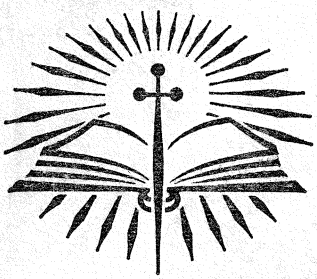
STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

ANUL XXIV — Nr. 5-8 MAI-IUNIE — SEPTEMBRIE-OCTOMBRIE 1972

BUCUREŞTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a - ANUL XXIV, Nr. 5—8, MAI-IUNIE — SEPTEMBRIE-OCTOMBRIE 1972

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

Președinte: *Prea Fericitul Părinte JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri: *din partea Institutului teologic de grad universitar din București: P. S. Episcop Rector ANTONIE PLOIEȘTEANUL și P. C. Pr. Prof. ALEXANDRU CIUREA; din partea Institutului teologic de grad universitar din Sibiu: P. C. Pr. Rector ISIDOR TODORAN și P. C. Pr. Prof. GRIGORIE T. MARCU.*

Redactor responsabil: *P. C. Pr. IOAN GAGIU, directorul Administrației Patriarhale.*

COLABORATORI

Înalt Prea Sfințiții Mitropoliți și Prea Sfințiții Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți

CUPRINSUL

† ANTONIE PLĂMĂDEALĂ
Episcop, vicar patriarhal

Biserica slujitoare
în Sfînta Scriptură, în Sfînta Tradiție și în teologia contemporană

Pag.

Cuvînt înainte, de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae 325
Prefață, de Dr. Robert Murray, S. J. 328
Introducere 335

Partea I: **Temeiuri ale slujirii în Sfînta Scriptură**

I. — *Aspecte ale slujirii în Vechiul Testament* 340
II. — *Slujirea în Noul Testament* 355

Partea a II-a: **Temeiuri ale slujirii în Sfînta Tradiție**

I — *În epoca apostolică și imediat post-apostolică* 383
II. — *Învățătura Sfîntului Ioan Gură de Aur despre slujire* . . . 390
III. — *Fericitul Augustin și slujirea* 409

Partea a III-a: **Aspecte practice ale slujirii în Răsăritul Ortodox**

I. — *Diaconia Cuvîntului* 429
II. — *Diaconia faptei* 439

Partea a IV-a: **«Slujirea» în teologia contemporană**

I. — *Coordonate ale dialogului contemporan dintre Biserică și lume* 455
II. — *Biserica și misiunea ei în teologia protestantă* 471
III. — *Slujirea în preocupările unor organizații mondiale creștine* 515
IV. — *«Biserica slujitoare» în documentele oficiale ale Bisericii Romano-Catolice* 544
V. — *«Biserica slujitoare» în teologia ortodoxă* 582

Partea a V-a: **Concluzii generale**

I. — *Orientarea Bisericii spre slujire* 603
II. — *Posibilitatea unei teologii a «Bisericii slujitoare»* 603
III. — *Biserica slujitoare în ecleziologia confesiunilor* 611
IV. — *Forme concrete ale slujirii* 620
V. — *Specificul slujirii creștine* 622
Bibliografie 624
Curriculum vitae 640
The Servant Church — Scurte considerații 642
Note bibliografice 652

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoțite și de un rezumat într-o limbă străină de circulație, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

*

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, București, cont. 49.8.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii Teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

† ANTONIE PLĂMĂDEALĂ
EPISCOP, VICAR PATRIARHAL

BISERICA SLUJITOARE ÎN SFÎNTA SCRIPTURĂ, ÎN SFÎNTA TRADIȚIE ȘI ÎN TEOLOGIA CONTEMPORANA

Cuvînt înainte

«Biserica slujitoare» a devenit în anii din urmă expresia care e considerată drept definiția cea mai cuprinzătoare a activității Bisericii. Slujirea e «dimensiunea cea mai proprie a Bisericii», declară azi teologii și reprezentanții tuturor Bisericilor. Prin slujire, se spune, își împlinește Biserica toate rosturile și îndatoririle ei, întreaga ei trimitere către oameni.

Ea continuă să fie, fără îndoială, în mod esențial Biserică mîntuitoare, dar opera de mîntuire și-o împlinește prin slujire. Ea slujește, sau are îndatorirea să slujească totdeauna și tuturor, urmînd exemplul Apostolului: «tuturor toate m-am făcut» (I Cor. IX, 22), chiar dacă slujirea ei nu are ca efect mîntuirea tuturor celor cărora le slujește.

În teologia occidentală s-au adus multe temeiuri pentru sensul acesta general al activității bisericești și s-au exprimat gînduri cu totul remarcabile în legătură cu el, iar Bisericile au luat în mod practic, fiecare în parte și în colaborare unele cu altele, multe inițiative pentru conformarea activității lor cu această imperioasă și primordială exigență a timpurilor noi.

Teologia ortodoxă română, ținîndu-se la pas cu gîndirea teologică contemporană, deschisă vieții, cum n-a fost în trecut, și cu deschiderea spre lume a Bisericilor, dar inspirîndu-se mai ales din realitățile sociale dinamice și generoase din viața propriului nostru popor și din deschiderea Bisericii noastre față de ele, a abordat și ea tema «Bisericii slujitoare» în numeroase studii și a emis idei adeseori chiar mai îndrăznețe decît teologia occidentală. Iar Prea Fericitul Patriarh Justinian a tălmăcit și îndrumat practica slujitoare a Bisericii noastre în ultimul sfert de veac prin cuvîntările ocazionate de toate momentele mai importante ale slujirii Bisericii noastre în timpurile de nouă orientare slujitoare a activității ei. Prea Fericirea Sa a caracterizat această activitate slujitoare a Bisericii, încă de acum un sfert de veac, «Apostolat Social» și cele zece volume care cuprind mărturia și întemeierea acestei slujiri constituie o adevărată îndrumare și o continuă stimulare pentru slujirea Bisericii în aceste timpuri noi din viața poporului nostru și a omenirii în general.

P. S. Episcop Antonie Plămădeală dă acum Bisericii noastre și teologiei noastre o amplă, sistematică și temeinică înfățișare și fundamentare a acestei dimensiuni esențiale a Bisericii puse puternic în relief de timpul nostru. După cît știm, ea este chiar prima fundamentare insistentă și oarecum completă a acestei trăsături caracteristice și dinamice a Bisericii, aducînd în favoarea ei temeiurile principale din Biblie, din Tradiția Bisericii din diferite timpuri și aproape tot ce s-a gîndit mai interesant și mai concludent în sprijinul ei în teologia contemporană, preocupată în mod precumpănitor de tema slujirii creștine. În același timp, lucrarea constituie prima conturare mai completă și prima adîncire a viziunii ortodoxe despre slujirea Bisericii, care în parte folosește amplul material documentar înfățișat, în parte îl depășește critic.

De aceea, pe drept cuvînt, prezentată ca teză de doctorat la Heythrop Pontifical Athenaeum din Oxford, lucrarea i-a adus autorului titlul de doctor în teologie «magna cum laude».

Lucrarea P. S. Sale este importantă atît pentru actualitatea primordială a temei tratate cît și pentru cercetarea ei din toate laturile posibile și la un nivel de maximă exigență științifică. Multă vreme lucrarea aceasta va servi ca izvor și ca normă în teologia noastră pentru orice informație, pentru orice judecată referitoare la tema Bisericii slujitoare în spirit ortodox, iar alături de «Apostolatul Social» al Prea Fericitului Patriarh Justinian, ca îndrumătoare în orientarea Bisericii noastre în activitatea ei practică.

Materialul concentrat în lucrare este covîrșitor și de cea mai aleasă calitate, dovedind puterea de selecție, de sinteză și de judecată critică a autorului. Toate documentele oficiale bisericești și ecumenice și toate operele teologice devenite de o însemnătate universal recunoscută sînt analizate și apreciate din punct de vedere ortodox. Materialul acesta este închegat într-o unitate nu numai prin ordinea și legătura logică în care este expus, ci și prin viziunea unitară din care este judecat, o viziune care poartă marca ortodoxă.

Această viziune teologică personală este expusă în mod clar și explicit în special în partea I a lucrării, sau în expunerea temeiurilor biblice ale slujirii, și în partea a V-a, sau în «Concluziile generale». Aceste două părți sînt începutul și sfîrșitul lucrării, care prind ca într-un cadru unitar și ordonează într-o viziune proprie, în spirit ortodox, tot materialul. Dar reflecțiile personale care decurg din această viziune sînt presărate de-a lungul întregii lucrări, după orice expunere a vreunui document sau a vreunei teorii teologice a slujirii.

Concepția Prea Sfinției Sale, în perfect acord cu învățătura ortodoxă, este că la baza slujirii Bisericii stă învățătura revelată despre unitatea neamului omenesc, sau legătura ontologică între oameni. Tendința spre slujire își soarbe puterea din ea și are ca țintă menținerea sau întărirea acestei unități, pe care păcatul a slăbit-o sau o slăbește adeseori, iar Hristos o restabilește în potență și toți cei ce cred în El trebuie să-și conjuge eforturile cu harul lui Hristos pentru restabilirea și întărirea ei în act, ca o recapitulare a tuturor în Hristos, conform învățăturii Sfîntului Pavel (Efes. I, 10 ; Col. I, 16—20), a Sfîntului Irineu și a altor Părinți bisericești.

Iar pentru că această unitate e o unitate între persoane responsabile și reflectă și e plină de forța unității lui Dumnezeu cel unul în ființă și întreit în persoane, unele persoane sau unele grupuri de persoane trăiesc conștiința acestei unități existente sau de restabilit și întărit, ca o misiune sau ca o alegere de la Dumnezeu și ca o substituire responsabilă pentru celelalte grupuri de persoane sau persoane individuale. În această misiune sau alegere, conștiința slujitoare este deosebit de puternică și se manifestă în mod exemplar.

Hristos este persoana divino-umană în care culminează conștiința alegerii, sau a trimiterii, și a substituirii responsabile și slujitoare. El lucrează pentru Dumnezeu și pentru neamul omenesc, sau slujește acestora cu o supremă responsabilitate. Din această responsabilitate sau substituire a lui Hristos iradiază în toți conștiința responsabilității slujitoare.

Precum se vede, P. S. Antonie nu face o fundamentare biblică empirică a slujirii, cu ajutorul unor citate disparate, nelegate între ele de o idee, ci o fundamentare pe concepția unității ontologice a neamului omenesc în Dumnezeu, sau mai special în Hristos.

În cadrul aceleiași viziuni se mișcă și concluziile amplu dezvoltate ale lucrării, deși în acestea viziunea se ramifică în numeroase idei noi, deosebit de interesante și de o mare evidență spirituală. Cele spuse în această parte de P. S. Sa despre «slujirea și teologia lumii», despre «slujirea și transfigurarea creației», despre «slujirea și aspectul comunitar, eclezial al vieții creștine», sau «despre dinamismul continuu al umanității», «despre afirmarea naturii de comunitate a omenirii» și în general despre sporirea continuă a umanizării prin slujire, sînt lucruri cu totul remarcabile și prind într-o sinteză și într-o interpretare ortodoxă multe din ideile teologiei contemporane și din perspectiva lor eshatologică. Ele prezintă ideea unității inițiale a omenirii în mers, în actualizarea valorilor și tensiunilor înalte și bogate cuprinse în ea, ca tot atîtea forme și faze comunitare actualizate ale unității ontologice virtuale originare. Ele pun în evidență în același timp soliditatea și adîncimea bazelor slujirii în concepția ortodoxă, față de care ideile teologilor occidentali, oricît de explozive par prin noutatea lor și oricît de interesante se înfățișează la prima vedere, și cu toate că își iau noutatea și puterea din căldura pasionată a interesului față de om, nu-și au rădăcinile destul de trainice, pentru că nu sînt adîncite în solul neclintit și ultim al legăturii ontologice dintre credincioși și Dumnezeu și dintre credincioși între ei și nu deschid perspectiva unui progres nesfîrșit al ei în Dumnezeu.

Nu mai vorbim de celelalte calități, așa-zicînd formale ale lucrării: de frumoasa, amănunțita și precisa ei arhitectură, de calitățile literare ale stilului clar, expresiv și nuanțat, de judecățile logice cumpănite, întîlnite la tot pasul, de analizele urmărite uneori pînă în cele mai fine subtilități.

Toate aceste însușiri dau lucrării un caracter clasic și fac ca publicarea ei să reprezinte un adevărat eveniment în scrisul, în gîndirea teologică și în orientarea activității Bisericii noastre.

Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE

Preface

It is a great honour to be asked to contribute a preface to Bishop Antonie's important work Biserica Slujitoare (The Servant Church). *It was my privilege to be associated with the author during his years of study in the West, when he impressed me profoundly by his spiritual and intellectual qualities: not only that devotion to Holy Tradition which I would expect of an Orthodox monk and theologian, but also a mind eager to gain knowledge and experience of Western Christianity, its learning and theological trends, and a heart ready to meet Western Christians with true Christian love and understanding. During his studies in the West Bishop Antonie, then still in the rank of Hieromonk, already became well known in several countries as an outstanding speaker on Orthodox spirituality. Thus he began that ecumenical activity which has become even more intensive since his election to the episcopate and appointment as* Vicar Patriarhal, *responsible for the Romanian Orthodox Church's Department of External Affairs.*

In 1968 it was decided that the then Hieromonk Antonie should (with assistance willingly offered by the Secretariate for Christian Unity in Rome) complete his doctoral studies at the Pontifical Athenaeum (a Catholic College of the level of Theological Institute) of Heythrop, then situated near Oxford, England. One can only praise the industry with which he undertook his task under the demanding conditions of a new language (only one of several in which he had to work). In the event, the learned author's industry generously surpassed the requirements of the Theological Faculty of the Pontifical Athenaeum. His admirable studies on the theme of the 'Servant of the Lord' in Holy Scripture proved more appropriate for separate publication, which was happily completed in the form of two articles, 'Cîteva probleme în legătură cu Ebed-Yahve în Deutero-Isaia: Preliminarii la o Teologie a slujirii' and 'Ebed-Yahve în lumina Noului Testament', *in Mitropolia Banatului XX (1970), 1—3, pp. 70—97 and 4—6, pp. 284—304. Thus it was sufficient for the results of this survey to be presented only in summary. Finally, in view of the length of the work, the Theological Faculty of the Pontifical Athenaeum judged it sufficient for the doctorate that only those sections which more directly involved dialogue between Orthodoxy and the West should be examined, namely the chapter on St Augustine and the whole of Part. IV. The Doctorate in*

Prefață

Mi s-a făcut o mare onoare atunci cînd am fost solicitat să scriu o prefață la importanta lucrare a P. S. Episcop Antonie, *Biserica slujitoare*. În timpul studiilor sale în Occident, am avut prilejul de a fi asociat cu autorul ca îndrumător științific al tezei P. S. Sale, fiind adînc impresionat de calitățile sale spirituale și intelectuale: am întîlnit nu numai acea evlavie față de Sfînta Tradiție, pe care aș fi așteptat-o oricum de la un călugăr și teolog ortodox, ci în același timp o minte dornică să cunoască și să cîștige experiență asupra creștinismului occidental, asupra orientării lui teologice și o inimă gată să întîlnească creștinismul occidental cu înțelegere și adevărată iubire creștină.

În timpul studiilor sale în Occident, P. S. Antonie, pe atunci numai ieromonah, devenise deja bine cunoscut în mai multe țări ca un eminent purtător de cuvînt al spiritualității ortodoxe. Astfel și-a început acea activitate ecumenică ce s-a dezvoltat și mai mult după alegerea sa ca episcop și numirea ca Vicar patriarhal, însărcinat cu conducerea Serviciului pentru relații externe al Bisericii Ortodoxe Române.

În 1968 s-a hotărît ca Ieromonahul Antonie să-și completeze (cu ajutorul unei burse oferite cu bucurie de către Secretariatul pentru promovarea unității creștine, din Roma) studiile sale de doctorat la *Heythrop Pontifical Athenaeum* (un Colegiu catolic de nivelul Institutului teologic), situat pe atunci lîngă Oxford, în Anglia. Nu poate fi decît lăudată rîvna cu care a urmărit acest țel, în condițiile învățării unei limbi noi (numai una din cele multe cu care urma să lucreze). Pe parcurs, rîvna erudită a autorului a depășit substanțial exigențele Facultății de teologie a Atheneului Pontifical. Studiile sale admirabile asupra «Robului Domnului» în Sfînta Scriptură au fost socotite mai potrivite spre a fi publicate separat și au fost în mod fericit împărțite în două articole: «*Cîteva probleme în legătură cu Ebed-Yahve în Deutero-Isaia. Preliminarii la o Teologie a slujirii*» și «*Ebed-Yahve în lumina Noului Testament*», apărute în «Mitropolia Banatului», XX (1970), 1—3, p. 70—97 și 4—6, p. 284—304. Astfel, ca urmare a publicării acestor două articole, s-a socotit că partea referitoare la bazele biblice ale slujirii poate fi prezentată în versiunea engleză a tezei, numai în rezumat. În sfîrșit, avînd în vedere lungimea lucrării, Facultatea de teologie a Atheneului Pontifical a socotit că va fi suficient pentru doctorat, dacă vor fi examinate numai acele părți din teza care se publică în versiune românească acum, care angajează mai direct dialogul între Ortodoxie și Occident, și anume capitolul asupra Sfîntului Augustin și întreagă partea a IV-a. Doctoratul în Teologia sacră (S. T. D.) acordat de Atheneul Pontifical, cu calificativul *magna cum laude*, a avut

Sacred Theology (STD) of the Pontifical Athenaeum, magna cum laude, *was awarded for the sections thus presented in English, but the requirement of publication of the thesis is satisfied by the present publication of the entire work in Romanian, in which the above-mentioned sections correspond exactly to the text presented in English.*

A criticism of Orthodox Christianity which has often been expressed in the West is that Orthodoxy is too much concerned with 'other-worldly' values, with representing on earth the timeless splendours of the heavenly liturgy and inspiring men to enter into this heavenly world through contemplation, but neglecting to maintain the impetus of missionary zeal and loving service of suffering mankind which characterized Our Lord and the Apostles. Probably it must be admitted that since the disasters brought to Eastern Christendom by the movements of the Turkic peoples and their conversion to Islam, the Eastern Churches have been surpassed, quantitatively speaking, in missionary and philanthropic activity by Western Christians — the Catholics from the 16th century and the Protestant denominations mainly from the early 19th century. But critical judgment from the West has too often been vitiated by ignorance. It is only in recent years that the vast missionary enterprises of the Russian Orthodox Church in the 18th and 19th centuries have become even partly known in the West (largely through the publications of Dr Josef Glazik), or the extent of Byzantine philanthropic foundations, illuminated by Professor Dimitrios Constantelos and now further by Bishop Antonie in his valuable chapters on St John Chrysostom and St Basil, to which he has added an impressive sketch of the caritative activities of the Romanian Orthodox Church.

