

H. RICHARD NIEBUHR

CRISTOS
și cultura

H. RICHARD NIEBUHR

CRISTOS
și cultura

Ediție îngrijită de Daniel Fărcaș și Teofil Stanciu
Traducere de Teofil Stanciu
Prefață de Daniel Barbu

Copyright © 1951 by Harper & Row
Cartea a fost publicată în limba engleză cu titlul *Christ and Culture*,
la HarperCollins Publishers, 195 Broadway, New York, NY 10007, SUA.
Publicată în acord cu HarperOne, un imprint al HarperCollins Publishers.
Toate drepturile rezervate.

*Toate drepturile asupra ediției în limba română aparțin editurii
Casa Cărții. Orice reproducere sau selecție de texte din această carte
este permisă doar cu aprobarea în scris a editurii Casa Cărții, Oradea.*

Cristos și cultura

de H. Richard Niebuhr

Copyright © 2021 Casa Cărții

OP 2, CP 30,

410670, Oradea

Tel./Fax: 0359 800 333; 0728 874 975; 0259 469 057

E-mail: info@ecasacartii.ro

www.ecasacartii.ro

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
NIEBUHR, RICHARD H.**

Cristos și cultura / H. Richard Niebuhr ; trad. de
Teofil Stanciu ; pref. de Daniel Barbu ; ed. îngrijită de
Daniel Fărcaș și Teofil Stanciu. - Oradea : Casa Cărții, 2021
ISBN 978-606-732-183-8

I. Stanciu, Teofil (trad.) (ed.)

II. Fărcaș, Daniel (ed.)

2

Traducerea: Teofil Stanciu

Editarea: Daniel Fărcaș

Corectura: Lavinia Filipaș

Tehnoredactarea: Vasile Gabrian

Coperta: Marius Bonce

Ilustrația copertei:

„Cele două oglinzi”, sculptură în bronz, nuc, acril, 2015

Liviu Mocan

www.liviumocan.ro

Tiparul executat la Metropolis srl, str. Nicolae Jiga 31, Oradea

Tel./Fax: 0259 472 640

Lui Reinie

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

Nota traducătorului

Sunt în asentimentul multor cititori când spun că această carte ar fi trebuit să existe în limba română măcar de câteva decenii. De la prima ei ediție în limba engleză (1951), se împlinesc exact 70 de ani. Publicarea ei în limba română nu a fost lipsită de peripeții, de încercări eșuate și reluate. Cartea a mai fost în programul editorial și al altor edituri, dar până la urmă apare mulțumită perseverenței directorului Vasile Gabrian, de la Editura Casa Cărții. E deopotrivă ușor de intuit și greu de exprimat satisfacția pe care o are un traducător care lucrează la transpunerea în limba română a unui text de referință pentru gândirea creștină a secolului XX.

După cum se poate convinge orice cititor, *Cristos și cultura* nu este o lucrare facilă, dar nu a ridicat nici probleme insurmontabile în calea traducătorului. Totuși, există câteva opțiuni care trebuie explicate, dat fiind faptul că, deși cartea este la prima traducere integrală în limba română, termenii fundamentali cu care operează autorul au apărut în lucrări academice în diverse traduceri ad-hoc. În primul rând, este important de precizat că H. Richard Niebuhr vorbește despre cinci *tipuri*, nu modele (sau orice altceva), iar explicații edificatoare pentru această terminologie se regăsesc în introducere și în primul capitol. Am păstrat, în consecință, acest termen și am justificat opțiunea de traducere încă de la prima sa ocurență.

Tipul „The Christ of Culture” putea fi – și chiar a fost – tradus în mai multe feluri care încearcă să surprindă ideea sintagmei: „Cristos(ul) din cultură”, „Cristos întru cultură” (variantă chiar interesantă), „Cristos în favoarea culturii”. În cele din urmă, la sugestia editorului, am optat pentru „Cristosul culturii”, care păstrează atât articolul hotărât din limba engleză (singurul tip în denumirea căruia apare un astfel de articol), cât și fidelitatea față de ideea autorului.

Citatele din Biblie sunt tratate de Niebuhr la fel ca toate celelalte, respectiv cu indicarea trimiterii în nota de subsol. În anumite situații însă, autorul a omis să precizeze trimiterea biblică, motiv pentru care am remediat tacit aceste omisiuni, însă notele respective sunt semnalate diferite (cu *), fără alte explicații.

