

THE NEIGHBOUR AS PUBLIC PERSON. DEVELOPING AND APPLYING THE CONCEPT IN THE PUBLIC SQUARE

APROAPELE CA PERSOANĂ PUBLICĂ: DEZVOLTAREA ȘI APLICAREA CONCEPTULUI ÎN SFERA PUBLICĂ

NICOLAE CREȚU*

ABSTRACT. In this paper we focus on how the biblical concept of neighbour, found and known by the general public through the Parable of the Good Samaritan, can acquire public applicability. In the first part of our study we will analyze the altruism which its two characteristics, namely mercy and compassion, unfold, and how they result from the public application of the concept. In the second part of our study we will dwell on the public character of those who partake in the relations described in the parable, with both their negative and positive stances. The final part of our study will look at the public applicability of the neighbour concept and how it can create order within the public space.

KEY WORDS: neighbour, public person, Good Samaritan, public square, compassion

Introducere

În textul din Luca 10:25-37, care vorbește despre Pilda Bunului Samaritan, discuția care rezultă din întrebarea ridicată de învățătorul Legii primește nuanțe ce trimit la comportamentul public al celor menționați în pildă. Acțiunile personajelor sunt prezentate auditoriului atât ca exemple negative, precum hoții ce jefuiesc și lovesc, preotul și levitul care aleg să nu se implice pentru binele social al celui căzut, cât și ca exemple pozitive, precum samaritanul care ajută un străin, își schimbă traseul călătoriei și își sacrifică finanțele, dar și hangiul care alege să aibă grijă contra cost de cel tâlhărit.

În fața ascultătorilor, discuția dintre Isus și învățătorul Legii nu se rezumă la aspectele personale, la frământările lăuntrice ale subiecților, ci se dezvoltă într-o analiză a comportamentului public, care ne ajută să tragem anumite concluzii. Încheierea discuției cu porunca lui Isus „Du-te și fă și tu la fel!” arată că aproapele nu poate fi definit restrictiv, la nivel organizațional, pentru că este un principiu universal. Pilda, în acest punct, primește statut

* NICOLAE CREȚU este doctorand în teologie la Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, România. E-mail: nicu_cretu@yahoo.com.

exemplificator în ce privește modul în care putem discuta despre conceptul de „aproape“ din punctul de vedere al eticii sociale. Așa cum vom vedea la Joachim Jeremias, John Crossan, Marcus Borg ș.a., pilda conține un imperativ moral și privește principii publice precum altruismul și compasiunea.

Aproapele ca persoană publică

Conceptul de „aproape“, atât în Pilda Bunului Samaritean, cât și în celelalte mențiuni biblice, are aplicabilitate publică. Nu putem vorbi despre aproapele fără să discutăm despre acțiunile lui publice. În sens biblic, aproapele este caracterizat de altruism și compasiune. Vorbind despre adevăratul altruism, Martin Luther King, Jr. propunea o dublă semnificație: în primul rând, altruismul este capacitatea de a acorda milă, iar în al doilea rând presupune empatie. În anumite situații, mila este mai mult decât preocuparea impersonală ce duce la oferirea cu generozitate a bunurilor materiale. Adevărata empatie este preocuparea personală care cere și dăruirea sufletului. Mila, susține King, se poate naște din „preocuparea pentru marele abstract numit umanitate. Compasiunea crește din preocuparea pentru un anumit om zăcând nevoiaș la marginea drumului vieții. Compasiunea simte cu cel aflat în nevoie“ (Luther 2007: 239-240). Această formă de altruism se regăsește în Pilda Bunului Samaritean, în exemplul oferit de samaritean, pentru care altruismul nu s-a rezumat la o formă a milei concretizată în primul ajutor oferit, ci s-a dezvoltat în empatie, aspect ușor de observat în preocuparea față de cel căzut. Empatia lui se exprimă în faptul că l-a dus pe cel căzut la han și a petrecut timp cu el, a rămas lângă el o vreme, dar și prin faptul că se va îngriji de toate cheltuielile cu tratamentul medical și cu șederea lui la han.