If we pass from history to theology, it is probably true that since the age of the Fathers few, if any, Orthodox theologians have preceded Bishop Antonie in developing systematically the theme that the Church is called to imitate her Master precisely in his vocation 'not to be served but to serve, and to give his life as a ransom for many' (Mark 10:45). Whatever the reason, it is chiefly in the West, as a part of the enormous modern expansion of ecclesiology and its daughter disciplines, missiology and ecumenical theology, that the theme of the Church as Servant, not only of God but of mankind, has been developed.

In my opinion it is no accident that the first major contribution to the theology of Service from the Orthodox side in recent times has come from within the Romanian Orthodox Church. This contribution has not, in fact, begun only with Bishop Antonie, for it is evident to what extent he has been inspired by the pastoral example and writings of his Beatitude Patriarch Justinian and by the profound thought (truly patristic yet also modern) of Professor Dumitru Stăniloae. In saying 'the first major contribution' I refer to a whole phenomenon rather than to Bishop Antonie's book in isolation. This phenomenon is the wonderful vigour of Romanian Orthodoxy in the world today, and its power to enter into effective dialogue both with Western Christianity and

în vedere deci numai părțile prezentate în limba engleză, iar obligația regulamentară ca teza să fie publicată este socotită îndeplinită prin prezenta publicare a întregii lucrări în românește, în care părțile menționate mai sus corespund exact cu textul prezentat în englezește.

O critică exprimată adesea în Occident la adresa Ortodoxiei este aceea că Ortodoxia este prea mult preocupată de valorile «lumii de dincolo», de reprezentarea pe pămînt a splendorilor atemporale a liturghiei cerești care îi cheamă pe oameni să intre în această lume cerească prin contemplație, neglijînd să se ocupe de misionarism și de slujirea caritativă a lumii așa cum a făcut Mîntuitorul și Apostolii. Probabil trebuie să se admită că din momentul dezastrelor survenite peste creștinismul răsăritean prin mișcarea popoarelor turcești și prin convertirea lor la islamism, Bisericile răsăritene au fost întrecute, cantitativ vorbind, în activitatea misionară și filantropică de către creștinismul apusean — de către catolici începînd din secolul al XVI-lea și de către denominațiunile protestante mai ales începînd din zorii secolului al XIX-lea. Dar judecata critică din partea Occidentului a fost adesea datorată și ignoranței. Numai în ultimii ani de pildă au ajuns la cunoștința Occidentului, și numai în parte, activitățile misionare întreprinse de către Biserica Ortodoxă Rusă în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea (mai ales prin publicațiile Dr. Josef Glazik) și cele filantropice ale Bizanțului, puse în lumină de Prof. Dimitrios Constantelos și dezvoltate de P. S. Episcop Antonie în valoroasele sale capitole asupra Sfîntului Ioan Gură de Aur și a Sfîntului Vasile cel Mare, cărora le-a adăugat și o impresionantă schițare a activităților caritative din Biserica Ortodoxă Română.

Dacă trecem de la istorie la teologie, este probabil adevărat că din epoca Sfinților Părinți pînă azi, puțini teologi ortodocși, dacă vor fi fost, au precedat pe P. S. Episcop Antonie în dezvoltarea sistematică a temei că Biserica este chemată să imite pe Domnul său în chip special în vocația Sa «nu de a fi slujit, ci de a sluji și a-și da viața Sa drept răscumpărare pentru mulți» (Marcu X, 45). Oricare vor fi fost motivele, dar este limpede că mai ales în Occident, — datorită enormei întinderi a studiilor ecleziologice și a disciplinelor fiice, teologia misionară și cea ecumenică — s-a dezvoltat tema Bisericii slujitoare, nu numai a lui Dumnezeu ci și a omenirii.

După părerea mea nu e vorba de o întîmplare atunci cînd prima contribuție majoră la Teologia slujirii din partea ortodoxă vine din sînul Bisericii Ortodoxe Române. Această contribuție n-a început, în fapt, numai cu P. S. Episcop Antonie, pentru că este evident în ce măsură P. S. Sa a fost inspirat de exemplul pastoral și de scrierile Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian și de gîndirea profundă (cu adevărat patristică și totuși modernă) a Profesorului Dimitrie Stăniloae. Spunînd «prima contribuție majoră», mă refer la un întreg fenomen mai degrabă decît la cartea P. S. Episcop Antonie luată izolat. Acest fenomen este vigoarea minunată a Ortodoxiei românești în lume, astăzi, și puterea ei de a intra într-un dialog efectiv atît cu

with the world of twentieth-century secular man. It is as an example of this twofold dialogue that Bishop Antonie's book will, I am sure, make a great impression both in his own country and before long, I hope, in the West. For his fellow-countrymen he provides valuable information about influential trends of thought in the West, while showing, in the light of Holy Tradition, what characteristic dangers have been incurred; for Western theologians he demonstrates how sympathetically he can observe and understand and how penetratingly yet courteously he can criticize.

What will be the fruit of this dialogue and this criticism remains to be revealed; Bishop Antonie's book, especially in its fourth and longest part, is essentially the review of a discussion still in progress. For my part I look forward engerly to further sharing of theological resources between Romanian Orthodox theologians and ourselves in the West (especially in the great Sister-Church, which I myself represent), which may take us far beyond the sterile polemics of the past. Bishop Antonie knows us in the West, and he has won the right to criticize where he can prove that he understands and loves. Criticism is most fruitful when it is combined with that appreciation which encourages the other to respond to criticism because he sees that this is not merely negative. The many friends made by Bishop Antonie in the West know how he has accepted them truly as fellow-Christians though he may also criticize some of their positions. I find his evaluation of contemporary Catholic theology profoundly encouraging in this way.

Many of us in the West are convinced before God that we hold essentially the same faith as the Orthodox, and that the historical causes of division ought not to have been allowed to break communion between us. Of course, those historical causes remain painful, as all Romanian Christians have reason to know. It is true that the promises of Vatican II must be proved to have been honoured before the suspicions built up over centuries can be removed. It is my hope and prayer that Bishop Antonie's fine book will make a major contribution to the recovery of mutual understanding, trust and love between all Christians and to the restoration of a united witness in one Lord, one faith and one communion, so that the whole Church may shine forth before all mankind as the true sign in this world of Christ the Servant.

Dr. ROBERT MURRAY, S. J.
«Heythrop College», London

July, 1972

creștinismul apusean, cît și cu omul secular al lumii secolului douăzeci. Ca un exemplu al acestui dublu dialog, cartea P. S. Episcop Antonie va face, sînt sigur, o mare impresie atît în propria sa țară, cît și în scurtă vreme, sper, în Occident. Pentru compatrioții săi, P. S. Sa aduce informații valoroase asupra curentelor celor mai influente din gîndirea occidentală, arătînd totodată, în lumina Sfintei Tradiții, ce pericole speciale comportă aceste curente; pentru teologii occidentali, P. S. Sa demonstrează cu cîtă simpatie poate observa și înțelege și cu cîtă pătrundere și curtoazie poate critica.

Care vor fi roadele acestui dialog și ale acestei critici, rămîne să se vadă; cartea P. S. Episcop Antonie, în special în partea a IV-a și cea mai lungă, este în mod esențial prezentarea unei discuții încă în dezvoltare. În ceea ce mă privește, aștept cu rîvnă deosebită împărtășirea reciprocă a resurselor teologice dintre teologii ortodocși români și noi cei din Occident (în special între marile Biserici-surori, din care eu însumi fac parte), împărtășire care ne poate duce mult mai departe, dincolo de polemicile sterile din trecut. P. S. Antonie ne cunoaște pe noi cei din Occident și și-a cîștigat dreptul de a ne critica, acolo unde poate dovedi că înțelege și iubește. Critica sa este cea mai fructuoasă atunci cînd este combinată cu acea apreciere care îl încurajează pe celălalt să răspundă criticii pentru că vede că ea nu este numai negativă. Mulți prieteni pe care P. S. Episcop Antonie și i-a făcut în Occident știu în ce măsură P. S. Sa i-a acceptat cu adevărat ca frați creștini, deși P. S. Sa poate de asemenea să critice unele din pozițiile lor. Eu găsesc aprecierea sa asupra teologiei catolice contemporane drept foarte încurajatoare în această perspectivă.

Mulți dintre noi în Occident sîntem convinși în fața lui Dumnezeu că noi păstrăm în mod esențial aceeași credință ca și ortodocșii și că motivelor istorice ale despărțirii n-ar fi trebuit să le fie permis să rupă comuniunea dintre noi. Desigur, acele cauze istorice rămîn dureroase, precum toți creștinii români au dreptate să știe. Este adevărat că promisiunile Conciliului al II-lea de la Vatican trebuie să fie dovedit că au fost onorate, înainte ca suspiciunile clădite de veacuri să poată fi înlăturate. Este speranța și rugăciunea mea că splendida carte a P. S. Episcop Antonie va aduce o contribuție majoră la refacerea înțelegerii reciproce, a încrederii și a dragostei între toți creștinii și la restaurarea mărturiei unite într-un Domn, o credință și o comuniune, în așa fel încît întreaga Biserică să poată străluci în fața întregii omeniri ca un semn adevărat în această lume a lui Hristos-slujitorul.

Dr. ROBERT MURRAY, S. J.
«Heythrop College», London

Iulie, 1972.

PRECIZARE

Teza de doctorat ce se publică acum sub titlul: **Biserica slujitoare în Sfînta Scriptură, Sfînta Tradiție și în Teologia contemporană** a fost elaborată la Facultatea de teologie de la «Heythrop College», Oxon (Anglia) între 1968—1970 (pînă în iulie 1970 Colegiul, cu cele două facultăți (teologie și filozofie) era instituție Pontificală de rang universitar, situat lîngă Oxford. În 1970 s-a mutat la Londra, fiind încorporat în «London University»). Autorul a avut ca îndrumător științific al tezei pe Dr. Robert Murray S. J. Ea a fost prezentată Facultății de teologie, la cererea acesteia, în formă redusă, cu titlul: **The Servant Church in Western Thought. An Ortodox Assessement** (Biserica slujitoare în gîndirea occidentală din punct de vedere ortodox), fiind acceptată și conferindu-i-se autorului titlul de «doctor în teologie» cu calificativul *magna cum laude*.

Versiunea românească conține în plus partea I-a mult dezvoltată («Temeiurile slujirii în Sfînta Scriptură»), apoi capitolul asupra slujirii în epoca apostolică și post-apostolică, slujirea la Sfîntul Ioan Gură de Aur și întreaga parte a III-a («Aspecte practice ale slujirii în Răsăritul ortodox: I. — Diaconia cuvîntului. II. — Diaconia faptei»). Versiunea engleză supusă pentru obținerea titlului de doctor în teologie s-a ocupat, deci, numai de gîndirea teologică apuseană, prezentată din punct de vedere ortodox. Capitolele noi, din versiunea românească, o întregesc pe cea engleză prin prezentarea și a gîndirii Răsăritene referitoare la slujire. Dr. Murray a avut la îndemînă însă, în limba engleză, cu titlul informativ și versiunea completă ce se tipărește acum.

Referentul principal al versiunii românești este Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, de la Institutul teologic universitar din București.

Introducere

Redescoperirea dimensiunii slujirii

Slujirea constituie unul din capitolele principale ale teologiei creştine contemporane, cu implicaţii din ce în ce mai profunde în cele mai variate aspecte ale vieţii bisericeşti : în pastoraţie, în misiune, în ecumenism, în relaţia dintre Biserică şi lume. În perioada ultimelor trei decenii, s-a produs o adevărată redescoperire a «dimensiunii slujirii», fenomen care a început a fi cercetat de teologie, îndeosebi pentru consecinţele lui pe planul pastoraţiei şi al apostolatului social [1].

1. Un studiu special asupra acestei teme scrie Dr. Adrian N. van Peski, *The Outreach of Diakonia*, van Gorcum and Comp., Assen, 1968, 256 p. Van Peski consacră aici patru capitole aspectelor slujirii în societatea contemporană, stăruind îndeosebi asupra întrajutorării internaţionale şi a responsabilităţii reciproce a Bisericilor şi a naţiunilor.

O lucrare mai nouă, colectivă : *Solidarität + Spiritualität = Diakonie*, Gottesdienst als Menschendienst. Ein Oekumenisches Symposion, Herausgegeben von Hans Christoph von Hase. Ansgar Heuer, Paul Philipi, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1971, 296 p. Dintre contribuţiile importante pentru teologia slujirii din acest volum, notăm : Wilhelm Brandt, *Bibel und Diakonie* (p. 41—51) şi Benno Schlindwein. *Gottes und Menschendienst in einer Theologie der Diakonie* (p. 51—61).

Dintre romano-catolici, Yves Congar, *Pour une Eglise servante et pauvre*, Paris, 1963, Cardinal Augustin Bea, *We Who Serve. A Basic Council Theme and its Biblical Foundations*, London, 1969, 192 p.

Merită să fie amintită ca o contribuţie la teologia slujirii şi cartea lui Hans Küng *Qu'est-ce que l'Eglise*, traducere din limba germană de H. Rochais şi J. Evrard, Desclée De Brouwer, 1972, 207 p.

Iată ce spune H. Küng asupra Bisericii : «Noţiunea de Biserică — zice el — este esenţialmente co-determinată de înfăţişarea pe care aceasta o capătă în fiecare perioadă a istoriei» (p. 12). Există în Biserică ceva mereu neschimbat dar şi ceva în continuă modificare (p. 13). Biserica *reală* e aceea care ne apare în înfăţişarea sa istorică (p. 14). Küng arată apoi că chipul adevărat al Bisericii nu poate fi altul decît acela al Bisericii slujitoare : «Biserica nu se poate niciodată comporta ca o teocraţie politico-religioasă. Definiţia ei este diaconia spirituală. În loc de a stabili un *imperium* de putere în acelaşi timp spirituală şi nespirituală, ei îi este dat harul de a fi un *ministerium* în formă de slujire : slujire lui Dumnezeu concepută ca slujire a omului şi slujire a omului concepută ca slujire a lui Dumnezeu» (p. 73). Un capitol din cartea lui Küng se ocupă de «Slujirea ca imitaţie a lui Hristos» (p. 160—162), altul de «Structura diaconală» (p. 162—165) şi altul de «Slujirea pastorală» (p. 165—171). Face exegeză nou-testamentară la textele clasice care se referă la slujire. Într-un capitol final intitulat «Biserica în lume», Küng conclude că din punctul de vedere al Evangheliei, nu există la urma urmei decît o singură atitudine esenţială în raporturile Bisericii cu lumea : slujirea pentru lume (p. 198). Raportînd la relaţiile Bisericii cu lumea «coresponsabilitatea», pusă în circulaţie de Cardinalul Suenens, H. Küng spune că Biserica trebuie să se situeze într-o «coresponsabilitate activă» (p. 200).

Mai mulţi teologi români au dedicat temei slujirii studii şi articole pe care le vom nota în capitolul dedicat slujirii în Ortodoxie. La loc de frunte merită a fi notate cele 10

În Occident impulsul major în orientarea Bisericii spre slujire, în vremea noastră, a fost dat de către Conciliul al II-lea de la Vatican, în special prin Constituţia pastorală *Gaudium et Spes* care, spre deosebire de alte documente romano-catolice ce tratează aceeaşi temă, poartă girul şi autoritatea unui conciliu. De altfel autorii care, după conciliu, au abordat izolat această problemă, nu fac altceva decît comentarii pe marginea documentelor conciliare. Unul dintre cele mai cuprinzătoare comentarii este *We Who Serve* [2] al cardinalului Bea, care lărgeşte, prin multilaterale investigaţii personale, bazele teologice ale slujirii, aflate doar sub forme implicite în documente. Este un comentariu optimist, care prezintă o Biserică plină de speranţă şi activă în rolul ei în lume, rol care se împlineşte prin această dimensiune redescoperită : slujirea. Biserica îşi regăseşte prin slujire echilibrul misiunii sale în societatea contemporană.

Acest Conciliu a avut, desigur, consecinţe neaşteptate. După Conciliul al II-lea de la Vatican a început să se vorbească insistent, în occidentul romano-catolic, de *criză*. Nu s-ar putea spune că acest Conciliu a dat naştere crizei, dar prin problemele noi pe care le-a pus şi prin spiritul mai larg în care le-a cercetat, a favorizat un spirit postconciliar de îndoială faţă de rutina tradiţională, un spirit de cercetare mai liberă şi chiar de reforme îndrăzneţe, şi acestea toate au derutat lumea catolică.