Ca în orice asemenea demers, le datorez mulțumiri unor oameni care m-au ajutat în diverse etape și cu sprijinul cărora textul de față este cu siguranță mai bun, iar scăpările și minusurile îmi revin. În primul rând, trebuie să-i menționez pe colegii mei: editorul Daniel Fărcaș, care s-a trudit cu verificarea minuțioasă a notelor (iar citatele din antici și medievali le-a verificat direct în original, acolo unde nu avem o traducere românească), pe lângă munca de redactare a textului; și Lavinia Filipaș, care a lecturat textul cu un ochi critic și a făcut numeroase corecturi necesare. Apoi, într-o ordine aleatorie le mulțumesc domnilor Dănuț Mănăstireanu, Otniel Bunaciu, Dumitru Piscuc, Wilhelm Dancă, Stelian Tofană, Corneliu Constantineanu, Adonis Vidu, András Visky și Liviu Mocan.

Nu în ultimul rând, îi adresez mulțumiri, în numele editurii, domnului profesor Daniel Barbu, care a binevoit să prefăteze ediția în limba română cu un text care, pe lângă faptul că îl introduce pe cititor în tematica lucrării *Cristos și cultura* și, mai larg, în gândirea lui Niebuhr, îl inițiază și în subiectul suveranității și autorității lui Cristos asupra istoriei, privit atât din perspectiva biblică, cât și din cea a teoriei politice moderne.

Mai adaug un cuvânt de apreciere și pentru cititorii care și-au manifestat nerăbdarea și interesul de a avea în sfârșit cartea în limba română. Lectură cu folos tuturor!

Teofil Stanciu

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 consacrase 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 urmării 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 implantează, 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 estompeate, 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 întrerupt 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, observate 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 urmase 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 evangheli, 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 consubstanțială 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 „nebunie” (*mōria*): puterea lui Dumnezeu (*dynamis theou*) se manifestă nu prin înțelepciune (*dia tēs sophias*), ci prin nebunie (*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 subjuogați.

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 îndemnelui din Epistola către evrei 13:13: „să ieșim către El [i.e. Cristos] în afara taberei și să îndurăm [și noi] ocară 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*

Notă către cititor

Acest volum pune la dispoziție în variantă tipărită o versiune mai dezvoltată a seriei de prelegeri pe care profesorul H. Richard Niebuhr le-a susținut la Austin Presbyterian Theological Seminary, în ianuarie 1949, la Alumni Foundation. Această serie de prelegeri a fost inaugurată în 1945. De atunci încolo, seminarul a avut privilegiul să aducă în fața studenților și absolvenților săi, cu ocazia unor întâlniri convocate în timpul iernii, reflecțiile unor gânditori creștini de marcă pe teme importante și, în parte, să stimuleze publicarea acestor reflecții în beneficiul unui public mai larg.

Iată lista invitațiilor și temele abordate de ei:

1945 – Ernest Trice Thompson, *Christian Bases of World Order*

1946 – Josef Lukl Hromadka, *The Church at the Crossroads*

1947 – Paul Scherer, *The Plight of Freedom*

1948 – D. Elton Trueblood, *Alternative to Futility*

1949 – H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*

1950 – Paul Minear, *The Kingdom and the Power*

1951 – G. Ernest Wright, *God Who Acts*

Profesorul Niebuhr și-a adus strălucita contribuție cu acest limpede și incisiv studiu de etică creștină.

David L. Stitt

rector

Austin Presbyterian Theological Seminary

Austin, Texas

Mulțumiri

Eseul următor, despre dubla luptă a Bisericii, cu Domnul ei și cu societatea culturală cu care trăiește într-o simbioză, constituie o parte din rezultatul multor ani de studiu, de reflecție și de activitate didactică. Prilejul nemijlocit pentru organizarea și structurarea în scris a materialului mi-a fost oferit de invitația care mi-a fost adresată de Austin Presbyterian Theological Seminary de a susține și publica o serie de prelegeri pe acest subiect. Îndărătul efortului meu de a-mi condensa observațiile și reflecțiile în cinci prelegeri și pe urmă de a le rafina și dezvolta într-o versiune revizuită stau numeroase alte încercări de a cuprinde și organiza aceste complexe informații. Precedentul imediat al prelegerilor de la Austin îl reprezintă cursurile despre istoria și tipologia eticii creștine pe care le-am ținut în fața studenților de la Divinity School of Yale University.