Fosdick aduce în discuție două concepte esențiale pentru subiectul de față, anume că în codurile societăților contemporane există obligații, numite de el obligații aplicabile în spațiul public. Aceste obligații fac parte din codurile societăților moderne și privesc bunul mers al societăților respective, iar încălcarea lor se poate solda cu condamnare juridică. A doua categorie o reprezintă obligațiile neexecutabile, obligații ce nu sunt cuprinse în legile sociale, ci intră în sfera atitudinilor interioare, a manifestărilor pline de compasiune, pe care legile societății publice nu le pot reglementa, iar pedepsele juridice nu le pot rectifica. Obligațiile neexecutabile se pot îndeplini doar prin imbold interior, prin legea iubirii scrisă în inimă. Legile redactate de oameni pot asigura justiția, dar pentru o lege mai înaltă este nevoie de dragoste. Fosdick exemplifică arătând că nici un cod de conduită scris vreodată de om nu poate obliga un tată să-și iubească copiii, iar un soț să manifeste afecțiune față de soția sa. Instanța de judecată îl poate obliga să asigure pâinea familiei, dar nu și dragoste când o oferă.

Din punctul de vedere al obligațiilor neexecutabile, Fosdick crede că bunul samaritean va rămâne întotdeauna în conștiința omenirii pentru că ascultat de legi pe care nimeni nu l-ar fi putut obliga să le pună în aplicare. Nici o lege din lume nu l-ar fi putut determina să facă ceea ce a făcut, nici un cod creat de om nu ar fi putut produce o asemenea compasiune, un altruism atât de profund. Altruismul public al samariteanului este cu atât mai clar și exemplar, cu cât narațiunea prezintă două personaje, adică, pentru sfera publică, două categorii sociale de la care ne-am așteptat să reacționeze exemplar, și totuși nu o fac. Preotul și levitul aveau, oarecum, datoria morală să caute binele celui căzut, dar aleg, din diferite considerente, să nu- dea curs. Totuși, dacă am vrea să le găsim o scuză publică, am putea spune că le era teamă să nu fie și ei bătuți dacă se opresc, fiindcă tâlharii puteau fi încă prin preajmă; sau se putea ca omul căzut să se prefacă și, printr-o pretinsă rană fizică, să atragă călători și să-i tâlhărească. Probabil prima întrebare a preotului și levitului a fost: „Dacă mă opresc să-l ajut, ce se va întâmpla cu mine?” Pilda relatează, însă, că samariteanul venit în urmă a fost în mod autentic preocupat de cel căzut, iar întrebarea din mintea lui a fost inversă: „Dacă nu mă opresc să-l ajut, ce se va întâmpla cu el?” În ipoteza unui astfel de raționament, samariteanul era dispus să se angajeze într-un altruism periculos. Cei ce nu dezvoltă o atitudine altruistă după exemplul samariteanului, se vor întreba mereu ce va fi cu ei, însă cei buni inversează întrebarea, gândindu-se și la binele celui alt sau, cum le spunea apostolul Pavel celor din Filipi, „fiecare să se uite nu la foloasele lui, ci și la foloasele altora” (Filipeni 2:4).

O altă posibilă dilemă a preotului și a levitului, care nu au reacționat spre binele public al celui căzut, putea fi legată de modul în care percepeau victima. Mentalitatea rabinică a dezvoltat o cale relațională greșită față de anumite grupuri, etnii, cale urmată și de învățătorul legii, dar pe care Isus o condamnă prin chiar pilda dată. Tragedia finală a acestui provincialism relațional este că privește oamenii ca pe niște obiecte, rareori în adevărata lor umanitate. John Powell arată că, în anumite situații, viața dezvoltă propriile-i legi, iar „una dintre legi spune că oamenii trebuie să iubească oamenii și să folosească lucrurile, nu să iubească lucrurile și să folosească oamenii” (Powell 1999: 44). Greșeala învățătorului este adoptă a doua perspectivă și împarte oamenii pe criterii etnice, sociale, rasiale, nefiind în stare să-i vadă ca semeni modelați de aceeași mână divină. Felul lui de a gândi este condamnat și în pildă, care spune că preotul și levitul au văzut mai degrabă un trup rănit, nu o ființă umană asemeni lor. Bunul samaritean schimbă această paradigmă relațională și stă ca model arătând că astfel de atitudini trebuie îndepărtate, iar omul trebuie văzut ca om. Dacă samariteanul l-ar fi văzut pe cel rănit mai întâi ca pe un evreu, nu s-ar fi oprit, pentru că evreii și samaritenii se evitau.

