

H. RICHARD NIEBUHR

CRISTOS
și cultura

Ediție îngrijită de Daniel Fărcaș și Teofil Stanciu

Traducere de Teofil Stanciu

Prefață de Daniel Barbu

Cuprins

Nota traducătorului – Teofil Stanciu.	9
Cristos și cultura sau despre actualitatea suveranității lui Dumnezeu – Daniel Barbu	11
Notă către cititor – David L. Stitt.	31
Mulțumiri – H. Richard Niebuhr	33
Cuvânt-înainte – Martin E. Marty.	37
Prefață. O interpretare apreciativă – James M. Gustafson.	45
Introducere. Tipuri de etică creștină	59
I. Metoda tipologică.	59
II. Diverse moduri de tipologizare a eticii creștine.	60
III. Tipurile teologice ale eticii creștine.	62
IV. Tipul legii noi [Cristos împotriva culturii].	64
V. Tipul legii naturale [Cristosul culturii; tipul adaptaționist].	66
VI. Tipurile intermediare	68
Capitolul 1. O problemă perenă	75
I. Problema	75
II. Către o definiție a lui Cristos.	83
III. Către o definiție a culturii.	97
IV. Răspunsurile tipice	105
Capitolul 2. Cristos împotriva culturii.	109
I. Noul popor și „lumea”	109
II. Respingerea culturii de către Tolstoi	117
III. O poziție deopotrivă necesară și nesatisfăcătoare	125
IV. Probleme teologice.	132
Capitolul 3. Cristosul culturii	139
I. Adaptarea la cultură în gnosticism și la Abélard.	139
II. „Protestantismul cultural” și A. Ritschl.	145
III. În apărarea credinței culturale.	153
IV. Obiecții teologice	157

Capitolul 4. Cristos deasupra culturii	165
I. Biserica de centru	165
II. Sinteza dintre Cristos și cultură	168
III. Sinteza, sub semnul întrebării	184
Capitolul 5. Cristos și cultura în relație paradoxală.	191
I. Teologia dualiștilor.	191
II. Motivul dualist la Pavel și Marcion	198
III. Dualismul la Luther și în epoca modernă	206
IV. Virtuțile și viciile dualismului	218
Capitolul 6. Cristosul care transformă cultura	223
I. Convingeri teologice	223
II. Motivul conversionist în cea de-a patra evanghelie.	228
III. Augustin și convertirea culturii	235
IV. Concepțiile lui F.D. Maurice	245
Capitolul 7. Un „epilog neștiințific definitiv”	255
I. Concluzia ca decizie.	255
II. Relativismul credinței.	258
III. Existențialism social	264
IV. Libertate în dependență	270
Index	275

Cristos și cultura sau despre actualitatea suveranității lui Dumnezeu

Cristos și cultura s-a născut în 1951 ca o lucrare clasică. Nu și-a pierdut influența nici după șapte decenii de lecturi și comentarii adesea contradictorii. Două sunt probabil calitățile ce fac din acest eseu o piatră unghiulară a reflecției creștine contemporane. Ambele țin de metodă. Mai întâi, Niebuhr procedează la o de-confesionalizare aproape totală a demersului teologic. Citându-l indirect pe John Stuart Mill, autorul convine că, în orice dezbatere intelectuală, părțile tind să aibă dreptate în ceea ce afirmă și să se înșele în ceea ce contestă¹. Teologia n-ar trebui așadar să fie o disciplină polemică, ce procedează prin sublinierea și denunțarea diferențelor, ci una afirmativă, înclinată să accepte ceea ce poate fi reținut ca just din fiecare opinie. Această atitudine, încă rară în scrisul teologic românesc, a devenit de atunci normativă în spațiul academic occidental.

În al doilea rând, cartea își propune să rezolve o problemă teologică prin recursul la metodologia științelor sociale. Ernst Troeltsch, căruia H.R. Niebuhr îi consacră dizertația sa doctorală de la Yale, deschisese calea „teologiei sociale”, a studiului sistematic al modului în care examinarea obiectului imanent al teologiei poate depinde de cadrele sociale în care se desfășoară și de științele ce dau seama despre aceste cadre. *Cristos și cultura* preia de la Max Weber metoda clasificării în „tipuri ideale” a evenimentelor disparate și variate ale eticii creștine. Astfel de modele explicative grupează fenomene asemănătoare structural în vederea unei mai bune înțelegeri a caracteristicilor lor

¹ Vezi p. 261.

individuale. Un *Idealtypus* nu este decât o ramă conceptuală ce riscă să nu încadreze pe deplin toate elementele investigate, dar care ajută gândirea să le ordoneze și să le deslușească natura și funcția. Cinci astfel de oglinzi ar raționaliza și ar reflecta, după Niebuhr, raporturile etice dintre Cristos și cultură, dintre mesajul creștin și societatea în care este proclamat.