Când pregătirea unei lucrări se întinde pe o perioadă atât de îndelungată, datoriile acumulate în acest proces de către autor sunt așa de numeroase și de însemnate, încât mulțumirile publice sunt stânjenitoare, deoarece dezvăluie inevitabil insuficiența recunoștinței pe care s-ar cuveni să o manifeste, precum și incapacitatea de a-și însuși cum se cuvine ceea ce i s-a dat. În această carte, există reflecții pe care le socotesc rodul efortului meu de înțelegere, dar care, cu toate acestea, sunt în realitate idei pe care le-am preluat de la alții. Unii dintre foștii mei studenți care vor citi aceste pagini vor putea spune într-un moment sau altul: „Asta este o informație sau o interpretare pe care eu am adus-o în atenția profesorului”, însă vor căuta zadarnic o notă de subsol în care îi pomenesc cum s-ar cuveni. Iar cercetătorii care au scris despre subiecte conexe se vor găsi în aceeași situație. Totuși, resimt mai degrabă o satisfacție decât o stânjeneală atunci când îmi mărturisesc această îndatorare nespecificată față de membrii unei comunități largi

în care oricine știe că nimeni nu deține nimic care să nu fi fost primit și că, așa cum am primit fără plată, fără plată ar trebui să dăm.

Îi sunt în mod deosebit îndatorat teologului și istoricului care s-a preocupat întreaga viață de problema relației dintre Biserică și cultură – Ernst Troeltsch. Într-un anume sens, cartea de față nu este altceva decât o adăugire și un corectiv parțial la lucrarea sa *The Social Teaching of the Christian Churches**. Troeltsch m-a învățat să respect polimorfismul și individualitatea oamenilor și mișcărilor din istoria creștină, să nu mă avânt să forțez această diversitate luxuriantă să intre în tipare conceptuale prestabilite, ci, dimpotrivă, să caut *logos* în *mythos*, rațiune în istorie, esență în existență. M-a învățat să accept și să valorific acceptarea relativității obiectului istoriei, dar și a subiecților, observatorilor și interpreților istoriei. Consider că eseul meu corectează analiza lui Troeltsch asupra întâlnirilor dintre Biserică și lume mai ales prin aceea că eu încerc să înțeleg acest relativism istoric în lumina relativismului teologic și teo-centric. Cred că reprezintă o aberație și din perspectiva credinței, dar și a rațiunii să absolutizezi finitul, însă cred și că această istorie relativă a unor oameni și mișcări cu caracter finit se află sub cârmuirea unui Dumnezeu absolut. Isaia 10, 1 Corinteni 12 și *Cetatea lui Dumnezeu*, a lui Augustin, configurează contextul în care relativitatea istoriei capătă sens. În analiza celor cinci tipuri** principale cu care le-am înlocuit pe cele trei ale lui Troeltsch, mi-au fost de cel mai mare ajutor *Reason and Revelation in the Middle Ages*, a lui Étienne Gilson, și *Tipuri psihologice*, a lui C.G. Jung.

Numeroși colegi, prieteni și rude m-au ajutat cu sfaturi, critici și încurajări pe parcursul acestui efort de a le da reflecțiilor mele unitatea și precizia pe care le reclamă o comunicare scrisă, în măsura în care complexitatea datelor și abilitatea autorului le fac posibile. Consemnez aici mulțumirile mele speciale pe care li le adresez colegilor mei, profesorii Paul Schubert și Raymond Morris, surorii mele și fratelui meu, profesorii Hulda și Reinhold Niebuhr, domnului Dudley Zuver, de la

* Lucrarea a fost publicată în germană sub titlul *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1911). Teza de doctorat al lui Niebuhr – susținută la Yale University, în 1924 – este dedicată filosofiei religiei la Ernst Troeltsch, ceea ce explică felul în care Niebuhr se simte îndatorat față de teologul german (n.ed.).

** Datorită legăturii explicite pe care autorul o face cu tipurile jungiene și cu metoda tipologică în general (care era în vogă la data scrierii cărții), am optat pentru termenul *tip/tipuri*, în ciuda faptului că unii cercetători folosesc deja termenul *model/e* pentru cele cinci tipuri propuse de Niebuhr. Am considerat că *tip* este mai aproape de sensul și intenția autorului (n.tr.).

