele unei viitoare înțelegeri a celor Trei Mari Puteri.

Despre problemele care se vor discuta la această conferință, **Iuliu Maniu** a fost informat că, printre primele probleme în afară de aceea a energiei atomice va fi problema regimurilor interne din Polonia, România, Bulgaria și Iugoslavia.

În timpul unei consfătuiri național-țărăniste la care au luat parte **Iuliu Maniu**, **N. Penescu**, **Virgil Solomon** și **Aurel Leucutia** s-a discutat și s-au schimbat păreri în legătură cu conferința miniștrilor de externe ai Celor Trei Mari Puteri. Fruntașii național-țărăniști au fost de părere că lunile decembrie, ianuarie și februarie vor fi ocupate de o mulțime de conferințe internaționale, dar că o înțelegere definitivă între Cele Trei Mari Puteri, prin discuțiuni directe nu este de așteptat.

Astfel **Iuliu Maniu** socotește că problemele importante din întreaga omenire, precum și diferitele litigii dintre U.R.S.S pe de o parte și Anglia și America de cealaltă parte, nu vor fi lichidate decât în organele statutare ale Națiunilor Unite. După afirmațiile lui **Iuliu Maniu** conferința de la Moscova poate să însemne în mod aparent o cedare din partea Angliei și a Americii față de U.R.S.S.

Se comentează cu deosebit interes o declarație făcută de **Iuliu Maniu**, într-un cerc restrâns, că, Conferința de la Moscova poate să însemne un nou München, pentru Puterile Occidentale, de data aceasta partenerul care ar urma să câștige partida fiind U.R.S.S. În cercurile, maniste se manifestă un vădit pesimism în legătură cu această conferință.

Doctorul **N. Lupu** crede că această conferință va pune problema și a situației interne din România și că soluția la care se va ajunge la acest punct litigios va fi un compromis între Marile Puteri, în sensul că se va încerca formarea unui nou guvern în România „mai reprezentativ”. Astfel doctorul **Lupu** a spus unora dintre fruntașii național-țărăniști, prieteni de-ai săi, că nu este exclus ca în curând să vină în țara românească și momentul **Dr. Lupu**.

Spre deosebire de național-țărăniștii care privesc cu pesimism Conferința de la Moscova, în legătură cu acțiunea lor, conducerea Partidului Național Liberal – dinist – manifestă mare optimism. Printre liberali circulă, în ultimele 48 de ore, versiunea că terminarea Conferinței de la Moscova va aduce în mod inerent și imediat o schimbare de guvern care să fie recunoscut și de guvernul Statelor Unite și al Marii Britanii.

În cursul unei convorbiri pe care **Bebe Brătianu** a avut-o cu prof. dr.**C. Anghelescu**, acesta i-a spus că Conferința de la Moscova va însemna un succes al partidelor istorice.

În ceea ce privește Partidul Social Democrat, conducerea acestui partid (**Titel Petrescu**) se menține într-o rezervă în a comenta modul cum urmează să se desfășoare conferința celor trei miniștri de externe, convocată la Moscova. Cercurile diplomatice americane (**G. Macdonald, Roy Melbourne, Frank Shea**) cred că discuțiile de la Moscova vor dura cel puțin 15 zile și că este posibil ca aceste convorbiri să nu se încheie înainte de Anul Nou. Problemele care se vor discuta la Moscova vor fi de două categorii: cele de ordin principal și cele de ordin special. Problemele de ordin principal care vor forma subiectul discuțiilor celor 3 miniștri de externe vor fi următoarele:

1. dacă este posibil ca în toate litigiile care se vor ivi pe glob, este bine să fie soluționate de către Consiliul Permanent al Națiunilor Unite sau pentru acest lucru este necesară o înțelegere prealabilă între Cele Trei Mari Puteri și fixarea, chiar, a unui comitet de miniștri de externe adjuncți a celor Trei Mari Puteri.

2. problema energiei atomice
3. problema zonelor de influență

Problemele speciale care urmează a fi discutate la Moscova ar fi următoarele:

1. situația din Extremul orient
2. problema coloniilor
3. chestiunea strâmtorilor
4. problema regimurilor interne din România și Bulgaria
5. problema din Azerbaidjan
6. schimbarea formei de guvernământ din Iugoslavia

Într-o convorbire pe care atașatul pentru presă al Misiunii Americane, **Frank Shea** a avut-o într-un cerc restrâns, a afirmat că, Conferința de la Moscova va arăta în mod clar care este viitoarea desfășurare a evenimentelor internaționale și după această conferință se va ști dacă litigiile dintre Marile Puteri se pot rezolva pe cale pașnică.

În cercurile Legației Turce, conferința de la Moscova este comentată febril, afirmându-se că una dintre marile probleme care urmează a fi discutate în această conferință este aceea a strâmtorilor și a poziției Turciei. **Afta Koor**, unul dintre funcționarii superiori ai Legației Turciei din România, crede că, conferința de la Moscova va însemna sfârșitul oricărei posibilități de discuțiuni diplomatice între Rusia și cele două democrații occidentale.