Prima paradigmă, „Cristos împotriva culturii”, așază comunitatea discipolilor și „lumea” într-un raport de excludere reciprocă. Creștinii aleg deliberat o poziție de exterioritate socială, instituționalizată de practici ale izolării etice față de societate. Separarea poate căpăta aspectul ruperii legăturilor structurate cu mediul exterior, așa cum se întâmplă în cazul comunităților *amish* ori al *hutteriților*. Alteori, separarea nu se manifestă ca o desprindere de ordinea civilă ori ca o contestare a acesteia, ci se exprimă mai degrabă în forma sustragerii, prin asumarea voluntară a marginalității și prin reticența de a participa la viața publică așa cum este organizată de stat; incidental mai întâi în Europa, apoi la o scară mai mare în America de Nord, membrii congregațiilor evanghelice de descendență anabaptistă obișnuiau (unele obișnuiesc încă) să refuze serviciul militar, să nu frecventeze școlile publice, să nu ia parte la procesele electorale și să nu caute să ocupe funcții de responsabilitate politică sau administrativă. Deși pare împletită cu istoria Reformei radicale, această dispoziție pentru despărțirea de societate ca precondiție necesară și aproape obligatorie a urmăririi lui Cristos se sprijină pe o tradiție ilustră, cu rădăcini ce coboară până la Tertulian și la Părinții deșertului. „Fuga din lume” a fost imperativul, deopotrivă etic și social, al monahismului timpuriu și este practică până în zilele noastre sub forma claustrării de unele ordine monastice. În plan intelectual, Menno Simons, Lev Tolstoi sau Jacques Ellul au văzut în creștinism un ferment nu doar critic, dar și subversiv al ordinii sociale.

Următorul model, „Cristosul culturii”, răstoarnă premisele primului tip ideal, mizând pe caracterul fertil al creștinismului, care nu numai că are vocația de a îmbogăți etic mediul social în care se plantează, dar este extrem de permeabil față de tot ceea ce cultura „profană” – instituțiile și legile, filosofia și științele, literatura și artele – îi pune la dispoziție pentru a-și diversifica și nuanța propria înțelegere a credinței. Drumul a fost neîndoielnic deschis în jurul anului 200 de Clement Alexandrinul, care în ale sale *Stromata* a „țesut” explicit și programatic mesajul creștin în urzeala gândirii grecești, cu precădere în cea a platonismului și stoicismului. Pe această cale au mers de atunci

unii Părinți și scriitori greci (de la Maxim Mărturisitorul la Grigorie Palama) sau latini (de la Augustin la Marsilio Ficino), protestantismul liberal și, mai aproape de actualitate, teologia eliberării, *process theology*, *black theology* și teologiile feministe. În toate aceste cazuri, creștinismul se acomodează, uneori până la dizolvare, mediului intelectual și social în care este prezent. Identitatea creștină este mereu asociată sau adăugată altor identități, considerate cel puțin tot atât de decisive în efortul de a înțelege și transforma existența umană ca și Evanghelia. Drept consecință, istoricitatea și divinitatea lui Cristos sunt de regulă estompate, Acesta fiind privit mai degrabă ca o figură exemplară a eticii, a justiției sociale, a emancipării minorităților și marginalilor sau chiar a revoluției.

În al treilea rând, „Cristos deasupra culturii” este modelul pe care Niebuhr îl consideră nu doar de factură „arhitectonică”, dar și oarecum întrupat într-o singură viziune, cea a lui Toma din Aquino, care a devenit în secolul XX normativă pentru reflecția Bisericii Catolice. Dreptul natural și Evanghelia nu stau aici nici în opoziție și nici nu se împletesc, ci sunt dispuse într-o ordine ierarhică a creației și a revelației, a rațiunii și a credinței. Magisteriul doctrinar al Bisericii are misiunea divină nu doar de a gestiona această ordine, dar și de a o explica la nivel intelectual și de a o exprima prin formele instituționalizate ale credinței. Structural, bisericile ortodoxe moderne, moștenitoare ale Bisericii Bizantine, ar aparține aceleiași categorii, cu precizarea că, funcțional, ele pot fi incluse simultan și în cel de-al doilea tip, în măsura în care, cu titlu de biserici „naționale”, se identifică politic și cultural cu o națiune anume.

Al patrulea tip situează „Cristos și cultura în relație paradoxală”. Genealogia acestei poziții coboară până la Sfântul Ieronim, care gândea în contradictoriu relația dintre Imperiu și Biserică (*aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi*). Desigur, viziunea care ilustrează în mod exemplar acest tip ideal îi aparține lui Luther. Omul este, în același timp și într-o stare de tensiune permanentă, parte din două împărății (*zwei Regimenten*), cea temporală și cea spirituală, având datorii adesea ireconciliabile față de amândouă. Creștinul este așadar condamnat să fie *simul justus et peccator* sau *simul peccator et sanctus*, potrivit reinterpretării pe care Karl Barth o dă sentinței reformatorului saxon. Cele două împărății sau cetăți, observase deja Augustin, sunt *perplexe*, adică încurcate una în cealaltă, cu frontiere neclare și care trec întotdeauna chiar prin „inima omului”, deșirat de obligația de a-și asuma responsabilități în ambele sfere.