Samariteanul a văzut mai întâi o ființă umană, și asta nu l-a lăsat să se gândească la cauzele necazului, ci la binele victimei.

Naim Ateek arată că mentalitatea tribală a fost cauza rănirii și tâlhăririi celui căzut. Pentru tâlhari, „nimeni în afară de familie și prieteni nu era aproapele, ci o țință, un obiect aducător de profit“ (Ateek 2008: 162). Aceasta era filosofia lor de viață și erau dispuși să folosească forța pentru a-și atinge scopul: filosofia lor mergea împotriva compasiunii sau milostivirii. Când au jefuit, nu i-au preocupat consecințele acțiunilor lor asupra victimelor, pentru că nu trăiau după porunci, ci după propriile reguli. Într-o formă sau alta, această filosofie a fost aplicată de numeroși oameni de-a lungul istoriei. Oamenii cu influență și putere au aplicat-o mereu, exploatând săracii și nevoiașii. Istoria abundă de astfel de exemple în toate sferile sociale, de la lideri de stat până la oficiali mărunți, care nu s-au oprit să întrebe: „Cine este aproapele meu?“ Pentru filosofia tâlharilor nu contează persoana din fața lor, ci doar ținta propusă. Pilda nu menționează datele de identificare ale celui căzut, dar ce știm este că fapta s-a produs într-un spațiu public, pe un drum public, așadar oricine ar fi trecut pe acolo în acel moment, putea fi tâlhărit. Oarecum această filosofie de viață i-a animat și pe sioniștii din 1948, care au curățat etnic Palestina alungând trei sferturi de milion dintre locuitori. Sfidând numeroase rezoluții ale Națiunilor Unite, sioniștii și-au luat pământul și le-au refuzat foștilor locuitori dreptul de a se întoarce în satele și orașele lor (Ateek 2008: 162). Ceea ce surprinde, totuși, în această pildă nu este filosofia tâlharilor: tragedia constă în comportamentul preotului și levitului, care reprezintă alte două posibile răspunsuri la întrebarea „Cine este aproapele meu?“ Despre ei putem spune că au avut nu doar o filosofie, ci o teologie care trebuia să le ghideze comportamentul față de ceilalți. Când au văzut victima rănită și bătută în drum, s-au speriat și nu s-au gândit decât la propria siguranță (Ateek 2008: 163). Ce se întâmplă dacă victima este moartă? Dacă ar atinge cadavrul, ar risca să fie spurcați și necurați șapte zile. Legea lui Moise specifică această reglementare socială în Numeri 19:11: „Cine se va atinge de vreun mort, de vreun trup omenesc mort, să fie necurat timp de șapte zile.“ Prin această lege, nu ar fi fost apți să-și exercite îndatoririle la Templu. În acel moment, credința lor a fost supusă unui test necruțător. Frica pentru propria viață și îngrijorarea de a fi contaminați au făcut ca imperativele datoriei religioase să primeze asupra datoriei de a-și arăta public dragostea. Isus dă faptele lor ca exemplu negativ de abordare a crizelor publice prin care trec semenii. Cel ce nu este în public aproapele cuiva, devine un anti-social și la rându-i este etichetat public ca exemplu negativ, după cum arăta și Fosdick prin teoria obligațiilor executabile și neexecutabile.

Faptul că Isus a folosit un preot și un levit pentru a descrie această categorie este o primă victorie împotriva învățătorului Legii într-o dezbatere

publică pe tema identității aproapelui. În general, în toate religiile clericii sunt priviți ca modele de credință. Ei cunosc porunca lui Dumnezeu despre dreptate și compasiune: „Ți s-a arătat, omule, ce este bine. Și ce alta cere Domnul de la tine decât să faci dreptate, să iubești mila și să umbli smerit cu Dumnezeul tău?” (Mica 6:8) Faptul că nu au nimic de spus victimei aproape moarte arată, în esență, eșecul religiei lor de a lua în serios nevoile oamenilor, aspect esențial de la baza criticilor aspre ale lui Isus aduse sacerdoților vremii Lui.

