

## Etica protestantă și spiritul capitalismului

Asist.drd. Mihai Androne

### Resumé

*Théoreticien allemand de la sociologie et de l'économie, Max Weber est le plus connu par une étude sur les origines du capitalisme, étude intitulée l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Dans cet ouvrage Weber affirme que la tendance bourgeoise à maximiser le profit s'explique pendant les phases initiales du développement capitaliste par l'ascétisme des protestants qui doivent servir dans le monde la gloire de Dieu seulement. Et le travail au service de l'utilité sociale impersonnelle exalte la gloire de Dieu: il est donc voulu par lui.*

### 1. Poziția lui Max Weber

Weber est de tous les sociologues modernes celui dont le rayonnement fut et reste le plus grand, tant par l'admiration que par la contestation qu'il suscite (*Encyclopaedia Universalis*).

Pe marginea celebrei lucrări a lui Max Weber s-au scris și se vor mai scrie foarte multe pagini. În unele Weber va fi criticat, în altele va fi la fel de bine explicat, iar unele îi vor prelua ideile rupte din contextul lor natural. Oricum, Weber nu poate fi ignorat. El are o contribuție extrem de importantă în analizarea elementelor de noutate ale conștiinței moderne.

Modernitatea este un fenomen european prin origine și prin manifestările sale inițiale, chiar dacă nu a rămas cantonată în zona continentală europeană, spunea Jean Baechler. Este un subiect care ne interesează în modul cel mai înalt: „originea” ei ar trebui să ne preocupe în aceeași măsură.

Studierea raportului dintre protestantism și capitalism, religie și economia modernă, este legitimă pentru aparținătorul spațiului european. Cel puțin așa susține marele economist și sociolog german Max Weber, referindu-se cu precădere la vestul Europei, cu îndelungata lui tradiție întru raționalitate.

Știința omului modern este „valabilă” atunci când dezvăluie resorturi de adâncime de ordin cauzal, printr-o argumentare temeinică, spre deliciul intelectual al celor avizi de aflarea unor conexiuni noi între arii de cuprindere destul de diferite sau care nu manifestă o înrudire vizibilă cu ochiul liber. Legătura eticii protestante cu capitalismul este una de natură „spirituală”, adică profundă, după cum rezultă din titlul acestei lucrări binecunoscute<sup>1</sup>, însă rămâne de văzut în continuare cum reușește autorul să pună în lumină cele anunțate prin titlu, în ordinea strictă a raționalității.

Capitalismul se identifică cu aspirația spre câștig sau rentabilitate<sup>2</sup>, spune Max Weber, încă de la început. Modalitățile de obținere a câștigului sunt pașnice și au la bază organizarea capitalistă, adică rațională, a muncii libere<sup>3</sup>. Capitalismul industrial burghez se fundamentează, astfel, pe un mod de viață

„practic și rațional”, neobstrucționat lăuntric, în plan psihic, mod de viață influențat de religie și de impactul etic al ei asupra omului<sup>4</sup>.

Weber își propune să arate în ce fel a fost condiționată apariția ethosului economic modern de „etica rațională a protestantismului ascetic”<sup>5</sup>, pornind de la recunoașterea legăturilor tradiționale dintre o anumită formă economică și un anumit conținut religios.

Oricum, această misiune și-ar fi putut avea originea în constatarea unei stări de fapt, neîndoielnică sub aspect statistic: „caracterul predominant protestant al posesiunii de capital și al patronatului, ca și al muncitorimii de înaltă calificare și mai cu seamă al patronatului cu pregătire superioară tehnică și comercială din întreprinderile moderne”<sup>6</sup> în Germania sfârșitului de secol XIX. Două situații se impun atenției în acest caz: Pe de o parte faptul că în veacul al XVI-lea majoritatea orașelor bogate au trecut la protestantism nu schimbă datele problemei<sup>7</sup>, ci ne obligă să ne interogăm asupra rostului acestei apetente deosebite a comunităților evaluate din punct de vedere economic pentru reforma bisericească, într-o epocă ce rămâne esențial religioasă, dând prioritate credinței; pe de altă parte, înclinația mai redusă a tinerilor de confesiune catolică pentru învățământul tehnic și comercial poate clarifica „slaba participare a catolicilor la câștigul capitalist”<sup>8</sup> și dezvălui o structură de personalitate datorată în bună măsură unei educații spirituale specifice. Predispoziția protestanților (mai ales a unora dintre ei) pentru „raționalismul economic” nu se poate explica prin circumstanțele istorico-politice ale unui secol sau altul, crede Max Weber, ci doar relevând trăsăturile de profunzime ale credințelor religioase<sup>9</sup>. De aici, străduința de a portretiza o nouă credință apărută în secolul al XVI-lea, prin mișcări ample care să unească înaltul cerului cu pământul, religiosul cu economicul.

Mai întâi o pistă falsă: Detașarea de lume a catolicismului ascetic legitimând indiferența față de bunurile lumești a practicantilor lui ar permite, la limită, în mod simplu dar și simplist, catalogarea lui drept „idealist”, comparativ cu „materialismul” protestant<sup>10</sup>.

Însă ambele confesiuni au fost la fel de „înstrăinate” de lume<sup>11</sup>. Practica monahală catolicismului se „cuplează” cu teocentrismul<sup>12</sup> calvinist, estompând efectul de contrast al paralelismului anterior. Aproape paradoxal, evlavia religioasă este pe deplin compatibilă cu participarea la viața economică de tip capitalist<sup>13</sup>; pietismul a fost îmbrățișat de mulți dintre cei ce se îndeletniceau cu negoțul și meseriile, întărind recunoașterea adepților Reformei drept promotori ai spiritului capitalist sau ai muncii înconunate de succes.

Dar, în ce constă, de fapt, spiritul capitalismului? Determinarea lui nu este ușoară. În optica sociologului german, el nu poate fi definit conceptual, ci doar ilustrat provizoriu cu ajutorul unor pasaje din gândirea ilustrului Benjamin Franklin<sup>14</sup>. Semnificativă aici este filosofia de viață a debitorului ce se remarcă printr-o extremă cumpătare, potrivit cerințelor restituirii la timp a creditului primit, în ideea sporirii beneficiului propriu.

Corectitudinea în afaceri este profitabilă: ea îi aduce bani întreprinzătorului capitalist și îl așază în bune raporturi cu semenii săi. Acumularea legală de capital este resimțită ca scop al vieții individuale și tot ea reprezintă expresia concentrată a eticii capitaliste de la Franklin încoace, având ca piatră de temelie „iscusința profesională”<sup>15</sup>.

Spiritul capitalist devansează temporal evoluția capitalistă a unor regiuni întregi, impunându-se „printr-o luptă grea contra unui univers de forțe ostile”<sup>16</sup>. El ține de anumite circumstanțe social-istorice care ne interesează în cel mai înalt grad, întrucât revoluționarea modului de viață al omului, inclusiv a componentei sale economice, a fost determinată religios prin intermediul mecanismelor psihologice, extrem de eficiente. Numai o credință religioasă poate schimba profund viața, atașând practic „recompensa” mântuirii la un anumit mod de a trăi „metodic-rațional”, „raționalizat”, și implicit la un anumit tip de comportament economic, cu repercusiuni majore asupra desfășurării ulterioare a proceselor economice<sup>17</sup>.

Aceste idei, desprinse din lucrarea lui Weber, necesită o tratare nuanțată, deoarece privesc fondul reformat originar, „responsabil” de dezvoltarea capitalistă a societății occidentale. Totuși, vom amâna puțin intenția noastră din rațiuni metodologice, dându-i curs mai târziu, după ce vom fi intrat în fondul problemei; la fel vom proceda și cu o altă verigă importantă a lanțului argumentativ al teologiei reformate – liberul arbitru<sup>18</sup>. Semnificativ, în acest moment, este faptul ca desfășurarea problematicii noastre s-a făcut sub incidența unor factori extraeconomi, aparținând structurii de profunzime a personalității umane.

Veacul capitalist își definește profilul prin raportare la veacul precapitalist în planul atitudinilor sau al comportamentelor legitime. Sancționate pozitiv de către optica timpului, acceptabile din punct de vedere valoric sau justificabile din punct de vedere

religios-moral. Prezența constantă a trăsăturilor lui distinctive<sup>19</sup> facilitează comprehensiunea raporturilor dintre etica protestanta și spiritul capitalismului, delimitându-se cât mai strict spiritul unei epoci de aceea ce o premerge și care se remarcă prin „tradiționalismul” ei<sup>20</sup>.

Creșterea intensității muncii, transformarea ei într-o vocație nu se datorează modificărilor într-un sens sau altul la nivel salarial<sup>21</sup>. Fenomenele respective pot fi puse pe seama educației religioase pietiste oferind terenul propice pentru o formație economică în acord cu noile cerințe ale producției capitaliste. Noii mentalități<sup>22</sup> îi corespunde o formă capitalistă proprie de organizare, iar încetățenirea celei dintâi nu a fost lipsită de dificultăți care, odată surmontate, pun în lumină calitățile morale ale noului model de întreprinzător burghez.

Cu toate că așa-numitul „stil de viață comercial”<sup>23</sup> al contemporanului nu mai are nimic „bisericesc” în el, ci doar „liberalism” aflat la antipodul ascetismului predicat de către Franklin, iar reușita nu mai poate fi circumscrisă unor norme etice, totuși, în trecut, modificarea regulilor în economie nu se putea opera pe fondul vechii „sensibilități morale”<sup>24</sup>. Vizat aici este și împrumutul cu dobândă cu întortocheata lui istorie în peisajul catolic și în cel protestant<sup>25</sup>, dar schimbarea majoră s-a petrecut în orizontul noii concepții în care mântuirea este confirmată profesional<sup>26</sup>. Trecerea de la un comportament tolerabil la unul dezirabil marchează o mutație de adâncime în ordinea valorizării.

Argumentele sunt de data aceasta de natura lingvistică, terminologică. Termenii *Beruf* și *calling* semnifică, în același timp, *profesiune*, *meserie* *indeletnicire*, *ocupație*, cât și *chemare*, *vocație*, *menire*. Conotația religioasă implicată aici este aceea a unei „misiuni date de Dumnezeu”<sup>27</sup>, de îndeplinire a unei porunci divine, subliniindu-se originea ascetică<sup>28</sup> a acestor cuvinte. Fructificarea religioasă a profesiei era efectul credinței speciale a reformatorilor în providența divină, în guvernarea strictă de către Dumnezeu a întregii creații, implicit a vieții umane<sup>29</sup>.

Munca de zi cu zi laică este, așadar, evaluată după criterii mai înalte, ca urmare a incidenței transmندانului în toate sectoarele vieții pământești. Realizarea profesională materializa, în aceste condiții, noua atitudine a omului față de instanța divină, concomitent cu reconsiderarea poziției proprii într-o lume creată - deci absolut dependentă. Conceptul de „profesie”, cu toată încărcătura lui, ajunge să reflecte recentele prefaceri dogmatice<sup>30</sup>, cu răsfrângerile antropologice de rigoare.

Total denotă o resemnificare axiologică a muncii laice<sup>31</sup>, în acord cu principiile fundamentale ale protestantismului. În același timp, atitudinea extrem de rezervată a luteranismului față de monahism se datora conturării unui nou înțeles al dragostei creștine<sup>32</sup>, grație relaționării caracteristice a omului cu transcendența și cu comunitatea semenilor săi. „Îndeplinirea îndatoririlor laice”<sup>33</sup>, opusă

contemplației religioase, devine tot mai mult un reper al valorizării morale a activității profesionale<sup>34</sup>, iar această schimbare de atitudine față de activitatea practică s-a prelungit în interiorul unei evlavii consistente reformate<sup>35</sup>.

Aceste considerente nu trebuie să ne oblige să facem din Reformă o simplă „introducere” la capitalism. Luther nu a fost un promotor al spiritului capitalist<sup>36</sup> și, în plus, „supralicitarea moralității laice în profesia autentică”<sup>37</sup> nu se regăsește, ca atare, în Sfânta Scriptură. Profesia este mai apreciată acum (întrucât este poruncită de Dumnezeu<sup>38</sup>), însă tradiționalismul lui Luther în materie de confirmare religioasă în plan profesional și autodisciplinare ascetică, nuanțează și mai mult acest teritoriu complex al abordărilor dogmatice<sup>39</sup>, necesitând o cercetare diferențiată a mișcărilor de idei derulate începând cu veacul al XVI-lea.