La un moment dat se părea că totul trebuie luat de la început, că nimic nu mai poate subsista din trecut. În această atmosferă au putut apărea multe fenomene care păreau a ameninţa echilibrul Bisericii. S-au publicat cărţi şi s-au făcut declaraţii care deschideau perspective noi faţă de tradiţia romano-catolică anterioară acestui Conciliu, cum au fost, spre exemplu, cele ale Cardinalului Suenens [3]. Episcopul B. C. Butler apreciază cartea Cardinalului Suenens despre *Coresponsabilitate*, ca «foarte încurajatoare şi inspirată» [4], dar tot el, vorbind despre Biserica Catolică din Anglia, spune că, după Conciliul al II-lea de la Vatican, ea pare a fi împărţită în «inovatori periculoşi» şi «reacţionari obscurantişti». Fără îndoială, Cardinalul Suenens intră în categoria «inovatorilor periculoşi». După Suenens, cum remarcă alt recenzent, catolicismul s-ar afla la «sfîrşitul unei lumi» [5].

José de Broucker a subliniat importanţa poziţiei Cardinalului Suenens, prin publicarea unei cărţi intitulată *Le Dossier Suenens*,

volume intitulate «*Apostolat Social*», publicate de P. F. Patriarh Justinian între 1949—1971. Alte lucrări speciale, mai ales documente emise fie de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, fie de Conferinţa Bisericilor Europene, fie de Biserica Romano-Catolică, vor fi indicate în cursul lucrării, pe măsura utilizării lor.

2. *Citat mai sus.*

3. Cardinalul Léon-Joseph Suenens, *Coresponsability in the Church*, translated by Francis Martin, London, 1968 ; Idem, *La co-responsabilité au niveau du diaconat*, Louvain, 1968 (extras din «Collectanea Mechliniensia», 1, 1968). Împreună cu Arhiepiscopul Michael Ramsey publică un volum : *L'Avenir de l'Église*, Fayard, Paris, 1971, în care reia şi o temă mai veche, din cartea sa *L'Église en état de mission*, Bruges-Paris, 1958.

4. Într-o recenzie în «The Tablet», din 18 ianuarie 1969.

5. J. W. Robertson, în «The Universe», din 31 ianuarie 1969.

Diagnostic d'une crise [6]. Dar poziţiile Cardinalului Suenens nu au fost de fapt radical noi. Din punct de vedere ortodox, în măsura în care el căuta să dea un conţinut tradiţional colegialităţii, el se situa pe linia Bisericii de dinainte de despărţire. Au apărut însă mulţi alţii, care au alimentat o criză adevărată, riscînd să creeze o falsă imagine despre situaţia Bisericii. [7] Dar şi unii şi alţii au indicat, drept soluţie de ieşire din criză, o *Biserică slujitoare*. Divergenţe au apărut şi în această privinţă, mai ales atunci cînd s-a încercat determinarea exactă, în contextul contemporan, a acestui atribut redescoperit. În protestantismul de după cel de al doilea război mondial de pildă, unii plasează slujirea în cadrul unui secularism absolut, alţii în limite evanghelice. Dimensiunea socială prevalează tot mai mult faţă de cea teologică, dar teologii rămîn cu ochii mereu îndreptaţi spre Roma. În romano-catolicism, documentele conciliare rămîn normative în această privinţă.

Dacă, după al doilea război mondial şi în preajma Conciliului al II-lea de la Vatican, *diaconia* a fost socotită mai ales ca o problemă de morală creştină socială, ca o expresie a «dimensiunii orizontale» a vieţii creştine, astăzi cercetările merg pe calea elaborării unei teologii integrale a slujirii, care să descopere îndeosebi temeiurile şi implicaţiile ei ecleziologice.

Datorită faptului că teologia slujirii a fost influenţată şi confruntată cu aşa-zisele curente de secularizare, n-a fost cu putinţă să se determine în mod clar, fără confuzii şi dibuiri, coordonatele slujirii creştine. Pe măsură ce secularizarea a fost delimitată în ce are ea pozitiv şi negativ, s-au creat unele premise pentru elaborarea bazelor teologice, pe care se sprijină viziunea creştină despre dimensiunea socială a existenţei umane.

O mulţime de factori, teologici şi neteologici, a determinat gîndirea teologică din ultima vreme să se preocupe de relaţiile în care se află Biserica şi lumea, în cadrul iconomiei divine. Preocupată să răspundă marilor aspiraţii ale lumii contemporane în continuă schimbare, teologia şi-a însuşit în mod firesc problematica socială. S-au dat diferite răspunsuri şi soluţii, de la etica situaţiei sau contextuală, la *aggiornamento* — un mod de adaptare pastorală de circumstanţă — de la teologia speranţei, care identifică progresul uman cu realizarea progresivă a Împărăţiei lui Dumnezeu, pînă la secularismul radical, care cere Bisericii să slujească lumea chiar fără o bază şi perspectivă creştină.

Adevărul este că teologia slujirii trebuie să facă faţă acestei imperioase căutări după forme de pastoraţie şi etică, adecvate procesului de înnoire, la care sînt supuse toate elementele vieţii bisericeşti : instituţii,

6. Editions Universitaires, Paris, 1970, 290 p.

7. În acest sens, vezi : Douglas J. Roche, *The Catholic Revolution. Turmoil and Reform in the Catholic Church.* A firsthand Report, New York, 1968 ; Thomas F. O'Dea, *The Catholic Crisis,* Boston, 1969 ; James Kavanaugh, *A. Modern Priest Looks at his Outdated Church,* New York, 1967 ; Richard P. Mc. Brien, *Do We Need the Church,* London, 1969 ; Donald J. Thorman, *American Catholics Face the Future,* Wilkes-Barre, Pennsylvania, 1968.

cult, morală, spiritualitate, organizare. Prin aceasta, teologia slujirii a adus gîndirea creştină într-o relaţie mai directă cu viaţa reală a Bisericii, şi respectiv cu lumea. Dar aceasta nu înseamnă că slujirea are cauze pur sociologice. Teologia slujirii corespunde unei necesităţi care ţine de structura ca atare a Bisericii, şi rolul ei este tocmai de a ajuta Biserica să-şi păstreze identitatea ei de comunitate spiritual-socială, autenticitatea mesajului şi funcţiei ei, în actualitate [8].

În cele ce urmează vom arăta mai întîi că slujirea este cuprinsă ca adevăr fundamental în Revelaţia biblică [9], în tradiţia patristică şi în istoria Bisericii creştine, şi că ea reprezintă o realitate în care se concentrează întreaga misiune a Bisericii. Apoi vom expune şi analiza coordonatele principale ale teologiei slujirii în apusul romano-catolic şi protestant, în perspectiva gîndirii şi spiritualităţii ortodoxe.

Delimitînd o perspectivă ortodoxă, vom arăta că această perspectivă precizează, poate mai pregnant decît cea romano-catolică şi cea protestantă, ideea că slujirea nu ţine numai de relaţia Bisericii cu lumea, cum se acreditează de obicei, ci în ea se exprimă însăşi fiinţa şi viaţa Bisericii ca trup al lui Hristos în lume. Biserica este slujitoare prin însăşi structura ei teandrică, prin misiunea ei mîntuitoare şi prin perspectiva ei eshatologică. Vom sublinia ideea că în slujire se descoperă caracterul integral al existenţei creştine. În dimensiunea slujirii, dilema dintre «vertical» şi «orizontal» dispare, deoarece nevoia de deschidere umană vine întotdeauna dintr-o comuniune spirituală care e dar al Duhului Sfînt.

Acuzată pe nedrept că preferă exclusiv viaţa contemplativă, Ortodoxia a îmbinat întotdeauna elementul spiritual cu cel uman şi social. Procesul sfinţeniei este pentru majoritatea sfinţilor ortodocşi procesul slujirii samaritene, al experienţei filantropiei, al «urmării lui Hristos» pe drumul jertfei pentru orice om. Asceza, atît de caracteristică Ortodoxiei, este nu numai un exerciţiu solitar de purificare, ci şi expresia conştiinţei solidarităţii cu cel în lipsă.

În sfîrşit, vom scoate în evidenţă implicaţiile ecumenice ale slujirii, într-un capitol special. Ecumenismul poate căpăta noi sensuri şi perspective, dacă Bisericile vor ajunge să practice în raporturile dintre ele *etica slujirii*. Slujirea presupune o etică a comuniunii şi a solidarităţii, de aceea, în procesul slujirii, Bisericile îşi descoperă faţa lor umană, chipul de smerenie pe care îl impune natura lor de comuniune spirituală. Apostolatul slujirii constituie un factor de dinamism în Mişcarea ecumenică de azi.

*

8. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 2—3, p. 408—416.

9. O încercare de a privi Biblia ca un întreg, din punctul de vedere al diaconiei (a acţiona în folosul altora), face Wilhelm Brandt, *Bibel und Diakonie*, în *vol. cit.* El arată că profeţii, evangheliile, epistolele pauline, totul e dirijat spre diaconie (p. 42—43). Dragostea (agape) este slujirea în libertate, dincolo de polaritatea eu-tu (p. 45). Modelul oricărei slujiri şi desăvîrşirea ei este Hristos (p. 48). Slujirea este pe de altă parte şi semn al desăvîrşirii oamenilor. Cel ce slujeşte urcă pe scara desăvîrşirii, pentru că slujirea e iubire, iar iubirea e virtutea cea mai mare (p. 48 ş. u.).

Noţiunea de «Biserică slujitoare» a apărut ca atare, ca formulă tehnică, mai întîi în Occident. Trăind, mai ales în vremea noastră, experienţa unei crize religioase, provocată şi alimentată de condiţiile specifice vieţii în Occident (exces de tehnicizare, de liberalism, de mutaţii morale etc.), Biserica din această parte a lumii a fost aproape obligată să caute o soluţie urgentă acestei crize, şi a găsit-o în redefinirea Bisericii ca «Biserică slujitoare».

Atributul slujirii a fost redescoperit treptat, poate începînd cu D. Bonhoeffer în teologia protestantă şi terminînd cu *Gaudium et Spes* la Conciliul al II-lea de la Vatican. Am socotit util să urmărim acest proces.

În Ortodoxie, studii speciale despre slujire au apărut numai în ultimii ani, şi mai mult din dorinţa de a verifica, prin prismă ortodoxă, noile poziţii ale teologiei occidentale. Ortodoxia consideră că n-a avut nevoie să redescopere acest atribut, pentru că el a fost totdeauna prezent în viaţa Bisericii. În fapt, după război mai ales, şi Ortodoxia a fost solicitată să se orienteze insistent spre slujirea societăţii, spre apostolatul social. De pildă, Prea Fericitul Patriarh Justinian a început încă din 1949 publicarea «Apostolatului social» care, în 23 de ani, a ajuns la zece volume. Se poate spune că o teologie a slujirii s-a structurat deci şi din punct de vedere ortodox.

Partea I

Temeiuri ale slujirii în Sfînta Scriptură

I. — Aspecte ale slujirii în Vechiul Testament

1. Unitatea. — Teologia creştină afirmă unitatea neamului omenesc,[10] sprijinindu-se pe unitatea creaţiei ca operă a lui Dumnezeu cel unul în fiinţă şi întreit în persoane, Care, fiind El însuşi cauza Sa, din voinţa Sa, prin puterea Sa şi prin iubirea Sa, a creat lumea şi pe om (Fac. I şi II, 4—25) ca un întreg (Fapte XVII, 28). Toate aceste însuşiri şi lucrări sînt expresii ale unităţii Sfintei Treimi în fiinţa unică a Dumnezeirii, încît unitatea creaţiei este un reflex al unităţii substanţei[11] existenţei şi voinţei Creatorului (Rom. I, 25; I Cor. VIII, 6). Dumnezeu îşi are cauza existenţei Sale în Sine însuşi. De aici decurge unitatea absolută a Sa, căci nu există un «altul» în calitate de cauză[12]. A crea din voinţa Sa înseamnă a nu fi nici ulterior determinat, ceea ce ar implica oricum o dualitate,[13] iar a crea, din iubire, înseamnă

10. Cel care în Ortodoxie a consacrat preocupări speciale ideii de unitate, este Vladimir Soloviev, în special în cele 12 prelegeri despre «Teandricitate». Am avut la îndemînă traducerea engleză : Vladimir Soloviev, *Lectures on Godmanhood,* London, 1948. Peter Peter Zoubof spune în *Introducere* că «ideea de unitate este centrală în concepţia filozofică a lui Soloviev, este piatra din capul unghiului la temelia tuturor construcţiilor lui ideologice şi criteriul fundamental al modului său de a aborda orice problemă» (p. 47).

11. Vl. Soloviev merge foarte departe în explorarea unităţii, în sensul în care merg Părinţii răsăriteni : «Omul se poate uni liber cu divinitatea originară, pornind din el însuşi, şi aceasta pentru că adîncul din el este el însuşi, într-un fel, dumnezeiesc, sau mai exact, participant la Divinitate». (*Op. cit.,* «Lecture Two», p. 79).

12. Conceptele noastre despre începuturi, despre cauze şi despre tot ceea ce poate să dea o idee atît despre existenţa în sine şi Dumnezeu, cît şi despre originea, esenţa şi destinul omului, se reduc în cele din urmă la unitate. Căci a fi unul înseamnă a fi dincolo de tensiunea dramatică în care se află întotdeauna doi sau mai mulţi. De aceea, «Eu sînt cel se sînt» (Ieşire III, 14) rămîne definiţia cea mai exactă care s-ar putea da indefinibilului, spunînd despre acesta totul, dar lăsîndu-l în acelaşi timp, acoperit în taină.

13. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste,* III, 27—28, IV, 8—9 ; *Capete despre cunoaştere,* I, 6—7, în «Filocalia», trad. de Pr. D. Stăniloae, vol. III, Sibiu, 1947, p. 82—83, 100, 126, 127.

a dărui și a se dărui, nu ieșind din unitate, ci prelungind-o, căci iubirea e sentimentul unității [14].

Modul treimic personal de existență a Creatorului se reflectă atît în modul în care a fost creat omul cît și în ființa ontologică a acestuia, ca făptură care încoronează întreaga creație și singura care are o natură personală: «Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și asemănarea noastră» (Fac. I, 26) [15]. Dogmaticile creștine citează acest text în sprijinul învățăturii că Dumnezeu este Treime. Textul însă ne descoperă una din marile afirmații ale antropologiei teologice, anume prezența chipului lui Dumnezeu în om, [16] învățătură confirmată și de alte mărturii ale Vechiului și Noului Testament [17].

Faptul că în același text se afirmă atît caracterul trinitar al lui Dumnezeu, cît și natura omului de «chip» al lui Dumnezeu, are implicații de natură teologică și antropologică. Căci după cum Sfînta Treime are o singură dumnezeire, comună tuturor persoanelor ca semn al unității lor, tot așa și în oameni există un singur chip, ca reflex al lui Dumnezeu cel unul în ființă, dar întreit în persoane. Chipul și asemănarea constituie elementul comun al tuturor oamenilor. Ei sînt persoane diferite, dar au în comun chipul și asemănarea, formînd prin

14. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfînta Treime — structura supremei iubiri*, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 5—6, p. 349.

15. Acest text exprimă Treimea într-un chip cu totul neobișnuit pentru modul omenesc de exprimare. «Un» Dumnezeu a zis, dar chipul și asemănarea urmează să fie ale mai multora, ceea ce reiese limpede din pluralul «noastră». Ceea ce e de reținut aici s-ar putea numi multipla defecțiune gramaticală a textului, care sugerează și alte implicații în afară de «unul» și «mulți» în același timp.

Mai întîi se spune că «a zis» Dumnezeu, afirmație clară, întrucît substantivul este la singular, și verbul tot la singular. Mai departe însă fraza continuă cu verbul la plural: «să facem», după care a doua propoziție urmează, logic, la plural. În aparență logic, pentru că cel puțin alte două defecțiuni se pot observa ușor. Întrucît este vorba de mai mulți, ar trebui să aibă «chipuri» și «asemănări», dar textul spune «chipul» și «asemănarea noastră». Se poate presupune că erau totuși mai multe și că e vorba doar de un fel obișnuit de vorbire eliptică, dar în cazul acesta apare o altă inadvertență: cum să faci «un» om după mai multe chipuri și asemănări? Ne-am afla în plină confuzie în legătură cu tot ceea ce știm despre conceptul de identitate. Concluzia e limpede: e vorba de un singur chip și o singură asemănare, comune tuturor persoanelor, ca semn al unității lor. După acest chip și asemănare unică, dar treimică, a fost creat și omul.

În al doilea rînd este de relevat faptul că forma aceasta de vorbire a lui Dumnezeu despre Sine, la plural, se întîlnește într-o epocă în care Dumnezeu nu se descoperise clar ca Treime, dar se manifesta ca atare. Prin urmare, nu e vorba de o defecțiune, ci de o exprimare intenționată care acoperă o realitate. Chiar profeții folosesc cuvintele fără să le priceapă întotdeauna exact înțelesul. Acesta va fi priceput mult mai tîrziu, și faptul e cu atît mai relevant. Profetul face dovada, în mod obișnuit, că știe să scrie, respectînd regulile elementare ale gramaticii și totuși, în unele cazuri, cum e acesta, el se lasă covîrșit de mesajul revelat și îl redă așa cum îl recepționează, în ciuda faptului că îi contrariază simțul limbii.

În cazul de față limbajul în care se revela Dumnezeu acoperea două realități: cea dintîi, aceea că Dumnezeu era Treime, iar a doua, că Treimea era unitate.

Dar același text conține ceva mai mult decît atît. E vorba și de cum să faci *mulți*, nenumărați oameni, după un singur chip și după o singură asemănare? Răspunsul la această întrebare se va sprijini pe analogia aceleiași situații în Sfînta Treime: după cum Sfînta Treime are *un* chip și o asemănare așa și în oameni există un singur chip și o singură asemănare.