În cercurile Misiunii Militare Engleze (lt.col. **Burlandy**, col. **Masterson**), conferința de la Moscova este privită ca un fapt de o importanță colosală în desfășurarea viitoare a evenimentelor internaționale. Cercurile engleze din Capitală cred că această conferință va fi de natură să întărească, în actuala situație internațională, poziția Angliei, care în urma împrumutului și a conversațiilor financiare și economice de la Washington a ieșit diminuată în ceea ce privește prestigiul ei mondial.

Anglia, prin ministrul său de externe **Bevin**, va constitui un mijloc între punctul de vedere al Statelor Unite și cel al U.R.S.S-ului. Cercurile engleze pretind a ști că atât guvernul Statelor Unite cât și guvernul englez nu vor ceda în ceea ce privește regimurile interne din România și Bulgaria, fiind gata să cedeze în alte litigii existente între cele trei mari puteri.

Semnălm punctul de vedere al ziaristului american **Henry Reuben Markham**, asupra acestei conferințe. Guvernul Statelor Unite și al Marii Britanii participă prin miniștri de externe **James F. Byrnes** și **Bevin**, la Conferința de la Moscova, pentru a convinge opiniile publice din cele două mari state democratice că pe cale pașnică este greu de ajuns la o înțelegere cu U.R.S.S-ul. La Conferința de la Moscova, U.R.S.S va fi invitată, așa cum a spus domnul **Bevin** în dezbaterile din Camera Comunelor, să discute cu „cărțile pe masă” și deci Rusia Sovietică trebuie să-și formuleze în mod expres pretențiile ei, privitor la situația actuală internațională.

Cercurile Legației Elveției în România (**Fischer** – conducătorul Legației și **Pierr Vermeuleun** – secretarul Legației) cari sunt de obicei foarte bine informați privitor la situația internațională, discută că la Conferința de la Moscova, se va pune problema și a retragerii trupelor care nu sunt necesare pentru ocuparea Germaniei. Prin acest procedeu, Anglia și Statele Unite voiesc să îndepărteze, în primul rând trupele sovietice din peninsula Balcanică. Aceleași cercuri mai afirmă că, puterile occidentale urmăresc prin această conferință să determine o aprobare din parte Rusiei, asupra unor puncte de interes general, înainte de Consiliul Națiunilor Unite care urmează să aibă loc în cursul lunii ianuarie 1946.

Despre democrație în România

Dan Pavel, *Democrația bine temperată. Studii instituționale*

Editura Polirom, Iași, 2010

A înțelege și a explica democrația românească este, cu siguranță, o provocare. A reuși acest lucru este, fără îndoială, un efort intelectual extraordinar.

Am asistat de multe ori neputincioși și intrigăți la curajul unor actori politici, al unor intelectuali etichetați elite, al unor comentatori zgomotoși ai vieții publice de a denatura, de a mistifica sau de a agresa succesiunea evenimentelor, natura și rolul instituțiilor politice, înțelesul corect și clar al unor concepte.

În schimb, am răsuflat ușurați de fiecare dată când a apărut o carte care să aibă capacitatea descriptivă și normativă de a explica democrația românească. În categoria acelor cărți care descifrează o bună parte din puzzle-ul vieții politice românești se înscrie cartea lui Dan Pavel, **„Democrația bine temperată. Studii instituționale”** apărută la Editura Polirom în 2010.

Pentru cine nu cunoaște istoria titlului, el ar putea fi șocant. Însă, după ce cititorii vor parcurge prefața, numai atunci își vor putea da seama că titlul nu este numai plin de ingeniozitate, ci are și o semnificație epistemologică.

Profesor de știința politică la Facultatea de Științe Politice din cadrul Universității București, dar și filozof, scriitor, ziarist și consultant politic, Dan Pavel este un observator riguros, fin și nuanțat al vieții politicii. Este autorul celei mai complexe cărți despre Convenția Democratică („Nu putem reuși decât împreună”. O istorie analitică a Convenției Democratice, 1989-2000 Dan Pavel, Iulia Huiu, Polirom 2003), precum și autorul a încă cinci volume (*Bi-*

liopolis-1990; Etica lui Adam. Sau de ce rescriem istoria – 1995; Cine, ce și de ce? Interviu despre politică și alte tabuuri-Polirom 1998; *Leviathanul Bizantin*-Polirom, 1998) și a numeroase articole, studii și cercetări în revistele *Sfera Politicii* (fondator), 22 (fondator), *Polis*.

Concisă și precisă în explicarea realității politice românești cartea este un câștig, în special, pentru știința politică, teoria democrației, teoria partidelor, precum și pentru cei care vor să înțeleagă democrația românească. Nu numai din perspectiva adaptării în mod corect a unor concepte de *political science*, ci și din perspectiva inovației conceptuale. Pentru că este fundamental eronat să utilizezi teorii și concepte folosite în literatura anglo-saxonă într-o lume în care ele nu-și regăsesc înțelesul (este bine, din punct de vedere pedagogic, că atât în prefață, cât și în conținutul cărții autorul revine obsesiv la acest avertisment).