O serie de precizări<sup>40</sup> se impun, în acest caz, în viziunea lui Weber: în discuție este „specificul etic al calvinismului”, specificul raportului dintre trăirea religioasă și activitatea pământească, „aprecierea vieții în lume ca misiune”, forța unei mișcări religioase particulare al cărei dinamism ne îndeamnă la precauție în investigarea unor evenimente în miezul cărora nu se manifestă influențe unidireționale. Studiind raportul dintre etica protestantă și apariția spiritului capitalist pe baza scrierilor lui Calvin, ale calvinismului în general și a sectelor puritane, „nu trebuie să se înțeleagă că ne așteptăm să găsim la vreunul dintre fondatorii sau reprezentanții acestor comunități religioase, ca scop și sens al operei vieții lor, trezirea a ceea ce numim aici «spirit capitalist». Nimic nu ne îndreptățește să credem că năzuința spre bunuri laice considerată ca scop în sine ar fi constituit pentru vreunul din ei o valoare etică. Și, în general, trebuie să reținem o dată pentru totdeauna: la nici unul dintre reformatori [...] programele etice nu au fost vreodată punctul central. Ei nu au fost fondatori de societăți de «cultură etică» sau reprezentanți ai unor aspirații de reforme sociale și umanitare sau ai unor idealuri culturale. Salvarea sufletului și numai aceasta a fost punctul central al vieții și activității lor. Obiectivele lor etice și efectele practice ale doctrinei lor se ancorau toate aici, fiind consecințe ale unor mobiluri pur religioase. Iată de ce va trebui să fim pregătiți să constatăm că, în bună parte, efectele culturale ale Reformei - poate chiar pentru punctele noastre de vedere speciale în mod preponderent - au fost urmări neprevăzute și de-a dreptul nedorite ale activității reformatorilor, adeseori foarte îndepărtate sau chiar opuse tuturor ideilor pe care le-au avut ei”<sup>41</sup>.

Aprecierea sau, de ce nu, aproximarea efectelor culturale moderne ale obiectivelor pur religioase se face luând în calcul multiple „mobiluri istorice individuale”<sup>42</sup>. Dificultatea constă în faptul că nu putem așeza cu dezinvoltură conținuturi culturale particulare în relație de dependență directă cu Reforma în ansamblul ei, pentru a oferi celor interesați panorama unei evoluții liniare a realităților

spirituale care se „materializează” într-o ordine economică contemporană cu noi. Sistemul capitalist nu este un produs al Reformei, după cum Reforma nu poate fi dedusă din peisajul economic actual; Weber intenționează, cu prudență, să stabilească „dacă și în ce măsură influențele religioase au participat la elaborarea calitativă și la expansiunea cantitativă a aceluși «spirit» în lume și care aspecte concrete ale culturii bazate pe capitalism i se datorează. Având în vedere inextricabilul labirint al influențelor reciproce dintre bazele materiale, formele de organizare socială și politică și conținutul spiritual al epocilor de cultură reformată, nu se poate proceda decât examinând, în primul rând, dacă și în ce puncte se pot depista anumite «afinități electiv» între forme ale credinței religioase și forme ale eticii profesionale”<sup>43</sup>. Doar în aceste condiții se poate ști, în general, în ce mod o mișcare religioasă a înrăurit, între anumiți parametri, dezvoltarea culturii materiale în ultimele secole.

Complexitatea factorilor implicați nu trebuie să pună sub semnul întrebării premisele de la care am pornit. Miza rămâne în continuare aceeași: substratul religios al noii ordini economice; Weber își cunoaște scopul și-l urmărește cu asiduitate și metodic<sup>44</sup>.

Trecerea în revistă a mișcărilor protestante de orientare ascetică îi permite lui Weber să zugrăvească, în câteva mișcări, secolele imediat posterioare Reformei, cu tulburătoarele lor prefaceri dogmatice<sup>45</sup>. Granițele teologice dispar sau poate că devin transparente, confesiunile se multiplică și se mișcă aproape cvasi-brownian, diferențele se atenuază, comunitatea se scindează, oponenții își descoperă vechi afinități și vechile afinități se topesc văzând cu ochii. Însă traiul cotidian al omului se omogenizează sub aspect etic, pe deasupra apartenenței confesionale diferite, aruncând o umbră de îndoială asupra relevanței cercetării rădăcinilor dogmatice ale practicii ascetice laice, cu reverberațiile ei asupra spiritului capitalist, și asupra capitalismului în general.

Însă această rezervă este de prisos, întrucât numai componenta dogmatică configurează în chip autentic profilul unei etici care-l dezvăluie pe om a fi profund ancorat în speranța vieții viitoare. Sub impactul acestei idei s-a petrecut înnoirea etică ce a influențat hotărâtor practica vieții<sup>46</sup>, datorită unei condiționări interioare dimensionate mental și afectiv<sup>47</sup>.

Luarea în discuție a spiritualității calvine<sup>48</sup> - caracteristică occidentului european dezvoltat - îi oferă lui Max Weber posibilitatea de a surprinde miezul doctrinar al unei etici economice de succes. Centrul atenției îl constituie una dintre tezele fundamentale ale învățăturii reformate, și anume aceea a alegerii prin grație sau a alegerii necondiționate<sup>49</sup>. Dogma este relevantă atât în cadrul strict al teologiei protestante cât și în planul mai larg al spiritualității occidentale<sup>50</sup>. Ea denotă implicit și o antropologie caracteristică în care omul este liber dar nu mai dispune, datorită păcatului originar înrobitor,

de liber arbitru<sup>51</sup>. Neputința generală de a realiza prin forțe proprii binele moral, și deci de a se converti, echivalează cu o condamnare a întregului neam omenesc la moartea spirituală eternă; însă, chiar dacă oamenii sunt, prin ei înșiși, vrednici de judecata și buni de osândă, Dumnezeu, în marea Sa bunătate și spre lauda harului Său mult prea slăvit, a hotărât din veșnicie, după rațiuni numai de El știute, dar conforme cu natura Lui cea dreaptă, să-i ridice pe unii din moartea comună predându-i lui Christos, pe ceilalți lăsându-i în brațele osândei binemeritate, spre a-și primi justa plată a faptelor lor rele. Voia dreaptă a lui Dumnezeu - uneori incomprehensibilă - și nu faptele „meritorii” ale omului reprezintă criteriul de discernere și de alegere, întrucât dacă judecata este binemeritată, totuși, mântuirea nu mai este recompensativă. Omul nu este coautor în actul mântuirii sale, harul lui Dumnezeu acționează irezistibil, iar aleșii nu mai pot cădea din har.

Textele din *Westminster Confession* (1647) cuprind, în linii mari, aceeași gamă de idei cu privire la efectele căderii adamice, starea naturală a omului și suveranitatea absolută a lui Dumnezeu. Ele se regăsesc în conținutul mai timpuriu al mărturisirii de credință zisă de la Rochelle (1559), chiar dacă nu într-o formă identică, în articolele 8-12 (în principal): Dumnezeu este Creatorul și atotștitorul, proniatorul, dar nu și autorul răului (art. 8), creator al omului curat și integru care, în mod liber, a căzut în păcat îndepărtându-se de El, astfel încât firea lui s-a alterat în totalitate, lăsându-l în robia păcatului (art. 9). Păcatul s-a repercutat asupra întregii descendențe a lui Adam, aruncând umanitatea, de la un cap la altul, în nenorocire și sub blestem (art. 10), făcând-o profund culpabilă și demnă de osândă, și rodește în permanență răutate și răzvrătire sau, neputință și greșală (art. 11). Din această stare de pervertire generalizată și din această condamnare unanimă Dumnezeu îi ridică pe cei pe care, datorită numai bunătății Sale mult îndurătoare, i-a ales din veșnicie în Iesus Christos, lăsându-i cu dreptate pe ceilalți în starea lor de corupție reprobabilă. „Căci unii nu sunt mai buni decât alții, până ce Dumnezeu nu-i discernе după sfatul său neschimbabil în Iesus Christos înainte de zidirea lumii, și nimeni, de asemenea, n-ar putea să aibă parte de un astfel de bine prin forțele sale proprii, de vreme ce, prin naștere, noi nu putem avea o singură mișcare bună, sentiment sau gând, până când Dumnezeu nu ne-a ieșit în întâmpinare spre a ne îndemna”<sup>52</sup> (art. 12).

Scopul nostru, în acest moment, nu este acela de a emite judecăți de valoare asupra acestor puncte doctrinare sau de a le „cântări” centralitatea; în joc nu este vreo învățătură de credință privită în sine, ci semnificația istorică a acestor dogme<sup>53</sup>.

Și totuși, Weber compară poziția lui Calvin cu aceea a lui Luther, încearcă să prezinte în câteva cuvinte învățătura celui dintâi și o apreciază negativ, în spirit „umanist”. Pentru că despre oameni este vorba în primul rând, și nu despre Dumnezeu, despre

oamenii care trebuie să servească preamării lui Dumnezeu, să se țină departe de tainele cerești și să se mulțumească cu puțin în plan cognitiv, să-și suporte damnarea cu stoicism sau, măcar „să iasă în întâmpinarea unui destin fixat din eternitate”<sup>54</sup>.

„Această înlăturare absolută [...] a mântuirii bisericești sacramentale era lucrul absolut decisiv în confruntarea cu catolicismul. Marele proces din istoria religiei, de scoatere a lumii de sub puterea vrăjii, care a început o dată cu profețiile vechilor evrei și care, împreună cu gândirea științifică elenă, a eliminat toate mijloacele magice de căutare a mântuirii, considerându-le superstiții și sacrilegii, și-a găsit aici încheierea”<sup>55</sup>. Credința autentică se află la antipodul credinței „în efecte mântuitoare de natură magic-sacramentală”<sup>56</sup>: atitudinea rezervată a puritanului față de aspectele senzuale ale vieții este simptomul izolării lui lăuntrice și rădăcina unui individualism pesimist, iar doctrina, ca atare, devine expresia cea mai grăitoare a încrederii neîngrădite a omului exclusiv în Dumnezeu<sup>57</sup>.

Relația credinciosului cu lumea este mediată de relația lui particulară cu transcendența: raporturile sociale sunt redimensionate prin restrângerea componentei lor afective induse de noua religiozitate. Condamnarea idolatriei – mai ales în rândurilele vechii spiritualități bisericești – se relaționează indiscutabil cu teocentrismul noului regim teologic: numai lui Dumnezeu I se cuvine întreaga slavă și numai Scriptura divin inspirată cuprinde normativitatea credinței, având astfel deplină autoritate doctrinară. Nu este aici vorba de „obediță”<sup>58</sup> față de Dumnezeu, după cum crede Max Weber, ci doar de o conformare specifică la o poruncă divină: 1 Cor. 10, 31 face din slava lui Dumnezeu ținta tuturor demersurilor umane. De aceea, putem spune că „universul este predestinat să servească numai preamării de Sine a lui Dumnezeu și numai acesteia, iar Christos Cel ales există numai pentru a preamări gloria lui Dumnezeu prin împlinirea poruncilor Sale în ceea ce Îl privește și numai pentru aceasta”<sup>59</sup>.

Se naște o nouă antropologie și o nouă etică a muncii, în *majorem Dei gloriam*, o nouă etică a activității profesionale: „Dumnezeu dorește munca socială a creștinului, căci El vrea ca întocmirea socială a vieții să fie potrivită poruncilor Sale”<sup>60</sup>. Dar activitatea profesională a puritanului – lasă să se înțeleagă Max Weber – este cel mai important reper al autoclarificării lui religioase: reușita activității „pozitive” constituie un indicator al apartenenței personale la categoria celor predestinați la mântuire. „Creștinul care ține la confirmarea predestinării sale lucrează pentru scopurile lui Dumnezeu, iar acestea nu pot fi decât impersonale”<sup>61</sup>.

Totuși, în joc se află ceva mai mult decât dogma predestinării, ca atare; și oricum, în teologia calvină ea nu constituie atât o premisă cât mai ales o consecință. Reforma, de fapt, aduce o nouă perspectivă asupra îndreptării și sfințirii și, implicit,

asupra relației dintre credință și fapte: dacă faptele nu sunt parte a îndreptățirii, ci sunt consecutive ei (îndreptățirea este prin credință, dar credința adevărată se traduce în faptele credinței), totuși, tratate separat, faptele unui om nu reprezintă o dovadă fidelă a credinței lui personale. De unde și rezerva pe care o putem avea față de teza lui Max Weber privind, să-i spunem, autoconfirmarea religioasă „pozitivă” a credinciosului: această idee nu-i aparține, ca atare, lui Calvin și chiar și sociologul german simte nevoia să-și ia anumite precauții – în timp, orice confesiune cunoaște, cel puțin, anumite deplasări de accente, dacă nu chiar reconfigurări doctrinare de substanță. De aici și distingerea învățaturii reformatorului din Geneva de spiritualitatea pietistă<sup>62</sup>: sferele lor nu sunt, nicicum, coextensive.

