

Cristian Sonea

PARADIGME  
MISIONARE

*De la Edinburgh  
la Sinodul din Creta*



PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

CRISTIAN SONEA

PARADIGME MISIONARE

*De la Edinburgh la Sinodul din Creta*



Acest volum apare sub egida Centrului de Cercetare, Formare și Strategie Misionară (Universitatea „Babeș-Bolyai”, Facultatea de Teologie Ortodoxă).

**Cristian Sonea**

**PARADIGME MISIONARE**

*De la Edinburgh la Sinodul din Creta*

**PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ**

**2016**

Referenți științifici:

Pr. prof. univ. dr. VALER BEL

Pr. prof. univ. dr. ȘTEFAN ILOAIE

Imagine copertă: Biserica Rusă, București

Fotografie copertă: PAUL SILADI

Tehnoredactare: NICOLAE TURCAN

ISBN 978-606-37-0043-9

© 2016. Autorul volumului. Toate drepturile rezervate.  
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice  
mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedep-  
sește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai  
Presa Universitară Clujeană  
Director: Codruța Săcelean  
Str. Hasdeu nr. 51  
400371 Cluj-Napoca, România  
Tel./fax: (+40)-264-597.401  
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro  
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

# CUPRINS

<b>1. Introducere. De la Edinburgh la Sinodul din Creta, context istoric, social și teologic .....</b>	<b>7</b>
1.1. Cum se conturează noua față a lumii creștine?.....	11
1.2. Rolul teologiei ortodoxe. O misiune integrală .....	23
<b>2 Fundamentarea biblică a misiunii creștine.....</b>	<b>29</b>
2.1. Dimensiunea misionară a Revelației Vechiului Testament .....	31
2.2. Teologia misionară în scrierile sfinților evangheliști .....	33
2.3. Repere ale teologiei misionare în epistolele sfântului apostol Pavel .....	64
<b>3. Repere de teologie misionară contemporană .....</b>	<b>71</b>
3.1. Ce stă la baza misiunii creștine?.....	73
3.2. Limbajul teologic, instrument în misiunea creștină .....	86
3.3. Sfințenia vieții ca exigență a misiunii creștine .....	101
<b>4. Repere istoriografice     ale misiunii ortodoxe.....</b>	<b>115</b>
4.1. Misiunea în perioada post-apostolică .....	119
4.2. Misiunea în perioada post-constantiniană .....	121
4.3. Misiunea la popoarele slave .....	124

4.4. Misiunea rusească .....	130
4.5. Misiunea în contemporaneitate.....	137
<b>5. Paradigma misionară a Bisericii Ortodoxe.....</b>	<b>143</b>
<b>6 Misiologie contemporană.....</b>	<b>161</b>
6.1. <i>Missio Dei</i> , paradigma misionară contemporană și receptarea acesteia în teologia ortodoxă.....	167
6.2. „Împreună spre viață”. Noua declarație misionară a Consiliului Mondial al Bisericilor și relevanța acesteia pentru teologia misionară ortodoxă.....	193
6.3. Misiunea Bisericii ca „mărturie creștină” după Sinodul din Creta.....	225
<b>Bibliografie selectivă .....</b>	<b>239</b>

**1** **Introducere.**  
**De la Edinburgh la**  
**Sinodul din Creta,**  
**context istoric, social și**  
**teologic**



**A**NUL 1910 ESTE PENTRU TEOLOGIA și practica misiunii creștine unul cu totul semnificativ. Majoritatea denominațiilor protestante și a societăților misionare, în special cele din America de Nord și din Europa de Nord, au trimis 1.200 de reprezentanți la Conferința Misionară Mondială de la Edinburgh, Scoția. Organizațiile misionare ortodoxe sau romano-catolice n-au fost invitate. La Edinburgh practica misionară apuseană a fost provocată să regândească modul în care Evanghelia este transmisă în spațiile necreștine. Aici s-a luat în considerare posibilitatea unei cooperări ecumenice în misiune, dar și „eliberarea” bisericilor indigene de elementul occidental. Cu toate că previziunile făcute în timpul lucrărilor conferinței nu s-au împlinit, evenimentul rămâne un punct de reper pentru misiunea creștină.

Anul 2016 a însemnat pentru viața Bisericii Ortodoxe un moment special, în care zece Biserici Ortodoxe autocefale s-au adunat într-un Sfânt și Mare Sinod în insula Creta și au adoptat 6 documente oficiale, între care unul a vizat misiunea Bisericii în lumea contemporană. Ca opinie personală, Sinodul din Creta poate fi numit Sinodul misiunii Bisericii, întrucât documentele adoptate au avut în vedere viața Bisericii azi și nu probleme de doctrină. Sinodul nu a formulat dogme noi, ci a încercat să contextualizeze învățătura

Bisericii, tradiția canonică, experiența liturgică și spirituală la realitățile lumii contemporane. Sarcina unei teologii creștine autentice a fost tocmai aceea de a integra Revelația divină și experiența umană.

Între cele două momente amintite s-a consumat o întreagă istorie care a schimbat fața lumii, dar și viața ortodocșilor. După Patrick Johnstone, Biserica Ortodoxă se află astăzi într-o situație ce poate fi descrisă în următorii termeni: „un trecut glorios, însă un viitor incert”<sup>1</sup>, întrucât spațiul în care Biserica Ortodoxă este prezentă a fost multă vreme caracterizat de instabilitate, de schimbări cu consecințe profunde asupra creștinilor ortodocși și asupra modului în care Biserica a reușit să-L transmită lumii pe Hristos Cel viu. Lăsând la o parte doza de subiectivism pe care o pot avea analizele unor teologi neortodocși cu privire la viitorul Bisericii Răsăritului și făcând abstracție de faptul că metodele de abordare a realității religioase diferă în tradiția răsăriteană și cea de origine evanghelică, rămâne un fapt istoric că Biserica Ortodoxă a trecut de la perioade de înflorire la decade de dezastre, într-o nesfârșită tranziție, iar acum este pusă în situația de a da mărturie într-o lume în schimbare.

Comunicarea și libera circulație pun populația în mișcare, determinând fenomenul migrației. Acesta este, la rândul său, un alt factor care contribuie la definirea noii situații a lumii. Apoi, Biserica este provocată să facă misiune într-un

---

<sup>1</sup> Patrick Johnstone este un misionar evanghelic, autor al unor studii de diagnoză și prognoză demografică care au ca subiect de cercetare creștinismul global. Patrick Johnstone, *The Future of the Global Church: History, Trends and Possibilities*, IVP Books, Downers Grove, IL, 2011, p. 106.

context în care, din punct de vedere demografic, centrul de greutate al creștinismului se schimbă, localizându-se în ceea ce se numește Sudul Global (Global South).<sup>2</sup>

Globalizarea și pluralismul provoacă Biserica să se întâlnească și cu un nou tip de manifestare a vieții creștine, netradițională și neașezată într-o uniformitate doctrinară, reprezentată de mișcările harismatice și pentecostale. Toate acestea caracterizează o față schimbată a lumii creștine.

## **1.1. Cum se conturează noua față a lumii creștine?**

### ***1.1.1. O nouă configurație geografică***

La începutul anilor 1900, când imperialismul și colonialismul erau în punctul cel mai înalt, și după 100 de ani (1815-1914) de relativă pace în Europa, puterea social-politică și economică a Europei de Vest în lume era de necontestat. Declinul a început cu Primul Război Mondial și a continuat cu ascensiunea lui Hitler și Mussolini, criza economică a anilor 1930, dezastrul celui de-al Doilea Război Mondial și dezintegrarea coloniilor. În aceeași perioadă, Revoluția rusă din anul 1917 a marcat intrarea pe scena mondială a comunismului marxist, care, până în 1953, și-a extins influența din Rusia până în majoritatea țărilor Europei de Est, Asia Centrală, Coreea de Nord și China.

În secolul al XX-lea, creștinismul romano-catolic și cel protestant a ezitat permanent între tendința de dominare și

<sup>2</sup> Vezi: Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Revised and Updated edition, Oxford University Press, USA, 2002.

opozitia față de amenințarea ateismului comunist și a islamismului. Protestantismul a trecut prin momente de tensiune, dar și de renaștere, apărând noi expresii religioase care aveau să devină mișcări distincte, precum cea evanghelică, cea conciliară și cea pentecostală. Romano-catolicismul acestei perioade a simțit, de asemenea, durerea și bucuria renașterii, pentru că formele de exprimare ale creștinismului și ale credinței creștine s-au diversificat considerabil. Biserica Ortodoxă, pe de-o parte, a suferit sub puterea comunistă, de la Revoluția Rusă până la căderea Zidului Berlinului, iar, pe de altă parte, s-a extins pe toate cele 6 continente și a format comunități vii.<sup>3</sup>

La Conferința Mondială Misionară din 1910 de la Edinburgh exista un optimism misionar care afirma că în 50 de ani aproximativ 80% din populația planetei va deveni creștină. Optimismul se baza pe presupunerea că Europa de Vest și Rusia vor continua ca centre vitale ale creștinismului. Ambele s-au prăbușit destul de repede după anul 1917, Rusia în fața comunismului, iar Europa occidentală în fața secularizării. Cu toate acestea, creștinismul, în loc să se diminueze, a cunoscut o oarecare renaștere, devenind cea mai mare religie la nivel mondial.

Doi importanți misiologi catolici, Stephen Bevans și Roger P. Schroeder, constată că în 1983, 80% din cei care și-au mărturisit credința creștină, trăiau în Europa și America de Nord, în timp ce la finalul secolului al XX-lea, aproape 60% erau rezidenți ai Africii, Asiei, Americii Latine și Insulelor

---

<sup>3</sup> Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 2004), 240–251.

Pacificului. Creștinismul a început în secolul al XX-lea ca o religie a lumii apusene, urmând ca, la finalul secolului, să fie o religie non-occidentală. Noile forme de manifestare creștină se dezvoltă foarte rapid în Bisericile Africane Independente și în mișcarea pentecostală.<sup>4</sup>

În 2011 Institutul Pew Research Center a publicat raportul *Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population* [Creștinismul global. Un raport asupra numărului și distribuției populației de creștini în lume], în care prezintă situația pe glob a creștinilor de diferite confesiuni, făcând o analiză pe 100 de ani (1910-2010)<sup>5</sup>. Rezultatul cercetării confirmă constatările lui Stephen Bevans și Roger P. Schroeder.

Astfel, în 1910, 66,3% dintre creștini erau localizați în Europa, 27% în America de Nord și de Sud, 4,5% în Asia și Insulele din Pacific, 1,4 % în Africa Sub-Sahariană, iar 0,7% în Orientul mijlociu și Africa de Nord. Dacă adunăm procente creștinilor din Europa și Americi și scădem pe cei care ar aparține Americii de Sud, vom obține un număr foarte apropiat de calculul misiologilor catolici pe care i-am amintit.

Conform aceluiași centru de cercetare, în 2010, Europa găzduia 25,9% din populația creștină, Americile 36,8%, Africa Sub-Sahariană 23,6%, Asia și Insulele din Pacific 13,1%, iar Orientul Mijlociu și Africa de Nord 0,6%.<sup>6</sup> La un

---

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> Pew Research Center, *The Size and Distribution of the World's Christian Population*, <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>, data accesării: 13 mai 2015.

<sup>6</sup> *Ibidem.*

calcul foarte simplu, putem observa că numărul creștinilor care provin din Sudul Global depășește mult numărul creștinilor situați în Nordul Global, ținând cont și de faptul că în cele două Americi numărul creștinilor din America de Sud îl depășește pe cel din America de Nord. Astfel, noua configurație geografică a creștinismului suferă o schimbare la nivel cantitativ, situație în care atât paradigma teologică, cât și cea misionară capătă noi accente.

De acest trend demografic este afectată și lumea ortodoxă. P. Johnstone a calculat un posibil scenariu pentru Bisericele Ortodoxe până în anul 2050. Iată cum arată acesta: scăderea demografică în Rusia, dar și dezamăgirea populației față de Biserica Ortodoxă va provoca pierderi importante în rândul creștinilor ortodocși. Autoritarismul ortodox, în opinia teologului evanghelic, limitează alte tipuri de misiune creștină și extinderea lor în Europa. Influența materialismului promovat de Uniunea Europeană, situația dificilă a comunităților ortodoxe din Orientul Mijlociu, rata natalității scăzute și discriminarea creștinilor ortodocși din Egipt vor conduce la scăderea numărului acestora.<sup>7</sup> Spațiul în care se anticipează o creștere a comunității de ortodocși este Etiopia și Eritreea, țări care însă aparțin Bisericii Ortodoxe Orientale. În 2050, cele mai multe țări ortodoxe vor fi încă în Europa, dar chestiunea principală care va preocupa comunitățile ortodoxe „va fi supraviețuirea și nu misiunea”. Rusia care a reprezentat superputerea ortodoxă va pierde în 2050 acest loc, din punct de vedere cantitativ, în favoarea unei țări din emisfera sudică. Până în 2050, populația ortodoxă a Etio-

---

<sup>7</sup> Patrick Johnstone, *The Future of the Global Church*, p. 106.

piei va crește, ajungând undeva la 56 de milioane, ținând cont de faptul că, în 1900, ortodocșii etiopieni erau în număr de 2,7 milioane.<sup>8</sup>

Evaluarea lui P. Johnstone în ceea ce privește ortodoxia bizantină este, așadar, foarte pesimistă. Ne întrebăm însă în ce măsură Bisericile Ortodoxe trebuie să țină seama de datele statistice sau în ce fel sunt ele cu adevărat relevante pentru spațiul ortodox? Experiența istorică, cel puțin a țărilor ortodoxe aflate sub regimul comunist, care făcea foarte des apel la statistici, ne arată că evoluția societății nu poate fi calculată doar statistic, întrucât analiza la care face referire P. Johnstone este una valabilă azi, datele statistice anticipând un trend al dezvoltării sociale ce nu ține cont și de dezvoltarea personală a membrilor comunităților. Conform statisticilor regimului comunist, omul nou trebuia să devină ateu în 50 de ani<sup>9</sup>, ceea ce nu s-a întâmplat. În același fel, statisticile oferite de P. Johnstone fac referire la o societate de peste 50 de ani, fără a ține cont de transformările ce pot avea loc la nivel personal. În fapt, nici autorul evanghelic nu absolutizează cifrele, ci constată o stare de fapt spre care se îndreaptă acum lumea ortodoxă, utilizând datele oferite de realitatea socială de azi, așa cum este ea. Așadar, fără a exagera importanța analizelor statistice, Bisericile Ortodoxe de tradiție bizantină trebuie totuși să-și „reevalueze”, acolo unde este cazul, strategiile misionar-pastorale.

---

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> Vezi: *Călăuza Ateistului*, Univers Enciclopedic, București, 1961.

### 1.1.2. *Un nou tip de spiritualitate*

Schimbarea care afectează creștinismul la nivel global nu are de a face doar cu modificarea configurației geografice. Creștinătatea ce se naște în Sud nu mai are rădăcini în spiritualitatea Apuseană sau Răsăriteană. Este un tip de spiritualitate ce pune accentul pe experiența personală a divinului și nu pe rațiunea care luminează sau pe o experiență duhovnicească, pe care am regăsi-o în experiența spirituală a comunității sfinților.

Cea mai dramatică dovadă a acestui nou tip de spiritualitate este creșterea uimitoare a numărului de penticostali. În 1950, doar 5% dintre creștini erau penticostali, azi, 1 din 4 creștini din lume este penticostal. La nivel global, penticostalii au crescut cu de patru ori mai mult decât rata de creștere a creștinismului în ansamblu.

Conform *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life*, la nivel de procente, azi Biserica Romano-Catolică deține 50,1% din populația creștină, 36,7% sunt Bisericile născute din Reformă și din Reforma radicală, însă în această cifră sunt incluse și mișcările harismatice și penticostale. Acestea reprezintă 26,7% din numărul total de creștini<sup>10</sup>. Altfel spus, Bisericile istorice ale Reformei, în totalitatea lor, dețin un procent de aproximativ 10% din totalul populației creștine. Ortodocșii, cele două familii împreună, bizantinii și orientalii (Bisericile necalcedoniene) constituie 11,9% din totalul numărului de creștini<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Pew Research Center, *The Size and Distribution of the World's Christian Population*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

România, țară majoritar ortodoxă, confirmă trendul ascendent al mișcărilor pentecostale, deși, la noi în țară, pentecostalii au o formă de manifestare „tradițională”<sup>12</sup>, în comparație cu cei din Occident sau cei din Asia sau Africa. După Allen Anderson, în România, sursele mai conservatoare susțin că numărul pentecostalilor este de peste 300.000, însă alte surse sugerează că ar fi peste 800.000, fapt care ar face din România țara cea mai pentecostală din Europa.<sup>13</sup> Pentecostalii aveau, la recensământul din 2002, un procent de 1,49 % din totalul populației, cu un număr de 324.462 persoane care s-au declarat de confesiune pentecostală. La recensământul din anul 2011, situația era astfel: 1,9 % și 367.938 persoane care s-au declarat de confesiune pentecostală. Rezultă un procent cu 0,41 % mai mare decât în 2002, raportat la numărul populației, precum și o creștere cu 43476 a numărului de adepți. Sunt singura comunitate creștină care a crescut ca număr în intervalul 2002-2011.

Spiritualitatea creștină neortodoxă se dezvoltă într-o nouă matrice teologică, nu doar din cauza creșterii numărului de pentecostali sau harismatici, ci și datorită faptului că marea masă de creștini care provin din Sudul Global au la bază o cultură diferită de cea europeană, cultură în care experiența mistică, de diferite tipuri, ocupă un loc important. Acest lucru face ca Bisericile tradiționale să se confrunte cu un nou tip de discurs teologic.

---

<sup>12</sup> Valeriu Andreiescu, „Pentecostalismul Românesc – Istorie și Perspective”, <https://rodiagnusdei.wordpress.com/2012/09/01/pentecostalismul-romanesc-istorie-si-perspective-valeriu-andreiescu/>, data accesării: 27 ianuarie 2016.

<sup>13</sup> Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge University Press, 2004, p. 100.

### *1.1.3. Un nou tip de discurs teologic*

Tipul de discurs teologic la care facem referire este diferit, cel puțin din două motive. Primul ar fi acela că, în viața pentecostalilor și a harismaticilor, experiența este preeminentă oricărui discurs teologic, afirmație pe care o întâlnim adesea și-n teologia și spiritualitatea ortodoxă. Diferența fundamentală este aceea că experiențele pentecostalilor și ale liderilor lor harismatici nu sunt experiențe care să primească un consens eclezial, cu alte cuvinte, nu sunt experiențe care să se regăsească în experiența spirituală vie a Bisericii, sunt experiențe pur individuale, care apoi sunt confirmate biblic. Experiența personală, înțeleasă ca expresie a unei „revelații deschise” trebuie confirmată în Biblie. Așadar, inclusiv metoda de a face teologie este diferită. Într-un tipar tradițional, Biblia și Tradiția, înțelese ca moduri de transmitere a Revelației, sunt ele însele sursele experienței, întrucât sunt cadrul în care are loc experiența personală a Aceluiași Iisus Hristos, revelat deplin odată pentru totdeauna și experimentat în contexte și epoci istorice diferite. Descrierea acestei întâlniri cu Hristos cel viu se numește în Bisericile tradiționale, cu precădere în Biserica Ortodoxă, teologie.

Al doilea motiv, pe care deja l-am anticipat în secvența anterioară, este cel al zonei geografice căreia îi aparțin cei mai mulți creștini din zilele noastre, Sudul Global. Chiar dacă nu ne referim la mișcările pentecostale din acea zonă geografică, tipul de discurs teologic de aici este foarte diferit. Spre exemplu, teologiile contextuale (teologia eliberării, teologia feministă, teologia neagră etc.) apărute în America Latină sau Africa, atât în lumea catolică, cât și în

cea de tradiție protestantă, nu sunt asemănătoare cu modul de a face teologie în Europa, în special, în țările ortodoxe. În teologiile contextuale, chestiunile economice, sociale și politice primesc un fundament teologic. Dacă în mișcările pentecostale experiența de tip harismatic confirmă autoritatea teologică a liderului, în acest tip de teologii, oprirea, sărăcia, încălcarea drepturilor omului sunt teme care dau naștere revoluțiilor sociale, ce sunt apoi justificate teologic. Nu considerăm că toate aceste teologii sunt în ele însele greșite, dar dacă încercăm să înțelegem fenomenele care au stat la baza apariției lor, vom vedea că multe se justifică, însă pretenția unor teologii contextuale de a fi teologii „universale”, credem că este neîntemeiată.

Și acest nou tip de teologhisire este și va fi și mai apăsător, o mare provocare la care Bisericele Ortodoxe vor trebui să răspundă și la care teologia academică va trebui să aibă propria contribuție.

#### ***1.1.4. Un nou tip de pastorație.***

##### ***Pastorația migrantilor și a convertiților***

În întreaga lume, conform statisticilor, există un număr de 214 milioane de oameni care migrează. Pentru a avea o imagine cât mai fidelă a fenomenului migrației, să ne amintim că Indonezia este a patra țară a lumii ca număr de locuitori: 237 milioane. Brazilia, a cincea țară a lumii ca număr de locuitori, are o populație de 191 milioane, deci sub numărul celor care se află în migrație. Altfel spus, a cincea „țară” a lumii ca număr de populație, mai mare decât Brazilia, este cea formată din migrați. Din numărul total, 105 milioane

sunt creștini, iar, din numărul total de creștini, patru milioane sunt români, numai în Europa, conform raportului Societății Academice Române (SAR) pe 2014, prezentat de comisarul european al României de la acea dată, Dacian Cioloș. Iată de ce pastorația migranților, și în cele ce urmează ne vom referi doar la români, este o altă nouă provocare cu care Biserica Ortodoxă se confruntă.

Fenomenul migrației are cel puțin patru planuri. Primul se referă la emigrant. Acesta este cel ce părăsește definitiv sau temporar țara și localitatea natală, fapt care are efecte nu doar pentru familia din care provine, ci și pentru societate în general. Satele se depopulează, orașele în care cândva exista o industrie ce oferea locuri de muncă sunt și ele afectate de fenomen. Pe scurt, emigrația contribuie cu succes la ceea ce se constată în România după 1990: „declinul demografic stabil”. În acest context, misiunea Bisericii se reduce la asistența religioasă a persoanelor vârstnice, iar, în unele comunități, la oferirea de servicii funerare și de parastase.

Al doilea plan al migrației este cel asociat statutului de imigrant. Imigrantul este persoana care intră într-o țară străină definitiv sau pentru mai mult timp. El este emigrantul care, după ce a părăsit locul natal, intră într-o „lume nouă”, ce-l determină la o adaptare, nu de puține ori, dureroasă. Pastorația imigranților este dificilă, dar, totodată, o mare șansă pentru Biserică. Preoții ortodocși români din diaspora mărturisesc că reușesc să închege comunități de creștini foarte active și implicate în viața bisericească. Mulți români care acasă nu erau persoane religioase descoperă viața bisericii în diaspora. Biserica acolo are avantajul de a putea

oferi românilor sentimentul de fi „acasă” alături de alți români. Apoi, bisericile din diaspora sunt locuri de întâlnire și spațiu în care oamenii pot afla oferte de muncă. Toate aceste situații, diferite de ceea ce întâlnim în mod obișnuit în bisericile din țară, fac ca numărul românilor care participă la slujbele oficiate în locașurile de cult din diaspora să fie destul de mare. În aceste situații misionare, una din marile provocări ale preoților din diaspora este aceea de a se adapta unei comunități formate din români ortodocși din diferite zone ale României. În parohiile din diaspora, preotul este pus în situația de a se adapta la așa-zisele „obiceiuri locale” sau de a le îmbina în mod inteligent.

Al treilea plan al fenomenului este chiar migrația înțeleasă în sensul ei propriu. În acest context, migrant este cel care migrează dintr-un loc în altul, în funcție de slujba pe care o are. Această categorie, în opinia noastră, este cea mai problematică. Cum se poate lucra pastoral cu o persoană care rămâne doar puțin timp într-o localitate sau despre care nu știi aproape nimic? Aici, conștiința creștină a fiecărui credincios migrant trebuie să lucreze. În măsura în care migrantul este credincios, va căuta cea mai apropiată biserică ortodoxă, în alte situații, este foarte probabil ca acesta să nu ajungă niciodată la biserică sau să nu intre în contact cu preotul.

Ultimul aspect legat de migrație, la care vom face referire, este cel al căsătoriilor mixte și al convertirilor la ortodoxie. Cum era de așteptat, românii din străinătate își întemeiază familii, mulți dintre ei cu persoane de altă naționalitate. Ca urmare, numărul convertirilor la ortodoxie a crescut mult în comparație cu secolele precedente. Cu siguranță,

procentul nu este, nici pe departe aproape de cel din perioadele încreștinării popoarelor europene, dar, ca număr, trecerile la Ortodoxie de la alte biserici sau organizații de tip eclesial este fără precedent în istorie. Aceasta s-a întâmplat din două motive: unii credincioși neortodocși, sinceri în căutarea lor și însetați de bucuria harului, s-au convertit la Ortodoxie, alții, dimpotrivă, relativști sau ignoranți, s-au convertit pentru a se putea căsători în biserică cu un credincios sau o credincioasă ortodoxă. Și unii, și alții sunt subiectul unei pastorații misionare foarte delicate, capitol pe care preoții și credincioșii ortodocși încă nu-l stăpânesc foarte bine. Fenomenul convertirilor la Ortodoxie s-a întâmplat și se întâmplă și în Statele Unite ale Americii, și nu doar în bisericile românești. Din nefericire, după ce s-au convertit la Ortodoxie, doar o parte rămân în continuare ortodocși. Dacă ne întrebăm de ce, răspunsul poate fi că nu avem suficientă experiență în consilierea pastorală a convertiților. De multe ori, se întâmplă ca cei ce au îmbrățișat Ortodoxia să fie tratați cu indiferență. Uităm că acestora comunitatea în care au intrat trebuie să le ofere sentimentul apartenenței la o familie. Convertiții și-au părăsit familia în care s-au născut și au intrat într-o nouă comunitate, străină de cea veche. Spre exemplu, pentru un creștin evanghelic, este foarte dificilă menținerea lui în comunitatea ortodoxă dacă nu primește o atenție specială. Trebuie să fim conștienți că va fi izolat nu doar de propria comunitate, dar chiar și de propria familie. În aceste condiții, Biserica Ortodoxă care l-a primit trebuie să-și asume responsabilitatea implicării active a noului convertit în viața comunității. În unele situații, se mai întâm-

plă ca pe unii convertiți, mai ales dintre personalități, să fie prezentați ca niște „premi” și „dovezi” ale sărăciei haramatice a comunităților din care provin. Considerăm că acest aspect al pastorației și al misiunii ortodoxe trebuie să primească o atenție cu totul deosebită.

## **1.2. Rolul teologiei ortodoxe. O misiune integrală**

Acesta este succint contextul în care Biserica Ortodoxă a convocat Sinodul din Creta și este chemată să dea mărturie. La documentele sinodale care abordează misiunea, ne vor referi într-o secțiune specială, însă, în continuare, vom încerca să schițăm specificul misiunii în mijlocul realității sociale descrise mai sus.

Motivul pentru care facem misiune este iubirea lui Dumnezeu, iar, prin calitatea de creștini, de membri ai Bisericii apostolice, suntem parte din misiune. În acest context, rămâne să vedem care este tipul de misiune pe care trebuie să-l implementăm. Vom face referire în continuare la misiunea internă<sup>14</sup>, prin care Biserica se preocupă de cei botezați, organizând viața liturgică și socială a comunității creștine.

Noile realități cer un tip de implicare, adaptată situațiilor în care se află omul contemporan. Nu vorbim despre o amestecare a Bisericii cu lumea, în sensul unei acomodări ce ar presupune renunțarea la valorile Tradiției, ci de un tip de

---

<sup>14</sup> Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982, p. 6.

încorporare a societății în lucrarea Bisericii, prin care societatea este împlinită și regăsită în Biserică.

La ce facem referire în mod concret? E necesară o transmitere a credinței pe înțelesul tuturor, o deprindere de a comunica Evanghelia lui Hristos în mod adecvat, renunțând la utilizarea limbajului de lemn, ce nu are nimic în comun cu duhul Evangheliei. Acest lucru presupune o capacitate de teologhisire ce se hrănește dintr-un izvor viu: experiența duhovnicească personală. Cuvântul ziditor este cuvântul viu care se îmbogățește continuu din experiența duhovnicească neîntreruptă cu Cuvântul vieții. Astfel, transmiterea credinței ca Tradiție vie devine o experiență reală, actuală și, în același timp, mărturisitoare. Această calitate a membrilor Bisericii de a fi „veșnic tineri”, asemenea Celui pe care-L vestesc trebuie să se regăsească și în activitățile liturgice și sociale. Implicarea credincioșilor în serviciile divine publice este o primă etapă. Apoi, încurajarea acestora de a se spovedi și a se împărtăși frecvent la Sfânta Liturghie este o modalitate de a-i integra atât în slujirea comunitară propriu-zisă, cât și în comuniunea sfinților, conștientizându-i de faptul că de acolo începe misiunea și acolo trebuie să se încheie. Activitățile sociale, în special în comunitățile dezavantajate, trebuie să fie o prezență constantă. Etosul misionar ortodox face o distincție doar formală între *liturghie* și *diaconie*. Nu poți afirma că te afli în comuniune deplină cu ceilalți creștini în condițiile în care comuniunea euharistică nu se continuă și într-o comuniune diaconală și socială. Subliniem aceste lucruri întrucât societatea are nevoie de o astfel de prezență a Bisericii în lume. Lipsa de râvnă

misionară duce la îndepărtarea credincioșilor de Biserică, acolo unde aceștia sunt majoritari, și oferă teren de acțiune prozelitismului de diferite forme.

Cu toate că există documente adoptate de Consiliul Mondial al Bisericilor cu privire la prozelitism, privit ca o „deformare a mărturiei autentice”<sup>15</sup>, această modalitate de atragere a credincioșilor la alte confesiuni este o practică frecvent întâlnită, în special în țările ortodoxe din fostul lagăr socialist. Printre motive se numără și faptul că o parte dintre denominațiunile care fac prozelitism ignoră acordurile mișcării ecumenice, știut fiind că marea majoritate a acestora nu sunt membre în Consiliul Mondial al Bisericilor.

Faptul că se constată o gravă lipsă de formare teologică a credincioșilor ortodocși, din diferite motive, îi îndreptățește pe cei de alte confesiuni, în special pe evanghelicii, să întreprindă acțiuni de prozelitism. Aceștia constată că, deși în marea ei majoritate, populația este botezată, doar puțini frecventează biserica și au o înțelegere biblică a mântuirii. Apoi susțin că, în țările ortodoxe, există legi discriminatorii și chiar persecuții. De aceea, se întreabă: „putem noi neglija populația de ortodocși nominali, dacă bisericile lor nu-i evanghelizează și-i lasă fără o cunoaștere personală a lui Hristos?”<sup>16</sup>

Convertirile la alte denominațiuni creștine nu vin doar pe fondul unei absențe a Bisericii Ortodoxe din viața credincioșilor sau a lipsei de educație religioasă. Renunțarea la calitatea de membri ai Bisericii Ortodoxe este cauzată și

---

<sup>15</sup> Vezi: Ion Bria, *Curs de formare misionară și ecumenică*, Geneva, 1984, pp. 147–157.

<sup>16</sup> Patrick Johnstone, *The Future of the Global Church*, p. 107.

de modul în care Împărăția lui Dumnezeu este prezentată de mișcările evanghelice. Acestea și, în special, neo-penticostalii predică o Împărăție a lui Dumnezeu foarte „palpabilă”: o *Evanghelie a prosperității* în care semnele Împărăției – orbii văd, șchiopii umblă, .... săracilor li se binevestește” (*Lc* 7, 22) – sunt interpretate literal și, mai mult, se regăsesc în cadrul comunității lor. Liderii harismatici fac vindecări miraculoase, vorbesc în limbi, iar acțiunile lor sociale foarte bine organizate sunt o modalitate de suprimare a sărăciei, a marginalizării și a bolii. Aceste „semne puternice” ale Împărăției lui Dumnezeu pot tulbura și dezorienta pe mulți dintre creștinii ortodocși și, totodată, provoacă o răsturnare radicală a ceea ce înseamnă pentru noi creștinismul și ideea de mântuire. *Evanghelia prosperității* propune și predică o mântuire individuală și un creștinism individual – *pro me* –, total diferit de ceea ce Biserica Ortodoxă mărturisește, „pentru noi și pentru a noastră mântuire”, – *pro nobis* – ca definiție a ceea ce înseamnă mântuirea în comunitate și comuniune cu ceilalți.

Un alt aspect asupra căruia trebuie să insiste acum Biserica în misiunea ei internă este educația ecumenică, cel puțin din două motive: primul, pentru că sunt destul de multe voci anti-ecumenice care, fără să cunoască bine ce înseamnă dialogul ecumenic și mișcarea ecumenică, diabolizează fenomenul, considerându-l una din marile erezii ale veacului, iar al doilea este determinat de faptul că, în numele ecumenismului și al dragostei fraterne, întâlnim atitudini și gesturi care trădează credința, dizolvând-o într-o credință de tip sincretist, în care identitatea se pierde. Trebuie reamintit credincioșilor că Biserica Ortodoxă este impli-

cată în mișcarea ecumenică, având conștiința că este Biserica cea Una a lui Hristos și că dialogul ecumenic are ca scop realizarea unității de credință a creștinilor prin dialog și prin cunoaștere reciprocă, astfel încât fiecare biserică să regăsească în propriul său cadru eclesial credința apostolică. De asemenea, mai trebuie adăugat că dificultățile în care se află acum dialogul ecumenic din cauza chestiunilor etice sunt provocări ale secularismului militant, care a pătruns în Bisericile Apusului și, prin acestea, în dialogul ecumenic.

Am făcut această prezentare introductivă pentru a încadra într-un context istoric și social paradigmele misionare contemporane ce constituie subiectul acestei cărți. Pentru teologia misionară, realitatea cotidiană este aceea care crează „evenimentul misionar” sau „situația misionară”. Acestea trebuie interpretate din perspectiva teologiei biblice, a tradiției și a practicii misionare ortodoxe. Din acest motiv, am considerat potrivit să expunem câteva repere biblice și teologice care fundamentează misiunea creștină și să prezentăm câteva repere istorice ale acesteia. Apoi, am încercat să descriem paradigma sau modelul misionar ortodox, ca o sinteză a fundamentelor biblice și patristice.

Cea mai extinsă parte a lucrării cuprinde prezentarea și analiza câtorva paradigme misionare contemporane, care au influențat și încă influențează misiologia de azi. Ideea de paradigmă a fost promovată în misiologia contemporană de David J. Bosch<sup>17</sup>, fiind o aplicare a metodei paradigmei propusă de Thomas Kuhn. Prin „paradigmă”, T. Khun înțelegea un set de concepte, rezultate și proceduri sau un

---

<sup>17</sup> David Jacobus Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y, 1991.

mod global de a privi fenomenele, în cadrul căruia se poate desfășura cercetarea științifică. Cu toate că metoda paradigmelor are limitele ei, am considerat potrivit să o utilizăm în acest volum, întrucât se pretează unei expuneri introductive în temele misionare pe care le are în vedere volumul de față.

Încadrate în același tip de analiză paradigmatică sunt și ultimele capitole dedicate documentelor cu conținut misionar adoptate de Sinodul din Creta. Acestea au constituit un element de noutate în tradiția sinodală ortodoxă și au oferit o nouă semnificație ideii de misiune, definind-o ca „mărturie creștină” și „liturghie după Liturghie”.

## **2**      **Fundamentarea biblică a misiunii creștine**



## 2.1. Dimensiunea misionară a Revelației Vechiului Testament

FĂRĂ DESCOPERIREA DE SINE a lui Dumnezeu în istoria oamenilor, consemnată în Sfânta Scriptură, nu putem vorbi de misiune creștină. Misiunea Bisericii se ancorează în Revelație, natural, ontologic. Conform descoperirii lui Dumnezeu „în multe rânduri și în multe chipuri” (Evr 1, 1), indicații pentru teologia misionară se găsesc în Vechiul Testament. Psalmii conțin o teologie misionară *in nuce*: „Al Domnului este pământul și plinirea Lui, lumea și toți cei ce locuiesc într’însa” (Ps 23, 1); „Tot pământul să Ți se închine și să-Ți cânte, numelui Tău să-i cânte” (Ps 65, 4); „Pe Tine Te vor lauda popoarele, Dumnezeule, toate popoarele Te vor lauda” (Ps 66, 5). Pământul este al lui Dumnezeu și El vrea ca al Lui să rămână și lumea întreagă să-I aducă lauda pentru care a fost creată. Dumnezeu poartă de grijă creației Sale și voiește ca toate popoarele într-un glas să-i înalțe cântarea de laudă a cosmosului întreg. Această laudă răsună clar și fără ambiguitate în Israel. Poporul Israel laudă pe Dumnezeu și toate popoarele sunt chemate să-L laude împreună cu poporul Său.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Valer Bel, *Misiunea bisericii în lumea contemporană*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 16.

Dumnezeu face dreptate tuturor popoarelor și își exercită judecata Sa, în Israel o face însă în mod direct și clar prin Legea Sa și prin poruncile Sale. Toate popoarele sunt ale Lui, însă El Se descoperă lui Avraam și își exprimă clar poruncile Sale (*Fac* 12). Dumnezeu Se face cunoscut și își exprimă drepturile Sale *pars pro toto*, lui Avraam, poporului Său pentru toate popoarele. Prezența lui Avraam în mijlocul altor popoare și religii are un caracter de model. Avraam este chemat de Dumnezeu, el își părăsește țara, însă exodul său nu-și are sensul în sine însuși. Ținta exodului este locuirea în prezența lui Dumnezeu, în comuniune cu El. În Canaan, Avraam Îl invocă pe Dumnezeul cel viu și adevărat, dar nu îi izgonește pe ceilalți locuitori, ci trăiește în prezența lui Dumnezeu în mijlocul acestora. El cunoaște prin intermediul lor regalitatea mesianică; aceasta va primi pentru poporul ales și pentru popoare o semnificație mesianică deosebită (*Fac* 14, 18-20; *Pis* 109). Cunoașterea pe care o primește Avraam despre Dumnezeu este lărgită prin conviețuirea cu alte religii, însă tocmai prin aceasta, Avraam rămâne el însuși cu credința în Dumnezeul cel viu și adevărat. Așa se naște poporul ales, în care și prin care Dumnezeu își face cunoscută și experiabilă voința Sa mântuitoare pentru toate popoarele.<sup>2</sup>

Dumnezeu, Cel mărturisit în Vechiul Testament, este legat de istoria poporului Său, care la fel ca toate celelalte, este supus variațiilor și contingențelor istorice. Acesta este aspectul istoric al scrierilor vechitestamentare. Și aceasta este rațiunea pentru care elementele dialogului dintre Dumnezeu și oameni se modifică în cursul acestei istorii. De exemplu, fap-

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 18.

tul de a răspunde slujind lui Dumnezeu rămâne constant, în timp ce cultul suferă modificări. Această contingență apare, de asemenea, și în faptul că Dumnezeu care mântuiește este totdeauna și Cel ce judecă, dar și Cel Care mântuiește și judecă în interiorul unei istorii în care acțiunea salvatoare și judecătoare se modifică. Această coexistență a constantului și a variabilului reprezintă, pe de o parte, istoria dialogului dintre Dumnezeu și poporul Său, compusă din elemente permanente și din elemente mișcătoare, are un caracter absolut unic, iar, pe de altă parte, aceste elemente pot constitui o conexiune între religia lui Israel și celelalte religii. Astfel, Vechiul Testament exclude o separare strictă între istoric și religios. Acțiunea lui Dumnezeu este universală, ea cuprinde întreaga istorie a lumii, de la început până la sfârșit, consemnată în „istoria” unui popor ales de Dumnezeu, ca sămânță a alegerii universale a tuturor neamurilor.<sup>3</sup>

## **2.2. Teologia misionară în scrierile sfinților evangheliști**

Noul Testament este un document fundamental pentru misiunea Bisericii în lume. Acesta cuprinde abordări diverse ale aceleiași teologii misionare, toate înțelese din perspectiva Revelației desăvârșite în Iisus Hristos și a actualizării ei prin Duhul Sfânt în Biserică.

Comunitățile pentru care s-au scris Evangheliile erau comunități proaspăt formate prin eforturile misionare ale Bisericii. Există motive ca să credem că aceste comunități

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 21.

erau „mixte”, formate atât din evrei creștini, cât și dintr-o majoritate covârșitoare de creștini proveniți dintre păgâni. Această conviețuire a provocat anumite probleme de adaptare. Este foarte probabil ca Evangheliile să fi fost destinate să dea aceluiași comunități de creștini perspective diferite asupra întrebărilor fundamentale ale existenței: relația omului cu Dumnezeu, cu semenii și responsabilitatea creștină față de lume.

Din aceste motive, sfintele Evanghelii sunt literatură misionară în adevăratul sens al cuvântului, nu un material de propagandă destinat încreștinării necredincioșilor. Sunt documente misionare pentru Biserică menite să justifice, să reînnoiască și să motiveze revendicarea de către aceasta a moștenirii preoției lui Iisus Hristos, preoție care depășește orice graniță etnică, temporală și spațială.

În cele ce urmează, vom analiza temeiurile biblice ale misiunii creștine abordând cronologic evenimentele cu caracter misionar, în încercarea de a creiona o imagine a lucrării Mântuitorului Iisus Hristos și a sfinților Apostoli. Din acest motiv nu vom păstra ordinea canonică a scrierilor evanghelice, ci vom trata evenimentele în succesiunea lor istorică.

### **2.2.1. Tipologia ucenicului lui Hristos (Mc 1, 16-20), ca tipologie a misionarului**

Chemarea primilor patru ucenici la apostolat are un caracter paradigmatic. Prin răspunsul imediat la chemarea lui Iisus, ei devin model de încredere în chemarea lui Dumnezeu. Cu toate că grupul celor doisprezece ocupă un loc cu totul special în lucrarea misionară a Bisericii, răspunsul pri-

milor apostoli Andrei și Simon Petru este tipologic. Astfel, se poate vorbi de o *tipologie a ucenicului* lui Hristos, care, la auzul chemării Lui, lăsând deoparte preocupările cotidiene, Îl urmează imediat (v. 18). Ioannis Karavidopoulos, după Teofilact și alți interpreți, care presupun o întâlnire anterioară a lui Simon și Andrei cu Iisus, relatată de evanghelistul Ioan (*In* 1, 35-43), susține posibilitatea ca decizia celor doi frați să fie stadiul final al unui dialog desfășurat pe parcursul mai multor etape, în urma cărora primii doi apostoli se hotărăsc să-L urmeze pe Iisus în calitate de ucenici.<sup>4</sup>

Chiar presupunând că a mai existat o întâlnire sau mai multe între Iisus și primii doi ucenici, aceasta nu explică hotărârea de a-L urma. Ei nu erau chemați doar să-L urmeze, ci să fie ei înșiși, mai târziu, învățători pentru alții. Cum puteau niște oameni simpli, fără educație să învețe pe alții și chiar să predice celor din alte neamuri?

Tradiția patristică, care interpretează acest text, insistă pe lucrarea lui Dumnezeu asupra celor chemați la apostolat și pe hotărârea fermă de a urma chemării lui Dumnezeu, chiar cu prețul martiriului. Eusebiu de Cezarea ne spune că, în momentul în care Mântuitorul i-a chemat pe aceștia pentru a-i fi ucenici, le-a insuflat putere divină și i-a umplut de curaj. Ca Dumnezeu adevărat, El le-a transmis adevăratul cuvânt al lui Dumnezeu, făcând din ei mari săvârșitori de minuni și dându-le putere să aducă neamurile la Hristos. Origen vede în aceeași putere divină care a stat la baza misiunii ucenicilor lui Iisus posibilitatea răspândirii creștinismului în lume. În ciuda faptului că au fost persecutați, li

<sup>4</sup> Karavidopoulos Ioannis, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, trad. Preda Sabin, Ed. Bizantină, București, p. 61.

s-au confiscat averile și nu erau foarte numeroși, Evanghelia a fost vestită la „greci și barbari, înțelepți și neînțelepți”, care s-au adăugat la credința în Iisus Hristos. Tertulian și Sfântul Vasile cel Mare insistă pe faptul că, după modelul Apostolilor Iacob și Ioan, de dragul Domnului creștinii trebuie să fie capabili să lase în urmă totul, copii, soție, profesie.

Ieronim vorbește despre marea întâlnire cu Dumnezeu. Presupunând că nu a existat o întrevvedere prealabilă a primilor ucenici cu Mântuitorul, aceștia au trăit o întâlnire revelatoare. Chipul divin al lui Iisus Hristos trebuie să-i fi transformat atât de mult încât să-și părăsească tatăl după trup și să-L urmeze pe Cel în care au văzut pe Tatăl după duh.

Exegeți moderni, precum William Hendriksen și Simon J. Kistemaker, susțin că cei chemați pentru a fi ucenicii Lui, dacă ar fi văzut în El un simplu om, unul dintre cei asemenea lor, cu siguranță hotărârea de a-L urma ar fi întârziat. Ca urmare a faptului că ei nu își pun problema în acest fel, îl părăsesc pe tatăl lor și-L urmează pe Iisus Hristos. Această decizie imediată arată puternicul magnetism și măreția pe care le transmite Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos asupra celor ce-L ascultă.<sup>5</sup>

### **2.2.2. Asumarea Crucii sau ucenicia misionară (Mc 8, 34)**

În a doua parte a Evangheliei Sfântului Marcu (Mc 8, 21-10, 52) tema slujirii dătătoare de viață apare în mod evident legată de adevăratele calități ale ucenicului lui Hristos.

---

<sup>5</sup> Vezi: Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului*, Presa Universitaria Clujeana, 2015, pp. 28-31.

Întrebării cheie din sfânta Evanghelie: „Cine zic oamenii că sunt?” (Mc 8, 27), Petru îi răspunde: „Tu ești Hristosul” (Mc 8, 29). În secțiunea următoare, (Mc 8, 31-33) se vedește faptul că percepția Sfântului Petru despre Mesia este greșită, aceasta pentru că nu include legătura esențială cu patima: „Și a început să-i învețe că Fiul Omului trebuie să pătimească multe și să fie defăimat de bătrâni, de arhierii și de cărturari și să fie omorât, iar după trei zile să învieze. Și spunea acest cuvânt pe față. Și luându-L Petru de o parte, a început să-L dojenească” (Mc. 8, 31-32). Petru protestează împotriva faptului că Fiul Omului trebuie să pătimească. Iisus Hristos respinge dur atitudinea apostolului „Mergi, înapoia mea, satano! Că tu nu cugești cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor” (Mc 8, 33).

În acest moment, Iisus Hristos cheamă la Sine mulțimile pentru a fi împreună cu Apostolii „Și chemând la Sine mulțimea împreună cu ucenicii Săi le-a zis:...” (Mc 8, 34a) Îndemnul ce urmează a fi formulat este de importanță fundamentală pentru cei care îl ascultă. Este pentru toți o problemă de viață și de moarte – viața veșnică *versus* moartea veșnică. De aceea, toți trebuie să o audă, nu doar cei doisprezece. „...Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia *crucea* și să-Mi urmeze Mie” (Mc 8, 34b).

Interpretând textul Sfântului Evanghelist Marcu, înțelegem că sunt necesare trei condiții pentru a-L „urma pe Hristos”. Prima este *lepădarea de sine*. Ucenicul lui Hristos trebuie să renunțe la sinele vechi, care așa cum este acum se află în afara renașterii prin har. O persoană care neagă faptul că el însuși este măsura propriei sale existențe, își dăru-

iește viața lui Dumnezeu, Cel de care depinde mântuirea lui. În al doilea rând, El trebuie să-și ia crucea. Imaginea de bază în sens propriu este aceea a unui om condamnat, care este obligat să-și ridice și să-și ducă propria cruce până la locul execuției. Totuși, ceea ce condamnatul face constrâns, ucenicul lui Hristos face de bunăvoie. El acceptă în mod voluntar și decisiv durerea, rușinea și persecuția datorită dragostei sale pentru Hristos și viața Lui. În sfârșit, el trebuie să înceapă să-L urmeze pe Iisus Hristos. Aici, a-L urma pe Învățătorul, înseamnă a crede în El, a-I călca pe urme, a-I împlini poruncile și a trăi viața „îmbrăcați în omul cel nou” (*Efes 4, 24*), în Iisus Hristos.

Trebuie să fim atenți pentru a nu înțelege această lepădare de sine, crucea și urmarea lui Hristos într-o manieră *cronologică*, ca și cum Domnul i-ar îndemna pe ascultătorii Săi să practice auto-negarea pentru o vreme, apoi, după o anumită perioadă de timp să preia și să ducă crucea, și, după ce au luat pe umeri această sarcină pentru o altă perioadă de timp, să-L urmeze pe Iisus. Ordinea nu este una *cronologică*, ci una *teo*-logică. Împreună, cele trei indică adevărata convertire, urmată de sfințirea vieții.<sup>6</sup>

Aceleași însușiri ale adevăratului misionar apar și în dialogul Mântuitorului cu tânărul bogat: „Un lucru îți mai lipsește: Mergi, vinde tot ce ai, dă săracilor și vei avea comoară în cer; și apoi, luând *crucea*, vino și urmează Mie” (*Mc 10, 22*), însoțită fiind și de răsplata celor care și-au purtat cu curaj *crucea* Lui: „Adevărat grăiesc vouă: Nu este nimeni care

---

<sup>6</sup> William Hendriksen, Simon Kistemaker, *New Testament Commentary: Mark*, Baker Book House, 1975, p. 330.

și-a lăsat casă, sau frați, sau surori, sau mamă, sau tată, sau copii, sau țarine pentru Mine și pentru Evanghelie, și să nu ia însutit – acum, în vremea aceasta, de prigoniri – case și frați și surori și mame și copii și țarine, iar în veacul ce va să vină: viață veșnică. Și mulți dintre cei dintâi vor fi pe urmă, și din cei de pe urmă întâi” (Mc 10, 29-30).