Ultima paradigmă, care deși nu este recomandată ca atare pare să fi fost preferată de Niebuhr, este cea a lui „Cristos care transformă cultura”. În acest model, pentru care au pledat Augustin, Calvin, John Wesley, Jonathan Edwards ori Abraham Kuyper, creștinismul are misiunea istorică de a „converti” cultura, de a-i „încreștina” valorile, de a transforma atât instituțiile, cât și societatea într-un sens cât mai apropiat de coordonatele etice ale Împărăției lui Dumnezeu. Predicarea Evangheliei, generație după generație, modelează raporturile sociale, inspiră cutumele și legile, ajunge să determine criteriile după care este judecată conduita individuală. Cristos nu restaurează doar natura umană, ci invită la regenerare societatea în ansamblu, transfigurează tot ceea ce umanitatea este capabilă să gândească și să înfăptuiască. Teocrațiile, dacă ar fi existat altfel decât rar și accidental în istoria creștinismului, ar fi constituit un posibil exemplu. Începând din anii 1980, majoritatea evanghelicilor americani a părăsit primul tip ideal și a adoptat, în coaliții conjuncturale cu catolicii și unii protestanți *mainstream*, o poziție (mediatică, culturală și politică) explicit „transformaționistă”, vizând remodelarea în sens creștin a spațiul public.

Cea mai substanțială (și adesea nedrept de aspră) critică la care a fost supusă această modelizare îi aparține lui John Howard Yoder². Două sunt obiecțiile fundamentale adresate cărții. Pentru început, cristologia lui Niebuhr ar fi abstractă și anistorică, Cristos fiind tratat ca o categorie exclusiv etică. În al doilea rând, noțiunea de *culture* nu numai că acoperă aproape tot ceea ce oamenii fac împreună, dar devine chiar un fel de categorie politică, în sensul în care autoritatea publică pare să fie instanța care decide de fiecare dată ce intră în sfera „culturii”. De altfel, Niebuhr însuși sugerează în treacăt că termenul *culture* ar trebui înțeles în sensul cuprinzătorului concept german de *Zivilisation*. Oricum, atât presupusul dezechilibru dintre etică și teologie, cât și caracterul prea încăpător al noțiunii de „cultură” remarcate de Yoder sunt corectate amândouă, peste barierele confesionale, de Avery Dulles. Revendicându-se metodologic de la *Cristos și cultura*³, cardinalul transferă efortul de tipologizare a lui Niebuhr pe terenul mai concret al ecleziologiei, distingând cinci modele ale Bisericii, ce s-a

² John Howard Yoder, „How H. Richard Niebuhr Reasoned. A Critique of *Christ and Culture*”, în Glen H. Stassen, D.M. Yeager, J.H. Yoder, *Authentic Transformation. A New Vision of Christ and Culture*, Nashville, TN, Abingdon Press, 1996, p. 31–89.

³ Avery Dulles, *Models of the Church* [1974], expanded edition, New York, Doubleday, 2002, p. 3.

configurat istoric ca instituție, ca o comuniune mistică, ca sacrament, ca vestitor și ca slujitor.

În ultimă instanță, orice tipologie este mai relevantă pentru subiectul care încearcă să cunoască decât pentru obiectul cunoașterii. Autorii folosiți de Niebuhr nu ilustrează aproape niciodată o singură paradigmă, deși includerea lor într-un anumit tip ideal face ca partea de dreptate din afirmațiile lor să fie mai inteligibilă, iar diferența specifică și genul proxim mai ușor de recunoscut. Există însă și un alt motiv ce traversează longitudinal lucrarea: „etica lui Isus”, interogată discret ca problemă teologică în toate cele cinci modele, este alimentată de credința autorului în caracterul „evident” al dominației (*rulership*) lui Dumnezeu în istoria oamenilor, al domniei (*rule*) exercitate de Acesta în prezentul continuu asupra „cursului evenimentelor cotidiene și naturale”⁴. Așa cum va mărturisi spre sfârșitul vieții, „certitudinea fundamentală” pe care H.R. Niebuhr a avut-o ca teolog a fost cea a „suveranității lui Dumnezeu”⁵. Drept consecință, relația etică dintre creștinism și societate/cultură/civilizație n-ar putea fi înțeleasă în toată densitatea ei istorică și epistemică independent de felul în care cei care au primit, au trăit și au explicat Evanghelia au fost convinși că fac acest lucru în actualitatea Împărăției lui Dumnezeu și sub autoritatea suverană a lui Cristos însuși.

Oricât ar părea de curios, *suveranitatea evidentă* a lui Cristos asupra culturii sau, într-un limbaj barthian, asupra lumii timpului, a oamenilor și a lucrurilor, nu a constituit până la începutul secolului XX o temă autonomă a teologiei, putând fi citită doar în filigran în operele gânditorilor creștini. Abia în 1911 apare sub semnătura lui Abraham Kuyper – fondator al Bisericii Libere olandeze, teolog reformat și om de stat – prima sinteză, amplă și sistematică ce teoretizează modalitățile prin care regalitatea lui Cristos se poate exercita efectiv și fără medierea puterii civile în toate domeniile vieții publice (de la politică la educație și de la economie la cultură)⁶. În 1925, papa Pius al XI-lea Îl proclamă pe Cristos ca Rege al Universului în enciclica *Quas primas*⁷, publicată la împlinirea a o mie șase sute de ani de la cel dintâi Conciliu ecumenic, cu intenția de a rezolva o problemă căreia Părinții de la Niceea nu îi

⁴ H. Richard Niebuhr, *op.cit.*, p. 21–22.