În orice caz, ideea pe care Max Weber dorește să o sublinieze înainte de toate este aceea că fapta ajunge, până la urmă, să suplinească, la comerciantul puritan, un „deficit de încredere în sine”<sup>63</sup>, semnalul alarmant al unei credințe slabe și implicit al lipsei stării de grație. De aceea, „oricât ar fi [...] de impropriu – faptele bune pentru a servi ca mijloace de dobândire a mântuirii – căci și alesul rămâne o făptură omenească și tot ceea ce face rămâne la o distanță infinită față de cerințele lui Dumnezeu – totuși ele sunt indispensabile ca *semne* ale faptului de a fi ales. Ele sunt mijloace tehnice nu pentru a cumpăra mântuirea, ci pentru a scăpa de teama de a nu fi mântuit”<sup>64</sup>. De aici și revalorificarea „faptei morale” în cuprinsul unei teologii a harului: ea ajunge să constituie, după Max Weber, un mijloc inedit de „ispășire” a păcatelor, într-o lume scăpată de sub puterea vrăjii.

Este posibilă, în acest caz, vreo apropiere semnificativă de poziția vechii teologii? Nu este teologia *lalelei* diametral opusă celei catolice? Să ieșim în întâmpinarea poziției weberiene. Credinciosul catolic își „permite” mult mai ușor să aibă în viață un parcurs oscilant: el poate cădea din har și apoi reintra în starea de grație prin mijloace sacramentale, până în ultima clipă a vieții. Sistemul teologiei calvine, cu cei cinci piloni de susținere ai ei, îl plasează pe credincios într-o altă conjunctură acțional-afectivă: „tensiunea”<sup>65</sup> în care trăiește calvinistul se poate datora, în principal, celor două repere doctrinare binecunoscute – *alegerea necondiționată și perseverența sfinților*. Poate că Max Weber avea în vedere acest fapt atunci când preciza că „Dumnezeul calvinistilor cerea alor săi nu câte o «faptă bună», ci o «sanctificare prin fapte» ridicată la rangul de sistem”<sup>66</sup>.

Însă, marii reformatori ai secolului al XVI-lea au subliniat concomitent importanța sfințirii, dar și realitatea păcatului: acesta din urmă nu poate fi dezrădăcinat cu totul din ființa vie a omului. Dar lupta cu păcatul rămâne o trăsătură distinctivă a omului regenerat: Sfântul Paul va da glas zbuciumului interior declanșat de prezența păcatului în sufletul

credinciosului<sup>67</sup>. Precizarea de față vine să semnaleze dezacordul personal față de orice „sistem” de apreciere liniară a faptelor.

Desigur, evenimentele trecutului trebuie tratate în pozitivitatea lor sau în datul lor concret, cât timp ele ne sunt binecunoscute, cât timp avem o clară percepție a lor. Raportarea constantă la niște origini doctrinare se face sub imperativul reliefării unei posibile discontinuități în evoluția unei mișcări religioase. De altfel, sociologul german însuși a menționat aspectul evolutiv al realităților confesionale. Nuanțările specifice abordărilor dialectice nu pot să ascundă existența unei idei principale: „numai printr-o schimbare fundamentală a sensului întregii vieți în fiecare ceas și în fiecare faptă se putea confirma efectul grației ca o înălțare a omului din *status naturae* în *status gratiae*”<sup>68</sup>. O nouă *introducere* la o teză binecunoscută: în acest context Weber vorbește de raționalitatea evlaviei reformate, de asceza laică puritană, adică de un mod de viață metodic, plin de rigurozitate, superior *minimumului moralității cotidiene* din lumea catolicismului roman, mod de viață pe care s-a grefat „ideea necesității de a confirma credința în viața profesională laică”<sup>69</sup>.

Drept urmare, asistăm la formarea unei noi *aristocrații spirituale*, consecventă lăuntric, ce se remarcă printr-un autocontrol sever al *stării de grație* – un fel de „contabilitate morală” – și nu printr-o erudiție de ordin teologic. Practica vieții devine un reper important al apartenenței la „biserica nevăzută a sfinților”, iar succesul în muncă – o binecuvântare divină<sup>70</sup>. Dispariția instituției spovedaniei a constituit, în plan psihologic, un factor de întărire a responsabilității pentru conduita personală: credinciosul nu mai are posibilitatea să se elibereze periodic de „consecvența rigoristă a exigențelor ascetice”<sup>71</sup>.

Etica reformată bate dincolo de granițele unei singure confesiuni: îndepărtarea ascezei monahale nu conduce la o devalorizare a idealului ascetic, ci la o potențare a lui și la o prelungire a acestuia în sectoarele vieții laice. „«Scoaterea radicală a lumii de sub puterea vrăjii» nu admitea alt drum decât asceza laică interioară. Pentru comunitățile care nu doreau să aibă de-a face cu puterea politică și cu activitățile ei, rezulta de aici pătrunderea acestor virtuți ascetice în viața profesională”<sup>72</sup>.

Avera este condamnată de puritani numai în măsura în care ea poate constitui un factor al unei posibile dezangajări profesionale și îndepărtări de standardele unei vieți puse în slujba lui Dumnezeu. Munca este un mijloc „ascetic verificat [...] de prevenire împotriva tuturor ispitelor”<sup>73</sup>, dar și o poruncă divină expresă. „Absența dorinței de a munci este un simptom al absenței stării de grație”<sup>74</sup>.

De aceea este de dorit munca statornică prestată cu conștiinciozitate într-o profesie stabilă. Omul acționează dând curs imperativelor „datoriei profesionale”, iar eficiența muncii sale poate fi cuantificată în termeni bănești. Neîndoielnic,

contează extrem de mult motivația muncii: pentru Baxter, acumularea averilor nu poate constitui un scop în sine. „Nu pentru plăcerile trupului și pentru păcat, ci pentru Dumnezeu aveți nevoie să munciți pentru a fi bogăți». [...] Dar, ca exercitare a datoriei profesionale, năzuința spre bogăție este nu numai permisă moral, ci și de-a dreptul imperativă<sup>75</sup>. În consecință, „puritanismul a fost purtătorul ethosului unei activități burgheze raționale și al organizării raționale a muncii<sup>76</sup>.

*Asceza protestantă laică* a stimulat câștigul și a frânat consumul. „Asceza zdrobește căușele dorinței de câștig, nu numai legalizând-o, ci [...] privind-o ca pe una voită de Dumnezeu<sup>77</sup>. De fapt, în centrul discuțiilor nu se plasează în primul rând câștigul, ci mai ales întrebarea lui: dorinței ridicate de câștig trebuie să-i corespundă, spune Max Weber, o utilizare rațională a bunurilor acumulate (petrecută în orizontul utilității și al interesului comunitar). Burghezul nu este „constrâns” la „mortificare”, ci la raționalitate, cumpătare și sobrietate. Adică la ceva situat la antipodul „lăcomiei pur instinctuale<sup>78</sup>, vanității și risipei bănești – bogăția este percepută ca o binecuvântare divină, ca o „prelungire” firească a activității profesionale. Se conturează astfel o nouă legitimare morală a averii dobândite pe căi absolut oneste: spiritul capitalismului – care este o concepție de viață – are rădăcinile înfipte într-o nouă mentalitate religioasă, practic în dorința omului de a-și autoclarifica pozitivitatea propriului traiect spiritual.

Un câștig mereu sporit și o viață constant sobră: capitalului i se semnează, în aceste condiții, certificatul de naștere. Hărnicia și cumpătarea sunt două ingrediente esențiale ale rețetei economice de succes. Dar bogăția și sentimentul religios nu fac întotdeauna casă bună: „Mi-e teamă că oriunde a crescut bogăția, sentimentul religios s-a micșorat în aceeași măsură”, va spune John Wesley<sup>79</sup>. Religia produce hărnicie și spirit de economie, adică bogăție, dar bogăția fascinează și dă naștere orgoliului și poftei trupești. În cele din urmă, „forma religiei rămâne, dar spiritul ei se pierde treptat<sup>80</sup>.

Ascetismul religios se dizolvă în profesionalism, după cum ținta împărăției cerești este abandonată treptat în favoarea utilitarismului pământesc. Întreprinzătorul burghez nu se transformă, ca prin farmec, într-o persoană a-religioasă: „Întreprinzătorul burghez, având conștiința că se bucură de toată grația lui Dumnezeu și că este vizibil binecuvântat de acesta, putea, dacă nu depășea limitele corectitudinii formale și morala sa era ireproșabilă și dacă modul în care își folosea bogăția nu era condamnat, să-și urmărească interesele de câștig și era chiar recomandabil s-o facă<sup>81</sup>. În plus, el are la dispoziție muncitori conștiincioși și sobri, educați în orizontul aceluiași valori religioase, deoarece consideră destoinicia profesională o poruncă divină.

În consecință, tratarea „muncii drept *profesie*”, drept o „datorie față de Dumnezeu<sup>82</sup>”, și legitimarea morală a câștigului au fost factori extrem de importanți ce au configurat spiritul lumii moderne. Totul transpare aproape într-o relație de implicație logică spre sfârșitul lucrării lui Max Weber:  $p \rightarrow q$ , *spiritul ascezei creștine* → *mod de viață rațional pe baza ideii de profesie*. „Puritanul a dorit să fie un om al profesiei, noi suntem obligați să fim<sup>83</sup>. Ceva semnificativ s-a petrecut în decursul a două, trei sute de ani. Transplantată în moralitatea laică, asceza a pus în mișcare un angrenaj economic uriaș dotat cu viață proprie, de sine stătătoare; la rîndul lui, acesta a schimbat modul de viață al celor ce i-au dat viață lăsându-se asimilați de el. „Asceza, trecând la reconstruirea lumii și la exercitarea efectelor asupra ei, a făcut ca bunurile exterioare ale lumii acesteia să dobândească, ca niciodată în istorie, o putere crescândă și în cele din urmă atât de mare asupra omului încât acesta să nu poată scăpa de ea. Astăzi, spiritul ei a dispărut din această carcasă, cine știe dacă nu pentru totdeauna<sup>84</sup>.

Capitalismul *fizic* nu mai are nevoie de vechiul lui suport metafizic; sau poate că dă naștere unei noi metafizici. Contemporanul nu mai vede nimic religios în profesia lui, activitatea cotidiană și-a pierdut referențialul transcendent. O nouă „morală” profesională fără încărcătură morală: „profesioniștii” societăților dezvoltate economic sunt, în bună măsură, consideră Weber, *specialiști fără spirit*. Și totuși, Weber își ia, în cele din urmă, precauții față de o posibilă interpretare pur materialistă și unilaterală a tezelor sale: studiul weberian este mai degrabă o introducere și nu un punct final.

## 2. O întrebare legitimă

Teza principală pe care Max Weber o susține în *Etica protestantă și spiritul capitalismului* este oare aceea că, în mod nemijlocit, calvinismul a dat naștere capitalismului? „Căutarea semnelor apartenenței la categoria celor predestinați s-a exprimat în asceza care renunță la plăcerile lumești și acumulează aceste bunuri pe care le produce munca sârguincioasă și disciplinată, tăria morală și spiritul econom. La rîndul ei, asceza se arată a fi motorul capitalismului și al unei societăți conduse de clasele avute”. Aceasta este versiunea cea mai cunoscută a tezei weberiene, popularizată de E. Troeltsch, după cum menționează profesorul Klauspeter Blaser, în al său *Curs de ecleziologie reformată*<sup>85</sup>.

Este realmente capitalismul, în plan cultural, un *fruct* al calvinismului? Regretatul profesor și teolog elvețian Klauspeter Blaser<sup>86</sup> crede că Max Weber nu a dorit să așeze capitalismul și calvinismul într-o „filiație directă”; mai corect ar să vorbim în cazul lor de o „înrudire prin alianță”, practic de o *afinitate lărgită* (incluzând și vechile reguli monahale *ora et labora*). Weber își construiește discursul pornind de la anumite tipuri ideale, pe de o parte el

vorbește de *etica protestantă* și pe de altă parte de *spiritul capitalismului*, concepte abstracte a căror legătură specifică *justifică antagonismul* dintre tradiționalism și raționalizarea modernă, în beneficiul acesteia din urmă<sup>87</sup>.

Dar, care ar fi cea mai bună perspectivă asupra raportului dintre protestantismul religios și capitalismul economic? Klauspeter Blaser tratează raportul dintre cei doi termeni mai curând prin prisma unei *corelări de sens* decât prin aceea a unei *determinări cauzale* care ar risca să deformeze mesajul lui Max Weber (nu lipsit de unele ambiguități). Weber subliniază anterioritatea cronologică a eticii protestante față de capitalism (identificat, prin excelență, cu *procesele de modernizare*). Etica protestantă reprezintă un sistem normativ privind conduita umană („în sens economic și rațional”<sup>88</sup>). Doctrina predestinării, crede Weber, a descătușat practic energiile inovatoare ale oamenilor, „susceptibile de a crea sistemul capitalist”, însă comportamentul modern al burghezului a pierdut vechile repere religioase. Capitalismul s-a „emancipat” de baza sa etică; activat, noul sistem economic își modifică treptat parametrii de funcționare.