16. Paul Evdochimov, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 57—85.

17. Facere V, 3; IX, 6; Ps. C, 3; Eccl. VII, 29; Fapte XVII, 26, 29; I Cor. XI, 7; Efes. IV, 24; Col. III, 10; Iac. III, 9.

aceasta o unitate. Din acest punct de vedere, întrucît Adam este fiul cel «făcut» al lui Dumnezeu, tot neamul omenesc ce a urmat, e neamul lui Adam. Fiecare urmaş al lui Adam (Fac. V, 5) poartă în sine chipul lui Dumnezeu primit de natura umană în actul creării lui Adam. Prin Adam deci, toţi oamenii sînt chipul lui Dumnezeu. Dumnezeu e tată, iar ei sînt fraţi.

«Chipul» şi «asemănarea» date, după cum spun Sfinţii Părinţi, sprijinindu-se pe textul biblic (Fac. I, 27), chipul în act, iar asemănarea în potenţă,[18] constituie atributul tuturor oamenilor de la Adam încoace. Reluînd vorbirea biblică, oamenii pot spune deci şi ei la plural că «au chipul şi asemănarea», în înţeles strict de singular, adică unul şi acelaşi chip, una şi aceeaşi asemănare. Au adică în fiinţa lor un principiu de unitate, deşi sînt deosebiţi ca persoane. Ei sînt ontologic purtătorii unui ferment de unitate, care circulă în toţi fără să se micşoreze, fără să se diminueze şi fără să se împartă. Abia după aceea vine, ca o consecinţă a acestei realităţi ontologice, modul istoric în care apare unitatea biologică a oamenilor prin originea lor comună din Adam. Drept urmare a acestei realităţi, omenirea şi omul sînt solidari în destin de la început.

Dacă Adam n-ar fi păcătuit, destinul comun ar fi fost altul. Destinul tuturor s-a schimbat în urma păcatului lui Adam. A doua generaţie moşteneşte starea de pe urmă a lui Adam, nu cea dintîi, căci în virtutea aceluiaşi principiu al unităţii, ceea ce face unul îi afectează pe toţi. Prin păcatul unuia, în virtutea unităţii, firea întregii omeniri a fost afectată.

Prin calitatea de părtaşi la umanitate sîntem afectaţi şi de părtăşia la vină şi răspundere.

Solidari în cădere, pe temeiul unităţii lor ontologice, oamenii sînt solidari şi în restaurare. Generaţia care a moştenit starea de pe urmă a lui Adam, este chemată în întregime să se străduiască să recîştige starea dintîi. Prin urmare nimeni nu cade singur şi mai ales nimeni nu cade numai pentru sine [19]. Firește, răspunderea individuală rămîne întreagă, ba chiar creşte pentru că, în această perspectivă, cel ce cade se face vinovat şi de consecinţele pe care le răsfrînge în ceilalţi. De aceea judecata ce urmează imediat după moarte este o judecată parţială, întrucît nu sînt arătate încă toate urmările faptelor celui judecat. Păcatul alterează mereu substanţa umană comună, oriunde şi oricît de izolat s-ar produce el. De aceea Sfinţii care nu mai au păcate, se roagă

18. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 25, în «Filocalia», trad. cit., vol. I, p. 81—82 ; Diadoh al Foticeei, *Cuvînt ascetic*, 89, în «Filocalia», vol. I, p. 379.

19. Teologul Alexei Homiacov a pus în circulaţie încă în secolul trecut o propoziţiune teologică devenită în ultima vreme frecventă, atît în discuţiile despre unitatea creştină afectată de schisme şi reforme, cît şi în fixarea doctrinei ecumenismului contemporan, în determinarea relaţiilor dintre Biserică şi lume, în promovarea participării Bisericii la activitatea socială etc. «Dacă fiecare cade singur, spune Homiacov, nimeni nu se mîntuieşte singur», Homiacov are în vedere aici păcatul personal, care lezează comunitatea şi care se răscumpără tot în comuniune, în comuniunea de rugăciune, în comuniunea de pocăinţă (Alexei S. Homiacov, *The Church is One*, London, 1968, p. 38—39 ; o traducere în limba română a fost făcută de prof. N. Chiţescu în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», 1960, nr. 9—12, p. 697—698.

totuşi pentru iertare. Acelaşi lucru se întîmplă şi cu virtuţile. În Sfînta Scriptură se aminteşte adesea lui Dumnezeu de «meritele» altora. Privite din perspectivă ontologică, acestea sînt iradieri ale lui Hristos în sfinţi, de aceea nimeni nu se poate mîndri că le are, nimeni nu le poate depozita, înregistra şi dispune de ele. Ele rămîn lucrare de taină. Dar toţi nădăjduim în ele, de aceea ne rugăm unii pentru alţii. Şi mai ales de aceea *trebuie* să ne rugăm unii pentru alţii. Mai presus de toate, răscumpărarea a venit prin energiile dumnezeieşti care iradiază din natura umană a lui Hristos, prin care El s-a făcut de o fiinţă şi una cu noi [20].

Ideea de unitate o găsim exprimată nu numai în această realitate originară a creării omului după chipul lui Dumnezeu, ci şi în alte elemente ale Revelaţiei biblice a Vechiului Testament.

Specialiştii au constatat în Vechiul Testament un mod de gîndire cu totul diferit de ceea ce ei au numit modul grecesc, care e de fapt şi modul nostru curent de gîndire. E vorba de aşa-numita *gîndire corporată*. E ciudat că teologii, cu rare excepţii, [21] n-au conexat acest fel de gîndire cu modul lui Dumnezeu de a vorbi despre Sine, în textele asupra cărora ne-am oprit mai înainte. Exegeţii şi chiar dogmatiştii au considerat acest fel de gîndire, de sine stătătoare, caracteristică lui Israel ca popor, exprimînd unitatea lui Israel şi folosind cel mult pentru dezlegarea unor enigme biblice cum e Fiul Omului sau Ebed-Iahve.

Să încercăm să punem această gîndire într-o nouă relaţie, atît pentru a-i determina originea, cît şi pentru a-i stabili semnificaţia mai largă.

Patriarhii, profeţii şi regii lui Israel întrebuinţează în vorbire, pentru singular, forme de plural şi pentru plural, forme de singular. *Eu* pentru întregul Israel şi Israel pentru un singur ins. Analogia cu felul de a vorbi a lui Dumnezeu e în afară de orice îndoială. Exemplele sînt nenumărate. H. Wheeler Robinson, urmînd lui Smend, Balla, Gunkel şi Mowinckel se ocupă de «Eu» din unii Psalmi şi de Ebed-Iahve. Să ne oprim deocamdată la un exemplu din Psalmi : «Cu numele tău *zdrobim* pe potrivnicii noştri, căci nu în arcul *meu mă* încred» (Ps. XLIII, 7—8). Zdrobim «noi», dar arcul e al «meu». Desigur, sensul nu e în lucrarea singularului, dar se exprimă întîi printr-un plural şi apoi printr-un singular. E posibil însă şi un sens în lucrarea singularului, dar ea e însuşită la plural.

Un alt exemplu de astfel de exprimare îl avem în Numeri (XX, 19): «Copiii lui Israel i-au zis (lui Edom) : «*Noi* vom merge pe drumul cel mare ; şi dacă *noi* vom bea din apa ta, eu şi turmele mele, *eu* îţi voi

20. «Meritele» lui Hristos nu sînt nişte merite cantitative, depuse din afară în contul nostru. Hristos «a meritat» pentru omenire ca Dumnezeu şi om, deci din afară şi dinăuntru. Dar chiar şi dinăuntru, ca om, a meritat pentru întreaga omenire care şi-a însuşit meritele Acestuia nu din exterior, ci din comuniunea cu Hristos, Dumnezeu şi Om.

21. De exemplu, Aubrey R. Johnson, *The One and the Many in the Israilite Conception of God*, Cardif, 1942, p. 20.

plăti prețul ; nu-ți *cer* altceva decît să *trec* cu picioarele» [22]. Mowinckel pune exprimarea aceasta nediferențiată între *eu* și *noi* pe seama unei «psihologii primitive», iar H. W. Robinson o numește o «categorie primitivă de gîndire, care este foarte diferită de propria noastră antiteză între colectiv și individual» [23]. În ce constă diferența ? În faptul că noi gîndim prin excludere : «sau — sau», adică sau *eu* sau *noi*, pe cînd ei gîndeau prin includere, *eu* și *noi* însemnînd același lucru.

De altfel și referirea la Edom este tot corporată, căci cine este Edom ? Un edomit ? Poporul edomit ? Nu, concret este regele Edomului (Num. XX, 14), dar naratorul îl numește Edom, ca unul ce încorporează întreg poporul edomit, toată «împărăția» Edomului.

Explicația lui H. W. Robinson își caută temeiuri pînă și în Lévy-Brühl [24] și Em. Durkheim [25] care ar fi descoperit în gîndirea prelogică a primitivilor o «lege a participării», potrivit căreia lucruri, ființe și fenomene deveneau identice. Bernard J. Le Frois respinge această explicație, pe motiv că însuși Lévy-Brühl ar fi revenit asupra ei mai tîrziu, [26] dar nu oferă o explicație mai plauzibilă. De altfel, în afară de acestea care se întorc la «mentalitatea» sau la «psihologia» primitivă, nici nu s-au încercat altele. Karl Stern, citat de Le Frois spune că gîndirea corporată are un «caracter arhetipic» [27], dar nu arată ce înseamnă această formulă vagă. De fapt, cei mai mulți teologi nici nu sînt preocupați de originea fenomenului. Îl expediază pur și simplu în trecut. Toți îl descriu însă ; și într-adevăr argumentele și varietatea exemplelor conving : gîndirea corporată e o realitate în Vechiul Testament.

J. A. T. Robinson [28] și Philip Kaufman [29], în încercarea de a determina structura acestei gîndiri, nu se limitează la colectarea versetelor, ci ei evidențiază și un specific corporat în însăși limba și conceptele originale ale semiților [30]. Spre exemplificare vom cita cîteva cuvinte :

22. Alte exemple la Bernard J. Le Frois, *Semitic Totality Thinking*, în «Catholic Biblical Quarterly», nr. 17, apr. 1955, p. 196. În ebraică adam înseamnă *om* în general, dar și Adam propriu-zis, ca persoană ; cînd Dumnezeu schimbă numele lui Iacob în Israel (Facere XXXII, 28 ; XXXVI, 13), tot poporul se numește Israel ; Noe binecuvîntează pe Sem (Facere IX, 27) și toată seminția lui Sem se împărtășește de această binecuvîntare.

23. H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, în «Werden und Wesen des Alten Testaments», Vorträge fehalten auf der Internationales Tagung Alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4—10 September 1935. Herausgegeben von Paul Volz, Friederich Stummer und Johannes Hempel, Beiheft zut Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 66, 1936, Verlag von Alfred Töpelmann, Berlin, p. 58.

24. Lévy-Brühl. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910. Face referințe la Lévy-Brühl și Aubrey R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardif, 1949, p. 9. Brühl constată la primitivi o «extensiune a personalității». Johnson numește gîndirea israelită «predominant sintetică».

25. Emil Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.

26. Bernard J. Le Frois, *op. cit.*, p. 197.

27. K. Stern, *The Third Revolution*, New York, 1954, p. 257—267 ; cf. Bernard J. Le Frois, *op. cit.*, p. 197.

28. J. A. T. Robinson, *The Body. A Study in Pauline Theology*, London, 1952, p. 13 sq.

29. Philip Kaufman, *The One and the Many : Corporate Personality*, în «Worship», vol. 42 (1968), nr. 9, p. 546 ș. u.

30. Mulți cercetători apuseni constată că ideea «personalității corporate» nu e specifică gîndirii ebraice, ci are o răspîndire mai largă. De exemplu, ea se găsește în tabelele de la

MLK (rădăcina lui rege) înseamnă: rege, împărăție și lucrarea regelui; *Beth-Ab* înseamnă casa tatălui, dar și familia lui, în care intră și fiii înșurați și familiile lor și servitorii lor, pînă la ultima persoană în care se perpetuează sîngele tatălui: *Mish-Pacha* înseamnă familia, dar și tribul, clanul; *Am* înseamnă omul, dar și poporul. Exemplele se pot înmulți. Important este a găsi acestui mod de exprimare a gîndirii biblice vechi testamentare o explicație teologică.

Privită din punctul de vedere al Revelației, păstrînd desigur tot ceea ce a putut spune pozitiv în această privință, explicația naturală, *gîndirea corporată* constituie, înainte de orice, un aspect fundamental și o consecință a conștiinței originare a unității neamului omenesc. Desigur, a unității lui Israel în primul rînd, dar nu numai atît. O astfel de unitate e prezentă și azi în conștiința popoarelor și a fost întotdeauna. Cine se bucură cînd i se spune: strămoșii tăi au fost hoți! Fiecare se simte afectat în propria sa conștiință și protestează. Istoria lui Israel reprezintă pentru noi cîmpul de activitate a lui Dumnezeu care se revelează prin ea pentru toți. Este o istorie de tip special, o istorie de intenție universală. Este o istorie-exemplu, o istorie-avertisment, o istorie-pregătire, o istorie-revelație pentru toți. Ea trebuie gîndită și judecată în perspectivă universală. De aceea gîndirea corporată nu poate avea numai înțelesul restrîns la unitatea lui Israel ca seminție. Ea are o sursă de natură teologică, exprimată atît în modul treimic de existență a lui Dumnezeu, cît și în crearea tuturor oamenilor după acest mod, după un singur chip și după o singură asemănare. Gîndirea corporată, deși apare în Israel, provine așadar din *acest* context teologic și n-o putem explica nici exclusiv în afara acestui context, nici limitat la specificul și interesele unui singur popor. Astfel, putem formula cea dintîi teză, anume că *«gîndirea corporată» este dovada concretă a perpetuării de-a lungul timpului a conștiinței unității neamului omenesc. Ca expresie a conștiinței unității Dumnezeirii și a unității neamului omenesc, ea constituie unul din temeiurile teologice biblice ale slujirii.*

Pe de altă parte, felul în care sînt puse în context unitatea divină și unitatea umană, arată că *prima e paradigma celei de a doua* și că unitatea umană își are sursa ontologică în cea divină. La urma urmei, împingerea ei de către unii exegeți și cercetători în cel mai devreme primitivism, sau recunoașterea caracterului ei arhetipic (K. Stern), fără referință la Dumnezeu, nu contrazice unitatea din sursă divină. Nu se întoarce pînă la ea, ci rămîne la circumscrierea umană, pentru că «metoda de lucru» nu permite să se meargă mai departe. De altfel metoda de cercetare a exegeților a păcătuit ori de cîte ori a fost mai mult științifică decît teologică. Sfinții Părinți, care au fost în primul rînd exegeți ai cuvîntului lui Dumnezeu, au operat cu un criteriu pe care metoda modernă adesea îl ocolește, sau nu-l socotește indispensabil, și anume cu credința, care permite integrarea evenimentului în sensul teologic, a cărui ignorare duce tocmai la riscul real de a nu fi

Tell-el-Amarna dela British Museum; cf. Aubrey R. Johnson, *The One and the Many in the Israilite Conception of God...*, p. 14.

ştiinţific, de a nu fi în datele reale ale temei. Nu se poate intra în mobilurile unei istorii religioase, cu criterii exclusiv neteologice.

Unitatea umană după modul unităţii treimice şi gîndirea corporată ca expresie istorică a acestei unităţi, implică în mod necesar ideea de solidaritate. Aceasta este cea de a doua teză care decurge din concepţia creştină despre unitatea neamului omenesc. Cel care zice «eu» pentru toţi, înţelege solidaritatea. Omul îi este omului frate. Acest adevăr fundamental este un dat original al Revelaţiei. Aşa a fost înţeles din primii zori ai umanităţii, după cum am văzut, pînă la măsura confundării persoanelor. Şi chiar dacă de-a lungul istoriei au apărut diferenţieri, chiar dacă s-a afirmat din vreme în vreme singurătatea omului, aceste perioade au fost urmate de reveniri la comuniune [31].

În concluzie, Vechiul Testament, ca primă pagină a Revelaţiei biblice oferă temeiul teologic al unităţii umane, iar, în climatul ei, oferă temeiul solidarităţii umane, al răspunderii unuia pentru altul şi al slujirii reciproce pentru refacerea conştiinţei unităţii. Cei vechi, după cum am văzut, exprimau această conştiinţă prin gîndirea şi vorbirea corporată. Dar nu numai atît. Ei trăiau efectiv această conştiinţă. Cîteva exemple: legea leviratului [32], cei şapte descendeţi ai lui Saul care au fost executaţi pentru a ispăşi o crimă a acestuia (II Sam. XXI), cazul relatat în Deuteronom (XIII), cînd toată seminţia e socotită vinovată pentru greşeala locuitorilor dintr-o cetate şi cînd numai pedepsirea acestora poate aduce iertarea lor.

Exemplele acestea deschid o nouă perspectivă. Unitatea nu e, în chip simplu, o realitate care se cere constatată, recunoscută şi atîta tot. Toţi sînt răspunzători de păstrarea ei, toţi sînt implicaţi în ea, toţi sînt datori faţă de ea, şi ei nu i se pot opune sau sustrage fără consecinţe. *Există deci o crimă de les-unitate.* Expresia pozitivă a unităţii este comuniunea. Atributul activ al comuniunii este viaţa şi lucrarea în solidaritate, unul pentru altul şi toţi pentru toţi.

În contextul acestei solidarităţi, apare evident de ce păcatul strămoşesc, cel de al doilea mare eveniment de după creaţie, a venit printr-un om la toţi oamenii, cum spune Sfîntul Apostol Pavel. Toţi oamenii sînt solidari în căderea celui dintîi om, Adam. De aceea, răscumpărarea, cel de al treilea mare eveniment, nu priveşte şi nu va veni numai pentru unii, ci tot pentru toţi şi toţi vor fi cuprinşi în ea.