Harper & Brothers, la sugestia căruia am adăugat ultimul capitol, fiicei mele și doamnei Dorothy Ansley, care m-au ajutat să dactilografiez manuscrisul, profesorului Edwin Penick, care a acordat o atenție deosebită corecturii și indexului, precum și soției mele. Rememorez cu grațitudine primirea călduroasă de care rectorul Stitt și colegii dumnealui mi-au făcut parte la Austin, precum și contribuția lor la concluzia actuală, provizorie a cărții.

H. Richard Niebuhr
New Haven, Connecticut

Cuvânt-înainte

Cristos și cultura a lui H. Richard Niebuhr este o lucrare clasică.

O operă clasică este produsul unui geniu de care cultura trebuie să țină cont ulterior, odată ce lucrarea respectivă a avut șansa să-și lase amprenta.

Cei care au moștenit cultura occidentală nu se mai pot întoarce la universul ideatic care precedă momentul în care Karl Marx a scris despre capital fără să interacționeze cu lucrarea lui și să-i recunoască amprenta pe care a lăsat-o.

Cetățenii care aparțin culturilor occidentale nu se mai pot întoarce și să ignore concepțiile lui Sigmund Freud despre psihism odată ce el a realizat niște experimente, a inventat niște noțiuni și și-a elaborat scrierile.

Odată ce au luat cunoștință de operele celor doi autori clasici, oamenii pot fi, de pildă, anti-marxiști sau pseudo-marxiști. Pot alege să fie neo-freudieni sau post-freudieni. Dar, într-o anumită măsură, propriile lor definiții și modele vor fi adesea, conștient sau nu, răspunsuri date clasicilor de la care se revendică.

În sfera religiei și filosofiei, Occidentul i-a moștenit pe clasici precum Augustin, Pascal sau Kierkegaard, alături de mulți alții. Odată ce ai luat cunoștință de concepția lui Augustin despre „cele două cetăți”, odată ce „Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacov, nu al filosofilor” și „pariul” lui Pascal pe acest Dumnezeu și odată ce Sau/Sau-ul lui Kierkegaard ți-au influențat cunoașterea și perspectiva, scrierile acestora vor funcționa ca modele, ca arhetipuri sau ca niște cai de bătaie metaforici, în măsura în care stai în vecinătatea câmpului lor de investigație.

În secolul recent încheiat, sunt câțiva gânditori religioși care au lăsat amprente specifice autorilor clasici. Oricine a studiat *Eu și Tu*, a lui Martin Buber, poate să nu fie de acord cu acea cârticică despre dialog și întâlnire, dar este puțin probabil să treacă prin viață fără să reflecteze

aproape instinctiv cu privire la diferența dintre relațiile de tip Eu/Tu sau Eu/Acela. Cei care au reacționat în vreun fel la tema „curajului de a fi”, a lui Tillich*, ori care au învățat să se considere „acceptați”, cu toate că nu sunt „acceptabili” vor percepe cel mai probabil altfel realitatea pe care aceste teme o semnalează.

În America de Nord, unde patru din cinci locuitori își declarau, la mijlocul secolului trecut și la finele lui, apartenența la creștinism, s-au produs sute de mii de lucrări care apără credința și teologia. Fără îndoială, multe dintre ele au dus la bun sfârșit misiunea autorilor și au căpătat atenția cuvenită. Însă cele mai multe sunt citite azi numai de specialiști. Doar două sau trei au devenit clasice de-a lungul deceniilor, iar cartea pe care o aveți în mână este una dintre ele.

La începutul secolului, filosoful și psihologul William James a publicat *Tipurile experienței religioase*. Când am editat o nouă ediție și pregăteam prefața, am citit prima ei recenzie, din anul 1902. În mod evident, a fost întâmpinată cu critici virulente, dar foarte curând criticii, mai ales cei binevoitori cu James, au avut clarviziunea să anticipeze că scrierea lui s-ar putea să devină, în America, cea mai importantă carte despre religie a secolului care începea. Câteva dintre delimitările jamesiene, precum cea între religia „minții sănătoase” și cea a „sufletului bolnav de păcat” sunt încă folosite.