Capitalismul, în acest orizont, își datorează existența, mai curând unor factori religioși, spirituali, decât unora istorico-materiali. O viziune inedită, străină de materialismul dialectic și istoric. Dar, această perspectivă a sociologiei comprehensive este de natură se reliefeze cu preponderanță „efectele seculare ale credinței sfințitoare”<sup>89</sup>. În joc este implicată practic o convertire a interiorității spirituale în exterioritate economico-materială: dacă etica se deschide către o nouă practică economică, treptat, totuși, aceasta din urmă își pierde rădăcinile spirituale.

Etica protestantă se vede „redușă la substanța sa teologică”<sup>90</sup>, este *clericalizată și marginalizată*. Aparatul conceptual abstract istoric și teoretic (*Idealtypus*) utilizat de Weber îi permite acestuia să surprindă mai bine raporturile sociale și intercondiționările dintre substanța credințelor religioase și interesele materiale. La căpătâiul acestor procese globale de raționalizare sau de „dezvrăjire” a lumii, pentru a folosi o expresie aflată și pe placul lui Marcel Gauchet, se află mentalitatea religioasă a statului secular. Acesta este mesajul principal pe care dorește să ni-l transmită juristul, sociologul și economistul german Max Weber<sup>91</sup>.

Însă evoluția istorică a societății europene, conform profesorului Blaser, a fost mult mai complexă decât o arată Max Weber. Primele forme de economie capitalistă preced Reforma, iar dezvoltarea economică a zonelor protestante poate fi atribuită, în principal, unor condiții externe și materiale (rețea de drumuri, de comunicații). La Geneva, calvinismul mai mult a frânat noul regim economic. În plus, capitalismul își datorează existența revoluției

industriale, și de aceea importanța acordată factorilor religioși pare mult exagerată.

Și, la o adică, încercarea, de acum celebră, a sociologului german de a schița nașterea lumii moderne avide de bani și lipsite de credință, reprezintă un atac direct la adresa teologiei calvine și a bazelor ei doctrinare. De aceea, reacțiile *dogmatice* nu s-au lăsat prea mult așteptate. La fel, inexactitățile de ordin economic, istoric și religios, într-un cuvânt științific, ale tezelor weberiene impuneau anumite corective.

În acest context, D. Schellong<sup>92</sup> a criticat definiția *arbitrară* dată de Weber spiritului capitalist (o *dispoziție irațională* de căutare a randamentului și de reinvestire a capitalului în loc de utilizare a lui în scopuri personale, „egoiste”, ceea ce se traduce într-o conduită ce *subordonează totul unei profesii considerată a furniza dovada alegerii*), întrucât definiția în cauză condiționează chiar configurarea presupuselor rădăcini religioase ale capitalismului. În aceste condiții, pretenția sociologului german de a face o prezentare istorică, pozitivă și obiectivă a unor mutații de ordin socio-cultural și economic, se dovedește a fi nefondată. În pofida aparatului critic extrem de bogat de care dispune *Etica protestantă*, lipsesc totuși trimerile bibliografice și citatele care ar demonstra, dincolo de orice fel de dubii, legătura strânsă dintre credința în doctrina predestinării necondiționate, angoasa provocată de o mântuire nesigură și zelul profesional<sup>93</sup>. Sociologul german tratează lucrurile într-o manieră psihologizantă: fără îndoială, viziunea weberiană își are ineditul și doza ei de relevanță.

Textele care i-au stat lui Max Weber la îndemână subliniau constant *necesitatea unei vieți pioase și sărguincioase*, puse în slujba comunității și, mai ales, a celor mai defavorizate elemente ale ei. După cum afirmă G. W. Locher<sup>94</sup>, „niciodată un calvinist pios nu și-ar fi permis să-și consulte contul bancar spre a afla dacă este predestinat sau nu la mântuire”. Nu există o armonie prestabilită între protestantismul reformat și spiritul capitalist, iar legătura care s-ar putea face între cele două componente ar fi extrem de fragilă. Sau, altfel spus, este cale lungă de la calvinismul teocentric la spiritul întreprinzător burghez centrat asupra lui însuși.

### 3. Calvin - profet al vremurilor moderne desacralizate?

Credințele religioase nu pot fi reduse la teorii sociologice și nici creștinismul, în ansamblul lui, nu poate fi redus la sociologie: datele religioase sunt mult mai complexe decât cele sociologice, afirma Henri Nelson Wieman în *Religious Experience and Scientific Method* (New York, The Macmillan Company, 1927, p. 297). Este Calvin, așadar, un „profet al vremurilor moderne desacralizate”, după expresia unora dintre cei care adoră să eticheteze, în mod simplist, lucrurile extrem de complexe? A ajuns

el în această poziție transferând, cu îndrăzneală, în domeniul eticii și al activității practice umane, „doctrinile teologice speculative”? Erich Fuchs<sup>95</sup> consideră că persoanele în cauză exercită asupra gândirii reformatorului din Geneva o constrângere reduționistă, „inacceptabilă” din punct de vedere metodologic: „a pretinde că știi mai bine decât autorul pe care îl studiezi care sunt valorile pe care el înțelege să le promoveze, înseamnă să dai dovadă de o miopie fără de seamă”.

La Calvin, etica este dependentă în totalitate de credința „subiectului moral” și de Cuvântul care-i dă naștere. Lecturarea lui Calvin prin „grile moderne” este complet nepotrivită: altfel spus, etica reprezintă o încercare a persoanei umane de a răspunde corespunzător, prin fapte, în mod responsabil, la interpelarea Cuvântului mântuitor, și nu de a proba apartenența proprie la categoria aleșilor<sup>96</sup>.

Strategia este ușor de înțeles: încercăm să-i facem dreptate reformatorului judecându-l, în primul rând, în funcție de propriile sale obiective și, mai apoi, dacă este cazul, în funcție de nedumeririle noastre. În acest caz este imperativă cercetarea felului în care gândirea acestuia interacționează cu textul biblic și cu operele teologilor care l-au precedat: nu putem înțelege comportamentul moral și socio-economic al omului în absența oricăror repere religioase.

Doctrina predestinării nu constituie miezul reflecției teologice calviniste: ea reprezintă „concretizarea în planul mântuirii a providenței generale a lui Dumnezeu”<sup>97</sup>. Această apreciere nu este rodul unei pure speculații teologice; ea își află originea în cuvintele Apostolului: „Toate lucrurile lucrează împreună spre binele celor ce iubesc pe Dumnezeu, și anume, spre binele celor ce sunt chemați după planul Său. Căci pe aceia, pe care i-a cunoscut mai dinainte, i-a și hotărât mai dinainte să fie asemenea chipului Fiului Său” (Rom. 8, 28-29).

Aleșii sunt aceia care au primit de Sus darul credinței și puterea de a o manifesta în fapte. Credința se traduce în fapte, dar faptele, în sine, constituie o dovadă indirectă, improprie, imperfectă a credinței personale. Calvin intuiește pericolul dublu ce rezultă dintr-o interpretare inadecvată a doctrinei biblice a predestinării: dacă fac parte din categoria aleșilor, atunci nu mai are importanță cum anume înțeleg să-mi trăiesc viața, pentru că orice aș face eu sunt mântuit. Iată un mod de gândire falimentar, bazat pe o pseudologică. Nu trebuie să separăm lucrurile menite să stea laolaltă: Dumnezeu ne-a ales spre a fi sfinți. „Pe cei pe care i-a ales, El i-a separat de necredincioși spre a nu fi acoperiți de murdăria lor [...]. Cei care spun: O, dacă suntem aleși, rezultă că putem, fără probleme, să făptuim răul, căci nu putem pieri, aceia zic, n-ar putea să dea o mărturie mai concludentă cu privire la propria lor reprobare”<sup>98</sup>.

Însă, din această cauză, este considerabil și riscul de a „recădea într-un soi de teologie a faptelor”, fiind tentați să ne „asigurăm” de mântuirea noastră

prin practicarea faptelor bune. Iar aceasta nu este, la drept vorbind, decât o pseudo-asigurare: nu există nimic mai nesigur, mai lipsit de consecvență și mai supus schimbării decât fapta omului.

În plus, credința reprezintă premisa oricărei fapte bune și temelie ei, ea îi conferă acesteia identitate și legitimitate (cf. Rom. 14, 23): de aceea Calvin îi cere creștinului autentic să recunoască înainte de toate „bunătatea lui Dumnezeu, asigurându-se de ea prin făgăduințele Evangheliei”<sup>99</sup>. Pornind de aici, profesorul și teologul E. Fuchs se îndoiește că am putea să punem pe seama lui Calvin „faimosul «silogism practic» care, după Max Weber constituie motorul moralei puritane și care sună astfel: alegerea are drept consecință practicarea unei vieți sfinte, prin urmare cel ce duce o viață sfântă este ales; în consecință, trebuie să duci o viață sfântă ca să fii sigur că ești ales”<sup>100</sup>.

Cu alte cuvinte, chiar dacă mântuirea depinde de harul divin, totuși ne-o putem confirma prin practicarea faptelor bune. Dar acest raționament, consideră E. Fuchs, este străin de gândirea lui Calvin: numai învățătura biblică a predestinării este de natură să ofere pace conștiințelor noastre, nu și faptele noastre imperfecte<sup>101</sup>. Rezultă de aici că nu putem face din predestinare „motorul eticii calvine”<sup>102</sup>: „Menită să limpezească taina partajării oamenilor în necredincioși și credincioși și să-i asigure pe aceștia din urmă că propria lor credință nu depinde de voința personală, ci de veșnicul har al lui Dumnezeu, această doctrină [a predestinării] se raportează la etică numai în plan secundar”<sup>103</sup>.

Doctrina predestinării îi spune credinciosului că viața lui nu se află la „voia” întâmplării, că Dumnezeu acționează prin el eliberându-l din robia păcatului și că sarcina etică ce-i revine constă, în principal, în glorificarea lui Dumnezeu<sup>104</sup>. Așa stând lucrurile, este credinciosul ferit de orice sentiment de îndoială cu privire la starea sa de grație? Este exclus să-i treacă vreodată prin gând ideea că ar putea fi supus condamnării și că viața lui este un mare eșec? Ba chiar mai mult, cum se poate asigura de autenticitatea sentimentului că este ales, dacă și unii dintre cei respinși au, uneori, aproape același sentiment că fac parte din categoria predestinaților la mântuire, precum cei care realmente sunt?<sup>105</sup>

„Uneori”, este o chestiune de statistică, destul de importantă totuși. Lucrurile se complică: numai Dumnezeu cunoaște sfârșitul făpturilor lui. Dar, se va replica, omul dispune de două repere importante ale posibilei lui stări de grație: a auzit Cuvântul Domnului și i-a dat crezare<sup>106</sup>. Însă, în acest din urmă caz, ne vedem constrânși la o investigație aprofundată a propriei noastre subiectivități: dacă numai încrederea lăuntrică solidă poate asigura credinciosul că este diferit de cei reprobați, atunci la cel mai mic gând de îndoială, el se va simți, desigur, în cel mai mare pericol. Va fi deci „tentat” să înăbușe în el orice dorință de a se interoga cu privire la propria lui credință, căutând, mai mult, „în direcția

activismului moralizator", o dovadă în plus a „calității sale de ales”<sup>107</sup>.

O mână întinsă lui Max Weber care pomenise în *Etica sa de „nemaipomenita tensiune”*<sup>108</sup> în care trăia calvinistul în virtutea „destinului ineluctabil” fixat din eternitate. Dar tragismul situației are viață scurtă: credinciosul adevărat nu trebuie să se raporteze în mod angoasant la un *destin impersonal*, fie el și „ineluctabil”, întrucât „suntem aleși în Christos”, întrucât Christos și numai El este oglinda în care putem contempla alegerea noastră<sup>109</sup>.

Sociologia weberiană se vede pusă în dificultate prin apelul la christologia calvină; christologia „contrabalansează riscul unei derive spre tragic”<sup>110</sup>. În centrul doctrinei predestinării stă de fapt relația *personală* a credinciosului cu Răscumpărătorul său: relația se autentifică printr-un act de credință. „Noi nu ne putem asigura de mântuirea noastră decât prin credință. Căci dacă cineva zice: știu eu dacă sunt salvat sau condamnat? prin aceasta demonstrează că n-a cunoscut credința sau încredințarea pe care ar trebui să o avem în Dumnezeu prin Iesus Christos”<sup>111</sup>. Cei ce se află în comuniunea credinței în Christos se pot încredința prea bine că sunt aleșii lui Dumnezeu. „Oricine se află în Iesus Christos și este mădular al trupului Său prin credință este, de asemenea, asigurat de mântuirea lui”<sup>112</sup>.