Unitatea reclamă voinţă comună, efort comun, coexistenţă, conlucrare, pentru că în unitate ţelul este acelaşi pentru toţi.

---

31. Individualismul a fost generator de drame. Conştiinţa existenţialistă e o conştiinţă dramatică; omul lui Kierkegaard, ca şi cel al teologiei dialectice care i-a urmat, s-a crezut un «aruncat», un «părăsit» şi un «izolat». În fapt nu numai Dumnezeu i-a fost acestui om un *Das Ganz Andere,* cum l-a numit Karl Barth, ci şi celălalt om i-a fost tot un *Das Ganz Andere.* De aceea această teologie s-a definit ea însăşi nu ca o teologie a soluţiilor, ci ca una a crizei. E foarte semnificativ că pe acest teren zdruncinat de ultimele consecinţe ale protestantismului individualizant, a apărut, ca o compensaţie, în căutare de echilibru, Mişcarea ecumenică contemporană, care nu este altceva decît strigătul după unitate, după comuniune, în numele unităţii ontologice regăsite.

32. Facere XXXVIII, 8; Deut. XXV, 5—10; Rut IV. 5, 10; Matei XXII, 24; Marcu XII, 19; Luca XX, 28.

2. Alegerea. — Un alt temei al slujirii, în teologia Vechiului Testament este *alegerea,* care, spre deosebire de unitatea panumană implicată în actul creaţiei, se restrînge la un singur popor, cu rol deosebit în istoria mîntuirii.

Israel există şi se perpetuează în istoria timpurilor biblice, *more teologico.* În acest sens trebuie înţeleasă, de pildă, afirmaţia lui H. W. Robinson, că vechea literatură ebraică nu intră niciodată exact în categoriile noastre de gîndire [33]. Potrivit învăţăturii creştine Israel nu are o istorie «profană», în sensul exclusiv în care o au alte popoare, tocmai pentru că determinantele istoriei lui sînt permanent duble, omeneşti şi sacre, poate chiar preponderent religioase. Pentru Israel chiar ceea ce e profan, e implicat adînc în sacru şi implică la rîndul său sacru. Desigur, istoria sa poate fi privită şi exclusiv din exterior, ca o istorie în accepţiunea curentă a cuvîntului, dar această istorie exclusiv profană nu interesează în mod special teologia. Ea poate interesa pe istorici, dar nici ei nu o vor înţelege desăvîrşit, fără s-o judece prin criteriile teologice care au determinat-o. Fără acestea, ca istorie pur şi simplu, istoria lui Israel îi va părea istoricului plină de ciudăţenii, de inadvertenţe, adesea de absurd, fiindcă punctul ei de referinţă nu e exclusiv în istorie.

În ciuda «certurilor» frecvente cu Dumnezeul pe care L-a numit întotdeauna al «său», Israel s-a păstrat pe linia directă de filiaţie, prin legăminte mereu trădate şi reînnoite, trăind intens un destin sub semnul revelaţiei continui, care a început cu Geneza şi care s-a desfăşurat apoi organic, prin patriarhi şi profeţi, pînă la Hristos. Argumentele «istorice» ale lui Israel, cînd îşi apăra punctul de vedere într-un război, într-un conflict diplomatic, în pretenţii teritoriale etc., sînt departe de a fi motivate de circumstanţe obiective sau măcar avînd amprenta obiectivităţii. Israel aproape că îi impune lui Dumnezeu să-i dea cîştig de cauză întotdeauna, dar nu pentru că ar avea dreptate, ci uneori chiar împotriva dreptăţii, pentru simplul motiv că *el e poporul Său,* al lui Dumnezeu, şi pentru că întotdeauna El l-a ajutat numai din acest motiv.

E interesant şi faptul că Israel, teoretic, nici măcar nu-şi tratează diferendele cu duşmanul, ci întotdeauna cu Dumnezeu. Cînd cîştigă sau pierde, de fapt Dumnezeu e cauza şi într-un caz şi într-altul. Uneori, cînd Israel pierde, profeţii şi istoricii lui îi găsesc, pe jumătate, scuze lui Dumnezeu — zicînd că s-a răzbunat pe bună dreptate din pricina unor infidelităţi ale lor — dar de multe ori se lamentează şi acuză brutal: «Vinzi poporul Tău pe nimic... Ne faci de ocara vecinilor... şi toate acestea ni se întîmplă fără ca noi să Te fi uitat» (Ps. XLIII, 14—19). În astfel de momente, cînd nu găsesc cauze teologice unei înfrîngeri spre exemplu, sînt atît de dezorientaţi, încît nu mai găsesc altă explicaţie faptului, decît că Dumnezeu «a adormit» sau «a uitat» de ei.

33. H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality,* p. 59.

Astfel de argumente sînt valabile, evident, numai teologic. Ele se înscriu într-o logică religioasă. Israel s-a socotit *popor-ales*, popor preferat, unicul popor privilegiat de Dumnezeu. «Voi sînteţi poporul sfînt al Domnului Dumnezeului vostru şi pe voi v-a ales Domnul Dumnezeu ca să fiţi *poporul Lui* de milostenie dintre toate popoarele cîte sînt pe pămînt» (Deut. XIV, 2), sau : «Eu, Domnul Dumnezeul vostru sînt Sfînt şi v-am deosebit de toate popoarele, ca să fiţi ai Mei» (Lev. XX, 26). Acest lucru e repetat la infinit, e laitmotivul întregii sale istorii şi tema întregului Vechi Testament.

Teologii nu sînt unanimi în acordul lor asupra faptului dacă Israel ştia sau nu ştia care erau termenii exacţi ai logicii religioase în care el era angrenat. Fără îndoială, înţelepţii lui Israel, profeţii, în momentele lor de elevaţie şi de inspiraţie, au sesizat că Israel e în situaţia de «instrument», în vederea unui eveniment extraordinar, viitor, dar în general, poporul în totalitatea lui şi exegeţii lui de toate zilele, printre care chiar mulţi autori biblici, au crezut că *alegerea* e de fapt un contract în sine, pe bază de paritate : Israel se obligă să recunoască şi să cinstească numai pe Dumnezeul său, nu pe alţi dumnezei străini, iar Dumnezeu se obligă să-l protejeze în istorie şi să-i asigure un destin special şi superior altor popoare.

Limitat la atît, argumentul nu este teologic, şi nici nu este un argument. Dacă unii din gînditorii lui Israel nu au pătruns mai profund în sensurile alegerii, aceasta se datoreşte unei serioase carenţe în această teologie, ca teologie. De altfel ea s-a şi trădat în momentul în care a fost confruntată cu Iisus.

H. H. Rowley [34] observă că legămîntul dintre Iacov şi Dumnezeu, la Bethel pare a conţine termenii unui contract propus de Iacov : «De va fi Domnul Dumnezeu cu mine şi mă va povăţui în calea aceasta în care merg eu astăzi, de-mi va da pîine să mănînc şi haine să mă îmbrac, şi de mă voi întoarce sănătos în casa tatălui meu, atunci Domnul va fi Dumnezeul meu» (Facere XXVIII, 20—21). Dar legămîntul de pe Sinai începe cu cuvintele Domnului : «Aţi văzut ce am făcut» (Ieşire XIX, 4), prin urmare Dumnezeu nu şi-a condiţionat alegerea, nu s-a situat în termenii unui contract bilateral la nivel de egalitate. El propune acceptarea alegerii şi obligaţiile ce decurg din ea, dar aceasta nu conferă lui Israel vreun merit în alegere.

Înseamnă atunci că alegerea este un act arbitrar al lui Dumnezeu ? În Israel ea a fost gîndită mai ales din aceste două perspective : sau a fost un contract, în care Israel şi-a avut meritul lui, sau a fost alegere arbitrară, un act unilateral de iubire deosebită a lui Dumnezeu pentru Israel, în detrimentul tuturor celorlalte popoare.

Un Dumnezeu care ar fi convenit la un astfel de contract, ar fi fost însă un Dumnezeu prea comod pentru Israel şi prea la nivelul lui teologic, şi absolut incomod pentru restul lumii, ceea ce ar contrazice, dacă e permis să se spună aşa, nivelul teologic al lui Dumnezeu.

34. H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, London 1950, p. 46.

Un Dumnezeu care ar fi făcut o alegere arbitrară, ar fi fost desigur incompatibil cu Sine însuşi. Aceasta, bineînţeles, în perspectiva reclamată de Israel, anume aceea a alegerii pentru privilegii, onoare şi părtinire.

J. Lindblom spune că profeţii au considerat alegerea ca un act de dragoste divină faţă de Israel şi că ea era liberă; dovada stă în faptul că ea se putea întoarce şi în mînie [35]. Dacă ar fi numai atît, cum crede J. Lindblom, alegerea tot nu s-ar putea justifica, de pildă din punctul de vedere al egiptenilor care, pe drept cuvînt, ar fi putut să refuze să înţeleagă o alegere şi o iubire care ar fi semănat cu o discriminare flagrantă. Aşadar, nu e vorba nici de contract, nici de arbitrariu.

Un fapt este real, anume alegerea în sine, indiferent de ce ştia şi ce nu ştia Israel despre sensurile ei. Israel a trăit faptul alegerii în toată intensitatea, şi acesta a constituit mobilul existenţei lui, apoteoza şi dezastrul lui. Chiar atunci cînd a fost împrăştiat, nimicit, exilat, conştiinţa alegerii n-a slăbit nici o clipă, iar profeţii şi-au întemeiat pe ea convingerea că totul va fi restabilit cum a fost înainte (Iez. XVI, 60—63). Alegerea este deci un fapt incontestabil, un dat al Revelaţiei. Legămîntul, ca urmare a alegerii, e de asemenea limpede, în termenii săi revelaţi (Ieşire XIX; Deut. XXIX).

Oscar Cullmann vorbeşte în *Christ et le Temps* de o «linie a mîntuirii» [36], care începe de la cădere şi merge pînă la Hristos. Această linie e firul magnetic care polarizează tot ceea ce este eveniment, relaţie şi aspiraţie în Vechiul Testament. Israel, destinul lui, istoria lui, relaţiile lui cu Dumnezeu, frămîntările spre a-şi defini un profil aparte, nu pot fi concepute decît aşezate pe această «linie», aservite acestei linii. Tot în acest context poate fi înţeleasă şi alegerea. Pentru a o înţelege însă, trebuie să pornim de la principiul învăţăturii creştine că, în virtutea unităţii neamului omenesc, a acelei unităţi corporate de care am vorbit mai înainte, Revelaţia, exprimată în istorie, nu-şi pierde atributul universalităţii. Chiar dacă la un moment dat ea pare a da prioritate unui singur popor, ea nu se limitează niciodată la un singur popor.

Drept premisă secundă, trebuie amintit faptul că, pe firul pe care se regăseşte Israel ca popor, ca moştenire şi ca teologie, se regăsesc în chip egal istoria căderii şi imperativul restaurării întregului neam omenesc. Or, acestea nu sînt elemente specifice istoriei şi destinului lui Israel, luat izolat; ele sînt universale. Chiar cînd alegerea lui Dumnezeu se concentrează asupra unei singure persoane, El afirmă perspectiva universală: «Te pun să fii lumină neamurilor, ca să duci mîntuirea pînă la marginile pămîntului» (Is. XLIX, 6), iar despre starea finală pe care vrea s-o realizeze spune: «Casa Mea se va numi casă de rugăciune pentru toate popoarele» (Is. LVI, 7).

Dumnezeu a făcut deci alegerea în perspectivă universală. Alegerea se înscrie într-un plan al lui Dumnezeu, cu dimensiunea spaţială

35. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1962, p. 312.
36. Oscar Cullmann, *Christ et le Temps*, Neuchâtel-Paris, 1947, p. 80.

și temporală mult mai largă decît și-a imaginat-o Israel. Alegerea implică întreaga creație. Departe de a fi o sfîșiere, o rupere a unității neamului omenesc printr-o preferință limitată arbitrar la un singur popor, ea este, dimpotrivă, un prim pas spre recuperarea unității universale grav afectată de cădere.

Israel este instrumentul prin care Dumnezeu se implică în istorie s-o mîntuiască. E calea pe care și-a ales-o Dumnezeu ca să-și descopere intențiile și iubirea pentru întreaga omenire. Toți oamenii sînt fiii lui Dumnezeu, toți sînt din neamul lui Adam, toți au suferit consecințele căderii și tuturor li s-a promis răscumpărarea. «Linia mîntuirii» nu exclude pe nimeni și nu se limitează la un grup. Grupul e ales să reprezinte întregul. Vom vedea mai departe că, la un moment dat, însuși grupul urmează să fie reprezentat de o rămășită credincioasă, iar în cele din urmă, rămășița de o persoană. Însăși această reducere e elocventă pentru stabilirea valorii alegerii lui Israel. El a fost doar prima treaptă, în efortul lui Dumnezeu de a găsi o reprezentare vrednică, treaptă pe care în cele din urmă Dumnezeu a depășit-o la plinirea vremii, conform iconomiei Sale. Dar alegerea ca principiu a rămas.

Alegerea trebuie privită, așadar, în acest context și, cum spune H. H. Rowley, trebuie privită teleologic [37]. Numai așa poate fi eliberată de sensurile greșite cu care a împovărat-o însuși Israel, orgolios, naționalist și îngust. Rolul lui Israel, în perspectiva universală, ca chemare la mijlocire pentru toată omenirea, a fost mult mai important decît și l-a conferit el însuși, prin limitarea alegerii la sine și la interesele sale.

Dacă privim alegerea prin prisma scopului urmărit de Dumnezeu, atunci ea se descoperă a fi slujire. Israel ales este chemat la slujire. Ideea aceasta, bogat ilustrată de H. H. Rowley în *The Biblical Doctrine of Election* [38], poate fi în mod egal socotită *premisa biblică vechitestamentară, esențială pentru determinarea unei teologii a slujirii. Dumnezeu acreditează alegerea ca mod al slujirii.*

Dumnezeu descoperă — înțelegînd cuvîntul în sensul lui teologic, de revelație — acest mod de relație între oameni și între popoare, deci și între grupe, și între comunități. E vorba adică de *modul reprezentării,* un alt cuvînt pentru slujire.

Natura slujirii, la care este chemat Israel, este, firește, adaptată la solicitările momentului istoric și teologic. Chemarea lui cea dintîi

37. E vorba de o alegere pentru un scop ; și Dumnezeu întotdeauna îi alege pentru aceasta pe cei mai potriviți scopului Său (H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election,* p. 39 ; aceeași idee o exprimă el și în *Rediscovery of the Old Testament,* London, 1946, p. 63 ș.u.).

38. «Acela pe care îl alege Dumnezeu, îl alege pentru slujire. Există multe feluri de slujiri, dar întotdeauna a vorbi despre slujire înseamnă a vorbi despre slujire pentru Dumnezeu. Pe acela pe care Dumnezeu îl distruge, îl distruge pentru că nu-l mai găsește util pentru un scop». Această metaforă sugerează ideea că alegerea divină are în vedere totdeauna slujirea divină (e vorba de metafora vaselor de cinste și de ocară). H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election,* p. 42. Ideea revine mereu ; p. 39, 43, 45, 52, 54, 59, 68, 94, 120, 121 ; H. H. Rowley insistă asupra ideii de alegere, ca slujire, și în *The Missionary Message of the Old Testament,* London, Corey Press, 1944, p. 57.

era să descopere oamenilor pe Dumnezeu cel Unic şi singurul adevărat, pe care ei îl uitaseră. Dumnezeu se descoperă în Israel, ca *Unicul* şi o dată cu aceasta îşi descoperă şi celelalte însuşiri. Israel urma, în primul rînd, să reflecteze în lume binefacerea relaţiei cu acest Dumnezeu unic, iar în al doilea rînd, să cheme toate popoarele să se supună acestui Dumnezeu şi să urmeze căile Lui, consecinţa acestui fapt fiind extinderea relaţiei de reciprocitate de la «Dumnezeu şi Israel», la «Dumnezeu şi toate celelalte popoare». *Aceasta dă alegerii caracterul de slujire a intenţiilor lui Dumnezeu şi a lumii* [39]. Israel a fost ales deci nu spre a i se conferi în mod arbitrar un statut privilegiat, ci spre slujire. Alegerea sa spre slujire nu poate fi privită ca un privilegiu, ci ca o misiune, ca un mandat. C. H. Dodd spune : «Alegerea lui Dumnezeu totuşi nu este (aşa după cum subliniază toţi profeţii) un act de favoritism, conferind privilegii unui singur popor, în timp ce ar fi fost refuzate arbitrar celorlalte popoare. Este o alegere spre o responsabilitate specială» [40].

Că Israel a înţeles adesea lucrurile invers, nu înseamnă că şi Dumnezeu le-a gîndit astfel. Că Israel le-a înţeles în acest mod, se vede şi din aceea că atunci cînd Dumnezeu a socotit că s-a împlinit ciclul misiunii lui şi a încununat-o prin trimiterea Fiului, Israel a fost singurul care n-a înţeles că el fusese chemat să pregătească această venire, şi n-a înţeles nici să creadă că nu fusese ales numai pentru sine însuşi. De altfel chiar în literatura dintre cele două războaie mondiale, şi după aceea, teologii evrei au continuat să apere ideea alegerii pentru vrednicia şi meritele lui Israel şi limitată la el însuşi [41].