Sfântul Evanghelist Marcu face astfel din asumarea *crucei lui Hristos* paradigma adevăratei calități de ucenic. Asumarea *crucei* înseamnă martiriu, înseamnă a bea cu adevărat paharul pe care Hristos L-a băut și botezarea cu botezul cu care El s-a botezat (Mc 10, 39), pentru ca Evanghelia să se propovăduiască la toate neamurile.<sup>7</sup>

Așadar, la Sfântul Evanghelist Marcu, Mântuitorul Iisus Hristos îi trimite pe ucenicii pe care i-a muștră pentru necredința lor la predicarea Evangheliei. Aceștia sunt acum întăriți în credință și din niște oameni fricoși și plini de îndoială devin adevărați mărturisitori ai Lui. Mărturisirea lor a fost totală, asumându-și *crucea lui Hristos* până la moarte. Acest aspect al mărturisirii lor arată că învierea lui Hristos, întâlnirea cu El înviat și înălțarea Sa cu trupul la cer a produs în ființa ucenicilor o „mutație” internă. Fricoșii dinainte sunt acum curajoșii mărturisitori, cei ce cu adevărat au fost încredințați de taina persoanei divino-umane a lui Hristos. Dacă convingerea lor nu era totală, ne putem întreba dacă L-ar fi mărturisit pe Hristos chiar cu prețul vieții?<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Donald Senior, Carroll Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission*, SCM, 1983, p. 227.

<sup>8</sup> Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului*, pp. 32-35.

### 2.2.3. *Marea trimitere misionară (Mt 28, 16-20)*

Mulți comentatori consideră că acest segment este o sinteză a întregului mesaj al Evangheliei, un punct culminant al întregului discurs mateian. Nu trebuie să uităm faptul că această sinteză are o încărcătură *misionară*, care scoate în evidență structura dinamică a întregii Evanghelii.

Textul se deschide cu imaginea celor unsprezece apostoli care merg în Galileea la locul unde le-a poruncit lor Iisus (Mt 28, 16). Acesta este un vârf de munte, loc al descoperirilor în Evanghelia de la Matei (cap. 5-7). Precum pe *Muntele Fericirilor* Hristos este descoperit ca cel care i-a învățat având *putere* (Mt 7, 29), această imagine este reluată de Evangelist în finalul scrierii sale într-o imagine mult mai complexă. De pe același munte, Iisus Hristos se descoperă ca având *toată puterea* (Mt 28, 18). Acest munte își găsește astfel asocierea tipologică cu *Muntele Sinai*, de unde Moise a primit legea lui Dumnezeu, dar și cu *Muntele Moab* unde a murit Moise înainte de a conduce poporul ales în pământul făgăduinței.<sup>9</sup> Arătarea plină de slavă a lui Iisus Hristos face ca toate ezitățile ucenicilor să fie înlăturate și trezește în aceștia venerația: „Și văzându-L, I s-au închinat, ei care se îndoiseră” (Mt 28,17). În același timp, mărturisirea lui Iisus Hristos despre Sine: „Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ” (Mt 28, 18) amintește despre Fiul Omului din *Daniel* (7, 14): „Și Lui I s-a dat stăpânirea, slava și împărăția, și toate popoarele, neamurile și limbile Îi slujeau Lui” și subliniază trimi-

---

<sup>9</sup> Dale Allison, *The New Moses: A Matthean Typology*, Wipf and Stock Publishers, 2013, pp. 262-263.

terea în lume a Fiului pe care se fundamentează misiunea universală a Bisericii.<sup>10</sup>

O altă structură importantă în pericopa mateiană este formula baptismală trinitară, acceptată de cercetarea actuală ca structură a originalului grecesc. Dacă înțelegem *Muntele* din această pericopă ca o paralelă la *Muntele* unde a murit Moise, forța mesajului evanghelic se revelează prin următoarele coordonate: dacă Moise a murit pe acel munte, Hristos Mesia cel Înviat le promite ucenicilor că va fi mereu cu ei (*Mt* 28, 20), prin aceasta Hristos împlinește promisiunea făcută lui Iosua la intrarea în pământul făgăduinței, mai mult, dacă Moise a poruncit evreilor să omoare toate neamurile (*Deut.* 11, 23, Iosua 23, 4; 24, 18 ), Hristos poruncește Apostolilor să facă ucenici din toate neamurile.

Verbul „mergând” (πορευθέντες) pune misiunea ucenicilor în continuitatea primei trimiteri la propovăduire „către oile pierdute ale casei lui Israel” pentru proclamarea Evangheliei împărăției cerurilor (*Mt* 10, 6-7). Verbele la participiu „mergând” (πορευόμενοι) din *Mt* 10, 7 și (πορευθέντες) din *Mt* 28, 19 recunosc călătoria misionară ca un mijloc de îndeplinire a rolului de vestitor.

Astfel, în trimiterea finală: „πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς διδάσκοντες αὐτοὺς (mergând, faceți ucenici din toate neamurile, botezându-i [...] învățându-i)” (*Mt* 28, 19-20), trei termeni subliniază esența misiunii: *faceți ucenici*, *botezați*, *învățați*. Ne vom referi în continuare la fiecare dintre acești termeni.

Tema uceniciei este centrală în Evanghelia după Matei și în concepția mateiană despre Biserică și misiune. Ver-

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 682-683.

bul μαθητεύειν este tradus în edițiile occidentale ale Sfintei Scripturi cu *a face ucenici sau a face învățăcei*. Tranzitiv, verbul μαθητεύω înseamnă „a învăța”, iar în această variantă este întâlnit în traduceri sinodale ale Sfintei Scripturi. Părintele Stelian Tofană sesizează faptul că în formă intransitivă verbul exprimă imperativul „faceți ucenici!”. Părintele Ioan I. Ică Jr. în volumul I din *Canonul Ortodoxiei* traduce acest pasaj în felul următor: „Drept urmare, atunci când mergeți, faceți învățăcei toate neamurile păgâne, botezându-i.”<sup>11</sup>

Adoptând această variantă de traducere, verbul μαθητεύειν folosit la modul imperativ (μαθητεύσατε) „faceți ucenici!”, este considerat a fi termenul central al „trimiterii finale” și chiar inima acestei trimiteri. Celelalte două verbe „botezându-le” (βαπτίζοντες αὐτοὺς) și „învățându-le” (διδάσκοντες αὐτοὺς) sunt subordonate primului termen, ele descriind forma ce trebuie să o ia această „facere de ucenici”. A face *ucenici* sau *învățăcei* înseamnă, pentru Sfântul Evanghelist Matei, inițierea în „viața în Hristos” și realizarea legăturii dintre comunitatea *ucenicilor* lui Iisus și cea a *ucenicilor* din timpul Evanghelistului Matei. Cu alte cuvinte, cei ce au fost ucenicii lui Iisus Hristos istoric și s-au împărtășit de viața în Hristos trebuie să facă pe cei dintre neamuri ucenici sau învățăcei, care experimentează aceeași taină a persoanei lui Iisus Hristos. În concluzie, pentru Evanghelistul Matei nu există o discontinuitate între istoricitatea Mântuitorului și timpul Bisericii. Relația trecută dintre Învățătorul și primii Săi ucenici este transformată

<sup>11</sup> Ică jr. Ioan, *Canonul Ortodoxiei. I. Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, pp. 331-332.

într-o realitate ce depășește limitele istoriei și se poate experimenta în prezent.<sup>12</sup>

Al doilea termen, care face referire la esența misiunii creștine, este *a boteza* (βαπτίζοντες). În Evanghelia de la Matei întâlnim pentru prima dată formula baptismală trinitară. Cu toate că unii cercetători au încercat să conteste autenticitatea acestei formule ca un adaos post-apostolic, s-a demonstrat, atât prin repere interne cât și externe, că formula baptismală trinitară este autentic mateiană. Contestatarii acestei formule aduc ca argument citarea scurtă a lui Eusebiu de Cezareea din *Historia Ecclesiae* III, 5.2, dar fără a lua în considerare faptul că acest autor citează în alte locuri întreaga formulă baptismală trinitară. Astfel, validitatea botezului stă în strânsă legătură cu această formulă baptismală trinitară, precum vor arăta mai târziu *Didahia*, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Sfântul Ignatie Teoforul, Sfântul Irineu și alții.<sup>13</sup>

Evanghelistul Matei pune botezul înaintea poruncii de *a învăța*, cu toate că practica misionară, în perioada catehumenatului, presupunea *învățarea* și apoi *botezarea*. El propune misionarilor o întoarcere la forma originală de *modus operandi*: mai întâi botezarea convertiților și apoi învățarea lor. Secvența *botezând și învățând* nu este o eroare doctrinară, ci este în mod conștient utilizată de Evanghelistul Matei. Prin Botez, oamenii sunt chemați să devină ucenici ai lui Hristos. Botezul nu este doar un act uman sau o decizie pur umană, ci o împărtășire de har pe care oamenii o

<sup>12</sup> David Jacobus Bosch, *Transforming Mission*, pp. 73-74.

<sup>13</sup> Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului*, p. 26.

primesc în dar. Prin această Sfântă Taină, cel care este botezat ia parte la întreaga plinătate a promisiunilor divine și primește iertare de păcate. Chiar dacă iertarea păcatelor – idee centrală în Evanghelia după Matei – nu este pomenită în trimiterea finală, aceasta este inclusă în mod evident în formula baptismală. Botezul are și o dimensiune eclesio-logică. În perspectivă misionară, prin Taina Sfântului Botez se formează comunitatea creștină sau Biserica. Acest accent eclesial este în armonie cu întregul ton al Evangheliei după Matei.<sup>14</sup>

Un alt termen care subliniază esența misiunii este *a învăța* (διδάσκω). În timp ce Marcu folosește *a propovădui* (κηρύσσω) și *a învăța* (διδάσκω) ca sinonime, Matei, în mod constant, face distincție între cei doi termeni. La Matei *a predica* sau *a propovădui* se referă întotdeauna la un mesaj adresat celor din afară, cei doi termeni fiind utilizați în mod frecvent împreună cu *Evanghelia Împărăției*. Expresia *a propovădui Evanghelia (Împărăției)* este uneori utilizată cu o referință specifică la o viitoare misiune printre neamuri (Mt 24, 14; 26, 13; 10, 7). Iisus Hristos nu *predică/propovăduiește* niciodată Apostolilor, El îi *învață*. De ce atunci El renunță la această terminologie evident misionară în trimiterea finală? De ce nu apare nici un cuvânt despre *predică/propovăduire* (termen utilizat de nouă ori de Matei) sau despre *propovăduirea Evangheliei* (termen utilizat de patru ori de Matei) ori despre *evanghelizare* (termen utilizat o dată de Matei)? Acesta este tipul de terminologie utilizat de Iisus Hristos în descrierea evenimentului trimiterii de la Mt

<sup>14</sup> Donald Senior, Carroll Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission*, p. 252.

cap. 10. Prin urmare, de ce nu sunt utilizați aici într-o trimitere care implică o răspândire universală?<sup>15</sup>

Pentru a da un răspuns întrebărilor de mai sus este important să știm că pentru Sfântul Evanghelist Matei a *învăța* nu presupune în principal o activitate intelectuală. *Învățătura* lui Iisus este un apel la voința ascultătorilor, este o chemare la o decizie concretă de a-L urma pe Hristos și de a împlini voia lui Dumnezeu.<sup>16</sup> Așadar, ceea ce trebuie să-i *învețe* apostolii pe noii discipoli, pe noii misionari, după *Mt 28, 20*, este să împlinească voia lui Dumnezeu, așa cum a fost ea revelată prin întreaga activitate a Mântuitorului Iisus Hristos. Prin această *învățătură* se păstrează legătura dintre Iisus Hristos istoric și Iisus Hristos înviat și înălțat cu trupul la cer, Care este prin Duhul Sfânt alături de ucenici până la sfârșitul veacurilor (*Mt 28, 20*). Cei care sunt botezați de Sfinții Apostoli și primesc învățătura, Îl primesc pe Hristos Însuși, chiar dacă nu sunt contemporani cu El. Contactul lor nu este cu o putere impersonală, ci cu Viața Însăși. Acesta este conținutul *învățăturii* și a fi *învățat* este o calitate esențială a celui ce devine ucenic și trimis al lui Hristos în lume.

#### ***2.2.4. Trimiterea Fiului și a ucenicilor Lui la misiune în conformitate cu Evanghelia după Ioan***

Misiunea Sfinților Apostoli și a comunității creștine se fundamentează pe misiunea lui Iisus Hristos. Textul misiionar din *In 20, 21* spune aceasta printr-o formulă scurtă, „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl așa vă trimit și Eu pe

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 254-255.

voi”. Formula apare și în punctul culminant al rugăciunii lui Iisus Hristos din capitolul 17: „După cum M-a trimis pe Mine în lume, așa vă trimit și Eu pe voi” (*In* 17, 18). De fapt, întreaga atmosferă a acestei rugăciuni este încărcată de conștientizarea misiunii iminente a Apostolilor, iar apoi a comunității apostolice.<sup>17</sup> O altă afirmare a legăturii dintre trimiterea Fiului și trimiterea la misiune a Sfinților Apostoli apare și *In* 13, 20: „Adevăr, adevăr vă spun: „Cel ce primește pe cel pe care Eu îl voi trimite, pe Mine Mă primește; iar cel ce Mă primește pe Mine Îl primește pe Cel ce M-a trimis pe Mine”.

La finalul convorbirii lui Iisus cu femeia samarineancă, întâlnim un alt text cu un caracter misionar puternic și se accentuează din nou legătura dintre misiunea lui Hristos și cea a ucenicilor Lui. În *In* 4, 34 Iisus spune că, „mâncarea Mea este să fac voia Celui ce M-a trimis pe Mine și să săvârșesc lucrul Lui”, iar apoi atenția se mută imediat spre misiunea apostolilor cărora le spune: „v-am trimis să secerăți ceea ce voi n-ați muncit...” (*In* 4, 38; cf. 4, 35-38). În felul acesta, ucenicii devin parte și părtași la lucrarea misionară a Mântuitorului Iisus Hristos în lume.<sup>18</sup>

Prologul anticipează ceea ce alte texte din Evanghelie enunță, Cuvântul vine în creație, în „lume”, pentru a fi „viață” (*In* 1, 4) și „lumină” (*In* 1, 4-5) pentru omenire, pentru a le da puterea de a deveni „fiii lui Dumnezeu” (*In* 1, 12), pen-

---

<sup>17</sup> Vezi: Andreas J. Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998, p. 197 ș.u.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 180-184.

tru a-L face cunoscut pe Dumnezeu Cel nevăzut (*In* 1, 18). Textul din *In* 3, 16-17 spune: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică.” Acest text se distinge în Evanghelie, datorită exprimării curajoase și pozitive a misiunii lui Hristos. Nu este un text izolat din Evanghelie și nici nu este incompatibil cu viziunea completă a Sfântului Ioan.<sup>19</sup>

O perspectivă similară a misiunii Fiului se găsește la *In* 6, 39-40: „Și aceasta este voia Celui ce M-a trimis, ca din toți pe care Mi i-a dat Mie să nu pierd nici unul, ci să-i înviez pe ei în ziua cea de apoi. Că aceasta este voia Tatălui Meu, ca oricine vede pe Fiul și crede în El să aibă viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi.” Mărturisirea preoției lui Iisus, așa numita *Carte a Semnelor*, se încheie într-o notă asemănătoare: „Iar Iisus a strigat și a zis, Cel ce crede în Mine nu crede în Mine, ci în Cel ce M-a trimis pe Mine. Și cel ce Mă vede pe Mine vede pe Cel ce M-a trimis pe Mine. Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână întuneric. Și dacă aude cineva cuvintele Mele și nu le păzește, nu Eu îl judec; căci n-am venit ca să judec lumea ci ca să mântuiesc lumea” (*In* 12, 44-47). Aceste texte sunt decisive pentru înțelegerea modului în care Fiul „este trimis”.

Îndreptarea fundamentală a Evangheliei înspre „lume”, are un accent pozitiv cu toate că sunt păreri ale unor exegeți care susțineau o izolare de tip sectar a comunității căreia se adresează Evanghelia. Această atitudine pozitivă trebuie

---

<sup>19</sup> Donald Senior, Carroll Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission*, p. 289.

raportată la alte utilizări, evident negative, ale termenului de „lume” la sfântul evanghelist Ioan. Aprecieri negative de acest gen sunt foarte prezente în Evanghelia. Lumea „Îl urăște” pe Iisus, și „îi urăște” pe Apostoli (*In* 14, 18-19). Lumea se bucură, în timp ce comunitatea se întristează (*In* 16,20). Comunitatea este în lume, dar nu trebuie să îi aparțină, precum Iisus Hristos, care nu este „din lume” (*In* 17, 14-16). În spatele răului din lume stă ascuns Satana însuși care este „Stăpânitorul acestei lumi” (*In* 14, 30). Ucenicii au fost chemați prin Iisus, Cuvântul Tatălui, și au fost scoși din lume, spune Iisus, adăugând imediat, „după cum nici Eu nu sunt din lume” (*In* 17, 14). Această scoatere din lume nu o vom putea înțelege, decât raportând-o la explicația lui Iisus, amintită mai sus, „după cum nici Eu nu sunt din lume”. Era evident că El era atunci *în* lume, dar nu era din lume, ci de la Tatăl, așadar, putem înțelege că și apostolii primiseră prin El înfierea și deveniseră și ei „de la Tatăl”, fiind trimiși de Fiul.<sup>20</sup>

Acestea și alte formulări despre lume nu contrazic și nici nu anulează atitudinea pozitivă a misiunii pe care o vedem la evanghelistul Ioan. De fapt, exprimările negative din text sunt o consecință a contextului misiunii din Evanghelia a patra. Prologul servește din nou ca anticipație a ceea ce dezvăluie conținutul Evangheliei. În ciuda faptului că lumea este creată de și prin Logos, este posibil ca ea să nu primească Cuvântul (*In* 1, 10-11). Oamenii rămân liberi să accepte sau să respingă Cuvântul; ei pot fi deschiși luminii sau pot prefera să rămână în întuneric (cf. *In* 3, 19-20). Nici ex-

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 152-160.

primărilor pozitive, nici cele negative despre lume nu se iau în sens metafizic, evanghelistul nu reflectă asupra greutății sau decăderii inerente a ordinii create. Acesta mai degrabă vorbește existențial. Din perspectivă divină, lumea este un obiect al iubirii, Fiul nu este trimis să judece lumea, ci să o mântuiască. Dar din punct de vedere uman, această inițiativă vitală a lui Dumnezeu poate fi ori acceptată, ori respinsă. Este actul de acceptare sau de respingere, de credință sau necredință care determină caracterizările pozitive și negative ale „lumii” la Ioan.<sup>21</sup>

De aceea, putem spune că înțelegerea de tip negativ a lumii este o consecință a misiunii experimentate de comunitate. Comunitatea ioanită a știut că însăși misiunea lui Hristos a avut rezultate amestecate; unii oameni au văzut în El viața, alții L-au respins, chiar L-au omorât.

Cum caracteristica esențială și sintetică a lui „a nu fi din lume” este sfințenia și unitatea cu Dumnezeu, adică armonia desăvârșită, care „în lume” e sub semnul dualității, Iisus adaugă, „precum Eu sunt sfânt, și ei să fie sfinți și precum Eu și Tatăl suntem una, și ei să fie una” (*In* 10, 30). Mai departe, pune această unitate în toate posibilitățile de exprimare lingvistică, pentru a o accentua ca unitate originară, „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte întru Mine, și Eu întru Tine, așa și aceștia în noi să fie una... precum Noi una suntem; Eu întru ei, și Tu întru Mine, ca ei să fie *în chip desăvârșit* una...” (*In* 17, 21-23).

Așadar, pe apostoli, în calitate de exponenți ai acestei sfințenii și unități, îi trimite în lume. Întâi îi reintegrează în

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 152-156.

această unitate și apoi îi trimite în lume. Iisus Hristos ține să accentueze că misiunea lor e aceeași cu a Sa. Îi trimite așa cum a fost și El trimis. Ei au slava pe care a primit-o și El, și sunt iubiți cu iubirea cu care a fost iubit El. Misiunea lor purcede din a Sa, și de la El, așa cum a Sa purcede de la Tatăl. Astfel, misiunea lor are un caracter ontologic, asemenea misiunii Sale. Realitatea ontologică în care sunt înrădăcinați și pe care sunt trimiși s-o realizeze în lume este aceea a unității, a comuniunii care nu se poate concepe în diviziune, care nu poate exista integral în diviziune.

### ***2.2.5. Programul misionar apostolic în scrierile sfântului evanghelist Luca***

Ideea de a fi călăuzit în misiune de Duhul Sfânt este aplicată și activității apostolice a tuturor ucenicilor. În momentul în care vor fi „îmbrăcați” cu putere de sus ( *Lc* 24, 49) ei vor deveni martorii lui Iisus în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului (*FA* 1, 8).

La sfârșitul secolului al XX-lea, în literatura misionară de specialitate au fost identificate trei etape misionare în scrierile lucanice, corespunzând destinațiilor misionare menționate de Iisus în *Lc* (24, 49), *FA* (1, 8): Iudeea-Samaria-marginile pământului. În literatura teologică recentă, Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder vorbesc despre un număr de șapte etape ale lucrării misionare: înainte de Cincizecime (*FA* 1), Cincizecimea (*FA* 2-5), Arhidiaconul Ștefan (*FA* 6-7), Samaria și famenul etiopian (*FA* 8), Cornelius și casa sa (*FA* 10,1-11,18), Antiohia, misiunea la neamuri (*FA* 12-28). Acestea urmăresc același program misionar trasat de Iisus

Hristos înviat, Iudeea-Samaria-marginile pământului. În analiza scrierii lucanice, vom aborda etapizarea propusă de S. B. Beavans și R. P. Schroeder, întrucât ea permite mai bine sesizarea lucrării proniatoare a Duhului lui Dumnezeu în misiunea primilor ucenici.<sup>22</sup>

1. Prima etapă este aceea a *așteptării venirii imediate a Duhului Sfânt*. În debutul Faptelor Apostolilor îi găsim pe cei unsprezece Apostoli ascultând-L pe Iisus înviat care le vorbea despre împărăția lui Dumnezeu și le spune să aștepte în Ierusalim venirea Duhului Sfânt (FA 1, 5). Cei unsprezece se întrebă dacă nu cumva împărăția lui Dumnezeu va fi inaugurată „în acest timp” (FA 1, 6), odată cu venirea Duhului Sfânt. Iisus răspunde că nu este a lor să știe momentul venirii împărăției, dar că ei vor primi putere când Sfântul Duh va veni și că ei vor fi martori ai Lui „în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului” (FA 1, 8).

În opinia lui S. B. Beavans și R. P. Schroeder, ucenicii așteptau o inaugurare iminentă a domniei lui Dumnezeu, prin Iisus care se va întoarce. De aici starea lor de spirit marcată de o „intensă așteptare eshatologică”, indicată prin două elemente din capitolul I al cărții. În primul rând, este constatarea că ucenicii nu au mers imediat în „Iudeea, Samaria și până la marginile pământului”, ci, după ce Iisus S-a înălțat cu trupul la cer, ucenicii s-au întors la Ierusalim în așteptarea celei de a doua veniri a lui Iisus și a împlinirii eshatologice. Al doilea indiciu este decizia de a completa numărul Apostolilor prin alegerea lui Matia (FA 1, 15-26). Instituția celor doisprezece a fost, fără îndoială, concepută ca

<sup>22</sup> Stephen B. Beavans, *Constants in Context*, p. 11.

o acțiune simbolică prin care se declara că domnia lui Dumnezeu va irupe de acum în istorie. Noțiunea de „restaurare” a lui Israel a fost o temă importantă a activității mesianice a lui Iisus. El le-a spus Sfinților Apostoli că cei doisprezece vor sta pe tronuri pentru a judeca cele douăsprezece seminții ale lui Israel (*Lc* 22, 30; *Mt* 19, 28). Matia a fost ales pentru a se asigura că toate aceste tronuri vor fi ocupate.<sup>23</sup>

O indicație suplimentară asupra semnificației acestui gest este faptul că mai târziu, atunci când Irod Agripa l-a ucis pe Iacov, fratele lui Ioan și fiul lui Zevedei (*FA* 12, 1-2), nu s-a căutat înlocuirea lui între cei doisprezece. De la acel moment comunitatea ucenicilor a recunoscut că nu poate fi vorba despre o renaștere etnică a lui Israel. Sub purtarea de grijă a Duhului Sfânt inaugurarea eshatologică a împărăției lui Dumnezeu a primit un înțeles universal.<sup>24</sup>

2. A doua etapă este aceea a *Pogorârii Duhului Sfânt* (*FA* 2, 17 ș.u.). În ziua Cincizecimmii comunitatea a trăit împlinirea eshatologică, dar în mod diferit de ceea ce a așteptat. Inaugurarea veacului mesianic nu s-a realizat prin cea de a doua venire a lui Iisus, ci prin coborârea Duhului Sfânt care se revarsă peste Sfinții Apostoli și prin aceștia, peste întreaga Biserică, împlinindu-se astfel cuvintele proorocului Ioil (Ioil 3, 1), rostite de Sfântul Apostol Petru în prima sa predică misionară de după Cincizecime (*FA* 2, 17-21): „Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul și fiii voștri și fiicele voastre vor prooroci și cei mai tineri ai voștri vor vedea vedenii și bătrânii voștri vise vor visa” (*FA* 2, 17).

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 15.

Sfântul Apostol Petru arată că „zilele de pe urmă” au venit. În aceste zile, când profețiile se împlinesc, Dumnezeu dăruiește binecuvântarea Sa celor care se pocăiesc. Aceste zile sunt semnul inaugurării veacului mesianic în care Dumnezeu își revarsă Duhul asupra oamenilor Săi.

Relatarea evenimentului Pogorârii Duhului Sfânt la Rusalii vorbește despre diversitatea celor care au ascultat predica Ap. Petru: „Parți și mezi și elamiți și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, În Frigia și în Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei cea de lângă Cirene, și romani în trecut, iudei și proze-liți, Cretani și arabi” (FA 2, 9-11). Cincizecimea este adesea considerată un eveniment în care se inversează blestemul de la Turnul Babel (Fac 11, 1-9). De asemenea, se crede că citarea din *Ioil* (3, 1) a Apostolului Petru și afirmația că „vouă vă este dată făgăduința și copiilor voștri și tuturor celor de departe, pe oricâți îi va chema Domnul Dumnezeu nostru” (FA 2, 39) semnaleză în fapt inaugurarea misiunii la toate neamurile. Dar, în timp ce Rusaliile sunt cu siguranță un indiciu a ceea ce va să vină, textul (FA 2, 5-11) îi are încă în vedere pe iudei. La Cincizecime erau prezenți „*locuitori iudei* (s.n.), bărbați cucernici, din toate neamurile care sunt sub cer” (FA 2, 5). După S. B. Bevans și R. P. Schroeder, discursul Apostolului Petru arată că ceea ce s-a întâmplat acum este împlinirea iudaismului.<sup>25</sup> Profeția lui *Ioil* despre Duhul care va fi turnat peste tot trupul (FA 2, 17), trebuie luată în contextul său evreiesc, iar fraza „și tuturor celor de departe, pe oricâți îi va

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 17.

chema Domnul Dumnezeu nostru” (FA 2, 39), este, „o notă minoră într-un discurs care în principal este preocupat de a se adresa întregului Israel”. Robert C. Tannehill sugerează că prezența diversității geografice și lingvistice introduce în narațiune o dimensiune simbolică în „contextul istoric limitat în care aceștia se găseau”. În primul rând, obiectivul Evangheliei era de a se adresa Israelului împărțiat în toată lumea, iar în al doilea rând, trebuia să abordeze și pe cei cu care evreii au venit în contact. Era un fel de pregătire indirectă a neamurilor prin evreii din diaspora, prezenți la Cincizecime, pentru propovăduirea Evangheliei mântuirii, care se va întâmpla mai târziu.<sup>26</sup>

În acest moment, se observă intervenția proniatoare a lui Dumnezeu prin Duhul Sfânt, care lucrează pedagogic și se adresează neamurilor prin iudei. Putem vorbi despre o pregătire a terenului pentru cuvântul Evangheliei. Din această perspectivă, putem susține că misiunea creștină este în esență lucrarea lui Dumnezeu, a Cărui prezență în istorie este în același timp *supra-firească* și *firească*. Evenimentul Pogorării Sfântului Duh este o intervenție extraordinară a lui Dumnezeu în istoria umanității, la fel ca Întruparea, Crucea, Învierea și Înălțarea. Dar modul în care Duhul Sfânt lucrează mântuirea noastră este atât de firesc încât nu violentează și nu suprimă personalitatea, evoluția firească a comunității creștine și libertatea celor ce primesc Evanghelia lui Hristos.

3. A treia etapă este martiriul Sfântului Ștefan. În acest moment vedem, că Duhul Sfânt nu doar inițiază misiunea,

<sup>26</sup> Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation, Volume 2: The Acts of the Apostles*, Fortress Press, 1990, p. 27.

ci îi și învață pe misionari cum trebuie să lucreze. Misionarii nu acționează conform propriei lor voințe, ei așteaptă poruncă de sus, întrucât Sfântul Duh îi conduce. Spre exemplu, în timpul cuvântării și martiriului, Sfântul arhidiacon Ștefan era plin de Duh Sfânt (FA 7, 55). Momentele din istoria poporului evreu la care el face referire, deși nu indică mișcarea comunității spre neamuri, pregătesc cititorul pentru îndepărtarea de discursul tradițional iudaic.

Cuvântarea Arhidiaconului Ștefan este un indiciu că viitorul comunității creștine nu se mai află în iudaism. El face referire la patru perioade cruciale din istoria Israelului, reprezentate de patru (sau cinci) personaje majore: Avraam (FA 7, 2-8), Iosif (FA 7, 9-18), Moise (FA 7, 19-44) și David / Solomon (FA 7, 45 – 50). Firul care leagă aceste patru perioade în discursul Arhidiaconului Ștefan este faptul că în nici unul dintre ele prezența lui Dumnezeu nu a fost limitată doar la Ierusalim. Concluzia (FA 7, 51-53) este că Israelul s-a opus în mod constant lui Dumnezeu în diferite chipuri, chiar prin uciderea trimișilor Lui, inclusiv a celui mai recent, Iisus „cel Drept” (FA 7, 52). Duhul lui Dumnezeu prin Arhidiaconul Ștefan mărturisește adevărul esențial al predicii apostolice: moartea lui Hristos în mâinile evreilor și învierea Lui prin puterea lui Dumnezeu-Tatăl, un adevăr care dezvăluie o incompatibilitate fundamentală între Iudaism care pare destinat să se întoarcă în el însuși și noua credință în Iisus Hristos care este un pas înainte în credința într-un Dumnezeu ce cheamă mereu omenirea mai presus de ea însăși.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Stephen B. Bevans, *Constants in Context*, pp. 19-20.

Cu martiriul Sfântului Arhidiacon Ștefan, secțiunea „Ierusalimul” este încheiată. Ucenicii se împrăștie pe întreg teritoriul Palestinei, iar cuvântul Evangheliei se răspândește în mod surprinzător. Comunitatea creștină începe de acum să înțeleagă lucrarea misionară universală la care Dumnezeu a chemat-o.

4. A patra etapă este marcată de convorbirea lui Filip cu famenul etiopian. După dezlănțuirea prigoanei împotriva creștinilor în Ierusalim, aceștia s-au răspândit în toată Palestina și în împrejurimi. „Dar care se împrăștiaseră treceau din loc în loc binevestind cuvântul. Iar Filip, coborându-se într-o cetate a Samariei, le propovăduia pe Hristos” (FA 8, 4-5). După moartea Sfântului Ștefan evreii creștini s-au îndreptat către samariteni aducându-le, la fel ca Învățătorul, mesajul dreptății. Unul din acești evreii creștini era Filip, diaconul numit și „evangelistul” sau „binevestitorul” (FA 21, 8).

În timp ce Apostolii rămân în Ierusalim, diaconul Filip pornește la propovăduire în urma unei inițiative divine: „un înger al Domnului a grăit către Filip, zicând: Ridică-te și mergi spre miazăzi, pe calea care coboară de la Ierusalim la Gaza” (FA 8, 26). Duhul lui Dumnezeu este cel care îi spune să se apropie de carul slujitorului etiopian (FA 8, 29), cu care poartă un dialog decisiv. Textul proorocului Isaia (Is 53, 7) pe care îl citea eunucul este tâlcuit de diaconul Filip în lumina Învierii lui Hristos. Mielul junghiat este Iisus, pe care l-au adus la moarte mai marii iudeilor și Care apoi a înviat. La fel ca arhidiaconul Ștefan și asemenea sfinților apostoli Petru și Pavel, Filip transmite famenului esența Evangheliei: Hristos este Fiul lui Dumnezeu care a murit și a înviat.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 21-22.

În această etapă, Duhul lui Dumnezeu împinge comunitatea dincolo de frontierele sale. Convertirea famenului nu reprezintă încă o deschidere oficială către neamuri, ci mai degrabă către cei care au fost până acum marginalizați. În conformitate cu *Deut* (23, 1) famenii nu puteau să intre în comunitatea Domnului, dar textul din *Is* (56, 3): „Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni; om al durerilor și cunoscător al suferinței, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața; disprețuit și nebăgat în seamă”, pe care-l lectura eunucul, prezintă perspectiva anulării interdicției din Deuteronom, întrucât de acum atât străinii, cât și eunucii sunt primiți ca membri de drept ai poporului lui Dumnezeu. În momentul când au ajuns la apă, famenul întreabă dacă ceva îl împiedică să fie botezat. Nici starea lui fizică, nici faptul că era păgân nu au fost impedimente pentru convertirea lui.<sup>29</sup> Crediința în Iisus Hristos, ca Fiul al lui Dumnezeu, este singura condiție pentru a primi botezul (*FA* 8, 37-38).

5. Etapa a cincea este aceea a convertirii sutașului Corneliu (*FA* 10). Majoritatea cercetătorilor sunt de acord că momentul decisiv al deschiderii misiunii creștine către neamuri este botezul sutașului Corneliu și al casei sale. Relatarea biblică îl prezintă pe Corneliu, om cucernic și temător de Dumnezeu (*FA* 10, 2), care, în urma unei vedenii și a unui dialog cu îngerul Domnului, trimite doi bărbați la Sfântul Apostol Petru pentru a veni în casa sa. Sfântul Apostol Petru, într-un moment de extaz, are vedenia pânzei legate în patru colțuri în care se aflau toate animalele pământului, atât cele curate cât și cele considerate necurate din care

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 22.

i se poruncește să mănânce, apoi este trimis la casa sutașului Corneliu (*FA* 10, 2-22).

Intrarea Apostolului Petru, un evreu, în casa sutașului era contrară preceptelor iudaice. Însă Apostolul înțelege că prin vedenia animalelor curate și necurate i s-a descoperit că nici un om nu mai poate fi numit spurcat (*FA* 10, 28). De aceea, predica Apostolului Petru se adresează păgânilor din casa lui Corneliu la fel ca iudeilor. Esența predicii apostolice este vestită și neamurilor, întrucât și aceștia au primit Duhul lui Dumnezeu (*FA* 10, 34-48).

Întors la Ierusalim, Sfântul Apostol Petru arată că Sfântul Duh, care s-a revărsat peste păgâni ca la o a doua Cincizecime (*FA* 11, 15) i-a poruncit să meargă în casa lui Corneliu (*FA* 11, 12). În aceste condiții, comunitatea ierusalimiteană a aprobat decizia Apostolului Petru: „Auzind acestea, au tăcut și au slăvit pe Dumnezeu, zicând: Așadar și păgânilor le-a dat Dumnezeu pocăința spre viață” (*FA* 11, 15).

Acum a avut loc o altă evoluție importantă în conștiința comunității creștine, care înțelege că are o misiune specială și la neamuri. Episodul convertirii lui Corneliu este un progres real. Convertirea famenului etiopian a fost un „eveniment privat și izolat”, o excepție de la regula generală. Convertirea lui Corneliu, publică și confirmată de conducerea din Ierusalim, este semnificativă și reprezintă începutul convertirii păgânilor la Hristos, moment special în iconomia misionară a Duhului Sfânt de a aduce la Evanghelie „toate neamurile”.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 25.

6. A șasea etapă este momentul Antiohia (FA 11, 19-26). Și „cei ce se împrăștiaseră în urma necazului întâmplat pe timpul lui Ștefan au trecut până-n Fenicia și în Cipru și-n Antiohia. Și mâna Domnului era cu ei și mare era numărul celor ce au crezut și s-au întors la Domnul” (FA 11, 19-21). Aceștia au întemeiat Biserica în Antiohia, unde credincioșii s-au numit pentru prima dată creștini (FA 11, 26).

Sunt trei indicii specifice ale acestui moment. Primul este acela că Iisus a fost vestit neamurilor în termenii pe care acestea le-ar putea înțelege mai bine. Iisus este prezentat ca fiind Domnul Iisus (Lc 11, 20). „Domnul-κύριος” este titlul dat de păgâni divinităților. Pentru prima dată mesajul Evangheliei a fost prezentat în termeni care trec dincolo de terminologia iudaică. Înlocuirea unui termen era, probabil, un mic indiciu al unui program mai larg, a ceea ce am numi astăzi inculturare, și un semn că ucenicii au văzut în Iisus un Mântuitor care a depășit mult granițele iudaismului, având o lucrare cu caracter universal.

Al doilea indiciu este acela că în momentul în care comunitatea din Ierusalim a auzit despre ceea ce se întâmplă în Antiohia a trimis un reprezentant de încredere, pe Barnaba, pentru a investiga situația, care, la fel ca ceilalți evangheliști din Antiohia, era el însuși un elenist din Cipru (FA 4, 36). Despre Barnaba (fiul mângâierii) ni se spune că „era bărbat bun și plin de Duhul Sfânt” (FA 11, 24). Acesta, sosind și văzând harul lui Dumnezeu, s-a bucurat și îndemna pe toți să rămână în Domnul cu inimă statornică. Calitățile de conducător ale lui Barnaba, propria sa integritate și sfințenie au fost esențiale, iar comunitatea a înflorit și a crescut.

Un ultim indiciu asupra evoluțiilor din Antiohia este conștiința de sine a comunității ca „Biserică” formată din cei ce se numesc „creștini”, după cum se afirmă în versetul 26: „...la Antiohia [...] au stat [...] un an întreg, adunându-se în biserică și învățând mult popor. Și în Antiohia, întâia oară, ucenicii s-au numit creștini”.

Cercetătorii textelor lucanice insistă asupra faptului că numele „creștini” este un indiciu al unei comunități care crede în Iisus Hristos și e percepută ca o organizație independentă de comunitatea iudaică, dar care o include și pe aceasta. Comunitatea ucenicilor devine cunoscută ca „Biserică” (ἐκκλησία), începând chiar cu secțiunea dedicată Sfântului Apostol Pavel (FA 8, 1): „Și s-a făcut în ziua aceea prigoană mare împotriva Bisericii din Ierusalim”, și va fi numită Biserică până la sfârșitul cărții Faptele Apostolilor. Sintagma „Biserica din Ierusalim” exprimă ideea includerii în această nouă realitate existențială atât a poporului lui Israel, cât a tuturor neamurilor. *Ekklesia* este un termen semnificativ, deoarece este folosit în sens religios și este derivat din greaca Septuagintei, care îi desemna pe izraeliții din perioada peregrinării prin pustie și care formau adunări religioase și cultice (Deut 23, 2; Jud 20, 2; cf. FA 7, 38). Din punct de vedere etimologic, numele de *ekklesia* subliniază aspectul „chemării” celor care vor să aparțină comunității creștine. Prin răspunsul la chemarea adresată de Mântuitorul Hristos, ucenicii au devenit poporul lui Dumnezeu, Israelul reconstituit, chemat să-și asume o nouă condiție pe care să o împărtășească cu toți oamenii, continuând propovăduirea cuvântului Domnului de la Ierusalim până la marginile pământului. Deși Sfântul Luca nu vorbește precum

Sfântul Pavel în termenii de Biserică – „trup al lui Hristos”, totuși pentru el Biserica este realitatea care s-a născut și există din și prin puterea Duhului Sfânt, Biserica pentru el este comunitatea călăuzită de puterea Duhului Sfânt, iar comuniunea interpersonală dintre membrii ei se întemeiază pe împărtășirea cu trupul lui Hristos euharistic și pe rugăciunea neîncetată.<sup>31</sup>

Numele de „creștini” pe care-l primesc credincioșii în Antiohia este un semn al caracterului universal al mântuirii în Hristos. Pentru un privitor din afară, noua credință putea părea o manifestare a unei secte mesianice care se desprinsese din iudaism. Denumirile anterioare, ca cele de „galileeni” sau „nazarineni” (*FA* 24, 5), care făceau referire la un grup de evrei ce urmau învățătura lui Iisus din Nazaret sau a Galileanului, confirmă această supoziție.<sup>32</sup> Însă numele de „creștini” dat în Antiohia celor ce cred în Hristos exprima un adevăr fundamental diferit. Membrii adunării credincioșilor au un nume distinct, iar comunitatea în sine numită „Biserică” semnalează realizarea unei comunități diferite de cea care gravita în jurul sinagogii. Deschiderea acesteia este universală și în ea Duhul Sfânt adună „toate neamurile pământului”.

7. Cel de-al șaptelea stagiul al lucrării misionare din Faptele Apostolilor îl constituie realizarea misiunii creștine la neamurile păgâne. Această etapă este marcată de lucrarea lui Barnaba și a Sfântului Apostol Pavel și de hotărârea luată de sinodul de la Ierusalim de a primi la creștinism pe cei de

<sup>31</sup> Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului*, p. 48.

<sup>32</sup> Stephen B. Bevans, *Constants in Context*, p. 26.

alte neamuri fără să fie circumciși. La sinodul de la Ierusalim Sfântul Apostol Iacob arată că „Dumnezeu să ia dintre neamuri un popor pentru numele Său” (FA 15, 14). Folosind cuvântul grecesc *popor* (λαός), care aproape întotdeauna traduce ebraicul *‘am*, termenul folosit pentru a desemna identitatea lui Israel ca popor ales al lui Dumnezeu, practic a declarat că cei netăiați împrejur, neamurile, sunt de acum și ele parte a „poporului ales”.<sup>33</sup>

Odată cu trimiterea lui Barnaba și a Sfântului Apostol Pavel FA (13, 1) la propovăduire, începe o nouă perioadă în istoria creștinismului primar. Nu numai că este poarta deschisă spre lucrarea misionară „până la marginile lumii”, dar după etapele din FA (2-9) și „momentul de cotitură” (convertirea sutașului Corneliu) din (FA 10), misiunea este plasată în mâinile celei de-a „doua generații”.

Prezența Duhului lui Dumnezeu în această perioadă este decisivă. Hotărârea sinodului de la Ierusalim este o decizie luată sub purtarea de grijă a Duhului Sfânt (FA 15, 8, 28). De asemenea, Sfântul Duh este acela care alege în Antiohia pe Barnaba și pe Saul (FA 13, 2) pentru o misiune specială și tot El îi trimite să împlinească această misiune (FA 13, 4). Duhul Sfânt îl oprește pe Sfântul Apostol Pavel să nu propovăduiască cuvântul în Asia (FA 16, 6) și prin viziunea bărbatului macedonean îl călăuzește spre Europa (FA 16, 9).

După botezul ucenicilor lui Ioan Botezătorul în Efes de către Sfântul Apostol Pavel, peste ucenici care erau botezați numai cu botezul Înaintemergătorului, vine Duhul Sfânt și încep a vorbi în limbi și a profeți (FA 19, 6-7): „Și pu-

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 27.

nându-și Pavel mâinile peste ei, Duhul Sfânt a venit asupra lor și vorbeau în limbi și profețeau. Și erau de toți ca la doisprezece bărbați”. Pogorârea Sfântului Duh asupra ucenicilor în Efes poate fi comparată cu ceea ce au experimentat apostolii în Ierusalim (FA 2, 11) și păgânii din casa sutașului din Cezareea (FA 10, 44-46). Un răspuns pertinent la întrebarea „de ce s-a revărsat Sfântul Duh asupra acestor 12 oameni din Efes?”, ar fi să considerăm extinderea Bisericii prin lucrarea Duhului Sfânt în Ierusalim, Samaria și Cezareea, ca o primă etapă a lucrării misionare în rândul evreilor, samaritenilor și a altor neamuri. O a doua etapă constă în evanghelizarea celor care au o cunoaștere a lui Hristos incompletă și care acum primesc în întregime adevărul Evangheliei. Dacă în prima etapă, lucrarea Duhului are caracter extensiv, în cea de-a doua are unul intensiv.<sup>34</sup>

Scrierile Sfântului Apostol Luca sunt texte cu profund caracter misionar în care, sub purtarea de grijă a Duhului Sfânt, asistăm la transformarea ucenicilor dintr-un grup care înțelegea că are un rol special în viitoarea împărăție a lui Israel, într-un corp de misionari ai lui Hristos cu o vocație universală. În toate cele șapte etape ale lucrării misionare este evidențiată prezența reală a Sfântului Duh, atât în Sfinții Apostoli și în ucenici, cât și în activitatea misionară a acestora. Această realitate confirmă caracterul pnevmatologic al misiunii Bisericii care a fost puternic sesizat în perioada apostolică și care poate fi reperat în istoria creștinismului până în zilele noastre.

---

<sup>34</sup> Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului*, p. 50.

## 2.3. Repere ale teologiei misionare în epistolele sfântului apostol Pavel

### 2.3.1. Caracterul dinamic al misiunii creștine în lumina revelației anastaseice

UNA DINTRE CELE MAI IMPORTANTE metode de misiune care reiese din scrierile pauline este predicarea Evangheliei lui Hristos Cel răstignit și înviat. În epistolele Sfântului Apostol Pavel, termenul Evanghelie (εὐαγγέλιον) îndeplinește o funcție duală, pe de o parte, și se referă la conținutul mesajului misionar paulin, iar, pe de alta, la activitatea misionară de răspândire a acestui mesaj. În Epistola către *Galateni* găsim precizată sursa acestei Evanghelii și implicit a misiunii creștine. Sfântul apostol Pavel le spune galatenilor că Evanghelia este primită prin descoperirea lui Iisus Hristos (*Gal* 1, 12), ceea ce arată că Hristos este sursa misiunii și, în același timp, Cel care îndeplinește misiunea, misionarul fiind cel prin care se înfăptuiește aceasta.<sup>35</sup>

Astfel, identificarea Evangheliei cu Hristos Însuși conduce la responsabilizarea misionarului. În epistola către *Romani* 1, 16, sfântul apostol Pavel spune: „Căci nu mă rușinez de Evanghelia lui Hristos, pentru că este putere a lui Dumnezeu (θεοῦ) spre mântuirea (ἐν σωτηρίαν) a tot celui care crede”. Pe de altă parte, însă, propovăduirea evanghelică duce și la responsabilizarea celor care primesc Evanghelia, întrucât aceasta este spre mântuire. În acest context, genitivul θεοῦ (lui Dumnezeu) indică sursa sau izvorul puterii propovăduirii evanghelice, iar prepoziția εἰς (spre) arată rezultatul primi-

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 60.

rii Evangheliei și a propovăduirii, adică *mântuirea*. Propovăduirea Evangheliei nu este astfel predarea unui depozitar al evenimentelor petrecute în viața lui Iisus, ci este puterea care duce pe toți cei care cred la mântuire sau îndumnezeire. Acest dinamism al Evangheliei ca putere a lui Dumnezeu<sup>36</sup>, care vine din misiune trebuie trăit în dimensiunea lui anastasică, a lui Hristos cel Răstignit și Înviat. Mântuirea lumii, sensul ontologic și existențial al omului este dat de Hristos, Care, venind în sufletul fiecăruia în chip nevăzut, dar real, ca fiecare să trăiască prin El și în El<sup>37</sup> „purtând în trup mersul spre moarte al lui Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul vostru” (2 Cor 4, 10), devine centrul vieții spirituale a omului.

### ***2.3.2. Zidirea Bisericii ca „trup al lui Hristos” (Efes 4), imperativ misionar***

Activitatea misionară paulină nu s-a rezumat doar la propovăduirea cuvântului lui Hristos, ci, concomitent cu aceasta, Pavel a întemeiat comunități noi și Biserici. În structura gândirii pauline, misiunea este strâns legată de conceptul de Biserică (ἐκκλησία), aceasta devenind continuatoarea și promotorul misiunii divine a lui Hristos. Termenul ἐκκλησία este înțeles în teologia paulină sub două aspecte. Primul aspect desemnează întreaga comunitate de credincioși care a urmat lui Hristos, fără limită de timp și de spațiu, în sensul de universal, iar al doilea aspect se referă la manifesta-

<sup>36</sup> James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, Word (UK) Limited, 1988, p. 39.

<sup>37</sup> Bria Ion, *Destinul Ortodoxiei*, Ed. IBMBOR, București, 1989, p. 343.

rea locală a Bisericii privită în universalitatea ei „Biserica din Laodiceea” (*Col* 4:16), „Biserica din Corint” (*1 Cor* 1, 2), „Biserica Tesalonicenilor” (*1 Tes* 1, 1), „Biserica din casa (lui Filimon)” (*Filim* 2). Pe lângă termenul ἐκκλησία discursul paulin mai folosește și alte expresii pentru a desemna comunitatea credincioșilor, precum *sfinți* (ἅγιοι) (*1 Cor* 6, 2; *1 Cor* 15, 16; *2 Cor* 13, 2; *Filip* 4, 22; *Col* 3, 12; *Evr* 3, 1) sau *cei aleși* (ἐκλεκτοί) (*Col* 3, 12; *1 Tim* 5, 21; *2 Tim* 2, 10), dar alte imagini cu valoare metaforică, tocmai pentru a descrie natura și viața Bisericii.

Una dintre cele mai puternice imagini ale Bisericii este cea de „trup al lui Hristos”. Aceasta este una dintre cele mai profunde și creative imagini pauline și nu trebuie înțeleasă în nici un caz în mod simbolic sau analogic, ci ca o realitate concretă.<sup>38</sup> Biserica este trupul lui Hristos în urma unirii ei organice cu El. Prin aceasta, viața lui Hristos devine viața Bisericii și a membrilor ei și determină viața lor.