Totuși, această „siguranță infailibilă” nu ține de „esența credinței”<sup>113</sup>: credinciosul ar putea aștepta „mult timp” și întâmpina „multe greutăți” până să beneficieze de ea, dar o dată dobândită, ea rodește în inimi „pace și bucurie”, „dragoste și recunoștință față de Dumnezeu, tărie și voințe în ascultare, roadele caracteristice ale acestei asigurări”<sup>114</sup>. Este, de aceea, cel puțin surprinzătoare imaginea weberiană a calvinistului „ursuz” care trăiește într-o nemaipomenită „tensiune”, în orizontul „destinului ineluctabil” care nu poate fi îndulcit de nimic.

#### 4. „Viața creștinului” în concepția lui Calvin. Bazele religioase ale ascetismului intramundan. Etică și estetică

Întrucât Dumnezeu este sfânt și noi *trebuie* să fim sfinți, de vreme ce suntem ai Lui, spune Calvin (cf. *Inst.*, III, 6, 2). Ducând o viață „sfântă omul nu face numai să se conformeze unei norme scripturistice exterioare, dar totodată dă curs și unei exigențe interioare lucrată în lăuntricitatea lui de Duhul Sfânt”<sup>115</sup>. Credința, și fapta care o face vizibilă, constituie răspunsul plin de grațitudine al omului la opera Duhului: cuvântul „trebuie” este cuvântul de care etica nu se poate dispensa.

„Pentru că sufletul și corpul nostru sunt hărăzite împărăției nepieritoare a lui Dumnezeu [...], trebuie să ne străduim a le păstra neprihănite până la venirea Domnului (1 Tes. 5, 23)”<sup>116</sup>. Cine este în

Christos este izbăvit de robia păcatului și este capabil să se conformeze modelului divin Christos. Cui i se dă i se cere la fel de mult: suntem regenerați tocmai ca să putem simți în viața pe care o trăim armonia desăvârșită dintre *dreptatea lui Dumnezeu și ascultarea noastră*, adică însuși actul de *ratificare* a adopției noastre spirituale<sup>117</sup>.

Activismul omului are la bază activismul divinității – care nu dispensează omul de efort propriu și de multă străduință. Acest punct doctrinar al lui *sola gratia, sola fide* nu urmărește să-l dezarmeze pe om, nici să-l îndemne la pasivitate; dimpotrivă, este implicată aici o reevaluare a faptei morale în cuprinsul unei teologii a harului. O faptă care ne aparține fără să fie meritul nostru, care constituie totodată un deziderat etic, datorită unui răspuns plin de recunoștință<sup>118</sup> la o serie întreagă de acte ce materializează dragostea divinității pentru om. Recunoașterea prezenței harice în împrejurările vieții îndeamnă la recunoștință; celui ce se confruntă în viață cu multiple dificultăți i se cere să persevereze pe *calea Domnului* pentru a deveni, pe zi ce trece, mai bun.

„Calea Domnului”<sup>119</sup> este și calea autoclarificării religioase a credinciosului: „Dumnezeu a lucrat pentru noi, e adevărat; se cuvine să răspundem la fel pentru ca adevărul acestei opere divine să se manifeste în mod vizibil în noi”<sup>120</sup>. Creștinul făptuiește în orizontul lui *soli Deo gloria*, eliberat de servitutea păcatului: acest imperativ etic, acțional, tinde să restructureze ansamblul relațiilor omului cu lucrurile, cu semenii și cu Dumnezeu.

Sobrietate față de lucruri, dreptate în raport cu semenii și pietate față de Dumnezeu: sunt coordonatele fundamentale ale comportamentului creștinului în lume<sup>121</sup>.

Ascetismul calvin este expresia unei disponibilități accentuate față de Dumnezeu și de oameni<sup>122</sup>. Sieși, calvinistul își datorează smerenie, celui de lângă el, dragoste și iertare. Asceza atacă în principal îngăduința față de sine, întrucât aceasta ne oferă o imagine deformată a propriului *eu*, ce lezează drepturile și nevoile legitime ale celorlalți. De unde și rolul „mortificării” ca leac al egoismului și poartă de acces către „conștiința solidarității”<sup>123</sup>.

Aceeași „mortificare” și „renunțare la sine” îl apropie pe om de Dumnezeu. O apropiere ce se traduce în termenii credinței în bunătatea părintească a divinității față de noi. O bunătate care se arată chiar în eliberarea noastră de obsedanta grijă pentru asigurarea bunurilor materiale necesare întreținerii vieții<sup>124</sup>. Să însemne aceasta o demobilizare și o abdicare de la asumarea sarcinilor cotidiene? Nicidecum, ci doar o reconsiderare a modului în care ne putem folosi de bunurile ce ne stau la îndemână<sup>125</sup> fără să ne prejudiciem aproapele și fără să demonstrăm lipsă de încredere în Dumnezeu<sup>126</sup>.

Mai mult chiar, credinciosul este îndemnat să-I urmeze Mântuitorului, să-I calce pe urme: ce altă semnificație mai profundă ar putea avea „purtarea

crucii" decât aceea că „toți cei pe care Domnul i-a înfiat și i-a făcut copiii Lui au datoriat să se pregătească pentru o viață dură, laborioasă, trudnică și plină de neplăceri”<sup>127</sup>.

„Buna folosință a bunurilor pământești” constituie un reper al evitării extremelor: Scriptura însăși ne îndeamnă să ne servim cu măsură de lucrurile care ne stau la îndemână, menite să ne întrețină viața și să ne încânte, în egală măsură<sup>128</sup>. Calvin este de părere că obiectele din jur nu pot fi tratate într-o manieră exclusiv utilitaristă, ele au și o *funcție estetică*: „Dacă ne gândim în ce scop a creat Dumnezeu alimentele vom ajunge la concluzia că nu a făcut-o numai pentru a răspunde necesităților noastre, ci și pentru a ne face plăcere și a ne reconforta. La fel și în cazul veșmintelor, dincolo de necesități, El S-a uitat la ceea ce era convenabil și plin de cuviință. Ierburile, arborii și fructele, pe lângă diversele utilități pe care le au, ne bucură ochiul prin frumusețea lor și ne produc și mai multă plăcere după cum miros. Altfel, Profetul n-ar pomeni că, printre binefacerile lui Dumnezeu, vinul înveselește inima omului, iar untdelemnul îi înfrumusețează fața (Ps. 104, 15). [...] Chiar și bunele calități naturale ale tuturor lucrurilor ne arată în ce fel trebuie să ne bucurăm de ele, în ce scop și în ce măsură. Putem crede că Domnul a dat o asemenea frumusețe florilor pentru ca noi să rămânem insensibili văzându-le? Putem crede că le-a dăruit un parfum așa de ales pentru ca noi să nu ne desfătăm mirosindu-le? Mai mult, n-a deosebit El până într-atât culorile, încât unele au mai mult farmec decât altele? Nu a dăruit El o frumusețe aparte aurului, argintului, fildeşului și marmurei pentru a le face mai prețioase și mai nobile decât celelalte metale și pietre? În fine, nu ne-a dăruit El multe lucruri pe care nu avem cum să nu le prețuim, fără ca ele să ne fie necesare?”<sup>129</sup>

Calvin este inamicul unei prea mari rigurozități în tratarea bunurilor materiale. Să fie oare *gustul estetic* unul din remediile posibile ale unei austerități excesive? Sau poate, mai curând, un simptom al unei libertăți deja câștigată grație raportării nemijlocite la textele scripturistice? Este realmente surprinzător pentru noi, mai ales după ce am văzut câte ceva din filosofia puritanismului, dar marele reformator nu crede că trebuie să ne abținem de la tot ceea ce nu ne este cu adevărat indispensabil. În acest context survine condamnarea aceluia mod de a vedea lucrurile conform căruia ar trebui să trăim cu pâine neagră și cu apă!

O exagerare? Poate. În mod cert o introducere la un text din Diogene Laertios: în el se pomenește de tebanul Crates, posibil discipol al lui Diogene din Sinope, care și-a aruncat banii strănși în mare, spre a nu fi el însuși pierdut<sup>130</sup>.

Fără îndoială, este perfect normal să ne servim de tot ceea ce este menit să ne servească! La o parte cu această *filosofie inumană* care nu-i permite omului să se folosească de creația lui Dumnezeu decât numai pentru a supraviețui, privându-l astfel de

„fructul legitim al bunătății divine”, desensibilizându-l și lipsindu-l de tot ceea ce este mai omenesc în el<sup>131</sup>.

Creația este frumoasă, iar omul nu poate decât să se bucure de ea. E. Fuchs observă că toate citatele selectate din *Instituție* privesc natura și nu cultura. E posibil să găsim aici *inceputul* acelei înclinații deosebite pentru natură pe care protestantismul „o va dezvolta ulterior, până la a confunda uneori credința în Dumnezeu cu sentimentul de uimire în fața frumuseții unui peisaj montan, după cum o arată unele expresii ale pietății protestante?”<sup>132</sup>

Calvin este un contemplator, un estetician, un etician și un teolog sistematic. Eticianul continuă să se preocupe de folosința legitimă a bunurilor pământești, să îndemne la moderație, la o atitudine responsabilă față de creație, a cărei *administrare* se face în concordanță cu imperativul carității. Și la recunoștință, deoarece Dumnezeu este sursa tuturor binefacerilor noastre. „Avem datoriat să păstrăm o distanțare critică față de lucrurile care pot oricând să ne abată de la slujirea vocațională a lui Dumnezeu, deoarece propria trufie și cupiditate se atașează de ele, în mod natural; însă, totodată, nu trebuie să disprețuim, printr-o trufie, la fel de periculoasă ca prima, darurile lui Dumnezeu”<sup>133</sup>. Austeritatea îl face pe om disponibil pentru semenul lui și îl canalizează către ajutorarea amicală a acestuia: ea nu este un scop în sine și nu este străină de idealul aristotelician al păstrării măsurii.

Un alt motiv pentru care nu trebuie să „disprețuim” ceea ce Dumnezeu ne-a pus la îndemână ține de noua valorizare etică a muncii<sup>134</sup>: bunurile din jur sunt menite de Dumnezeu să ne servească, iar „cel care nu se folosește cum trebuie de bunurile date de Dumnezeu se face vinovat în fața Lui”<sup>135</sup>. Vorbind în termeni biblici, „Dumnezeu i-a dat lui Adam pământul ca să-l lucreze și să-l rodească. Tot la fel stau lucrurile pentru oricare om”<sup>136</sup>.

Munca este o vocație. Cu alte cuvinte, nu putem avea succes în ceea ce întreprindem dacă ceea ce întreprindem nu se află în acord cu voia lui Dumnezeu<sup>137</sup>. Astfel, „pe bună dreptate suntem acuzați de trândăvie până ce nu ne organizăm viața după porunca și chemarea<sup>138</sup> lui Dumnezeu. De unde reiese că toți cei care încearcă în mod temerar să întreprindă ceva și nu așteaptă consimțământul lui Dumnezeu și invitația Lui nu reușesc decât să se ostenească în zadar”<sup>139</sup>. De unde și concluzia lui André Biéler (citată de E. Fuchs, p. 101): „Cu siguranță că tocmai noțiunea calvină și evanghelică a demnității eminente a muncii și mai ales a lucrătorului a suscitat, la toate generațiile, zelul reformist al protestantismului social”.

Regăsim aici, după cum indică E. Fuchs, fundamentul „ascetismului secular al calvinismului”. De ce *ascetism*<sup>140</sup>? Întrucât munca este, cu adevărat, un exercițiu în care omul „își probează fidelitatea și ascultarea față de Dumnezeu”<sup>141</sup>. Dar practica ascetică nu poate asigura nimănui mântuirea și nu-l poate face pe nimeni demn să o primească: ea nu

constituie un *merit*, ci răspunsul – inevitabil! – al omului la darul mântuirii. E. Fuchs avertizează, astfel, împotriva oricărei tendințe de a confunda pozițiile puritanilor din secolul al XVIII-lea cu cea a lui Calvin!<sup>142</sup>

### 5. O atitudine revoluționară față de bani?

Banii, în sine, nu sunt nici buni, nici răi, ei reprezintă „un instrument” de care omul trebuie să învețe să se folosească în mod corespunzător: banii nu pot fi folosiți numai pentru satisfacerea nevoilor vitale, ci și „pentru schimb și ajutorare reciprocă” în sânul comunității. Și tocmai în această problemă a utilității banilor va da dovadă Calvin de originalitate<sup>143</sup>.