Dar atunci de ce a fost totuşi ales Israel şi nu alt popor? H. H. Rowley crede a fi găsit răspunsul în aceea că «ei au fost mai potriviţi pentru acest scop» aşa cum grecii, de pildă, au fost aleşi tot de Dumnezeu să slujească prin cultură [42]. Chiar dacă acesta este cel mai vag răspuns posibil, e de fapt singurul care se poate da. Întrebarea s-ar fi pus în legătură cu oricare alt popor. Privit însă din perspectiva slujirii şi în contextul larg corporat al părţii care reprezintă întregul spre a-l sluji organic, întrebarea nu mai este importantă. Importantă este concluzia care se desprinde de aici : alegerea este o realitate în religia mozaică şi ea este acreditată de însuşi Dumnezeu care a făcut-o cu un scop [43], anume ca mod al relaţiilor dintre oameni şi ca mod al reprezentării tuturor de către un grup. *Alegerea are ca finalitate slujirea, de aceea grupul ales să reprezinte este un grup care slujeşte tuturor.*

39. H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election...*, «Alegerea a fost pentru slujirea lumii», p. 60.

40. C. H. Dodd, *The Bible Today*, 1946, p. 107. Că alegerea n-a presupus merite din partea lui Israel vezi şi Ieremia I, 5 ş. u. ; cf. H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, p. 18.

41. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, I, 1934, p. 78 ; Montefiore şi Loewe, *A Rabbinic Anthology*, 1938, p. 676, n. 48 ; cf. H. H. Rowley, *op. cit.*, p. 19.

42. H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, p. 39 ; cf. *Ibidem*, p. 122. Şi alte popoare au fost alese de Dumnezeu, de pildă, să pedepsească pe Israel.

43. N. W. Porteous, *The Theology of the Old Testament* şi G. W. Anderson, *The Religion of Israel*, in «Peake's Commentary of the Bible», 1962, p. 156 şi respectiv p. 162.

Aşadar, *principiul alegerii* spre slujire are sancţionare divină. Desigur, temeiul lui e cel pe care l-am stabilit mai înainte şi din care îşi trage esenţa : acela al unităţii şi solidarităţii originare. Dar el ne deschide calea spre un al treilea principiu, care devine în această privinţă explicit.

3. Substituirea. — În afară de ideea de unitate şi de alegere, o altă idee care completează ceea ce am putea numi *sistemul diaconic al Vechiului Testament,* este *ideea de substituire.* De altfel, alegerea însăşi ne introduce într-o substituire, dacă o înţelegem ca *chemare la slujire pentru tot neamul omenesc.*

Profeţii Daniil şi în special Isaia reduc la esenţial acest sistem, prezentîndu-l în imagini restrînse şi uşor comprehensibile.

Fiul Omului, cea dintîi imagine care exprimă această idee, înseamnă reducerea la unitate a «poporului sfinţilor» (Dan. VII, 13, 18) prin care s-ar putea înţelege poporul ales, sau o rămăşiţă dreaptă, dar imaginea rămîne încă enigmatică în contextul Vechiului Testament. Abia Iisus Hristos o va defini, atribuindu-şi Lui însuşi acest titlu, dar El va rămîne chiar şi după întruparea Sa învăluit într-o oarecare taină [44].

Cea de a doua imagine este *Ebed-Iahve.* Nu vom intra aici în amănuntele disputelor teologice privitoare la această importantă figură profetică. Vom relua numai atît cît va fi nevoie spre a determina existenţa şi sensul substituirii [45].

Oscar Cullmann defineşte substituirea astfel : «alegerea unei minorităţi pentru răscumpărarea întregului» şi conferă faptului valoare de prestigiu. El spune că linia mîntuirii, în toate etapele ei, s-a desfăşurat permanent pe baza acestui «principiu eminamente teologic». Observaţia este azi comună multor teologi, dar O. Cullmann îi dă cea mai succintă formulare : principiul substituirii se desfăşoară în Vechiul Testament printr-o «reducere progresivă». Întreaga creaţie care a fost afectată de cădere, în vederea mîntuirii e redusă la omenire ; omenirea e redusă la un popor, la Israel ; poporul e redus la o rămăşiţă dreaptă din Israel ; rămăşiţa e redusă la o persoană [46]. Dar definiţia lui O. Cullmann poate

44. Referitor la «Fiul Omului», a se vedea Frederick Houk Borsch, *The Son of Man in Myth and History,* SCM Press Ltd., London, 1967, care foloseşte literatura cea mai nouă şi mai importantă în problemă. În privinţa bibliografiei sînt utile şi alte două studii de sinteză mai noi : I. H. Marshal, *The Synoptic Son of the Man Sayings in Recent Discussion,* în «New Testament Studies», Cambridge, vol. XII, 1966, p. 327—351 ; Ransom Marlow, *The Son of Man in Recent Journal Literature,* în «The Catholic Biblical Quarterly», vol. XXVIII, 1966, p. 20—30.

45. Liniile generale ale problemei şi stadiul discuţiilor au fost studiate în două lucrări speciale pe care le-am considerat necesare ca studii preliminare de documentare asupra bazelor biblice ale slujirii. Cea dintîi, Ierom. Antonie Plămădeală, *Cîteva probleme în legătură cu Ebed-Iahve în Deutero-Isaia. Preliminarii la o teologie a slujirii,* în revista «Mitropolia Banatului», XX (1970), nr. 1—2, p. 70—97, în care s-a tratat despre : autor ; profeţie sau istorie ? ; persoană sau colectivitate ? ; naţional sau universal ? ; substanţa mesajului Ebedului. Cea de a doua, Episcop Antonie Plămădeală *Ebed-Iahve în lumina Noului Testament,* în «Mitropolia Banatului», XX (1970), nr. 3—4, p. 284—304, în care s-au abordat teme ca : profeţie, şi împlinire ; Iisus despre El însuşi ; Israel, Iisus şi Biserica. Nu vom relua aici nici temele, nici bibliografia din aceste două lucrări, decît în măsura în care va cere iconomia temei specifice a slujirii de care ne ocupăm.

46. Oscar Cullmann, *Christ et le Temps,* p. 81—82 ; idem, *La Royauté du Christ et l'Église dans le Nouveau Testament,* în «Foi et Vie», Cahiers bibliques, 1941, p. 36 ş. u.

rămîne doar o definiţie de dicţionar, cu aplicaţie la faptul substituirii în Vechiul Testament, pe care îl exemplifică prin «reducerea progresivă» de la mulţi la puţini şi apoi la unul, dacă nu-i pătrundem sensul interior. Ceea ce însă prezintă un interes mult mai mare, e investigarea *temeiurilor* teologice ale substituirii şi în special în teologia Vechiului Testament. Ce anume reclamă substituirea şi ce anume o justifică ? Aici este loc pentru un mare «de ce» şi nu putem trece mai departe înainte de a-l lămuri.

Isaia este cel dintîi care, în mod mai mult sau mai puţin explicit, dar în orice caz sugestiv, a dat acestui principiu o formă concretă, am zice o definiţie, dacă figura lui n-ar fi o viziune profetică, deci limitată la posibilităţile genului. *Ebed-Iahve* e prezentat de Isaia ca Israel (XLI, 8), ca rămăşiţă credincioasă din Israel (XLI, 14), şi ca persoană (LIII, 1—12). Toate acestea în acelaşi timp, şi sub unul şi acelaşi nume. Aceasta ar fi o nouă curiozitate a acestei teologii mereu originale. Faptul a creat divergenţe între teologi şi ipotezele s-au întrecut în ingeniozitate. Cum e lesne de imaginat, unii s-au oprit la acele versete în care Ebed-Iahve se identifică cu întregul Israel [47], alţii la acelea în care el e doar rămăşiţă credincioasă din Israel [48] şi, firește, Ebed-Iahve redus la o persoană, prezent şi el în unele versete, şi-a avut şi el apărătorii lui [49]. Dar exegeţii nu s-au oprit numai la aceste trei interpretări.

J. Lindblom spune că Ebedul este o figură alegorică [50], alţii spun că e Israelul ideal [51], alţii că nici nu există ca problemă specială în Isaia, şi că e o «ficţiune» inventată ulterior, în perioada de sfîrşit a vieţii lui Iisus, de către creştinii confruntaţi cu patimile la care nu se aşteptau, şi cărora trebuia să le dea un suport biblic [52]. Bernhard W. Anderson [53], C. H. Dodd [54], H. Wheeler Robinson [55], C. R. North [56], John Mc. Kenzie [57], spre

47. P. A. H. de Boer, *Second Isaiah's Message*, în «Oldtestamentische Studien», Deel, XI, 1956, passim ; R. Martin-Achard, *Israel et les Nations : la perspective missionaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1959, passim.

48. Norman H. Snaith, *The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah*, în vol. «Studies in Old Testament Prophecy», ed. by H. H. Rowley, Edinbourg, 1950, p. 191, 200 ; Norman H. Snaith, *Isaiah 40—66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences*, în vol. «Studies of the Second Part of the Book of Isaiah», Suppliments to «Vetus Testamentum», vol. XIV, 1967, Leiden, p. 174, 175, 181 ; John Bright, *The Kingdom of God in Bible and Church*, (în special capitolul : «A Remnant Shall Repent»), London, 1955, p. 71—98.

49. Harry M. Orlinsky, *The So-called «Servant of the Lord», and Suffering Servant» in Second Isaiah*, în vol. «Studies on the Second Part of the Book of Isaiah», în Suppliments to «Vetus Testamentum», vol. XIV, 1967, Leiden, p. 118 ; după Orlinski, Ebed-Iahve e persoană istorică, nu profetică, şi anume e profetul însuşi.

50. În «Acta Academiae Aboensis, Humaniora», XVIII, 1949, p. 223 ; cf. H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and others Essays on the Old Testament*, London, 1952, p. 35 ; Blahoslov Pipal, *The Lord-s Ebed in the Exile*, în «Communio Viatorum», vol. XII, nr. 3—4, 1970, p. 177—180, susţine că, aşa cum reiese din Cîntecele Ebedului (în Deutero-Isaia), Ebed exprimă o funcţie a trimişilor Domnului în timpul exilului.

51. Cf. C. R. North, *Isaiah 40—53. The Suffering Servant of God*, London, 1964, p. 30.

52. Harry W. Orlinsky, *The So-called «Servant of the Lord»*, p. 17, 59, 118.

53. Bernhard W. Anderson, *The Living World of the Old Testament*, London, 1964, p. 421.

54. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, London, 1965, p. 95, 118.

55. H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, p. 58.

56. C. R. North, *Isaiah 40—53....*, p. 31.

57. John Mc. Kenzie, *The Power and the Wisdom*, London, 1965, p. 92.

a nu cita decît cîteva nume, pun *oscilația* lui Isaia de la grup la individual, fluiditatea, cum se exprimă unii din ei [58], în contextul «gîndirii corporate», și desigur aceasta ar fi calea care ar putea duce la adevărata soluție. În virtutea acestei gîndiri, am văzut că unul putea reprezenta pe mulți, cu alte cuvinte se putea substitui.

Aceasta este interpretarea care a rămas preponderentă în gîndirea teologică în legătură cu Ebed-Iahve. Chiar un Martin Buber nu se decide să se pronunțe în favoarea unei interpretări limitate exclusiv la colectivitate, sau exclusiv la o persoană. El spune că Ebedul a fost intenționat să rămînă paradox, și anume să rămînă «doi Ebed», Israel și o persoană [59]. În fond, după cum am văzut, el este chiar «trei», dar în perspectiva principiului numit de O. Cullmann al reducerii succesive prin substituire, el nu mai este paradox și nici nu mai rămîne, cum consideră același M. Buber, «enigma lui Deutero-Isaia».

Ebed-Iahve a fost însă ceva mai mult : a fost taina întregului Testament, dar prin Isaia taina devine în parte dezvăluită. Ebed-Iahve a fost preînchipuirea profetică a substituirii care avea să sfîrșească în substituirea unică, întruchipată în lucrarea lui Mesia [60]. Ebed-Iahve a fost în primul rînd afirmarea acestei idei, a acestui principiu și, în al doilea rînd, descrierea aproape amănunțită a modului cum avea să se petreacă substituirea prin suferință și moarte, în locul tuturor și pentru răscumpărarea tuturor, deci nu a lui Israel. El este substituirea ajunsă la expresia ei ultimă, la *Unicul* care se substituie încorporînd, prin aceasta, rămășița, pe Israel și întreaga omenire. El e «lumina neamurilor» care urmează «să ducă mîntuirea pînă la marginile pămîntului» (Is. XLIX, 6).

În acest verset e concentrată întreaga gamă a substituirilor : «Puțin lucru este să fii sluga Mea, ca să aduci la loc semințiile lui Iacov (întregul Israel n.n.) și să întorci pe cei ce au scăpat dintre ai lui Israel. Te voi face lumină popoarelor, ca să duci mîntuirea Mea pînă la marginile pămîntului» (Is. XLIX, 6). Textul acesta, aplicat retrospectiv la alegere, clarifică definitiv și sensul alegerii.

Ispășirea în locul cuiva nu era străină gîndirii lui Israel. Cuthbert Lattey [61] o justifică raportînd-o la solidaritatea originară. Toate drumurile acestei teologii duc deci la unitatea originară a neamului omenesc. Că Ebed-Iahve este chipul complex al acestei substituiri multiple, nu mai încape nici o îndoială. Cîteva observații în plus asupra lui vor servi drept concluzie pentru fixarea bazelor unei teologii a slujirii în Vechiul Testament.

58. H. H. Rowley, *The Servant of the Lord...*, p. 51, 54 ; Charles Francis Whittey, *The Exilic Age*, London, 1957, p. 149 ; H. H. Rowley, *The Missionary Message of the Old Testament*, London, 1944, p. 53, 58.

59. Martin Buber, *The Prophetic Faith*, London, 1949, p. 223.

60. Edward J. Young, *The Origin of the Suffering Servant Idea*, în «The Westminster Theological Journal», vol. XIII, nr. 1, 1950, p. 20—21, susține că persoana «Slujitorul Domnului» din Isaia LIII este unică în Vechiul Testament, de aceea și suferințele lui au un caracter unic. Așa cum reiese din context, el nu suferă pentru păcatele sale, deoarece el este drept. Astfel, «slujitorul» este Iisus Hristos, iar suferința Sa este răscumpărătoare pentru că are sens de substituire.

61. Cuthbert Lattey, *Vicarious Solidarity in the Old Testament*, în «Vetus Testamentum», vol. I, 4, 1951, p. 269.

Mai întîi, etapele liniei mîntuirii sînt cronologic succesive, deci se petrec în istorie şi se împlinesc în istorie şi pentru istorie. *Israel* e ales să se substituie în locul întregii omeniri, dar nu rămîne vrednic de această alegere, nici n-o înţelege cum trebuie şi, nefiind drept, n-o poate împlini. O *rămăşiţă din Israel* rămîne pentru o vreme dreaptă, dar păcătuieşte prin aceeaşi neînţelegere, crezînd că are de răscumpărat numai pe Israel. Şi atunci e anunţat *un singur reprezentant* care, drept fiind, se va putea substitui întregii omeniri. O va face de bună voie şi în condiţii de suferinţă pînă la jertfă, pînă la moarte. Numai în felul acesta ideea substituirii se putea înscrie în istoria creaţiei, a căderii şi a răscumpărării, istorie care nu se limitează la un singur popor, ci cuprinde întreaga omenire. Numai în felul acesta *substituirea devenea un corolar al unităţii şi al alegerii*, a căror substanţă este *solidaritatea*. Numai aşa se justifică substituirea, altfel rămîne un act exterior, arbitrar, un act impus de Dumnezeu, în care cel chemat să se substituie s-ar putea socoti implicat fără temei. *În perspectiva solidarităţii ontologice, substituirea devine act conştient de solidaritate.* Alegerea însăşi a fost întărită printr-un Legămînt, printr-o învoială, nu era impusă. Israel se învoia să fie dreptul care se substituie întregii omeniri. Se înţelege că de aici avea şi el de cîştigat, dar nu numai el. Ceea ce a uitat cu timpul.

Trebuie să remarcăm apoi că în toate ipostazele şi în toate etapele, cel care trebuie să se substituie este numit de Isaia *Ebed*, adică *Cel ce slujeşte*. Chiar *Fiul Omului*, cealaltă denumire pe care Iisus o va umple de sensul Ebedului, într-una din accepţiunile care i se dau [62], înseamnă *omul*, unul dintre oameni, unul care e din neamul oamenilor şi care are astfel datoria de a sluji unitatea din care face parte.

Astfel, Vechiul Testament nu numai că oferă baze pentru o teologie a slujirii, dar el se dovedeşte a fi structurat teologic în sensul slujirii. Ideile sale fundamentale, unitatea, alegerea şi substituirea, se dezvoltă una din alta. *Ideea de unitate o impune pe cea de solidaritate*; în numele ei, *alegerea capătă înţelesul de slujire, iar substituirea este modul slujirii.*

Astfel înţeleasă, ideea «reducerii progresive» şi principiul substituirii nu mai comportă dificultăţi de înţelegere. Dumnezeu nu apare ca un determinant arbitrar, iar omul nu se mai poate socoti împovărat nefiresc cu grija celuilalt. *Slujirea este un act conştient de solidaritate.*

II. — Slujirea în Noul Testament

1. Recapitularea. — După schema lui O. Cullmann [63], reducerii progresive a substituirii pe linia mîntuirii, de la pluralitate la unitate, specifică Vechiului Testament, i-a urmat o mişcare în sens invers în Noul

62. Oscar Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 119. Asupra termenului «Fiul Omului» cu sensul de «om», «oricare om», «omul», a se vedea Frederick H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, London, 1967, p. 21 ş. u. (la p. 22 se află bibliografia temei).

63. Ideea ca atare, în forme diferite, se găseşte la mai mulţi teologi : John Mc. Kenzie, *The Power and the Wisdom*, p. 39, spune că Iisus cheamă pe Israel să devină «Iisus», să se individualizeze ; H. W. Robinson, *The Cross of the Servant. A study in Deutero-Isaiah*, London, 1926, p. 75 ; George Adam Smith, *The Book of Isaiah*, vol. II, London, 1927, p. 304.