⁵ *Idem*, „Reformation. Continuing Imperative”, în *The Christian Century*, 77, 1960, p. 248.

⁶ Abraham Kuyper, *Pro Rege of het Konigschap van Christus*, Kampen, J.H. Kok, 1911.

⁷ *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale*, vol. XVII, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae, 1925, p. 593–610.

găsiseră sau nu îi putuseră da decât o soluție parțială și, retrospectiv, nesatisfăcătoare.

Lucrând în casa cezarului și la cererea acestuia, Sinodul lăsase în suspensie chestiunea suveranității lui Cristos, de vreme ce o acceptase explicit pe cea a împăratului care îi prezidase lucrările și îi promulgase actele ca documente oficiale de stat. Ulterior, unul din Părinți, Marcellus din Ancyra, a susținut că regalitatea lui Cristos este circumscrisă categoriei timpului: începe efectiv odată cu Nașterea Domnului și se sfârșește la a doua Sa venire⁸. Deși papa omagiază în enciclică Mărturisirea de credință adoptată în 325 pentru a fi afirmat regalitatea lui Cristos, acest articol de credință nu a fost în realitate adăugat decât în anul 381, la Sinodul de la Constantinopol (sau în marginea acestuia). După ce își exprimă credința în venirea din nou a Domnului și în judecata finală, simbolul niceo-constantinopolitan inserează imediat propoziția „a cărui împărăție (*basileia*) nu va avea sfârșit”, preluată întocmai din anunțul pe care îngerul Gabriel îl face Mariei (Luca 1:33). Regalitatea lui Cristos este astfel proiectată sintactic și asincronic într-o inactualitate eschatologică menită să nu concureze dominația temporală a puterii imperiale.

Versiunea revizuită și completată a Crezului recurge prin urmare la o hermeneutică comodă teologic și prudentă politic, ce-și va arunca umbra asupra teologiei până la Kuyper, Pius al XI-lea, Barth sau H.R. Niebuhr. Versetul din Luca face ecou profeției din Daniel 7:14, unde Fiul Omului vine pe norii cerului pentru a primi de la Cel Vechi de Zile puterea împărătească și pentru a fi slujit de toate popoarele, neamurile și limbile într-o Împărăție veșnică. Numai că Marcellus urmasa cu fidelitate explicația lui Pavel din 1 Corinteni 15:24–25: la sfârșitul timpului, Cristos Îi va încredința Tatălui Împărăția, după ce va fi distrus orice [altă] guvernare (*pasan archēn*), ca și orice [altă] autoritate și putere (*pasan exousian kai dynamin*) și după ce Își va fi supus toți dușmanii. Indubitabil, vestea pe care arhanghelul i-o dă Fecioarei este că domnia lui Cristos începe odată cu Nașterea Sa și se desfășoară în direcția eternității potrivit distincției pe care Pavel pare să o facă între Împărăția mesianică inaugurată de Întrupare și Împărăția lui Dumnezeu care va începe după Judecata finală⁹. Isus Însuși obișnuia să le spună celor

⁸ Per Beskow, *Rex Gloriorum. The Kingship of Christ in the Early Church*, trad. Eric J. Sharpe, Eugene, OR, Wipf and Stock, 2014, p. 233–236.

⁹ N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, Fortress Press, Minneapolis, 2013, p. 481, 1063.

care-L înconjurau: „Împărăția lui Dumnezeu a ajuns până la voi” (Luca 11:20), le repeta insistent în forme verbale asemănătoare că Împărăția cerurilor este la îndemână, este în apropiere, a ajuns până la ei, a venit luându-i prin surprindere (Matei 3:2, 4:17, 10:7, 12:28). Potrivit lui Marcu (1:14–15), Isus a anunțat în Galileea, într-una dintre primele Sale apariții publice, „Evanghelia lui Dumnezeu” cu aceste propoziții sintetice: „Vremea s-a împlinit și împărăția lui Dumnezeu este la îndemână; pocăiți-vă și credeți în Evanghelie”. Evanghelia din evanghelii, mesajul pe care apostolii și urmașii lor au primit misiunea să-l răspândească pe întregul pământ și să-l mărturisească în fața tuturor națiunilor este, cât se poate de lămurit, *to euaggelion tēs basileias*, vestea cea bună a Împărăției (Matei 24:13). Redus la expresia sa esențială, mesajul creștin ar fi așadar următorul: *Împărăția lui Dumnezeu a fost deja instaurată și Cristos domnește în ea ca Rege*¹⁰. Domnește într-un prezent istoric imediat ce a fost inițiat de Întrupare și a cărui actualitate proximă va fi dezvăluită retroactiv, în momentul Judecării finale.