Către jumătatea secolului, doi autori americani protestanți au scris niște lucrări devenite clasice, care au influențat în mare parte gândirea simpatizanților și adversarilor lor de atunci încoace. Întâmplarea face că cei doi erau frați. Reinhold Niebuhr a făcut afirmații devenite clasice despre natura și destinul omului în *The Nature and Destiny of Man*. Iar H. Richard Niebuhr, care a scris multe alte cărți importante, unele mult mai discutate de către teologii sistematicieni decât aceasta, și-a lăsat amprenta și a stabilit pentru generațiile următoare definiții și delimitări în *Cristos și cultura*.

Credincioșii și cărturarii budiști și hinduși își prețuiesc clasicii, dintre care unii au lăsat o urmă și în culturi pe care le numim occidentale. Mulți dintre ei ar putea considera că ceea ce Niebuhr numește „o problemă perenă” are de-a face cu relația dintre comunitatea de credință și mediul ei ambiant, în acest caz precis, dintre Cristos și cultură. Unele dintre delimitările lui pot fi însă folosite pentru a clarifica ceretarea referitoare la alte credințe decât cea creștină. De regulă, evreii,

* Aluzie la cartea lui Paul Tillich, *The Courage to Be* (1952) (n.ed.).

să zicem, nu se raportează la „Cristos” în viața de credință sau în teologie. Totuși, pot descoperi paralele revelatoare la Niebuhr.

Ceea ce lasă în seama celor patru cincimi din populație care se declară creștini, într-un fel sau altul, „problema” aleasă de Niebuhr cu privire la relația dintre Cristos și cultură. Puțini o vor trata în felul în care o vor aborda – și în care sunt datori să o facă – teologii, filosofi, pastorii și criticii culturali, anume prin citarea ideilor lui Niebuhr. Unii o vor aborda recurgând la limbajul și grilele preluate din cultura populară, din politică, activism social, din viața bisericească sau din propria lor activitate și pietate. Pot recurge la jargon, la muzică, la caricaturi sau articole de ziar. Dar *vor face* uz de delimitările lui chiar dacă se plâng, cum fac mulți, de Curtea Supremă și universitățile secularizate. Sau atunci când consideră că sistemul libertății de inițiativă sau altă paradigmă economică este echivalentă cu Împărăția lui Dumnezeu. Sau când îi jură credință Dumnezeului din biserica lor și Dumnezeului național în timpul Războiului Rece împotriva unui imperiu al răului ori atunci când îi caută pe teroriștii care îi consideră pe ei înșiși necredincioși.

Mulți se pot descurca foarte bine și fără să fi citit *Cristos și cultura*. Totuși, vor gândi și vorbi mai clar și vor lua decizii mai inteligente dacă, în calitatea lor de profesori la diverse facultăți, de lideri educați ai parohiilor lor, de pastori sau preoți, de editorialiști, vor fi citit cu atenție *Cristos și cultura* și își vor fi însușit delimitările până în punctul în care acestea să devină parte a instrumentarului lor mental în analiza altora.

Altfel spus, o prefațez și o transmit unei noi generații de lideri gata să îl asculte din nou pe Niebuhr în mijlocul unei culturi în schimbare, dar care păstrează anumite constante. Vor fi necesare anumite explicații și actualizări. Însă asta n-ar trebui să fie o problemă. În fond, cititorii lui Aristotel sau Thomas Jefferson trebuie să facă același lucru. După ce mișcările pentru drepturile femeilor le-au atras tuturor atenția asupra limbajului pe care îl folosesc, autorii – și sunt convins că și Niebuhr, dacă ar scrie azi – nu mai folosesc cuvântul *man* ca denumire generică pentru întreaga rasă umană. Iar editura care publică noua ediție nu trebuie să pună un [*sic*] după fiecare demodat *he* sau *him*. Editorii pot avea încredere că cititorii vor fi suficient de curioși cu privire la Niebuhr încât să-l citească, să-i facă propriile lor revizuri mentale, focalizându-și atenția asupra înțelegerii esenței lucrării sale care este vitală și perenă.

Prefață

O interpretare apreciativă

H. Richard Niebuhr mi-a fost mentor pe durata studiilor doctorale de la Yale. Era director, iar eu i-am fost adjunct în programul de cercetare dedicat educației teologice în America. Și mi-a fost coleg în primii din cei șaptesprezece ani pe care i-am petrecut în facultatea de la Yale Divinity School. Mi-a fost prieten.