Printr-o comparație foarte sugestivă a organismului Bisericii cu corpul omenesc, sfântul apostol Pavel arată că toți membrii Bisericii au un rol și o misiune specifică în Biserică. În epistola către *Efeseni* 4, 11-12 sfântul apostol Pavel

---

<sup>38</sup> John Muddiman, *A Commentary on the Epistle to the Ephesians*, A&C Black, 2001, p. 93. In this new commentary Muddiman questions the assumption that if Ephesians is not by Paul it must be wholly accounted for as an example of post-Pauline pseudepigraphy. He explores an alternative: that it is an authentic letter subsequently edited and expanded with the aim of adjusting the Pauline tradition to meet a new situation. All the perspectives of major modern scholars are discussed and assessed particularly on the question of Ephesians' relationship to Colossians. The implications for the question of the authorship on Paul's theology are extensively explored.”

precizează: „Și el a dat pe unii apostoli, pe alții prooroci, pe alții evangheliști, pe alții păstori și învățători, spre desăvârșirea (πρὸς τὸν καταρτισμὸν) sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea (εἰς οἰκοδομὴν) trupului lui Hristos.”

Sfântul apostol Pavel, prin precizarea menirilor celor pe care Hristos i-a ales, nu sugerează divizarea Bisericii, ci, dimpotrivă, membrii comunității sunt considerați un singur trup și arată că aceste meniri sau slujiri au în vedere lucrarea misionară în Biserică. Slujirile îndeplinesc în Biserică trei direcții: desăvârșirea, diaconia și zidirea Trupului.<sup>39</sup>

Substantivul τὸν καταρτισμὸν (desăvârșirea) este privit de către cercetători în termeni misionari, de pregătire și instruire a credincioșilor spre desăvârșire. Folosirea prepoziției πρὸς (spre) arată scopul misiunii și a slujirilor în Biserică, spre deosebire de prepoziția εἰς (la) care arată mijlocul prin care se ajunge la desăvârșirea sfinților.

De asemenea, termenul διακονίας (slujire) este corelat în gândirea paulină cu funcțiile pastorale, catehetice, și de predicare a Evangheliei (2 Cor 3, 6-8; 4,1; 5,18; Rom 11, 13; Col 4, 17).

Cât privește termenul οἰκοδομὴν (zidirea), acesta poate fi înțeles în două aspecte, primul poate fi înțeles în sens fizic, ca adăugare a membrilor noi la Trupul lui Hristos, iar al doilea în sens catehetic, ca instruire și pregătire a credincioșilor.<sup>40</sup> Realitatea zidirii Bisericii lui Hristos este strâns legată de creșterea Bisericii: „Întru El, orice zidire bine alcătuită crește ca să ajungă un locaș sfânt în Domnul, ” (Efes 2, 21); „Din El, tot trupul bine alcătuit și bine încheiat, prin toate

<sup>39</sup> Ernest Best, *Ephesians*, A&C Black, 1998, p. 389.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

legăturile care îi dau tărie, își săvârșește creșterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare, și se zidește întru dragoste.” (*Efes* 4, 12-16). Această creștere vine de la Hristos în Trupul Său, înlăturându-se, astfel, orice concepție individualistă sau independentă de dobândire a desăvârșirii.<sup>41</sup>

Dacă sursa termenului οἰκοδομῆν (zidirea) din *Efes* 2, 20-22 este luată din *1 Cor* 3, 9 și este înțeleasă în termenii comunității, sursa termenului οἰκοδομῆν (zidirea) din *Efes* 4, 12-16: „Spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos” are fundament în *1 Cor* 14, 1-19, unde credincioșii își folosesc harismele pentru zidirea celorlalți. Dacă procesul de zidire este descris versetul 12, rezultatul și finalitatea se descoperă în versetul următor: „Până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos (v.13)”. Modul de zidire al Trupului lui Hristos se realizează, după Epistola către Corinteni prin diferitele harisme sau daruri duhovnicești ale întregii comunități. Astfel, participarea tuturor creștinilor la zidirea Trupului lui Hristos devine un imperativ al misiunii pauline.<sup>42</sup>

Ca o concluzie a celor afirmate până aici cu referire la teologia misionară paulină, amintim opinia părintelui profesor Valer Bel, în viziunea căruia colaborarea membrilor Bisericii la „zidirea trupului lui Hristos” (*Efes* 4,11-15) se face în grade diferite, în măsura participării tuturor credincioșilor la Apostolatul și Preoția lui Hristos. În Biserică, pornind de

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 395.

<sup>42</sup> Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului*, pp. 66-67.

la teologia paulină, se face distincție între preoția sacramentală și cea universală. Este o distincție de poziție și de misiune între slujitorii hirotoniți și mireni. Aceste slujiri nu se exclud însă, ci se completează și se susțin reciproc. Printr-o comparație foarte sugestivă a organismului Bisericii cu corpul omenesc, sfântul apostol Pavel arată că toți membrii Bisericii, atât cei învestiți cu preoția universală cât și simplii creștini, deținători ai preoției generale, au un rol și o misiune specifice în Biserică.



# 3

## Repere de teologie misionară contemporană



**C**REȘTINISMUL ESTE O RELIGIE MISIONARĂ, întrucât Dumnezeu creștinilor este un Dumnezeu misionar. Am văzut că misiunea creștină are argumente biblice serioase. Atunci însă când afirmăm că Însuși Dumnezeu este misionar, ne plasăm într-un cadru discursiv teologic, care, la rândul lui, stă la baza misiunii creștine. Concluzia la care a ajuns misiologia contemporană cu privire la atributul de misionar al lui Dumnezeu este rezultatul actualizării teologiei trinitare la nivelul existenței umane. Altfel spus, Treimea iconomică lucrează în lume și în viața omului cu scopul de a înălța creația Sa și a o face părtașă la bucuria veșnică a Împărăției lui Dumnezeu. Această lucrare poate fi numită „misiunea” lui Dumnezeu de a sfinți lumea. De ce face acest lucru Dumnezeu, cum îl face, ce mijloace folosește și spre ce conduce Dumnezeu creația Sa, sunt întrebări la care vom încerca să răspundem în secțiunea următoare.

### **3.1. Ce stă la baza misiunii creștine?**

Misiunea creștină este înțeleasă ca lucrare a lui Dumnezeu în lume, ce se continuă în și prin Biserică. Aceasta are ca scop final *unitatea omenirii* în aceeași credință în Sfânta Treime, în același Botez, în aceeași Euharistie, în același trup al lui Hristos și *desăvârșirea ei* în orizontul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu.

### 3.1.1. Slava lui Dumnezeu și iubirea smerită

Pentru o mai bună înțelegere a punctelor care urmează să fie dezvoltate, ar fi util să ne reamintim că, în ansamblu, gândirea teologică a Bisericii Răsăritene se mișcă într-un cadru mai larg teologic și cosmologic, în care *elementul dominant* este concepția Sfântului Ioan asupra iubirii Dumnezeului Treimic, văzută în contemplarea tainei lui Dumnezeu într-o perspectivă eshatologică și doxologică.<sup>1</sup>

După Arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos, „*slava lui Dumnezeu*, văzută în perspectiva iubirii Sale nesfârșite, constituie cheia fundamentală pentru înțelegerea întregii desfășurări a istoriei. Potrivit gândirii ortodoxe, „Alfa și Omega” (Ap 21, 6), „Primul și Cel de pe urmă” (Ap 1, 17), rămâne Dumnezeu. El este „Cel ce este, Cel ce a fost și Cel care vine” (Ap 1, 8), Cel vrednic să primească slava, cinstea și puterea, pentru că El Însuși a creat totul și prin voința Sa toate au venit la existență”. „*Evoluția istoriei* umane, despre care vorbește Sfânta Scriptură, începe de la slava lui Dumnezeu și se sfârșește cu slava lui Dumnezeu. Atunci când Domnul spune: „Și acum, preaslăvește-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuși, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea” (In 17, 5), face cunoscut că „slava lui Dumnezeu” era o condiție care a existat înainte de creație. În ceea ce privește sfârșitul istoriei, este caracteristic faptul că ultima carte a Sfintei Scripturi se referă foarte mult la slava pe care Dumnezeu o primește și descrie Liturgia cerească, la care

---

<sup>1</sup> Anastasios Yannoulatos, *Mission in Christ's Way: An Orthodox Understanding of Mission*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass.; Geneva, Switzerland, 2010, pp. 41-42.

participă cei răscumparați în Hristos „din toată seminția și limba și poporul și neamul” (*Ap* 5, 9).<sup>2</sup>

Prin urmare, Dumnezeu-Treimic, Dumnezeu, Care este iubire, aduce lumea la existență pentru ca să se bucure de slava lui Dumnezeu. Relația creației cu Creatorul său este dintru început marcată de *iubirea smerită*. Lumea și omul nu sunt aduse la existență printr-un accident sau dintr-o necesitate de tip filosofic, ci din voința liberă a lui Dumnezeu, *motivată de această iubire care lasă loc și celuiilalt*. De ce spunem *iubire smerită* și nu simplu *iubire*? După Sfântul Isaac Sirul, Dumnezeu este în Sine plenitudinea absolută și abis de smerenie. Iubirea intratrinitară este însuși atributul esențial al ființei divine sau, după Isidor Todoran, chiar modalitatea apofatică de numire a tainei lui Dumnezeu: „Dumnezeu este iubire” (*1 In* 4, 16). „În sens creștin, iubirea este înainte de toate manifestarea bunătății care și-a ales obiectul căruia să se reverse; deplin, ea este dăruire, totală dăruire de sine, Iubirea-agape se întemeiază pe ființa lui Dumnezeu Însuși, este chiar această ființă însăși, a Lui, văzută sub aspectul plinătății vieții, interpersonale în comuniunea treimică, adică a negrăitei fericiri a acestei vieți intratrinitare, ca și sub aspectul lucrării Treimii celei atotsfinte, în voința de a face să participe și creaturile la bunurile dumnezeiești. Fiind dumnezeiască în natura ei, evident că iubirea-agape este necreată.”<sup>3</sup> După același I. Todoran, iubirea „este fața Tatălui veșnic îndreptată către Fiul și către Duhul Sfânt, fața Fiului și Duhului Sfânt totdeauna îndreptată către Tatăl, în

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>3</sup> Isidor Todoran, „Eros și agape”, *Studii Teologice* VIII, 5-6 (1956), p. 147.

totala și inexprimabilă dăruire reciprocă, ca și fața Treimii celei mai presus de fire și înțelegere îndreptată către lume și fața fiecăruia dintre persoanele Treimii Sfinte și de o ființă, în lucrarea fiecăreia în lume, nu în despărțire, ci în de-săvârșită armonie.”<sup>4</sup>

Această iubire tainică, abisală strălucește în afară. Însuși actul manifestării lui Dumnezeu dincolo de propria aseitate este un act de smerenie, pentru că dorește ca și alte tipuri de existențe să aibă viața în sine (lumea îngerilor, lumea biologică, umanitatea). Deci, Dumnezeu din *iubire smerită* aduce lumea la existență pentru a se bucura de slava lui Dumnezeu.

### ***3.1.2. Iubirea, motiv al misiunii creștine***

Desfășurarea firească a umanității înspre slava lui Dumnezeu s-a alterat prin păcatul adamic, care deturneză omenirea spre separare și egocentrism, subestimare și ignoranță față de slava lui Dumnezeu. Descoperirea slavei divine în cheneză și în iubirea infinit smerită a lui Dumnezeu și apelul spre unitate, sunt legate între ele în taina răscumpărării. Ele constituie o singură mișcare al cărei promotor este Dumnezeu – o mișcare care produce o schimbare decisivă în procesul istoriei omenirii.<sup>5</sup> Mișcarea despre care vorbim este *trimiterea* Fiului pentru viața și mântuirea lumii. Cea mai deplină manifestare a iubirii față de fapturnile Sale a făcut-o Dumnezeu prin întruparea Fiului Său cel iubit „Căci Dumnezeu așa a *iubit* lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>5</sup> Anastasios Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, p. 42.

veșnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască, prin El, lumea.” (*In* 3, 16-17). Din iubire față de om, Hristos ne-a răscumpărat de sub osânda păcatului și ne-a deschis porțile comuniunii cu Dumnezeu. Și tot din iubire Dumnezeu ne-a trimis și Duhul Sfânt, ca să prefacem egoismul din noi în iubire, prin moartea tainică și învierea cu Hristos și așa să putem trăi în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii noștri. Din acest moment, putem vorbi despre *rolul iubirii* în lucrarea misionară sau despre *iubire ca motiv* al misiunii, înțelegând, în acest context, ca lucrare de răscumpărare.

Pentru a intra mai adânc în înțelesul teologic al lucrării misionare, ne punem întrebarea, ce fel de iubire este aceea care a stat la baza trimiterii Fiului în lume și a devenit apoi izvorul oricărei întreprinderi misionare? Textul biblic ne vorbește despre iubirea ca *agape* (αγάπη). În înțelesul nou-testamentar, *agape* este și numirea lui Dumnezeu Însuși, dar și iubirea lui Dumnezeu pentru om, datorită căreia pe Însuși Fiul Său L-a dat (morții), pentru ca să ne mântuiască (*In* 3, 16-17). Același cuvânt este folosit de sfântul Ioan evanghelistul când spune că „Dumnezeu este iubire” (Ioan 4, 8-16). Căci zice el „Iubiților, să ne iubim unul pe altul, pentru că dragostea este de la Dumnezeu și oricine iubește, este născut din Dumnezeu. Cel ce nu iubește, nu a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire” (*In* 4, 7-8). Această expresie a intrat și în cultul liturgic și o auzim rostindu-se de către preot în mijlocul liturghiei: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh...”.

Teologul rus Pavel Florensky, vorbind despre sensul iubirii agapice, observă că termenul *agape* era cu totul străin limbii nebiblice. „Acesta semnifică o dragoste care își alege obiectul printr-un act de voință (*dilectio*), așa că devine negare de sine și abandon compătitor al sinelui pentru și de dragul obiectului. În lume, această dragoste *sacrificială* nu este cunoscută decât ca elan, ca o adiere venită din altă lume, dar nu ca factor determinant de viață. Prin aceasta, biblica *agape* nu se manifestă prin trăsături omeneste și contingente, ci dumnezeiești și absolute”.<sup>6</sup> De aceea, iubirea creștină – iubirea de Dumnezeu și iubirea de aproapele – se întemeiază pe existența de sine a iubirii divine. Numai fiindcă aceasta din urmă există, există și cea dintâi. Ea este răspunsul omului credincios la iubirea smerită dumnezeiască.

Iubirea smerită descoperă umanității un nou sens. Sensul său jertfelnic în care Dumnezeu se preaslăvește pe Sine. Paradoxul Crucii revelează acest lucru. În actul Crucii, Iisus Hristos se preaslăvește pe Sine prin faptul că intră la Tatăl ca Preot și Jertfă. El Însuși mărturisește paradoxul preaslăvirii Sale în actul Jertfei înainte de Patimă: „Părinte, a venit ceasul! Preaslăvește pe Fiul Tău, ca și Fiul să Te preaslăvească. Eu Te-am preaslăvit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit. Și acum, preaslăvește-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuși, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea.” (*In* 17, 1, 4, 5). Aceasta este slava lucrării mântuitoare a Fiului la care participă și oamenii, întrucât „pe aceia pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a și mărit.” (*Rom* 8, 30, cf. *2 Cor* 4, 6).

---

<sup>6</sup> Pavel Florenski, *Stâlpul și temelia adevărului*, Polirom, Iași, 1999, p. 259.

Părintele Dumitru Stăniloae vede preaslăvirea lui Hristos pe Cruce în faptul că El e și Dumnezeu, nu doar un simplu om. „Ca om aduce trupul Său jertfă, dar ca Dumnezeu îl așează de-a dreapta Tatălui. Prin aceasta trupul jertfit e preamărit și poate iradia din el puterea îndumnezeitoare peste toți.”<sup>7</sup> În Trupul Său jertfit, care e jertfă în veci „ni se infuzează și nouă duhul de jertfă, dar în același timp e locul în care e sălășluită toată slava și puterea dumnezeiască destinată nouă.”<sup>8</sup> Preaslăvirea paradoxală a lui Hristos în actul Crucii este urmată de preaslăvirea lui Hristos prin Înviere. Crucea și Învierea sunt inseparabile ca și umanitatea și divinitatea lui Hristos. Hristos acceptă ca om moartea din încrederea totală în Dumnezeu, că El Îl va învia prin unirea deplină cu El, pe care o va realiza renunțând total la Sine. Dar aceasta o poate face pentru că El are firea omenească în Ipostasul Său divin, Care este de nedespărțit de Ipostasul Tatălui.<sup>9</sup> Moartea trece în înviere și, pe de o parte, rămâne în ea, pe de alta, e depășită în veci pentru Hristos ca om și pentru noi, întrucât, unindu-ne cu El, murim spiritual omului vechi al păcatului, împreună cu El<sup>10</sup>. „Când, murind ție, te unești prin iubire cu Cel ce a murit Lui, pentru Tatăl și pentru toți, rămânând în veci viu la Tatăl, rămâi și tu în veci în El.”<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 92.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 96-97.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

Ținând cont de cele spuse de D. Stăniloae și de P. Florensky, este evident că biblica *agape* se manifestă prin trășături dumnezeiești și absolute. Numai această *iubire* a lui Dumnezeu are puterea de a fi și *iubire smerită* în creație, *iubire chenotică* în Întrupare, *iubire agapică* în Cruce și *iubire îndumnezeitoare* în Înviere și Înălțare. Aceasta este *iubirea* care *motivează* lucrarea misionară a lui Dumnezeu, care apoi se continuă în Biserică.

### **3.1.3. Iubirea, scop al misiunii**

În măsura în care iubirea este motiv misionar, în același timp ea este și scop al misiunii creștine. Sfânta Scriptură conține suficiente mărturii care pot fi interpretate în această direcție. Întrucât în textul biblic se întâlnesc doi termeni care fac referire la iubire – *agape* și *philia* –, le vom analiza pe rând.

#### **Agape – scop al vieții creștine**

În Evanghelia de la Ioan, întâlnim explicit porunca iubirii în mai multe contexte. „Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit (ἀγαπᾶτε) pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul. Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste (ἀγάπην) unii față de alții” (In 13, 34-35); „Precum M-a iubit (ἠγάπησέν) pe Mine Tatăl, așa v-am iubit (ἀγάπη) și Eu pe voi; rămâneți întru iubirea Mea. Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit (ἀγάπη) Eu” (In 15, 9 ; 12); „Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că

Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine” (*In* 17, 23).

Dacă încercăm să găsim un numitor comun al acestor texte, am putea spune că îndemnul „să vă iubiți precum v-am iubit Eu pe voi” este o idee comună, prezentă în toate cele trei texte. Dar cum să înțelegem această poruncă „să vă iubiți precum v-am iubit Eu pe voi”? Vom face apel din nou la P. Florensky, după care în creștinism, în sfera socială fundamentul comunității a devenit *agape*, iar *philia* în sfera personală.<sup>12</sup> Așadar, în dragostea ca *agape* suntem toți uniți de iubirea lui Hristos. Întrucât *agape* presupune jertfă, noi nu trebuie să mai murim ca Hristos în mod real, pentru că aceasta ar însemna că moartea noastră nu s-a desființat în moartea Lui. Dar noi murim totuși la sfârșitul vieții, însă nu de o moarte ca pedeapsă, ci unindu-ne cu Hristos într-o „asemănare a morții Lui” (*Rom* 6, 5). Aceasta este iubirea noastră agapică izvorâtă din puterea și după asemănarea iubirii jertfelnice a lui Hristos. „Așa cum suferințele Hristosului terestru (istoric) lucrează viață nu numai pentru El, ci pentru cei aleși de Hristos, într-un fel analog, deși nu într-unul identic necazurile creștinilor pentru Hristos sunt de folos nu numai lui, ci și Bisericii întregi, nu în sine, ci ca roadă a comuniunii cu patimile lui Hristos.”<sup>13</sup> În acest context, înțelegem porunca din *In* 13, 34 sau *In* 15, 12.

Dintr-o altă perspectivă, aspectul agapic al societății creștine își are modelul în ecclesia primară, în comunitatea din Ierusalim și în koinonia monahală de mai târziu.

<sup>12</sup> Pavel Florenski, *Stâlpul și temeliala adevărului*, pp. 260-261.

<sup>13</sup> Nicolae Mladin, *Asceza și mistica paulină*, Deisis, Sibiu, 1996, p. 162.

Expresia sa cea mai înaltă se găsește în *ospetele iubirii* sau *agapele* creștine care culminează cu un consum mistic chiar tainic, al Preacuratului Trup și al Cinstului Sânge ale lui Hristos.<sup>14</sup> Astfel, iubirea de Dumnezeu și de semenii are ca temei această prezență reală a iubirii jertfite pe masa euharistică de care toți se pot împărtăși și, în același timp, o pot împărtăși cu semenii, ca dragoste comunitară.

După I. Todoran, în măsura în care iubirea-agape este o însușire a sufletului creștinismului, caracteristicile ei vor arăta în caracteristicile creștinismului, în care se manifestă atotcovârșitoarea iubire a lui Dumnezeu față de lume. „Agape este dăruire din plinătatea bunătății, adică cu totul dezinteresată și total lipsită de egoism; ea slujește, nu cere să i se slujească; ea este însăși taina Fiului lui Dumnezeu întrupat, care n-a venit ca să I se slujească. [...] Este dragostea care „nu caută ale sale” (*I Cor* 13, 4-7), ci își revărsă bunurile asupra altora, „nelăsând pe nimeni în groaza pierderii în întunericul neființei, ci dând nespusa bucurie a prezenței divinității ajutătoare, care nu ca idee abstractă, și nici ca putere impersonală, ci ca persoană vie și concretă, îmbrățișează pe toți cei care primesc să intre în comuniune cu ea, cu Dumnezeu, izvorul tuturor bunurilor”.<sup>15</sup> Prin iubire, creștinismul slujește tuturor, ca toți să se poată mântui. Agape întemeiază comuniunea omului credincios cu Dumnezeu, iar dacă această comuniune se strică, din vina omului, numai agape poate s-o restabilească, coborându-se și slujind. Mântuirea este adusă în dar. În mod esențial, agape este darul coborârii mântuitoare a lui Dumnezeu Însuși în lume,

<sup>14</sup> Pavel Florenski, *Stâlpul și temelie adevărului*, p. 261.

<sup>15</sup> Isidor Todoran, „Eros și agape”, p. 151.

prin har. Răspunzând unei exigențe de metodă, I. Todoran susține că agape poate fi concepută și privită sub patru aspecte: 1. ca ființa și viața însăși a Dumnezeui Treimice; 2. ca întoarcerea către lume sau ca fața către lume – în general în creație și providență, în special în mântuire și desăvârșire a lumii – a lui Dumnezeu în Treime; 3. ca iubire către Dumnezeu, după pilda vie a omului Iisus Hristos; 4. ca iubire către aproapele și către toată făptura lui Dumnezeu, după același exemplu al lui Iisus Hristos.<sup>16</sup> Aceste aspecte vin să dea mai multă claritate raportului dintre dragostea cu care Dumnezeu ne-a iubit pe noi și dragostea pe care trebuie să o îndreptăm către cei apropiați nouă.

Astfel, îndemnului „să vă iubiți precum v-am iubit Eu pe voi”, îi răspundem în măsura în care cuprindem în viața noastră jertfa lui Hristos, o trăim ca ospăț euharistic care nu se încheie în fața sfântului altar, ci se continuă într-o viață de slujire a semenilor.

### **Philia – scop al vieții creștine**

Al doilea element întâlnit în textul biblic este iubirea ca *philia*. În limba română prin *philia* înțelegem acea iubire prietenească care leagă o persoană de altă persoană printr-o afecțiune deosebită, bazată pe încredere și stimă reciprocă, pe idei sau principii comune. Acest înțeles este foarte apropiat de cel întâlnit în filosofia antică. Prietenia sau *philia* (tradus în limba română și cu iubire) a fost asociată în general cu prietenia, cu afecțiunea. După Aristotel, *philia* era iubirea spontană, naturală, un sentiment bazat pe intimita-

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 152.

tea lăuntrică a celor ce se iubesc. Prietenia perfectă este doar între cei egali în virtuți și în bunătate, adică între cei mai buni și cei mai virtuțioși. Acest sens, lipsit însă de nota elitistă pe care i-o dă Aristotel, va fi împrumutat mai departe de filosofia bizantină. Potrivit lui P. Florenski, „trăsăturile principale ale prieteniei (φιλία) sunt următoarele: 1. spontaneitatea originii, fundamentată pe un contact personal, dar nedepinzând numai de legăturile organice, naturalețea; 2. vibrația față de omul însuși, nu doar aprecierea calităților lui; 3. aspectul cald, cordial, nedepinzând de rațiune, al sentimentului, dar în același timp nepasional, neimpulsiv, neimpetuos, neorb și nefurtunos; 4. intimitatea, mai mult chiar, una personală, lăuntrică”.<sup>17</sup>

Sfânta Scriptură preia acest termen și îi dă un conținut spiritual. El va semnifica iubirea creștină, bazată pe un sentiment și o comuniune personale<sup>18</sup>, pe o relație de prietenie mișcată de iubirea care nu alege, ci se hrănește din iubirea lui Hristos pentru toți. Mântuitorul le spune apostolilor: „Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu. Voi sunteți prietenii (φίλοι) Mei, dacă faceți ceea ce vă poruncesc” (*In* 15, 12; 14). Toți adevărații creștini sunt prietenii și frații lui Hristos și împreună moștenitori cu El (cf. *Rom* 8, 17), precum și „prietenii și fii prin har ai lui Dumnezeu”.

Sfinții Părinți sfătuiesc pe creștini în nenumărate rânduri despre necesitatea prieteniei. Pe lângă ἀγάπη, iubirea universală adresată oricui, φιλία este prietenia individualizată. Alegerea prietenului trebuie să se facă foarte atent, pentru că

<sup>17</sup> Pavel Florenski, *Stâlpul și temelie adevărului*, p. 255.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

în această relație prietenii se unesc, fiecare ia asupra lui viața celuilalt. Prietenul este cel pe care îl accepți în tine, împreună cu el te mântuiești sau nu. De aceea, prietenia ocupă un loc important în scrierile bizantine. Grigore Teologul, Maxim Mărturisitorul, Sf. Vasile cel Mare și mulți alții vor vorbi despre ea.<sup>19</sup>

Conform interpretării lui P. Florenski, deosebirea dintre *agape* și *philia* se observă cel mai bine în dialogul dintre Iisus Hristos și Petru (In 21, 15-17). Întrebarea lui Iisus este: „ἀγαπᾶς με”, iar răspunsul lui Petru: „φιλω σε”. „De două ori Iisus folosește ἀγαπᾶν pentru a semnifica iubirea general umană, care se oferă tuturor oamenilor, chiar și vrăjmașilor. Întrebarea adresată lui Petru nu este de fapt legată de ἀγάπη, ci de φιλία, de prietenia pe care Petru a rupt-o când s-a dezis de El, dovadă că în a treia întrebare verbul este φιλεῖν. În acest caz, diferența dintre cele două cuvinte devine clară. Întrebarea lui Iisus, repetată și a doua oară, înseamnă că Petru a încălcat iubirea prietenească, φιλία, și că acum nu i se mai poate cere decât acea iubire pe care el o are pentru toată lumea, acea ἀγάπη lipsită de căldura și apropierea iubirii prietenești. Este o încercare prin care Apostolul trebuie să treacă pentru a-și reînnoi prietenia cu Iisus, pentru a da o nouă dovadă a iubirii lui”.<sup>20</sup>

Dialogul este un exemplu de restaurare în dragostea lui Hristos a celui ce odată s-a îndepărtat de El. Privit dintr-o perspectivă duhovnicească, dialogul Mântuitorului cu Apostolul Petru este un chip al trecerii dragostei dintr-un plan abstract într-unul foarte concret. În opinia noastră, dragos-

---

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> *Ibidem.*

tea ca *agape*, încărcată de forța sacrificiului mântuitor, devine prin iubirea ca *philia* puterea transfiguratoare prezentă în toți sfinții lui Dumnezeu. Acest tip de iubire care depășește egoismul până la jertfă totală este „valoarea absolută a persoanei *individuale*, care nu are valoare absolută decât într-o *comuniune* de valori absolute.”<sup>21</sup> Vorbim în acest context de comuniunea sfinților cu Dumnezeu, precum și de o comuniune pe care o presupune relația de *prietenie* a sfinților cu cei pentru care aceștia mijlocesc. Aceasta este ideea de viață de comuniune a oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă sau *koinonia*, des întâlnită în teologia ortodoxă. Așadar, dacă privim această realitate (*koinonia*) ca realizarea unității tuturor în Hristos, putem spune că împlinirea poruncii iubirii contribuie la realizarea scopului final al misiunii creștine.

## **3.2. Limbajul teologic, instrument în misiunea creștină**

### ***3.2.1. Teologia este în esență experiență***

Nu vom insista foarte mult pe multiplele înțelesuri exprimate în Ortodoxie cu privire la ce este teologia, vom aminti doar formularea conform căreia teologia este taina lui Dumnezeu care se descoperă omului în Fiul lui Dumnezeu întrupat, comunicându-se acestuia în măsura în care participă personal la taina lui Hristos sau la taina persoanei Sale.

Mărturisirea în lume a experienței tainei lui Dumnezeu aduce în discuție problema modului de exprimare a adevă-

---

<sup>21</sup> *Ibidem.*

rului sau a raportului dintre conținutul tainei lui Dumnezeu, care rămâne în esență incognoscibil, și conceptualizarea acesteia. Biserica Răsăriteană consideră că teologia este, în esență, experiență care condiționează limbajul teologic. Cel care vorbește despre Dumnezeu și nu trăiește adevărul pe care, de pildă, limba scripturistică îl exprimă, „nu va cunoaște ce adevăr să îmbrace cu limba contemporană, dat fiind faptul că, în fond, credința-trăirea adevărului se indentifică în cele din urmă cu cunoașterea reală a adevărului”.<sup>22</sup>

### ***3.2.2. Ambivalența și limitele limbajului în istorie***

În măsura în care teologia este experiență, exprimarea adevărului trăit aduce în discuție problema limbajului. În opinia noastră, limbajul care se articulează în istorie împrumută limitele intrinseci ale istoriei și este caracterizat de ambivalență, în sensul că poate exprima concomitent Adevărul revelat mântuitor, dar și sămânța ereziei disimulată sub haina adevărului.

În *Canonul Ortodoxiei*, părintele Ioan I. Ică jr. trimite la analiza filozofului francez Jean-Luc Marion (n. 1944): „discursul teologic fiind unul bipolar – teo-logic – poate fi practicat în două registre în funcție de prioritatea acordată uneia sau alteia dintre cele două componente ale sale – Dumnezeu și rațiunea – și se poate prezenta astfel fie ca o teo-*logie* rațională, în care omul e cel care vorbește despre Dumnezeu (*de Deo, peri Theou*), fie ca o teo-*logie* revelată, în care Dumnezeu vorbește despre Sine Însuși, iar omul vorbește plecând

---

<sup>22</sup> Stilianou Papadopoulou, *Teologie și limbă. Teologie experimentală. Limbă convențională*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007, p. 27.

de la cuvântul lui Dumnezeu despre Sine Însuși (*a Deo, para Theou*). «Situl» original al *teo*-logiei în creștinism este unul «euharistic», iar această aserțiune e ilustrată de episodul paradigmatic din *Evangelhia după Luca* (24, 13-35) care descrie experiența cu Hristos Cel înviat pe care au avut-o ucenicii în drum spre Emaus a treia zi după înviere: ucenicii cunosc bine textele mesianice ale Scripturilor ebraice, dar nu le înțeleg, deși ele vorbesc despre Hristos, pentru că textul nu este însăși revelația, ci doar urma ei; textele se luminează abia atunci când însuși Cuvântul divin non-textual traversează textul și Se face cunoscut dispărând în chiar momentul revelației în Euharistie la frângerea pâinii.”<sup>23</sup>

### ***3.2.3. Limitele limbajului și formulările Bisericii ca expresie a rațiunii umane transfigurate de Dubul Sfânt***

Fiind absolut necesar exprimării teologiei în istorie, limbajul este înțeles ca expresie faptică, fonetică sau grafică<sup>24</sup> a rașiunilor divine (*logoi*) care penetrează întreaga creație. Considerăm că există o anumită corespondență între natura subiectului/obiectului conceptualizat sau definit prin limbaj, cu toate că această corespondență nu este definitivă și atotcuprinzătoare. Ea este limitată de condiția de creatură a omului și dependentă de calitatea de instrument a limbajului. Chiar acceptând caracterul limbajului de a fi con-

<sup>23</sup> Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I. Canonul apostolic al primelor secole*, Editura Deisis/Stavropoleos, 2008, pp. 61 ș.u.

<sup>24</sup> Dumitru Stăniloae, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, în *Ortodoxia*, nr. 3 (1968), pp. 347-377.

vențional, arbitrar sau instrumental, el este, într-o măsură importantă, relațional și indicativ.

Teologul Adrian Podaru, în introducerea la traducerea în limba română a *Encomionului Sfântului Grigorie, episcopul Nyssei, [rostit în cinstea] fratelui său, Sfântul Vasile, Arhiepiscopul Cezareei Capadociei*, prezintă concepția Sfântului Grigorie de Nyssa cu privire la condiția omului în istorie și la limbajul pe care acesta îl utilizează în limitele acesteia. Teologul clujean remarcă faptul că, după Sfântul Grigorie de Nyssa, „unitatea teleologică și egalitatea axiologică a sfinților pleacă prin raportare la ceea ce este etern, la Însăși Sfânta Treime, iar prezența succesivă a sfinților în istorie ține de însăși condiția omului de a fi creatură, de așa numita *condiție diastemică* a făpturii. Conceptul de  $\delta\iota\alpha\sigma\tau\eta\mu\alpha$  («interval») definește condiția făpturii de a fi limitată, de a se mișca în interiorul unor limite, spațio-temporale sau de alt fel. «Acest interval este creația însăși», va spune Grigorie în Omiliile la Ecclesiast. Dumnezeu, dimpotrivă, are o existență adiastemică, ceea ce vrea să semnifice incomensurabilitatea și incomprehensibilitatea simplității divine. Evenimentul central al istoriei mântuirii omului, Întruparea Fiului lui Dumnezeu, este văzută de Sfântul Grigorie ca o intervenție metadiastemică a Divinității în lume. La fel, îndumnezeirea fiecăruia dintre noi este tot o intervenție metadiastemică a Duhului Sfânt, Care se sălășluiește întru noi, transfigurându-ne.»<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Adrian Podaru, „Encomionului Sfântului Grigorie, episcopul Nyssei, [rostit în cinstea] fratelui său, Sfântul Vasile, Arhiepiscopul Cezareei Capadociei”, în *ROOTS. Revista centrului de studii clasice și orientale. Orientalia*, nr. 1, f.a., pp. 51-52.

Potrivit Sfântului Grigorie, „limbajul în sine este o invenție omenească, deși *abilitatea de a-l folosi pe acesta este un dar divin* (s.n.). La această convingere Sfântul Grigorie a ajuns confruntându-se cu Eunomie, care spunea că sensurile cuvintelor sunt stabilite și garantate de Dumnezeu. Afirmând originea omenească a limbajului, Grigorie accentua natura liberă, activă și creatoare a intelectului omenesc, în timp ce Eunomie reducea aproape în totalitate rațiunea umană la funcția ei receptivă.” Dacă, așadar, limbajul este o invenție omenească, produsul unei făpturi diastemice, consecința imediată nu este alta decât că limbajul însuși este supus condițiilor lui *διὰστημα*. Îl avem, așadar, pe de o parte, pe Sfântul Vasile (despre care vorbea Sfântul Grigorie în Encomion), care este și nu este o făptură diastemică (datorită intervenției metadiastemice a Duhului Sfânt în ființa lui), iar pe de altă parte avem limbajul, un instrument în totalitate diastemic, care nu ne va fi de folos pentru a-l zugrăvi și a-l lăuda cum se cuvine pe Vasile, acest om îndumnezeit. „Limbajul ne va fi util în a-l lăuda pe omul Vasile, însă neputincios în a-l lăuda pe omul îndumnezeit Vasile. Ba și mai mult, lauda lui Vasile prin mijlocirea limbajului ar fi o laudă fragmentară, treptată, bucată cu bucată, aidoma următoarei situații: cineva, având un bulgăre mare de aur, l-ar ascunde după o perdea și l-ar prezenta altora doar fărâșă cu fărâșă. Există o singură soluție posibilă pentru o laudă potrivită: imitarea lui Vasile. Acest lucru înseamnă că fiecare dintre noi trebuie să se străduiască pentru dobândirea Duhului Sfânt.”<sup>26</sup>

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 51-52.

În condițiile existenței de tip diastemic, ființa divină nu se află în cuvintele care o conceptualizează<sup>27</sup>. Cuvintele nici nu cuprind existența, nici nu se identifică cu ea. Dacă ar cuprinde-o, ar însemna că oricine inventează și utilizează o caracterizare a existenței divine devine automat de aceeași vrednicie cu aceasta<sup>28</sup>, fapt cu neputință de realizat. Nici un cuvânt, nici o imagine nu este suficientă și nu „ajunge pentru adevăr”<sup>3</sup>. Desigur, teologul, în măsura în care este purtător al vieții Bisericii și are experiența adevărului, este mișcat de către Sfântul Duh, al cărui organ rațional împlinitor devine<sup>29</sup>. Sfântul Duh mișcă mintea teologului, care exprimă logic și inductiv experiența-comuniunea sa cu adevărul. Mai exact, teologul exprimă astfel lucrarea Sfântului Duh în existența sa spirituală, adică în mintea și inima sa. Însă cuvintele pe care teologul le alege ca pe un organ logic sunt numai „semnificative” sau „declarative” sau „semi-otice” ale adevărului. În teologie, cuvintele doar semnifică sau exprimă adevărul, nu îl cuprind, nici nu se identifică cu acesta, parțial sau integral. Posibilitatea cuvintelor și a imaginilor realității sensibile ajunge numai până la semnarea, declararea, sublinierea unui fapt, care reprezintă experiența adevărului.<sup>30</sup>

Teologul grec Stilianou Papadopoulou, care cu toate că dedică o notabilă cercetare problematicii limbajului teolo-

---

<sup>27</sup> Sfântul Grigorie al Nyssei, *Contra lui Eunomiu*, II, 291, PG 45,1005.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Vezi Sfântul Grigorie al Nyssei, *Cuvântul 12*, 1, PG 35, 844AB.

<sup>30</sup> Stilianou Papadopoulou, *Teologie și limbă. Teologie experimentală. Limbă convențională*, pp. 44-45.

gic, amplifică, în opinia noastră, peste măsură limitele limbajului vis-à-vis de conținutul teologic pe care-l exprimă, susținând că nu există în argumentarea teologică a Bisericii „analogie între adevăr și limbă”<sup>31</sup>. În aceeași direcție, dar relativizând totalmente valoarea formulelor Revelației, A. Kartașov susține că acestea sunt doar forme determinate de cultura diferitelor perioade istorice și Biserica nu ar trebui să absolutizeze formulele specifice acestor categorii, întrucât aceasta ar însemna o absolutizare monofizită a umanului, ci, păstrând înțelesul Revelației, să-l îmbrace într-o formă nouă sau limbaj nou corespunzător timpului în care adevărul este mărturisit.<sup>32</sup> Stilianou Papadopoulou remarca faptul că absolutizarea limbajului o întâlnim în teologia Protestantă<sup>33</sup> și, probabil, tocmai pentru a evita acest tip de abordare optează pentru o convenționalitate absolută a limbii.

Cu toate că limbajul, așa cum am văzut la Sfântul Grigorie de Nyssa, este produsul unei făpturi diastemice, în opinia părintelui Dumitru Stăniloae „Biserica noastră crede însă că formulările ei oficiale au fost o expresie nu a umanului pur, ci a umanului transfigurat de Sfântul Duh. [...] Peste tot nu e chiar așa de ușor de a trage o graniță între înțelesurile Revelației și expresia lor verbală, ci adeseori aceste două elemente se topesc într-un

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>32</sup> Dumitru Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și extinderea ei”, în *Ortodoxia*, nr. 1 (1964), pp. 102-105.

<sup>33</sup> Stilianou Papadopoulou, *Teologie și limbă. Teologie experimentală. Limbă convențională*, p. 12.

întreg. Sau un conținut înalt transfigurează și cuvântul care-l exprimă, îl ridică la înălțimea lui, îl transfigurează și-i dă perenitate”.<sup>34</sup> Analizând critic poziția lui Kartașov, părintele D. Stăniloae sublinia foarte subtil că „Tradiția statică” și „Tradiția dinamică”, termeni utilizați de Kartașov în discursul despre limbajul teologic, nu se referă la faptul că înțelesurile revelate ar fi „statice”, iar formula care îmbracă înțelesul „dinamică”, ci că „în realitate Tradiția e vie (dinamică n.n.) și în același timp statornică atât în înțelesul ei cât și în expresia ei. În concluzie, nu este vorba de a interzice noi formule oficiale când împrejurarile le vor impune, ci de a nu părăsi nici pe cele vechi, de a nu socoti că ele și-au pierdut autoritatea, deci de a avea grijă ca formulele noi să fie o prelungire organică a celor vechi, într-o armonie perfectă cu ele.”<sup>35</sup> „Nu ne putem mulțumi cu o *teologie a repetiției* formulelor patristice, dar nici cu o părăsire a spiritului lor. În sensul acesta Biserica trebuie să fie și în gândirea ei de azi *patristică*. Nu se poate cugeta că perioada celor opt secole păstrează un caracter normativ exclusiv, ci acest caracter îl poate avea și gândirea ulterioară. [...] gândirea patristică este socotită normativă nu numai ca sursă de la care pornindu-se să se meargă mai departe, ci și ca model care trebuie urmat în toate timpurile.”<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Dumitru Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definierea noțiunii și extinderea ei”, în *Ortodoxia*, nr. 1 (1964), p. 104.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 105.

### 3.2.4. *Absolutizarea limbajului și apariția teologiilor contextuale*

La polul opus înțelegerii antinomice a limbajului, limitat și, în același timp, deschis spre adevăr prin iluminarea Duhului Sfânt, stau teorii filosofico-hermeneutice care absolutizează limba, încât „cuvântul Evangheliei cuprinde și stabilește existența adevărului și se identifică adesea cu acesta”<sup>37</sup>. Caracterului relațional și indicativ al limbajului îi ia locul autoreferențialitatea, textul revelat devenind însăși Revelația. Deși s-ar părea că prin această abordare se creează premisele unei teologii autentice, se deschide calea către relativism și ambiguitate teologică. Limba fiind un sistem viu, contextual, într-un proces de continuă adaptare, implicit transformă însăși teologia într-o sumă de „teologii locale”, dependente sau definite de context.

Părintele Ioan Ică jr. remarcă faptul că „Biserica latină din rațiuni misionare și apologetice (pentru a oferi un răspuns provocării filozofiei aristotelice arabizante) a fost martora ieșirii teologiei din școlile de pe lângă catedrale și mănăstiri și a intrării ei în noile universități ca *teologie* scolastică academică a fost și continuă să fie grevată de ambiguități, uzurpări și «pseudomorfoze» previzibile. Prestigiul modelului aristotelic de știință a dus la crearea prin imitație a teologiei scolastice: asimilând articolele de credință supranaturale cu principiile unei științe, scolastica și-a propus să ofere prin analogie un dublet rațional al revelației care să imite *modo humano* știința lui Dumnezeu despre El Însuși și despre creația Lui”<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Stilianou Papadopoulos, *Teologie și limbă. Teologie experimentală. Limbă convențională*, p. 12.

<sup>38</sup> Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I*, p. 60.

Sub influența ideilor acestei filozofii, s-a născut o dihotomie între *principiu și aplicarea lui*, în care aceasta din urmă era considerată secundară. O astfel de abordare a servit pentru a legitima ideea sau principiul, care au fost considerate a fi atât supraistorice și supraculturale. „Întreg acest proces de «pseudomorfoză» modernă a tradiției și teologiei, sublinia părintele Ioan Ică jr. a fost remarcabil sintetizat într-o carte din 1983 – *Deslușirea Tainei*<sup>39</sup> – de teologul anglican pe atunci (preot ortodox acum) Andrew Louth. Pornind de la constatarea că polemica occidentală din secolul al XVI-lea încoace între romano-catolici și protestanți pe tema autorității Tradiției în comparație cu cea a Scripturii falsifica de fapt atât Scriptura, cât și Tradiția, obiectivându-le drept arsenale sau cariere de argumente pentru tezele, adevărurile propoziționale, ale sistemelor teologice ale celor două confesiuni.”<sup>40</sup>

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) a fost unul dintre primii teologi care a realizat că a fost ceva fundamental eronat cu acest *modus operandi*. El a interpretat Reforma protestantă nu ca o încercare de restaurare a Bisericii apostolice, întrucât ceea ce a fost cândva în trecut nu poate fi pur și simplu readus într-o perioadă ulterioară, ci a înțeles Biserica creștină ca un organism ce se află continuu într-un proces al devenirii. Biserica actuală este atât rezultatul vieții eclesiale trecute, cât și sămânța celei viitoare. Din acest motiv, teologia nu trebuie să se constituie într-o încercare de recunoaștere a trecutului curat și a adevărului Bisericii, ci,

---

<sup>39</sup> Andrew LOUTH, *Discerning the Mystery. Essay on the Nature of Theology*, Oxford, 1983; trad. rom. M. Neamțu: Andrew LOUTH, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, Deisis, Sibiu, 1999.

<sup>40</sup> Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei I*, pp. 60 ș.u.

mai degrabă, teologia este o reflecție asupra propriei vieți a Bisericii și a experienței sale actuale.<sup>41</sup>

Astfel, Schleiermacher a fost cel care prima dată afirma că toată teologia este influențată, în cazul în care nu este determinată, de contextul în care a evoluat. Nu a existat niciodată un mesaj „pur”, supracultural și supraistoric. În timpul secolului al XIX-lea și, în special, în al XX-lea, faptul că teologia a fost condiționată de mediul său a devenit un punct de vedere acceptat în cercurile teologice.<sup>42</sup>

Cu toate acestea, misiologul David J. Bosch considera că nici Schleiermacher, nici contestatarii lui, cum ar fi Bultmann, nu au fost capabili de a depăși ceea ce în Protestantism se definea a fi teologie tradiționalistă. Ei nu și-au dat seama că propriile lor interpretări au fost la fel de izolate și condiționate de contextul lor, ca și cele pe care le-au criticat. Exegezele lor la textelor biblice, în mod inconștient, au servit pentru a legitima opinii și poziții predeterminate.<sup>43</sup>

Paul Ricoeur și alți critici literari recenți susțin că fiecare text este un text deja interpretat și că, într-un sens, cititorul „crează” textul atunci când îl citește. Textul nu este doar „acolo” așteptând să fie interpretat, ci textul „devine text” în măsura în care suntem implicați în el. Și totuși, chiar și această nouă abordare hermeneutică nu merge suficient de departe. Interpretarea unui text nu este doar un exercițiu literar, este, de asemenea, un exercițiu social, economic și politic. Întregul nostru context intră în joc atunci când vom

---

<sup>41</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, New York, 2008, p. 422.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 422.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 422.

interpreta un text biblic. Prin urmare, trebuie să admitem că toată teologia (sau sociologia, teoria politică etc.) este prin natura sa contextuală.<sup>44</sup>

Termenul „contextualizare” a apărut la începutul anilor 1970, în cercurile Fondului de Educație Teologică, având în vedere, în special, sarcina de a educa și a forma oameni pentru slujirea Bisericii. Curând, a prins și a devenit un termen general pentru o varietate de modele teologice cuprinse, după Justin Ukpong, în două tipuri majore de teologie contextuală, și anume, modelul indigenizării și modelul socio-economic.<sup>45</sup>

Din perspectiva Tradiției Răsăritene, acest model de argumentație teologică este inexact. Adepții teologiilor contextuale susțin „natura în esență contextuală a credinței”<sup>46</sup>, iar învățăturile de credință greșite condamnate de Biserică sunt doar dovada persecuțiilor cauzate de lipsa de înțelegere a factorilor contextuali care le-au generat. „Timp de multe secole fiecare abatere de la ceea ce era declarat a fi credința ortodoxă a fost văzută în termeni de eterodoxie, chiar erezie. Aceasta s-a întâmplat, în special, după ce Biserica creștină a devenit stabilă în Imperiul roman. Arianismul, donatismul, pelagianismul, nestorianismul, monofizismul, și numeroase mișcări similare au fost toate considerate doctrinar heterodoxe și adepții lor excomunicați, persecutați sau interziși. Rolul factorilor culturali, politici și sociali în geneza unor

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 423.

<sup>45</sup> Justin Ukpong, What is Contextualization? *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, vol. 43, 1987, pp. 163-168; cf. David Bosch, *Transforming Mission*, p. 423.

<sup>46</sup> Vezi: David Bosch, *Transforming Mission*, p. 423.

astfel de mișcări nu a fost recunoscut. La fel s-a întâmplat cu Marea Schismă din anul 1054, de acum înainte, Biserica de Răsărit și cea de Apus s-au declarat reciproc pentru a fi teologic neortodoxe. Istoria s-a repetat în secolul al XVI-lea când, după Reformă, protestanții și catolici și-au negat reciproc epitetul de «Biserică creștină».<sup>47</sup>

În conformitate cu credința ortodoxă, se poate vorbi de o „teologie de jos” și o „teologie de sus”, însă determinarea conținutului credinței, pornind de la realitățile contextuale, între care amintim și limbajul, nu poate fi considerat criteriu în sine al Tradiției.