Din perspectiva evreilor, samaritenii erau dușmanii demni de dispreț. Totuși, samariteanul a fost cel ce a acționat ca aproape al victimei, asumându-și riscul de a-l salva. Punând problema în acești termeni, Isus revoluționa definitiv interpretarea textului biblic din Levitic: aproapele nu mai este definit prin excludere. Ușa incluziunii este de-acum deschisă și cuprinde toți oamenii, chiar și pe dușmani. Cu o astfel de interpretare proaspătă și inovatoare, „Isus ridicat umanitatea la un nivel superior și confrunța învățăturile religioase tradiționale care restricționau dragostea față de aproapele la rudenii. Isus denunța astfel etichetele religioase, economice, politice, sociale și de rasă, care-i divizau pe oameni” (Ateek 2008: 164).

Implicații filosofice și morale

Sigmund Freud sesiza un conflict între realitățile agresivității naturale din psihicul uman și incapacitatea oamenilor de a îndeplini o poruncă ideală, cum ar fi iubirea aproapelui ca pe sine. El propunea ca în astfel de situații să „luăm o atitudine naivă față de [străin], ca și când l-am fi întâlnit pentru prima dată” (Freud 1930: 82). Problema, însă, nu are legătură cu simpla cunoaștere a cuiva, a ceva, ci cu modul în care ne raportăm în anumite situații la anumite persoane aflate în nevoie. Vorbind despre altruismul care necesită milă și empatie izvorâte din iubire, John Powell arăta că, în ce privește aproapele ca persoană publică,

mărimea lumii lui ține de mărimea inimii lui. Putem fi acasă în lumea reală numai în măsura în care am învățat s-o iubim. Oamenii care iubesc își mută preocuparea de la ei la ceilalți, le pasă profund de ceilalți... Grija și preocuparea noastră față de ceilalți trebuie să fie autentice, altminteri dragostea noastră nu înseamnă nimic. Cert este că nu înveți să trăiești fără a învăța să iubești. (Powell 1999: 16)

Freud se întreaba: „De ce ar trebui să facem asta? La ce ne servește? Cum putem face asta?” Pentru el, empatia relevată de altruismul samariteanului înseamnă să disprețuiești lucrurile valoroase, pentru că orice lucru valoros necesită meditație, pregătire, și apoi îndeplinire:

Dragostea este un lucru valoros, pe care nu am dreptul să-l arunc fără să gândesc. Îmi impune obligații pe care trebuie să fiu pregătit să le realizez, îmi trasează niște

sacrificii de îndeplinit. Dacă iubesc pe cineva, acesta trebuie să fie demn de iubire într-un fel sau altul. Este demn de iubire dacă mi se aseamănă atât de mult în lucrurile importante, încât mă pot iubi în el; dacă, la fel ca mine, tinde atât de mult spre perfecțiune, încât îmi pot iubi idealul în el. Trebuie să-l iubesc dacă este fiul prietenului meu, deoarece durerea pe care aş simţi-o dacă i s-ar întâmpla ceva nedorit, ar fi durerea mea şi ar trebui s-o împărtăşesc. Dar, dacă este un străin pentru mine şi nu are valori care să mă atragă sau vreun impact asupra vieţii mele emoţionale, îmi va fi greu să-l iubesc. Ar fi chiar rău să-l iubesc, pentru că dragostea mea este un privilegiu pentru cei ce-mi aparţin: ar fi nedrept faţă de ei să pun un străin pe acelaşi nivel cu ei. (Freud 1930: 148)