În ce constă mai exact caracterul efectiv al regalității lui Cristos? Sinopticele și Ioan folosesc termenii *basileus/basileia* în relație cu Isus cu precădere în trei circumstanțe, ce utilizează un limbaj hrănit de literatura profetică: Nașterea, Intrarea în Ierusalim și Patimile. În afara acestui cadru, doar Natanael Îl salută pe Isus cu aceste cuvinte: „Tu ești regele (*basileus*) lui Israel” (Ioan 1:49), inspirate mai degrabă de concepțiile elenistice despre regalitate decât de recunoașterea mesianică pe care tocmai o primise din partea lui Andrei (Ioan 1:41) și pe care Petru o va confirma ulterior (Matei 16:26). Într-o altă împrejurare (Ioan 6:15), Isus s-ar fi retras spre munte – după ce hrănise cinci mii de oameni cu cinci pâini și doi pești – aflând că mulțimea recunoscătoare ar fi vrut să-L ia cu forța (*arpazein auton*) și să-L facă rege (*hina poiēsōsin basilea*). Domnia lui Isus nu ar ține prin urmare de categoria regimurilor politice (așa cum puteau fi imaginate în secolul I și au fost puse în operă de atunci), nu are nimic în comun cu cea a Cezarului și nici măcar nu seamănă structural cu regalitatea vechiului Israel, fiind diferită genealogic de toate formele de dominație monarhică cunoscute în istorie. „Regalitatea (*he basileia*) Mea nu este din (*ek*) această lume; dacă ar fi fost, ajutoarele/servitorii Mei (*hypēretai*) ar fi luptat [pentru Mine]”, îi precizează Isus lui Pilat, în Ioan 18:36. Neîndoielnic, aceasta

¹⁰ *Idem, How God Became King. Getting to the Heart of the Gospels*, Londra, SPCK, 2012, mai ales p. 5–10, unde este formulată întrebarea.

este „mărturia cea bună” (*kalē omologia*) pe care, potrivit lui Pavel (1 Timotei 6:13), Domnul Însuși a dat-o în fața lui Pilat.

Asumată prin mărturie directă, distincția dintre ordinea politică constituită și Împărăția lui Cristos, nu îi conferă însă acesteia din urmă o natură fictivă (în sensul dreptului roman) sau exclusiv spirituală, fără vreo incidență directă asupra modului în care oamenii trăiesc împreună. Cristos este mai mult decât un simplu „rege al inimilor”, atrăsese atenția Pius al XI-lea în *Quas primas*. Exterioritatea Împărăției privește exclusiv originea și formele ei de manifestare. Aceasta nu poate fi *din* lume pentru că nu are un caracter politic, nu este instituită și menținută de o putere înarmată cu instrumente de control, disciplină, constrângere și represiune. Fariseilor care voiau să știe cum și după ce semne vizibile să recunoască venirea Împărăției, Domnul le spune – folosind timpul prezent – că, deși aceasta scapă observației empirice, ea se află deja între ei, în ei sau în mijlocul lor; mai precis, nu atât înlăuntrul fiecăruia dintre ei (așa cum va pleda mai târziu Tolstoi), cât în interiorul (*entos*) spațiului social (Luca 17:20–21). Împărăția lui Dumnezeu nu aparține lumii ce cade sub simțuri pentru că nu este congeneră sau substanțială cu aceasta. De aceea, nu are cum să fie consonantă nici cu natura umană și nici cu dreptul natural. Suveranul Împărăției a intrat în lumea percepției sensibile prin trupul unei mame-fecioare și domnește asupra istoriei umanității de pe un instrument de supliciu.

Regnavit a ligno Deus, proclamă un imn compus la sfârșitul secolului al VI-lea de Venantius Fortunatus, inclus apoi în vesperalele Săptămânii Patimilor din ritualul roman. Iar papa Francisc explică astfel această neobișnuită situație: „Mesajul Învățătorului este limpede: în timp ce mai-marii pământului își construiesc ei înșiși tronuri pentru propria lor putere, Dumnezeu Își alege un tron incomod, crucea, de pe care domnește dându-Și viața”¹¹. Modul paradoxal în care Cristos Își exercită regalitatea sfidează atât rațiunea, cât și practica istorică, fiind, în limbajul lui Pavel (1 Corinteni 1:18–25), o „nebie” (*mōria*): puterea lui Dumnezeu (*dynamis theou*) se manifestă nu prin înțelepciune (*dia tēs sophias*), ci prin nebie (*dia tēs mōrias*), mai precis prin luarea în răspăr, într-un mod radical și exemplar, a tot ceea ce oamenii au ajuns să știe sau să-și imagineze despre putere și despre felul în care aceasta poate fi utilizată; slăbiciunea pe care Dumnezeu a arătat-o lăsându-Se răstignit (*to asthenes tou theou*), încheie apostolul, este mai tare decât capacitatea

¹¹ Mesaj din 31 octombrie 2018, <https://www.catholicnewsagency.com/news/christs-throne-is-the-cross-pope-francis-says-64255>.

oamenilor de a-și impune dominația unii asupra altora și de a furniza întotdeauna justificări teoretice pentru înclinația lor de a aservi sau de a se lăsa subjugăți.