Într-un discurs teologic ce sublinia raportul dintre teologie și iconomie, părintele Dumitru Popescu afirma că, pe de o parte, „Fiul lui Dumnezeu coboară de pe planul vieții trinitare, *ad intra*, pe planul lucrării iconomiei dumnezeiești, *ad extra*. Între aceste două planuri există o deosebire infinită, fiindcă în timp ce viața trinitară a lui Dumnezeu (înțeleasă ca teologie divină n.n.) ține de domeniul Ființei divine necreate, pe care nimeni n-a văzut-o vreodată, planul iconomiei divine aparține lucrării necreate a lui Dumnezeu, prin care Fiul coboară la oameni pentru mântuirea lor. Pe de altă parte însă, între aceste două planuri există o legătură indisolubilă, fiindcă datorită energiilor necreate și raționalității lumii văzute, același Cuvânt al lui Dumnezeu coboară de pe planul teologiei divine pe cel al iconomiei divine și Se arată oamenilor ca Logos întrupat. „Și cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr.” (*In* 1, 14). Datorită

<sup>47</sup> David Bosch, *Transforming Mission*, pp. 420-421.

energiilor necreate și raționalității creației, Sfânta Scriptură depășește disocierea dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă a filosofiei antice, care se opune întrupării lui Dumnezeu și care se află la originea rupturii dintre Iisus și istorie, ca om pe pământ, și Hristos al slavei, care Se întâlnește cu Dumnezeu numai în cer. În lumina *energiilor necreate* și a *raționalității lumii* văzute, care alcătuiesc ordinea rațională a creației în Logosul divin, inelul de legătură dinamică între „teologie” și „iconomie”, teologia ortodoxă a reușit să pună în evidență taina inefabilă a întrupării, prin care Dumnezeu coboară la oameni, ca să Se înalțe întru slavă. [...] Datorită legăturii dinamice dintre *teologie* și *iconomie*, în virtutea energiilor necreate, concluziona părintele D. Popescu, Hristos rămâne Dumnezeu-Cuvântul Care coboară la om ca să refacă comuniunea omului cu Dumnezeu”.<sup>48</sup>

Acest mod de a înțelege teologia depășește în sine toate condițiile contextuale în care se formulează discursul teologic. Teologia nu poate fi determinată de context, ea este dincolo de condițiile contextuale. Se primește într-un context lingvistic, social și politic, se articulează folosindu-se de elementele contextuale, dar nu poate fi determinată de acestea.

### ***3.2.5. Ce limbaj teologic folosim astăzi?***

În perioada 23-28 mai 2013, a avut loc la Cluj-Napoca conferința internațională *Can Orthodox Theology Be Contextual? Concrete Approaches from the Orthodox Tradition* [Poate teologia ortodoxă să fie contextuală?] în cadrul că-

---

<sup>48</sup> Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București, pp. 199-200.

reia părintele Calinic Berger a susținut prelegerea „Contextual Theology, the «patristic mind», and the Triadology of Father Dumitru Stăniloae” [Teologie contextuală, «mintea Părinților» și triadologia Părintelui Dumitru Stăniloae]. Autorul propunea formula *creativitate în continuitate*, înțelegând prin aceasta Transmiterea tradiției ca experiență, temă asupra căreia părintele D. Stăniloae insistă în mod deosebit. Creativitatea teologică este hrănită de experiența apofatică a tainei lui Dumnezeu, căreia părintele D. Stăniloae îi subliniază caracterul pozitiv. Întrucât Cuvântul lui Dumnezeu cuprinde toate sensurile și rațiunile (*logoi*) creației, cunoașterea catafatică și apofatică sunt întretesute. Contactul dintre rațiune și contemplație nu este unul de excludere reciprocă, cele două se condiționează și se hrănesc reciproc, aceasta pentru că Dumnezeu este dincolo de discursul rațional, dar nu este lipsit de rațiune.<sup>49</sup> Puternic influențat de sfântul Maxim Mărturisitorul, D. Stăniloae vede rațiunile lucrurilor (*logoi*) ca o expresie subiectivă a Logosului în care toate rațiunile își găsesc sensul lor unic suprem. Între rațiunile lucrurilor și cunoașterea lor prin rațiunea strict analitică există o legătură, pe de o parte, „iar pe de altă parte, există o legătură între sensuri (*noema*) și înțelegerea lor printr-o judecată mai directă, mai intuitivă”. Sensurile superioare și sensul suprem se revelează omului în măsura apropierii sale de Dumnezeu, în lumina revelației mai depline a lui Dumnezeu. „Rațiunea analitică vede

---

<sup>49</sup> Calinic Berger, „Contextual Theology, the «patristic mind», and the Triadology of Father Dumitru Stăniloae”, în cadrul conferinței internaționale *Can Orthodox Theology Be Contextual? Concrete Approaches from the Orthodox Tradition*, Cluj-Napoca, 2013, m.m., p. 6.

oarecum lucrurile separat”, dar însoțită de trăire duhovnicească completă întuiește propriile progrese și limite și dobândește conștiința că „sensul suprem sau deplin al oricărei unități cercetate e un mister legat de misterul întregii realități și al realității supreme, pe care niciodată nu-l va cunoaște deplin.”<sup>50</sup>

Revenind la întrebarea ce deschide această ultimă parte, concluzionăm că limbajul teologic poate fi potrivit contextului, în sensul în care formulează experiența maximei apropieri de Cuvântul lui Dumnezeu, de Cel în care rațiunile tuturor (științe, arte, societate etc.) își găsesc sensul suprem și de Cel care nu poate fi pe deplin cunoscut. Cu alte cuvinte, experimentarea tainei lui Dumnezeu este cea care determină discursul teologic. În fața tainei lui Dumnezeu, doar uimirea și dragostea sesizează ceva, iar limbajul uimirii și dragostei este *doxologia*.

### **3.3. Sfințenia vieții ca exigență a misiunii creștine**

În anul 1978, părintele Dumitru Stăniloae publica în *Orthodox Youth and the Ecumenical Movement*, volum editat la Geneva de Nifon Mihăiță, un studiu cu titlul, „Witness Through «Holiness» of Life” [Mărturie prin «sfințenia» vieții], studiu care a fost republicat în 1980 în volumul *Martyrial Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today*, editat, de asemenea la Geneva, de părintele Ion Bria.

---

<sup>50</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă vol. 1*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 239-240.

Cele două volume sunt expresia deschiderii teologiei ortodoxe spre dialog ecumenic, dar, în același timp, și o mărturie a ethosului misionar ortodox. Acesta poate fi definit ca ansamblu de trasături specifice mărturiei creștine prin care se legitimează Adevărul mărturisit de Biserică în fața lumii. În contextul ecumenic, mărturia ortodoxă are conștiința teologică a transmiterii integrale, nealterate, dar și irenice a adevărului de credință revelat.

Un aspect important, am putea spune, definitoriu al mărturiei ortodoxe este dimensiunea sa profund duhovnicescă. Aceasta a fost identificată și argumentată într-o manieră personală de părintele D. Stăniloae. Luând în considerare cele amintite mai sus, ne vom referi în cele ce urmează la tema sfințeniei vieții ca exigență a misiunii creștine la părintele D. Stăniloae. Vom utiliza ca sursă principală de analiză textul pe care l-am pomenit anterior, dar și alte lucrări ale teologului român cu scopul de a reda cât mai fidel gândirea teologică a părintelui D. Stăniloae în această chestiune.

### ***3.3.1. Evaluare critică a societății umane și a misiunii creștine***

În discursul despre misiunea Bisericii, părintele D. Stăniloae notează că este necesar să ne îndreptăm privirea asupra acelor societăți omenești care sunt departe de Biserică și care au nevoie de lucrarea mântuitoare pe care Ortodoxia o poate oferi.<sup>51</sup> Identifică astfel două tipuri de socie-

---

<sup>51</sup> Dumitru Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life”, în Ioan Bria (ed.), *Martyria-Mission, The Witness of the Orthodox Churches Today*, World Council of Churches, Geneva, 1980, p. 44.

tăți umane și două direcții ale misiunii creștine. Este vorba despre aceia care aparțin în mod formal Bisericii, dar s-au îndepărtat de viața ei. Asupra acestei categorii Biserica va întreprinde o misiune internă. Apoi îi identifică pe cei care nu sunt creștini și care constituie obiectul misiunii externe a Bisericii.

Față de prima categorie, oamenii Bisericii trebuie să se întrebe care sunt motivele pentru care se constată o îndepărtare a credincioșilor, unii având o percepție falsă asupra religiozității, iar alții manifestând o ostilitate deschisă la adresa Bisericii. În legătură cu a doua categorie nu se poate trece cu vederea faptul că, în comparație cu primul mileniu, creștinismul nu a reușit, decât în parte și pentru scurte perioade de timp, să câștige inimile celor care încă nu sunt creștini.<sup>52</sup> Aceasta, se întreba părintele D. Stăniloae, „nu înseamnă că unul dintre motivele categorice al refuzului lor este acela al modului în care creștinismul s-a prezentat pe sine în al doilea mileniu?”<sup>53</sup>

În general, motivul principal pentru care se constată o înstrăinare a maselor de Biserică este acela al rolului tot mai dominant pe care îl are tehnologia în viața omului, dar și copleșitoarea dorință de satisfacere a plăcerilor carnale și lupta pentru dobândirea a cât mai multe bunuri materiale. Omul robit de efectele tehnologizării exclude aproape în totalitate orice interes pentru viața duhovnicească. Rezultatul acestui fenomen este acela al divizării foștilor creștini în două categorii. Unii, care consumați de viața tot mai teh-

---

<sup>52</sup> Dumitru Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life”.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

nologizată și lipsită de finalitate, caută un sens spiritual al vieții lor, această sete era sesizată în lumea apuseană, unde se observa o timidă creștere a interesului față de realitățile spirituale și o altă categorie, cea mai numeroasă, care se lasă condusă de valul tehnologizării și economismului fără a găsi o pace duhovnicească. Aceștia caută să depășească momentele de apatie și dezgust prin diferite paliative, cum ar fi: drogurile, alcoolul, sexul ș.a., care pentru scurte momente par să suplinească lipsa de profunzime și sens a vieții lor. Mulți dintre cei care aparțin acestor două categorii, sublinia părintele D. Stăniloae, ocazional apelează la forme superficiale de religiozitate: astrologie, vrăjitorie, meditația specifică orientului îndepătat, glosolalia pentecostală ș.a.<sup>54</sup>

În ceea ce privește insuccesul misionar al Bisericii în cel de-al doilea mileniu creștin, o primă cauză ar fi caracterul instituțional al acesteia. Misiunea nu poate fi eficientă dacă urmărește lărgirea puterii autoritare a Bisericii sau dacă practica misionară este una de tip individualistic (adică dacă misiunea este rezultatul mândriei sau originalității, amestecată cu interesele unui grup mic care dorește să-și impună convingerile proprii și nu să predice credința). În ambele situații, misiunea și lumina lui Hristos sunt umbrite de păcatul omenesc. Pentru a da rezultate, misiunea trebuie însă să depășească orice interese individuale, de grup sau bisericesti și să nu aibă alt țel decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit (1 Co 2, 2).<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> *Ibidem.*

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 47.

### ***3.3.2. Caracterul personalist-universal al mărturiei sfinților***

În opinia părintelui D. Stăniloae, creștinismul ortodox posedă căile prin care omul își poate descoperi și realiza integral propria natură și astfel să intre într-o comuniune internă, mistică și personală cu Părintele ceresc. Ortodoxia este cea care afirmă pe deplin crearea omului după chipul lui Dumnezeu și restaurarea acestui chip în Hristos, Dumnezeu-Om. „Numai această spiritualitate îi va da posibilitatea omului să-și redescopere o viață echilibrată și profundă, realizată prin primirea puterii necreate a lui Dumnezeu care este accesibilă în Hristos și Duhul Sfânt”.<sup>56</sup> După D. Stăniloae, forța spiritualității răsăritene constă în următoarele caracteristici: este o spiritualitate personalistă; harul dumnezeiesc este o putere reală de unire a omului cu Dumnezeu<sup>57</sup>; comportă o dimensiune martirică și ascetică; se trăiește în Biserica văzută ca o comuniune în Iisus Hristos și manifestă o responsabilitate față de întreg neamul omenesc și față de întreaga creație. Ne vom opri puțin, în cele ce urmează, asupra acestor componente.

---

<sup>56</sup> Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism*, Editura Universității „Lucian Blaga”/Editura Andreiana, Sibiu, 2010, p. 169.

<sup>57</sup> Aurel Pavel, „Misiune prin sfințenia vieții în opera părintelui profesor Ion Bria”, în Nicolae Moșoiu (ed.), *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010, p. 301.

## Spiritualitatea personalistă

Părintele D. Stăniloae susține fără echivoc că nu există altă cale de dobândire a sfințeniei decât relația personală cu Iisus Hristos. Subiectul uman își găsește adevărata identitate numai într-o relație existențială, vie, personală cu Iisus Hristos-Omul a cărui identitate este una și aceeași, prin esență, cu Subiectul Suprem, Fiul lui Dumnezeu. În procesul sfințirii și îndumnezeirii, omul intră prin har și credință într-un dialog existențial, viu și personal cu Dumnezeu prin persoana lui Iisus Hristos și întru puterea Duhului Sfânt. Este un dialog intersubiectiv al iubirii, un dialog între doi subiecți: omul și Hristos. Scopul acestui dialog este de a atinge comuniunea desăvârșită. Ce este această comuniune desăvârșită? Cu siguranță, nu este *experiență* mistică existențialistă, nici *unire* depersonalizantă, panteistă cu Unul, ci mai degrabă înlocuirea completă a subiectului uman, a „Eu”-lui uman cu „Eu”-ul divin, cu Hristos. În această mutație, identitatea omului nu se pierde, ci dimpotrivă, de-abia acum se regăsește cu adevărat și deci este cu adevărat împlinită. Părintele D. Stăniloae afirmă că subiectul uman care crede, se pocăiește și practică asceza se întâlnește cu Subiectul divin și se lasă înlocuit pas cu pas de Subiectul divin Hristos: Hristos începe să trăiască în om, iar omul începe să trăiască în Hristos.<sup>58</sup> „Nu e vorba numai de moartea omului vechi al păcatului, ci de moartea noastră ca subiect în general, pentru ca să viețuiască în noi Hris-

---

<sup>58</sup> Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae* (Plural), Polirom, Iași, 2001, p. 234.

tos ca subiect (Gal 2, 20). Dar eu însumi sunt în Hristos. El S-a făcut subiectul dinăuntru al subiectului meu, fără să încetez de a fi în El ca subiect, dar văzându-mă împlinit în El și plin de bucurie pentru această împlinire. Mi S-a făcut subiect, rămânându-mi în același timp un *Tu*, cel mai responsabil *Tu* pentru mine.”<sup>59</sup>

### **Lucrarea harului Duhului Sfânt**

Misiunea este eficientă, afirma părintele D. Stăniloae, „numai când puterea Duhului Sfânt iradiază din cel care predică pe Hristos. Această putere îl purifică în așa fel încât Duhul Sfânt poate să strălucească prin cuvintele sale, care vor fi pure și pline de puterea Duhului Care le confirmă fiind în el. Acest lucru are loc când misionarul păstrează adevărul propovăduit de Apostoli, căci Duhul este unit cu adevărul, așadar cu Dumnezeu care S-a întrupat în Hristos. El a fost cunoscut și propovăduit de Apostoli integral, fără modificări, așa cum s-a întâmplat într-o perioadă mai târzie de către întemeietori de noi grupuri creștine”.<sup>60</sup> După D. Stăniloae, „colaborarea cu harul ajută pe om cu atât mai mult să-și dobândească adevărata libertate, cu cât harul e energia lui Hristos, prin Care voința umană a fost cu adevărat restabilită. Omul, colaborând cu harul, se restabilește în umanitatea sa adevărată, după asemănarea lui Hristos.”<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 235.

<sup>60</sup> Dumitru Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life”, p. 47.

<sup>61</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 210.

## Dimensiunea martirică și ascetică

Vorbind despre succesul misionar al Bisericii în primul mileniu creștin, părintele D. Stăniloae afirma că „atunci misiunea a fost totală, pe deplin eficientă, fiindcă a fost efectuată de sfinți și martiri, adică de cei care au ținut strâns Adevărul lui Hristos și, uitând de ei înșiși, au mărturisit cu puterea Duhului Sfânt. La începutul fiecărei Biserici stă un sfânt sau un martir, sau mai mulți dintre aceștia, care și-a dat întreaga sa viață, și nu doar cuvintele sau talentul, pentru a face cunoscută celorlalți plenitudinea lui Hristos pe care el o cunoștea cu certitudine. Deși el a fost sprijinit de organizații și resurse financiare, în predica sa nu au existat imixtiuni de ordin personal, de grup sau instituțional”.<sup>62</sup> „Doar sfinții și martirii pot conduce oamenii la Hristos, atrăgându-le sufletele cu puterea dumnezeiască ce strălucește în ei. Aceasta este o putere și o capacitate de a iubi care îi face să meargă până la sacrificiul total de sine. Oamenii sunt convinși că sfinții și martirii sunt rezultatul puterii divine și că și ei pot obține această putere, determinându-i de asemenea să devină sfinți și să se dăruiască în întregime lui Dumnezeu și semenului”.<sup>63</sup>

„Pe această linie s-au înscris și eforturile înaintașilor, «marii isihăști și sfinții sau oamenii harismatici ai Ortodoxiei». Fără a dori aceasta în mod expres, aceștia au făcut misiune prin însăși viața și lucrarea lor; după cum mărturisea Sfântul Grigorie Palama în secolul al XIV-lea, isihăștii aveau același har ca și cel manifestat la începutul Bisericii de Apostoli și de succesorii lor misionari imediați. În opinia Părintelui,

---

<sup>62</sup> Dumitru Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life”, p. 48.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 49.

vorbim de singurul mod de a face misiune în mod eficient; dacă nu căutăm experiența, puterea dumnezeiască necreată, și prin el sfințenia și totala dăruire de sine, este fără rezultat «să ținem conferințe despre misiune și să dezvoltăm planuri birocratice pentru misiune – vom continua să pierdem suflete pe care acum Biserica le are».<sup>64</sup>

Părintele Pavel Aurel și Ciprian Toroczcai, evaluând teologia misionară și ecumenică a părintelui D. Stăniloae, observă că, în gândirea teologului român, misiunea ortodoxă, în măsura în care își atribuie o anumită întâietate în raport cu celelalte tradiții misionare, scoate în evidență nu atât superioritatea unui tip de mesaj, ci însăși viața „predicatorilor” ei. Aceștia sunt sfinții și martirii a căror putere „provine nu din anumite calități cultural-spirituale umane, ci de la harul divin care sălășluiește în ei”.<sup>65</sup>

### **Biserica – comuniune în Iisus Hristos**

Una dintre cele mai importante valori pe care Ortodoxia le are, este posibilitatea sfințeniei care se oferă într-un context al înțelegerii Bisericii ca o comuniune în Hristos și nu ca o simplă instituție umană.<sup>66</sup> Părintele D. Stăniloae dă lămuriri asupra înțelegerii caracterului instituțional al Bisericii, spunând că „unii teologi ruși păcătuiesc prin deprecierea acestui aspect al Bisericii [...] Temeiul instituțional al Bisericii e Hristos, care depășește pe oameni

---

<sup>64</sup> Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczcai, *Adevăratul și falsul ecumenism*, pp. 174-175.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 174.

dar îi și îmbrățișează, care rămâne același nu într-o rigiditate impersonală, ci în oferirea jertfei Sale și a roadelor ei, prin taine, tuturor celor ce vor să le primească. Biserica nu este o instituție în sensul unui sistem de norme lipsit de Hristos și supravegheat de o autoritate impersonală, nu e o instituție ce desparte pe oameni de Hristos, ci o instituție plină de Hristos cel iubitor, care îi privește pe toți și-i ascultă pe toți, dar în același timp de Hristos cel neschimbat în bunurile pe care le oferă și în poruncile ce le cere împlinite de la oameni ca mijloc de desăvârșire al lor. Biserica e instituție cum e familia instituție; Hristos e temeiul ei instituțional, fără a înceta să fie persoană, cum e tatăl temeiul sau păstrătorul caracterului instituțional al familiei pe care îl impune tuturor.”<sup>67</sup> După părintele D. Stăniloae, această *instituție* comunională își are temeiul ei etern în Dumnezeu, în două sensuri: a) întrucât Treimea este comuniune perfectă de Persoane și b) întrucât Fiul este locașul în care se află rădăcinile tuturor fapturilor și în care sunt chemate să se adune toate. „Am putea spune că în primul înțeles al Bisericii, în cel de comunitate, temeiul ei etern e dat de viața internă de perfectă comuniune a Dumnezeirii și, ca atare e constituit de toate Persoanele divine. În al doilea înțeles, în cel de locaș, temeiul ei e dat în viața divină întoarsă spre fapte ca locaș în care să se adune faptele, și rolul acesta îl are în special Fiul care face și în opera creației și a mântuirii legătura între Dumnezeu și lume”.<sup>68</sup> Biserica este astfel o icoană a comuniunii Treimice și sursă de participare pentru credincioși la această comuni-

<sup>67</sup> Dumitru Stăniloae, „Sinteza eclesiologică”, *Studii Teologice* 5-6 (1955), p. 277.

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 272-273.

une prin Fiul Întrupat, Înviat și Înălțat. Acest tip de comuniune care se propune credincioșilor este condiția sfințeniei.

Cu toate că aceste daruri sunt deplin prezente în Biserică, părintele D. Stăniloae „este nevoit să admită cu regret că aceste valori au fost realizate de ortodocși în ultimele secole destul de rar, excepție făcând câțiva călugări și mai presus de toate, câțiva eremiți. În același timp, valorile nu au încetat defel să fie prezente în Biserică, chiar și masele mai largi de credincioși participând la ele în special în experiența prezenței reale a Mântuitorului Iisus Hristos la celebrarea Liturghiei și a Sfințelor Taine”.<sup>69</sup> Părintele P. Aurel și C. Toroczkai sintetizând programul misionar propus de părintele D. Stăniloae afirmă că „pentru timpul de acum, pentru a face dovada calității sale misionare, Biserica Ortodoxă nu trebuie să facă altceva decât să facă să lucreze la adevărata lor putere valorile amintite, ea trebuie: a) să fie deschisă puterii necreate a lui Dumnezeu care vine la noi, b) să creadă că, ajutați de această putere, este posibil pentru noi să ducem o viață de sfințenie și sacrificiu, și c) astfel să actualizeze Biserica ca și comuniune”.<sup>70</sup>

### **Responsabilitatea sfântului față de întreg neamul omenesc și față de creație**

D. Stăniloae prezintă rolul sfântului în lume și din perspectiva responsabilității acestuia față de creație. Analiza are în vedere o atitudine sfințitoare, mai degrabă decât o lucrare a sfântului în sens propriu, atitudine care îl

---

<sup>69</sup> Dumitru Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life”, p. 49.

<sup>70</sup> Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczkai, *Adevăratul și falsul ecumenism*, p. 179.

surprinde pe om în calitatea lui de stăpân asupra lumii. Aceasta este descrisă de două ipostaze pe care noi le-am rezumat astfel: a) destinul creator al omului într-o lume privită ca mediu de lucrare a comuniunii interpersonale; b) misiunea omului realizată în Hristos de a îndumnezei cosmosul.<sup>71</sup>

Pentru părintele D. Stăniloae, lumea servește omului la actualizarea chipului lui Dumnezeu în el. Sfinții Părinți au vorbit de o anumită pecete a lui Dumnezeu pusă pe lume, au văzut în lume un ansamblu de rațiuni ale Logosului. Dacă este așa, trebuie recunoscută o anumită solidaritate între chipul lui Dumnezeu din ființa umană și între pecetea lui Dumnezeu imprimată în lume.<sup>72</sup> Între om și lume, spațiul în care acesta lucrează desăvârșirea, se realizează o legătură internă. Omul are datoria de a transfigura lumea, de a o „subiectiviza” în cel mai înalt grad.<sup>73</sup> Descoperind sensul rațiunilor lucrurilor, acestea capătă o notă personală, amprenta subiectului ce trasează lumii o linie proprie. Fiecare om, reflectând lumea în sine, reflectă și chipurile în care o reflectă ceilalți semeni ai săi, deși chipul pe care-l ia lumea în fiecare ins uman este un chip propriu. În fiecare persoană umană sunt prezente prin aceasta și celelalte persoane. Făptura umană are un caracter sobornicesc-comunitar. Ea este distinctă în

---

<sup>71</sup> Dumitru Stăniloae, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea Lui în lume”, *Ortodoxia* XXV, 3 (1973), p. 359.

<sup>72</sup> Vezi: „Virtualitățile alternative ale raportului omului cu lumea”, Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 246-256.

<sup>73</sup> Dumitru Stăniloae, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea Lui în lume”, p. 348.

comunitate și în lume, dar, în același timp, comunitatea și lumea sunt în ea.<sup>74</sup> În acest fel, lumea se subiectivizează, fiind mediu de realizare a comuniunii, fără ca ea să devină vreodată subiect. Aceasta devine familiară omului, însă numai prin ceilalți, prin alte persoane cu care el intră în relație. „O ieșire oarecum mai reală din sine realizează persoana umană numai în relație cu o altă persoană umană, care îi este într-o mai mare măsură transcendentă, care îi este, în mod paradoxal, pe de altă parte mai aproape ca lucrurile. Și numai printr-o altă persoană care mi-a devenit deschisă, se deschide pentru mine mai mulțumitor sensul lumii. Persoana cealaltă nu face parte din mine, dar e subiect al lucrurilor ca și persoana mea proprie”.<sup>75</sup>

Comuniunea noastră cu lumea, cu semenii și cu Dumnezeu se realizează în Hristos. În această relație de dialog, omul se cunoaște pe sine ca partener și îndumnezeitor al lumii, alături de Hristos. Omul dezvoltă în această relație toate virtualitățile lumii făcând-o transparentă pentru Dumnezeu. Oamenii devin ei înșiși transparenți unii altora. Păcatul însă înlătură această transparență, făcându-i pe oameni închiși unii altora, întunecați, iar lumea se transformă într-un zid opac între ei și Dumnezeu. Mai mult, moartea duce la extrema înlăturare a acestei transparențe, făcând lumea și ființa umană netransparentă pentru Dumnezeu. Din această perspectivă, restabilirea deplină a sensului lumii și a omului coincide cu restabilirea transparenței depline a lui Dumnezeu prin înlăturarea morții. Iar aceasta a făcut-o Hristos prin Învierea Lui. Transfigurarea lumii și îndumnezeirea omului

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 347-348.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 349.

este posibilă în Hristos. Ființa umană acceptă liber această chemare și o împlinește. Faptul că această realitate nu e palpabilă pentru noi acum și faptul că trăim în continuare sub teroarea morții, se datorează tot omului, care, restaurat fiind, acum se închide în mod liber și poate inconștient lui Hristos. Destinul creator și îndumnezeitor în Hristos al omului, dacă nu este asumat în mod subiectiv nu se împlinește. Nu numai păcatul primordial a făcut lumea netransparentă pentru Dumnezeu, ci și păcatele noastre de acum care întunecă lumea și pe noi înșine. Hristos redeschide prin activitatea sa mântuitoare diversitatea virtualităților lumii, dar pe acestea omul trebuie să le actualizeze.<sup>76</sup>

Pentru tema noastră, aceste amendamente sunt necesare întrucât în lumea contemporană omul trebuie să-și redescopere această misiune. Rolul său nu se reduce doar la desăvârșirea propriei vieți, ci are implicații majore asupra întregii lumi văzute. Intuițiile părintelui D. Stăniloae cu privire la sensul rațiunilor lucrurilor ne dau acum posibilitatea să vorbim despre legătura dintre viața sfântă și problema ecologică. Lumea în care trăim reflectă într-un fel viața noastră interioară, întrucât viața noastră interioară cuprinde în sine și lumea în care trăim. Din perspectiva teologiei misionare, putem afirma că, la părintele D. Stăniloae, misiunea omului sfânt este și aceea de a restabili sensul deplin al lumii.

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, pp. 361-362.

## **4**      **Repere istoriografice ale misiunii ortodoxe**



PÂNĂ LA ACEASTĂ DATA NU există o istorie elaborată despre lucrarea misionară a Bisericii Ortodoxe de-a lungul veacurilor. Totuși, pot fi amintite câteva lucrări care abordează tematica istoriografiei misionare ortodoxe, cum este lucrarea Pr. Gheorghe Petraru, „*Mergeți în toată lumea și propoveduiți Evanghelia la toată făptura...*”. O istorie a misiunilor creștine, apăruta la Editura Sf. Mina, Iași, 2012 sau lucrarea lui Ciprian Iulian Toroczka, *Misiunea Bisericii Ortodoxe, ieri și azi*, apărută la Editura Astra Museum, Sibiu, în 2016, în care există un capitol special dedicat istoricului misiunilor ortodoxe. Cu certitudine, o lucrare cu pretenții de eshaustivitate asupra trecutului misionar al Ortodoxiei ar trebui să cuprindă multe volume. În stadiul actual însă, se impune cel puțin sintetizarea unei teologii misionare pe care o oferă trecutul. Istoria misiunilor ortodoxe reprezintă un capitol ce poate oferi exemplu și inspirație pentru actuala lucrare misionară a Bisericii. Din acest trecut, se pot extrage principii ale misiunii ortodoxe care să regleze practicile misionare curente. Având în vedere că Tradiția în Biserica Ortodoxă este mult mai mult decât un concept teoretic, raportarea metodologică, principială și cu rol exemplificator la lucrarea misionară trecută a Bisericii se impune.

Biserica Ortodoxă, în viziunea multora, nu a fost interesată de misiune. Într-adevăr, atât datorită unei raportări diferite în comparație cu Apusul creștin față de organizarea politică, cât și în urma unei înțelegeri specifice a „catholiciității” sale, ea s-a definit mereu printr-o viziune diferită asupra universalității comunității ecleziale. De aceea s-a creat, în timp, imaginea unei Biserici Ortodoxe lipsite de râvnă misionară, fără nici un interes pentru convertirea celor din afara ei și fără preocupări explicite înspre extinderea răspândirii sale jurisdicționale.

Cu toate acestea, modul în care se prezintă Ortodoxia zilelor noastre prin Bisericile locale, având elemente definitorii particulare, dar și aflându-se permanent în comuniune, evidențiază o altfel de realitate. Există o Ortodoxie greacă, slavă, latină, caucaziană, arabă, africană, occidentală sau nord-europeană. Această diversitate, cu certitudine, evidențiază o deschidere geografică, universală a Ortodoxiei. Extinderea calitativă și cantitativă a Ortodoxiei azi constituie tocmai rezultatul și rodul unei intense activități misionare, care are în Biserica Ortodoxă un caracter foarte complex și particular. Așa cum se prezintă azi geografic și cultural, Ortodoxia se constituie poate în cea mai evidentă dovadă că ea nu a pierdut niciodată perspectiva misionară. O retrospectivă asupra istoriei Ortodoxiei va arăta că întotdeauna vocația și lucrarea misionară au fost un element definitoriu al ființei Bisericii. Ontologic, misiunea este o exigență a vieții ecleziale inseparabilă de aceasta.

## 4.1. Misiunea în perioada post-apostolică

O primă perioadă clar definită în istoria misiunii și a vieții Bisericii este cea post-apostolică și pre-constantiniană. Încă de la nașterea Bisericii în ziua Cincizecimii, aceasta a fost trimisă cu o misiune clară în lume. Cei care deveniseră mădule ale Bisericii erau trimiși ca „martori ai lui Hristos” din Ierusalim până la marginile pământului (*Fapte* 1, 8). Misiunea Bisericii era să cheme la unitate întreaga lume. Dacă amestecarea limbilor la momentul Babilonului vetero-testamentar a dus la o împărțire a oamenilor, acum, ziua de naștere a Bisericii cheamă, prin „limbile de foc” ale Duhului Sfânt, la unitate pe toți cei odată împrăștiați pe fața întregului pământ.<sup>1</sup>

Realitatea că adresabilitatea chemării misionare a Bisericii este universală se poate cu ușurință observa din cuvintele poruncii Mântuitorului: „Mergând, faceți ucenici din toate neamurile...” (*Mt* 28, 19). Dumnezeu propovăduit în vremea Vechiului Testament evreilor, acum se relevă ca un Tată nu doar al fiilor lui Israel, ci al „tuturor oamenilor” (*Fapte* 10, 36). Adresabilitatea universală a misiunii Bisericii este direct legată de universalitatea mântuirii în Iisus Hristos. Iar chemarea misionară este a Bisericii în integralitatea ei, prin aceasta înțelegându-se că fiecare membru al ei se impune să lucreze conștient această trimitere de natură misionară.

Până la momentul Edictului de la Mediolanum (313), misiunea Bisericii s-a manifestat metodologic îndeosebi prin predicarea orală a Evangheliei. Acestei lucrări i s-a adăugat

---

<sup>1</sup> Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, p. 9.

însă și mărturia (martyria) împlinită prin martiraj, prin suferință. În contextul puternicelor prigoniri împotriva creștinismului, în aceste prime veacuri de istorie creștină, activitatea misionară s-a realizat și prin mărturisirea vieții, prin modul de viață și faptele împlinite în numele Evangheliei lui Hristos. Creștinii au știut și au împlinit în propria lor viață chemarea potrivit căreia, lor „li s-a dăruit, pentru Hristos, nu numai să creadă în El, ci să și pătimească pentru El” (*Filip* 1, 29). A fost o împletire deplină a Evangheliei trăite și a celei predicate prin cuvânt. Mai mult, datorită persecuțiilor, unii au mărturisit învățătura lui Hristos prin însăși jertfa vieții lor. Mulți au devenit din martori ai lui Hristos (*Fapte* 1, 8) martiri ai lui. Așadar, activitatea misionară a Bisericii îmbină mărturia și jertfa. Însăși viața liturgică a comunităților este puternic concentrată în jurul mormintelor martirilor și al moaștelor lor care devin loc de adunare al creștinilor.<sup>2</sup>

De asemenea, în această perioadă, contextul prigonirilor a determinat consolidarea caracterului eshatologic al vieții creștine. Neavând reazem, liniște și așezare în vremurile și lumea de atunci, creștinii și-au îndreptat mai mult nădejdea spre zilele de la sfârșit, spre împărăția eshatologică. Știind că aici pe pământ nu au „cetate stătătoare” (*Evr* 13, 14), creștinii respectau prevederile rânduielilor lumii în care trăiau și care nu intrau în opoziție cu credința lor, dar trăiau în-tâi de toate pentru cetățenia cerească pe care o moșteniseră prin Hristos. Și aceste realități au susținut misiunea Bisericii atât prin mărturia cuvântului cât și prin mărturia vieții încununată, dacă era nevoie, în martiraj.

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 10.

## 4.2. Misiunea în perioada post-constantiniană

Un alt moment de cotitură în ceea ce privește și istoria misiunii Bisericii este cel de după Constantin cel Mare și edictul său prin care credința creștină a fost legalizată. Printr-o mutație majoră, Biserica se află în situația libertății de exprimare și de împlinire a misiunii sale, statul și legile lui fiindu-i favorabile. Mai mult decât un context prielnic misiunii Bisericii, Constantin deschide calea înspre un imperiu creștin în cadrul căruia politica de stat consideră apartenența cetățenilor la creștinism o ingerință a bunului mers al vieții din interiorul granițelor imperiale, și nu numai. Prin ridicarea noii capitale la Constantinopol, împăratul sugerează cu claritate nevoia rezidării imperiului pe o nouă temelie, care va fi eminentamente creștină. Se naște acum ceea ce istoria numește „simfonia bizantină”. Biserica nu numai că este protejată de imperiu ci, mai mult, intră în structura politică a statului, care o vede ca un element esențial al sistemului politic imperial. La rândul ei, Biserica pomenește în rugăciunile ei pe conducătorii politici și îi recunoaște împăratului Constantin, „cel întocmai cu Apostolii” dreptul de a hotărî în anumite aspecte privind viața bisericească. Conlucrarea armonioasă între puterea bisericească, ce se ocupă de lucrurile dumnezeiești, și cea împărătească, ce se ocupă de ordinea lucrurilor omenești, ajunge la un stadiu de întrepătrundere atât de adânc încât nu se mai pot concepe una fără cealaltă, în ciuda faptului că fiecare dintre acestea își are rolul și domeniul juridicțional aparte. Cu toate acestea, Biserica nu se amestecă în politică, iar statul, deși se implică în alegerea patriarhului, nu a putut să constrângă la compromisuri Biserica.

Momentul acestei conlucrări „simfonice” între Biserică și Imperiul bizantin a avut profunde implicații asupra misiunii. Prezența împăratului va da unor hotărâri ecleziale caracter universal, chiar dacă lipsea o reprezentare episcopală din întreaga lume creștină. Este cazul, de exemplu, al primului sinod ecumenic de la Niceea, la care papa Romei a fost reprezentat doar de doi preoți și din întreaga parte apuseană a imperiului au fost prezenți la sinod doar patru episcopi. Lucrarea misionară a Bisericii va fi puternic sprijinită de puterea politică, aceasta asumându-și crezul Bisericii și protejându-l în fața învățăturilor eretice care erau privite ca un pericol, nu doar pentru Biserică ci și pentru unitatea imperiului. Așa cum va fi evidențiat în cele ce urmează cu referire la descrierea misiunii bizantine, sprijinirea Bisericii de către statul bizantin va oferi un puternic impuls misiunii comunității ecleziale atât în interiorul imperiului cât și în afara lui.<sup>3</sup>

Deoarece s-a ajuns la folosirea unei formule care susține că nu există Biserică fără împărat dar nici stat fără Biserică, se cuvine a explica limitele și aspectele negative ale acestei simfonii Biserică-stat. Întâi de toate, nu de puține ori Biserica a fost nevoită să sancționeze puterea statală în condițiile în care aceasta nu păstra dreapta credință sau căuta să își impună autoritatea în sfera jurisdicțională eclezială. Așa s-a întâmplat în cazul împăraților arieni și iconoclaști sau în situații precum cea a sinodului florentin (1438-1439) care căuta să altereze dreapta credință sub presiunea unor ingerințe politice date de pericolul în care se afla imperiul. Biserica a avut întotdeauna o putere co-

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 11.

rectivă asupra acestei „simfonii” bizantine reușind să păstreze caracterul ei autentic.

Uneori însă, în privința lucrării sale misionare, Biserica a avut de suferit de pe urma acestei „alianțe” cu statul bizantin. Siria și Egiptul, comunități aflate la marginea imperiului au acceptat, potrivit unor istorici, monofizismul și nestorianismul și din cauza faptului că hotărârile sinoadelor ecumenice care le-au combătut au fost ratificate de împărații bizantini, dreapta credință apărând în ochii lor ca o doctrină imperială care li se impune. Un alt exemplu este cel al persecutării creștinilor de către perși și arabi, acest fapt datorându-se nu atât credinței creștinilor, cât „alianței” lor cu împăratul bizantin. Aceste defavoruri aduse misiunii Biserice prin „alianța” ei cu statul bizantin arată că „simfonia bizantină”, care a avut nu de puține ori o evoluție inegală și un caracter instabil, nu poate fi considerată un model social creștin ideal.<sup>4</sup>

Remarcabile rămân, însă, de-a lungul timpului activitățile misionare realizate de către Biserica Ortodoxă atât în interiorul granițelor Imperiului bizantin cât și în afara lui. În interiorul imperiului, vechile centre apostolice răsăritene își vor intensifica în secolele IV-VIII activitatea misionară propovăduind cuvântul mântuitor în zona Asiei Mici și între Marea Adriatică și Marea Neagră. Așa vor ajunge să-și extindă lucrarea misionară și înspre frontierele imperiului: la nord vor propovădui la sciți, daci, goți, huni; la sud-est vor ajunge printre arabii aflați aici. De aceea avem azi biserici în zona Dobrogei, vechea Scythia Minor în care creștinismul trebuia consolidat după ce fu-

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 12-13.

sese răspândit prin predica „apostolului românilor”, Andrei sau în Armenia și Georgia (convertită în secolul al V-lea prin lucrarea sfintei Nina). Misionarii Bisericii au fost primiți, în urma susținerii politice venite din partea împăratului bizantin, în Persia, Etiopia, Orientul Extrem sau nordul Africii.

### 4.3. Misiunea la popoarele slave

Lucrarea misionarilor bizantini a fost într-un tot înfloritoare în cazul popoarelor slave, începând cu secolul al IX-lea. Cei mai cunoscuți dintre toți misionarii bizantini sunt cei doi frați și sfinți, Chiril (826-869) și Metodiu (cca. 815-885). Reperle istoriografice ale activității lor misionare se organizează în jurul lucrării lor printre slavii din Moravia începând cu anul 862. Ambii au fost slujitori imperiali în lucrări a căror țintă a fost apărarea credinței creștine. Au fost buni administratori, iar Chiril a slujit ca profesor de filozofie în Academia Imperială. Trăind în Thesalonika, o zonă cu multă populație slavă și având cunoștințe despre această limbă, au fost cei mai potriviți pentru a activa în teritoriile acestor neamuri. Mai mult, înainte de a fi plecat în misiune, Chiril a inventat un alfabet slavon și a început traducerea Bibliei în slavonă. Munca lor în Moravia a fost astfel împământenită în limba poporului, ceea ce a reprezentat un aspect important metodologic al misiunii lor dar și al misiunii ortodoxe în general.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Wipf and Stock Publishers, 2001, p. 21.

Deoarece clerul apusean păstra credința că doar trei limbi, și anume, ebraica, greaca și latina ar fi potrivite pentru exprimarea credinței creștine, cei doi frați au călătorit la Roma pentru câștigarea aprobării papale de a sluji Liturghia în slavonă și astfel să plaseze munca din Moravia direct sub protecția papei. Întru început au avut succes și au primit permisiunea de a sluji Liturghia în slavonă doar că, mai apoi, s-au confruntat cu o opoziție puternică ajungându-se la interzicerea utilizării limbii vernaculare în lucrarea lor misionară. Din perspectivă misiologică, Biserica Apuseană a ratat oportunitatea de a câștiga la credință popoarele slave datorită reticenței în a utiliza limbile vernaculare în lucrarea misionară. Doar la jumătatea secolului al XX-lea, romano-catolicismul va accepta ideea conform căreia Liturghia și Scriptura ar trebui să fie traduse în limbile autohtone.<sup>6</sup>

În pofida faptului că Chiril a murit la Roma, Metodiu, hirotonit episcop, se va reîntoarce în Moravia folosind pe mai departe slavona. I se va acorda și i se va retrage succesiv permisiunea de a folosi această limbă. După moartea lui, papa Ștefan al V-lea a interzis din nou utilizarea limbii slavone. Ucenicii lui Metodiu au fost alungați și creștinismul bizantin a încetat în Moravia. Deși Moravia a fost pierdută de bizantini, misiunea a avut succes la restul lumii slave deoarece munca de evanghelizare și de traducere va continua în Bulgaria. Corpul de literatură în slavonă, alături de Biblie și Liturghie, va juca un rol important în încreștinarea Rusiei. Sfinții Chiril și Metodiu împreună cu ucenicii lor, prin

---

<sup>6</sup> *Ibidem.*

lucrarea misionară pe care au împlinit-o, vor răspândi învățătura creștină în Moravia, Boemia, Macedonia și în toate regiunile ocupate de slavii din sud-estul Dunării.<sup>7</sup>

Sintetizând caracteristicile misiunii evidențiate prin lucrarea celor doi frați, reținem întâi de toate că acum s-a impus principiul predicării și oficerii slujbei în limba poporului la care se propovăduiește Evanghelia. Acesta este un prim element cheie în misiunea răsăritului ortodox. Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să fie predicat în limba celor converțiți. E cât se poate de firesc pentru fiecare om, fiind creat de Dumnezeu, să utilizeze limba proprie pentru a se închina Creatorului său în tot pământul. Pentru satisfacerea acestei ingerințe se impunea și traducerea Bibliiei.

Există și o profundă motivație teologică legată direct de momentul nașterii Bisericii la ziua Cincizecimii care argumentează această atitudine misionară. Momentul minunii limbilor de foc de la pogorârea Duhului Sfânt a fost o răscumpărare a momentului amestecării limbilor oamenilor la Turnul Babel. Pedepsa de demult a fost răscumpărată prin binecuvântarea lui Dumnezeu și prin dorința Sa de a vedea răscumpărate toate neamurilor. Pentru teologia ortodoxă momentul vorbirii în limbi de la Cincizecime consacră utilizarea limbilor vernaculare pentru transmiterea Evangheliei, limbile pământului devenind un mijloc de binecuvântare și de preamărire a lui Dumnezeu. Cu siguranță că au existat și consecințe negative ale acestei facilitări a accesului la Sfânta Scriptură și la Sfânta Liturghie în limba poporului la care se realizează lucrarea misionară. Multitudinea sectelor în Rusia, de exemplu, se datorează și capacității oamenilor de a citi

<sup>7</sup> Anastasios Yannoulatos, *Mission in Christ's Way*, p. 199.

Biblia și de a o interpreta potrivit propriilor cunoștințe de multe ori lacunare. Aspectele pozitive pe care le presupune însă această metodă misionară sunt copleșitoare.<sup>8</sup>

Un al doilea element distinctiv al misiunii bizantine în mijlocul slavilor îl reprezintă utilizarea clerului autohton. Practica misionară a fost să se realizeze cât mai repede cu putință hirotonirea primilor convertiți. Formarea primei generații a clerului depindea de hirotonirea episcopului care împlinea această lucrare. Când reprezentanții Bisericii considereau că noua comunitate a crescut suficient încât să necesite supravegherea unui episcop, se făcea și acest pas. În ceea ce privește pregătirea teologică a clerului se puna mult accent pe înțelegerea corectă a credinței și îndeosebi a Liturghiei, chiar în lipsa unui studiu formal realizat de viitorul cleric. Același accent se păstrează și azi, de exemplu, în Grecia, unde au fost hirotoniți în preoție chiar și țărani fără pregătire teologică, dar cu o profundă trăire și înțelegere a credinței.<sup>9</sup>

Cel din urmă element distinctiv al lucrării misionare ortodoxe creionat în acest context este cel al încununării eforturilor misionare prin întemeierea unei biserici locale. Deoarece rânduielile canonice permit, aspirația misionarilor a fost întemeierea unei Biserici locale aflată în comunione deplină cu Biserica mamă. Nu de puține ori au existat neînțelegeri între Biserica misionară și Biserica mamă, mai ales când cea dintâi pretindea autonomia; aceste neînțelegeri intervenau îndeosebi când Biserica locală își declara independența înainte de acordarea ei de către Biserica sub a că-

<sup>8</sup> James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, pp. 21-22.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 22.

rei jurisdicție se efectuase munca misionară. Politicul a jucat de asemenea un rol în păstrarea independenței Bisericii locale. Dobândirea autocefaliei este un proces care continuă și astăzi, putând fi cu ușurință urmărit, de exemplu, în cazul formării Bisericii Ortodoxe din America.

Valoarea adăugată practicii misionare ortodoxe în urma activității celor doi frați Chiril și Metodi constă așadar în acele elemente prezentate care se regăsesc în munca lor. Teologia misionară ortodoxă își arată acum practica misionară specifică în raport cu celelalte confesiuni creștine. Acum ea poate fi privită în unicitatea ei și nu ca o copie a metodelor apusene. Există în Sfinții Chiril și Metodi un model pentru activitatea misionară ortodoxă fără a se subînțelege că în mod necesar această metodologie a fost consacrată în toate practicile ortodoxe. De multe ori modelul celor doi nu a fost urmat. Se poate doar observa de-a lungul istoriei că practica celor doi nu a fost un caz unic, izolat ci s-a regăsit de multe ori în activitatea misionară a Bisericii. Am putea aminti faptul că lucrarea misionară întreprinsă de preoții și călugării bizantini asupra triburilor gotice răsăritene nu ar fi avut succes dacă nu ar fi existat un Ulfla și traducerea Bibliei în limba gotă realizată de acesta. Sau, Biserica Armeană prinsă între două imperii (cel roman și cel persan), nu ar fi rezistat când Persia și-a impus dominația asupra armenilor dacă la numai un secol de la convertirea acestui popor la creștinism nu ar fi avut parte de o traducere a Bibliei în armeană și de o literatură religioasă accesibilă în limba lor națională, elemente ce au avut un rol important în supraviețuirea comunității creștine în ciuda sciziunii dureroase pe care a trăit-o. Iată, așadar, principiul utilizării limbilor na-

ționale în activitatea misionară se răgesește adesea în istoria practicii misionare ortodoxe.<sup>10</sup>

Firul istoric al teologiei misionare ortodoxe cunoaște un alt moment de cotitură în urma apariției pe scena politică și religioasă a credinței musulmane și a imperiilor islamice. În scurt timp, acestea vor stăpâni tot mai extinse teritorii care înainte aparținuseră creștinilor, expansiunea lor culminând cu stăpânirea asupra Constantinopolului (1453) și a teritoriilor adiacente acestuia. Pentru sute de ani ortodocșii din zona balcanică s-au aflat sub sfera de influență politico-religioasă musulmană. Patriarhul de Constantinopol primește un rol în politica musulmană, fiind numit „etnarh” sau conducător al popoarelor creștine. Bisericile locale din zona balcanică nu au reușit să desfășoare o activitate misionară externă, abia fiind capabile, prin multe jertfe, să răspândească credința în rândul populației din cadrul propriilor granițe. Vor reuși totuși să se organizeze în mod autonom, să-și creeze o cultură teologică și o spiritualitate cu elemente specifice, devenind chiar salvatoare ale Ortodoxiei bizantine în perioadele de criză (cruciadele, schisma, cucerirea otomană etc.). De exemplu, când în 1629 sub numele patriarhului ecumenic Chiril Lucaris apărea o mărturisire de credință cu puternice influențe calvine, lucrarea mărturisitoare a dreptei credințe strălucea la Iași (Mărturisirea lui Petru Movilă, 1642) sau Ierusalim (Mărturisirea lui Dositei, 1672).<sup>11</sup> Doar pe teritoriul țării noastre s-au putut tipări în acele vremuri cărți în toate limbile vorbite de ortodocși (greacă, arabă, georgiană, slavonă). Misiunea Bisericilor locale a fost de a păstra „Bizanțul de după Bizanț”.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, p. 15.