Pentru Freud, iubirea aproapelui este departe de ceea ce ne învaţă Isus Cristos prin Pilda Bunului Samaritean. Parabola în sine condamnă tocmai o astfel de înţelegere. Abordarea lui Freud duce spre ceea ce înţelegea învăţătorul, iar Isus condamnă. Manifestarea iubirii aproapelui sau modul în care, prin iubirea noastră, devenim aproapele cuiva, într-un sens filosofic duce mai degrabă spre principiul universalităţii acţiunilor formulat de Immanuel Kant. Centralitatea acţiunilor, în gândirea lui Kant, a fost exprimată prin ceea ce se numeşte imperativ categoric. Enunţându-şi principiul, Kant îndemna: „Acţionează numai după maxima care poate deveni o lege universală” (Kant 2007: 65). Enunţul lui ne apropie de rezultatul dorit de Isus când a dat pilda. Acţiunea samariteanului devine o poruncă universală dată de Isus învăţătorului când îi spune: „Du-te şi fă şi tu la fel”; ea răsună peste veacuri pentru toţi cei ce se întrebă: „Cine este aproapele meu?” şi inversează întrebarea, spunând: „Aproapele cui sunt eu?” Samuel Roberts considera că, dacă iubirea aproapelui este acceptată ca maximă universală, cu toţii ne califică drept aproapele cuiva:

Nu există excepţii. Urmând regula „fără excepţii” şi evitând pretenţiile la fericire personală, pe care şi Kant le detesta, trebuie să ne iubim fiecare aproapele exact în acelaşi mod, fără variaţii de grad sau întindere. Cum putem face asta, dacă aproapele este altul în funcţie de circumstanţe, nevoi şi context? Putem fi siguri că etica datoriei enunţată de Kant nu va trata niciodată oamenii ca mijloace către anumite scopuri (aşa cum face utilitarismul), dar ne îndoiim că etica datoriei se poate adapta nevoilor şi circumstanţelor particulare ale aproapelui. Etica datoriei nu poate face distincţie între condiţiile aproapelui. Sensibilitatea pentru situaţiile particulare este sacrificată de universalitate. (Roberts 2008: 149)

Kant relua imperativul categoric în *Critica raţiunii practice*, expunându-l astfel: lucrează în așa fel încât să foloseşti umanitatea atât în persoana ta, cât şi în persoana celorlalţi, oriunde şi oricând. Această expresie reiterează necesitatea de a căuta binele public al celuilalt şi accentuează esenţa umanităţii noastre. Totuşi, nu trebuie să ne folosim umanitatea intrinsec, egoist, ci trebuie să o trăim în relaţie cu cel de lângă noi. Christopher Wright

spunea că „esența umanității noastre constă în responsabilitatea înaintea lui Dumnezeu pentru comportamentul nostru și pentru modul în care ne tratăm unii pe alții“ (Wright 2019: 366). Ceea ce Martin Luther King, Jr. considera o abstractizare a umanității, capătă un nou sens când ne gândim că, din perspectivă kantiană, putem face din faptele noastre o lege pentru alții. Faptul că samariteanul a fost aproapele celui căzut împlinind el însuși preceptele, ne determină să privim ajutorul public ca factor esențial în definirea noțiunii de „aproape“.

A treia și ultima reformulare a principiului kantian, prezentată în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, pune accent și mai puternic pe ideea de umanitate: „Acționează astfel încât să folosești umanitatea atât a ta, cât și a altora, de fiecare dată ca scop și niciodată numai ca mijloc“ (Kant 2007: 75). Ceea ce subliniază Kant aici este necesitatea altruismului, de care creștinul trebuie să dea dovadă nu preferențial, ci obligatoriu. La fel cum samariteanului nu a urmărit un scop ascuns prin faptele sale, nu a urmărit binele propriu sau avantaje ulterioare, ci doar binele celui căzut, creștinul, ca un veritabil „aproape“, trebuie să dea dovadă de altruism prin ajutorarea celor aflați în circumstanțe ce reclamă intervenția lui. Altruismul dovedit de samaritean a fost șansa la viață a celui căzut. Textul biblic nu ne spune ce a fost în inima preotului și levitului, dar dacă am aplica morală aristoteliană, care încearcă să răspundă la întrebarea: „Cum ar trebui să trăiesc pentru a avea o viață fericită?“, cu siguranță singurul cu adevărat fericit din textul nostru a fost și rămâne samariteanul. În viziunea biblică, tot ce are importanță sunt exemplele pe care Isus le prezintă ca demne de urmat. Cerința lui Dumnezeu este ca omul să folosească lucrurile pământești ca mijloace pentru viață, și niciodată ca scopuri. Omul trebuie să promoveze scopurile bune, iar etica ne învață că o putem face prin cultivarea virtuților, a caracterului.