„Puține cărți au reprezentat un impediment mai mare în calea evaluării cu acuratețe a situației noastre decât *Cristos și cultura*.” Această concluzie autoritară – rostită cu aplomb – provine dintr-o carte foarte bine vândută, *Resident Aliens*, scrisă de către doi dintre cei care azi sunt cei mai cunoscuți absolvenți ai Yale Divinity School, Stanley Hauerwas și Will Willimon, profesori la Duke University.

Cu ocazia celei de-a cincizecea aniversări a prelegerilor despre *Cristos și cultură*, susținute în cadrul Currie Lectures, sub egida Austin Presbyterian Seminary, instituția a „aniversat” evenimentul din 1949. A fost invitat să conferențieze George Marsden, fost coleg și, spune el, prieten bun cu Hauerwas și Willimon, la Duke, acum profesor la Notre Dame. Evenimentul a fost vrednic de ținut minte. Austin Seminary a publicat prima prelegere a lui Marsden în revista școlii, *Insights*, în toamna lui 1999. Citez la întâmplare câteva observații despre *Cristos și cultura* din cuprinsul acelei prelegeri.

„În ciuda uriașei influențe din ultimii cincizeci de ani, cred că analiza lui Niebuhr în forma ei actuală este aproape să devină nefolositoare.” „Categoriile ei sunt greșite și eronate.” Ca istoric, Marsden afirmă „că, în esență, categoriile lui Niebuhr nu mai sunt de folos”. Aceste citate sunt din al doilea paragraf, primul mai consistent al articolului! Marsden continuă și spune că este deosebit de conștient că această carte este rodul unei epoci. Azi, problemele sunt cu totul altele.

Că problemele s-au schimbat azi n-ar fi deloc o surpriză pentru un istoric relativist, cum era Niebuhr. Dar problema relației dintre Cristos și cultură nu s-a schimbat.

„Este interesant, cred eu”, scrie Marsden, „că Niebuhr, în cartea asta, pare să pună accentul mai degrabă pe un «Cristos» cumva abstract, decât pe Biserică sau creștinism.” „Induce în eroare folosirea termenului «Cristos» în antiteză cu cultura. Juxtapunerea lui Cristos și a culturii pot alimenta tendința creștinilor de a uita că însăși înțelegerea lor despre creștinism este un produs cultural.” Cu siguranță, pentru Niebuhr, specialist în opera lui Troeltsch, n-ar fi fost nicio surpriză că însuși creștinismul și orice accepțiune a lui sunt un produs al culturii.

Marsden citează aprobator critica pe care John Howard Yoder o formulează împotriva felului în care Niebuhr folosea termenul „cultură”. „Problema este că Niebuhr folosește cultura aproape nediferențiat, ca echivalent pentru «tot ceea ce fac oamenii împreună»”, rezumă Marsden critica lui Yoder. Iar apoi Marsden adaugă că Niebuhr nu are în vedere „lucruri precum limba, agricultura sau spitalele”, ci „învățământul superior, rațiunea seculară și artele”, precum și „structurile culturale dominante reprezentate de guverne, afaceri, precum și ideologiile și valorile comune dindărătul lor”. Marsden prezumă că Niebuhr credea că creștinii împărtășesc „atitudini monolitice” referitor la aceste aspecte ale culturii. Iar despre Niebuhr, spune că „a crescut, de fapt, chiar într-o comunitate etnică germană. Cu toate acestea, acordă puțină atenție felului în care identitatea noastră subculturală poate interfera cu atitudinea noastră față de «cultură» în general. De asemenea, spune puține despre cum poate clasa socială să fie un factor determinant pentru atitudinile culturale, cu toate că este un factor de care el era foarte conștient și despre care a și scris în *The Social Sources of Denominationalism*.”

Categoriile sunt pur și simplu inadecvate sub raport istoric.” Marsden admite că Niebuhr și-a recunoscut limitările, dar pe urmă îl acuză că a subevaluat complexitățile și că a accentuat „euristica tipologiei și forța ei explicativă”. „Cu toate acestea, prin faptul că vorbește în general ca și când ar crede că tipurile sale ideale caracterizează personaje istorice reale, el lasă impresia că fiecare creștin sau grup poate fi încadrat adecvat într-una sau alta dintre atitudinile culturale.” Și apoi vine obiecția contemporană, anume că Niebuhr nu discută despre problemele de gen și rasă și că se raportează la mentalitatea elitelor, nu la gândirea și faptele oamenilor de rând.