Dan Pavel este un inovator din punct de vedere teoretic (*teoria celor trei crize, clivajul politic etc.*) și conceptual (*copy-paste parties, tripartidism imperfect etc.*). Clarificarea conceptuală (*coaliția executivă-coaliția legislativă; bipartidism-bipolarism; multipartidism-multipolarism; clivaj; model consensual-model majoritar; bicameral-unicameral etc.*) adaptarea, inovația lasă deschise noi perspective de cercetare.

Cele șapte studii (*Preliminarii epistemologice la teoria crizei; NOUL SISTEM. Cercetare asupra noilor tendințe ale sistemului de partide și ale sistemului politic din România postcomunistă; Criza*

executivului, criza democrației; EURO 2009. Despre rațional choice, mîta electorală și fraudarea alegerilor; Puterea legislativă-punctul slab al democrației consensuale românești; Minoritățile bine temperate. Repere pentru teoria democrației; Comunicare fără participare și democrație fără popor) publicate inițial în revista Sfera Politicii și dezvoltate ulterior alcătuiesc corpul cărții.

Partidele și sistemul de partide românești, alegerile, puterea legislativă și puterea executivă, minoritățile și participarea își pot îndeplini funcțiile democratice numai în democrație. Criza (economică, socială, politică ș.a.m.d.) este provocarea la care instituțiile trebuie să facă față și, într-un final, democrația.

Primul studiu abordează frontal criza democrației și desființează o serie de stereotipuri care circulă nestingherite în spațiul public românesc. De exemplu, una dintre cele mai grave erori de percepție și de interpretare cu privire la încrederea în instituții, eroare care s-a promovat și autoperpetuat de-a lungul timpului, este aceea că încrederea în instituții a scăzut.

Dan Pavel clarifică, pentru prima dată, ce se întâmplă cu încrederea în instituții și arată că **încrederea în instituții nu a scăzut și nici nu a crescut în mod semnificativ**. Explicația este simplă. Lipsa de încredere în instituțiile cheie ale democrației a caracterizat de la bun început atitudinea cetățenilor față de noul regim politic. Instituțiile democrației românești s-au născut în criză și au rămas în criză, iar România parcurge o eternă tranziție.

Personalizarea vieții politice și calificarea la locul de muncă sunt două realități ale vieții politice pe care autorul le-a identificat și de care a ținut cont în analiza instituțională. Acești factori, constanți în viața politică românească au fost luați în considerare pentru a explica disfuncționalitățile instituțiilor și gravele erori de management politic și de construcție democratică.

Cel de-al doilea studiu este esențial pentru înțelegerea sistemului de partide românesc și a sistemului politic. Urmărind rezultatele alegerilor de la „momentul

zero” al democrației românești, din 1990 și până în 2008, autorul arată într-un mod sistematic cum s-a modificat sistemul de partide.

Utilizând teoria clasică a lui Maurice Duverger¹ și tipologia sartoriană² de clasificare a sistemelor de partide, autorul identifică și explică evoluția sistemului românesc de partide (1990 - *multipartidism extrem, atomizat, cu un singur partid mare dominant, 1992-pluralism extrem, fără partid dominant, sistem bipolar, cu poli concentrați în jurul FDSN și CDR; 1996 - sistem multipartidist atomizat, extrem, bipolar; 2000 - sistem multipolar, polarizat, pluralism extrem; 2004 - sistem multipolar, cu trei poli, polarizat, caracteristică tipică pentru pluralismul extrem; 2008 - se face trecerea de la pluralismul extrem la pluralismul moderat, tripartidism imperfect*).

Noutatea alegerilor parlamentare din 2008 este că acestea au generat un *nou sistem de partide și un nou sistem politic* manifestat prin sfârșitul hegemoniei singurului partid mare-PSD, printr-o competiție între partide mari ca tendință (PD-L, PSD și PNL, fiecare depășise pragul de 15%), prin eliminarea partidelor mici din Parlament și administrația locală, prin trecerea de la pluralismul extrem la pluralismul moderat și prin trecerea de la multipartidism la tripartidism.

Cele două studii care analizează manifestarea crizei la nivelul puterii executive și la nivelul puterii legislative sunt adevărate radiografii în care pot observate cu ușurință disfuncționalitățile celor două puteri. Dacă manifestarea crizei executivului a fost explicată prin intermediul a *șapte dimensiuni* (*excesul legislativ al executivului și subordonarea puterii legislative; subordonarea politică a executivului; disfuncționalitatea coalițiilor executive; constanta lipsă de performanță instituțională a Cabinetului, ministerelor și agențiilor guvernamentale; obstacolele puse descentralizării admi-*

1 Maurice Duverger, *Les partis politiques* (Paris: A. Colin, 1951)

2 Giovanni Sartori, *Parties and Party Systems. A framework for Analysis*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1976)

nistrative a puterii executive; relația președinte-premier și raporturile președintelui cu Cabinetul; rolul președintelui în raport cu celelalte puteri ale statului), în studiul despre puterea legislativă Dan Pavel identifică sursele crizei puterii legislative. Utilizând variabilele pe care Lijphart le folosește în celebra sa lucrare în care analizează modelul majoritarist vs. modelul consensualist¹ autorul găsește că din cele zece caracteristici instituționale care deosebesc modelul consensualist de modelul majoritarist de democrație, „România are șapte trăsături consensuale clare, două trăsături majoritare și o trăsătură care arată trecerea dinspre modelul majoritar către cel consensual și fixarea pe acesta”.