Toți cei care țin în mod curent sub control viața și libertatea semenilor lor nu sunt în fapt decât niște uzurpatori, care pretind, asemeni împăraților bizantini, că stau „chiar pe tronul Domnului”, potrivit unei declarații din 1393 a patriarhului constantinopolitan Antonie al IV-lea¹². Regalitatea lui Cristos nu are însă nevoie de cineva care să-i țină ocupat tronul cu titlu interimar până la a doua venire, pentru ca sediul suveranității Sale să nu fie considerat vacant sau doar imaginar. În Marcu 10:21, Domnul îi menționează pe „cei care par că/lasă impresia că diriguiesc neamurile (*hoi dokountes archein tōn ethnōn*) [și] domnesc peste ele”. Autoritatea celor care „își închipuie că au putere” este în ultimă instanță doar o pastişă a suveranității divine, care și-a dovedit caracterul unic și suficient atunci când a declarat de trei ori starea de excepție în istoria umanității: Nașterea și Învierea Domnului au suspendat legile firii, iar înscăunarea Lui pe cruce a răsturnat logica dominației. Nu este suveran cu adevărat, sună faimosul *dictum* al lui Carl Schmitt, decât cel care decide cu privire la situația de excepție (*Suverän ist, wer über den Ausnahmestand entscheide*)¹³. Pentru a merita calitatea de suveran nu este destul să fii capabil să iei hotărâri în împrejurări excepționale sau să le întorci în propriul avantaj, cum au reușit să facă nenumărați protagoniști ai istoriei politice. Suveran este cel care are puterea de a introduce excepția în ordinea istorică, nu cel care are tăria de a-i face față ori abilitatea de a se folosi de ea. Limbajul elenistic al imnului inclus de Pavel în 1 Timotei 6:15–16 indică cu maximă precizie acest fapt: Dumnezeu este unic suveran (*monos dynastēs*), Rege al regiilor (*basileus tōn basileuontōn*), domn al domnilor (*kyrios tōn kyrieuontōn*) și doar Lui Îi aparține dominația pentru veșnicie (*kratos aiōnion*).

Singularitatea suveranității divine, ca și statutul de *hapax* al intervenției sale în durată istorică sunt confirmate chiar de faptul că aceasta a ales să se manifeste drept unica putere cunoscută vreodată dispusă să gândească și să acționeze, din principiu și cu intenție, împotriva ei înseși. Nu a urmărit să se conserve cu orice mijloace, scop fundamental pe care Machiavelli îl atribuie oricărei puteri constituite. Dimpotrivă,

¹² Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, p. 321–322.

¹³ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Suveränität*, ed. a 7-a, Berlin, Duncker & Humblot, 1996, p. 13.

nu s-a ferit să-și expună public slăbiciunea (*astheneia*). Mai mult chiar, Împărăția lui Dumnezeu se distinge de toate celelalte tipuri de dominație prin absența oricărui sistem defensiv și de securitate. Împărăția lui Dumnezeu este cetatea cu totul neobișnuită care, prin vocea Regelui său (Luca 16:16) și printr-o întoarcere pe dos a sensului violenței, invită pe oricine să o invadeze și să o cucerească cu forța (*pas eis autēn biazetai*). Acest nemaîntâlnit și paradoxal exercițiu *à rebours* al dominației, nu numai că nu a destituit-o din istoria oamenilor, ci a instituit-o ca singura formă de putere (*dynamis*) capabilă să supraviețuiască probei timpului fără a recurge ea însăși la violență pentru a se prezerva și a-și extinde stăpânirea.

S-ar putea ca tocmai forma astenică pe care a luat-o incidența în timp a suveranității lui Dumnezeu să-i fi determinat pe cei mai mulți dintre creștini să ezite să dea curs îndemnului din Epistola către evrei 13:13: „să ieșim către El [i.e. Cristos] în afara taberei și să îndurăm [și noi] ocara Lui”. Cum să te lași convins că a te pune în locul victimei atunci când ai de fapt toată puterea și a te arăta slab și neajutorat atunci când forța ta nu are egal ar putea fi o conduită ce merită să fie emulată fără rezerve în toate circumstanțele existenței? De aceea, a fi creștin, atunci și acum, era și rămâne în cele mai multe cazuri mai degrabă o metodă de a dobândi o îndreptățire etică individuală în mijlocul „taberei” (*id est* al societății), evitând astfel excluderea și blamul și acceptând în schimb regulile autonome de organizare și funcționare ale agregării umane. Limba română, deși este modelată de limbajul Evangheliei de peste patru veacuri, consideră drept virtuți „a face lucrurile ca lumea” și „a fi în rândul lumii”. Creștinismul nu a fost însă întemeiat ca un exercițiu ordonat și instituționalizat al virtuților personale, ci ca un proces, cel mai adesea dureros și greu de argumentat logic, de transformare a raționalității practice și a raporturilor sociale prin imitarea lui Cristos. A urma exemplul Domnului, scrie Pavel în Romani 12:2, presupune o non-conformitate radicală cu „lumea”, un abandon al tiparelor mentale și comportamentale propuse de societate (*mē syschēmatizesthe tō aiōni toutō*), operațiune ce nu poate fi realizată decât printr-o metamorfoză a sinelui produsă de o reînnoire a gândirii (*metamorphousthe tē anakainōsei tou noos*). La prima vedere, pare o nesăbuiță să-ți duci viața de fiecare zi sub inspirația unui zeu răstignit, punându-ți în minte, asemeni lui Pavel, să „împlines[ți] în trupul [tău] ceea ce lipsește suferințelor lui Cristos, pentru trupul Lui care este Biserica” (Coloseni 1:24). Potrivit actelor martirice ale episcopului Policarp, toți discipolii lui Cristos din toate timpurile sunt chemați să fie „imitatori ai Domnului” (*mimētas*