#### 4.4. Misiunea rusească

Unul dintre evenimentele majore din istoria misiunii ortodoxe rămâne convertirea poporului rus. Traducerea Bibliei și a cărților de cult fusese deja finalizată. Creștini au existat în Rusia încă înainte de Vladimir, însă, acesta a fost cel care a meritat pe deplin titlul de „încreștinător al Rusiei”. Încreștinarea a fost asumată cu toată seriozitatea, Ortodoxia devenind religia oficială a Rusiei până în 1917. Convertirea triburilor slave din estul țării a fost finalizată în timpul lui Vladimir. Triburile finlandeze din nord nu au primit însă atât de repede mesajul evanghelic. Cei care sunt responsabili de o puternică dezvoltare a lucrării misionare în această perioadă sunt călugării. Aceștia, căutând singurătatea necesară ridicării schiturilor lor au pătruns în pădurile nordice. Prin credință, muncă și prin cuvintele lor au devenit protagoniștii încreștinării nomazilor primitivi din jurul lor. Schiturile lor s-au transformat în mănăstiri și în jurul mănăstirilor s-au dezvoltat orașe. Deși astfel lucrarea lor a avut un rol social incontestabil, ei erau motivați teologic. Părăsind lumea, ei au dorit să creeze o nouă comunitate în conformitate cu legile divine; respingând lumea au ajuns să fie vestitori către lume ai lui Hristos. Un exemplu de retragere pentru proclamarea Evangheliei lui Hristos în fața lumii se poate vedea în viața călugărului sfânt Serafim (1759-1833). El a trăit singur în pădure timp de zece ani (1794-1804), după care a petrecut alți zece ani în rugăciune isihastă, și doar după acest timp și-a deschis ușa chiliei sale oamenilor care se înghesuiau acum pentru sfaturi duhovnicești.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, p. 25.

Deși odată cu mesajul creștin s-a răspândit și identitatea rusească, nu toți călugării au simțit că ar trebui să formeze ruși din păgâni, fiind deschiși în a folosi limbile vernaculare. Un astfel de exemplu de misionar ortodox în Evul Mediu este sfântul Ștefan de Perm (1340-1396). Având o educație aleasă, părăsește totuși liniștea mănăstirii pentru a aduce Evanghelia la sălbaticii permii din pădurile de nord. Pentru a ușura receptarea mesajului creștin, el a creat un alfabet perm și a tradus Liturghia și Evanghelia. Dintre cei mai silitori ucenici ai săi, el a ales apoi conducerea bisericii. Iată două dintre caracteristicile pe care le-am evidențiat drept esențiale în munca misionară ortodoxă: utilizarea limbii vernaculare și selectarea clericilor dintre indigeni. Cea de-a treia caracteristică, aceea a unei biserici locale permene, nu s-a materializat niciodată. La scurt timp după moartea lui, limba permă a fost înlocuită cu limba rusă, dar aceasta nu umbrește realizările sale misionare și exemplul pe care l-a lăsat misionarilor ruși de mai târziu. Alături de călugări și clerici au fost misionari și laici precum Trifon din Novgorod care, după ce a convertit câteva sute de locuitori dintre laponi, a așteptat răbdător un preot care să-i boteze. Ulterior, a luat și legământul monastic, mănăstirea sa din peninsula Kola fiind pentru multă vreme un avanpost misionar important.<sup>13</sup>

Istoria misiunilor rusești cunoaște și momente reprobabile. Unii dintre misionari nu au învățat limba celor cărora urmau să le propovăduiască; alții au fost mulțumiți să folosească puterea laică pentru a-i „converti” pe „necredincioși”;

<sup>13</sup> James J. Stamooolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, p. 25; Yannoulatos Anastasios, *Misiune pe urmele lui Hristos*, trad. Toma Ștefan L., Editura Andreiana, Sibiu, 2013, p. 201.

iar disputele interne care au copleșit Biserica Rusă au avut de asemenea influență și asupra activității misionare (a se vedea schisma internă dintre posesori și neposori din 1666). Nici reformele lui Petru cel Mare (1682-1725) nu au lăsat neafectată misiunea Bisericii, monahismul fiind pus sub un control imperial strict, slăbind ca atare forța sa misionară, îndeosebi în provinciile îndepărtate ale Rusiei, unde mănăstirea era unicul centru cultural și caritabil. Petru apare ca un susținător al misiunii evanghelice a Bisericii, datorită încurajării misiunilor din China și Siberia, însă mulți consideră că motivația sa a fost mai degrabă politică decât religioasă. Mai mult de atât, au fost situații în care politicul a ridicat obstacole puternice în calea misiunii, așa cum s-a întâmplat în secolul al XVIII-lea când era interzisă predicarea Evangheliei la nomazii kirghizi.<sup>14</sup>

O revigorare și un suflu inovator al misiunii rusești se observă, în pofida neajunsurilor, odată cu secolul al XIX-lea. La chemarea pentru misionari din 1828 a Sfântului Sinod va răspunde și Macarie Glukaev (1792-1847), teolog erudit și rector al Seminarului din Kostroma cu o frumoasă carieră ecleziastică în față dar care se retrăsese în pustia din deșertul Glinsk căutând foloasele duhovnicești ale isihiei. Macarie, deși mic, fragil și bolnăvicios, a ales o regiune deosebit de dificilă, aceea a munților Altai, din Asia Centrală. Ca parte a reușitei totale a misiunii în popor, misionarii au fost de acord să aibă toate lucrurile în comun nu atât ca semn al sărăciei monahale, cât pentru a evidenția mesajul de unitate

---

<sup>14</sup> Stanley S. Harakas, „Vision for Missionary Education at Orthodox Seminaries”, *The Greek Orthodox Theological Review* 42, 3-4 (1997), pp. 480-481.

al lucrării lor misionare. În tradiția înaintașilor săi misionari ortodocși, Macarie a început să studieze limbile diferitelor triburi. Deși eforturile lui au rămas nerăsplătite, nu a abandonat misiunea, ci a schimbat strategia de abordare.<sup>15</sup>

Realizând nepotrivirea unei propovăduiri verbale, el s-a angajat să fie un servitor în rândul luptătorilor nomazi de aici. Prin trăirea adevărurilor de credință, el a reușit să fie un exemplu printre cei din jurul său în două domenii: medicina și igiena. În cazul lui Macarie, teologia intră în strânsă legătură cu practica misionară. Macarie și însoțitorii lui nu oferă doar un exemplu, ei stabilesc un concept teologic al modului de viață care ar trebui să caracterizeze comunitatea creștină.

Macarie a fost diferit față de alți misionari ortodocși ai timpului său. Decât graba convertirii la botez, așa cum era tipic, Macarie a insistat pentru o perioadă lungă de catehizare. Pe durata celor 14 ani de lucrare în zonă, el a oficiat 675 de botezuri pentru adulți și aceasta deoarece Macarie vedea botezul drept începutul stilului de viață creștin. Potrivit lui Stephen Neill, el a respins metodele care vizau doar numărul celor botezați și care foloseau stimulente materiale pentru a câștiga adepți. Glucharev credea în instruirea pe termen lung a celor care urmau să se convertească și continuarea educației acestora după convertire, botez și mirungere. Neill afirma despre filosofia sa misionară următoarele: „Macarie era dispus să îi boteze pe candidați doar după un catehumenat de durată, timp în care ei erau instruiți în creștinism în limba lor. Și le spunea me-

---

<sup>15</sup> Yannoulatos Anastasios, *Misiune pe urmele lui Hristos*, p. 201; James J. Stamooolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, p. 28.

reu celor care munceau alături de el că botezul este începutul procesului de convertire și nu sfârșitul acestuia.”<sup>16</sup> El și-a așezat convertiții cât mai repede posibil în sate nou înființate, compuse în întregime din creștini și conduse de misionari. Acest lucru l-a făcut atât pentru protecția convertiților de represalii din partea păgânilor, cât și pentru a le permite să mărturisească prin viața lor adevărul evanghelic. El a întemeiat mai multe școli și spitale decât biserici, ceea ce dovedește spiritul practic care l-a caracterizat. Macarie a crezut cu certitudine în utilitatea practică, dar a fost motivat în această atitudine misionară și deoarece a înțeles că eforturile misionarilor anteriori lui s-au disipat pentru că cei convertiți de ei nu fuseseră suficient de întăriți în credință.<sup>17</sup>

El a înțeles că misiunea trebuie să fie interesul și lucrarea întregii Biserici. Ca stareț de mănăstire a devenit conștient de faptul că masele de ruși erau doar superficial creștine și deci nepotrivite pentru marea sarcină apostolică la care el se gândise. Astfel, s-a dedicat misiunii acasă și a deschis ușile mănăstirii tuturor celor care doreau sfaturi. Când a părăsit misiunea din Altai în 1843, aici erau cinci așezări ortodoxe și două biserici, trei școli și un orfelinat. A reușit de asemenea să-și atragă urmași și succesori vrednici, doi dintre ei devenind ulterior arhiepiscopi. Aproape de începutul secolului trecut, aici erau 2500 de convertiri, 188 sate creștine, 67 biserici cu slujbe slujite în totalitate în limba vernaculară și 48 de școli cu predare în

<sup>16</sup> Stephen Neill, *A History of Christian Missions*, Penguin, Harmondsworth, 1966, p. 371.

<sup>17</sup> James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, p. 30.

limba maternă. Macarie a mai lăsat încă o moștenire pentru practica misionară. A încurajat o femeie să se angajeze în munca misionară, aceasta fiind o idee inovatoare pentru acele vremuri. Interesul său în pregătirea misionară l-a făcut să propună crearea unui centru de studii misionare, unde instrucția să cuprindă medicină, nursing (îngrijire) și agricultură. S-a dovedit, astfel, a fi un mare teoretician al misiunii ortodoxe.<sup>18</sup>

În același secol de revigorare misionară, Nicolae Ilminsky, un academician laic, a avut o mare influență asupra cursului misiunilor rusești fiind ales să facă parte din comitetul care trebuia să traducă Biblia și cărțile lingvistice în limba tătară. Părăsirea credinței creștine de către tătari continua în pofida faptului că Biserica Ortodoxă le oferea chiar și diferite privilegii după convertire: împărțire de pământuri, scutirea de la serviciul militar și uneori recompense bănești. Slujbele se făceau în limba slavă și nu existau clerici nativi. Întreaga activitate a fost compromisă de contrapropaganda musulmană. Problema a fost agravată și de faptul că cei din comitetul de traducere foloseau limba literară și alfabetul arab, în timp ce tătarii nu posedau un alfabet al lor. Ilminski a fost cel care a propus folosirea dialectului tătar, așa cum era utilizat de ei în discuțiile zilnice și să înlocuiască alfabetul arab cu caracterele rusești. Prin utilizarea limbii populare, principiul vestirii Evangheliei în limba lor a fost în cele din urmă respectat. Ilminski a realizat că puterea islamului consta și în implementarea unui sistem de școli atașate moscheilor în care copiii tătarilor erau instruiți în limba Coranului. El a stabilit propriul său sistem de școli care

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 31.

utiliza limbajul popular. De asemenea, o influență majoră asupra practicii misiunii ortodoxe, au avut-o principiile sale pentru realizarea traducerilor în limbile vernaculare.<sup>19</sup>

Un alt renumit misionar rus care a activat în Alaska a fost Episcopul Inocenție (1797-1879), născut Ion Veniaminov. A fost chemat mai întâi să întreprindă o misiune în Insulele Aleutine. Deși a refuzat inițial, și-a schimbat hotărârea și s-a decis să plece, luându-i 14 luni lui și familiei sale să ajungă la locul de slujire unde nu au găsit nici o biserică construită și nici măcar o casă care să le ofere adăpost. Studiind limba aleuților, nu a ajuns doar să o stăpânească, cu sunetele ei guturale, dar a și compus un alfabet pentru ea. A construit și o școală și i-a învățat pe copii, folosindu-se de manuale făcute de el însuși. Pentru a putea vizita și evangheliza celelalte insule din lanțul aleutin, a învățat cum să manevreze și să navigheze cu un kaiak. Terminându-și munca între aleutini, el s-a mutat pe continent, în Alaska, unde a avut un succes uimitor cu triburile care nu avuseseră înainte nici un contact cu europenii.<sup>20</sup>

După moartea soției, a luat schima monahală și și-a schimbat numele din Ioan în Inocenție. În 1840 a fost hirononit episcop de Kamchatca, insulele Kuriliene și Aleutine. Câțiva ani mai târziu, provincia Yatkusk a fost pusă sub oblăduirea sa și ceva mai târziu provinciile rusești din Siberia au fost adăugate episcopiei sale. A parcurs mii de kilometri, vizitând episcopia în lung și în lat. Și-a schimbat reședința episcopală de trei ori pentru a fi în mai bună legă-

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>20</sup> Yannoulatos Anastasios, *Misiune pe urmele lui Hristos*, p. 201; James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, p. 33.

tură cu locurile unde dorea să implementeze noi misiuni. În 1870, Inocenție a format Societatea Ortodoxă Misionară. Prin exemplele amintite, și nu numai, practica misionară a Ortodoxiei rusești a rămas ca un punct de referință pentru teologia misionară ortodoxă în întregul ei.<sup>21</sup>

#### **4.5. Misiunea în contemporaneitate**

Contextul istoric actual al misiunii ortodoxe este marcat de căutarea unei așezări firești în privința obținerii autonomiei și a autocefaliei de către anumite Biserici locale, aspect intern al vieții Bisericii Ortodoxe care a ridicat adesea probleme, din cauza imixtiunilor politice. Sunt cunoscute împrejurările dificile în care s-a recunoscut în ultimii ani autocefalia patriarhiilor din Bulgaria și Georgia sau autonomia Bisericilor din Finlanda, Japonia sau America. Ezițarea „Bisericilor-mame” se datorează și unui posibil pericol filelist (provocarea autocefaliei motivată de interese șovine sau rivalități etnice).<sup>22</sup>

Apropiindu-ne de contemporaneitate se observă o revigorare, o mai bună organizare și consolidare a lucrării misionare ortodoxe. Spre exemplu, am amintit că în Rusia Inocenție a pus bazele Societății Misionare Ortodoxe cu scopul de a pregăti, sprijini și trimite misionari, de a sensibiliza lucrarea misionară printre bisericile locale și de a crea materiale pentru diferite misiuni. În momentul de maximă dezvoltare această societate a avut mai mult de 16.000 de

---

<sup>21</sup> James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, p. 33.

<sup>22</sup> Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, pp. 16-17.

membri în 55 de comisii diecezane. Ea a trimis și sprijinit sute de misionari în diferite zone: Siberia și capătul estic al Rusiei, Alaska, Japonia, China, Coreea. Ea a publicat, de asemenea, mai mult de 2 milioane de exemplare a sute de traduceri în 20 de limbi pentru diferite misiuni.

Un rod al acestei activități misionare a fost și Nicolae Kasatkin care a activat în Japonia între 1861-1912. El a intrat în Japonia atunci când țara era considerată încă una dintre cele mai închise și xenofobe din lume. La sfârșitul celor 50 de ani de slujire, Biserica Ortodoxă a Japoniei număra peste 33.000 de creștini în 266 de comunități. În spiritul tradiției misionare ortodoxe, din moștenirea sfântului Nicolae a făcut parte și traducerea în japoneză a Noului Testament, a unei bune părți din Vechiului Testament, precum și a celor mai multe dintre rânduielele liturgice ale Bisericii.<sup>23</sup>

Revoluția bolșevică din 1917 va bloca activitatea societății punând început unei lungi și înrobitoare perioade pentru Biserica Ortodoxă și lucrarea ei misionară în Rusia și alte țări comuniste. În secolul al XX-lea, în timp ce Biserica Rusă lupta pentru a supraviețui, alte biserici locale au încercat cu eforturi majore să recupereze moștenirea lor misionară după secole de dominație otomană opresivă. Din aceste motive, Biserica Ortodoxă a fost inactivă în misiunile externe în prima jumătate a secolului trecut.

Perioada postbelică de la sfârșitul anilor 1950 va aduce o trezire misionară care a început cu o mișcare internațională a tineretului ortodox – Syndesmos. Anastasios Yannoulatos a fost tânărul teolog grec ce a condus această renaștere.

<sup>23</sup> James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, p. 40.

Publicând în greacă și engleză revista cu tematică misionară *Poreuthentes* (Go Forth), a încercat între anii 1960-1970 să trezească Biserica Greciei și comunitatea ortodoxă internațională la o responsabilizare în direcția lucrării misionare. Yannoulatos a stabilit și un centru de misiune cu același nume tot în 1960 la Atena. Malaria va opri primele eforturile misionare ale lui Yannoulatos în Africa de Est, determinându-l să se retragă în domeniul studiului. Va ajunge profesor de istoria religiilor la Universitatea din Atena între 1972-1991, predând aici și cursuri de misiologie și îmbogățind semnificativ teologia ortodoxă cu scrierile sale pline de originalitate. Tot el a fondat și editat revista oficială de misiune a Bisericii Greciei, *Panta ta Ethne* în 1980.<sup>24</sup>

Dorind să implementeze teoria sa misionară, Yannoulatos va trece la fapte când va deveni arhiepiscop interimar al Africii de Est (1981-1991) și mai apoi Arhiepiscopul Albaniei (1991-prezent). Creând un model misionar contemporan, Arhiepiscopul Anastasios a actualizat tradiția misionară ortodoxă clasică și, în Africa de Est, a consolidat bisericile din Kenya, Uganda și Tanzania, deschizând primul seminar ortodox din Africa și formând și hirotonind 62 de clerici indigeni și 42 de cateheți. Consecvent duhului misionar ortodox, a supravegheat traducerea slujbelor în șapte limbi, construirea a 67 de biserici noi și a numeroase clinici medicale și scoli primare. Aceeași lucrare plină de inspirație pentru misiunea ortodoxă de azi a continuat-o și în Albania. Deși în 1991 avea 61 de ani, a organizat o mobilizare globală în evanghelizare, educație, sănătate, dezvoltare, cultură și me-

---

<sup>24</sup> Veronis Luke, „Missionaries, Monks and Martyrs: Making Disciples of all Nations”, *St Francis Magazine* II, 4 (martie 2007), p. 95.

diu într-o țară puternic impregnată de ateism. Nu a lipsit crearea școlilor teologice, hirotonirea clericilor, construirea unor noi biserici și repararea unora vechi sau ampla lucrare umanitară a Bisericii. A ajuns o voce clară și puternică a mesajului misionar ortodox influențând numeroase alte lucrări misionare din Biserica Greciei, Biserica Ortodoxă din Finlanda, Bisericile Ortodoxe din America și nu numai.<sup>25</sup>

Semn al revigorării misiunii Bisericii Ortodoxe este și înființarea sau reînființarea centrelor misionare. Am amintit cazul Greciei din anii '60 sau cel al Bisericii Ortodoxe din Finlanda. Dar și Biserica Rusiei și-a reactivat vechiul centru misionar. Unde regimul comunist a reprimat cu duritate Ortodoxia ne putem aștepta la aceeași reactivare a misiunii. Pentru a da exemplul unui astfel de centru misionar, îl vom aminti pe unul dintre cele mai vizionare din lumea ortodoxă de azi – *Centrul de Misiune Creștin Ortodoxă* din St. Augustine, Florida, Statele Unite ale Americii. Existând din 1987, acesta trimite și acum, atât misionari pe perioade îndelungate, cât și 15 echipe de misionari pe perioade mai scurte. Sprijină activitatea misiunilor indigene în 20 de țări, educă studenți în domeniul misionar și s-a dezvoltat într-un puternic centru de susținere și motivare a conștiinței misionare pentru Bisericile Ortodoxe din America.<sup>26</sup>

O diagnoză a activității misionare curente arată că Biserica Ortodoxă este în mișcare din nou. De exemplu, Patriarhia Ecumenică de Constantinopol acoperă un mare număr de regiuni misionare. Cea mai mare este Mitropolia Hong Kong și a Asiei de Sud-Est, ale cărei eforturi misionare includ

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 96-97.

<sup>26</sup> Yannoulatos Anastasios, *Misiune pe urmele lui Hristos*, p. 210.

Indonezia, India, Filipine, Hong Kong, Coreea, Singapore și se vor a fi direcționate și înspre China, Taiwan, Thailanda. Tot Constantinopolul are jurisdicție asupra activităților misionare locale ale comunităților ortodoxe din America Centrală și de Sud. Patriarhia din Alexandria și a toată Africa este responsabilă pentru eforturile de misiune din Africa. Bisericile ortodoxe din Africa sunt în continuă creștere în Kenya, Uganda, Tanzania, Madagascar, Zair, Camerun, Ghana, Nigeria. De asemenea, de actualitate este și lucrarea misionară a „diasporei ortodoxe” care cuprinde în întreaga lume milioane de credincioși în comunități de diferite identități etnice sau apartenențe canonice jurisdicționale.<sup>27</sup>

Oricum, modificările sociale și tehnologice profunde, dezvoltarea mișcării ecumenice, mutațiile ideologice, atitudinea politicului în continuă schimbare sunt doar încă alte câteva aspecte esențiale care provoacă azi teologia misionară ortodoxă. Privirea spre trecut vrea să ofere expertiza, exemplul și principiile acumulate până acum de Biserica Ortodoxă în domeniul misionar și care se caută să-și găsească abordarea metodologică eficientă vremurilor pe care le trăim.

---

<sup>27</sup> Vezi: James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, p. 44 ș.u.



# 5 **Paradigma misionară a Bisericii Ortodoxe**



ÎNĂCĂ DIN SECOLUL AL IV-LEA, când Sf. Constantin cel Mare a mutat capitala de la Roma la Bizanț, în Bosfor (redenumind orașul Constantinopol), imperiul a trebuit să facă față problemei de a avea două capitale rivale. Rivalitatea nu se limita doar la scena politică. Și din punct de vedere eclesiastic, Roma și Constantinopol se îndepărtau una de alta încet, dar ireversibil, proces care va trece prin Marea Schismă din 1054, prin cruciada a IV-a din 1204 și se va pecetlui definitiv la sinodul unionist de la Florența (1438-1439). Cele două „aripi” ale Bisericii, una autonumindu-se „Romană” și „Catolică”, cealaltă „Bizantină” și „Ortodoxă”, vor merge pe drumuri diferite. Biserica Bizantină va fi cea care, de-a lungul mai multor secole, va da naștere și formă teologiei ortodoxe și înțelegerii misiunii așa cum le cunoaștem azi. De la Marea Schismă Bisericile Ortodoxe au fost, din motive practice, izolate de gândirea și dezvoltarea teologică din Apus, cel puțin până recent.<sup>1</sup> Pe de o parte, Ortodoxia a fost îngrădită de Biserica Apuseană, pe de altă parte, a fost blocată de puterea amenințătoare și înaintarea Islamului. Singura direcție de expansiune era Nordul. Din secolul al VI-lea până în secolul al XII-lea, misiunile ortodoxe au avansat doar în rândul popoarelor slave și, mai ales, pe vastul teritoriu al Rusiei și în împrejurimile sale<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> David Bosch, *Transforming Mission*, p. 205.

<sup>2</sup> Christian Harnnck, *Die byzantinische Missionen*, in Schaferdiek, pp. 279-359.

Biserica Romano-Catolică (sau Apuseană) a fost aproape întotdeauna în relație foarte strânsă cu statul, acest lucru fiind valabil și pentru Biserica Bizantină. Eusebiu de Cezarea, „mesager al bizantismului” și „fondator al teologiei politice”<sup>3</sup>, a construit un sistem în care statul și Biserica erau unite în armonie. În cuvântarea funebră în cinstea împăratului Constantin, el a devenit primul teolog care a „definit clar filozofia politică a Imperiului creștin, acea filozofie a statului care a fost constant menținută de-a lungul mileniului de absolutism bizantin”<sup>4</sup>. Așa cum monoteismul iudaic a învins politeismul, tot așa monarhia romană a alungat poliarhia. Împăratul creștin Constantin era acum chemat să conducă lumea spre Dumnezeu. În Imperiul Bizantin au fost făcute încercări de a face ca unitatea imperiului să coincidă cu unitatea credinței. *Henotikon*-ul împăratului Zenon (638 d. Hr.), *Ekthesis*-ul împăratului Heraclius (638 d. Hr.) și *Typos*-ul lui Constans al II-lea (648 d. Hr.) au fost măsuri luate pentru a asigura unitatea indisolubilă a intereselor statului și Bisericii<sup>5</sup>. În această atmosferă era de așteptat ca misiunea să fie în egală măsură preocuparea împăratului și a Bisericii. Ca „imitator al lui Dumnezeu”, împăratul reunea în el rolul religios cu cel politic<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Van der Aalst, *Aatekeningen bij de hellenisering van het christendom*, Nijmegen: Dekker & van de Veegt, 1974, p. 59 ș.u.

<sup>4</sup> David Bosch, *Transforming Mission*, p. 205; vezi Eusebiu de Cezarea, *Viața lui Constantin cel Mare*, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB), vol. 14, studiu introductiv de Prof. Dr. Emilian Popescu, traducere de Radu Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (Ed.IBMBOR), București, 1991.

<sup>5</sup> Van der Aalst, *Aatekeningen bij de hellenisering van het christendom*, Nijmegen: Dekker & van de Veegt, 1974, pp. 59-62.

<sup>6</sup> Christian Hannick, *Die byzantinische Missionen*, 1978, 354.

Practica implicării directe a împăratului în întreprinderea misionară va dura până în Evul Mediu și, de fapt, chiar până în epoca modernă. Misiunea Ortodoxă Rusă a prințesei Kievului era un proiect politic și mergea alături de expansiunea colonialismului spre nord și nord-est în interiorul Rusiei<sup>7</sup>. Evanghelizarea în acest caz a devenit de fapt sinonimă cu rusificarea<sup>8</sup>.

David Bosch se întreba dacă „în aceste circumstanțe trebuie să considerăm negative toate eforturile misionare ale Bisericilor Ortodoxe?”<sup>9</sup> Abordarea problemei în această manieră este frecventă, în special în cercurile protestante apusene.<sup>10</sup> Alte opinii susțin că nu există, cel puțin în timpurile moderne, misiune în ortodoxie, cu alte cuvinte, Bisericile Ortodoxe sunt non-misionare.

Ambele evaluări negative și acuzația de non-misionarism sunt însă greșite. Acestea sunt mai degrabă tributare absolutizării unei definiții specifice, în acest caz apuseană, a misiunii creștine, despre care vom vorbi mai târziu. Dar este posibil să privești misiunea dintr-un alt punct de vedere. În ultimii ani, creștinii de alte confesiuni au fost ajutați să aprecieze gândirea misiunii ortodoxe în special datorită scrierilor unor teologi ca Anastasios Yannoulatos (Grecia), Ion Bria (România) și James J. Stamooolis. Prin aceasta contribu-

---

<sup>7</sup> Gerhard Rosenkranz, *Die christliche Mission: Geschichte und Theologie*, Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1977, p. 188.

<sup>8</sup> Eugene J. Fisher, *Historical Developments in the Theology of Christian Mission*, în Martin A. Cohen & Helga Cronen (eds.), *Christian Mission / Jewish Mission*, Ramsey, New Jersey: Paulist Press, 1982, p. 22.

<sup>9</sup> David Bosch, *Transforming Mission*, p. 205.

<sup>10</sup> Gerhard Rosenkranz, *Die christliche Mission: Geschichte und Theologie*, 1977, p. 188-190, 242 ș. u.

ția teologiei Bisericii Răsăritene la înțelegerea misiunii este într-adevăr semnificativă<sup>11</sup>.

Paradigma misionară ortodoxă se întemeiază pe misiunea lui Hristos. O bună înțelegere a acestei misiuni impune în primul rând, o raportare la teologia trinitară. Trimiterea Apostolilor la misiune de către Hristos își are rădăcinile în faptul că Însuși Hristos este trimis de Tatăl în Duhul Sfânt (*In* 20, 21-33). Semnificația acestei accentuări scripturistice a noțiunii de misiune se admite pur și simplu, însă *teologia trinitară*, la care astfel se face aluzie, reclamă mai multă atenție decât primește în mod curent.

*Teologia trinitară* arată faptul că Dumnezeu este în Sine Însuși viață de comuniune și prin intrarea Lui în istorie doarește să-l atragă pe om și creația, în general, la comuniunea cu însăși viața Lui. Implicațiile acestor afirmații în înțelegerea misiunii sunt foarte importante: misiunea nu presupune propagarea sau transmiterea unor convingeri intelectuale, doctrinare și a poruncilor morale etc., ci transmiterea vieții în comuniunea ce există în Dumnezeu. „Trimiterea” la misiune este în mod esențial, trimiterea Duhului (*In* 14, 26) care face accesibilă împărtășirea de viața lui Dumnezeu (*1 Cor* 13,13). Astfel, mântuirea lumii trebuie văzută ca o lucrare a Sfintei Treimi pentru întreaga creație.<sup>12</sup>

În misiunea Bisericii, *Hristos* ocupă *locul central*. El este factorul activ în mărturisirea creștină din lume. Urmând tradiției biblice a Bisericii, mărturisim întruparea Logosului lui Dumnezeu-Tatăl, mijlocitorul în vederea împăcării noastre

<sup>11</sup> David Bosch, *Transforming Mission*, p. 205

<sup>12</sup> Ion Bria, *Go forth in peace. Orthodox Perspectives on Mission*, World Council of Churches, Geneva, p. 3.

cu Dumnezeu. În acest fel, Logosul lui Dumnezeu nu este doar Mântuitor, ci și Creator. El este *centrul vieții* noastre, într-un dublu sens: ca Logos divin, izvor și model de înțelegciune, și partener inițiator al dialogului nostru cu El. Ca ipostas divino-uman, centru a toți și toate, El este *partenerul* și izvorul creativ și generator al dialogului cu El și între oameni. El este Logosul tuturor lucrurilor, iar Logosul este chipul Tatălui. Lumea are o bază ontologică în Dumnezeu deoarece toate sunt unite în Logos. În același timp, legătura și unitatea lor într-un tot armonios își are temelia în comuniunea neschimbabilă a Logosului personal. În timp ce lucrurile sunt materiale, tangibile, imagini inteligibile ale rațiunii și gândirii diversificate ale Logosului, făptura umană este chipul a Însuși Logosului ca persoană ce gândește.

Fiul lui Dumnezeu și-a asumat plinătatea umanității în Sine; în acel proces El afirmă, vindecă și restabilește omenirea prin plasarea acesteia în Sine și astfel, în Sfânta Treime. Este marea taină a unirii divino-umane ce devine izvor de viață lumii.<sup>13</sup>

În gândirea ortodoxă, misiunea ține de însăși ființa *Bisericii*<sup>14</sup>. În Ortodoxie, Biserica este dătătoarea luminii sfinte mântuitoare și mijlocitoare a puterii de reînnoire care aduce viață<sup>15</sup>. Caracterul ecleziastic al misiunii arată „că

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Anastasios of Androussa, *Orthodox Mission – Past, Present, Future*, în George Lemopoulos (ed.), *Your Will Be Done: Orthodoxy in Mission*, Geneva: World Council of Churches, 1989, pp. 81-83

<sup>15</sup> Nikos Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart: Evang. Verlagswerk, 1968, pp. 195-197; David Bosch, *Transforming Mission*, p. 207.

Biserica este scopul, împlinirea Evangheliei, mai degrabă decât instrumentul sau mijlocul misiunii”. Biserica este parte a mesajului pe care misiunea îl proclamă<sup>16</sup>. Misiunea nu este privită ca o funcție a Bisericii; Ortodoxia respinge „o astfel de interpretare instrumentală a Bisericii”. Misiunea sa nu este proclamarea unor adevăruri sau principii etice, ci „chemarea oamenilor de a deveni membri ai comunității creștine într-o formă vizibilă, concretă.” „Biserica este scopul misiunii, nu invers”. „Eclesiologia este cea care determină misionarismul”<sup>17</sup>. De aceea, elementele principale ale răspunsului la întrebarea formulată în legătură cu definiția ortodoxă a misiunii trebuie căutate în „doctrina și experiența Bisericii”<sup>18</sup>. Misiunea este „parte a ființei Bisericii”, este naturală Bisericii; „nu are legătură exclusiv cu caracterul apostolic al Bisericii”, „ci cu toate *notae* (însușirile, n.n.) ei, inclusiv cu unitatea, sfințenia și apostolicitatea”<sup>19</sup>.

Astfel de opinii au consecințe majore nu doar pentru înțelegerea misiunii, ci și pentru practicarea acesteia. În nici o circumstanță un individ sau un grup de indivizi nu ar putea să înceapă o misiune fără să fie trimiși sau sprijiniți de Bise-

---

<sup>16</sup> Ion Bria, *The Church's Role in Evangelism / Icon or Platform?*, *International Review of Mission*, vol. 64, 1975, p.245.

<sup>17</sup> Ion Bria, *Martyria / Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*, Geneva: World Council of Churches, 1980, p. 8 -9.

<sup>18</sup> Alexander Schmemmann, *The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition*, in C.H. Anderson (ed.), „The Theology of the Christian Mission”, London: SCM Press, 1961, p. 251.

<sup>19</sup> Ion Bria, *Go Forth in Peace*, p. 12-14 ; James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, p. 103-127; Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 133.

rică. Dacă „Biserica este ființial misionară”<sup>20</sup>, atunci misiunea se referă la o sarcină colectivă. Hristos trebuie predicat în Biserica Duhului Sfânt, fără de care nu există nici Hristos euharistic, nici Evanghelie. În afara contextului Bisericii, evanghelizarea rămâne un entuziasm temporar de factură umanistă sau psihologică<sup>21</sup>.

Aceasta duce la următorul element crucial al misiunii ortodoxe: *locul Liturghiei în misiune*. „Liturghia este cheia înțelegerii ortodoxe a Bisericii și de aceea importanța Liturghiei pentru înțelegerea ortodoxă a evanghelizării nu poate fi trecută cu vederea”<sup>22</sup>. Chiar pentru că între Biserică și misiunea ei există o legătură organică, nici o formă de evangelism sau misiune nu ar trebui să aibă loc „fără o referire la existența ei spirituală și sacramentală”<sup>23</sup>. Astfel, misiunea Bisericii Ortodoxe se subscrie unei „eclesiologii euharistice”<sup>24</sup>. „Ca Biserică a luminii Învierii și a Sfintei Liturghii – Biserica Ortodoxă – își vede ca principală sarcină luminarea necreștinilor care vor primi lumina lui Dumnezeu prin Sfânta Liturghie. Manifestarea principală a activității misionare a Bisericii Ortodoxe este celebrarea Liturghiei. Lumina harului divin care strălucește în Sfânta Liturghie acționează ca centru de atracție pentru aceia care încă mai trăiesc în întunericul păgânismului”<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, p. 116.

<sup>21</sup> Ion Bria, *The Church's Role in Evangelism / Icon or Platform*, 1975, p. 245

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>25</sup> David Bosch, *Transforming Mission*, p. 207.

În perspectiva ortodoxă misiunea este, deci, centripetă mai degrabă decât centrifugă, mai degrabă organică decât organizată. Biserica Ortodoxă „proclamă” Evanghelia prin doxologie și Liturghie. Comunitatea mărturisitoare este comunitatea în slujire; de fapt comunitatea slujitoare este în sine și în afara sa un act de mărturisire.<sup>26</sup> Aceasta este așa de vreme ce Sfânta Liturghie are o structură și un scop misionar<sup>27</sup> și este celebrată ca un „eveniment misionar”<sup>28</sup>.

Dacă misiunea este o manifestare a vieții și a slujirii Bisericii, atunci *misiunea și unitatea* se întrepătrund. Unitatea și misiunea (sau misiunea și unitatea) nu vor putea fi niciodată privite ca două strategii sau etape succesive; ele aparțin intrinsec una alteia. Potrivit cuvintelor lui Nikos Nissiotis: „Misiunea și unitatea” înseamnă că nici un misionar nu poate propovădui Evanghelia fără a fi profund conștient de faptul că reprezintă comunitatea istorică a Bisericii și fără a se simți împins în acest act de mărturisire de către Sfântul Duh, pe baza apartenenței personale la Biserica cea Una și Apostolică.<sup>29</sup>

Pentru Ortodoxie, Marea Schismă de la 1054 a avut consecințe pentru o perioadă mai mare de timp. În timp ce Biserica Catolică a continuat cu extinderea ei misionară fără întrerupere, în special după secolul al XIV-lea, iar Bisericile Protestante și grupările misionare s-au extins pe cât le-a fost cu putință la cei care locuiau dincolo de granițele

<sup>26</sup> Ion Bria, *Go Forth in Peace*, p. 9.

<sup>27</sup> James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, p. 86-102.

<sup>28</sup> Ion Bria, *Go Forth in Peace*, p. 17

<sup>29</sup> David Bosch, *Transforming Mission*, p. 208.

istorice ale creștinătății, Biserica Ortodoxă nu a putut face cu ușurință același lucru. Când unitatea s-a rupt, „Biserica Ortodoxă și-a văzut misiunea întoarsă de la evanghelizare spre o căutare a unității creștine”<sup>30</sup>. Unii reprezentanți de seamă ai Ortodoxiei ar adopta o viziune mai puțin rigidă, în loc să susțină că de la Schismă încoace misiunea a devenit imposibilă, ei mai degrabă ar spune că, în timpurile noastre, unitatea este ținta misiunii creștine.<sup>31</sup> Pentru ortodocși, atât unitatea cât și misiunea, sunt acte eclesiale, acte ale întregului popor al lui Dumnezeu, ele formează o unică realitate eclesiologică. De fapt, „catolicitatea” este un alt nume pentru misiunea înspre unitate potrivit viziunii ortodoxe.<sup>32</sup> Din moment ce Biserica este Trupul lui Hristos, și este un singur trup, unitatea Bisericii este unitatea lui Hristos prin Duhul Sfânt cu întreaga Sfântă Treime. Orice divizare a creștinilor este de aceea „un impediment în calea mărturisirii unității”<sup>33</sup> Bisericii. Tragic însă, din punct de vedere ortodox, este faptul că „nu de prea multe ori oamenii sunt convertiți la această unică Biserică, Trupul lui Hristos, ci la propria denuminațiune, în același timp împărțindu-le otrava separării”<sup>34</sup>.

În sensul cel mai profund, misiunea, din perspectiva ortodoxă, este întemeiată pe *iubirea lui Dumnezeu*. Dacă ar fi să identificăm un singur text care să reprezinte poziția

<sup>30</sup> James Stamooolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, p. 110.

<sup>31</sup> Ion Bria, *Unity and Mission from the Perspective of the Local Church: An Orthodox View*, în *The Ecumenical Review*, vol. 39, 1987, pp. 265-270.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Idem, *Go Forth in Peace*, p. 69.

<sup>34</sup> David Bosch, *Transforming Mission*, p. 208.

ortodoxă asupra misiunii ar fi *In* 3,16: „Căci atât de mult a iubit Dumnezeu lumea încât L-a dat pe Unicul Său Fiu, ca oricine crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică”. Iubirea lui Dumnezeu se manifestă ea însăși în „kenosis”, adică în acea „renunțare la Sine voluntară și interioară care face loc pentru a primi și a îmbrățișa pe cel înspre care se îndreaptă”<sup>35</sup>. Și dacă iubirea lui Dumnezeu, manifestată în trimiterea lui Hristos este „punctul teologic de pornire al misiunii”<sup>36</sup>, aceeași iubire ar trebui să-și găsească expresie și în trimișii lui Hristos, tocmai pentru că sunt motivați de iubire, care, asemenea iubirii lui Dumnezeu în Hristos, se manifestă în starea de kenoză, ei îndreptându-se înspre cei din afara granițelor creștinismului. Dumnezeu nu este văzut în primul rând, așa cum este adesea privit în teologia apuseană, ca Cel drept care judecă păcătoșii și nedrepții, mai degrabă este subliniată dragostea decât dreptatea Lui. Deoarece Dumnezeu iubește omenirea, a pregătit planul Său de mântuire. „Dumnezeu este Păstorul care caută oaia cea pierdută; Tatăl iubitor așteptând întoarcerea fiului risipitor.”<sup>37</sup>

Dacă la baza misiunii din perspectiva Bisericii Răsăritene este iubirea, atunci *scopul misiunii este viața*.<sup>38</sup> La fel ca iubirea, viața este tot o temă ioaneică (cf. *In* 3,16). Teologia ortodoxă este evident marcată mai mult de tradiția ioaneică decât de cea paulină. Hristos nu a venit în lume, în primul rând, pentru a îndrepta păcatul omului, ci pentru a restaura în oameni chipul lui Dumnezeu și pentru

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> James Stamooolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, p.10.

<sup>38</sup> David Bosch, *Transforming Mission*, p. 208.

a le da viață. Conținutul proclamat al iconomiei mântuitoare este următorul: „Cuvântul dătător de viață înăuntrul vieții”<sup>39</sup>.

Din această perspectivă, doctrina caracteristică Ortodoxiei cu privire la *theosis* capătă semnificații misionare. Oamenii nu sunt pur și simplu chemați doar pentru a-L cunoaște pe Hristos, pentru a se aduna în jurul Său, sau pentru a se supune vocii Lui, „ei sunt chemați pentru a lua parte la slava Sa”<sup>40</sup>. Din „*slavă în slavă*” (2 Cor. 3,18) „definește procesul prin care cei credincioși sunt sfințiți de-a lungul acestei vieți până la parusie”<sup>41</sup>. *Theosis-ul* este unire cu Dumnezeu, este îndumnezeire, este „o continuă stare de adorare, rugăciune, mulțumire, cinstire cât și meditație și contemplare a Dumnezeului treimic, a iubirii infinite a lui Dumnezeu”<sup>42</sup>. Formula „cerul pe pământ”, familiară fiecărui ortodox, exprimă iruperea în această lume a eshatonului „ultima realitate a mântuirii și învierii”<sup>43</sup>. *Theosis* se referă la refacerea chipului denaturat al lui Dumnezeu în om și la transformarea vechii existențe într-o nouă creatură, într-o nouă și veșnică viață.<sup>44</sup>

Îndumnezeirea existenței ca țintă a misiunii nu este restricționată la ființele umane. Aceasta (misiunea) are și o *dimensiune cosmică*<sup>45</sup>. Nu numai umanitatea, dar și întreg universul „participă la restaurare și își găsește din nou ori-

---

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> Ion Bria, *Go Forth in Peace*, p. 9.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>44</sup> David Bosch, *Transforming Mission*, p. 209.

<sup>45</sup> Ion Bria, *Martyria / Mission*, p. 7.

entarea înspre Dumnezeuul slavei”. Crucea „sfințește universul”. Dumnezeu nu a reîmpăcat cu Sine doar indivizii, ci și „întreaga lume” (2 Cor 5,19), chiar și forțele cosmice (Col 1,20). Creația, în întregimea ei, este pe cale să devină *ekklesia*, Biserică, Trupul lui Hristos<sup>46</sup>. Această *anakephalaeosis* sau „recapitulare” a universului nu a avut încă loc, dar este așteptată cu nerăbdare, este cu adevărat o realitate eshatologică<sup>47</sup>. Pentru misiunea Bisericii aceasta înseamnă că există, de acum încă, „o mișcare mesianică în afara Bisericii”, care sugerează „o urgentă nevoie a Bisericii de a-și mări înțelegerea față de cei din afara ariei ei de influență”<sup>48</sup>. După cum o afirmă și Alexandru Schmemmann, de altfel: „Statul, societatea, cultura, natura însăși sunt *obiecte* reale ale misiunii și nu *medii* neutre în cadrul cărora rostul Bisericii este să-și mențină propria libertate interioară, să-și mențină *viața ei religioasă*. În lumea Întrupării, nimic nu rămâne *neutru*, nimic nu poate fi luat de la Fiul Omului”<sup>49</sup>.

Observația făcută în paragraful anterior ne-ar putea ajuta să aruncăm o nouă lumină asupra unui alt aspect al misiologiei ortodoxe, și anume, înțelegerea ei ca misiune *implicată în societate*. Ortodocșii sunt adesea văzuți ca fiind un grup conservator și contemplativ care dorește să evadeze din realitățile dificile ale istoriei. David Bosch remarcă faptul că misiunea ortodoxă nu are „un program pentru lume, pen-

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>47</sup> David Bosch, *Transforming Mission*, p. 209.

<sup>48</sup> Ion Bria, *Martyria / Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*, 1980, p. 7.

<sup>49</sup> Alexander Schmemmann, *The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition*, p. 256; David Bosch, *Transforming Mission*, p. 209.

tru viața civică”<sup>50</sup>. Privind concepția ortodoxă asupra misiunii din perspectiva activismului creștinismului apusean, ar putea într-adevăr să se creadă că misiunea potrivit acestei tradiții nu are nicidecum o legătură cu realitățile suferinței și ale nedreptății din lume. De asemenea, cu siguranță, au existat perioade în istoria Ortodoxiei când Biserica s-a restricționat pe sine însăși, conștient sau nu, doar la realitățile „religioase” în sensul restrâns al cuvântului<sup>51</sup>.

Totuși, în ansamblu, această interpretare a Ortodoxiei se bazează pe o proastă înțelegere a caracterului ei; de remarcat fiind faptul că în ultimii ani reprezentanți de seamă ai Ortodoxiei s-au străduit din răsuferință să clarifice poziția lor în această privință. Este, totuși, important să recunoaștem că implicarea în social a Bisericilor Ortodoxe nu poate fi niciodată separată de practica și experiența liturgică. Acestea sunt două mișcări complementare în cadrul ritului euharistic: Euharistia începe ca o mișcare de urcare înspre tronul lui Dumnezeu, și se sfârșește ca o mișcare de reîntoarcere în lume. „Euharistia este întotdeauna Sfârșitul, taina parusiei, și totuși este întotdeauna și Începutul, punctul de pornire: de aici începe misiunea”<sup>52</sup>.

Misiunea Ortodoxă este fundamentată pe Liturghie și pe Sfintele Taine, Euharistia imprimând adevăratul ritm al misiunii. În timpul *prezentului continuu*, timpul liturgic, se reactualizează permanent chemarea poporului lui Dumnezeu de către Hristos și trimiterea lui în misiune. „Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste apropiați-vă!” este chemarea, „Cred Doamne și mărturisesc...” este însăși mărturisirea, iar după ce

<sup>50</sup> David Bosch, *Transforming Mission*, p. 209.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

poporul lui Dumnezeu a primit euharistic pe Cel ce L-a mărturisit este trimis în misiune: „Cu pace să ieșim!”. Euharistia crează comuniunea, adună creștinii la locul chemării (Biserica), „îi unește cu Hristos și între ei înșiși iar din acest pisc al adorării fiecare devine un apostol, un trimis al lui Hristos, în Hristos.”<sup>53</sup>

În ultimele decenii a devenit un obicei în cercurile ortodoxe să se facă referire la această a doua mișcare ca „liturghie după Liturghie”<sup>54</sup>. Amândouă elementele pot fi privite liturgic, ca slujire a lui Dumnezeu, deoarece ambele sunt moduri diferite și totuși complementare de a-L sluji și a-L urma. Misiunea Bisericii în lume, a doua liturghie, se hrănește din puterea transformatoare ce radiază din Liturghie. Dumnezeiasca liturghie face posibilă liturghia fratelui. Astfel, celebrarea euharistică trebuie să hrănească viața creștină nu doar în sfera vieții private, ci și în aspectele ei publice și politice; este imposibil să le separi pe cele două. Potrivit Sfântului Ioan Hrisostom există alături de Euharistie și „taina frățietății”, adică slujirea pe care credincioșii trebuie să o ofere în afara locului de slujire, în locurile publice, pe altarul inimilor vecinilor lor<sup>55</sup>. Cine „a devenit membru al Bisericii și-a luat sarcina mântuirii aproapelui său”<sup>56</sup>, spune Sfântul Ioan Gură de Aur.

Pornind de la iubirea de oameni a lui Dumnezeu (philantropia divină), teologia ortodoxă dezvoltă o impresionantă

---

<sup>53</sup> Pr. Petraru Gheorghe, *Misiologie Ortodoxă, vol. I*, Editura Panfilius, Iași, 2002, p. 176.

<sup>54</sup> Ion Bria, *Martyria / Mission*, pp. 66-71.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>56</sup> Jean Chrysostome, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Dumortier (Sources Chrétiennes, no. 117), Les Editions du Cerf, Paris, 1966, *Scrisoarea 2*, p. 53.

*teologie a slujirii omului*. Ea arată că omul are nu numai o valoare unică, ci și o chemare, o misiune și o responsabilitate unică în această viață. În locașul Bisericii „se află un altar pe care se aduce jertfa lui Hristos, dar în afara Bisericii există numeroase altare pe care credinciosul poate să aducă jertfa iubirii sale. Aceste altare sunt semenii noștri în realitatea lor concretă, față de care noi suntem preoți”<sup>57</sup>.

Mult timp noțiunea de „misiune” a fost concepută ca extindere a religiei creștine în vederea plantării de Biserici în spații necreștine. În Apus, originea acestui sens urca până la Ignățiu de Loyola care, în Regula fundamentală a Societății lui Iisus, cerea papei Paul al II-lea să trimită în misiune aproape de turci preoți care s-ar pune la dispoziția lui. Mai înainte, în teologia apuseană termenul de misiune (de la mitto, -ere) era întrebuințat pentru a exprima relațiile personale din sânul Sfintei Treimi<sup>58</sup>.

În fapt, practica istorică a multor Biserici creștine apusene s-a inspirat mai degrabă din formula mateiană: „Mergând, faceți ucenici din toate neamurile...” (Mt 28, 19). Această poruncă misionară a putut fi interpretată în sensul unei misiuni de conquistă și de dominare, exprimată în categorii eclesiale și culturale, uitându-se că misiunea creștină este în mod esențial slujire și mărturie a iubirii lui Dumnezeu<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Valer Bel, *Dogmă și propoveduire*, Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 136.

<sup>58</sup> Jean-François Zorn, *Mission (missio Dei)*, în *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission. Sous la direction de Ion Bria, Philippe Chanson, Jaques Godille, Marc Spindler*, Les Editions du Cerf, Paris, Labor et Fides, Genève, Cle, Yaoundé, 2003, p. 216.

<sup>59</sup> Francis Grob, *Envoi*, în *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, p. 109.

Care „L-a trimis în lume pe Fiul Său Cel Unul-Născut, pentru ca noi să viem printr'Însul” (*1 In 4, 9*).