În acest caz, o concluzie este că ne-realizarea integrală și consecventă a trăsăturilor consensuale ale democrației a generat crize cronice ale democrației consensuale românești. Deși dezbateră cu privire la oportunitatea înlocuirii unor caracteristici consensuale cu cele majoritare este inexistentă, autorul punctează tentativele: *reducerea numărului de partide, în principal la două partide mari, puternice; schimbarea sistemului de vot prin trecerea de la sistemul proporțional la cel majoritar; tentativele succesive de a obține un guvern majoritar monocolor.*

O eventuală reformă a Parlamentului (dezbateră actuală, dar alterată de populism) poate fi făcută numai după o analiză riguroasă a celor două forme, bicameralism vs. unicameralism, ținând cont de tradiția românească și de „evaluarea bine temperată” a opțiunilor și nu după ureche sau preferințe personale cum că „așa ar fi mai bine pentru români și interesul național”.

Celelalte două studii despre minorități și despre participare sunt cât se poate de actuale pentru că ele descriu din punct de vedere instituțional realitatea românească. Autorul cunoaște foarte bine problematica minorităților, în

special pe cea a romilor (a condus filiala din România a fundației americane Project on Ethnic Relations). Paradoxal, România este și nu este un exemplu pozitiv în ceea ce privește relația cu minoritățile. Deși instituțional România a făcut progrese majore, din punct de vedere al atitudinii față de minorități, în special față de romi, discriminarea se menține activă. Prin exemple, pornind de la concertul Madonnei și reacția publicului față de romi, Dan Pavel descrie în mod subtil relația dintre majoritate și minoritate/minorități.

Ultimul studiu reliefează un alt paradox. Deși trăim într-o societate în care informația se propagă din ce în ce mai repede în diverse medii, clișeele, automatismele, stereotipurile și maladiile spirituale au efecte „preponderent subversiv-perverse asupra democrației”. Dezvoltarea cantitativă a instrumentelor de comunicare și a comunicatorilor nu generează proporțional și o creștere a participării. În schimb, „comunicarea se substituie participării”.

Cosmin Dima

[DDHM Strategic Consulting Group]

¹ Arend Lijphart, Modele ale democrației. Forme de guvernare și funcționare în trezeci și șase de țări, traducere de Cătălin Constanțescu, prefată de Lucian Dârdală (lași: Polirom, 2000)

Armata la raport

Marian Zulean, *Militarul și societatea. Relațiile civil-militare la începutul mileniului al III-lea*

Editura Militară, București, 2008, 256 p.

A devenit probabil o impresie auto-perpetuantă că Armata și Biserica sunt instituțiile în care românii cred cel mai mult. Îmi place să îmi imaginez cum cei care fac asemenea chestionare pe stradă sau în alte locuri, când sunt în pericol de a nu-și face norma cerută completează din propriul lor condei ce cred de cuviință. Așa se ajunge la menținerea a numeroase clișee, multe dintre ele aparent validate științific.¹

Ironie este că Armata și Biserica, pe lângă faptul că sunt instituții antedemocratice (uneori și anti-democratice) sunt cele mai opacizate față de interesul media. Dacă părerea proastă pe care o avem față de spațiul politic este dată și de faptul că îl vedem zilnic în detaliu, în «facere». Instituțiile militară și sacerdotală emană în schimb o aureolă de ritualic care ascunde imperfecțiunile rutiniere.² Ele ajung în atenția noastră doar când se intersectează cu spațiul politic, eventual pentru fapte penale. Această necunoaștere a publicului poate conduce la girarea unor planuri politice cu consecințe nedorite.

Cartea lui Marian Zulean are meritul de a aduce la lumină un studiu profesionist și proaspăt al relațiilor dintre factorii civil-militar, atât în general cât și

raportat la cazul românesc de după 1990. Cunoscut pentru interesul față de securitatea de stat a României și apropierea față de anumite instituții ale societății civile, Marian Zulean, cu stagii la Pittsburgh și Maryland, este parte a generației noi care se luptă să adauge o analiză obiectivă în diferitele domenii științifice pe care mass-media le tratează cu amatorism, grabă sau părtinire.

Cartea este structurată pe trei părți: 1) prezentarea literaturii relevante pentru domeniul sociologiei militare ; 2) aplicarea acesteia la cazul românesc ; 3) existența unor articole de opinie dedicate politicii externe românești în contextul relației cu SUA, Europa, NATO sau războiului contra terorismului. În ceea ce ne interesează voi prezenta mai ales primele două părți.

Motto-ul și firul roșu al lucrării este afirmația lui Harold Laswell: „*Cine ne apără de gardieni?*” (în articolul *The Garrison State*, 1941). Esența filozofiei unei culturi militare democratice este acronimul CIMIC (Civil-Military Cooperation) [pp.22-26]. Introdus de NATO, CIMIC avea inițial rolul de a descrie colaborarea militar-civilă (politică) necesară pentru buna împlinire a misiunilor [p.22]. Noțiunea însă are o semnificație mult mai adâncă în ilustrarea modului în care armata și societatea conviețuiesc și negociază.