Introducere

Tipuri de etică creștină

I. METODA TIPOLOGICĂ

Orientarea modernă către metoda tipologică în științe sociale sau *Geisteswissenschaften*, inclusiv în etică, reprezintă, în parte, un efort de surmontare a limitărilor metodei genetice, ca modalitate de înțelegere a evenimentelor individuale. Recurgând la cea din urmă metodă, suntem tentați să presupunem că o singură idee sau un singur principiu se manifestă, cu diverse grade de maturitate sau claritate, în fenomenele individuale pe care le-am selectat. Astfel, în sfera eticii creștine, putem căuta să înțelegem cum tânjirea teleologică după viziune sau după Împărăția lui Dumnezeu capătă expresie la indivizi, grupuri sau mișcări. Scala genetică – care nu e o scală a celor mai timpurii și a celor mai târzii, ci mai degrabă a celor aflate într-un stadiu incipient sau mai avansat de evoluție – devine astfel o scală valorică cu care încercăm să determinăm valoarea unui eveniment individual. Inadecvarea metodei se vedește atunci când observăm că principiul pe care l-am ales ca esențial s-ar putea să nu fie important în raport cu un individ pe care încercăm să-l înțelegem ori că importanța lui în cazul acestui individ este dependentă de relația lui cu alți factori, astfel că individul ar trebui înțeles nu ca o variantă, ci ca o ipostaziere unică a unui număr de principii, fiecare dintre acestea deducându-și sensul specific din locul pe care-l ocupă în întreg. Odată ce admitem acest fapt însă, rămânem cu o derutantă pluralitate de principii și cu o și mai mare varietate de indivizi istorici. Tipologia reprezintă efortul de a ordona aceste numeroase elemente în familii, astfel încât anumite combinații specifice ale principiilor să poată fi înțelese. Pe de o parte, atunci, tipologia, în sfera eticii, precum și în psihologie (aici îl parafralez pe Jung), pune sub semnul întrebării

asertiunea că există doar o singură etică sau un singur principiu etic; în domeniul nostru specific, ea contestă supoziția că există o singură etică creștină sau un singur principiu etic creștin. Dimpotrivă, ea prezumă că există mai multe principii și un mare număr de concretizări individuale creative ale vieții creștine. Pe de altă parte, tipologia urmărește să înțeleagă acești indivizi unici cu ajutorul formelor ideale ale tipurilor, adică a unor modele relativ concrete de combinații de interese sau convingeri.

Metoda este folositoare, dar are limitări clare ce trebuie avute în vedere. Mai întâi, tipul este un construct mental căruia niciun individ nu i se conformează întru totul. Prin urmare, trebuie folosit doar ca mijloc pentru înțelegerea individului, și nu ca o asertiune despre conexiuni necesare, astfel încât raționalul dobândește prioritate față de empiric. În al doilea rând, aceste constructe mentale, dacă e să fie de vreun folos pentru înțelegere, trebuie să fie de un singur fel – și anume: dintre numeroșii factori variabili ce pot fi decelați în orice eveniment istoric, concret, numai un singur set poate fi ales o dată pentru a-i da modelului mental substanță. Se pot construi modele psihologice, sociologice, antropologice sau teologice, însă, dacă aceste categorii sunt amestecate, rezultă numai confuzii. Mai mult, se impune mare atenție la prejudecățile ce prezumă caracterul fundamental al categoriei utilizate. Una e să identifice tipurile psihologice ale vieții religioase sau morale, și cu totul altceva să atribui importanță primordială factorilor psihologici. Una este să distingi tipurile sociologice ale eticii creștine, și cu totul altceva, să pretinzi că acel gen de organizare sociologică prevalentă într-un grup determină caracterul etic. Tipologia tratează corelații, nu determinări. Iarăși, tipologul trebuie să aibă permanent în vedere faptul că nu construiește o scară valorică. Demersul său nu vizează nici explicarea, nici evaluarea, ci înțelegerea și aprecierea. Dacă aceste tipuri sunt bine construite și, astfel, relevante empiric, el însuși va face parte dintr-unul dintre ele și va avea o preferință față de unul anume; însă unul dintre scopurile tipologiei este acela de a-l ajuta și pe el să-și înțeleagă propriul tip ca fiind unul dintre mai multe și, prin asta, să dobândească o doză de imparțialitate.