Samuel Roberts remarca și el că problema ridicată de întrebarea învățătorului are implicații etice: „Etica creștină trebuie să abordeze ramificațiile întrebării învățătorului“ (Roberts 2008: 147). Roberts, însă, nu se concentrează asupra implicațiilor etice, ci doar aduce în discuție riscul care apare în cazul anumitor acțiuni publice față de aproapele, în lipsa cunoașterii identității celui căzut, a condițiilor și a circumstanțelor din viața lui: „Pe ce bază putem măsura valoarea morală a acțiunilor noastre, dacă nu-l înțelegem pe cel față de care acționăm? Până nu cunoaștem identitatea aproapelui, întrebările despre ce ar trebui să facem pentru el vor duce fie la abstracțiuni, fie la reflecții fără consecințe“ (Roberts 2008: 147). Completând ideea lui Roberts, menționăm că teologia publică, înțeleasă ca „formă de teologie aplicată, care se reflectă critic în implicațiile etice și politice, în pretențiile exprimate sau implicite în credința religioasă și în mărturia făcută în sfera publică, în moduri accesibile publicului“ (Bromell 2011: 4), nu analizează valorile morale drept categorii și nu prezintă idei abstracte, ci se preocupă

direct de situații, de binele public care trebuie să-l exercite creștinul. Nu suntem chemați să abstractizăm porunca lui Isus „Du-te și fă și tu la fel!“, ci să acționăm potrivit cuvintelor Lui. Finalul pildei coboară de la ideile, oarecum abstracte, ale învățătorului la practică. Dezbateră de după pildă nu se mai poartă pe câmpul definițiilor, al raționamentelor, ci coboară în sfera publică, unde omul are puterea, prin faptele lui, să determine și să exprime adevăratele valori sociale, iar prin sfera publică înțelegem „rețeaua de valori, locuri, organizații, reguli, cunoștințe și alte resurse culturale, deținute în comun de oameni, prin angajamentele și comportamentele lor de zi cu zi“ (Benington 2011: 43).

În acest context, în spațiul public, creștinul trebuie să-și dovedească dragostea pentru străin sau, mai bine spus, trebuie să devină aproapele lui când evenimentele din viața publică o cer. Într-adevăr, arată și Milbank, dragostea se manifestă la început preferențial, „pentru cei mai apropiați de noi, cei cu care avem afinități“ (2003: 39), dar nu trebuie să se oprească aici, ci să se extindă la „străinii de care suntem legați, indiferent dacă ne place sau nu, în situații de suferință, experiențe comune etc.“ (Milbank 2003: 39). Prin urmare, exersând virtuțile ne pregătim să răspundem nevoilor străinului, care este oricine ni s-ar putea prezenta ca străin. Trebuie să fim pregătiți să ne ocupăm de nevoile lui particulare, de contextul și cerințele lui, precum bunul samaritean. Așa cum spunea Toma d'Aquino, „ceea ce ar trebui să iubim în aproapele nostru este că poate fi în Dumnezeu“ (Clark 2011: 418), iar dragostea creștină se manifestă întotdeauna prin iubirea celorlalți în lumina relației cu Dumnezeu: „Dacă cineva nu-și iubește aproapele, nu-l iubește nici pe Dumnezeu“ (Clark 2011: 419).

Dragostea critică, manifestată în noi întâi prin iubirea lui Isus pentru noi, iar mai apoi prin faptul că noi îi iubim pe alții, este curajoasă și nu se teme să riște sau să apere ce este drept. Ea detestă discriminarea și orice formă de rasism, este o dragoste care-i cuprinde pe toți: nu există proscriși în dragoste. Dragostea este dedicată adevărului și se exprimă prin dreptate și corectitudine. În același timp, este plină de milă și compasiune și o putem pune în practică, deoarece am experimentat dragostea lui Dumnezeu arătată nouă în mod public, prin jertfa lui Isus Cristos (Ateek 2008: 165).