Într-un fel sau altul reflecția asupra războiului este de-un leat cu istoria omenirii ca subcapitol al filozofiei politice. Scrierile renaștentiste ale lui Machiavelli exprimă frica de mercenari și se de-

1 Asemenea practici sociologice pot fi privite ca omagiul nedorit pe care știința îl aduce speculației și birocrăția improvizăției.

2 Vorba aceea: “Nimeni nu este erou pentru propriul valet.” Venerăm de cele mai multe ori (sau condamnăm) ceea nu cunoaștem în amănunt.

clară adeptul a ceea ce am numi azi controlul civil al armatelor. În anii interbelici autori precum colonelul Charles de Gaulle (*Tăișul sabiei, Spre armata de meserie*) arată tensiunea dintre armată și societatea cerând o trupă tehnicizată și compusă din profesioniști. Și la noi Răspunderile viitorului mareșal Alexandru Averescu conțineau paragrafe de sociologie militară în interiorul rechizitoriului adus factorilor politici ai vremii, vinovați de pierderile inutile din Marele Război.

Sociologia militară își intră în drepturi odată cu al Doilea Război Mondial mai ales în Statele Unite, așa cum era de intuit. Teama de un complex militar industrial traducând rolul nefast al gărzilor pretoriene, stimulează scrierile unor sociologi și politologi precum Samuel Huntington - *Soldatul și statul* (1957) sau Morris Janowitz- *Soldatul profesionist. Un portret social și politic* (1960). Pentru Huntington între armată și societate este o diferență clară, mai ales dacă vorbim de un polis liberal și nu de un stat cazarmă. Militarul profesionist se caracterizează prin trei trăsături: expertiza, responsabilitatea și corporatismul („*un sens al unității organice și al unității profesiei, dobândit în procesul de socializare militară*”, p.21). Pentru a putea atinge maximul de eficiență militarul trebuie lăsat să își facă treabă sub un control politic sensibil însă la nevoile armatei iar cele două sfere să fie clar delimitate.[pp.8-9 și 21]. Moris Janowitz vede lucrurile însă dinamic în relațiile militar-civil. Pentru el armata se adaptează odată cu societatea și trebuie ca cele două să se întrepătrundă cumva pentru a nu se crea un contrast de valori și percepții între cele două.[pp.8-9 și 21].

După 1990, finalul Războiului Rece duce către declinul armatelor naționale. Este o urmare atât a relaxării sentimentului de frică cât și a ruginirii sentimentului naționalist clasic pentru care armata era un route de passage către viața adultă. Pentru națiunile occidentale cel puțin, fizionomia conflictului a devenit mai puțin palpabilă, făcându-l pe Jean Baudrillard să se întrebe dacă războiul din Golf a avut loc în realitate iar

pe Michael Ignatieff să vorbească despre războaie virtuale.¹ Armatele sunt astăzi profesioniste, cu oameni dedicați și plătiți -> deci o diviziune a muncii printre atâtea altele.

Schimbările nu au lăsat neatinsă nici România. Cu o armată de 300.000 de oameni, moștenită din perioada de dinainte de 1989, o România ce dorea aderarea la NATO trebuia sa se adapteze atât practic cât și conceptual. Considerat greoi, ineficace și impropriu situațiilor acuale, corpul militar s-a redus treptat până la circa 70.000 de militari și 15.000 de civili afiliați armatei. Numai în 1998, ca urmare a reformei 11.000 de ofițeri au părăsit armata, 94% dintre ei retrăgându-se voluntar [p.44]. Alături de oameni se înregistrează și reducere a efectivului de echipament pentru a fi înlocuite cu piese noi, standard occidental. În anii '90 numărul de tancuri a fost redus de la 2850 către 1372 iar cel avioane și elicoptere de la 505 piese la 430. [p.39]

Pentru controlul civil asupra armatei mai spinos a fost poate schimbarea întregului cadru juridico-instituțional ce patrona relația celor două sfere. Lipsa unei literaturi adecvate în domeniu face ca expertiza sociologică să aibă încă puține date care să poată fi puse la dispoziția militarilor înșiși, decidenților și publicului larg. De aici și motivația cărții de față.[p.15]

Interesantă mi se pare și prezentarea în paginile cărții a unui studiu - chestionar realizat în 2003. Scopul său era de a identifica diferențele dintre studenți civili și cei de la instituțiile de învățământ militare. Eșantionul a fost realizat pe 180 de studenți din anii I și IV din care 89 studenți ai academiilor militare din Sibiu, Brașov și București și 91 de studenți civili de la trei facultăți din București: Drept, ASE și SNSPA [p.82/pp.81-115]. Rezultatele studiului au arătat o anumită diferență de priorități între valorile vocației ca zone și cele ale lumii civile, după cum era