Din aceste motive, teologia ortodoxă a folosit cu precauție și chiar cu suspiciune terminologia misionară care s-a impus în creștinismul occidental, în secolele trecute. Ca termen tehnic, cuvântul „misiune” a fost folosit din secolul al XVII-lea, fiind rezervat acțiunii încredințate specialiștilor, trimiși de către Biserica de la centru, pentru a propaga Evanghelia în teritorii necreștine, numite „spații de misiune”. Favorizată de către marile descoperiri geografice, „misiunea” a devenit ușor o „expediție misionară”, în slujba căreia s-au organizat ordine religioase, congregații și societăți misionare, seminarii și instituții misiologice, comisii pentru necreștini și disidenți, enciclici și predici de evanghelizare. „Misiunea” presupunea nu numai un teritoriu de încreștinat, ci și transmiterea unei culturi străine, care era impusă indigenilor odată cu propovăduirea Evangheliei. Din acest punct de vedere, Biserica apuseană stă sub acuzația că a promovat o întregă ideologie culturală și sociologică în jurul ideii de misiune, care a fost însoțită adesea de colonizare, de latinizare, de imperialism cultural, social și economic.

Misiunea Bisericii Ortodoxe a fost ferită de astfel de atitudini, pe de o parte, din cauza condițiilor istorice în care a existat, pe de altă parte, datorită modelului misionar promovat și practicat de-a lungul secolelor. Desigur, așa cum am văzut, au existat și momente reprobabile în istoria misiunilor ortodoxe, însă paradigma misionară răsăriteană poate fi considerată o invitație la asumarea spirituală a lucrării misionare și la împreună lucrarea cu Dumnezeu în lume.

# 6 Misiologie contemporană



**C**A DISCIPLINĂ ACADEMICĂ INDEPENDENTĂ<sup>1</sup>, *MISIOLOGIA*  
Ceste o disciplină relativ nouă, originile ei găsindu-se în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în teologia protestantă. Înainte de această dată, unii profesori obișnuiau să includă misiologia în cadrul altor discipline. De exemplu, Gisbertus Voetius (1589–1676), fondatorul universității din Utrecht, gândea misiologia ca o parte a ceea ce el numea *theologia elenctica*, acea teologie care aducea argumente pentru necreștini, eretici și schismatici. Prima catedră de misiologie a fost constituită în Edinburgh (1867) de către Alexander Duff (1806–1878)<sup>2</sup> „pionierul educației misionare”<sup>3</sup>, care este primul profesor al catedrei de „teologie evanghelică”<sup>4</sup>.

Prima catedră de misiologie propriu-zisă a fost constituită în Germania, la Halle (1896), Gustav Warneck (1834–

---

<sup>1</sup> Vezi: Jan A. B. Jongeneel, *Is missiology an academic discipline?*, în *Transformation, An International Evangelical Dialogue on Mission and Ethics*, 1998, Vol. 15, No. 3, page 27-32; Pr. Petraru Gheorghe, *Misiologie Ortodoxă, vol. I*, Editura Panfilus, Iași, 2002, p. 40.

<sup>2</sup> A. Duff, *Evangelistic theology: an inaugural address delivered in the Common Hall of the New College, Edinburgh, on Thursday, 7th November 1867* (Edinburgh, 1868).

<sup>3</sup> W. Paton, *Alexander Duff: pioneer of missionary education* (London, 1923).

<sup>4</sup> O.G. Myklebust, *The study of missions in theological education: an historical inquiry into the place of world evangelization in Western protestant ministerial training with particular reference to Alexander Duff's chair of evangelistic theology* (I. Oslo, 1955).

1910) fiind primul titular al acesteia. El este primul profesor plin de misiologie din Germania și adevăratul fondator al misiologiei ca disciplină academică. Lucrarea lui, *Evangelische Missionslehre*, a reprezentat multă vreme un instrument important pentru cercetarea misiologică, atât pentru protestanți, cât și pentru catolici.<sup>5</sup>

Această apariție a misiologiei ca disciplină academică este un răspuns al protestanților la misionarismul romano-catolic. Lumea catolică va răspunde și ea la aceste interpelări protestante prin școli de misiologie și prin misiologia ca știință teologică propriu-zisă. Robert Streit și Joseph Schmidlin sunt considerați primii misiologi consacrați în Biserica Romano-Catolică, iar alături de ei, Pierre Charles, de la universitatea Louvain (Belgia), care a dezvoltat conceptul misiologic „plantatio ecclesiae”<sup>6</sup>.

În Biserica Ortodoxă Română, *Misiologia* apare ca disciplină de studiu în perioada interbelică, în învățământul teologic universitar. Vasile Ispir, cu *Îndrumarea misionară a Bisericii Ortodoxe*, București, 1929, face prima încercare de acest gen. În perioada dictaturii comuniste, pe de o parte datorită cenzurii, iar, pe de altă parte, datorită înțelegerii misiunii Bisericii, aproape exclusiv, drept apărare de prozelitismul sectar, a apărut riscul ca teologia misionară orto-

---

<sup>5</sup> G. Warneck, *Evangelische Missionslehre: ein missionstheoretischer Versuch* (Gotha, 1892–1903) I–III/3 vols; G. Warneck, ‘Zur apologetischen Bedeutung der Heidenmission’ in *Allgemeine Missions-Zeitschrift*, XVII (1890), p. 82; XXXIV (1907); D. Becker, and A. Feldtkeller (eds.), *Es begann in Halle. . . : Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute* (Erlangen, 1997).

<sup>6</sup> Pr. Petraru Gheorghe, *Misiologie Ortodoxă*, p. 40.

doxă să se dezvolte în exces ca *Sectologie*<sup>7</sup>, cu atât mai mult cu cât dictatura comunistă asocia prezența sectelor cu semnul influenței occidentale, imperialiste în aria așa-numitelor democrații populare. Singura referință bibliografică în care misiunea nu este abordată exclusiv ca luptă împotriva sectelor este volumul *Îndrumări misionare*, apărut la București în 1986, sub coordonarea părintelui Dumitru Radu. În teologia misionară românească, părintele Ion Bria a marcat vizibil schimbarea de paradigmă, prin accentul pus pe misiune ca lucrare a lui Dumnezeu în lume. Cu toate acestea, până în 1990, *Misiologia*, ca disciplină academică, a rămas la același stadiu. Studiile de teologie ale părintelui Ion Bria<sup>8</sup>, scrise în cea mai mare parte în străinătate, nu au fost

---

<sup>7</sup> Vezi lucrările vrednicului de pomenire pr. Petru I. David, *Ghid tematic pe temeiul Bibliei în dialogul asupra credinței creștine*, Îndrumătorul Bisericesc, Arhiep. Bucureștilor, 1985; Idem., *Sectologie sau apărarea dreptei credințe*, edit. Arh. Tomisului, Constanța, 1993; Idem., *Ecumenismul – factor de stabilitate în lumea de astăzi*, Edit. Gnosis, București, 1998; Idem., *Călăuză creștină pentru cunoașterea și apărarea dreptei credințe în fața prozelitismului sectant*, Ed. Ep. Aradului, Arad, 1987, reed. Curtea de Argeș, 1994; Idem., *De la schismă la grupări anarhice*, Ed. Arhiep. Bucureștilor, vol. 2, 1997; Idem., *Invazia sectelor în România*, vol. I, ed. Crist-I, Buc.1997; Idem., *Invazia sectelor în România*, vol. II, ed. Europolis, Constanța 1999; Idem., *Invazia sectelor în România*, vol. III, ed. Europolis, Constanța 2000.

<sup>8</sup> Vezi *Omagiul Părintelui Prof. Dr. Ion Bria (1929-2002). The reception of his theological thinking and its relevance for the overpass of the ecumenical&missionary deadlock*, Ioan Tulcan; Cristinel Ioja (coord.), Ed. Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2009; *Relevanța operei Părintelui profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală: direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, Moșoiu Nicolae (coord.), Ed. Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2010.

accesibile celor mai mulți studenți teologi și preoți. După 1990, misiologia ortodoxă a început să se dezvolte, accentul mutându-se de pe combaterea elementului sectar, pe cel al trimiterii Bisericii în lume pentru universalizarea Evangheliei și încorporarea tuturor în Împărăția lui Dumnezeu. Cercetarea actuală găsește fundamentele teologice ale misiunii creștine în teologia trinitară, în trimiterea Fiului, a Sfântului Duh, a Sfinților Apostoli și a Bisericii în lume<sup>9</sup> pentru mântuirea și desăvârșirea ei.

Potrivit lui Petros Vassiliadis, există trei caracteristici distincte ale teologiei ortodoxe ce au avut un rol deosebit de important în formarea educației teologice ortodoxe: conștiința *eclesiologică* a Bisericii Ortodoxe, dimensiunea *pneumatologică* a înțelegerii Sfintei Treimi și *antropologia* sa, respectiv doctrina sa unică privitoare la îndumnezeire. Aceste fundamente teologice au rezultat în conștientizarea de către Biserica Ortodoxă a faptului că învățământul teologic este fundamental pentru viața și misiunea Bisericii<sup>10</sup>. În același timp, o altă caracteristică importantă a învățământului teologic este *paternalismul*. „Părintele îl introduce pe fiu în prezența dumnezeiască. Gestul paternității nu este însă atât pedagogic, cât mistagogic, de inițiere în Taina pe care părintele o traiește în Hristos, și în virtutea căreia dă marturie”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Vezi *Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission*, Compiled and edited by Ion Bria, WCC, Geneva, 1982; Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană I. Premise Teologice*; Gheorghe Petraru, *Misiologie ortodoxă. I. Revelația lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*.

<sup>10</sup> Petros Vassiliadis (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, Wipf & Stock Pub, 2014, p. 203.

<sup>11</sup> Răzvan Ionescu, „Despre părintele profesor și învățământul teologic ortodox cu părintele Răzvan Andrei Ionescu | Teologie pentru

Această din urmă caracteristică a marcat teologia ortodoxă a secolului al XX-lea, inclusiv pe cea din România și s-a constituit într-o paradigmă teologică numită neopatristică („Return to the Father”)<sup>12</sup>. Educația misionară de azi este, într-o mare măsură, circumscrisă acestui tip de teologhisire, mai ales dacă facem referire la teologia părintelui Dumitru Stăniloae, regăsită atât în teologia misionară a părintelui Ion Bria, cât și în cea a altor misiologi contemporani.

### **6.1. *Missio Dei*, paradigma misionară contemporană și receptarea acesteia în teologia ortodoxă**

Misiunea creștină a fost înțeleasă în diferite feluri de-a lungul istoriei. Uneori a fost interpretată dintr-o perspectivă soteriologică, ca activitatea de izbăvire a oamenilor din flăcările iadului<sup>13</sup>. A fost înțeleasă și dintr-o perspectivă culturală, ca integrarea celor din Răsărit și din Sud în lumea binecuvântată și privilegiată a Occidentului creștin<sup>14</sup>. Adevărat, aceasta a fost înțeleasă într-o perspectivă ecleziastică: ca o dezvoltare a Bisericii (sau a unei confesiuni creștine) în noi spații misionare<sup>15</sup>. De multe ori, a fost văzută ca pro-

---

azi”, [http://www.teologiepentruazi.ro/2008/04/16/despre-parintele-profesor-si-invatamantul-teologic-ortodox-cu-parintele-razvan-andrei-ionescu/#\\_ftn1](http://www.teologiepentruazi.ro/2008/04/16/despre-parintele-profesor-si-invatamantul-teologic-ortodox-cu-parintele-razvan-andrei-ionescu/#_ftn1), data accesării: 27 ianuarie 2016.

<sup>12</sup> Petros Vassiliadis (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, p. 214.

<sup>13</sup> David J. Bosch, *Transforming mission*, pp. 215-220.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 262-341.

<sup>15</sup> Vezi diferitele modele misionare de propovăduire a Evangheliei în noi spații misionare în următoarele surse: S. Devasagayam Ponraj,

cesul prin care lumea – printr-o evoluție sau printr-un cataclism – va fi transformată în Împărăția lui Dumnezeu<sup>16</sup>. În toate aceste împrejurări diferite, relația intrinsecă dintre hristologie, soteriologie și învățatura despre Sfânta Treime, extrem de importantă pentru creștinismul timpuriu, a devenit mai puțin evidentă. După Primul Război Mondial, misiologii au început să privească înspre rezultatele noilor cercetări din domeniul teologiei biblice și a celei sistematice, întorcându-se astfel la adevărul revelat și încercând să recupereze credința primului mileniu creștin.

### 6.1.1. *Missio Dei*, paradigma misionară contemporană

Teologul protestant Karl Barth a devenit unul dintre primii teologi care au definit misiunea ca lucrare a lui Dumnezeu, într-un text citit la Conferința Misionară de la Brandenburg din 1932<sup>17</sup>. În *Die Mission als theologisches Problem* (1933),

---

*An introduction to missionary anthropology: the principles and practices of communication of the gospel in cross-cultural contexts of India*, Mission Educational Books, 1993; Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology: An Introduction*, W. B. Eerdmans Pub. Co, Grand Rapids, 1978, pp. 181-182; Francis Anekwe Oborji, *Concepts of mission: the evolution of contemporary missiology*, Orbis Books, 2006, pp. 82-97; Lesslie Newbigin, *The open secret: an introduction to the theology of mission*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1995, pp. 66-91; *Ecumenical Missiology: Contemporary Trends, Issues, and Themes*, United Theological College, Bangalore, 2002, pp. 29-49; D. J. Bosch, *Transforming mission*, pp. 181-348.

<sup>16</sup> D. J. Bosch, *Transforming mission*, pp. 181-190.

<sup>17</sup> Karl Barth, „Die Theologie und Die Mission in der Gegenwart”, *Zwischen den Zeiten*, 10, no. 3 (1932), pp. 189-215; D. J. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 11-17.

Karl Hartenstein afirmă același principiu<sup>18</sup>, iar câțiva ani mai târziu, la întâlnirea Consiliului Misionar Internațional de la Tambaram (1938), o declarație a delegaților germani a consemnat o nouă etapă în înțelegerea misiunii ca operă a lui Dumnezeu: „Delegații au mărturisit că doar «printr-o acțiune a lui Dumnezeu Împărăția Sa va fi desăvârșită prin crearea unui nou Rai și a unui nou Pământ», iar «noi suntem convinși că doar prin această atitudine eshatologică putem evita secularizarea Bisericii»”.<sup>19</sup>

Karl Barth a avut o influență fundamentală asupra teologiei misionare<sup>20</sup>, ceea ce s-a văzut în mod clar în cadrul întâlnirii Consiliului Misionar Internațional din 1952 de la Willingen, unde a fost prezentată pentru prima dată în mod clar concepția *missio Dei* (cu toate că terminologia folosită a fost oarecum diferită)<sup>21</sup>. Începând din acel moment, teologia misionară s-a confruntat cu o schimbare radicală de paradigmă. Accentul s-a mutat de pe interpretarea misiunii în cadrul antropologiei autonome, pe înțelegerea acesteia ca o acțiune a Dumnezeului treimic<sup>22</sup>. „În concepție barthiană,

---

<sup>18</sup> Karl Hartenstein, *Die Mission als theologisches Problem: Beiträge zum grundsätzlichen Verständnis der Mission*, Furche Verlag, Berlin, 1933.

<sup>19</sup> D. J. Bosch, *Transforming mission*, nota 4, p. 390.

<sup>20</sup> John G. Flett, *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010, p. 12.

<sup>21</sup> Tormod Engelsen, „Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological concept in European Churches and Missiology”, in *IRM*, vol. XCII, no. 367, p. 483; David J. Bosch, *Transforming mission*, p. 390.

<sup>22</sup> Timothy C. Tennent, *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Kregel Academic, 2010, pp. 105-158.

[...] temelia misiunii creștine se mută pe doctrina Sfintei Treimi. Accentul nu mai cade pe ecleziologie sau soteriologie”<sup>23</sup>. Totodată, a fost reevaluată înțelegerea misiunii ca o acțiune a unei confesiuni creștine de a „planta” noi comunități eclezi-ale (*plantatio ecclesiae*). La întâlnirea de la Willingen, s-a afirmat că misiunea este inițiată de Dumnezeu, fiind plasată în învățătura despre Sfânta Treime, nu doar în doctrina eclezi-ologică<sup>24</sup>. Concepția *missio Dei*<sup>25</sup>, înțeleasă în sensul trimiterii Fiului și a Sfântului Duh, a fost extinsă astfel încât să cuprindă ideea potrivit căreia Tatăl, Fiul și Sfântul Duh au trimis Biserica în lume. *Missio Dei* a devenit o paradigmă acceptată atât de teologia protestantă<sup>26</sup> și de cea catolică, cât și

---

<sup>23</sup> Gheorghe Petraru, *Misiologie ortodoxă. I. Revelația lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*, Ed. Performantica, Iași, 2000, p. 200.

<sup>24</sup> *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, 2002, pp. 780-781.

<sup>25</sup> Vezi mai multe despre originea și semnificația conceptului *missio Dei* în: T. Engelsen, „*Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological concept in European Churches and Missiology*”, pp. 482-486; D. J. Bosch, *Transforming mission*, pp. 389-393.

<sup>26</sup> Înțelegerea, neînțelegerile legate de doctrina *missio Dei*, și evoluția acesteia în Bisericile europene occidentale sunt prezentate cu măiestrie de T. Engelsen, „*Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological concept in European Churches and Missiology*”, pp. 481-497; vezi și *Dictionary of the Ecumenical Movement*, pp. 780-781; D. J. Bosch, *Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective*, Wipf and Stock Publisher, Eugene, Oregon, 2006, pp. 239-248; L. Newbigin, *The Open Secret. An Introduction to the Theology of Mission*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1995, pp. 19-29.

de Bisericile Ortodoxe<sup>27</sup>, având consecințe importante pentru *missiones ecclesiae* (activitățile misionare ale bisericii). Conform lui Stephen Neill, după Willigen, „epoca misiunilor s-a sfârșit, epoca misiunii a început”<sup>28</sup>. Aceasta însemna că principalul scop al *missiones ecclesiae* nu mai putea fi „plantarea” de noi biserici, ci participarea la *missio Dei*.<sup>29</sup>

După momentul Willigen, *missio Dei* a început să fie privită diferit din punct de vedere teologic de comunitățile ecleziale. De exemplu, în misiologia luterană, documentul emis de Federația Luterană Mondială (FLM) și publicat în 1988, *Together in God's Mission, missio Dei (Împreună în misiunea lui Dumnezeu, missio Dei)* notează că „misiunea lui Dumnezeu este mai amplă decât misiunea bisericii”<sup>30</sup>. În acest caz, pare că misiunea este independentă de biserică și înțeleasă strict ca activitate a lui Dumnezeu. Aici, dimensiunea hristologică a misiunii lui Dumnezeu nu este suficient accentuată, lăsând impresia că nici caracterul creștin al misiunii nu este important. Aceeași Federație Luterană Mondială a publicat, în 2004, un nou document cu privire la misiune, în care relația dintre misiune și biserică este reevaluată. Potrivit acestuia, „misiunea face parte din biserică. Misiunea nu este o opțiune pentru Biserică. Ea este parte integrantă a celei una, sfântă, catholică și apostolică biserică (Crezul niceean).”<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> D. J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, 1991, pp. 390-391.

<sup>28</sup> Stephen Neill, *A History of Christian Missions*, p. 527.

<sup>29</sup> D. J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 391.

<sup>30</sup> *Together in God's Mission: An LWF Contribution to the Understanding of Mission*, Federația Luterană Mondială, 1988, p. 8.

<sup>31</sup> *Mission in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission*,

Înțelegerea activității misionare în diferite contexte ca o activitate a bisericilor locale oferă, în opinia noastră, o perspectivă mai potrivită asupra acțiunii lui Dumnezeu în istorie. „Din moment ce misiunea trebuie să fie contextuală astfel încât credința să prindă rădăcini în experiențele de zi cu zi ale oamenilor, fiecare biserică își asumă responsabilitatea primară pentru misiune în imediata localitate și regiune.”<sup>32</sup> Chiar și așa, documentul emis de FLM se îndepărtează de o viziune eclezială limitată a misiunii, declarând că „datorită apostolicității și catholicității bisericii, apropierea nu înseamnă că bisericii îi aparține în totalitate practica misiunii. Misiunea rămâne a lui Dumnezeu”<sup>33</sup>.

În cadrul *missio Dei*, FLM consideră responsabilitatea misionară un parteneriat eclezial. În acest caz, paradigma *missio Dei* capătă o dimensiune ecumenică: „...familii sau creștini din diferite părți ale lumii pot simți o chemare de la Dumnezeu, printr-o biserică înfrățită, de a împărți responsabilitatea misiunii cu o altă biserică aflată într-o altă zonă geografică sau într-o altă poziție socioculturală. Din acest punct de vedere, rolul și pregătirea unor servicii specializate pentru parteneriatele internaționale în vederea îndeplinirii misiunii sunt foarte importante.”<sup>34</sup>

D. Bosch este de părere că, în teologia romano-catolică, înțelegerea misiunii este ilustrată dintr-o perspectivă mai degrabă *pneumatologică* decât *hristologică*. „Istoria lumii nu

---

Federația Luterană Mondială. Departamentul pentru Misiune și Dezvoltare, Geneva, 2004, p. 28.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 45.

este doar o istorie a răului, ci și una a iubirii, o istorie în care Împărăția lui Dumnezeu este anticipată prin activitatea Sfântului Duh. Astfel, în activitatea sa misionară, biserica întâlnește o omenire și o lume în care planul de mântuire al lui Dumnezeu a acționat deja în mod tainic prin intermediul Sfântului Duh. Prin harul lui Dumnezeu, aceasta se poate concretiza într-o lume mai umană, care, cu toate acestea, nu va putea fi niciodată văzută ca un produs pur uman – căci adevăratul autor al acestei istorii umanizate este Sfântul Duh.”<sup>35</sup> Afirmațiile țin desigur cont de documentul emis în urma Conciliului II Vatican, „Constituția Pastorală privind Biserica în lumea contemporană”, *Gaudium et Spes*.

Într-adevăr, Conciliul II Vatican deschide o nouă direcție, o îndepărtare de la „eclesiologia romano-catolică care se preocupase mai mult de aspectele externe și instituționale ale Bisericii”.<sup>36</sup> Potrivit lui Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder, definiția dată misiunii în *Ad Gentes* presupune înțelegerea Bisericii ca „misionară prin însăși natura ei, pentru că ea însăși este rezultatul iubirii revărsate de Dumnezeu și manifestate prin misiunea Fiului și a Sfântului Duh (AG 2)”. Prin urmare, se consideră că misiunea „își are rădăcinile în dăruirea de Sine și în revelația continuă a lui Dumnezeu în istoria Creației; lucrările Sfintei Treimi nu sunt înțelese doar ca acțiuni ale tainei lui Dumnezeu ca atare; este vorba despre Dumnezeu care acționează pentru salvarea iubirii în lume. Biserica este înțeleasă ca acel grup de oameni pe care Dumnezeu l-a ales nu doar pentru a participa la lucrarea de

---

<sup>35</sup> D. J. Bosch, *Transforming Mission*, p. 391.

<sup>36</sup> S. B. Bevans, R. P. Schroeder, *Constants in Context*, p. 286.

mântuire a comunității, [...] ci și pentru a contribui la acțiunea lui Dumnezeu asupra întregii creații.”<sup>37</sup>

Misiologia catolică susține că Biserica este misionară prin însăși natura ei, poziția oficială a Bisericii de la Roma cu privire la misiune fiind prezentată la Conciliu II Vatican (1962-1965) în „Decretul *Ad Gentes* privind activitatea misionară a Bisericii”: „Biserica este misionară prin însăși natura ei, dat fiind că izvorul activității sale misionare este misiunea Fiului și a Sfântului Duh, așa cum a decis Dumnezeu Tatăl.” Misiunea este „nici mai mult, nici mai puțin decât o manifestare a planului lui Dumnezeu și înfăptuirea acestuia în lume și de-a lungul istoriei.”<sup>38</sup> (*AG I*: 1, 9) Stephen B. Bevans și Roger P. Schroeder consideră că *Ad Gentes* a oferit misiunii o înțelegere teologică mai profundă, întrucât Bisericii i-a fost atribuit un rol misiologic, aceasta fiind „implicată în *missio Dei*, în misiunea lui Dumnezeu în creație, în mântuire și în sfințirea continuă”.<sup>39</sup>

Momentul Willingen a propus o interpretare care a dus la definirea caracterului trinitarian al misiunii din două perspective diferite, pe de o parte, dintr-o perspectivă hristo-

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 286-287.

<sup>38</sup> „Biserica pelerină este misionară prin însăși natura ei, întrucât izvorăște din misiunea Fiului și a Sfântului Duh, așa cum a hotărât Dumnezeu Tatăl”; „Activitatea misionară nu este nici mai mult, nici mai puțin decât o epifanie, sau manifestarea voii lui Dumnezeu, și înfăptuirea sa în lume și în timp, așa cum, prin misiune, Dumnezeu duce la bun sfârșit istoria mântuirii.”, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html) accessed at 18 accesat în data de 18. 04.2016.

<sup>39</sup> Stephen B. Bevans, Roger P. Schroeder, *Constants in Context*, p. 288.

centric-trinitariană, iar, pe de altă parte, dintr-o perspectivă cosmocentric-trinitariană. În acest sens, prima perspectivă vizează menținerea și dezvoltarea tradiției hristocentrice, care a susținut „poziția centrală și necesitatea Bisericii în misiunea lui Dumnezeu”, pe când cea de-a doua a plasat pe o poziție secundară rolul Bisericii, vizând „recunoașterea providenței divine a Tatălui prin intermediul Sfântului Duh în cultura și istoria universală”.<sup>40</sup>

Dezvoltări ale *missio Dei* pot fi găsite și în misiologia ecumenică. De pildă, noua declarație misionară a Comisiei pentru Misiune Mondială și Evanghelizare (CMME), prezentată la cea de-a zecea Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor (CMB) la Busan, în Coreea de Sud, în 2013, intitulată *Together towards Life [Împreună spre viață]*<sup>41</sup> propune o nouă înțelegere a modelului misionar, consacrat prin sintagma *missio Dei*. Misiunea ca lucrare a lui Dumnezeu și participarea noastră la lucrarea Sa, poate fi înțeleasă ca „misiune de la margini”. Prin urmare, „misiunea de la margini” presupune eliberarea de sub modelul occidental de misiune. În mentalitatea misiologică din Sudul global, modelul misionar clasic promovată de „marea trimiteră” (Mt 28, 19-20) este unul imperialist. Latura eu-

---

<sup>40</sup> Michael W. Goheen, *“As the Father Has Sent Me, I Am Sending You”*: J. E. Lesslie Newbigin’s *Missionary Ecclesiology*, Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit Utrecht, 2000, p. 117-118, <http://dSPACE.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/597/full.pdf?sequence=1>, accesat la 17. 01. 2017.

<sup>41</sup> vezi *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscape. New Affirmation on Mission and Evangelism (TTL)*, Comisia pentru Misiune Mondială și Evanghelism (CMME), Consiliul Mondial al Bisericilor, 2013.

rocentrică este foarte pronunțată, până în punctul în care nu îi include în misiune pe cei care constituie „obiectul” activității misionare. Conform misiologilor din Sudul global<sup>42</sup>, în această tipologie misionară nu există reciprocitate. De aceea, din punctul lor de vedere, modelul „Corneliu”, al convertirii înainte de convertire este mult mai satisfăcător pentru contextul contemporan, iar modelul invitației de a lua parte la *missio Dei* este mai potrivit pentru lumea necreștină. Experiențele istorice ale misiunilor occidentale în țările din Sudul global au dus la situația la care asistăm astăzi, când populația din acea parte a lumii consideră creștinismul o religie occidentală, europeană, străină culturii și civilizației lor. Ce fel de strategii misionare trebuie să folosească Biserica într-o astfel de împrejurare? Modelul convertirilor forțate este depășit, iar primirea „Evangheliei mântuirii” din partea colonizatorilor a devenit o lucrare care și-a pierdut credibilitatea. De aceea, noua înțelegere a misiunii poate avea succes atât timp cât aceasta se potrivește gândirii și modului de a trăi din emisfera sudică. Pentru a răspunde invitației de a participa la misiunea lui Dumnezeu, creștinii din Sudul global trebuie să descopere modul în care Dumnezeu a fost prezent în lumea lor, înainte de activitatea misionară propriu-zisă. Misiunea ca participare la lucrarea lui Dumnezeu presupune ca misionarii care se angajează în misiune să-L cunoască pe Dumnezeu, Care a acționat deja în cadrul noului context misionar.

---

<sup>42</sup> R Roderick Hewitt, Chammah J Kaunda, „Together towards Life: Reconceptualising Missio – Formation in Changing Landscape of World Christianity”, *Pharos Journal of Theology* 96 (2015), pp. 4-5.

## 6.1.2. Înțelegerea paradigmei *missio Dei* în teologia ortodoxă

În ceea ce privește Biserica Ortodoxă, *missio Dei* se află în consens cu perspectiva sa tradițională privind misiunea, din moment ce aceasta nu este văzută ca o acțiune săvârșită exclusiv de Biserică, instrument pentru îndeplinirea misiunii, ci ca intervenția providențială a lui Dumnezeu în istorie. În Bisericile Ortodoxe, „misiunea se identifică cu tradiția”<sup>43</sup>, cu continuitatea Bisericii de-a lungul secolelor, cu transmiterea credinței în timp, de la o generație la alta. Obiecția adusă de teologia ortodoxă modului în care a fost înțeles în Occident conceptul de misiune este că a vizat cucerirea de noi teritorii, transmițând nu doar Evanghelia, ci și o cultură străină. Bisericile Ortodoxe, din cauza contextului istoric în care s-au aflat, au încercat să păstreze adevărata credință de-a lungul secolelor, fiind tentate să se preocupe mai degrabă de cei care părăsesc Biserica, decât de cei care încă nu fac parte din ea.<sup>44</sup>

În teologia ortodoxă, mântuirea și îndumnezeirea omului ca operă de ridicare a oamenilor care cred în Dumnezeu nu e decât extinderea relațiilor de iubire dintre persoanele divine la creaturile conștiente. De aceea, Dumnezeu-Treime Care are o misiune (*Missio Dei*) se revelează în mod esențial în opera mântuirii, Treimea fiind baza mântuirii. „Numai existând un Dumnezeu întreit, Una din Persoanele dumnezeiești –

---

<sup>43</sup> I. Bria, „Introduction” to *Martyria / Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*, Ion Bria (ed.), Consiliul Mondial al Bisericilor, Geneva, 1980, p. 4

<sup>44</sup> *Ibidem*.

și anume Cea care Se află într-o relație de Fiu față de Alta și poate rămâne în această relație afectuoasă de Fiu și ca Om – Se întrupează, punând pe toți frații săi întru umanitate în această relație de fii față de Tatăl ceresc, sau pe Tatăl Său în relație de Părinte cu toți oamenii”<sup>45</sup>. Revelarea Treimii, prilejuită de întruparea și activitatea pe pământ a Fiului și de trimiterea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii nu este decât o atragere a noastră după har, sau prin Duhul Sfânt în relația filială a Fiului cu Tatăl. Actele de revelare ale Treimii sunt acte mântuitoare și îndumnezeitoare, sunt acte de ridicare a noastră în comuniunea cu Persoanele Sfintei Treimi<sup>46</sup>.

Din această perspectivă, misiunea Bisericii începe cu și este profund ancorată în comuniunea cu Sfânta Treime, în iubirea Tatălui pentru Fiu în Sfântul Duh și, prin Aceasta, către întreaga lume.<sup>47</sup> De aceea, misiunea Bisericii nu reprezintă un scop în sine, răspândind și transmițând convingeri intelectuale și reguli morale, ci transmite viața de comuniune care este în Dumnezeu sau atrage oamenii în comuniunea cu Sfânta Treime. Astfel, „a fi trimis” în misiune înseamnă „a face parte din” trimiterea Fiului (*In* 20, 21-23) și a Sfântului Duh (*In* 14, 26), care revelează viața de comuniune a lui Dumnezeu<sup>48</sup> pentru ca oamenii să participe activ la aceasta, sau la Împărăția lui Dumnezeu, întrucât Împărăția lui Dumnezeu înseamnă viață în comuniune cu Sfânta Treime, împărtășită oamenilor prin Hristos, în Sfântul Duh.

<sup>45</sup> D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, Vol. I, București, 1978, pp. 285-286.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 286-287.

<sup>47</sup> I. Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, p. 3.

<sup>48</sup> *Go Forth in Peace*, p. 3.

Persoana, propovăduirea și activitatea lui Iisus cer o decizie imediată, cu urmări imediate. „Deși Iisus a accentuat caracterul decisiv al persoanei și al lucrărilor Sale și al deciderii imediate pentru El, totuși El nu a anunțat că sfârșitul lumii ar fi început sau ar fi iminent. Așadar, în propovăduirea lui Iisus, viitorul nu devine fără importanță. Dimpotrivă, numai prin prezența lui Iisus Hristos, viitorul devine plin de sens, căci în Hristos Cel înviat și înălțat se împlinește ținta finală a istoriei: Împărăția lui Dumnezeu. [...] Prin jertfa și învierea lui Hristos ceva radical nou s-a produs în starea și istoria umanității, s-a schimbat însăși condiția ontologică a existenței noastre. În Iisus Hristos Cel înviat, viața lui Dumnezeu intră în viața omenirii, prefăcând starea ei veche într-o stare nouă, pregătindu-i o stare viitoare. Cu învierea lui Hristos, viața și istoria omenirii este orientată spre Împărăția lui Dumnezeu, care, într-o formă anticipată, este deja în mijlocul nostru aici și acum, ca împărăție a Duhului”<sup>49</sup>.

Viața lui Dumnezeu intră în viața omului prin Înălțarea lui Hristos, schimbând vechea stare într-una nouă și pregătind starea viitoare. Odată cu Înălțarea lui Hristos, viața omului este orientată spre Împărăție, deja prezentă într-o formă anticipată, ca o Împărăție a Sfântului Duh<sup>50</sup>, iar aceasta se întâmplă în Biserică.

Din punctul de vedere al teologiei ortodoxe răsăritene, perceperea Bisericii ca taină a Împărăției lui Dumnezeu, prezentă în istorie prin activitatea de sfințire, ne ține departe de

<sup>49 48</sup> I. Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 92, 94.

<sup>50</sup> I. Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, p. 4.

o interpretare greșită a teologiei misionare. Prin actul de mântuire săvârșit de Fiul Întrupat, întreaga Creație a fost mântuită, iar porțile Împărăției lui Dumnezeu s-au deschis pentru toată lumea, deși mulți nu sunt conștienți de asta. Întreaga Creație este chemată să devină o Biserică. Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea că „Sfânta Biserică a lui Dumnezeu este o icoană a întregului univers”.<sup>51</sup> De aceea, misiunea creștină poate fi realizată doar în, prin și pentru Biserică, locul unde are loc sfințirea întregului univers. Misiunea ortodoxă are un ethos specific, legat de înțelegerea Bisericii în teologia ortodoxă. Biserica nu este doar o instituție misionară, ci *un eveniment sacru* sau un *mister al lui Dumnezeu* care trebuie trăit, și doar apoi definit. Este o realitate divino-umană având un caracter instituțional. Biserica este descrisă prin metafore biblice ca „Trupul lui Hristos” sau „Mireasa lui Hristos”, ceea ce înseamnă că activitatea lui Hristos în lume este prezentă în Biserică, iar Biserica este cea care continuă misiunea lui Hristos. Biserica este prezentată cu ajutorul modelului *antonimic* care caracterizează întreaga *realitate*. În acest caz, Biserica este simbolul Împărăției lui Dumnezeu, care poate fi anticipată în Biserică, în special în Sfânta Liturghie, și va începe pe deplin în Parusie. Dimensiunea sa eshatologică este una foarte importantă. Caracterul misionar al Bisericii este o consecință a *apostoliciității sale*.

Prin urmare, în înțelegerea ortodoxă, misiunea se referă la împlinirea voinței lui Dumnezeu pe pământ, ca un semn al prezenței anticipate a Împărăției lui Dumnezeu în lume. Mi-

---

<sup>51</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia 2*, traducere în românește de Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 15.

siunea se va deplasa mereu din interiorul vieții creștine spre exterior, ceea ce înseamnă că este nevoie de o transformare spirituală personală și că, înainte de toate, un creștin este un exemplu pentru lume. Misiunea constă în a-i *atrage* pe ceilalți și nu neapărat în a-i *converti*, urmând exemplul primei comunități creștine din Ierusalim. „Misiunea Bisericii nu este creată de creștini. Dumnezeu face apel la Biserică să se supună lui Hristos ca trupul Său Sfânt, și i-a ales pe fiii și ficele Sale să slujească pentru mântuirea tuturor”.<sup>52</sup>

### **6.1.3. Missio Dei în misiologia contemporană ortodoxă**

Cercetările recente au arătat că noțiunea de *missio Dei* trebuie aprofundată, insistându-se pe dimensiunile pneumatologică, hristologică și trinitariană ale misiunii, din moment ce revelația Sfintei Treimi evidențiază faptul că Dumnezeu Însuși este o viață de comuniune și că, prin lucrarea Sa, El atrage omenirea și întreaga creație în această comuniune de viață cu El<sup>53</sup>.

#### ***Missio Dei* ca „liturghie după Liturghie”**

Unul dintre teologii ortodocși care au contribuit semnificativ la dezvoltarea teologiei misionare contemporane a fost părintele Ion Bria. El a subliniat dimensiunea *mărturisitoare* a misiunii creștine sub forma ei de *liturghie după Liturghie*,

---

<sup>52</sup> I. Bria, „Orthodoxy and Mission”, în *International Review of Mission*, vol. 89, nr. 352, 1 January 2000, p. 50.

<sup>53</sup> V. Bel, „Missio Dei”, în Ioan Chirilă (coord.), *Misiunea Bisericii în Sfânta Scriptură și în istorie*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, pp. 10-11.

dar și importanța trinitară a teologiei ca *missio Dei*.<sup>54</sup> „Centrul și conținutul misiunii Bisericii este de a vesti mântuirea omenirii ca un dar de la Dumnezeu, prin jertfa pe cruce și Învierea Fiului Său, Iisus Hristos. Misiunea este o parte esențială a Evangheliei lui Iisus Hristos. Porunca Sa din Sfânta Evanghelie după Matei 28: 18-20 sau după Marcu 16: 15 reprezintă fundamentul vocației apostolice a Bisericii. Această poruncă, împlinită din ziua Cincizecimii prin puterea Sfântului Duh, se bazează pe înțelegerea faptului că Dumnezeu Tatăl Care și-a trimis Fiul, în Care și prin Care vorbește și comunică, este prezent în mijlocul nostru. Misiunea își are originea în Dumnezeu Care aduce împăcare, pace și vindecă omenirea și creația în patimile lui Iisus Hristos. Misiunea Bisericii este *missio Dei*, «misiune prin Hristos». Viziunea, speranța misiunii, este una singură: scopul lui Dumnezeu de a împăca întreaga omenire în Hristos. Redescoperirea fundamentului teologic al misiunii necesită înțelegerea modului în care misiologia noastră este legată de ecleziologia noastră și vice-versa. *Missio Dei* nu este o chestiune de retorică. Mărturisirea adevărului revelat în Iisus Hristos [...] este esențial pentru identitatea Bisericii. Alături de Iisus Hristos, Sfântul Duh reprezintă Biserica istorică, iar aceasta trebuie să trăiască și să-și mărturisească identitatea «până la a Doua Venire a Domnului», prin cuvânt și prin Sfintele Taine. Cei care au primit consacrarea episcopală au responsabilitatea de a trimite misionari pentru a întemeia noi comunități creștine. Catolicii, ortodocșii și protestan-

---

<sup>54</sup> Petros Vassiliadis, „An Orthodox assessment of the new mission statement”, în *International Review of Mission*, vol. 102, nr. 397, 1 November 2013, p. 175.

ții sunt de acord asupra acestui principiu. Departamentele misionare sunt integrate în structura eclezială. *Missio Dei* înseamnă, de asemenea, verificarea atentă a imaginilor lui Dumnezeu, acele fraze-cheie teologice folosite în misiune, tocmai pentru a evita orice fel de sincretism. Încă de la început, Bisericile au protejat credința apostolică – acel *paradosis* care păstrează neschimbată Evanghelia lui Iisus Hristos”.<sup>55</sup>

În teologia misionară a părintelui I. Bria putem găsi o perspectivă trinitariană în ceea ce privește participarea întregii comunități la activitatea de mântuire și sfințire a lumii de către Dumnezeu (*Missio Dei*), așa cum se poate observa în Sfânta Liturghie. „Este necesar să redescoperim în Liturghie acea *lex orandi* de la începutul Bisericii în dimensiunile ei cosmice, răscumpărătoare și escatologice. [...] Liturghia zidește și plinește Biserica prin însușirea ei de Taină a împărăției; ea ne transformă pe noi, credincioșii Bisericii, în martori ai lui Hristos și împreună-lucrători ai Lui.”<sup>56</sup> După părintele I. Bria, în Sfânta Liturghie, Biserica păstrează în modul cel mai autentic chipul comunității apostolice.<sup>57</sup> Aici, credincioșii experimentează anticipat Împărăția ce va să vină, Euharistia având întotdeauna o dimensiune eshatologică.<sup>58</sup> Creștinul participant la Sfânta Liturghie este un mărturisitor. El rostește înainte de împărtășirea cu Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului cuvintele: „Cred, Doamne și mărturisesc...”. Apoi se împărtășește cu Cel pe Care-l mărturisește, experimentând Împărăția vii-

---

<sup>55</sup> Ion Bria, „Orthodoxy and Mission”, p. 53.

<sup>56</sup> I. Bria, *Liturghia după Liturghie*, p. 30.

<sup>57</sup> I. Bria, *Destinul Ortodoxiei*, p. 314.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 317.

toare. Iar ca o consecință a acestei experiențe, rostește: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit duhul cel ceresc, am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne...”. Spiritualitatea liturgică ortodoxă însă nu se limitează la locașul de cult și nu se încheie cu primirea sfintelor Taine. Trupul lui Hristos se dă pentru viața lumii, ca viață comună și de slujire. Creștinul este trimis prin acel „Cu pace să ieșim... Întru numele Domnului” să practice în lume o altă formă de „liturghie”, care nu este repetarea celei euharistice, dar este urmarea acesteia<sup>59</sup>, „liturghia fratelui”. „Hristos se află în mijlocul tuturor, bărbați și femei, care se află în condiții de viață neprielnice. El îi revendică pe aceștia, de aceea, cine pune milostenia în mâna săracilor atinge mâinile lui Dumnezeu. Creștinii exercită față de aceștia o preoție a iubirii și a milei, o liturghie a fratelui în care se află Hristos.”<sup>60</sup>

În aceeași direcție, Fr. John Njoroge subliniază că, din perspectivă ortodoxă, celebrarea liturgică nu este doar reactualizarea „lucrării de mântuire al lui Hristos, a Morții, Învierii și Înălțării Lui”. Este și expresia comuniunii creștinilor în nădejdea Împărăției viitoare a lui Dumnezeu. Ca o comunitate, ei au dreptul să participe la lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu (*missio Dei*). De aceea, la sfârșitul Sfintei Liturghii, preotul rostește următoarele cuvinte: „*în pace să ieșim*”. După pr. I. Bria, aceste cuvinte se referă la faptul că fiecare credincios și, în realitate, întreaga comunitate este trimisă la misiune în lume pentru a mărturisi Împărăția viitoare a lui Dumnezeu. Așadar, creștinii care au auzit

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>60</sup> Idem, *Liturghia după Liturghie*, p. 108.

cuvântul și au primit Trupul și Sângele lui Hristos ar trebui să fie „semne profetice ale Împărăției”. Cuvintele mai sugerează că Sfânta Liturghie îi pregătește spiritual pe participanți pentru misiune. Acest lucru este reflectat de ethosul întregii teologii ortodoxe privind „adunarea unei comunități credincioase în ziua Domnului (*Κυριακή*)”. Actul adunării, precum și ideea Euharistiei sunt stabilite în cadrul unei comuniuni, „nu doar comuniunea dintre vii și morți, ci și comuniunea cu sfinții și toate ființele cerești”. Această comuniune reflectă comuniunea trinitară care face ca Liturgia euharistică să fie punctul de debut al misiunii.<sup>61</sup>

### ***Missio Dei* ca o teologie relațională**

Un alt renumit misiolog ortodox, Petros Vassiliadis, vede *missio Dei* ca bază a unei teologii relaționale. După acesta, Biserica este unul dintre instrumentele principale ale *missio Dei*, printre alte puteri ale lumii folosite de Dumnezeu pentru mântuirea omului și a întregii creații. El spune că „accentul în misiune nu mai este pus doar pe activitatea de a face prozeliți, ci pe convertirea deplină a evanghelizatorilor creștini și a acelor care primesc mărturisirea”. Astfel, îndeplinirea poruncilor lui Dumnezeu devine ușor o realitate, întrucât Dumnezeu folosește alte criterii, și nu cele religioase convenționale, pentru a judeca omenirea (*Mt* 25). „Iconomia Sfântului Duh” permite ca hotarele înguste ale

<sup>61</sup> John Njoroge, „Common Mission as a Task for Orthodox Involvement in Ecumenism”, în Pantelis Kalaitzidis et al. (ed.), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Volos Academy Publications (in cooperation with WCC Publications and Regnum Books International, Geneve, Oxford, Volos, 2014, p. 648.

Bisericii să se lărgescă, permițând „o mărturie comună” și „dialogul interreligios”.

În general, pentru ortodocși Biserica înseamnă comuniune, misiunea decurgând doar ca o consecință, ca o „liturghie după Liturghie”, iar credincioșii ies în pace (în misiune) doar după ce au trăit eshatologica Împărăție a lui Dumnezeu. În general, în Occident se întâmpla invers: misiunea era un element esențial al identității lor, iar, în unele cazuri, preceda Euharistia. Biserica primară, mai precis ecleziologia ei și teologia misiunii sunt întemeiate pe învățătura eshatologică a lui Iisus despre Împărăția lui Dumnezeu. Cu privire la ecleziologie, în Biserica Ortodoxă, chiar și structura episcopocentrică a Bisericii ilustrează viziunea ei eshatologică. În comunitatea euharistică, episcopul este înțeles ca o imagine a lui Hristos. Asta explică și de ce întreaga teologie ortodoxă este centrată pe Înviere: „Biserica nu există pentru că Hristos a murit pe Cruce, ci pentru că s-a trezit din morți, devenind astfel începutul întregii omeniri”. În ceea ce privește misiologia, apostolii – și, prin urmare, toți creștinii – nu au primit porunca de a transmite un set de convingeri, doctrine religioase și reguli morale, ci de a vesti Împărăția viitoare, „vestea bună a unei realități care va fi întemeiată în zilele din urmă”. În centrul acestei Împărății nu găsim un împărat puternic, ci pe „smeritul, răstignitul și Înviatul Hristos”, a Cărui prezență o simțim „prin Sfântul Duh într-o viață de comuniune, de reconciliere deplină”.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> Petros Vassiliadis, „Theological Foundations of Mission: An Orthodox Perspective”, în Petros Vassiliadis (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission* (Regnum Edinburg Centenary Series 17), Regnum Books International, Oxford Centre for Mission Studies, 2013, p. 192.

În tradiția ortodoxă, omul nu a fost niciodată o ființă izolată, independentă și de neschimbat. Însăși existența lui a fost mereu condiționată de relația lui cu Dumnezeu. Așadar, conduși de dorința „a-L cunoaște” pe Dumnezeu, ortodocșii și-au asociat mărturia creștină soteriologiei sinergice și antropologiei în vederea îndumnezeirii. Această teologie relațională a determinat o înțelegere mai inclusivă a misiunii în comparație cu perspectiva clasică specifică perioadei pre-ecumenice a activității misionare a Occidentului. Desigur, ar trebui să fim atenți să nu separăm „iconomia Sfântului Duh” de „iconomia Cuvântului/a lui Hristos”; pneumatologia nu ar trebui niciodată să eclipseze hristologia. Viziunea ortodoxă a misiunii nu a îndemnat niciodată la un prozelitism universal, ci la mărturisirea autentică a experienței eshatologice a Bisericii. Acest lucru a fost făcut posibil prin definirea *missio Dei* pe baza Sfintei Evanghelii după Ioan cap. 20, 21-22 și pe premisa esențială a teologiei trinitare, „că Dumnezeu este o viață de comuniune și că implicarea lui Dumnezeu în istorie vizează să atragă omenirea și creația în general în această comuniune cu însăși viața lui Dumnezeu.”<sup>63</sup>

### ***Missio Dei* ca lucrare a lui Hristos Însuși, la sfântul Nicolae Cabasila**

Athanasios N. Papathanasiou ne oferă altă interpretare a *missio Dei*, relatându-ne o întâmplare din timpul sfântului Nicolae Cabasila, care vorbește despre latura emoțională a ideii *missio Dei*, evidențiind faptul că Hristos a acționat acolo

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 193.

unde Biserica nu a făcut-o. Interpretându-l pe N. Cabasila, Athanasios N. Papathanasiou observă că *missio Dei* are două caracteristici specifice: 1. Cel care lucrează misiunea este Hristos întrupat. „Ceea ce a schimbat radical soarta omului au fost Întruparea și Moartea”.<sup>64</sup> 2. N. Cabasila afirmă, în mod explicit, că „există sfinți care au acceptat adevărul nu ascultând învățăturile Bisericii și nici asistând la miracole, ci printr-un botez mistic pe care Hristos Însuși l-a inițiat”. Cabasila aduce în atenția noastră exemplul a trei martiri din primele veacuri: Porfirie, Gelasie și Ardalion, toți trei actori de pantomimă care obișnuiau să-i ia în răs pe creștini. Cabasila relatează că Porphyrius a avut șansa de a auzi multe lucruri despre Hristos și să asiste la producerea unor miracole, dar a continuat să nege adevărul. Într-o zi, el mima botezul creștin, prefăcându-se că se botează el însuși. Însă harul lui Dumnezeu l-a atins și când a ieșit din apă L-a mărturisit pe Hristos, devenind martir în cele din urmă. Același lucru s-a întâmplat și cu Gelasie. Povestea lui Ardalion este diferită. El juca rolul unui martir creștin torturat, iar ceilalți actori l-au răstignit gol. Dintr-odată, el L-a acceptat pe Hristos, și-a mărturisit credința și a devenit martir.<sup>65</sup>

În toate cele trei cazuri, N. Cabasila vorbește despre *eros*, iubirea căreia Hristos Însuși i-a dat naștere „coborându-Se”

<sup>64</sup> Athanasios N. Papathanasiou, „A Theological Affirmation of God’s Action outside the Canonical Boundaries of the Church”, în Pantelis Kalaitzidis et al. (ed.), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Volos Academy Publications (in cooperation with WCC Publications and Regnum Books International, Geneva, Oxford, Volos, 2014, p. 50.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 90.