„Poziția clasică a moralei creștine, cea pe care, de exemplu, o apără Sfântul Toma d'Aquino, este aceea că banii sunt justificați când sunt puși în slujba celor care duc lipsă de ei, de exemplu, prin pomană. Calvin nu va spune ceva diferit, însă va merge mai departe: banii vor putea fi utilizați în mod legitim sub formă de împrumut, ori de câte ori favorizează dezvoltarea bunurilor comunitare. De aceea, spre deosebire de teologii anteriori care interziceau la unison împrumutul cu dobândă, asimilat cametei, el îl va autoriza”<sup>144</sup>.

Desigur, există texte biblice care condamnă împrumutul cu dobândă (Levitic 25, 35-38, Deuteronom 23, 19-20, Exod 22, 25) dar, așa cum arată E. Fuchs, realizarea unei „solidarități active”, operaționalizarea dreptății și a carității în viața socială în noul context socio-economic și istoric nu se mai pot întreprinde prin vechile practici economice. Interzicerea completă a împrumutului cu dobândă conduce, în realitate, la efecte contrare celor urmărite de textele biblice: este favorizată cămăta clandestină excesivă, cumplită prin efectele ei<sup>145</sup>.

Calvin observă că partizanii interzicerii împrumutului cu dobândă urmau linia lui Aristotel, argumentând că prin el însuși, banul nu produce nici un câștig, este steril. Observație adevărată, dar numai în cazul împrumutului pentru consum, când banii nu servesc decât unor cheltuieli neproductive. În această situație, dobânda nu se justifică, dar situația se schimbă când banii fac posibilă munca semenului, servind la producerea unor „bunuri suplimentare”: „este corect ca debitorul să-i ofere o parte din câștigul lui celui care i-a permis, prin suma împrumutată, o asemenea afacere”<sup>146</sup>.

Calvin permite împrumutul cu dobândă, dar interzice cămăta. Dobânda se cere a fi corect ajustată: ea nu trebuie să anihileze câștigul debitorului. La Geneva, dobânda a variat între 5 și 6, 66%: în epocă, dobânda era considerată a fi relativ scăzută<sup>147</sup>.

Reformatorul german Martin Luther condamnase, la rândul lui, în repetate rânduri, luxul și risipa bănească și, în egală măsură, se arătase neîncrezător în comercianți și în oamenii de finanțe. Această atitudine avea o consistentă motivație socio-

economică și morală. Fastul curților princiare constituia un pericol la adresa economiei regionale și, implicit, la adresa vieții sociale: excesul este în sine negativ<sup>148</sup>. Iar regiunile cele mai înzestrate ale lumii nu sunt propice mesajului evanghelic: neșugătoria face de multe ori casă bună cu avariția și cu idolatria, cu necinstea<sup>149</sup>. Negoțul bănesc, cu care se îndeletnicesc, fără deosebire, prinți, conți, cavaleri, nobili și burghezi, este un simptom al atașamentului oamenilor față de bunurile lumești, ce-i deturneză de la căutarea bunurilor spirituale<sup>150</sup>. Reformatorul nu are cuvinte alese pentru cei care nu știu să se ocupe decât cu cămătăria: ei sunt niște îngâmfaiți și ipocriți, niște oameni lipsiți de înțelepciune<sup>151</sup>. Practica economică în cauză nu este acceptabilă cu atât mai mult cu cât ea este îmbărbătată, prin excelență de evrei: „Frankfurt este plin de evrei. Toți locuitorii se ocupă cu cămătăria evreiască”<sup>152</sup>. Cămătăria este vătămătoare și imorală; ea îi secătuiește pe cei ce sunt lipsiți de posibilități și îi îmbogățește pe alții fără muncă<sup>153</sup>.

### 6. Weber și „vocația” lumii moderne

O dată cu Luther, în protestantism, termenul în cauză nu mai este „rezervat” monahilor, el iese din mănăstire pentru a pătrunde în lume. Toți creștinii sunt „chemați” să trăiască pentru Dumnezeu și să lucreze pentru gloria Lui, oriunde s-ar găsi, acasă, la locul de muncă sau în politică<sup>154</sup>. „[...] Dumnezeu a poruncit fiecăruia din noi să țină cont de *vocația* sa în tot ceea ce făptuiește în viață”<sup>155</sup>.

Vocația reprezintă, în această ordine de idei, un mod de a trăi pe pământ, plănuț de Dumnezeu, pentru fiecare făptură umană: principiu al „autogovernării” în împrejurările particulare ale existenței, ea face drepte cărările celui ce i se conformează.

În aceste condiții, asistăm la o revalorizare a ocupațiilor omenești, dacă nu chiar la o omogenizare valorică a lor: în societate, fiecare își are locul pe care i l-a asigurat divinitatea. Acest lucru constituie o mângâiere în vremuri de cumpănă și un îndemn viguros la surmontarea greutăților: nu poate exista lucrare atât de disprețuită sau de inferioară „care să nu strălucească înaintea lui Dumnezeu și să nu fie extrem de scumpă, dacă prin ea ne conformăm vocației noastre”<sup>156</sup>.

Nici o muncă nu este rușinoasă sau degradantă, dacă este făcută cu conștiința unei misiuni mai înalte, cu responsabilitate: identificăm aici mentalitatea occidentalului care știe să prețuiască, în egală măsură, măiestria bucatărilor cât și pe aceea a chirurgului. Spiritualizarea activităților profane restructurează vechile relații comunitare: acest fenomen are o certă coloratură religioasă.

Sociologul Max Weber își declară interesul pentru un protestantism opus organic hinduismului: „Doar protestantismul ascetic a pus capăt efectiv magiei, [...] «iluminării» contemplative

intelectualiste [...], doar el a creat motivele religioase necesare căutării mântuirii tocmai prin efortul specific al «vocației» intramundane – și anume în opoziție față de concepția riguros tradiționalistă a hinduismului: prin îndeplinirea raționalizată metodic a vocației<sup>157</sup>.

Protestanții sunt niște asceți intramundani<sup>158</sup>, protestantismul este o religie „raționalizată”, întrucât a renunțat la magie și a reușit să finalizeze demistificarea religioasă a lumii<sup>159</sup>. „Stăpânirea atentă a puritanului provine din necesitatea supunerii creaturalului ordinii și metodicii raționale în interesul certitudinii proprii legate de mântuire [...]”<sup>160</sup>: protestantul vede în activitatea încununată de succes „un semn al providenței”<sup>161</sup>.

În acest context, ce legătură există de fapt între comportamentul economic al omului și „destinul” său spiritual? Sau, revenind la titlul lucrării lui Max Weber, ce raport putem identifica între modul de a fi al puritanului și raționalismul economic apusean? „În ceea ce privește legătura dintre ethosul puritan și spiritul capitalismului occidental, legătură semnalată în titlu prin conjuncția «și», nu este vorba aici de o legătură de cauzalitate mecanică unilaterală, conform căreia fenomenul A ar fi produs fenomenul B, ci de o afinitate electivă între două sisteme mentale, două dispoziții spirituale”<sup>162</sup>. Weber ar fi fost, poate, mai bine înțeles dacă și-ar fi intitulat cartea „Afinitățile dintre ethosul puritan și spiritul antreprenorial occidental”<sup>163</sup>.

Weber vorbește mai mult despre *ethos* decât despre *etică*<sup>164</sup>. El „reliefează în mod magistral [...] greutatea factorilor culturali, religioși în particular, în emergența unui anumit tip de comportament economic”<sup>165</sup>. Nu sunt puțini cei care au sărit în apărarea sociologului german, luând o poziție defensivă în fața unei lecturi prea rapide a *Eticii*, lectură ce ar compromite înțelegerea tezelor weberiene în spiritul lor autentic. „După o lectură rapidă a *Eticii* am fi ispitiți să-i atribuim lui Weber o teză idealistă, o contraponderare implicită la concepția materialistă despre istorie: capitalismul ca produs al moralei protestante. Este adevărat că, declarându-se împotriva interpretărilor marxiste, Weber își propune să demonstreze că ideile pot juca un rol motrice în istorie și pot deveni forțe sociale eficiente. [...] Intenția lui nu este de a nega forța elementelor materiale, economice, tehnice... care au contribuit la expansiunea capitalismului. Weber izolează un factor cultural și se mulțumește să-i arate eficacitatea”<sup>166</sup>. Factorul cultural avut în vedere de Weber ar fi, astfel, ascetismul religios intramundan.

Jean Baechler se află pe aceeași lungime de undă cu Michel Lallement, de vreme ce consideră că sociologul german nu a afirmat niciodată *explicit* că etica protestantă calvinistă ar fi cauza *nemijlocită* a capitalismului. „Cel mult a văzut în această etică o condiție necesară, dar într-un anumit sens, negativă: justificând în ochii credincioșilor și îndemnându-i spre o etică conformă și cu dogma și cu raționalitatea economică, preceptele calviniste au înlăturat un tabu

moral și mintal care, în orice altă parte, ar bloca trecerea la capitalism”<sup>167</sup>. În plus, crede Jean Baechler, lucrarea lui Max Weber nici nu este defel „o teorie a nașterii capitalismului pornind de la protestantism”. Weber a dorit să demonstreze că „etica protestantă este o formă de raționalizare a vieții morale”. Or, după cum capitalismul se caracterizează „printr-o raționalizare a activităților economice”, atunci și protestantismul „este unul din curente care au contribuit la expansiunea capitalismului”, influențând „anumite aspecte” ale capitalismului apusean. Ca urmare, „fără protestantism, ar fi existat totuși capitalism, dar el ar fi fost diferit”<sup>168</sup>.

Weber, consideră Jean Baechler, se raportează în permanență la un capitalism „multiform”, întrupare istorică și economică a „raționalizării activităților umane”<sup>169</sup>. De altfel, capitalismul este un obiect preferat al reflecției sociologice, aflat dincolo de dragoste și ură<sup>170</sup>. Și pentru a-l înțelege nu putem apela numai la explicații de natură culturală<sup>171</sup>. Fără îndoială, Weber vrea să ne arate că există o strânsă legătură între protestantismul de factură calvinistă, pietistă, metodistă și „progresul capitalismului”<sup>172</sup>. Și, la fel de bine, ar fi greu să nu luăm în calcul teza weberiană, dată fiind latura ei „plăcută și paradoxală”<sup>173</sup>. Dar, și acum, la începutul unui nou mileniu, legătura dintre etica protestantă și spiritul capitalismului rămâne o provocare.

#### Note

<sup>1</sup> Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. de Ihor Lemnij, București, Humanitas, 1993. Se pare că Max Weber a împrumutat expresia – de acum celebră! – de „spirit al capitalismului” de la Werner Sombart, care a pus în lumină, pentru prima dată, influența calvinismului și a quakerilor asupra spiritului capitalist (cf. Danièle Hervieu-Léger, Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF, 2001, p. 99).

<sup>2</sup> „Capitalismul este într-adevăr identic cu aspirația spre câștig, printr-o activitate capitalistă continuă, rațională, spre un câștig mereu reînnoit: spre «rentabilitate» (Max Weber, *op. cit.*, p. 9).

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, pp. 9-14.

<sup>4</sup> Apariția raționalismului economic specific capitalismului a fost condiționată de „tehnica rațională și de dreptul rațional” și, în plus, de „aptitudinea și dispoziția oamenilor pentru anumite tipuri de mod de viață practic și rațional. Printre cele mai importante elemente formatoare ale modului de viață s-au situat în trecut pretutindeni forțele magice și religioase și ideile etice privind obligațiile implicate de credința în ele” (*ibid.*, p. 17).

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>7</sup> Făcând din fenomenele economice cauza apartenenței confesionale a oamenilor, într-un context mai larg (cf. *ibid.*, p. 24).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, p. 27.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 28.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, p. 29.

<sup>12</sup> Cf. Alexandre Ganoczy, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère*, Paris, Cerf, 1964, p. 75.

<sup>13</sup> Cf. Max Weber, *op. cit.*, p. 29. Weber vorbește în cazul de față de o „înrudire internă” a ascezei și a evlaviei religioase cu participarea la viața economică capitalistă.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, pp. 34-36.

<sup>15</sup> „În măsura în care este legal, câștigul de bani în cadrul ordinii economice moderne este rezultatul și expresia iscusinței profesionale și această iscusință este [...] alfa și omega moralei lui Franklin” (*ibid.*, p. 38).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, p. 82.

<sup>18</sup> „Capitalismul nu poate avea nevoie de reprezentantul practic al «liberului arbitru» nedisciplinat ca muncitor, la fel cum – după cum am putut învăța încă de la Franklin – nu poate avea nevoie de omul de afaceri a cărui comportare îl trădează ca lipsit de scrupule” (*ibid.*, p. 41).

<sup>19</sup> „Valorificarea rațională, prin activitate continuă a capitalului și organizarea rațională capitalistă a muncii” (*ibid.*, p. 42).