Măsura dragostei noastre nu o arătăm când aproapele are confort și siguranță, ci când se află în acele momente de criză și în circumstanțe publice (Luther 1981:35). Ceea ce învățăm de la samaritean este că aproapele este cel ce-și riscă poziția, prestigiul și chiar viața pentru bunăstarea altora. Altruismul lui nu se rezumă la locurile sigure, ci merge prin văi periculoase, pe căi primejdioase, ca să-l ridice pe cel căzut la o viață nobilă.

Concluzii

Definită biblic, noțiunea de „aproape“ continuă să stârnească dezbateri și are diverse sensuri. Aproapele, ca persoană publică, nu este doar rezultatul transformării cristice, care trebuie să aibă loc în cel născut din nou, ci și al circumstanțelor sociale în care se află, motiv pentru care faptele lui au aplicabilitate universală. Sub raport social, aproapele are prezență publică și este un exemplu de urmat, de aceea aplicarea caracteristicilor acestuia în devenirea omului public trebuie să ducă la transformare socială, personală și comunitară. Parabola Bunului Samaritean ne provoacă să extindem cercul iubirii chiar și la dușmanii noștri. Întrucât este dificil să-i iubim pe necunoscuți ca pe noi înșine, să ne iubim dușmanii pare de-a dreptul imposibil. Prin urmare, provocarea creștinului este de a-i iubi pe ceilalți, inclusiv pe dușmani, așa cum ne iubește Dumnezeu în Cristos. Modelul cristic de iubire, model transformator al umanității, se aplică și când definim conceptul de „aproape“, și când traducem dragostea în gesturi concrete. În defintiv, aceasta este esența mesajului transmis de Cristos învățătorului Legii: un exemplu demn de urmat, un model care să stea la baza relațiilor interumane și să ducă la dezvoltarea binelui public prin toți cei ce trăiesc în spațiul public și vor să devină aproapele cuiva.

Bibliografie

- Ateek N (2008) Who is my neighbor? *Interpretation* 62(2): 156-165.
- Benington J, More MM (2011) *From Private Choice to Public Value?* New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Borg M (1994) *Metting Jesus Again for the First Time*. San Francisco, CA: Harper.
- Bromell D (2011) *What is Public theology?* Centre for Theology and Public Issues. Otago: University of Otago Press.
- Clark MJ (2011) Love of God and Neighbor: Living Charity. *Aquinas' Ethics. New Blackfriars* 92(1040): 415-430.
- Crossan JD (1973) *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*. New York, NY: Harper & Row.
- Freud S (1930) *Civilization and Its Discontents*. New York, NY: Jonathan Cape & Harrison Smith.
- Jeremias J (2000) *Parabolele lui Iisus*. Traducere de Calinic D. București: Anastasia.
- Kant I (2007) *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Traducere de Bogoiu F et al. București: Humanitas.
- King ML Jr. (1981) *Strength to Love*. Philadelphia, PA: Fortress.
- King ML Jr. (2007) Advocate of the Social Gospel. *The Papers of Martin Luther King Jr.*, volumul 6. Los Angeles, CA: University of California Press.

- Milbank J (2003) *Being Reconciled*. New York, NY: Routledge.
- Powell J (1999) *Why am I afraid to tell you who I am?* Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Roberts SK (2008) Becoming the Neighbor: Virtue Theory and the Problem of Neighbor Identity. *Interpretation* 62(2): 146-155.
- Wright CJH (2019) *Etica Vechiului Testament pentru comunitatea creștină*. Oradea: Casa Cărții.

Surse Internet

- King ML Jr. (1963), *On Being a Good Neighbor*, http://okra.stanford.edu/transcription/document_images/Vol06Scans/July1962-March1963DraftofChapterIII,OnBeingaGoodNeighbor.pdf, 478-486. Accesat la 1 octombrie 2021.