în inimile actorilor. În special, cu privire la Ardalion, acesta notează: „De îndată ce actorul a rostit replica prin care își exprima iubirea pentru Hristos, a și început să-L iubească [...]. Pentru alții, binele iese pe gură «din comoara lui cea bună» (Mt 12, 35), însă, în cazul lui Ardalion, comoara de sus i-a ajuns în inimă din gură. Hristos Și-a pus mâna pe el [pe Ardalion] și l-a atins, convingându-l de lucrurile pe care înainte nu suporta nici să le audă”.<sup>66</sup>

### *Missio Dei, missio Israelis*

Cosmin Lăuran, un tânăr teolog român, a scris o lucrare de doctorat pe tema misiunii în jurul ideii de *missio Dei*. După C. Lăuran, dacă afirmăm că Dumnezeu este misionarul *prin excelență*, putem vorbi despre misiune chiar înainte de trimiterea Fiului în lume (de aici *missio Israelis*). De asemenea, ia în discuție propuneri teologice de felul perechii *missio Dei generalis*<sup>67</sup> - *missio Dei specialis*<sup>68</sup>, unde primul element face referire la acțiunea directă a lui Dumnezeu de-a lungul istoriei, la nivel personal (converțiri particulare) sau la nivel comunitar, sau chiar prin forțele impersonale ale naturii sau prin evenimente istorice, pe când al doilea are în vedere misiunea lui Dumnezeu în

---

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Expresia îi aparține lui Jan-Martin Berentsen. Cf. J. G. Flett, *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2010, p. 41.

<sup>68</sup> Expresia lui G. Vicedom, *The Mission of God, An Introduction to a Theology of Mission*, Concordia Publishing House, St. Louis, 1965, pp. 15, 51-60.

lume prin trimișii Săi. În acest ultim sens, Dumnezeu este un *Deus mittens*<sup>69</sup>, un Dumnezeu Care trimite, ceea ce determină natura misionară a omului: dacă Dumnezeu e Cel Care trimite, atunci omul este un *homo missum*<sup>70</sup>, o ființă misionară. Mai mult, dacă Dumnezeu este un Dumnezeu misionar, atunci omul, creat „după chipul și asemănarea” Sa, are aceeași natură misionară.<sup>71</sup> Pe de altă parte, omul poartă în cele din urmă, așa cum ne învață Sfânta Scriptură, „chipul” lui Hristos, dar cum Hristos este Trimisul prin excelență, omului îi revine participarea la această misiune, în virtutea naturii sale.<sup>72</sup>

În concluzie, conform teologiei ortodoxe, credința în Sfânta Scriptură separă doctrina creștină despre Dumnezeu de alte doctrine, în sensul în care doar Dumnezeul biblic poate aduce mântuirea și poate reprezenta fundamentul unei vieți în iubire. Din acest punct de vedere, misiunea Bisericii este bazată pe *missio Dei*, acțiunea iubirii Tatălui față de Fiul, în Sfântul Duh, și, prin El, față de întreaga lume. De aceea, principalul scop al misiunii Bisericii nu este răspândirea unor convingeri intelectuale sau a unor reguli morale, ci transmiterea unei vieți în comuniune cu Dumnezeu sau, cu alte cuvinte, atragerea oamenilor în comuniunea cu Sfânta Treime. „Se poate spune că acesta este un *plan* al Sfintei Treimi pen-

---

<sup>69</sup> Cosmin Lăuran, *Missio Israelis O lectură misionară a Vechiului Testament cu referire specială la cărțile Pentateuhului*, Teză de doctorat, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, 2015, p. 48.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 69-125.

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 53, 68.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 53, 68.

tru întreaga Creație, al cărui scop este de a fi Împărăția lui Dumnezeu<sup>73</sup>.

Prin urmare, misiologia ortodoxă înțelege acțiunea lui Dumnezeu în lume ca o misiune a lui Dumnezeu pentru întreaga creație. Misiunea nu este un instrument în mâna unor așa-numite societăți misionare, care impun nu doar Evanghelia, ci și cultura și modul lor de a trăi. Paradigma *missio Dei* a impus în anumite contexte indigenizarea Evangheliei și dezvoltarea unei vieți creștine în armonie cu cultura contextului respectiv. Dovada că misiunea reprezintă o *missio Dei* este faptul că în Sudul global Biserica se dezvoltă rapid și într-un mod diferit față de Nordul global. Acest lucru este evident nu doar în comunitățile protestante, ci și în comunitățile ortodoxe și romano-catolice, mai conservatoare cu privire la liturghie sau spiritualitate.

Înțelegerea ortodoxă a *missio Dei* subliniază noțiunea de *îndumnezeire*. Prin Sfintele Taine și viața Bisericii, creștinii experimentează viața lui Dumnezeu, prin Duhul lui Hristos. Acest lucru este exprimat în Biserică, în calitate ei de comunitate de membri ai Trupului lui Hristos, extinsă în lume. În acest caz, identitatea creștină devine un aspect de identitate misionară. Bucurându-se de posibilitatea de a experimenta viața lui Dumnezeu, îndeosebi în cadrul Liturghiei și în viața ascetică, comunitățile creștine nu mai pot păstra vestea bună doar pentru ei. Ei trebuie să mărturisească această experiență a vieții întregii lumi ca o „liturghie după Liturghie”. Prin urmare, *missio Dei* repre-

---

<sup>73</sup> G. Petraru, *Misiologie ortodoxă. I. Revelația lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*, p. 170.

zintă și îndeplinirea voinței lui Dumnezeu pe pământ, ca un semn al prezenței anticipate a Împărăției lui Dumnezeu în lume. Misiunea se va deplasa mereu din viața creștină spre exterior. Asta înseamnă că necesită o transformare spirituală personală și că, înainte de toate, un creștin este un *mărturisitor* pentru lume. Misiunea este de a-i *atrage* pe ceilalți și nu neapărat de a-i *converti*, urmând exemplul primei comunități creștine din Ierusalim. Lucrarea permanentă a lui Dumnezeu în interiorul Bisericii cere un răspuns permanent din partea creștinilor. De aceea, chemarea nesfârșită a lui Dumnezeu la îndumnezeire este o *missio Dei* care așteaptă un răspuns de la toți credincioșii. Chiar și așa, dacă acest răspuns este dat, dezvoltarea permanentă a creștinului „la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (*Efes* 4, 13) este un alt mod de a participa la *missio Dei*.

Alături de interpretarea recunoscută a *missio Dei*, se pare că teologia ortodoxă consemnează un fel de abordare nouă a misiunii, în care lucrarea lui Dumnezeu ca lucrare a Sfintei Treimi este percepută ca o acțiune în afara „misiunii canonice”, centrată exclusiv pe Biserică. Din acest punct de vedere, *missio Dei* la N. Cabasila și *missio Israelis* ar putea reprezenta puncte de cotitură, ceea ce constituie încă o dovadă a bogăției teologice a conceptului de *missio Dei* și a teologiei ortodoxe actuale a misiunii.

## 6.2. „Împreună spre viață”. Noua declarație misionară a Consiliului Mondial al Bisericilor și relevanța acesteia pentru teologia misionară ortodoxă

Lumea în care trăim se schimbă într-un ritm alert și într-un mod cu totul imprevizibil, fenomenul atingând aproape toate regiunile și culturile lumii. În aceste condiții, Biserica Ortodoxă este provocată să gândească o strategie misionară vie, care să dea un răspuns evanghelic și patristic întrebărilor contemporanilor noștri.

La nivel ecumenic, *Comisia pentru Misiune Mondială și Evangelism (CMME)* a lucrat la formularea unei noi declarații misionare. Aceasta a fost prezentată la cea de-a zecea Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor (*CMB*) de la Busan, Republica Coreea, în 2013. Din anul 1961, de la Adunarea de la New Delhi, moment în care *Consiliul Internațional Misionar (CIM)* a fost integrat în *CMB* și până în 2013 a existat o singură declarație oficială a *CMB* despre misiune și evanghelizare, aprobată în 1982, anume *Misiune și Evangelism: o declarație ecumenică*. Noul document, intitulat *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscape (TTL)* [*Împreună spre viață: Misiune și evangelism în contexte în schimbare*] își propune să ofere o viziune comună asupra situațiilor misionare inedite, să formuleze idei misionare noi și să descopere noi direcții de acțiune misionară într-o lume aflată în schimbare<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> Jooseop Keum (ed.), *TTL*.

Având în vedere schimbările sociale și noul model misionar pe care-l oferă documentul, ne propunem să facem o prezentare succintă a acestuia, insistând pe elementele de noutate, încercând, în același timp, să vedem în ce măsură acest document poate fi relevant pentru contextul ortodox. Documentul a fost prezentat în România de chiar editorul textului, Jooseop Keum, directorul *CMME* din cadrul *CMB*, în anul 2012, în cadrul unei conferințe pe teme de misiune creștină desfășurată la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu. Lucrările acesteia au fost ulterior publicate sub coordonarea pr. prof. dr. Pavel Aurel, pr. conf. dr. Daniel Buda și lect. dr. Ciprian Toroczkai, în volumul *Making Mission from the Model of Christ. The Specificity of Orthodoxy and Ecumenism Today*, Astra Museum Publishing, Sibiu, 2013. În aceeași lucrare se poate găsi și o traducere în limba română a documentului, realizată de pr. conf. habil. dr. Daniel Buda, la care ne vom referi în repetate rânduri în textul de față.

### **6.2.1. Contextul apariției noii declarații misionare**

Documentul oferă o scurtă istorie a misiunii creștine, subliniind că aceasta a fost caracterizată multă vreme de o tendință de expansiune geografică de tip colonialist, pornind dinspre centrele creștine spre „teritorii neatrinse”, de la centru spre marginile pământului. Astăzi ne confruntăm cu o situație eclezială radical diferită, vorbim de un „creștinism mondial”, în care, conform statisticilor<sup>75</sup>, cei mai

<sup>75</sup> Pew Research Center, *The Size and Distribution of the World's Christian Population*.

mulți creștini trăiesc sau își au originile în Sudul și în Estul global.<sup>76</sup> Această situație, alături de *fenomenul migrației*, unul multi-direcțional în ultimii ani, stă la baza reaşezării în spațiu a lumii creștine. Apoi, apariția unor puternice *mişcări pentecostale* și *evangelicale* are și ea impact asupra creștinismului de astăzi.

Iată, aşadar, contextul. Care sunt caracteristicile misiunii și evanghelismului în cadrul acestei „schimbări a centrului de gravitate a creștinismului?”<sup>77</sup> O diagnoză realistă a situației face ca paradigma misionară să capete accente noi. Potrivit documentului misionar, oamenii care până acum erau considerați a fi „de la margini”, cei care erau *obiectul* misiunii, doresc acum să joace un rol cheie în lucrarea misionară, iar această inversare de rolurilor este fundamentată biblic. Dumnezeu este Cel care i-a ales pe cei săraci, pe cei simpli și lipsiți de putere (*1 Cor 1, 18-31*) să ducă mai departe lucrarea lui Dumnezeu de a vesti dreptatea și pacea în lume. Aceasta este schimbarea de accent în modelul ecumenic misionar, definită ca „misiunea *pornind de la margini*”.<sup>78</sup> În acest nou cadru, este elaborată noua declarație misionară, organizată sub forma de răspunsuri la zece întrebări privind misiunea și încheiată cu zece afirmații misionare grupate sub titlul *Sărbătoarea vieții*.

---

<sup>76</sup> Sudul Global se referă la țările în curs de dezvoltare, care se află în principal în emisfera sudică. Acesta este alcătuit din Africa, America Latină și Asia, inclusiv Orientul Mijlociu.

<sup>77</sup> Jooseop Keum (ed.), *TTL*, par. 5.

<sup>78</sup> *Ibidem*, par. 6.

### 6.2.2. *Poziții ortodoxe față de noua declarație misionară*

În anul 2013, au fost formulate câteva poziții ortodoxe față de documentul amintit mai sus<sup>79</sup>. Ne vom referi, în continuare, la doar trei dintre acestea.

Anne-Christine Lindvall publică în *Swedish Missiological Themes*, nr. 3-4 din 2013, un articol intitulat „Response to the New WCC Documents from an Orthodox Perspective” în care analizează pe scurt atât noul document despre misiune, cât și noul document despre Biserică: *The Church: Towards a Common Vision*. Poziția autoarei referitoare la *TTL* este destul de critică. Analizează misiunea omului în lume prezentată în *TTL* prin prisma teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul, care înțelege rolul omului de *mediator* în lume și *microcosmos*. Autoarea concluzionează că, în *TTL*, omul este prezentat ca o chestiune problematică, nu doar pentru sine, ci și pentru întreaga creație.<sup>80</sup> Apoi, aspectele misiunii *leitourgia*, *martyria*, *diakonia* și *koinonia* sunt tratate independent, ca diferite sarcini ale misiunii, fără a le pune într-o legătură naturală firească. În viziunea lui A.C. Lindvall, misiunea, din punctul de vedere al teologiei orto-

---

<sup>79</sup> Anne-Christine Lindvall, „Response to the New WCC Documents from an Orthodox Perspective”, *Swedish Missiological Themes* 101, 3-4 (2013); Vladimir Fedorov, „The Meaning of the New WCC Affirmation on Mission and Evangelism for a Russian Orthodox Missiologist”, *International Review of Mission* 102, 2 (1 noiembrie 2013); Petros Vassiliadis, „An Orthodox Assessment of the New Mission Statement”, *International Review of Mission* 102, 2 (1 noiembrie 2013).

<sup>80</sup> Anne-Christine Lindvall, „Response to the New WCC Documents from an Orthodox Perspective”, p. 313.

doxe, este mai degrabă *onthos* decât *ethos*, este un mod de a fi, și nu acțiune, sau „a fi” înainte de „a face”<sup>81</sup>. O altă critică la adresa declarației misionare este aceea că, pentru Bisericile Ortodoxe din estul Europei este destul de greu de înțeles conceptul de misiune într-o lume în schimbare, în care mișcările harismatice cresc într-un ritm uimitor, întrucât chiar aceste țări sunt ținta prozelitismului mișcărilor respective. În același timp, autoarea salută faptul că documentul se referă și la raportul dintre Biserică și misiune, cu toate că încă există înțelegeri greșite ale acestuia și insistă că dialogul trebuie să continue, în pofida opiniilor teologice divergente.<sup>82</sup>

Teologul rus Vladimir Fedorov publica, în *International Review of Mission*, nr. 2 din noiembrie 2013, articolul „The Meaning of the New WCC Affirmation on Mission and Evangelism for a Russian Orthodox Missiologist”. Autorul rus este mult mai optimist în privința relevanței noii declarații pentru misiunea Bisericii: „Documentul este unul esențial misiologic; apariția lui a fost determinată, pe de o parte, de solicitările comunităților creștine, iar, pe de altă parte, de vectorii actuali ai activităților misionare. Misiologia nu trebuie să fie redusă la controversa cu noile mișcări religioase, așa cum se întâmplă în unele țări post-comuniste. De foarte mare importanță este rolul de instrument al acestuia, instrument ce poate fi utilizat în scopul analizei practicii și vieții religioase în societatea secularizată. Fiecare aspect al vieții Bisericii – studiile teologice și educația, viața liturgică, ierarhia bisericească și canoanele bisericești, dialogu-

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 315.

rile inter-creștine și inter-religioase – trebuie să urmărească o strategie misionară. În opinia mea, noua declarație sugerează că ar trebui creată o structură misionară specială cu rol analitic, cu scopul de a coordona strategiile organizațiilor administrative ale tuturor Bisericilor.”<sup>83</sup>

În același număr al revistei *International Review of Mission*, teologul grec Petros Vassiliadis publica articolul „An Orthodox Assessment of the New Mission Statement”. Acesta scoate în evidență contribuția teologiei ortodoxe la înțelegerea misiunii creștine în noua declarație misionară. Astfel, arată asumarea sensului *martyriei* creștine în misiunea Bisericii, a conceptului de *liturghie după Liturghie*<sup>84</sup>, apoi influența teologiei trinitare și a pneumatologiei pentru fundamentarea teologică a misiunii<sup>85</sup>, precum și importanța Bisericii în misiune sau puternicul accent pus pe rolul spiritualității în lucrarea misionară<sup>86</sup>.

### 6.2.3. Conținutul documentului

Temele dezvoltate în noul document sunt următoarele: 1) Misiunea Duhului: respirația vieții; 2) Duhul eliberării: Misiunea pornind de la margini; 3) Spiritul comunității: Biserica în mișcare; 4) Spiritul Cincizecimii: vestea bună pentru toți.

---

<sup>83</sup> Vladimir Fedorov, „The Meaning of the New WCC Affirmation on Mission and Evangelism for a Russian Orthodox Missiologist”, pp. 215-216.

<sup>84</sup> Petros Vassiliadis, „An Orthodox Assessment of the New Mission Statement”, p. 175.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 177.

## Misiunea Duhului: respirația vieții

În subcapitolul „Misiunea Duhului: respirația vieții”<sup>87</sup>, documentul prezintă valoarea misionară a lucrării Duhului Sfânt în lume și relația dintre lucrarea Duhului și cea a Fiului. Accentul pus pe rolul Duhului în lucrarea misionară este o atitudine nouă în misiologia ecumenică, comparativ cu vechiul document despre misiune. Astfel, citind textul într-o cheie ortodoxă, putem intui chenoza Fiului care se prelungește în istorie în „chenoza” Duhului Sfânt, Care este văzut ca Cel prin care Hristos este continuu prezent și misiunea Lui se împlinește prin Duhul Sfânt.<sup>88</sup>

Un alt element de noutate, în care se poate observa contribuția misiologiei ortodoxe, este prezentarea Bisericii drept o adunare (*synaxis*) eshatologică a poporului lui Dumnezeu. Această abordare susține că „credincioșii ies în pace (în misiune) după ce au experiat în adunările lor euharistice împărăția lui Dumnezeu ca o privire și pregustare a ei”. Misiunea este astfel *rezultatul*, mai degrabă decât originea Bisericii și este numită „liturghie după Liturghie”<sup>89</sup>, sintagmă consacrată în teologia misionară contemporană de părintele Ion Bria.

Perspectiva schimbată asupra înțelegerii misiunii o întâlnim și în relația omului cu natura. Documentul afirmă că „în multe feluri, creația este în misiune față de umanitate, de exemplu lumea naturală are o putere care poate vindeca inima și trupul uman. Literatura sapiențială din Biblie afirmă

---

<sup>87</sup> Jooseop Keum (ed.), *TTL*, par. 12-18.

<sup>88</sup> *Ibidem*, par. 16.

<sup>89</sup> *Ibidem* Trad. rom.

lauda creației față de Creatorul ei (Psalmul 19, 1-4; 66, 1; 96, 11-13; 98, 4; 100, 1; 150, 6). Bucuria Creatorului și admirația dată de creație este una dintre sursele spiritualității noastre (Iov 38-39).<sup>90</sup> Dacă până acum, viața creștinilor era văzută ca una care are efecte și asupra relației dintre om și lumea înconjurătoare, documentul prezintă lucrarea Duhului în creație ca o formă a lumii care are ea înseși o misiune față de om. Cu toate că recunoaștem prezența lui Dumnezeu în creație, totuși cel care valorizează potențialitățile creației este omul. Conform teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul, sensul omului și al creației de a fi împreună în Dumnezeu se împlinesc în momentul în care toate se conciliază în *om*, cel care are calitatea de mijlocitor în creație. Dacă lucrurile ar sta altfel, creația ar avea conștiință de sine sau ar fi înțeleasă într-un sens panteist, ceea ce nu este conform teologiei creștine.

Apoi, Duhul Sfânt inspiră culturile umane, încât asumarea creativă a moștenirii civilizației și culturii din diferite contexte istorice este vitală pentru misiunea de azi.<sup>91</sup> De asemenea, Duhul Sfânt generează o spiritualitate misionară, care caută să transforme toate sistemele sociale care sunt împotriva vieții.<sup>92</sup>

Evaluat dintr-o perspectivă ortodoxă, documentul *Împreună spre viață* aduce unele elemente de noutate în privința înțelesului pnevmatologic al misiunii. Însă, din punctul nostru de vedere, pentru o receptare cât mai eficientă în spațiul ortodox, ar fi necesară și o analiză a raportului dintre lucra-

<sup>90</sup> *Ibidem*, par. 22 Trad. rom.

<sup>91</sup> *Ibidem*, par. 27.

<sup>92</sup> *Ibidem*, par. 30.

rea Duhului Sfânt, credința apostolică și sfințenia vieții. Este adevărat că misiunea creștină este o lucrare a Duhului lui Dumnezeu la care participă și misionarii, participarea acestora fiind chiar o participare la viața Duhului lui Hristos, care transformă omul, sfințindu-l și prefăcându-l într-un purtător de Duh. Duhul fiind Duhul Adevărului, Duhul Bisericii apostolice, este transmis ca Duhul care convertește la tot Adevărul, fiind în acest sens absolut necesar în lucrarea misionară. În final, deși lucrarea de convertire a lumii este o lucrare a credincioșilor purtători de har, ea este o lucrare a lui Dumnezeu-Duhul Sfânt prezent în misionari. Acest lucru nu înseamnă că misionarul este un obiect pasiv prin care Duhul lucrează automat, ci că prin efortul ascetic al misionarului harul lui Dumnezeu se sălășluiește în sfinții lui și manifestă o forță vitală care convertește. Aceasta este o condiție necesară transmiterii credinței adevărate, întrucât se transmite același Duh Sfânt, Duhul Adevărului sau Duhul dreptei credințe.

Capacitatea misionarului depinde, deci, nu numai de competența teologică și de calitățile pedagogice, ci și de sfințenia personală. Ținând seama de modul dăruirii Duhului Sfânt, prin iradierea energiilor divine în receptaculul uman, sfinții, la fel ca Sfântul Apostol Pavel, sunt atât vase ale luminii cât și vestitori și martori ai Luminii, folosindu-se de lumina lor ca să lumineze pe alții. Ei nu numai se împărtășesc de viața lui Dumnezeu, ci o și transmit. Misiunea creștină este eficientă mai ales atunci când puterea Duhului Sfânt radiază din cel care Îl propovăduiește pe Hristos. Această putere luminează neîmpiedicat prin cuvântul acestuia fiind o confirmare a lucrării Duhului Sfânt în el și prin

el. Aceasta are loc atunci când propovăduitorul întruchi-pează, în viața lui, adevărul lui Hristos, pentru că Duhul Sfânt este legat de adevăr, adică de Dumnezeu care S-a întrupat în Iisus Hristos. De aceea, misiunea a fost deplină, profundă și de durată atunci când a fost întreprinsă de sfinți și martiri, care, uitându-se pe ei înșiși și-au asumat Crucea lui Hristos, mărturisindu-l până la martiriu. „Ei și-au dat întreaga lor viață, nu doar talentul cuvintelor, pentru a face înțeleasă celorlalți taina lui Hristos.”<sup>93</sup>

### **Duhul eliberării: Misiunea pornind de la margini**

Al doilea subcapitol al documentului prezintă înțelesul expresiei *misiune pornind de la margini*, explicând rolul pe care-l pot avea „oamenii de la margini” în lucrarea misionară. Redăm, mai jos, un extras din document, relevant pentru înțelegerea conceptului:

„Misiunea pornind de la margini caută să contracareze nedreptățile din viață, biserică și misiune. Caută să fie o mișcare misionară alternativă împotriva percepției că misiunea poate să fie făcută numai de către cei puternici pentru cei lipsiți de putere, de către cei bogați pentru cei săraci, sau de către cei privilegiați pentru cei marginalizați. Astfel de abordări pot contribui la opresiune și marginalizare. Misiunea pornind de la margini recunoaște că a fi în centru înseamnă a avea acces la sisteme care fac ca drepturile, libertatea și in-

---

<sup>93</sup> Dumitru Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life”, în Ion Bria (ed.), *Martyrial/Mission: the Witness of the Orthodox Churches Today*, Commission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, Geneva, 1980, pp. 47-48.

dividualitatea să fie afirmate și respectate; a trăi la margini înseamnă excludere de la dreptate și demnitate. Trăirea la margini însă poate să ne ofere propriile ei lecții. Oamenii de la margini au propria lor poziție și pot adesea să vadă ceea ce de la centru scapă din vedere. Oamenii de la margini, trăind în poziții vulnerabile, adesea știu ce forțe de excludere amenință supraviețuirea lor și pot să discearnă cel mai bine urgența strădaniilor lor; oamenii din poziții privilegiate au multe de învățat de la strădaniile zilnice ale oamenilor trăind în condiții marginale”<sup>94</sup>.

Așadar, *misiune pornind de la margini* înseamnă eliberarea de modelul apusean de a face misiune. Din perspectiva misiologilor din Sudul global, modelul clasic misionar promovat de „marea trimitere misionară” (*Mt* 28, 19-20) este unul de tip imperialistic, Euro-centric, întrucât acesta nu include în misiune pe cei ce sunt „obiectul” lucrării misionare. În acest tip de misiune, conform acelorași misiologi<sup>95</sup>, nu există reciprocitate. De aceea, în viziunea lor, modelul „Cornelius”, al *convertirii* înaintea convertirii, este unul mult mai potrivit contextului contemporan, iar modelul invitației de a fi parte din „*missio Dei*” este potrivit pentru lumea necreștină. Experiențele istorice ale misiunilor apusene în țările din sudul global au făcut ca azi, pentru mulți oameni din acea parte de lume, creștinismul să fie perceput ca o religie occidentală, europeană, străină de cultura și civilizația lor. Ce strategii misionare trebuie să implemen-

---

<sup>94</sup> Jooseop Keum (ed.), *TTL*, par. 38 Trad. rom.

<sup>95</sup> R Roderick Hewitt, Chammah J Kaunda, „Together towards Life: Reconceptualising Missio – Formation in Changing Landscape of World Christianity”, *Pharos Journal of Theology* 96 (2015), pp. 4-5.

teze Biserica într-o astfel de situație? Modelul convertirilor forțate a apus de ceva timp, iar primirea unui „mesaj mântuitor” din partea colonizatorilor a devenit cu timpul necredibil. De aceea, noua înțelegere a misiunii ar putea fi una de succes în măsura în care va răspunde modului de gândire și de a trăi din emisfera sudică. Învitați fiind să participe la misiunea lui Dumnezeu, creștinii din sudul global vor trebui să descopere modul în care Dumnezeu a fost prezent și a lucrat în lumea lor, chiar înainte de lucrarea misionară propriu-zisă. Misiunea ca participare la lucrarea misionară a lui Dumnezeu presupune că misionarul care se angajază în misiune, se întâlnește cu lucrarea lui Dumnezeu care a lucrat deja în noul context misionar înaintea lui. Aici, modelul „Corneliu” și cel al „invitației” sunt conjugate în același scop. Cele două modele pe care le-am amintit până acum sunt întregite de modelul „însoțirii de Duhul lui Dumnezeu” în misiune. Misionarii, în momentul lucrării lor, vor fi „îmbrăcați” cu putere de sus (*Lc* 24, 49), și vor fi însoțiți tot timpul de Iisus Hristos, care va fi alături de ei până la sfârșitul veacurilor (*Mt* 28, 20).

Pentru lumea ortodoxă aceste chestiuni misionare par cu totul străine, lucru afirmat chiar de unii misiologi contemporani<sup>96</sup>, care s-au aplecat asupra textului și asupra misiunii în sudul global. În perioada marilor expediții misionare apusene, mare parte a lumii ortodoxe se afla sub dominația otomană, singura Biserică ce se bucura de libertate misionară a fost Biserica Ortodoxă din Rusia. Spațiile misionare ale acesteia erau cele locuite de sălbaticii din Perm, populație

---

<sup>96</sup> Wesley Granberg-Michaelson, „Mission in Changing Ecclesial and Global Landscapes. Evangelism, Discipleship, and Secularization”, p. 4.

așezată pe versantul vestic al munților Urali, de laaponi, apoi China, Siberia, munții Altai din Asia Centrală și Alaska, iar modelul misionar era, în parte, diferit. Cu toate acestea, istoria misiunilor rusești a cunoscut, așa cum am văzut, și momente reprobabile.

Deși noul model misionar nu vizează în mod direct Bisericele ortodoxe, acestea nu ar trebui excluse, cel puțin din două motive. Mai întâi, în unele situații, chiar ortodocșii sunt „marginalizații”, și aici mă refer la situațiile sociale, economice și politice, apoi, migranții proveniți din țările ortodoxe pot lucra ca misionari, la fel și noii convertiți.

### **Spiritul comuniunii: Biserica în mișcare**

O altă perspectivă asupra misiunii, sensibil diferită de cea prezentă în vechiul document ecumenic despre misiune, este rolul pe care îl are Biserica în lucrarea misionară. Noua declarație plasează misiunea în însăși rațiunea de a fi a Bisericii: „Prin urmare, Biserica există prin misiune, așa cum focul există prin ardere. Dacă nu este angajată în misiune, ea încetează să mai fie Biserică”<sup>97</sup>. Afirmția noii declarații este apropiată de înțelesul ortodox asupra misiunii, conform căruia misiunea ține de însăși ființa Bisericii. Ceea ce însă nu poate fi acceptat din punctul de vedere al teologiei ortodoxe este modul în care e descris raportul dintre Biserică și misiune. Conform documentului *Împreună spre viață*: „Începutul misiunii lui Dumnezeu ne duce la o abordare eclesială «de jos». În această perspectivă, nu Biserica este cea care are o misiune, ci mai degrabă *misiunea e cea care are o*

<sup>97</sup> Jooseop Keum (ed.), *TTL*, par. 57.

*Biserică* [s.n.]<sup>98</sup>. Din punctul de vedere al teologiei ortodoxe, ecleziologia este cea care determină misiunea<sup>99</sup>. Când cineva spune că misiunea este cea care determină ecleziologia, teologii ortodocși devin suspicioși, întrucât sunt împotriva unor interpretări instrumentaliste ale Bisericii. Misiunea nu este o lucrare a lui Dumnezeu separată de Biserică, ci un act eclezial. Biserica este condiția misiunii creștine, numai ea poate face misiune adevărată. Mai mult, Biserica este nu numai condiția, ci reprezintă și scopul imediat și realizarea acesteia, fiind parte integrantă din mesajul Evangheliei.

Prima afirmație a ecleziologiei ortodoxe este că, la Cincizecime, o nouă realitate divino-umană *ekklesia*, trupul lui Hristos, stă, prin puterea Sfântului Duh, ca o icoană a Împărăției în istorie. Potrivit acestei viziuni ontologice a Bisericii, este imposibil să separăm *natura* și *istoria* de Biserică sau să vorbim despre viață creștină în afară de comuniunea vizibilă cu Trupul lui Hristos. Biserica nu este o soci-

<sup>98</sup> *Ibidem*, par. 58.

<sup>99</sup> Vezi și Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, PUC, 2004, p. 6; Anastasios of Androussa, *Orthodox Mission – Past, Present, Future*, în George Lemopoulos (ed.), *Your Will Be Done: Orthodoxy in Mission*, Geneva: World Council of Churches, 1989, pp. 81-83; Ion Bria, *Go Forth in Peace*, pp. 12-14; James J. Stamoolis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1986, pp. 103-127; Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, traducere Vasile Manea, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 133; Alexander Schmemmann, *Church, World, Mission. Reflection on Orthodoxy in the West*, St. Valdimir's Seminary Press, Crestwood, 1979, p. 209; *Biserică, lume, misiune*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 299; Gheorghe Petraru, *Misiologie ortodoxă. I. Revelația lui Dumnezeu și misiunea Bisericii*, p. 13; Mihai Himcinschi, *Misiune și Dialog*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 11.

etate „religioasă” de convertiți, asocierea voluntară a unor indivizi (așa-numita ecleziologie congregaționistă)<sup>100</sup>, un „corpus Christianum” stabilit, ea nu a fost construită din întâmplare sau ca accident istoric, este realitatea *oikonomiei* lui Dumnezeu de a aduna în Hristos toate lucrurile (*Efes* 1, 10)<sup>101</sup>. Este taina vieții noastre în Hristos, manifestarea vizibilă *hic et nunc* a prezenței lui Hristos în viața noastră<sup>102</sup>, ceea ce este parte din mesajul evanghelic. Prin urmare, misiunea nu proclamă adevăruri etice sau principii, ci îi cheamă pe oameni să devină membri ai comunității creștine într-o formă vizibilă, concretă.

### Spiritul Cincizecimii: Biserica în mișcare

Ultimul subcapitol al documentului propune o viziune holistică asupra misiunii, vorbind între altele, despre rolul Bisericilor locale în a pune împreună mai multe aspecte ale lucrării misionare. „Duhul ne cheamă pe toți spre o înțelegere a lucrării de evanghelizare care este fondată în viața Bisericii locale, unde cultul (*leiturgia*) este în mod indisolubil legat de mărturie (*martyria*), slujire (*diakonia*) și comuniune (*koinonia*)”.<sup>103</sup> Evanghelizarea trebuie realizată după modelul hristic, în acest context, revenind în discuție o temă importantă dezvoltată în anteriorul document, „misiune pe urmele

---

<sup>100</sup> Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, PUC, 2003, p. 130.

<sup>101</sup> Alexander Schmemmann, „The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition”, în *op. cit.*, p. 200; cf. *Biserică, lume, misiune*, p. 306.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 198; cf. *Ibidem*, p. 304.

<sup>103</sup> Jooseop Keum (ed.), *TTL*, par. 85.

lui Hristos”<sup>104</sup>, care presupune o mărturie integrală a mesajului evanghelic, anume o conjugare a lucrării cuvântului cu lucrarea prin faptă. Așa cum am văzut mai sus, după A. C. Lindvall, documentul, cu toate că pune împreună *leitourghia*, *martyria*, *diakonia* și *koinonia*, le tratează independent, ca diferite sarcini ale misiunii. Suntem, în parte, de acord cu observația, însă considerăm că documentul afirmă, în secțiunea respectivă, că există mai multe moduri de înțelegere a evanghelizării, dependente de diferite contexte și tradiții ecleziale, dar, ca element comun, toate aceste viziuni diferite asupra evanghelizării confirmă faptul că actul cultic este izvorul tuturor celorlalte aspecte ale lucrării misionare (*martyria*, *diakonia*, *koinonia*). Din punctul nostru de vedere, declarația misionară vorbește aici despre modul în care evanghelizarea, după modelul lui Hristos, trebuie să țină cont de demnitatea și de drepturile celorlalți, în timp ce aspectele celelalte, mărturia, *diakonia* și *koinonia* sunt tratate foarte sumar. Probabil, documentul nici nu și-a propus decât atât.

#### **6.2.4. O evaluare ortodoxă a declarației misionare**

Ținând cont de schimbările sociale și de noile modele misionare prezentate în document, dorim să evidențiem câteva noțiuni cheie, precum: „spiritualitate transformativă”, „criză ecologică”, „misiune într-o lume secularizată”, „misiologie ecumenică”, pentru a oferi o perspectivă asupra misiologiei ortodoxe române și pentru a arăta în ce fel noua paradigmă a misiunii propusă de *TTL* poate fi asumată de comunitățile ortodoxe.

<sup>104</sup> *Ibidem*, par. 86.

## Spiritualitatea transformativă

Potrivit *TTL*, „Mărturisirea creștină autentică nu constă doar în *ceea ce* facem în cadrul misiunii, ci și în *cum* trăim misiunea”<sup>105</sup>. Pentru misiologia ortodoxă este esențial *felul nostru de a fi* atunci când facem misiune. Din acest motiv, spiritualitatea transformativă are un rol deosebit de important în lucrarea apostolică. Ea este cadrul tuturor celorlalte aspecte ale misiunii.

Cum începe transformarea în spiritualitatea ortodoxă răsăriteană? Voi încerca să ofer o explicație cu ajutorul unui scriitor ortodox din secolul al XX-lea, reprezentativ pentru gândirea patristică. Mă refer la Arhimandritul Sofronie (Saharov) de la mănăstirea din Essex, ucenic al Sfântului Siluan de la Muntele Athos și cel care a reușit să traducă teologia Sfântului Siluan pentru gândirea modernă.

Spiritualitatea transformatoare are în centrul ei învățătura despre îndumnezeirea ființei umane, theosis, specifică teologiei ortodoxe, care potrivit tradiției patristice este posibilă prin întruparea Cuvântului lui Dumnezeu Care S-a întrupat pentru ca ființa umană să devină Dumnezeu prin har. Astfel, această transformare are un fundament trinitar, potrivit părintelui Sofronie. „Această asemănare cu Hristos poate fi într-o mai mică sau mai mare măsură, dar ea nu are limite. Aceasta este măreția inimaginabilă a ființei umane: să devină cu adevărat asemenea lui Dumnezeu”<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> Keum, *TTL*, par. 29.

<sup>106</sup> Sofronie Saharov, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul* (Mistica), trad. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1999, p. 87.

Mai departe, transformarea are și un fundament hristologic: „Dacă Hristos este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, atunci ceea ce a făcut în timpul vieții Sale este posibil și pentru ceilalți fi ai oamenilor să facă, la rândul lor...”<sup>107</sup>. În același timp, transformarea spirituală este lucrarea Sfântului Duh, având astfel un fundament pnevmatologic „Atunci când vine în suflet, Sfântul Duh stabilește o înrudire între Dumnezeu și ființa umană, astfel încât, cu profundă siguranță, sufletul îl numește pe Dumnezeu Tatăl său”<sup>108</sup>.

Părintele Sofronie evidențiază rolul dragostei față de întreaga lume: „Dacă urmărm poruncii lui Hristos – Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din tot cugetul tău – atunci această dragoste unește mintea noastră cu mintea Tatălui nostru și astfel mintea noastră va putea să îmbrățișeze întreaga creație într-un singur act, dincolo de timp și fără margini”<sup>109</sup>. Una dintre temele specifice teologiei Sfântului Siluan este experiența eternității ca o experiență transformatoare (transfiguratoare). „Atunci când Dumnezeu oferă ființei umane darul harului, acesta devine nu doar nemuritor în sensul unei prelungiri continue a vieții sale, ci devine și fără început (anarhos), participând la viața lui Dumnezeu, Care este fără început și fără sfârșit”<sup>110</sup>.

<sup>107</sup> Sofronie Saharov, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, trad. Rafail Noica, Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 90.

<sup>108</sup> Sofronie Saharov, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, p. 87.

<sup>109</sup> Sofronie Saharov, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, p. 98.

<sup>110</sup> Sofronie Saharov, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, pp. 135-136.

A-L vedea pe Dumnezeu este una dintre lucrările Harului care îl transformă ireversibil pe cel care o experimentează. Rezultatul experienței de „a-L vedea pe Dumnezeu” este o transformare ireversibilă a ființei umane „Experierea nemuririi personale îngăduie ființei umane să vadă nemurirea și în aproapele ei. Experierea nemuririi umple inima de dragoste pentru întreaga creație. Doar cel care a reușit să înțeleagă, prin transformare spirituală, măreția ființei umane, poate iubi cu adevărat pe aproapele”<sup>111</sup>.

La întrebarea cum poate să ajungă ființa umană la această stare de transformare, părintele Sofronie oferă un răspuns care, pentru contemporani poate părea neobișnuit: rugăciunea lui Iisus ca o faptă misionară. „Astăzi rugăciunea necesită curaj foarte mare. A rămâne în rugăciune continuă constituie o victorie la toate nivelele existenței”<sup>112</sup>.

Cineva ar putea întreba, pe bună dreptate, în ce măsură această spiritualitate transformatoare oferă răspunsuri și soluții pentru câteva dintre problemele lumii contemporane. În teologia ortodoxă întâlnim destule opinii critice cu privire la abordarea istoricistă a tradiției patristice. Voi menționa aici pe Pantelis Kalaitzidis, care vorbea despre un anumit tip de „fundamentalism al părinților”, sau pe Stanley Harakas, care prezenta conceptul de „teologie constatatoare”. Potrivit lui Pantelis Kalaitzidis, „întoarcerea la Părinți” a fost percepută ca o încercare de a îndepărta orice urmă a teologiei apusene din teologia ortodoxă, iar consecința principală a acestei măsuri a fost aceea că teologia ortodoxă a intrat

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>112</sup> Sofronie Saharov, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice* (Mistica), trad. Ioan I. Ică, Deisis, Sibiu, 1998, p. 126.

într-o etapă de „introversiune, conservatorism și a unei înțelegeri statice sau fundamentaliste a conceptului de Tradiție, care a fost înțeleasă ca tradiționalism. Astfel, asemeni unora dintre bisericile protestante care încă prezintă un nivel considerabil de fundamentalism în ceea ce privește Biblia sau textele biblice, Biserica Ortodoxă, la rândul ei, se regăsește adesea prizonieră și înghețată într-un «fundamentalism al tradiției» sau într-un «fundamentalism al Părinților», care o împiedică să aplice practic pnevmatologia și dimensiunea ei harismatică. Aceasta o împiedică să fie parte a dialogului cu lumea modernă și o descurajează în prezentarea darurilor sale creative și a puterilor ei”<sup>113</sup>.

Comentând lucrarea lui Alexander Schmemmann, *Imperativul Misionar*, Stanley Haraks susține că teologia profesată într-o asemenea manieră „transmite ideea că rezultatul misionar al unei abordări ecleziale și sacramentale este inevitabil și decurge din perspectiva teologică într-o modalitate evidentă și imperativă”. Participarea la rugăciune sau la Euharistie este considerată act misionar. Deși nu este neapărat greșit, acest tip de „teologie declarativă” servește doar scopului de a forma o viziune generală, dar este mai puțin utilă atunci când „se formulează acele idei specifice care pot pune o Biserică în mișcare spre un stil de viață misionar”. Această viziune asupra lucrurilor, deși justificată, nu poate, potrivit lui Stanley Haraks „să-i împingă pe creștinii ortodocși spre misiune și mărturisire”. Autorul sugerează că pentru a atinge acest scop este necesară o muncă mai intensă la

<sup>113</sup> Petros Vassiliadis et al., „Theological Education in the Orthodox World”, în Petros Vassiliadis (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, Wipf & Stock Pub, 2014, p. 216.

nivel internațional<sup>114</sup>. O lucrare misionară bazată pe tradiția patristică nu ar trebui să conștie în repetarea sau imitarea unui set de modele misionare, ci în adoptarea gândirii misionare și teologice a Sfinților Părinți. Ar trebui să căutăm să înțelegem *mintea (gândirea) Sfinților Părinți* și, prin aceasta, *gândirea lui Hristos*.

Dacă interpretăm transformarea spirituală neopatristică într-o asemenea manieră, vom descoperi că aceste idei nu sunt chiar atât de diferite de viziunea *TTL* cu privire la transformarea spirituală. Cu toate acestea, din punct de vedere ortodox, *TTL* nu este suficient de explicit cu privire la transformarea interioară a ființei umane și pare să sugereze că transformarea spirituală este mai mult un aspect exterior, social care se preocupă de probleme precum diferențele dintre bogați și săraci<sup>115</sup>. Problemele sociale sunt foarte relevante și pentru starea actuală a țărilor ortodoxe ieșite de sub influența sovietică, de vreme ce acestea au o economie deficitară după cei 50 de ani de comunism. Cu toate acestea, deși nu neagă importanța unor limitări externe, cum sunt sărăcia sau inegalitățile în plan social, teologia ortodoxă se concentrează cu precădere pe transformarea interioară a ființei umane. Unii ar putea sugera că o asemenea transformare nu este decât o utopie, dar, din punct de vedere ortodox, tocmai această transformare interioară este cea care are puterea de a aduce cu sine și atât de dorita dreptate în plan social. De fapt, această perspectivă teologică în spiritul neopatristic pare a fi confirmată

---

<sup>114</sup> Stanley S. Harakas, „Vision for Missionary Education at Orthodox Seminaries”, pp. 489-490.

<sup>115</sup> Jooseop Keum (ed.), *TTL*, par. 31.

de faptul că, la nivel social și politic, oamenii sunt de cele mai multe ori incapabili să depășească discriminările, nedreptatea și excluderea socială. Spiritualitatea transformativă începe de la comunitatea ecleziastică ce poartă harul în lume prin martiri.

### Criza ecologică

În introducerea *TTL*, se vorbește despre zece provocări misionare pentru biserici, formulate ca întrebări. Aici vom discuta doar despre cea de-a șaptea întrebare: „Ce fel de activitate misionară poate desfășura biserica în mijlocul nedreptății economice și ecologice și al crizei la scară mondială?”<sup>116</sup>.

Iată răspunsul Bisericii Ortodoxe: misiunea trebuie să aibă o pronunțată orientare eshatologică, în care realitatea eshatologică a Împărăției lui Dumnezeu să fie anticipată în timpul și în spațiul liturgic. Venirea Împărăției lui Dumnezeu implică mântuirea întregului univers în care omul joacă un rol deosebit de important. Potrivit lui Ioannis Zizioulas, preoția ființei umane oferă baza teologică necesară ecologiei<sup>117</sup>. Argumentarea ecologică oferită de Zizioulas reprezintă o abordare a ecumisiologiei tipică pentru teologia ortodoxă. Principiul de la care se pleacă este unitatea creației și misiunea principală a ființei umane de a acționa ca mediator al unității în creație, urmând ceea ce Maxim Mărturisitorul numește

<sup>116</sup> *Ibidem*, par. 7.

<sup>117</sup> Ioannis Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, trad. Caliope Papacioc (București: Editura Bizantină, 1999).

destin misionar<sup>118</sup>. În acest caz, ecomisiologia reprezintă o abordare ce are în centru relația dintre și interdependența tuturor categoriilor lumii create. Ideea unei mântuiri universale, cosmice mărește perspectiva misiologiei clasice, aducând în discuție termeni precum ecojustiție, ecopraxis și ecospiritualitate.

Potrivit teologiei patristice, ființa umană are în mod natural misiunea de a stăpâni peste creație cu responsabilitate, în timp ce această relație înseamnă mai mult decât o protecție externă, formală a naturii și are implicații mult mai profunde: ființa umană este subiectul responsabil pentru îndumnezeirea creației în el, prin Sfântul Duh. Zizioulas consideră că este necesar ca lumea contemporană să revină la ideea că superioritatea ființei umane nu constă în rațiunea cu care a fost înzestrată, ci în posibilitatea de a comunica și de a construi relații pentru ca fiecare ființă să fie eliberată din egocentricitatea și limitele sale și să se raporteze la ceva superior: Dumnezeu. Ființa umană poate face aceasta nu ca subiect rațional, ci ca persoană<sup>119</sup> și ca preot al creației.

De asemenea, trebuie să reamintim faptul că ideea de preoție ar trebui legată de cea a jertfei, a deschiderii sinelui către o relație transcendențială cu ceilalți, o noțiune care este în special conectată cu cea a dragostei în cel mai profund sens. Toate acestea presupun o anumită interdependență între ființa umană și natură, precum și faptul că ființa umană își îndeplinește scopul doar atunci când devine o recapitulare a naturii. Natura

---

<sup>118</sup> Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. Dumitru Stăniloae, Scrieri. Traduceri 5 (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006).

<sup>119</sup> Ioannis Zizioulas, *Creația ca Euharistie*, p. 33.

și ființa umană nu se află într-o relație antagonică, ci într-una concretă, care se poate împlini doar în actul liturgic la care participă și natura. În acest tip de relație ființa umană poate depăși criza ecologică dacă devine o ființă liturgică<sup>120</sup>. Cu alte cuvinte, misiunea ar trebui să aibă întotdeauna „o viziune euharistică măreață”, care să pună la încercare actualul sistem economic ce conduce la sărăcie și distrugere ecologică. Pentru a fi autentică, misiunea creștină contemporană trebuie să fie determinată de „liturgia de după Liturghie”<sup>121</sup>.

Un alt teolog ortodox, Doru Costache, notează că problemele cu privire la relația om-lume nu pot fi tratate exclusiv ca probleme externe și nici nu pot fi rezolvate prin simpla contemplare. Adevărata menire a creației și a ființei umane este de a fi împreună cu Dumnezeu, iar în Dumnezeu toți și toate pot găsi pacea desăvârșită și împlinirea. Sfântul, ființa umană transformată, cel care trăiește potrivit unei viziuni teocentrice a lumii, reușește să rezolve problemele pe care le implică această relație. Ființa umană și creația devin simultan, prin corpul uman, *natura naturans* și *natura naturata*. Prin urmare, cei care doresc să ajungă la o cunoaștere a lui Dumnezeu autentică, trebuie să își convertească în mod rațional acțiunile prin virtuțile lor, unindu-și pornirile firești în Dumnezeu. Sfinții înțeleg că tot ceea ce face o ființă umană are o semnificație și o rezonanță universală, organizând și dezorganizând universul<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> Vassiliadis, Kalaitzidis și Kasselouri-Hatzivassiliadi, „Theological Education in the Orthodox World”, p. 209.

<sup>122</sup> Doru Costache, „Omul și lumea în viziunea Părinților răsăriteni sau despre ieșirea din criză”, *Glasul Bisericii* 6-12 (1995), p. 94.

În consecință, abordând criza ecologică într-o manieră universală, integratoare în care „dimensiunile sociale, politice și ecologice ale existenței umane și ale plenitudinii” nu sunt „o balanță statică a armoniei, ci mai curând presupun trăirea împreună cu Dumnezeu, oamenii și creația”<sup>123</sup>, este singura cale în care poate fi adoptată ca subiect/problemă misionară de către teologia ortodoxă.

### **Misiunea într-o lume secularizată**

Potrivit *TTL*, „trăim într-o lume puternic marcată de individualism, secularism și materialism și de alte ideologii care pun sub semnul întrebării valorile împărăției lui Dumnezeu. Deși Evanghelia este vestea bună supremă pentru toți, este o veste rea pentru forțele care promovează falsitatea, nedreptatea și opresiunea. În aceeași măsură, evangheliismul este de asemenea o vocație profetică ce implică grăirea adevărului către autorități cu nădejde și cu dragoste (*Fapte* 26, 25; *Col* 1, 5; *Efes* 4, 15)”<sup>124</sup>.