<sup>20</sup> „Adversarul cu care trebuia să lupte în primul rând «spiritul» capitalismului, în sensul unui stil de viață anumit, legat de norme, apărând în haina unei «etici», a fost acel gen de simțire și de comportare care ar putea fi numit tradiționalism” (*ibid.*, p. 43).

<sup>21</sup> Noua mentalitate, care transformă munca într-un scop în sine, într-o vocație, „nu este dată de natură. Ea nu poate fi generată în mod direct nici de salarii mari, nici de salarii mici, ci este numai rezultatul unui îndelungat proces educațional” (*ibid.*, p. 45).

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, p. 48.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 55. Benjamin Franklin a fost un prosper om de afaceri care nu și-a pierdut niciodată interesul pentru morală și religie ci, dimpotrivă, s-a dovedit a fi fascinat de idealul perfecțiunii morale. Despre acest lucru mărturisește și lista celor treisprezece virtuți (cărora le sunt anexate câte un precept): cumpătate, tăcere, ordine, fermitate, austeritate, hărnicie, sinceritate, dreptate, moderație, curățenie, seninătate, castitate, smerenie (cf. *The Founding Fathers. Benjamin Franklin. A Biography in His Own Words*, Edited by Thomas Fleming, New York, Newsweek, 1972, pp. 72-74). Franklin restructurează tabloul virtuților: Alasdair MacIntyre consideră că, pentru Franklin, virtuțile nu sunt altceva decât niște mijloace în atingerea unui scop. Astfel, concepția lui Franklin este utilitaristă: „virtutea este o calitate utilă pentru a obține succesul pe pământ și în Ceruri” (Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris, PUF, 1997, p. 179, 181).

<sup>25</sup> Cf. Max Weber, *op. cit.*, pp. 54-59, 86-87. Ordonanțele bisericesti din anul 1541 consideră cămătăria drept incompatibilă cu slujirea; în acest

scop se poate consulta *Calvin, homme d'Eglise*, Genève, Labor, 1936, p. 31.

<sup>26</sup> Cf. Max Weber, *op. cit.*, p. 88. O dată cu Luther, profesiunea devine o „mărturie a credinței” (Michel Lallement, *Istoria doctrinelor sociologice*, vol. 1, *De la origini până la Weber*, trad. de Marius Conceatu, Antet, s. a., p. 231).

<sup>27</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 59.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, p. 92.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, p. 97.

<sup>30</sup> „Așadar în conceptul de «profesie» își găsește expresie dogma centrală a tuturor variantelor protestante care respinge distincția catolică dintre *praecepta* (învățăminte) și *consilia* (sfaturi) și care cunoaște ca singur mijloc de a trăi cum îi este plăcut lui Dumnezeu nu o supralicitare a moralității laice prin asceză monahală, ci exclusiv îndeplinirea datoriilor laice, așa cum rezultă ele din poziția în viață a individului și care tocmai astfel devine «Beruf» (profesia sa)” (*ibid.*, p. 60).

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, p. 61.

<sup>32</sup> „Bineînțeles că modul de viață monahală nu numai că este lipsit de orice valoare pentru justificarea în fața lui Dumnezeu, dar el este și un produs al lipsei de dragoste egoistă, care se sustrage de la îndatoririle laice. Spre deosebire de aceasta, munca profesională laică apare ca o expresie exterioară a dragostei pentru aproapele nostru și se motivează, ce e drept, printr-un mod foarte străin de lume” (*ibid.*).

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, p. 63.

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, pp. 62-66.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, p. 65.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, nota 75, p. 104 și p. 66. Rezumând, un citat ar fi binevenit, spre a ilustra poziția lui Luther în cuprinsul Reformei și în iconomia acestui studiu: „Ideea de «Beruf» (profesie) în sens luteran [...] a fost [...] doar o simplă punere a problemei față de ceea ce căutăm noi. Nu vrem să spunem prin aceasta ca forma luterană de reordonare a vieții religioase nu prezintă nici o importanță practică pentru obiectul studiului nostru. Dimpotrivă. Numai că este evident că ea nu poate fi dedusă direct din poziția lui Luther și a bisericii sale față de profesia laică și, în general, nu este atât de pregnantă ca la alte forme ale protestantismului. Ca atare, se impune să examinăm în primul rând acele forme ale acestuia la care legătura dintre practica vieții și punctul de pornire religios este mai ușor de constatat decât în cazul luteranismului. Am mai menționat rolul remarcabil al calvinismului și al sectelor protestante în istoria devenirii capitaliste”.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, pp. 68-70.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 68-69.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>44</sup> Acest lucru rezultă și din buna structurare a lucrării: dacă la început a pus în relație nemijlocită

stratificarea socială cu cea confesională spre a anunța existența unei probleme care merită a fi investigată pas cu pas, decelând apoi spiritul epocii capitaliste în care munca este resemnificată valoric și se desfășoară după alți parametri cantitativi și calitativi, în partea a doua va stabili practic relevanța factorului religios în explicarea noilor rânduiri economice.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, pp. 108-110.

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, p. 110

<sup>47</sup> Autorul este interesat în primul rând de „identificarea impulsurilor psihologice generate de credința religioasă și de practica vieții religioase, care orientau modul de viață și care îl atașau pe individ de această orientare”, avându-și „în mare măsură originea în specificul reprezentărilor religioase” (*ibid.*).

<sup>48</sup> Sublinierea distincției dintre calvinism și opera teologică a lui Calvin (cf. *ibid.*, nota 7, p. 186) este de natură să accentueze aspectul evolutiv al acestei mișcări religioase fără să înlăture perspectiva raportării noastre la originea ei.

<sup>49</sup> În scopul unei mai bune documentări se poate consulta lucrarea lui David N. Steele și Curtis C. Thomas, *Cele cinci teze ale calvinismului*, trad. de Daniel Tomuleț, Oradea, Cartea Creștină, 1999.

<sup>50</sup> Relevanța ei teologică reiese din aceea că ea este consecința directă și nemijlocită a teocentrismului calvin, iar într-un context mai larg a influențat istoria culturală a spațiului occidental. În ceea ce privește primul aspect, recomand consultarea lucrării teologului reformat elvețian Pierre Gisel, *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, 1990.

<sup>51</sup> Raportul dintre libertate și liber arbitru este bine tratat în studiul lui A. Lecerf, *Suveranitate divină și libertate creată* (în fr.), din volumul *Etudes calvinistes*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1999.

<sup>52</sup> *Confession de la Rochelle*, în vol. *Le Catéchisme de Genève suivi de la Confession de foi des Eglises réformées de France et de la Confession de foi des Eglises réformées wallones et flamandes des Pays-Bas*, Paris, Je Sers, 1934, pp. 151-152.

<sup>53</sup> Cf. Max Weber, *op. cit.*, p. 113.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, p. 117. Oricum, în mod declarat, calvinismul urmărea să restituie creștinismului ordinea lui firească. Predestinația – ca expresie a unui demers teologic centrat pe Dumnezeu – scoate în relief discontinuitatea ontologică dintre divin și uman, natura păcătoasă a omului, robia voinței, libertatea absolută a lui Dumnezeu, necesitatea credinței, folosul smereniei, dependența totală a creației de instanța divină. În plus, nu trebuie uitat că omul este tratat în spiritul unei duble valorizări: „În noi înșine suntem demni de ură și făcuți ca Dumnezeu să nu ne aibă la inimă; dar El ne privește întru Fiul Său și astfel ne iubește” (*Congrégation sur l'élection éternelle*, în vol. *Calvin, homme d'Eglise*, p. 64).

„Eul este demn de ură (*haïssable*)”, va spune Pascal în *Cugetările* lui. „Cei care nu smulg din ei amorul propriu [...] sunt totdeauna demni de a fi urâți” (trad. rom. de George Iancu Ghidu, București, Ed. Științifică, 1992, p. 171).

<sup>58</sup> Cf. Max Weber, *op. cit.*, nota 31, p. 193.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, nota 31, p. 192.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, p. 121. Și poate că nu contează prea mult, în această perspectivă, dacă orizontul de așteptare al puritanului veacurilor mai apropiate de noi se „justifică” teologic, ci mai ales, dacă el are deplină realitate, dacă există ca atare. Mai mult, nu putem exclude faptul că analiza obiectivă a faptelor personale s-ar putea conexe cu o subtilă investigație a propriilor trăiri și a motivației interioare, a credinței.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Cf. Rom. 7, 14-25.

<sup>68</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 127.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 130. Și Max Weber continuă: „În felul acesta, el [calvinismul] a dat unor pături mai largi de firii cu înclinații religioase un *imbolod pozitiv* spre asceză” (*ibid.*).

<sup>70</sup> Cf. *ibid.*, p. 131 și urm.

<sup>71</sup> *Ibid.*, nota 150, p. 224.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 172. „Lupta împotriva poftelor trupesti și a atașamentului față de bunurile pământești nu a fost o luptă împotriva *câștigului* rațional, ci împotriva utilizării neraționale a bunurilor”.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 173. „[...] numai controlul rațional-etic al «setei de câștig» constituie specificul puritanismului” (Max Weber, *Sociologia religiei*, trad. de Claudiu Baciu, București, Teora, 1998, p. 264).

<sup>79</sup> *Etica protestantă...* p. 176. În cartea sa *The First Frontier: Life in Colonial America* (New York, Dell Publishing Co., Inc., 1966, p. 266), John C. Miller observă că viața religioasă a unei comunități nu se împacă prea bine cu succesul ei economic.

<sup>80</sup> *Etica protestantă...*, p. 176. Cf. Elmer T. Clark, *The Small Sects in America*, New York – Nashville, Abingdon Press, 1949, p. 18.

<sup>81</sup> *Etica protestantă...*, p. 177.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>84</sup> *Ibid.* În lucrarea lor *Organizational America*, (Boston, Houghton Mifflin Company, 1979, p. 33), William G. Scott și David K. Hart vorbesc de un paradox al progresului tehnologic care s-ar baza pe două credințe contradictorii: că tehnologia este „o forță de nestăpânit”, și că ea poate fi totuși „controlată de oameni”, deoarece este „creată de ei”.

<sup>85</sup> Klauspeter Blaser, *Cours d'Écclesiologie réformée*, E. F. D., Lausanne, 2000.

<sup>86</sup> *Op. cit.*, *Du calvinisme au capitalisme? La thèse de Max Weber*.

<sup>87</sup> Cf. Denis Müller, *L'Éthique protestante dans la crise de la modernité*, Paris, Cerf, 1999, p. 304, *apud* K. Blaser, *op. cit.*

<sup>88</sup> K. Blaser, *op. cit.*

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> Cf. *ibid.* Totuși, capitalismul nu poate fi străin de o bogăție datorată relațiilor comerciale și prelucrării materiilor prime. Iar orașele flamande, de exemplu, erau deja bogate în anii Reformei (cf. Nicole de Laharpe, *Image de l'autre et l'image de soi. Les stéréotypes nationaux dans les «Tischreden» de Luther*, Paris, PUF, 2002, pp. 55, 77).

<sup>92</sup> *Calvinismus und Kapitalismus*, în H. Scholl (Hg.), *Karl Barth und Johannes Calvin*, Neukirchen, 1995, pp. 74-101, *apud* K. Blaser.

<sup>93</sup> Cf. K. Blaser, *op. cit.*

<sup>94</sup> *Calvin als Anwalt der Oekumene*, Zollikon, 1960, *apud* K. Blaser.

<sup>95</sup> Erich Fuchs, *La morale selon Calvin*, Paris, Cerf, 1986, p. 11.

<sup>96</sup> Cf. *ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>98</sup> Jean Calvin, *Congrégation sur l'élection éternelle*, în vol. cit., p. 83, *apud* E. Fuchs, *op. cit.*, p. 35. Argumentarea lui Calvin se sprijină, în principal, pe Efeseni 1, 4: Dumnezeu ne-a ales în Christos „înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără prihană înaintea Lui”.

<sup>99</sup> *Inst.*, III, 14, 19, *apud* E. Fuchs, *op. cit.*, p. 33. Dumnezeu ne oferă harul Lui milostivindu-Se de noi prin medierea lui Christos, iar credinciosul primește harul prin credință. Așadar, „când vedem că mântuirea noastră vine, în întregime, din afara noastră, ce încredere mai putem avea în faptele noastre?” (*Inst.*, III, 14, 17).

<sup>100</sup> E. Fuchs, *op. cit.*, p. 35.

<sup>101</sup> Cf. Calvin, *Congrégation...*, p. 104, citat de E. Fuchs, *op. cit.*, p. 36.

<sup>102</sup> E. Fuchs, *op. cit.*, p. 36.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*

<sup>105</sup> Cf. *Inst.*, III, 2, 11.