Testament: de la unitate la pluralitate, în sensul că, acum, cei mulţi sînt chemaţi să reprezinte unicul. Ideea aceasta va sta la baza doctrinei creştine despre fiinţa Bisericii, şi beneficiază de ceea ce a avansat în această privinţă Vechiul Testament prin gîndirea şi «personalitatea corporată». Ecleziologia creştină, în conceptul ei de Biserică-Trup al lui Hristos, s-a alcătuit astfel pe un teren dinainte pregătit [64].

Punctul de interferenţă a celor două direcţii, şi Cel care dă sens atît reducerii progresive, cît şi creşterii progresive, fiind prin excelenţă Cel ce încorporează şi Cel ce se extinde, în virtutea aceluiaşi principiu, este *Unicul*.

În perspectiva primei mişcări, a reducerii progresive, şi a punctului ei *terminus*, *Unicul* recapitulează întreaga omenire, pe Israel şi rămăşiţa credincioasă — dar incapabilă de substituire — şi prin suferinţa şi jertfa Sa curată de păcat, deci nevinovată, răscumpără, prin substituire, întreaga omenire şi o restaurează, reînnoind astfel Legămîntul cu Dumnezeu, asumîndu-şi într-o perspectivă nouă, alegerea [65].

Unicul este Iisus Hristos [66]. Situarea sa pe această linie de responsabilitate în slujba întregii omeniri, constituie într-adevăr momentul trecerii din profeţie în istorie. Acum, profeţia, luminată de realitatea istorică, capătă ea însăşi o semnificaţie clară şi coerentă.

Planul lui Dumnezeu cu lumea — oikonomia — început în Vechiul Testament, va continua în Noul Testament, urmînd o desfăşurare organică şi unitară. În Noul Testament, *oikonomia* se concretizează în fapte, în împliniri, în evenimente istorice [67], care ascund taina mîntuirii.

---

64. B. J. Le Frois, *Semitic Totality Thinking...*, p. 196, spune că viziunea Bisericii din Apocalipsă XII rezultă din aplicarea gîndirii corporate la Biserică. Aceeaşi idee tot la B. J. Frois în *The Woman Clothed with the Sun* (Apoc. XII). *Individual or Collective? An Exegetical Study*, Rome, 1954, p. 58—61; Aubrey R. Johnson, *The One and The Many in the Israilite Conception of God*; Cardiff, 1942, p. 41, spune că trinitarismul Noului Testament îşi are originea tot în această «gîndire corporată» despre Dumnezeu în Vechiul Testament, iar corelativele lui sînt «omul» paulin, care este «în Hristos», şi Biserica — «Trup al lui Hristos». Ideea şi la H. W. Robinson, *The Cross of the Servant...*, p. 75, ş. u.

65. Aspecte ale activităţii mîntuitoare a lui Iisus Hristos — «unicul mijlocitor» (I Tim. II, 5; Evr. IX, 15; XII, 24); *răscumpărare*: Luca II, 38; XXII, 28; XXIV, 21; Rom. III, 24; I Cor. I, 30, Gal. III, 13; IV, 5—6; Efes. I, 7; IV, 30; Col. I, 14; Tit II, 14; Evr. XII, 9, 15, Apoc. XIV, 3, 4; *reconciliere*: Rom. V, 10, 11; II Cor. V, 18—20; Efes. II, 16; Col. I, 20—22; *recapitulare*: Efes. I, 9; III, 1—2; *alegere*: Ioan XV, 16; Fapte XIII, 17; Rom. VIII, 28—30; IX, 6—29; XI, 1—32; Efes. I, 3—14; II, 8—10; II Petru, I, 10—11; *slujire*: Matei XX, 28; Marcu X, 45; Luca XXII, 26, 27; Ioan XII, 26; *substituire*: Rom. V, 6; VI, 6—10; XI, 11; II Cor. V, 14—15, 21; Gal. III, 13.

66. Wolfhart Pannenberg, *Jesus God and Man*, transl. by Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe, SCM Press Ltd., London, 1970, p. 258—269, susţine că moartea lui Iisus a avut un caracter de substituire, deoarece patima Sa se încadrează în contextul slujirii Sale pentru toţi. Orice slujire are «un caracter vicarial» de aceea moartea Sa, întrucît are o «semnificaţie vicarială», are şi un caracter de slujire.

Desigur, semnificaţia vicarială sau substitutivă a morţii lui Iisus nu se limitează la Israel, ci se extinde la toţi oamenii. Substituirea are deci un caracter inclusiv, o dimensiune universală, pentru că, de fapt, ea este un fenomen universal în relaţiile umane. Conceptul de semnificaţie vicarială a morţii lui Iisus poate fi înţeles numai pornind de la ideea că, în orice relaţie umană, există un element de substituire activă. Caracterul social al existenţei umane include responsabilitatea generală, substitutivă. Orice slujire are caracter de substituire.

67. Desigur, concepţia despre «istoria mîntuirii», potrivit căreia planul lui Dumnezeu constă într-o succesiune de elemente mîntuitoare, Iisus Hristos apărînd la sfîrşitul istoriei

Sensul de *împlinire* este cel dintîi cu care sînt confruntaţi contemporanii evenimentului şi acest sens e dovada cea mai concludentă a continuităţii. Pentru a înţelege mesajul Noului Testament, trebuie să-l încadrăm în această continuitate. Şi evangheliştii şi Iisus, şi toţi ceilalţi, îşi vor explica, şi vor explica totul, în contextul continuităţii. Iisus începe prin a declara că «împlineşte» (Matei V, 17). Înţelegerea misiunii lui Iisus ca *împlinire*, în iconomia istoriei mîntuirii — înţelegere care e în acelaşi timp cheia modului cum şi-a conceput lucrarea Sa de mîntuire şi cum s-a conceput pe Sine —, este sintetizată în Evanghelia după Luca : «Şi începînd de la Moise şi de la toţi proorocii, le-a tîlcuit lor toate Scripturile cele despre El» (XXIV, 27). În sinagoga din Nazaret, după ce citeşte textul din Isaia, cu care îşi începe predica, declară : «Astăzi s-a *împlinit* Scriptura aceasta în urechile voastre» (Luca IV, 21). Evanghelistul Matei ţine şi el ca, în legătură cu primul eveniment pe care îl notează despre Iisus, pe prima pagină a Evangheliei, să atragă atenţia : «Acestea toate s-au făcut ca să se *împlinească* ceea ce s-a zis de Domnul prin proorocul» (Matei I, 22). De altfel, tema revine în Evanghelia după Matei de nenumărate ori [68].

C. H. Dodd, într-o carte despre sub-structura teologiei Noului Testament [69], spune că fără relevarea corespondenţei dintre *profeţie* şi *împlinire*, teologia devine nesemnificativă şi nu mai are nimic de spus lumii. De aceea şi primul Crez ecumenic a cuprins ideea că Hristos a înviat «după Scripturi», iar Sfîntul Duh «a vorbit prin profeţi».

Această semnificaţie merită a fi subliniată, pentru că ea, nu numai că pune întruparea Fiului în contextul iconomiei lui Dumnezeu, redat prin cuvinte ca : «după cum era scris», sau «Fiul Omului trebuia...», ci ne dă şi primele şi cele mai importante încredinţări asupra detaliilor acestei iconomii, detalii care luminează teza slujirii în Noul Testament.

S-a spus că împlinirea îl înscrie pe Iisus pe linia mîntuirii, prin substituire. Afirmaţia aceasta, curentă mai ales în teologia protestantă şi în oarecare măsură şi în cea romano-catolică, trebuie interpretată ţinînd seama de datele hristologiei biblice şi patristice. Pentru a fi preluată în soteriologia ortodoxă, îi sînt necesare anumite precizări şi corective, pe care le vom expune mai jos.

Categoria curentă sub care Iisus şi-a descris şi şi-a împlinit misiunea, a fost aceea a Ebedului isainic [70]. De altfel cele trei vestiri ale Pati-

---

Vechiului Testament, nu trebuie interpretată într-un mod linear, cronologic, ci ontologic. Evenimentul divin este, mai presus de orice, manifestarea misterului mîntuirii. În acest sens, are dreptate Părintele Georges Khodre cînd afirmă că «teologia contemporană trebuie să meargă dincolo de noţiunea de «istoria mîntuirii», ca să descopere semnificaţia *oikonomiei*. Iconomia lui Hristos nu poate fi redusă la manifestarea ei istorică, ci indică faptul că noi am devenit participanţi la viaţa reală a lui Dumnezeu însuşi. De aici referinţa ei cu veşnicia şi lucrarea Duhului Sfînt. Însăşi noţiunea de iconomie este o noţiune de mister. De asemenea, ea se referă la libertatea lui Dumnezeu, care în lucrarea Sa de providenţă şi răscumpărare, nu este restrînsă de nici un eveniment (Georges Khodre, *Christianity in a Pluralistic World — The Economy of the Holy Spirit*, în «The Ecumenical Review», XXIII (1971), nr. 2, p. 123).

68. Matei, XII, 17—21.; VII, 17 ; II, 17 ; III, 2 ; V, 17 ; II, 23 ; II, 15 ; VIII, 16—17.

69. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, Fontana Books, London, 1965, p. 137, 138.

70. H. W. Robinson, *The Cross of the Servant : A Study in Deutero-Isaiah...*, p. 71. În privinţa faptului dacă Iisus şi-a înţeles misiunea ca Ebed-Iahve, acordul teologilor nu este

milor, spre exemplu, sînt exprimate integral în termenii Ebedului [71]. Probabil, trăind prea mult sub influența mesajului Noului Testament, Ebed-Iahve din Vechiul Testament poate părea neimportant unora, dar cel care ar face abstracție de Noul Testament ar vedea de îndată că marea noutate a Evangheliei se află mai întîi acolo, în profeția lui Isaia. Iisus a preferat întotdeauna să-și zică «Fiul Omului» și *Ebed-Iahve* nu i-a fost atribuit în mod expres, ca titlu, nici de către alții, dar atît El însuși, cît și ucenicii, chiar atunci cînd au întrebuințat alt titlu — Fiul Omului, Domnul, Mesia, Fiul lui David etc. —, pe toate le-au umplut cu semnificația Ebedului [72]. «Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți» (Marcu X, 45), e un exemplu în care unul din titluri e încărcat cu misiunea Ebedului, fără ca acesta din urmă să fie menționat [73]. Iisus are convingerea, zice H. H. Rowley, că toate aceste titluri vin dintr-o rădăcină comună, și El le pune în relație în mod simplu și firesc [74]. Dar aici e ceva și mai mult decît atît : titlurile se egalează prin conținutul comun care li se dă.

Jean-Louis Leuba observă că, deși *expressis verbis* referirea la Ebed-Iahve se întîlnește numai de cinci ori în Noul Testament (Matei XII, 18 ; Fapte III, 13, 26 ; IV, 27, 30), concepția pe care o implică în slujirea lui Iisus ocupă un loc mult mai important decît s-ar putea crede din micul număr de pasaje unde apare explicit întrebuințat [75]. Poate că acesta e unul din cele mai importante aspecte ale acestei probleme.

---

totdeauna unanim, dar majoritatea o formează cei care cred astfel. Vom cita cîțiva : C. H. Dodd, *According to the Scriptures...*, p. 116—123 ; Walther Zimmerli și Ioachim Jeremias, *The Servant of God*, SCM Press, 1965, p. 99 ; H. H. Rowley spune : «Poemele Robului (din Isaia *n. n.*) au orientat concepția despre Împărăția sa, și în măsura în care lucrul ne este cunoscut, el a fost primul care a asociat conceptul de rob cu acela de Mesia, în așa fel încît a fost modificată întreaga gîndire despre misiunea lui Mesia» (în *The Biblical Doctrine of Election*. London, 1950, p. 155). În sprijinul aceleiași idei, vezi J. W. Bowman, *The Intention of Jesus*, 1945, p. 10 ; H. H. Rowley citează și teologi care se opun ideii că Iisus și-ar fi înțeles misiunea ca Ebed-Iahve dar, zice el, aceștia o fac «cu o mare improbabilitate» (*op. cit.*, p. 156).

71. Michael Cambe, *Le Fils de l'homme dans les Evangiles synoptiques*, în «Lumière et Vie», tome XII, 1963, nr. 62, p. 44, 49.

72. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, p. 92. Pentru titlurile lui Iisus se pot consulta două cărți mai noi : Léopold Sebourin, *Les Nomes et les titres de Jésus*, Bruges-Paris, 1963 ; Vincent Taylor, *The Names of Jesus*, London, 1962, Léopold Sebourin analizează 50 de titluri și indică pentru cercetarea unui număr de 187 de titluri pe Fr. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster in Westf. 1907.

73. Sigmund Mowinckel, *He That Cometh*, New York, Nashville, 1954, spune că Iisus a găsit în Fiul Omului forma prin care își putea exprima cel mai bine conștiința naturii și a vocației Sale. În ceea ce privește sensul principal al noțiunii, Mowinckel oscilează între *om în general, om originar* și *om tipic*, și spune că în iudaism sensul termenului era secret (cf. Ranson Marlow, *The Son of Man in Recent Literature*, în «The Catholic Biblical Quarterly», vol. XXVIII, 1966, Washington, p. 21). E. Schweitzer spune că Iisus a adoptat titul de «Fiul Omului» tocmai pentru că era ambiguu, descoperind dar și ascunzînd ceva în același timp (În *Der Menschensohn*, Z.N.W. 50 (1959), p. 185—209 și în *The Son of Man*, în J.B.L., 79 (1960), p. 119—129 ; cf. Ranson Marlow, *op. cit.*, p. 24). Oscar Cullmann e dintre cei mai categorici în privința aceasta : el spune că în mod sigur Iisus asociază pe «Fiul Omului» cu «Ebed-Iahve» ; vezi *Jesus the Son of Man*, Mc. Cormick Theological Seminary, march 1955 (publicat și în «The Christology of the New Testament», Philadelphia, 1959, p. 6).

74. H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, Oxford, ed. a II-a, 1965, p. 93.

75. Aceste locuri sînt analizate în special de Lohmeyer în *Gottesknecht und Davidsohn*, p. 8—26 ; O. Cullmann, *Gesù, Servo di Dio*, în «Protestantismo», III (1948), nr. 2, p. 49—58 ; cf. Jean-Louis Leuba, *L'institution et l'événement*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 12.

Apelul constant la figura lui Ebed-Iahve arată insistența lui Iisus asupra esenței misiunii Sale ca slujire, prin substituire și încorporare. În virtutea acestui principiu, El recapitulează, se jertfește și moare pentru toți oamenii (II Cor. V, 15), realizînd astfel împăcarea omenirii cu Dumnezeu. Această împăcare e echivalentă cu o *recreare* a lumii, Iisus fiind Noul Adam. Prin El istoria ia un alt curs, decît cel pe care l-a luat prin Adam cel dintîi, care a păcătuit.

Iisus împlinește o misiune de slujire, cum profetise Isaia (III, 11—12) : «Pentru mulți». Pentru a accentua ideea, să remarcăm separat : *pentru* indică faptul substituirii, «în locul» ; *mulți* arată cui s-a substituit. Își varsă sîngele «pentru mulți» (Marcu XIV, 24), ia asupra lui păcatele *tuturor* (Matei VII, 17), pentru ca să-i răscumpere pe *toți* (Marcu X, 45). Sfîntul Pavel, deși nici el nu-i dă lui Iisus *expressis-verbis* titlul de Ebed-Iahve, în Epistola către Filipeni îl exprimă evident în termenii Ebedului : «S-a deșertat pe Sine, chip de rob luînd» (II, 7).

Termenul esențial «pentru» a fost reținut și în prima mărturisire solemnă de credință a Bisericii, de la Niceea : «care *pentru* noi oamenii și *pentru* a noastră mîntuire, s-a pogorît din ceruri și s-a întrupat».

După cum am spus, a accepta ideea de substituire din punctul de vedere al teologiei ortodoxe sînt necesare cîteva precizări. Mai întîi, Iisus nu se substituie în mod simplu, ca Dumnezeu, oferindu-și Sie însuși o satisfacție pentru onoarea lezată de păcatul oamenilor, ci El mîntuiește din interior, din condiția Logosului întrupat, a Fiului lui Dumnezeu care își asumase omenitatea. O altfel de satisfacție ar fi fost formală. Chiar dacă ar fi fost eficientă juridic, ea ar fi fost ineficientă pentru restaurarea și înnoirea naturii omenești. Aceasta ar fi rămas în continuare în starea în care a adus-o păcatul. Dar, asumîndu-și firea omenească, Fiul lui Dumnezeu devine om adevărat, și tot ce va face, va face ca Dumnezeu adevărat și om adevărat, adică prin natura omenească asumată, împreună cu ea și pentru ea. Acesta este și sensul întrupării ca și cel al substituirii : de restaurare a naturii umane prin asumarea ei în ipostazul dumnezeiesc al Logosului. În această natură asumată ipostatic, El suferă, moare, ispășește, și astfel natura omenească, în virtutea unității corporate în care se înscrie și Iisus ca om, se împărtășește structural de o transformare ontologică însușită prin suferință și ispășire, în firea omenească purtată de Fiul lui Dumnezeu.

Substituirea ca asumare este astfel corelată cu participarea și solidaritatea incluse în actul întrupării și jertfei lui Iisus : «Unul a murit pentru toți, de aceea toți au murit» (II Cor. V, 14). Nu poate fi vorba aici de o simplă substituire juridică. Dumnezeu s-a manifestat prin întrupare ca unul din oameni. Poate că acesta a fost, cum zice Ch. Duquoc, unul din motivele pentru care El a fost respins, căci oamenilor le-a fost greu să imagineze un astfel de Dumnezeu [76].