1 Jean Baudrillard, *La Guerre de Golfe n'a pas eu lieu*, 1991/*The Golf War did not take place*, Indiana University Press , 1995.
Michael Ignatieff, *Virtual War. Kosovo and beyond*, London, Vintage, 2000

de așteptat, însă fără a evidenția un contrast abraziv [p.105]. De remarcat câteva răspunsuri interesante. **Unu:** deși atât studenții civili cât și cei militari se consideră patrioți și atașați idealurilor marțiale, studenții civili erau pentru desființarea serviciului militar obligatoriu în proporție de 93,3% [p.100]. **Doi:** studenți militari sunt mai înclinați spre o viziune de stânga cerând mai multă protecție socială în timp ce studenții civili se orientează mai spre dreapta văzându-și carierele în domeniul privat sau corporat.[p.89 și 100-101] **Trei:** studenții militari consideră că mafia și crima organizată reprezintă mai mari amenințări decât pentru cei din școlile civile [97% vs 91%, p.92]. Cum lupta contra mafiei este domeniul tradițional al poliției, m-aș fi așteptat ca civilii să vadă corupția

drept o țară prioritară a societății, și nu militarii care au alte atribuții. Cred că reflecțiile pe marginea cifrelor rezultate ar fi putut fi duse mai departe decât sunt prezente aici.

Un alt aspect deosebit care ar fi meritat discutat este acela al relațiilor dintre armata/forțele militare și mediul economic, industria de apărare șamd. Oricum cartea „Militarul și societatea” rămâne un ghid sistematic și valoros pentru cei care doresc să se inițieze în intimitățile unei profesii atât de prezente în viața noastră și totuși atât de enigmatică.

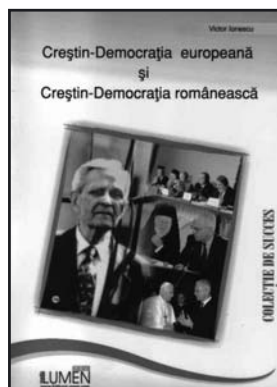
Silviu Petre

[National School of Political and Administrative Studies Bucharest]

Semnale

Creștin-Democrația europeană și Creștin-Democrația românească

Autor: Victor Ionescu, Editura Lumen



Anul apariției: 2006

Număr pagini: 146

Doresc să fac o analiză asupra doctrinei creștin-democrate, de la primele cuvinte ce se leagă de începuturile sale ca și curent religios promovat de către preoții catolici în special din țări precum: Franța, Belgia. Rolul bisericii, în special a celei catolice, a fost esențial în apariția și dezvoltarea creștin-democrației europene în perioada în care era încă un concept creștin. Următorii pași pe care am să-i fac vor fi cei referitori la descrierea transformării conceptului creștin-democrat din concept creștin în concept politic. Vor fi analizate aici atât evoluția creștin-democrației de-a lungul timpului, înainte de primul război mondial și după acesta, principiile care stau la baza creștin-democrației europene moderne, principalele personalități care au promovat curentul creștin-democrat precum, și partidele politice creștin-democrate. În partea a doua a lucrării doresc să prezint particularitățile creștin-democrației

românești, și aici am să abordez câteva teme relevante din punctul meu de vedere și anume: apariția ei prin aderarea Partidului Național Tărănesc - PNȚ la Internaționala Creștin Democrată, în 1987 în clandestinitate, însușirea de către acesta a valorilor creștin-democrate, inclusiv prin adăugarea la fosta denumire - PNȚ a elementelor Creștin Democrat - CD și apariția PNȚCD.

Europa democrației creștine

Autor: Jean-Dominique Durand, Editura Institutul European



Anul apariției: 2004

Număr pagini: 340

ISBN: 973-611-289-6

Traducere de Eugenia Zăinescu

În paginile ce urmează, vom prezenta un scurt istoric al creștin-democrației europene până în anul apariției ediției franceze, alături de câteva elemente de doctrină, situația sa în România contemporană, ca și caracteristicile evoluției curentului după 1994. Pentru a surprinde rădăcinile democrației creștine trebuie să începem orice demers cu Europa secolului al XIX-lea. Dacă încă din timpul revoluției franceze apare formula de ce preciza o Biserică apropiată de popor, opusă celei de dinainte de 1789, abia în catolicismul din prima parte a secolului al XIX-lea, traversat de curente diferite, apar primele semne ale viitoarelor organizații politice democratice de origine creștină. Aceste curente și-au pus amprenta asupra temelilor de baza care vor fi cristalizate în secolul al XX-lea.

Ce facem cu străinii?

Autor: Giovanni Sartori, editura Humanitas



Anul apariției: 2007

Număr pagini: 176

Volumul de față reprezintă o analiză a situației create în țările dezvoltate ca urmare a fenomenului migrației anarhice. Așa cum și-a obișnuit cititorii, Sartori abordează tema, deosebit de sensibilă, refuzând orice concesie ideilor preconcepute care întrețin polemicele sterile din spațiul public al țărilor occidentale. El formulează problema în termenii dilemei radicale cu care se confruntă orice societate pusă în fața necesității de a absorbi un număr mereu crescând de străini: aceea dintre adoptarea unei poziții multiculturaliste, care favorizează „diferența” și „ghetoizarea”, și adoptarea unei poziții pluraliste, care favorizează asimilarea valorilor și integrarea.

Prima ediție a cărții a apărut în anul 2000, dar impactul ei a survenit abia după atacul terorist din 11 septembrie 2001.