În penultimul paragraf, ca și când ar avea oareșicare remușcări pentru că a criticat dur cartea, Marsden scrie: „În încheiere, ar trebui să spun că [tipurile] sunt unelte introductive. Sunt folositoare mai ales pentru a-i ajuta pe oameni să înceapă să vadă mai clar aceste probleme.” Dar vine imediat și un avertisment: „Ca orice tipologie, ele comportă riscul unei gândiri simpliste și al unei categorisiri facile a altor creștini.” Acestea fiind zise, Marsden simte nevoia să mai adauge ceva pozitiv. „Totuși, dacă sunt folosite corespunzător, ele pot continua să fie o resursă fecundă pentru a-i stimula pe creștini să-și gândească relația cu lumea.” Însă Marsden nu se oprește aici. Ultimul paragraf începe cu: „Mai putem menționa o ultimă critică ...” și continuă cu o idee pe care pare să fi uitat s-o introducă până în acest punct.

John Howard Yoder, pe care Marsden îl citează atât de apreciativ, a vehiculat ani de zile diverse variante ale unei critici la adresa cărții *Cristos și cultura*, care este garnisită cu mai multe argumente *ad hominem* și susținută cu mai multe note de subsol neîntemeiate decât tot ce am citit scris de cineva în domeniul eticii creștine. Acest material a fost publicat, dar nu am avut acces la el; poate din fericire.

Chiar dacă voi reveni la unele dintre erorile de interpretare și unele critici la adresa cărții *Cristos și cultura*, nu voi construi totuși contraargumente minuțioase. Un astfel de proiect se pretează la un articol academic.

Firește, sunt disponibile și numeroase evaluări laudative, din diverse surse, pentru *Cristos și cultura*. Joseph Hough, a cărui remarcabilă carieră în sfera educației teologice culminează cu mandatul actual de rector al Union Theological Seminary din New York, mi-a scris: „*Cristos și cultura* a fost una dintre cărțile cele mai importante pentru educația mea teologică.” Sunt convins că sute de oameni pot spune același lucru.

În urmă cu doi ani, am fost la Harvard ca să vorbesc despre *Cristos și cultura* în deschiderea unei serii de discuții organizate de un grup sponsorizat de Kennedy School of Government, în care se studia participarea „motivată religios” la treburile publice, în cadrul unei cercetări mai cuprinzătoare referitoare la asociațiile non-profit. Printre participanți s-au numărat teologi și oameni cu studii teologice, dar și specialiști în științe politice sau în științe comportamentale, precum și activiști. Unii, nu toți, dintre cei cu educație teologică au simțit nevoia să articuleze ceea ce considerau a fi lipsurile grave ale cărții: lucrarea nu abordează problemele rasiale și feministe și așa mai departe; cineva a spus că este o „carte a Războiului Rece”. M-am întrebat în ce-l privește dacă

nu cumva a citit *Christian Realism and Political Problems*, a lui Reinhold Niebuhr, în locul cărții în discuție. Ce m-a impresionat în mod deosebit este faptul că unii dintre participanți care nu mai citiseră vreodată o carte teologică au înțeles scopul lui Niebuhr, relevat de posibilitatea pe care le-a deschis-o să sesizeze diferențe teologice care aveau de-a face cu subiectul și agenda seminarului lor.

Un prieten, filosof analitic riguros, mi-a scris: „Mereu am privit [*Cristos și cultura*] ca pe una dintre cele mai echilibrate, oneste, clare și (valoros) analitice lucrări din categoria ei din tot ce am citit. Cartea este interesantă fie că ai sau nu interese teologice, deoarece discută cu eleganță diversele luări de poziție ale religiilor față de alte domenii ale culturii și față de «cultură» în ansamblu.”

Cristos și cultura a fost publicată în primăvara lui 1951, în timpul ultimului meu trimestru de studii teologice la Federated Theological Faculty, de la University of Chicago. Citisem în anii precedenți *The Social Sources of Denominationalism*, datorită preocupărilor mele pentru sociologia religiei. Mi-a confirmat și mi-a dat cheia interpretării pentru propria mea biografie religioasă, anume că etnia și alți factori sociali erau determinanți pentru afilierea religioasă. Nu participasem la un serviciu de închinare duminicală în engleză până aproape la paisprezece ani.