II. DIVERSE MODURI DE TIPOLOGIZARE A ETICII CREȘTINE

Nu pot fi deosebite tipuri absolute de etică creștină, însă există mai multe puncte de vedere din care pot fi analizate și clasificate fenomenele istorice individuale. O metodă psihologică, făcută celebră de către

William James, distinge între „născut-o-dată” și „născut-de-două-ori” sau între „minte sănătoasă” și „suflet bolnav”, tipuri de experiență și expresie religioasă. Aceste tipuri pot fi folosite pentru a distinge și convingerile și atitudinile etice ale creștinilor. Pentru cei „născuți-o-dată”, valorile morale par să fie nemijlocit realizabile, iar imperativele morale, susceptibile să fie îndeplinite imediat. Cei din tipul „născuți-de-două-ori” abordează indirect astfel de valori și legi, folosindu-le mai întâi ca o critică a sinelui care, prin intermediul lor, trebuie redus la o stare de receptivitate și făcut dependent de Dumnezeu, înainte ca ele să poată fi folosite ca ghidaje pentru acțiune. Distincția dintre tipul extrovert și cel introvert corespunde, în parte, primei clasificări; totuși, parțial, scurtcircuitează această distincție, câtă vreme tipul de etică creștină introvertă poate folosi atât raportarea directă, cât și cea indirectă, iar cel extrovert poate fi în mod similar împărțit în melioriști și revoluționari. Altă tipologie care s-a dovedit foarte folositoare pentru înțelegerea diverselor grupări creștine cu feluritele lor abordări ale problemelor sociale este distincția Weber-Troeltsch dintre biserici și secte, cu adăugarea unei a treia clase eterogene, cea a misticilor. Măsura în care tipurile sunt constructe mentale cărora niciun individ istoric nu li se poate conforma întru totul devine evidentă în orice efort de clasificare a grupărilor creștine în biserici sau secte. Pe de altă parte, a devenit destul de clar că există o corelație între etică și tipul de organizare socială, astfel că o tipologizare sociologică a fost deosebit de folositoare în efortul de a înțelege diversele grupuri. Din nou, este posibilă clasificarea grupărilor creștine de reflecție și practică etică prin raportarea la tipurile culturale reprezentate în interiorul lor. Există etică creștină ebraică, elenistă, latină, medievală sau modernă. Fiecare dintre acestea are un vădit caracter distinctiv care trebuie apreciat ca atare, iar nu doar prin comparație cu un tip cultural sau altul. Iar dacă se pune problema unei scări valorice, atunci ea trebuie concepută în perimetrul aceluia tip cultural cu referire la gradul de puritate tipologică sau de integritate manifestată de individ. Un al patrulea principiu de clasificare este cel socio-economic, pentru care modalitatea de producție economică este considerată o cheie a caracterului; astfel pot fi identificate tipul pastoral, agricol, industrial timpuriu și târziu. În acest caz, se caută o corelație între sistemul valorilor și imperativele etice și sistemul de producție. În context contemporan, de pildă, o etică creștină rurală se poate opune unei etici creștine urbane, industriale. Punctul de vedere filosofic ne permite să facem o distincție între tipul teleologic și cel deontologic de etică creștină, în acord cu prioritatea în sistemul de gândire și conduită

a concepției despre ceea ce este bine sau corect. Etica creștină a creștinilor timpurii, a calvinistilor și a celor mai mulți sectari va fi văzută ca reprezentând, în general, tipuri deontologice de etică, în vreme ce romano-catolicismul – în ambele forme ale sale: augustiniană sau tomistă – și creștinismul liberal modern vor fi clasificate ca teleologice. Subtipurile pentru fiecare caz trebuie, atunci, delimitate în acord cu, pe de o parte, prioritatea unui bine obiectiv sau subiectiv (Dumnezeu sau mântuirea) și, pe de alta, cu legea obiectivă sau subiectivă (biblicism, iluminare interioară).

S-ar putea ca studiul istoric laborios, detaliat, precum și investigația analitică clarificatoare a naturii diverselor sisteme de clasificare de acest fel să releve corelații între tipurile sociologice, psihologice și socio-economice. În consecință, nu este exclusă posibilitatea unor modele mentale mai cuprinzătoare, dar, în prezent, miza tipologiei este în altă parte – are de-a face cu o definire mai precisă a fiecărui grup de tipuri și cu folosirea unor astfel de modele limitate pentru înțelegerea, nu pentru explicarea realităților istorice actuale.

III. TIPURILE TEOLOGICE ALE ETICII CREȘTINE

Dacă este posibilă construcția unor modele în care convingerile etice să fie corelate cu variabile sociologice sau psihologice, atunci descoperirea ori construirea unor tipuri în care variabila este credința creștină nu este mai puțin posibilă și, pentru teologul etician, este chiar mai lămuritoare. Ridicăm astfel întrebarea dacă există chiar în Evanghelie o sursă a diversității infinite a formelor moralei creștine; dacă diferențele dintre modurile în care creștinii își concep îndatoririle și înțeleg binele și răul sunt corelate doar cu varietatea tiparelor culturale, psihologice și sociologice vizibile în viețile lor; sau dacă s-ar putea să depindă de variații ale situației creștinului în fața lui Dumnezeu. Oare creștinismul, ca Evanghelie, este un lucru simplu care intră în relație cu alte elemente simple sau compuse, fiind modificat de acestea, sau este în sine compus, astfel încât anumite probleme vor trebui ridicate în interiorul lui, iar diferențierile vor putea fi făcute exclusiv pe baza convingerilor creștine? Biserica antică a ridicat întrebarea despre natura unică sau dublă a lui Cristos și a optat pentru cea din urmă, deoarece exista o evidentă polaritate între Isus din istorie și între Cristosul credinței, care nu putea fi soluționată prin absorbția uneia în cealaltă. În același fel s-a pus problema și în ce privește trinitarismul.