Index de Autori

Oana Albescu – Masterand, Facultatea de Științe Politice, Administrative și ale Comunicării Specializarea Științe Politice, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

Georgiana Ciceo – Lector univ. dr., Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

Cosmin Dima – Licențiat în științe administrative, Facultatea de Management – Administrație Publică, Academia de Studii Economice, Masterat în Politică Europeană și Românească, Facultatea de Științe Politice – Universitatea București, Managing Partner – *DDHM Strategic Consulting Group*.

Leo van Doesburg – European Christian Political Movement (ECPM), Romania, Regional Representative East Europe, Officer Networking & Relations.

Nicolae Drăgușin – Preparator Universitar Doctorand (Academia Română), Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”.

Eugen Lungu – Drd., Universitatea Europei de Sud-Est „LUMINA”.

Auke Minnema – ECPYN Secretary-General.

Marius-Mircea Mitrache – Doctorand, Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

Rob A. Nijhoff – (MSc MTh) a studiat Informatică și Teologie, actualmente își pregătește teza de disertație pe tema „Order and Reason” (Free Press, Amsterdam).

Silviu Petre – Licență la Facultatea de Științe Politice din cadrul Universității București, master SNSPA, doctorand SNSPA, cercetător la Centrul de Studii Est Europene și Asiatice (CSEEA) din cadrul SNSPA.

Stelian Tănase – Profesor de științe politice la Facultatea de Științe Politice, Universitatea București. Publicații recente: *Cioran și Securitatea*, Iași, Polirom, col. „Istории subterane”, 2010; *Clienții lui tanti Varvara*, București, Humanitas, [2005], a 2-a ediție, 2008; *Istoria căderii regimurilor comuniste. Miracolul revoluției*, București, Humanitas, [1999] a 2-a ediție, 2009.

Jonathan van Tongeren – A studiat Relații Internaționale și Limbi și Culturi Slave, la Universitatea Groningen. În intervalul 2006-2009 a fost membru în cadrul Consiliului Director al ramurii de tineret din cadrul partidului Uniunea Creștină, precum și membru al consiliului consultativ din cadrul aceleiași formațiuni. Între 2006 și 2010 a fost secretar general al European Christian Political Youth Network (ECPYN), iar de atunci a rămas activ, în rol de consilier politic. Actualmente este editor al portalului *Christians and Politics* și continuă să semneze editoriale și articole pentru diferite siteuri web și reviste.

Ovidiu Vaida – Asist.univ.dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

Alexandru Volacu – Student An III, SNSPA – Facultatea de Științe Politice.

Titlul articolului

Prenumele Numele Autorului
Funcția și Instituția de apartenență
Adresa de e-mail.

ABSTRACT:

Toate articolele trebuie însoțite de un abstract care rezumă tematica articolului, evidențiind contribuția autorului. Abstractul nu trebuie să fie mai lung de 140 de semne. Abstractul trebuie redactat în limba engleză. Articolele trebuie trimise în format Microsoft Word (.doc) sau Rich Text Format (.rtf). Lungimea dezirabilă a unui articol este de 10.000-18.000 de semne. Pentru a vedea câte semne are articolul dumneavoastră, puteți folosi opțiunea word count din orice pagină pe care o deschideți în programul Microsoft Word. La sfârșitul abstractului trebuie să menționați titlul articolului în limba engleză.

KEYWORDS:

Drept *Keywords* trebuie să indicați, în limba engleză, cu italice, un număr de 5-7 termeni principali din articolul dumneavoastră. De exemplu în foma: *abstract, author name, title of the paper, references, submission*.

ARTICOLUL:

Articolul trebuie redactat folosindu-se alienate de felul acelor care se folosesc în acest document. Ele trebuie redactate cu fonturi *Times New Roman*, de preferință, de mărimea 12 pt., la doua rânduri, pentru textul articolului, *Times New Roman*, mărimea 10, la un rând, pentru *footnotes*. În cadrul articolului se respectă normele ortografice în vigoare stabilite de Academia Română. Atunci când este nevoie, diferitele note sau referințe se realizează prin utilizarea opțiunii *footnotes* din programul *Microsoft Word*. De fiecare dată când orice referință bibliografică este menționată prima dată, trebuie să dați informația bibliografică integral. Traducătorul trebuie întotdeauna menționat în prima citare. Vezi următoarele exemple de citare:

Pentru cărți

Se indică prenumele și numele autorului, titlul cărții integral (titlu și subtitlu) scris cu italice, urmat de paranteză, în interiorul căreia se dau localitatea apariției cărții, urmată de două puncte, editura la care a apărut cartea, anul, iar după închiderea parantezei se indică pagina sau paginile din care se citează. Dacă sînt mai mulți autori sau editori, se dau toate numele. Notele de subsol corespunzătoare arată astfel:

1 Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited* (Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, 1987), 23.

2 Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop (Iași: Polirom, 1999), 272-27.

3 Juan Linz, Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1996), 74.

Pentru capitole din cărți

4 Edward G. Carmine, Robert Huckfeldt, „Comportamentul politic – o perspectivă de ansamblu”, în Robert E. Goodin, Hans-Dieter Klingemann (coordonatori), *Manual de știință politică*, traducere colectivă (Iași: Polirom, 2005), 206.