În timpul studiilor teologice, avusesem discuții cu profesorul Wilhelm Pauck, prieten cu Niebuhr și coautor al cărții *The Church Against the World*, despre interesul meu față de relativismul istoric și cultural din care decurgea și incapacitatea mea de a reacționa favorabil la abstracțiunile demersului teologic, în vogă absolută în acea vreme, la Chicago. Mi-a sugerat să citesc *The Meaning of Revelation*, a lui H. Richard Niebuhr, care nu făcea parte din nicio programă universitară de „teologie constructivă”, deși articolul critic al lui Bernard Loomer la adresa cărții o făcea. Cartea răspundea la nedumerirea mea teologică fundamentală și dădea sens atât experienței mele, cât și studiilor mele anterioare.

În acel ultim trimestru, îmi finalizam lucrarea de licență despre metodologia lui Max Weber, cu accent deosebit pe metoda „tipului ideal” și pe procesul numit *Verstehen*, „înțelegere”. Două dintre cele trei cursuri pe care le audiam erau cel al lui Pauck, despre teologia după Schleiermacher, pentru care am scris o lucrare despre Albrecht Ritschl; și cel al lui Daniel Day Williams, având ca subiect dragostea creștină și care, peste ani, a devenit *The Spirit and Forms of Love*. Pauck, care înțelesese deja că interesele mele mă conduceau spre relațiile dintre religie

și cultură abordate din perspectiva mai multor discipline, mi-a sugerat să scriu despre explicarea lor teologică propusă de Ritschl. Williams insita să scriu despre Alfred North Whitehead, pe a cărui carte, *Process and Reality*, o evitasem cu succes trei ani la rând, și să mă axez pe ea ca temei pentru iubire ca reciprocitate – unul dintre cele patru feluri de iubire pe care Williams le folosește ca să-și organizeze lucrarea sa comparativă și sistematică.

Faimosul unitarian, James Luther Adams, care a fost, pentru mine, un mentor decisiv în timpul studiilor mele teologice, îmi coordona și lucrarea despre Weber. În primele două trimestre la Chicago, în 1948, Adams mi-a stimulat cercetările entuziaste despre Wilhelm Dilthey, Max Weber, Ernst Troeltsch și mulți alții cărturari, cu toții contribuind într-un fel sau altul și alegându-și una dintre direcții pentru a dezvolta o metodă de studiu a religiei și culturii – din perspectivă sociologică, istorică și teologică. În primul semestru, cea dintâi lucrare de douăzeci de pagini pe care mi-a cerut-o Adams a fost despre *Eros și agape*, a lui Anders Nygren, care, la pagina 210 din traducerea în engleză, face o distincție tipologică dintre cele două idei despre iubire, distincție care este extraordinar de precisă. Nygren emite însă o sentință hotărâtă în favoarea noțiunii de *agape*, iar analiza lui istorică devine o polemică împotriva oricăror muguri de *eros* infiltrați în creștinism.

Pauck știa despre iminenta apariție a cărții *Cristos și cultura* și m-a încurajat să o citesc cât mai curând posibil, ca să pot vedea cum se folosește Niebuhr de Ritschl și să am un exemplu de metodă a tipului ideal. Am făcut rost de un exemplar de la un librar din cartierul Loop încă înainte de data lansării oficiale și am făcut loc pentru lectura ei în programul meu deja aglomerat. În lumina studiilor mele de la University of Chicago am citit și interpretat și atunci *Cristos și cultura*, dar și la cincizeci de ani de la publicare, ca pe un studiu al tipului ideal al ideilor teologico-etice desprinse din istoria gândirii creștine. Tipurile ideale sunt constructe euristice care îl ajută pe cititor să înțeleagă materialele și chestiunile la care fac referire. Această înțelegere devine standardul la care raportez criticile aduse cărții și după care îmi emit propriile interpretări apreciative.

Evident, nu am pretins vreodată că aș cunoaște în mod desăvârșit intențiile auctoriale ale cărții acesteia sau ale oricărei alte cărți pe care am interpretat-o. Mai interesant e faptul că prietenul meu Richard R. Niebuhr – fiul lui H. Richard Niebuhr și remarcabil profesor de teologie el însuși –, după un schimb de e-mailuri pe durata mai multor luni, cu privire la această ediție aniversară a cărții *Cristos și cultura*,

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 parafrarez 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 importanța 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 într-un tot 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 aceluiași 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 calviniștilor 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 definiție 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.