În 1988, Olivier Clément descria societatea secularizată ca pe una dominată de tăcere în ceea ce privește întrebările cu privire la Dumnezeu. Există multe circumstanțe în care a devenit nepotrivit să vorbim despre Dumnezeu, dacă nu chiar obscen. Ne simțim inhibați să vorbim despre Dumnezeu în public<sup>125</sup>. Iar aceasta se datorează faptului că, în lumea apu-

---

<sup>123</sup> Jooseop Keum (ed.), *TTL*, par. 51.

<sup>124</sup> *Ibidem*, par. 91.

<sup>125</sup> Olivier Clément, „A mărturisi într-o societate secularizată”, *Contacts* 144 (1988), trad. Iulian Nistea, <http://www.nistea.com/secular.html>, data accesării: 29 mai 2016.

seană, manifestările religioase au fost împinse treptat spre sfera privată, determinându-i pe oameni adesea să uite de Dumnezeu cu desăvârșire.

În țările fost-comuniste, secularizarea a devenit politica oficială de stat, în vreme ce regimul totalitar lupta pentru a crea o nouă ființă umană, liberă de orice sentiment religios. Din fericire, reacția oamenilor a fost cu totul opusă, iar religia a fost percepută ca o formă de rezistență față de regimul totalitar. În 1990, după revoluție, marea majoritate a românilor s-a declarat creștină și, deși manifestările religioase nu fuseseră încurajate în timpul regimului comunist, oamenii continuaseră să-și boteze copiii, să se cunune sau să-și îngroape morții în tradiția creștină. Mai recent, țările din fostul bloc comunist s-au confruntat cu un nou tip de secularism, importat din țările apusene. De data aceasta, mass-media poartă o campanie de secularizare la care nici majoritatea creștinilor crescuți și educați în sistemul comunist nici reprezentanții ierarhiei bisericești nu știu cum să răspundă. De asemenea, reprezentanții bisericii se confruntă cu dificultatea de a prezenta mesajul Sfintei Evanghelii într-o manieră care să răspundă nevoilor lumii contemporane. Pare, în mod cert, că regimul comunist a anihilat capacitatea ierarhiei bisericești de a citi semnele vremii și de a avea o voce profetică.

*TTL* încurajează bisericile să caute o misiune profetică, care, din punct de vedere patristic, ar însemna a dobândi „mințea părinților” care știau cum să răspundă provocărilor lumii în care trăiau.

Teologul ortodox Grigore Moș consideră că ar fi o greșeală să nu acceptăm realizările minții umane sau consolidarea

valorilor umane care s-au dezvoltat din secularism. Secularizarea poate însemna și o umanizare a mesajului bisericii, acceptând trăirea unei vieți creștine în lume așa cum arată ea astăzi. Dacă acceptăm acest fel de a privi secularizarea, e normal ca Biserica să devină „secularizată”, pentru a lua uneori forma vieții în lume pentru a schimba lumea din interior. Printre aspectele pozitive ale modernității, vom enumera doar câteva: democrația, drepturile omului, respectul pentru libertatea și demnitatea umană, lupta împotriva discriminării și a nedreptății sociale, protejarea împotriva fanaticilor și a proiectelor utopice, pe scurt, afirmarea valorilor umane între limite acceptabile, percepute cu maturitate și realism și, în final, fondate pe o antropologie creștină<sup>126</sup>. În final, biserica nu se poate închide în modelele culturale ale trecutului, ci trebuie să accepte o parte dintre valorile modernității, altfel compatibile cu vocația sa ecumenică și universală, „pentru a aduce lumii energia speranței, bazată pe învierea lui Hristos și pe prezența lui Dumnezeu în lume prin energiile Sale necreate<sup>127</sup>”.

### **Misiologia ecumenică**

Promovarea *TTL* într-o țară ortodoxă aduce în atenție o temă care provoacă destul de multă tensiune între membrii tradiționaliști și cei moderni ai Bisericii Ortodoxe: cea a dialogului ecumenic, a relației dintre o misiune ecumenică și o misiune ortodoxă.

---

<sup>126</sup> Grigore Dinu Moș, „Secularizarea și raționalismul teologic – provocări majore ale conștiinței creștine”, *Epifania*, 26 (2013), p. 115.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 116.

Potrivit lui Stanley Haraks, prăbușirea colonialismului și vina pe care bisericile și organismele misionare și-au asumat-o pentru că au fost părtașe la exploatarea popoarelor colonizate au provocat o schimbare radicală în perceperea misiunii în Vest<sup>128</sup>. Diviziunea, care a rezultat în privința misiunii și a modului cum ar trebui ea făcută, s-a menținut până astăzi. Această diferență de gândire a fost formulată în perioada interbelică de către doi teologi importanți. Primul dintre aceștia, William E. Hocking, vorbind dintr-o perspectivă liberală protestantă, a publicat, în 1932, abordarea sa revoluționară revizionistă cu privire la înțelegerea misiunii: *Regândind misiunea*<sup>129</sup>.

Cu riscul de a simplifica exagerat, se poate spune că Hocking a propus ca misiunea să nu mai însemne exclusiv convertirea celorlalți la credința creștină. Deschiderea către o diversitate culturală, respectul pentru credințele indigene precum și respingerea unui trecut colonialist imperialist exploatare însemnau cel mult o împărțire de curtoazie a credințelor. Era exclus cu desăvârșire scopul misiunii de a converti indivizi și comunități la o nouă identitate creștină, la un sistem de credințe și o existență comună.

Ca răspuns la această abordare egalitaristă, pluralistă, Hendrick Kraemer a publicat un volum șase ani mai târziu, în 1938, intitulat *The Christian Message in a Non-Christian World* (Me-

---

<sup>128</sup> Stanley S. Harakas, „Vision for Missionary Education at Orthodox Seminaries”, pp. 487-484.

<sup>129</sup> William Ernest Hocking, *Re Thinking Missions A Laymen S Inquiry After One Hundred Years*, Harper & Brothers Publishers, 1932, <http://archive.org/details/rethinkingmissio011901mbp>, data accesării: 16 mai 2016.

sajul creștin într-o lume necreștină), în care unicitatea și particularitatea mesajului creștin era prezentată în contrast cu punctul de vedere relativist concretizat în abordarea liberală protestantă a lui Hocking și a adepților săi. Kraemer a criticat și era imperialistă și exploatoare, dar, din punct de vedere teologic, el a evidențiat necesitatea soteriologică a credinței în mântuirea persoanei și lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos<sup>130</sup>.

Teologii liberali din bisericile apusene au abandonat cu desăvârșire orice efort de a converti indivizi și de a forma noi comunități creștine. Recunoașterea faptului că imperialismul cultural creștin nu mai poate fi acceptat a condus la o mișcare care, în cel mai rău caz, respinge orice statut special al Evangheliei lui Iisus Hristos ca Mântuitor al lumii, iar, în cel mai bun caz, încurajează prietenia dintre cei care aderă la alte religii, ca expresie a misiunii creștine. Printre romano-catolici, cei mai cunoscuți pentru promovarea acestor viziuni liberale sunt Paul Knitter în cartea sa *Other Name?* (Un alt nume?) și Leonard Swidler, editor al volumului *Toward a Universal Theology of Religion* (*Spre o teologie universală a religiei*). Această din urmă perspectivă pare a fi pentru contestatarii ei o abandonare a vestirii tradiționale a Evangheliei ca adevăr mântuitor, substituită de un relativism religios care percepe creștinătatea ca pe una dintre multele tradiții religioase la fel de interesante și care oferă iluminarea spirituală în egală măsură. Această perspectivă își găsește locul astăzi în unele forme de „globalizare” și „contextualizare”<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> Stanley S. Harakas, „Vision for Missionary Education at Orthodox Seminaries”, pp. 487-484.

<sup>131</sup> *Ibidem*, pp. 484-485.

Poziții precum cea a lui Christopher Duraisingh, reprezentant al Consiliului Mondial pentru Misiune al *CMB*, precum și adoptarea „globalizării” de Asociația Școlilor Teologice ca punct central al educației teologice au însemnat că în multe instituții de învățământ teologic abordarea globalizantă și contextualizantă a misiunii a dus la o vlăguire a motivației pentru misiune sau au transformat-o într-un fel de dialog religios sau de activitate filantropică. Ceea ce lipsea era chiar predicarea Evangheliei necesară împlinirii și mântuirii oamenilor.

Această abordare a contribuit nu doar la pierderea sentimentului de apartenență la bisericile tradiționale protestantă și romano-catolică, dar a provocat și o criză în predarea misiologiei în școlile și seminariile teologice<sup>132</sup>.

Noul document referitor la misiune propune un alt tip de teologie ecumenică misionară în care se vorbește despre ideea de convertire ca o consecință firească a abordării misionare. Acest fapt trebuie considerat un aspect pozitiv deoarece într-un mediu ortodox ideea unei misiologii neutre ar fi mult mai greu de înțeles. Însăși participarea Bisericii Ortodoxe la dialogul ecumenic se bazează ferm pe principiul identității profesionale.

Paragrafele 83 și 84 din *TTL* vorbesc despre lucrarea de evanghelizare și explică în ce constă ea în acest nou context misionar: „evanghelizarea duce la pocăință, credință și botez”<sup>133</sup>, care sunt necesare dacă dorim să trăim în comuniune cu Hristos, dar, mai presus de toate, „evanghelizarea înseamnă împărtășirea credinței și a convinge-

<sup>132</sup> *Ibidem*, pp. 485-486.

<sup>133</sup> Jooseop Keum (ed.), *TTL*, par. 84.

rilor proprii cu ceilalți pe care să-i inviți la ucenicie, fie că aparțin sau nu altor tradiții religioase”, iar modalitatea de a face această lucrare misionară este „să împărtășim sau să le prezentăm celorlalți dragostea, harul și mila lui Dumnezeu în Hristos”<sup>134</sup>.

### **Aprecieri finale**

Documentul *Împreună spre viață* propune lumii ecumenice o nouă înțelegere a modelului *missio Dei*. Misiunea ca lucrare a lui Dumnezeu și participarea noastră la lucrarea Lui sunt subliniate în tot cuprinsul textului, iar „misiunea pornind de la margini” este și ea încadrată în modelul *missio Dei*. Fiind un document ecumenic, are și limitele sale firești, mai ales când este analizat dintr-o perspectivă teologică tradițională, în special ortodoxă. Cu toate acestea, noua declarație misionară este un bun reper teologic care descrie contextul actual și oferă deschideri noi pentru lucrarea misionară. Deși, la o primă lectură, ar părea că nu se adresează lumii ortodoxe, totuși, la anumite nivele de înțelegere, documentul este util și Bisericilor din Răsărit. Remarcăm faptul că textul abundă de termeni specifici teologiei misionare ortodoxe, însă sensul în care aceștia sunt utilizați și interpretați nu exprimă întotdeauna, în totalitate, conținutul lor original. Apoi, o temă importantă pe care declarația pare să o evite este chestiunea convertirii și sensurile acesteia. Înțelegem că documentul nu poate recomanda la ce confesiune ar trebui să aibă loc convertirea, vorbind doar despre converti-

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, par. 83.

rea personală la Evanghelia lui Hristos, însă, într-un înțeles ortodox, convertirea care-l face pe noul creștin membru al unei Biserici este esențială. Apartenența prin convertire și Botez la o comunitate eclesială arată că misiunea și-a împlinit o parte din lucrare, iar „convertirea continuă” (în sensul *metanoiei*) este o formă de creștere în interiorul comunității, până la „măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (*Efes 4, 13*).

Teologia ortodoxă a secolului al XX-lea a fost dominată de o paradigmă teologică numită neopatristică („întoarcerea la Părinții Bisericii”)<sup>135</sup>. Misiologia de astăzi urmărește, la rândul ei, aceeași direcție dacă ne gândim la teologi ca părintele Dumitru Stăniloae, părintele Ion Bria sau alți misiologi contemporani. Evident, a analiza *TTL* în această cheie reprezintă o adevărată provocare. Pe de o parte, poate fi dificil de citit un document ecumenic prin intermediul canonului patristic, dar, pe de altă parte, este o bună ocazie să ne reamintim de Părinții Bisericii și de capacitatea lor de a privi lumea întotdeauna cu dragoste și înțelegere. Din acest motiv, considerăm că aspectele analizate mai sus arată relevanța documentului pentru teologia și practica misiunii în Biserica Ortodoxă.

Cu toate că, evaluată strict dintr-o perspectivă ortodoxă, noua declarație misionară are insuficiențele ei, considerăm publicarea acesteia drept un fapt pozitiv și apreciam că este necesară popularizarea ei, evaluarea critică și implementarea principiilor misionare pe care le enunță, într-un mod specific fiecărui context eclezial.

---

<sup>135</sup> Petros Vassiliadis (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, p. 214.

### 6.3. Misiunea Bisericii ca „mărturie creștină” după Sinodul din Creta

Așa cum am menționat în Introducere, între 18-27 iunie 2016 majoritatea Bisericilor Ortodoxe autocefale s-au întâlnit într-un Sfânt și Mare Sinod în Creta, după o foarte lungă perioadă de pregătire. Sinodul din Creta, 2016, a adoptat 6 Documente oficiale: *Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană (MisB)*; *Diaspora Ortodoxă; Autonomia și modul proclamării acesteia; Sfânta Taină a Cununiei și impedimentele la căsătorie; Importanța postului și a respectării acestuia astăzi; Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine (RelB)* și a formulat un scurt Mesaj și o Enciclică Sinodală (*Enc*). Considerăm că Sfântul și Marele Sinod din Creta poate fi numit Sinodul misiunii Bisericii din mai multe motive: 1. Documentele adoptate au în vedere viața Bisericii azi și nu probleme dogmatice. Sinodul nu a formulat dogme noi, ci a încercat să contextualizeze învățătura Bisericii, tradiția canonică, experiența liturgică și spirituală la realitățile lumii contemporane; 2. Conținutul Enciclicei sinodale vorbește despre misiunea Bisericii în lume, despre familie ca icoană iubirii lui Hristos față de Biserică, despre educația în Hristos, despre lucrarea Bisericii în fața provocărilor contemporane, despre atitudinea Bisericii în fața globalizării, a fenomenului violenței extreme și a migrației, precum și despre dialogul Bisericii cu lumea și celelalte comunități creștine ca o formă de mărturie prin dialog; 3. A adoptat un document special despre misiunea Bisericii în lumea contemporană, fapt inedit

în tradiția sinodală ortodoxă și a oferit un nou înțeles asupra misiunii, încadrând-o cultic ca „liturghie după Liturghie” și definind-o ca „mărturie creștină”.

Iată cum prezintă Enciclica cele două înțelesuri ale misiunii: „Participarea la Sfânta Euharistie este un izvor de râvnă apostolică pentru evanghelizarea lumii. Împărtășindu-ne din Sfânta Euharistie și rugându-ne pentru lume în adunare sfântă, suntem chemați să continuăm *liturghia după Liturghie* și să oferim *mărturia despre adevărul de credință* (s.n.) în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, împărtășind darurile lui Dumnezeu cu întreaga omenire, ascultând de porunca clară a Domnului, dinaintea Înălțării Sale: *Și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului (Fapte 1, 8).*” (*Enc 6*). „*Viața creștinilor este mărturia de necontestat* (s.n.) despre înnoirea tuturor în Hristos – *dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi (2 Cor 5, 17)* – și chemarea tuturor oamenilor de a participa personal într-o libertate la viața veșnică, la harul Domnului nostru Iisus Hristos și la iubirea lui Dumnezeu Tatăl, pentru a experimenta comuniunea Sfântului Duh în Biserică...” (*Enc 6*)

Este bine cunoscut faptul că „liturghia după Liturghie” e o sintagmă formulată de arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos<sup>136</sup> al Albaniei, dezvoltată și popularizată de părintele Ion Bria<sup>137</sup>, apoi că înțelesul misiunii ca

<sup>136</sup> Vezi: Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos*, pp. 111-114.

<sup>137</sup> Ion Bria, *The Liturgy After the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, World Council of Churches, 1996.

mărturie creștină este o temă argumentată, alături de cei doi misiologi pomeniți, și de părintele Dumitru Stăniloae.<sup>138</sup> Prin aceste două concepte, prezentate ca linii directoare ale noului înțeles al misiunii creștine, misiologia ortodoxă românească capătă relevanță la nivel pan-ortodox.

Înțelesul misiunii ca „mărturie creștină” este un concept tot mai des utilizat și în misiologia ecumenică, dar și în celelalte misiologii confesionale. E important de menționat că accentul pe misiune ca „mărturie creștină” se datorează unui grup de misiologi ortodocși, care, analizând documentul pre-sinodal despre misiune, au constatat că neglija terminologia contemporană „martyria/mărturie”, introdusă în discursul misionar de arhiepiscopul Albaniei Anastasios și de părintele Ion Bria. Colectivul de misiologi a propus introducerea acestei noțiuni în textul documentului, ba mai mult, susțineau chiar schimbarea titlul documentului din „Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană” în „Mărturia Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană”. Același grup a sesizat și absența referirilor la „liturghia după Liturghie”, din documentul pre-conciliar.<sup>139</sup> Acestea fiind zise, secțiunea următoare își propune să vadă cum înțelege Sfântul și Marele Sinod din Creta „mărturia creștină”, dar și „mărturia creștină comună”, având în vedere că

---

<sup>138</sup> Dumitru Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life”.

<sup>139</sup> Public Orthodoxy, „Some Comments on the Mission Document by Orthodox Missiologists”, *Public Orthodoxy*, <https://publicorthodoxy.org/2016/05/09/some-comments-on-the-mission-document-by-orthodox-missiologists/>, data accesării: 20 iunie 2017.

tema „martyriei” este abordată și în documente misionare neortodoxe (*Angajamentul de la Cape Town*<sup>140</sup>, *Evangelii Gaudium*<sup>141</sup>, *Împreună spre viață*<sup>142</sup>).

### 6.3.1. Înțelesul teologic al misiunii ca „mărturie creștină”

Conform documentelor Sinodului din Creta apostolatul și propovăduirea Evangheliei, cunoscute, de asemenea, sub numele de *misiune*, fac parte din însăși natura Bisericii. În același sens, păstrarea și observarea poruncii lui Hristos: „Mergând, învățați (faceți ucenici din) toate neamurile” (*Mt* 28, 19) este „suflarea de viață” pe care Biserica o transmite în societatea umană și îmbisericește lumea prin întemeierea de noi Biserici locale (*Enc* 6). Evanghelizarea „reprezintă misiunea durabilă a Bisericii” (*MisB* 1). Important de consemnat este că „re-evanghelizarea poporului lui Dumnezeu în societățile contemporane secularizate, precum și evanghelizarea celor care încă nu au ajuns să-L cunoască pe Hristos, este

<sup>140</sup> „Angajamentul De La Cape Town - Mărturisirea de credință și Apelul la acțiune”, *Lausanne Movement*, <https://www.lausanne.org/ro/angajamentul-de-la-cape-town/angajamentul-de-la-cape-town>, data accesării: 24 iunie 2017.

<sup>141</sup> „Evangelii Gaudium : Apostolic Exhortation on the Proclamation of the Gospel in Today’s World (24 November 2013) | Francis”, [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html), data accesării: 24 iunie 2017.

<sup>142</sup> *Jooseop Keum (ed.), Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscape. New Affirmation on Mission and Evangelism (TTL)*, Commission on World Mission and Evangelism (CWME), World Council of Churches, 2013.

datoria neconținută a Bisericii.” (*Enc 6*). Astfel, evanghelizarea și re-evanghelizarea sunt definite ca două aspecte diferite ale aceleiași lucrări misionare. Menționăm acest lucru mai ales pentru faptul că în teologia catolică misiunea creștină vizează în mod tradițional numai neamurile păgâne (cf. *Ad Gentes*), iar re-evanghelizarea e văzută ca o lucrare cu caracter pastoral și nu intră în domeniul analizei de tip misionar.

Având în vedere perioada de timp destul de îndelungată acordată organizării Sfântului și Marelui Sinod, precum și lunga perioadă în care a fost scris documentul, trebuie să observăm că acesta conține paradigmele misionare care reflectă istoria Bisericii Ortodoxe din secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea. Găsim aici modelul mării trimiteri (*Enc 6, MisB 1*), paradigma misiunii cu caracter universal în sens extensiv, paradigma misiunii centrată pe Biserică (*Enc 6*), modelul misiunii orientate eshatologic (*MisBis 1*), înțelegerea treimică a mărturiei creștine (*MisB 1*), semnificația liturgică a misiunii, abordării pluraliste și orientarea către social a mărturiei creștine (*MisB C-D*).

În procesul de receptare a documentului sinodal există voci care-l consideră prea teoretic și abstract. De exemplu, Evi Voulgaraki-Pissina susține că abstractizarea duce la o uniformitate care umbrește totul, textului final lipsindu-i o contextualizare a misiunii creștine, relevantă pentru bisericile locale.<sup>143</sup> Cu toate că putem fi în parte de acord cu observația autoarei citate mai sus, trebuie avut în vedere scopul pentru care a fost adoptat documentul și contex-

---

<sup>143</sup> Evi Voulgaraki-Pissina, „Reading the Document on Mission of the Holy and Great Council from a Missiological Point of View”, în *International Review of Mission* 106, 1 (2017), p. 138.

tul foarte general căruia i se adresează. Documentul despre misiune își propune să arate care este contribuția Bisericii Ortodoxe la soluționarea unor probleme care frământă în general lumea contemporană. Nu trebuie uitat nici faptul că acesta a purtat un alt titlu: *Contribuția Bisericii Ortodoxe la realizarea păcii, dreptății, libertății, fraternității și dragostei între popoare și la înlăturarea discriminărilor rasiale și de altă natură*<sup>144</sup>, iar forma actuală este rezultatul unui proces de analiză și reflecție teologică. Însăși schimbarea titlului, ca rezultat al evaluării teologice a contextului actual, ne face să dăm credit textului sinodal și să apreciem interesul pentru misiune acordat de Sinodul din Creta.

Așadar, în documentul „Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană” regăsim bazele teologice ale „mărturiei creștine” în voia lui Dumnezeu care vrea să mântuiască întreaga natură umană. Această lucrare divină se petrece și se regăsește în Biserică, înțeleasă ca icoană a Împărăției lui Dumnezeu. În acest context, dimensiunea liturgică are un rol fundamental în activitatea misionară. Luând în considerare participarea comunității eclesiale la Euharistie, creștinii sunt plasați în planul realității eshatologice în care ei pot trăi viața alături de Hristos, cu toți sfinții și întreaga comunitate într-o anticipare a Împărăției lui Dumnezeu. Inspirată de această primă formă de cunoaștere a Împărăției, Biserica nu poate rămâne indiferentă la nevoile oamenilor. De aceea, iese la misiune, mărturisind experiența eshatologică avută în comuniunea euharistică.

---

<sup>144</sup> John Chryssavgis, *Toward the Holy and Great Council: Retrieving a Culture of Conciliarity and Communion*, Greek Orthodox Archdiocese of America, Department of Inter-Orthodox Ecumenical & Interfaith Relations, 2016, p. 20.

### 6.3.2. Direcții ale mărturiei creștine

#### Demnitatea ființei umane

Conform documentelor sinodale se pot enumera câteva direcții în care se realizează mărturia creștină. Prima la care facem referire este *mărturia pentru demnitatea ființei umane* ce are la bază constituția teologică a omului și „destinului” lui, îndumnezeirea. Cei care cred în comuniunea intimă cu Dumnezeu sunt ridicați spre mântuire și *theosis* (îndumnezeire), ambele manifestate ca extensii ale relațiilor afective dintre Dumnezeu și creația sa. „Valoarea persoanei umane, care decurge din creația omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și din misiunea sa în planul lui Dumnezeu pentru om și pentru lume, a constituit o sursă de inspirație pentru Părinții Bisericii, care au aprofundat taina iconomiei divine. Sfântul Grigorie Teologul subliniază în acest context că Creatorul *a plasat pe om pe pământ, ca pe o a doua lume, macrocosmos în microcosmos, ca un alt înger, un închinător cu fire dublă, un contemplator al creației vizibile, un inițiat al lumii inteligibile, împărat peste toate de pe pământ, (...) o ființă vie în această lume aspirând la o alta, încununarea tainei, apropiindu-se de Dumnezeu prin îndumnezeire (theosis)* (Grigorie Teologul, *Cuvântarea 45, 7. PG 36, 632AB*). Scopul întrupării Cuvântului lui Dumnezeu este îndumnezeirea omului. Hristos, înnoindu-l în El Însuși pe vechiul Adam (cf. *Efeseni 2, 15*), *a îndumnezeit, astfel, omul întreg, ceea ce constituia începutul împlinirii nădejzii noastre* (Eusebiu, *Demonstratio Evangelica, 4, 14. PG 22, 289A*). Fiindcă așa cum în vechiul Adam a fost

cuprins întreg neamul omenesc, tot așa, în Adam Cel Nou a fost recapitulat întreg neamul omenesc (*Cel Unul-Născut S-a făcut om ... ca să ne recapituleze și să urce la starea de la început neamul căzut al oamenilor* (Chiril al Ierusalimului, *Comentariu la Ioan IX*, PG 74, 273D-275A). Această învățătură a Bisericii este sursa inepuizabilă a oricărui efort creștin de apărare a valorii și demnității persoanei umane.” (*MisB* 1, 2) Pe această bază, dialogul și cooperarea intercreștină este capitală în toate domeniile, în special pentru a apăra valoarea și demnitatea omului, binele și pacea în oameni. Având aceste valori comune în mărturia creștină, eforturile pacifiste ale tuturor creștinilor pot dobândi mai multă credibilitate și forță. În această direcție, Bisericile Ortodoxe își pot aduce contribuția proprie, fără implicarea unei legături care să implice sincretismul religios. (*MisB* 3)

### **Martyria ca luptă pentru pace și dreptate socială**

Documentul vorbește, de asemenea, despre martyria pentru pace și dreptate socială. Biserica „împreună-pătimeste cu toți oamenii, din diferite părți ale lumii, care sunt lipsiți de binele păcii și al dreptății.” (*MisB* C 5). Astfel, mărturia creștină este o lucrare legitimă pentru realizarea păcii și dreptății sociale, precum și pentru înlăturarea oricărui fel de discriminare. Biserica azi se confruntă cu multe provocări, având în vedere, în special, serviciul social multidimensional, conflictele sociale, condițiile economice și distanța dintre bogați și săraci. (*MisB* F, 1-4) Biserica are apoi o mare responsabilitate în *lupta împotriva sărăciei*:

„Foametea nu pune în pericol numai darul dumnezeiesc al vieții pentru popoare întregi, ci afectează, de asemenea, demnitatea înaltă a persoanei umane și, în același timp, aduce ofensă lui Dumnezeu Însuși”. Documentul subliniază înțelesul profund al slujirii aproapelui. Dacă „grija pentru propria noastră hrană este un subiect material”, foarte onorabil, am spune noi, în schimb „grija pentru hrana aproapelui nostru este un subiect de ordin spiritual” (*Iacov* 2, 14-18). Și concluzionează, afirmând că „e o datorie a tuturor Bisericilor Ortodoxe să manifeste solidaritate și să organizeze ajutorarea de o manieră eficientă față de frații în nevoi”. (*MisB F*, 5)

### **Caracterul profetic al mărturiei creștine**

Mărturia creștină are loc azi într-o societate consumeristă, într-o lume imorală și secularizată, în așa numita globalizare liberală (*MisB F*, 5-8) în care Biserica este chemată să dea o *mărturie profetică*: „În transmiterea învățăturii sale și în împlinirea misiunii sale mântuitoare pentru omenire, Biserica se confruntă din ce în ce mai frecvent cu manifestări ale secularizării. Biserica lui Hristos este chemată să exprime din nou și să pună în evidență mărturia sa profetică în lume, bazată pe experiența credinței, amintind astfel adevărata sa misiune, prin vestirea Împărăției lui Dumnezeu și cultivarea conștiinței unității turmei sale. Astfel se deschid perspective largi, deoarece, ca element esențial al învățăturii sale eclesiologice, ea promovează lumii fragmentate comuniunea și unitatea euharistică.” (*MisB F*, 9)

Având în vedere că putem accepta aspectele pozitive ale evoluției științifice în viața societății contemporane, nu putem nega consecințele negative ale aceluiași realități, iar Bisericele sunt chemate să poarte mărturie comună în privința acestor consecințe. Una dintre ele este, fără îndoială, criza ecologică. „Nu trebuie uitat că bogăția naturală a pământului nu este proprietatea omului, ci a Creatorului: *Al Domnului este pământul și plinirea lui; lumea și toți cei ce locuiesc în ea (Ps 23, 1)*. Astfel, Biserica Ortodoxă subliniază necesitatea protejării creației lui Dumnezeu prin cultivarea responsabilității omului față de mediul înconjurător, dăruit de Dumnezeu, evidențind valoarea virtuților chibzuielii și cumpătării. Trebuie să ne amintim că nu doar generațiile actuale ci și cele viitoare au dreptul la bunurile naturale pe care ni le-a dăruit Creatorul.” (*MisB F, 10*)

Asta nu înseamnă că abilitatea de a explora științific lumea este un lucru rău. Dacă servește unor scopuri corecte, este un dar al lui Dumnezeu pentru umanitate. „Pentru Biserica Ortodoxă, capacitatea de cercetare științifică a lumii constituie un dar al lui Dumnezeu făcut omului. Însă, pe lângă această afirmație, Biserica Ortodoxă subliniază, în același timp, și pericolele pe care le implică anumite realizări științifice. Biserica Ortodoxă consideră că omul de știință este liber să facă cercetări, dar și trebuie să întrerupă cercetarea atunci când sunt încălcate principiile creștine și umane: *Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos (1 Cor 6, 12); Binele nu mai este bine, dacă mijloacele sunt rele (Sfântul Gri-*

gorie Teologul, *Cuvântarea teologică* 1, 4 PG 36, 16C). Acest punct de vedere al Bisericii se dovedește a fi din mai multe rațiuni indispensabil pentru delimitarea corectă a libertății și pentru valorificarea roadelor științei, în aproape toate domeniile ei, și în special în biologie, în care sunt preconizate atât succese, cât și riscuri. În același timp, subliniem caracterul sacru de necontestat al vieții umane, încă de la conceperea sa.” (*MisB F*, 11).

### **Martyria creștină pentru ocrotirea familiei**

Un alt domeniu al mărturiei creștine este familia. Lupta pentru ocrotirea și promovarea valorilor familiei creștine este o temă de mare actualitate în aceste timpuri, din pricina influențelor neo-liberalismului promovat cu „religiozitate” în lumea contemporană. Există societăți umane foarte prospere în care ideea de familie s-a diluat atât de mult, încât pare că nu mai are nici o relevanță pentru viața oamenilor. Apoi, există alternative la viața de familie sau chiar noi înțelesuri date ideii de cuplu, fapt pentru care Biserica Ortodoxă trebuia să dea un răspuns și să exprime o poziție coerentă. Acesta vine în documentul despre misiune sub forma grijii pastorale pentru educarea tineretului, dar și ca extindere a responsabilității pastorale a Bisericii față de instituția familiei. Familia este „dăruită de Dumnezeu, deoarece ea s-a bazat întotdeauna și în mod necesar pe Sfânta Taină a Cununiei creștine” și este reafirmată „ca unire dintre un bărbat și o femeie, care reprezintă unirea dintre Hristos și Biserica Sa (*Efes* 5, 32).” (*MisB F*, 14)

## Mărturia creștină în dialog

Un domeniu care a căpătat o atenție deosebită în Sinodul din Creta este dialogul Bisericii Ortodoxe cu celelalte comunități creștine. În acest context, mărturia creștină este o mărturie a dialogului. Cu toate acestea, referințele explicite în privința unei mărturii creștine comune nu se regăsesc în documentul despre misiune. Pentru a o înțelege, însă, vom apela la alte două documente ale Sinodului, *Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine* și *Enciclica Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe*.

Înțelegerea misiunii ca mărturie comună trebuie să fie explicată mai întâi prin prisma relațiilor Bisericii Ortodoxe cu comunitățile neortodoxe. Acest lucru se datorează faptului că în misiologia ortodoxă, mărturia Bisericii este asociată cu însușirile apostolicității și catholicității Bisericii. Obligația de a învăța „toate națiunile” este o expresie clară a caracterului universal al misiunii Bisericii. „Biserica Ortodoxă are o conștiință comună a necesității dialogului teologic intercreștin. De aceea și consideră că este necesar ca acest dialog să fie totdeauna însoțit de mărturia în lume prin acțiuni de înțelegere reciprocă și iubire, care să exprime *bucuria negrăită a Evangheliei* (1 Petru 1, 8), excluzând orice act de prozelitism, uniție sau altă acțiune de antagonism confesional provocator. În acest spirit, Biserica Ortodoxă consideră că este important ca toți creștinii, inspirați de principiile fundamentale comune ale Evangheliei, să încerce să dea un răspuns unanim și solidar, bazat pe modelul omului nou în Hristos, la problemele spinoase ale lumii contemporane. Biserica Ortodoxă este conștientă de faptul că mișcarea pentru resta-

urarea unității creștinilor ia forme noi, pentru a răspunde noilor situații și pentru a face față noilor provocări ale lumii contemporane. Este imperios ca Biserica Ortodoxă să continue să aducă mărturia ei în lumea creștină divizată, pe baza tradiției apostolice și a credinței sale.” (*RelB* 23, 24) Mai mult, conform Enciclicei sinodale, dialogul ecumenic însuși este o cale de mărturie, o „mărturie în dialog”: „Biserica manifestă sensibilitate față de cei care au întrerupt comuniunea cu ea și interes față de cei care nu înțeleg glasul ei. Conștientă că ea reprezintă prezența vie a lui Hristos în lume, Biserica transformă iconomia dumnezeiască în fapte concrete, prin toate mijloacele disponibile, pentru a oferi o mărturie vrednică de crezare a adevărului, în rigoarea (acri-via) credinței apostolice. În acest spirit al înțelegerii datoriei de a mărturisi și de a oferi, *Biserica Ortodoxă a atribuit întotdeauna o importanță majoră dialogului*, în special cu creștinii eterodocși.” (*Enc* 20)

Prin urmare, pentru a avea mărturie comună trebuie să avem dialog ecumenic. Apoi, în cadrul acestor dialoguri intercreștine trebuie să găsim dimensiunea verticală, în cadrul căreia sunt dezbătute multe probleme teologice, precum și o dimensiune orizontală, în care sunt discutate aspectele morale și provocările sociale. Mărturia ortodoxă are o direcție verticală și acest fapt implică transmiterea credinței apostolice prin intermediul Sfințelor Scripturi și al moștenirii Tradiției. Până când se va ajunge la mărturisirea aceleiași credințe apostolice, putem oferi lumii întregi o mărturie comună a iubirii lui Dumnezeu.

Ca o concluzie a acestei secțiuni, subliniem că pentru Sinodul din Creta mărturia creștină ocupă un loc central în

viața Bisericii. Aceasta a fost de o importanță capitală pentru întreaga istorie a Bisericii, fiind inima misiunii creștine. Cei care cred sunt martorii Învierii și experimentează această realitate în Biserică, prin Duhului Sfânt. De asemenea, mărturia comună este cale spre unitatea tuturor creștinilor. Este manifestată în nevoia de a continua sau a începe dialogul ecumenic pentru a ajunge la unitate de credință. Trebuie însă să menționăm domeniile în care „mărturia comună” poate fi realizată. În situația actuală a lumii creștine, cu durere constatăm că nu poate exista o evanghelizare comună. Însă în domeniile problemelor morale, provocărilor sociale, drepturilor omului, a familiei creștine și în educația creștină, poate exista o mărturie comună a creștinilor în fața lumii contemporane.

## **Bibliografie selectivă**



## Izvoare

- Biblia sau Sfânta Scriptură*. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982.
- Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB), vol. 14, studiu introductiv de Prof. Dr. Emilian Popescu, traducere de Radu Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.
- Jean Chrysostome, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Dumortier (Sources Chrétiennes, no. 117), Les Editions du Cerf, Paris, 1966, *Scrisoarea 2*.
- Sfântul Grigorie al Nyssei, *Contra lui Eunomiu*, II, 291, PG 45.
- Sfântul Grigorie al Nyssei, *Cuvântul 12*, 1, PG 35.
- Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia 2*, traducere în românește de Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000.

## Dicționare

- Dictionary of the Ecumenical Movement*, Edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, 2002.
- Dictionnaire œcuméniaue de missiologie. Cent mots pour la mission. Sous la direction de Ion Bria, Philippe Chanson, Jaques Godille, Marc Spindler*, Les Editions du Cerf, Paris, Labor et Fides, Genève, Cle, Yaoundé, 2003.

## Documente misionare

- Keum, Jooseop (ed.), *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscape. New Affirmation on Mission and Evangelism (TTL)*, Commission on World Mission and Evangelism (CWME), World Council of Churches, 2013.
- Mission in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission*, Lutheran World Federation. Department for Mission and Development, Geneva, 2004.
- Sfântul și Marele Sinod: Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană*, (Document oficial). Basilica.ro – Agenția de presă a Patriarhiei Române, 21 iunie 2017. <http://basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-misiunea-bisericii-in-lumea-contemporana-document-final/>
- Sfântul și Marele Sinod: Relațiile Bisericii Ortodoxe cu ansamblul lumii creștine* (Document oficial). Basilica.ro – Agenția de presă a Patriarhiei Române, 11 iulie 2016. <http://basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-relatiile-bisericii-ortodoxe-cu-ansamblul-lumii-crestine-document-oficial/>.
- Together in God's Mission: An LWF Contribution to the Understanding of Mission*, Lutheran World Federation, 1988.

## Cărți

- Allison, Dale, *The New Moses: A Matthean Typology*, Wipf and Stock Publishers, 2013.
- Anderson, Allan, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge University Press, 2004.
- Bel, Valer, *Misiunea bisericii în lumea contemporană*, Presa Universitaria Clujeana, 2004.
- Bel, Valer. *Teologie și Biserică*, Presa Universitară Clujeană, 2008.
- Best, Ernest, *Ephesians*, A&C Black, 1998.
- Bevans, Stephen B. și Schroeder, Roger P., *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Orbis Books, 2004.

## Bibliografie selectivă

- Bosch, David Jacobus, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y, 1991.
- Bria, Ion, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982.
- Bria, Ion, *Curs de Formare misionară și ecumenică.*, Geneva, 1984.
- Bria, Ion, *Destinul Ortodoxiei*, Ed. IBMBOR, București, 1989.
- Bria, Ion, *The Liturgy After the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, World Council of Churches, 1996.
- Chryssavgis, John, *Toward the Holy and Great Council: Retrieving a Culture of Conciliarity and Communion*, Greek Orthodox Archdiocese of America, Department of Inter-Orthodox Ecumenical & Inter-faith Relations, 2016.
- Dunn, James D. G., *Romans 1-8*, Word (UK) Limited, 1988.
- Florenski, Pavel, *Stâlpul și temelie adevărului*, Polirom, Iași, 1999.
- Flett, John G., *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010.
- Goheen, Michael W., "As the Father Has Sent Me, I Am Sending You": J. E. Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology, Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit Utrecht, 2000, p. 117-118, <http://dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/597/full.pdf?sequence=1>, accesat la 17. 01. 2017.
- Hartenstein, Karl, *Die Mission als theologisches Problem: Beitrage zum grundsatzlichen Verstandnis der Mission*, Furche Verlag, Berlin, 1933.
- Hendriksen, William; Kistemaker, Simon, *New Testament Commentary: Mark*, Baker Book House, 1975.
- Ică jr., Ioan, *Canonul Ortodoxiei. I. Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008.
- Ioannis, Karavidopoulos, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, traducere de Preda Sabin, Ed. Bizantină, București.
- Jenkins, Philip, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Revised and Updated edition, Oxford University Press, USA, 2002.
- Johnstone, Patrick, *The Future of the Global Church: History, Trends and Possibilities*, IVP Books, Downers Grove, IL, 2011.
- Köstenberger, Andreas J., *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's*

## Bibliografie selectivă

- Purpose and the Mission of the Contemporary Church*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998.
- LOUTH, Andrew, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, Deisis, Sibiu, 1999.
- Lăuran, Cosmin, *Missio Israelis O lectură misionară a Vecchiului Testament cu referire specială la cărțile Pentateuhului*, Teză de doctorat, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, 2015.
- Mladin, Nicolae, *Asceza și mistica paulină*, Deisis, Sibiu, 1996.
- Mihai Hincinschi, *Misiune și Dialog*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006.
- Muddiman, John, *A Commentary on the Epistle to the Ephesians*, A&C Black, 2001.
- Neill, Stephen, *A History of Christian Missions*, Penguin, Harmondsworth, 1966.
- Papadopoulou, Stilianou, *Teologie și limbă. Teologie experimentală. Limbă convențională*. Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007.
- Pavel, Aurel; Toroczka, Ciprian Iulian, *Adevăratul și falsul ecumenism*, Editura Universității „Lucian Blaga”/Editura Andreiana, Sibiu, 2010.
- Popescu, Dumitru, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București.
- Rogobete, Silviu Eugen, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Polirom, Iași, 2001.
- Saharov, Sofronie, *Viața și învățătura stareșului Siluan Athonitul* (Mistica), traducere de Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1999.
- Saharov, Sofronie, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, traducere de Rafail Noica, Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
- Saharov, Sofronie, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice* (Mistica), traducere de Ioan I. Ică, Deisis, Sibiu, 1998.
- Schemmann, Alexander, *Church, World, Mission. Reflection on Orthodoxy in the West*, St. Valdimir's Seminary Press, Crestwood, 1979.
- Schemmann, Alexandru, *Biserica, lume, misiune*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006.
- Senior, Donald; Stuhlmueller, Carroll, *The Biblical Foundations for Mission*, SCM, 1983.
- Sonea, Cristian, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicului*, Presa Universitaria Clujeana, 2015.
- Stamoolis, James J., *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Wipf and Stock Publishers, 2001.

## Bibliografie selectivă

- Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.
- Tannehill, Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation, Volume 2: The Acts of the Apostles*, Fortress Press, 1990.
- Vassiliadis, Petros (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, Wipf & Stock Pub, 2014.
- Yannoulatos, Anastasios, *Mission in Christ's Way: An Orthodox Understanding of Mission*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass.; Geneva, Switzerland, 2010.
- Yannoulatos, Anastasios, *Misiune pe urmele lui Hristos*, traducere de Toma Ștefan L., Editura Andreiana, Sibiu, 2013.
- Zizioulas, Ioannis, *Creația ca Euharistie*, traducere de Caliope Papacioc, Editura Bizantină, București, 1999.
- Călăuza ateistului*, Univers Enciclopedic, București, 1961.

## Studii și articole

- Andreiescu, Valeriu, „Pentecostalismul Românesc – Istorie și Perspective”, <https://rodiagnusdei.wordpress.com/2012/09/01/pentecostalismul-romanesc-istorie-si-perspective-valeriu-andreiescu/>, data accesării: 27 ianuarie 2016.
- Berger, Calinic, „Contextual Theology, the «patristic mind», and the Triadology of Father Dumitru Stăniloae”, în cadrul conferinței internaționale *Can Orthodox Theology Be Contextual? Concrete Approaches from the Orthodox Tradition*, Cluj-Napoca, 2013, m.m.
- Bria, Ion, „Orthodoxy and Mission”, *International Review of Mission* 89, 352 (1 ianuarie 2000), pp. 49-59.
- Clément, Olivier, „A mărturisii într-o societate secularizată”, *Contacts* 144 (1988), traducere de Iulian Nistea, <http://www.nistea.com/secular.html>, data accesării: 29 mai 2016.
- Costache, Doru, „Omul și lumea în viziunea Părinților răsăriteni sau despre ieșirea din criză”, *Glasul Bisericii* 6-12 (1995), pp. 90-97.

## Bibliografie selectivă

- Engelsviken, Tormod, „Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological concept in European Churches and Missiology”, in *IRM*, vol. XCII, no. 367.
- Fedorov, Vladimir, „The Meaning of the New WCC Affirmation on Mission and Evangelism for a Russian Orthodox Missiologist”, *International Review of Mission* 102, 2 (noiembrie 2013), pp. 214-217.
- Granberg-Michaelson, Wesley, „Mission in Changing Ecclesial and Global Landscapes. Evangelism, Discipleship, and Secularization”.
- Harakas, Stanley S., „Vision for Missionary Education at Orthodox Seminaries”, *The Greek Orthodox Theological Review* 42, 3-4 (1997), pp. 477-498.
- Hewitt, R Roderick; Kaunda, Chammah J, „Together towards Life: Reconceptualising Missio – Formation in Changing Landscape of World Christianity”, *Pharos Journal of Theology* 96 (2015).
- Ionescu, Răzvan, „Despre părintele profesor și învățământul teologic ortodox cu părintele Răzvan Andrei Ionescu | Teologie pentru azi”, [http://www.teologiepentruazi.ro/2008/04/16/despre-parintele-profesor-si-invatamanul-teologic-ortodox-cu-parintele-razvan-andrei-ionescu/#\\_ftn1](http://www.teologiepentruazi.ro/2008/04/16/despre-parintele-profesor-si-invatamanul-teologic-ortodox-cu-parintele-razvan-andrei-ionescu/#_ftn1), data accesării: 27 ianuarie 2016.
- Lindvall, Anne-Christine, „Response to the New WCC Documents from an Orthodox Perspective”, *Swedish Missiological Themes* 101, 3-4 (2013), pp. 311-315.
- Moș, Grigore Dinu, „Secularizarea și raționalismul teologic – provocări majore ale conștiinței creștine”, *Epifania*, 26 (2013), pp. 109-117.
- Njoroge, John, „Common Mission as a Task for Orthodox Involvement in Ecumenism”, în Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, et al. (ed.), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Volos Academy Publications (in cooperation with WCC Publications and Regnum Books International, Geneva, Oxford, Volos, 2014.
- Orthodoxy, Public, „Some Comments on the Mission Document by Orthodox Missiologists”, *Public Orthodoxy*, <https://publicorthodoxy.org/2016/05/09/some-comments-on-the-mission-document-by-orthodox-missiologists/>, data accesării: 20 iunie 2017.

## Bibliografie selectivă

- Papathanasiou, Athanasios N., „A Theological Affirmation of God's Action outside the Canonical Boundaries of the Church”, în Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, et al. (ed.), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Volos Academy Publications (in cooperation with WCC Publications and Regnum Books International, Geneve, Oxford, Volos, 2014).
- Pavel, Aurel, „Misiune prin sfințenia vieții în opera părintelui profesor Ion Bria”, în Nicolae Moșoiu (ed.), *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2010.
- Podaru, Adrian, „Encomionului Sfântului Grigorie, episcopul Nyssei, [rostit în cinstea] fratelui său, Sfântul Vasile, Arhiepiscopul Cezareei Capadociei”, în *ROOTS. Revista centrului de studii clasice și orientale. Orientalia*, nr. 1, f.a.
- Pew Research Center, *The Size and Distribution of the World's Christian Population*, <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>, data accesării: 13 mai 2015.
- Schmemmann, Alexander, *The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition*, în C.H. Anderson (ed.), „The Theology of the Christian Mission”, London: SCM Press, 1961.
- Stăniloae, Dumitru, „Sinteza eclesologică”, *Studii Teologice* 5-6 (1955).
- Stăniloae, Dumitru, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea Lui în lume”, *Orthodoxia* XXV, 3 (1973).
- Stăniloae, Dumitru, „Witness Through Holiness of Life”, în Ioan Bria (ed.), *Martyria-Mission, The Witness of the Orthodox Churches Today*, World Council of Churches, Geneva, 1980.
- Stăniloae, Dumitru, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini”, în *Orthodoxia*, nr. 3 (1968).
- Stăniloae, Dumitru, „Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și extinderea ei”, în *Orthodoxia*, nr. 1 (1964).
- Todoran, Isidor, „Eros și agape”, *Studii Teologice* VIII, 5-6 (1956), p. 139-154.

*Bibliografie selectivă*

- Vassiliadis, Petros, „An Orthodox Assessment of the New Mission Statement”, *International Review of Mission* 102, 2 (noiembrie 2013), pp. 174-178.
- Vassiliadis, Petros, „Theological Foundations of Mission: An Orthodox Perspective”, în Petros Vassiliadis (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission* (Regnum Edinburg Centenary Series 17), Regnum Books International, Oxford Centre for Mission Studies, 2013.
- Vassiliadis, Petros; Kalaitzidis, Pantelis; Kasselouri-Hatzivassiliadi, Eleni, „Theological Education in the Orthodox World”, în Petros Vassiliadis (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, Wipf & Stock Pub, 2014.
- Voulgaraki-Pissina, Evi, „Reading the Document on Mission of the Holy and Great Council from a Missiological Point of View”, *International Review of Mission* 106, 1 (2017), pp. 137-150.
- Veronis, Luke, „Missionaries, Monks and Martyrs: Making Disciples of all Nations”, *St Francis Magazine* II, 4 (martie 2007).
- William Ernest Hocking, *Re Thinking Missions A Laymen S Inquiry After One Hundred Years*, Harper & Brothers Publishers, 1932, <http://archive.org/details/rethinkingmissio011901mbp>, data accesării: 16 mai 2016.

În misiunea Bisericii *Hristos* ocupă *locul central*. El este factorul activ în mărturisirea creștină din lume. Urmând tradiției biblice a Bisericii, mărturisim întruparea Logosului lui Dumnezeu-Tatăl, mijlocitorul în vederea împăcării noastre cu Dumnezeu. În acest fel, Logosul lui Dumnezeu nu este doar Mântuitor, ci și Creator. El este *centrul vieții* noastre, într-un dublu sens: ca Logos divin, izvor și model de înțelepciune, și ca partener inițiator al dialogului nostru cu El. Ca ipostas divino-uman, centru pentru toți și toate, El este *partenerul* și izvorul creativ și generator al dialogului cu El și între oameni. El este Logosul tuturor lucrurilor, iar Logosul este chipul Tatălui. Lumea are o baza ontologică în Dumnezeu deoarece toate sunt unite în Logos. În același timp, legătura și unitatea lor într-un tot armonios își are temelia în comuniunea neschimbabilă a Logosului personal. În timp ce lucrurile sunt materiale, tangibile, imagini inteligibile ale rațiunii și gândirii diversificate ale Logosului, făptura umană este însuși chipul Logosului ca persoană ce gândește.



ISBN 978-606-37-0043-9



9 786063 700439