Pentru referințe la o notă de subsol

5 Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), 164, n.1.

Pentru articole

Se respectă aceleași norme, menționîndu-se prenumele și numele autorului, titlul articolului în caractere drepte, între ghilimele, urmat de numele revistei/publicației în italice, numărul publicației, anul apariției (în paranteză), urmat de două puncte, pagina sau paginile citate.

6 Adrian Cioroianu, „Și totuși, Europa unită există – deși nu toți europenii votează”, *Sfera Politicii* 136 (2009): 9.

Pentru articole din ziare

7 Daniel Dăianu, „Schimbarea modelului”, *Jurnalul național*, 29 iulie 2009.

Pentru texte nepublicate

8 Ion Popescu, „Coalițiile din perioada postcomunistă. Cercetare comparată – România, Ungaria, Bulgaria” (lucrare de licență, Facultatea de Științe Politice, Universitatea București, 2009).

Pentru documente sau texte de pe Internet

9 Francis Fukuyama, „The Neoconservative Moment”, *The National Interest* 12 (2003), <http://www.thetharmaproject.com>, accesat 12.09.2009.

Pentru documente din arhive

Dacă se folosesc surse primare din arhive, trebuie să dați sursa în concordanță cu sistemul relevant de catalogare și locația arhive. Dacă referințele sînt la documente guvernamentale, ale partidelor politice, ale unor fundații, societăți, think-tanks sau alte organizații ale societății civile, atunci sursele vor fi identificate pe cît de complet este posibil.

10 ASRI, fond D, dosar 9897, f. 93.

11 Documentul poartă mențiunea „Strict secret de importanță deosebită. Exemplar unic”, Arhiva Comitetului Executiv al CC al PCR, dosar 264/1972, vol. VI, f. I-II.

12 Petre Roman, „Viziune politică asupra strategiei de dezvoltare a României în întîmpinarea secolului XXI. Pentru o bună guvernare a țării – calea social-democrată” („Caiet politic” distribuit participanților la Congresul extraordinar al Partidului Democrat, 16 martie 2001, fără alte mențiuni).

Atenție!

În citatele următoare din cărți sau articole deja citate, nu se mai dau prenumele și numele autorului, ci doar numele, nici titlul integral, cu referințe, ci doar titlul prescurtat, urmat de pagină, nu se vor folosi *op.cit.*, p. 23, sau *loc. cit.*, nici *ibid.* ori *ibidem*. De exemplu:

13 Sartori, *Teoria*, 29.

14 Cioroianu, „Și totuși”, 8.

15 Tismăneanu, „Dynastic”, 35-38, esp 36.

Atenție!

Trimiterile bibliografice se fac întotdeauna folosind limba originală a referinței, nu prin traducerea titlurilor de cărți sau articole. Titlurile unor cărți sau articole din limbi străine care nu folosesc alfabetul latin se dau prin transliterare fonetică a titlului din limba respectivă.

Cînd se citează cuvinte străine ori numele unor autori străini sau ale unor personaje politice străine, se păstrează ortografia din limba originală, cu respectarea normelor ortografice din limba respectivă.

SUMMARY

Editorial

- „What is the man” (Psalm 8). Human Dignity and Christian Social Teachings
as basis for Christian Democracy.....3
Leo van Doesburg

Christian Democracy

- Christian Democracy: the Champion of Subsidiarity 12
Jonathan van Tongeren
- Christian Democracy in neo-Calvinist perspective. Central motives, historical roots ... 18
Rob A. Nijhoff
- Christian Democrat Roots of the European Construction..... 23
Oana Albescu

Case Study

- Konrad Adenauer, German Christian Democracy and European Integration30
Georgiana Ciceo
- The French Christian-Democracy's identity dilemmas. The case of the Mouvement
Républicain Populaire party..... 41
Marius-Mircea Mitrache
- A dilution of the Christian Democratic message: the case of the European
People's Party..... 51
Ovidiu Vaida

Christian Democracy

- Intergenerational Justice. Our Duties and Their Rights (I).....59
Nicolae Drăgușin
- Egypt After Mubarak. Towards A Turkish Model of Democracy?65
Eugen Lungu
- The Negative Influence of a Nozickian Minimal State on Positive Liberty 75
Alexandru Volacu

Essay

- European Christian Political Movement: For Christian Politics in Europe.....82
Auke Minnema

Archive

- Sfera Politicii's Archives – Iuliu Maniu (II).....84
Stelian Tănase

Reviews

- About Democracy in Romania 88
Cosmin Dima
Dan Pavel, Democrația bine temperată. Studii instituționale
- Call Of Duty..... 91
Silviu Petre
Marian Zulean, Militarul și societatea. Relațiile civil-militare la începutul mileniului al III-lea

Signals.....93

Index of authors95

Christian Democracy

„Sfera Politicii” este înregistrată în Catalogul Publicațiilor din România la numărul 4165.
Textele vor fi trimise redacției. Deciziile privind publicarea sunt luate de către echipa editorială.
Pentru a reproduce un text din revistă este necesar acordul scris al redacției „Sfera Politicii”.
Reproducerea textelor în alte condiții constituie o infracțiune și se pedepsește conform
legilor în vigoare.