<sup>106</sup> Cf. *Inst.*, III, 24, 12. Cf. *Congrégation...*, ed. cit., p. 107: credința noastră în Christos și în bunăvoința Lui față de noi constituie un „semn sigur” al faptului că suntem aleși.

<sup>107</sup> E. Fuchs, *op. cit.*, p. 37.

<sup>108</sup> P. 127, ed. cit.

<sup>109</sup> Cf. *Inst.*, III, 24, 5, *apud* E. Fuchs, *op. cit.*, p. 38.

<sup>110</sup> E. Fuchs, *op. cit.*, p. 38.

<sup>111</sup> Calvin, *Congrégation...*, ed. cit., pp. 94-95.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> *Mărturisirea de credință de la Westminster*, 18, 3. Credința reprezintă răspunsul omului la acțiunea harului divin în el. Însă viața de credință a persoanei

nu se menține într-o permanentă „identitate cu sine”: acțiunea harului se răsfrânge în dinamismul credinței și în acțiunea morală responsabilă. Fapt ce nu poate fi înțeles decât pornind de la condiția omului căzut și de la ființa lui limitată: exercitarea credinței nu este independentă de capacitățile noastre cognitive, ci se confruntă constant cu posibilitatea erorii. De aceea, credința fermă se conjugă cu lupta pentru credință: credincioșii se luptă neîncetat cu propria lor necredință, nesiguranță și teamă (cf. E. Fuchs, *op. cit.*, pp. 70-71).

<sup>114</sup> *Mărturisirea de credință de la Westminster*, 18, 3.

<sup>115</sup> Cf. E. Fuchs, *op. cit.*, p. 78.

<sup>116</sup> *Inst.*, III, 6, 3.

<sup>117</sup> Cf. *Inst.*, III, 6, 1.

<sup>118</sup> Cf. E. Fuchs, *op. cit.*, p. 79.

<sup>119</sup> *Inst.*, III, 6, 5, *apud* E. Fuchs, *op. cit.*, p. 79.

<sup>120</sup> E. Fuchs, *op. cit.*, p. 79.

<sup>121</sup> Cf. *ibid.*, p. 80. „În aceste trei cazuri suntem îndemnați să nu ne lăsăm în voia elanului natural râvnind diverse lucruri, tratându-ne semenul drept mijloc și dând naștere idolilor”.

<sup>122</sup> Cf. *ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>124</sup> Cf. *ibid.*, p. 82.

<sup>125</sup> *Adică le bon usage des biens de ce monde* (cf. *ibid.*).

<sup>126</sup> Cf. *ibid.* Cf. Jean-Marc Berthoud, *Pierre Viret: The Apologetics and Ethics of the Reformation*, Lausanne, Pierre Viret, 1999, p. 15 și urm.

<sup>127</sup> *Inst.*, III, 8, 1, *apud ibid.*

<sup>128</sup> Cf. *Inst.*, III, 10, 1, *apud* E. Fuchs, *op. cit.*, p. 85.

<sup>129</sup> *Inst.*, III, 10, 2, *apud* E. Fuchs, *op. cit.*, p. 86.

<sup>130</sup> Cf. *Inst.*, III, 10, 1. Cf. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, VI, 5, 4, trad. de C. I. Balmuș, Iași, Polirom, 1997. Cf. Lactanțiu, *Instituții divine*, III, 23, 5.

<sup>131</sup> Cf. *Inst.*, III, 10, 3.

<sup>132</sup> E. Fuchs, *op. cit.*, p. 86. În acest punct E. Fuchs oferă, prin intermediul unei note de subsol, informații suplimentare cu privire la această problemă. Îmi permit să reproduc integral nota în cauză: „În consecință, imaginile pioase care împodobesc pereții căminelor protestante sunt cel mai adesea peisaje frumoase din natură la care se adaugă un verset biblic care, de multe ori, nu are nici o legătură directă cu imaginea. Avem dreptul să admirăm natura, nu și lucrările omului! Neîncredere în artificiu, când omul se pierde în contemplarea propriilor sale fapte; în această privință, de la Calvin la Rousseau filiația este directă!”

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>134</sup> Cf. *ibid.*, p. 100.

<sup>135</sup> *Ibid.* E. Fuchs îl citează pe André Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Librairie de l'Université, 1959, p. 356.

<sup>136</sup> André Biéler, *op. cit.*, p. 356. Și, după cum arată André Biéler, Calvin este de părere că avem datoria să fructificăm cele ce ne stau la dispoziție, fără să le epuizăm (cf. *ibid.*).

<sup>137</sup> Cf. *ibid.*

<sup>138</sup> Vocația.

<sup>139</sup> Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, édition française de 1561 (Mt. 20,1), *apud* E. Fuchs, pp. 100-101. Profesorul E. Fuchs continuă: „De aici rezultă că fiecare trebuie să discearnă în alegerea meseriei sale vocația lui Dumnezeu și să-și exercite meseria ca pe un răspuns la această chemare, practic ca pe un serviciu religios” (*ibid.*, p. 101).

<sup>140</sup> Termenul provine din ασκησις (exercițiu, practică). Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1950. Cf. H. G. Liddell and R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

<sup>141</sup> E. Fuchs, *op. cit.*, p. 101. Autorul completează: „Munca reprezintă răspunsul omului la vocația pe care i-o adresează Dumnezeu spre a-L servi și dezvolta toate forțele în slujba comunității. În acest sens avem *ascetism*, deoarece munca n-are drept scop să acumuleze bogății sau putere, ci să slujească”.

„Aserțiunea fundamentală a epistolelor pauline este cuprinsă în cuvintele «Iesus este Domnul» (Rom. 10, 9; 1 Cor. 12, 3)”, spune profesorul C. K. Barrett (*Jesus and the Gospel Tradition*, Philadelphia, Fortress Press, 1968, p. 17). Afirmatia Sfântului Paul nu este numai, sau în principal, recunoașterea intelectuală a unei calități pe care o are Iesus, ci reprezintă manifestul programatic al propriei situații existențiale, un fapt de viață: „κόπιος este proprietarul și stăpânul unor *δοῦλοι*, *dominus* al *servi*-lor, domnul servilor sau al robilor; aceasta înseamnă că, pentru mine, domnul este unul care deține autoritatea absolută asupra persoanei mele” (*ibid.*, pp. 17-18).

Cea de-a patra poruncă a *Decalogului* aduce laolaltă munca și închinarea: cel ce lucrează după voia Domnului practic Îi slujește Lui (cf. Alan Redpath, *Law and Liberty. A New Look at the Ten Commandments in the Light of Contemporary Society*, Old Tappan, New Jersey, Fleming H. Revell Company, 1978, p. 44).

<sup>142</sup> Calvin nu a făcut niciodată din reușita materială un semn doveditor al calității de „predestinat la mântuire” (cf. Eric Fuchs, *op. cit.*, pp. 101-102).

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, p. 102.

<sup>144</sup> *Ibid.*, pp. 102-103.

<sup>145</sup> Cf. *ibid.*, p. 103.

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> Cf. *ibid.*, p. 105.

<sup>148</sup> Cf. Nicole de Laharpe, *op. cit.*, p. 57.

<sup>149</sup> Nicole de Laharpe (*op. cit.*, pp. 77-78) crede că prezentele „sentințe” reliefează, poate, și o neputință a reformatorului german în a înțelege schimbările ce anunțau zorii capitalismului. De aceeași părere este și Roland H. Bainton care, în lucrarea lui *Here I Stand. A Life of Martin Luther* (New York, The New American Library, 1955, pp. 183-184), subliniază conservatorismul economic al părintelui Reformei, un „campion al economiei precapitaliste”.

<sup>150</sup> Cf. Nicole de Laharpe, *op. cit.*, p. 221.

<sup>151</sup> Cf. *ibid.*, p. 76.

<sup>152</sup> WA TR 3, 3512, 1<sup>er</sup> janvier 1537, Lauterbach-Weller, *apud* Nicole de Laharpe, *op. cit.*, p. 78. Luther atacă în mai multe scrieri practicile bancare și comerciale ale vremii și, mai ales, „sistemul de cumpărare a rentelor, autorizat din 1425 de dreptul canonic și din 1530 prin ordonanță imperială, reprezentând de fapt o modalitate de a ocoli interdicția pusă asupra împrumutului cu dobândă. Pentru Luther, Evanghelia și caritatea creștină ne cer să împrumutăm fără dobândă. În anumite cazuri, el se vede constrâns să admită, [...] o dobândă de 5, 6 sau cel mult 7 % . Dincolo de această limită începe camăta” (cf. Nicole de Laharpe, *op. cit.*, p. 79). Amintim, în plus, câteva din scrierile în care Luther condamnă cămătăria: (*Kleiner*) *Sermon von dem Wucher* (1519), (*Großer*) *Sermon von dem Wucher* (1520), *Von Kaufhandlung und Wucher* (1524), *Vermahnung an die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen* (1540), etc.

<sup>153</sup> Cf. *ibid.*, p. 160.

<sup>154</sup> Cf. E. Fuchs, *op. cit.*, p. 88.

<sup>155</sup> *Inst.*, III, 10, 5.

<sup>156</sup> *Inst.*, III, 10, 6.

<sup>157</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 264.

<sup>158</sup> Cf. Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 274.

<sup>159</sup> Cf. Max Weber, *Introducere în sociologia religiilor. Confucianism și taoism*, trad. de Mihai-Eugen Avădanei, Iași, Institutul European, 2001, p. 253.

<sup>160</sup> Idem, *Sociologia religiei*, p. 252.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>162</sup> Danièle Hervieu-Léger, Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 99.

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> Cf. *ibid.*, p. 97.

<sup>165</sup> Jean-Paul Willaime, *Sociologies des religions*, Paris, PUF, 1995, p. 30.

<sup>166</sup> Michel Lallement, *op. cit.*, p. 235. Philippe Raynaud, în lucrarea sa *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* (Paris, Quadrige/PUF, 1987, 1996), este de părere că Weber nu-l condamnă pe Marx pentru „interpretarea economică a realității”, ci pentru că a făcut din factorul economic „singurul factor cauzal decisiv”, față de care toate celelalte fenomene sociale nu sunt decât „consecințe și manifestări” (p. 26). Și, de aceea, nu ar fi corect să credem că Weber face din religie sau din politică principii generale de explicare sau de determinare istorică: la Weber, religia nu joacă același rol precum economia la Marx, demersul weberian vizează explicarea anumitor trăsături ale dezvoltării capitaliste occidentale prin factori constitutivi singulari, nedeductibili a priori (cf. p. 31). Altfel spus, Weber nu a pretins niciodată să „deducă” capitalismul din profilul teologiei calviniste, întrucât era conștient de faptul că majoritatea textelor în care „*ascetismul intramundan*” al puritanilor justifică acumularea capitalistă sunt „epigonale”, privilegiind în plus „aspecte ale teologiei reformate” care dețineau

o importanță secundară în gândirea fondatorilor ei (cf. pp. 31-32).

<sup>167</sup> Jean Baechler, *Capitalismul*, trad. de Elena Popoiu, Iași, Institutul European, 2001, p. 106.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 159. Pentru Weber, în chip original, capitalismul nu este doar rezultatul „acumulării de capital, exploatării oamenilor, după cum spun marxștii, al raționalizării dreptului, etc., dar el poate fi înțeles la fel de bine prin etica puritană a primilor antreprenori, care vedeau în reușita lor materială semnul alegerii religioase” (art. *Weber (Max)*, în *Encyclopaedia Universalis*, vol. 16, Paris, 1980, p. 974).

<sup>170</sup> Capitalismul ar rezulta, consideră Jean Baechler (*op. cit.*, p. 42), din implantarea în economic a principiului politic democratic.

<sup>171</sup> „Argumentul cheie al acestei lucrări [*Etica protestantă și spiritul capitalismului*] este acela că tendința comportamentală de a maximiza profitul, atât

de caracteristică burgheziei, dacă poate fi explicată în cadrul capitalismului pe deplin dezvoltat prin simpla nevoie de a face față competiției, nu poate fi explicată aidoma când este vorba de fazele inițiale ale dezvoltării capitaliste. Aceasta este rezultatul unui impuls autonom de a acumula cu mult peste nevoile consumului personal, unic din punct de vedere istoric. Weber găsește sursa acestui comportament în «ascetismul» protestanților marcați de două imperative, munca metodică ca sarcină principală a vieții și delectarea limitată cu roadele acestei munci. Consecința neintenționată a acestei etici, potențată de presiunile sociale și psihologice exercitate asupra credinciosului, de a-și dovedi (și nu câștiga) mântuirea, a fost acumularea de avuție pentru investiții” (art. *Max Weber*, în *Dictionnaire de la pensée politique. Hommes et idées*, Paris, Hatier, 1989).

<sup>172</sup> Michel Lallement, *op. cit.*, p. 231.

<sup>173</sup> Jean Baechler, *op. cit.*, p. 114.