Iisus era însă și Dumnezeu. Omenitatea Sa are de două ori calitatea de a transforma organic firea omenească. O dată pentru că e sfințită în unirea în aceeași persoană, cu natura dumnezeiască, și în același timp, prin suferință și jertfă pentru noi.

76. Ch. Duquoc, *Le Christ serviteur*, în «La Vie Spirituelle», nr. 502 (1964), p. 152.

Slujirea lui Iisus Hristos, Dumnezeu și om, este astfel dublă : El este în mod nedespărțit Dumnezeu în slujirea oamenilor și Omul în slujirea oamenilor.

Ideea solidarității divino-umane reclamă încă o dată întoarcerea la unitatea originară. Prof. R. Murray observă că în Sfînta Scriptură se vorbește adesea de Dumnezeu care este «credincios» omului, exact în aceiași termeni în care i se cere și omului să fie «credincios» lui Dumnezeu. Dumnezeu pune această credincioșie în termenii egalității și reciprocității. *Emunah*, «credincioșie» este termenul ebraic folosit fără deosebire, în ambele relații : dinspre Dumnezeu spre om (Ps. XXXVI, 5), și dinspre om spre Dumnezeu (Avac. II, 4), ca și spre alt om (II Regi XII, 16). Același lucru se poate spune și despre adjectivul *ne'eman* «credincios», folosit în legătură cu Dumnezeu (Deut. VII, 9), ca și în legătură cu omul (Neem. IX, 8). Prof. R. Murray explică faptul mai întîi prin caracterul de reciprocitate al formulei legămîntului : «voi veți fi poporul Meu, iar Eu voi fi Dumnezeul vostru», dar și prin *unirea* lui Dumnezeu cu omul în Hristos [77].

Iisus însuși cînd zice : «Eu sînt în mijlocul vostru ca cel ce slujește» (Luca XXII, 27), nu face nici o deosebire între Sine ca Dumnezeu și ca om. În această ordine de idei Anthony T. Hanson spune, pe bună dreptate, că «într-un fel, Dumnezeu însuși este un Dumnezeu-Slujitor» [78].

Ne aflăm aici pe terenul celei mai adînci realități soteriologice în care sînt cuprinse organic creația, omul și răscumpărarea. Ideea că Dumnezeu e în slujba noastră nu se poate justifica în mod simplu. Numai dacă înțelegem în profunzime unirea celor două naturi în persoana Fiului întrupat — formulată în definiția Sinodului de la Calcedon (451) — cu toate consecințele ei pe planul lucrării mîntuitoare, atunci putem să explicăm un Dumnezeu în slujba oamenilor.

Omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Fiul, întrupîndu-se, se face după chipul și asemănarea omului, afară de păcat, Dumnezeu adevărat și om adevărat. Fiind om desăvîrșit, nu încetează de a fi Dumnezeu adevărat. Aici ne aflăm pe un teren care dezvăluie profunzimi nebănuite, pentru că, dincolo de unitatea umană, există o unitate originară de dimensiuni și mai largi, unitate pe care Iisus o revelează acum prin întruparea Sa, o unitate divino-umană. În această *unitate originară, Dumnezeu și Omul se implică reciproc*, așa cum se implică în Iisus, care rămîne modelul, tipul, actualizarea acestei unități.

În spiritul definiției de la Calcedon, această unitate nu înseamnă nici confundare, nici amestecare, dar ceea ce e prețios, nici izolare, separare. În această perspectivă se poate face afirmația că Dumnezeu care slujește omul, se slujește pe Sine, iar slujindu-se pe Sine, El nu se diminuează, nu schimbă rolurile. În persoana lui Iisus, această unitate originară e concretizată în istorie ca realitate teandrică.

Poate că s-ar putea obiecta acestei explicații faptul că îl aduce pe Dumnezeu prea aproape de lume. Dar Iisus a zis : «Cel ce M-a văzut pe

77. R. Murray, *Collegiality, Infailibility and Sobornost*, în «One in Christ», vol. I, nr. 1, 1965, p. 22—23.

78. Anthony T. Hanson, *The Church of the Servant*, SCM Press London, 1962, p. 56.

Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan XIV, 9). S-ar mai putea spune că una e ceea ce s-a petrecut cu Iisus, care marchează un început, în istorie, al acestei unități divino-umane, și altceva e să gîndești această unitate ca existînd dintotdeauna, adică din momentul creației, sau chiar dinainte de creație. Dar aceasta ar însemna a merge prea departe, a concepe omul ca o categorie infinită, originară, așa cum e conceput Dumnezeu, și a admite că restaurarea avea menirea să refacă această unitate originară în care totul suferea din pricina căderii, și intenția lui Dumnezeu era zădărnicită.

În legătură cu acest ultim aspect, se poate totuși admite că prin cădere s-a produs o știrbire a unității dintre Dumnezeu și om. Poate că pe acest făgaș s-ar putea avansa, cu atenție — pentru că el poate atrage mult mai multe și imprevizibile consecințe — spre o idee, care ar explica, în parte măcar, de ce în răscumpărarea omului s-a angajat chiar Dumnezeu. Una din tezele clasice argumentează motivul întrupării lui Dumnezeu, numai raportînd-o la întinderea și adîncimea păcatului, și la incapacitatea oamenilor de a se răscumpăra prin puterea lor proprie. Teza rămîne valabilă, deși nefiind deloc simplă, ea a putut da naștere la teorii foarte diverse, ca aceea a satisfacțiunii substitutive, așa cum a fost formulată de Anselm de Canterbury în tratatul *Cur Deus Homo* [79] la începutul secolului al XII-lea, ușor modificată de Thomas de Aquino și Bonaventura, sau ca aceea a justificării pur forensice, externe, formulată de Melanchton în secolul al XVI-lea.

Tradiția ortodoxă pune accentul însă pe caracterul organic al răscumpărării și pe implicarea ontologică a omului în răscumpărare, urmarea efectuării ei de către Dumnezeu întrupat însemnînd transformarea structurală a omului, nu numai punerea lui în situația de beneficiar juridic. Dacă se are în vedere deci rănirea, prin păcatul lui Adam, a unității în care Dumnezeu și omul erau reciproc angajați, s-ar putea găsi în aceasta un argument în favoarea oportunității întrupării însuși a lui Dumnezeu, spre a reface această unitate. Deși a fost ruptă unilateral, de către Adam, unitatea a fost refăcută printr-o sinergie, pentru că, în Iisus Hristos, «Unul din Treime a suferit» în natura omenească.

Întruparea a fost deci semnul acestei întoarceri a celui lezat spre cel vinovat, în perspectiva restabilirii unității originare. Cel lezat a intrat în condiția celui ce a lezat, și astfel s-au făcut una, Dumnezeu-Om, o persoană. Firește, cu două firi, cu două voințe, pentru că dincolo de toate, Dumnezeu era mereu Dumnezeu, autorul unității, autorul creației, principiul existenței. Fiind autorul unității dintîi, care fără Sine n-ar fi

79. *P. L.*, 158, col. 361—430. Anselm de Canterbury, în *Cur Deus Homo* (1094—1098), susține că, pentru ofensa adusă prin păcat, trebuia să i se dea o satisfacție lui Dumnezeu. Satisfacția nu o putea însă da un om, ci cineva care ar fi avut vreun merit în plus, față de ceea ce datora lui Dumnezeu. O astfel de satisfacție putea da numai omul Iisus care, neavînd păcat, nu trebuia să plătească cu moartea (II, 11). Astfel, moartea lui Iisus a devenit *merit* supererogatoriu. Omenirea, în persoana lui Iisus, a oferit astfel satisfacție lui Dumnezeu.

Gîndirea patristică s-a axat însă pe alte coordonate. Punctul central în actul de mîntuire era nu satisfacția, sau pedeapsa pentru păcatul lui Adam, ci restaurarea naturii rănite prin păcat. De aceea, mîntuirea depinde *mereu* de *dumnezeirea* lui Iisus și are ca punct final îndumnezeirea omului, pe cînd la Anselm ea depinde mai mult de satisfacția oferită de omul Iisus ; cf. *Cur Deus Homo I, 21*, în *P. L.*, 158, 393 ; Pentru doctrina răsăriteană, vezi Sfîntul Atanasie, *De Incarnatione Verbi*, 7 ; P. G., 25, 107 ș.u.

putut fi chemată la existență, El o recheamă și a doua oară. Într-un fel, această a doua chemare o completează pe cea dintîi, desăvîrșind-o. S-a spus că omul avea chipul lui Dumnezeu în act și asemănarea cu Dumnezeu în potență. Prin întrupare, asemănarea devine și ea în act. Omul Iisus e și Dumnezeu. Așadar, unitatea divino-umană devine evidentă și sigură în revelația ei prin întrupare. Este elocvent în această privință, cuvîntul Sfîntului Pavel din Epistola către Efeseni : În Hristos, după *iconomia* lui Dumnezeu, sînt unite toate lucrurile, cele din ceruri și cele de pe pămînt (Efes. I, 9—10). Și tot Sfîntul Pavel spune că sîntem «din neamul lui Dumnezeu» (Fapte XVII, 29).

Vechiul Testament, prin «gîndirea corporată» ca expresie a solidarității și prin figurile enigmatice [80], care solicită omului o continuă pătrundere a lor : *Fiul Omului* și mai ales *Ebed-Iahve*, a pregătit ceea ce urma să se împlinească și a menținut trează conștiința unității.

Cînd Fiul a venit să împlinească substituirea prin întrupare, ea a putut fi înțeleasă fără mari dificultăți, deși Vechiul Testament nu a arătat explicit care va fi modul concret al împlinirii, anume prin întruparea lui Dumnezeu însuși. Un portret concret al Celui ce trebuia să vină, ca Dumnezeu, a fost revelat numai prin și de către Iisus, și nu dintr-odată. Chiar Apostolii au primit această învățătură treptat. Acesta este elementul nou pe care Iisus l-a adus pe linia continuității celor două Testamente, ceea ce a și făcut ca această linie să fie în același timp un sfîrșit și un început, o răscruce.

Dar noutatea mai cuprinde un lucru tot atît de esențial. Cel care se substituia era Om și Dumnezeu, în același timp. Ca Fiu al Omului, Iisus Hristos se substituie omenirii, e preț de răscumpărare și reașează omenirea în unitate cu ea însăși ; ca Fiu al lui Dumnezeu, El se substituie solidar omenirii, o înfiază împreună cu Sine lui Dumnezeu, și o reașează în unitatea originară. Extinde unitatea de la umanitate la Dumnezeu. Așa au gîndit Sfinții Părinți cînd au spus că : «Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca omul să se facă Dumnezeu», în acord cu tainicul cuvînt vechitestamentar : «Eu am zis : dumnezei sînteți» (Ps. LXXXII, 6 ; cf. Ioan X, 34) și cu îndemnul de a fi sfinți, după asemănarea sfințeniei lui Dumnezeu (Lev. XI, 44—45 ; I Petru I, 16 ; Lev. XIX, 2 ; XX, 7, 26).

Două concluzii se impun pe baza celor de mai sus :

a) *Substituirea*, ca principiu al recapitulării, *a fost în mod egal acreditată de Dumnezeu în Noul Testament*, ca și în cel Vechi. Mai mult, în Noul Testament ea s-a clarificat prin întrupare, ca asumare ontologică și ca participare organică din interior, la realitățile umane asumate. Substituirea, ca asumare și participare, înseamnă slujire. Substituirea-slujire implică slujirea tuturor și, împreună cu toți cei pe care Iisus i-a încorporat, ea duce la refacerea unității distruse odinioară prin cădere. În felul acesta, substituirea a devenit o categorie esențială a gîndirii creștine. Fiind o categorie fundamentată pe unitate, mișcată de generozitate și iubire, pornite de la Dumnezeu — «Dumnezeu a iubit lumea» —

80. Profetul însuși e conștient că figura pe care o prezintă e misterioasă : «Cine a crezut în ceea ce ni se vestise ?» se întreabă el (Is. LIII, 1).

și împlinită pînă la prețul jertfei în locul altora, *substituirea este paradigmă a raportului în care sîntem toți chemați să fim unii cu alții și cu Dumnezeu.* Este paradigma slujirii.

b) *Substituirea presupune ideea unității originare divino-umane.* În această viziune, a sluji omul înseamnă mai mult decît a-l sluji numai pe el, adică înseamnă a-L sluji pe Dumnezeu al cărui chip și asemănare este. În accepțiunea pe care i-a dat-o însuși Iisus, slujirea implică întotdeauna acești doi termeni, încît se poate spune că numai slujind omul, îl slujim pe Dumnezeu. Slujirea are tocmai scopul de a reliefa și consolida această unitate divino-umană, care s-a întemeiat prin întruparea, moartea și învierea lui Hristos. Iar această unitate este baza îndumnezeirii noastre, despre care Sfîntul Grigore Teologul spune: «Ce este această nouă taină în Mine? Sînt muritor și nemuritor; sînt una cu Hristos, ca să înviez cu El, să moștenesc cerul cu El, să devin fiu al lui Dumnezeu, să devin Dumnezeu» [81]. De asemenea Sfîntul Grigorie de Nissa afirmă: «Omul e fața omenească a lui Dumnezeu» [82], sau: «Omul destinat bucuriilor divine a trebuit să primească în natura sa însăși o înrudire cu Acela la care urma să participe» [83].

Texte de acest fel se găsesc multe, mai ales la Părinții răsăriteni. Așa cum remarcă Sfîntul Grigorie Teologul, ne aflăm în fața unei taine, și anume în fața tainei înfierii prin Hristos, înfiere care aduce participarea prin har la Dumnezeire. Dar nu e vorba de o contopire în Dumnezeire, sau de o contopire a lui Dumnezeu în om. Totuși, Sfîntul Grigorie de Nissa vorbește de o «înrudire» cu Dumnezeu în natura noastră, adică chiar de la creație, nu numai prin înfiere. Și în altă parte, același Părinte spune: «Creația omului după chip ne arată că sufletul are de la început o natură împărătească» [84]. De altfel, nimeni nu va putea da definiții exhaustive acestei teme. Nici isihaștii n-au făcut-o, decît raportîndu-se la harul necreat și la dumnezeirea prin participare. Diferența dintre a fi Dumnezeu prin natură și a fi Dumnezeu prin participare, nu poate fi definită decît paradoxal, prin afirmație și negație în același timp. O încercare de a explica această taină pe înțelesul nostru, ne-o dă Sfîntul Ioan Gură de Aur, tîlcuind textul din Ioan XVII, 21: «Mă rog ca toți să fie una, precum Tu Tată ești în Mine și Eu în Tine, ca și ei să fi una în Noi». «*Precum* zice Sfîntul Ioan Gură de Aur, nu arată o asemănare exactă, căci nu era posibilă în așa măsură, *ci numai atît cît e posibil pentru oameni*» [85]. Și în altă parte face aceeași precizare: «Omul se zice că e după chip, *în măsura în care acesta e posibil să se arate într-un om*» [86].

81. *Cuv.* VIII, 23; P. G., 30, 785.

82. Sf. Grigore de Nisa, *De hominis opificio*, P. G., 44, col. 446 B. C.

83. *Or. Cat.* 5, P. G., 45, col. 21 CD.

84. *De hominis opificio* IV; P. G., 44, col. 136 C. și «Sources Chrétiennes», vol. 6, trad. J. Laplace, Paris, 1943, p. 94—95.

85. *Omilia LXXXII la Ioan*, în col. *A Library of the Fathers of the Holy Catholic Church, anterior to the Division of the East and West*, translated by Members of the English Church, Oxford, 1852, p. 724.

86. *In Hebr. Hom.* II, 2; P. G., 63, col. 22.

Aşadar, vorbind despre unitatea divino-umană, avem mereu în vedere această «măsură posibilă pentru oameni», atît la început, după creaţie, cît şi după răscumpărare. Firește, măsura aceasta a fost repusă în funcţia ei originară, prin întrupare şi răscumpărare. Iisus recapitulează întreaga omenire şi se dă ca model de slujire. El instituie slujirea ca relaţie esenţială între oameni, fiindcă slujirea omului este în fond slujirea lui Dumnezeu, cu Care credincioşii sînt chemaţi să intre în unitate. Dumnezeu nu este om, dar se face om, şi astfel omul intră într-o nouă dimensiune existenţială posibilă : divino-umană. Astfel, *baza teologică a întrupării, a mîntuirii şi a slujirii o constituie unitatea dintre Dumnezeu şi om.* Slujirea se încadrează în opera mîntuirii în această perspectivă a unităţii divino-umane.

2. Instituirea slujirii. — În Vechiul Testament raportul de slujire cu Dumnezeu s-a exprimat mai ales sub forma actelor de cult, de supunere, de laudă etc. [87]. Dar Mîntuitorul întrupat recapitulează în Sine pe toţi cei care cred în El, toţi devenind Trupul Său — Biserica. «În Hristos» toţi devin aleşi, deci moştenitori ai făgăduinţei, deoarece Unicul Hristos se extinde în «mulţi». Aşadar, de la *unul,* sensul liniei mîntuirii se diversifică spre mulţi : «cei doisprezece», apoi ucenicii în sens larg, şi mulţimile, Biserica. Jean-Louis Leuba observă că nu e posibil să se fixeze cu certitudine care pericope ale Evangheliei se raportează exclusiv la «cei doisprezece» şi care la celelalte categorii. Ceea ce e sigur este că Hristos, adresîndu-se mulţimii, se adresează şi ucenicilor în sens larg, şi celor doisprezece [88]. Oscar Cullmann socoteşte, şi pe bună dreptate, că textul biblic care explică limpede această mişcare, este cel din Galateni III, 6 — IV, 7, după care toţi cei ce cred în Hristos devin urmaşii lui Avraam ; toţi sînt *unul* în Hristos, toţi ca şi El, fii ai lui Dumnezeu (III, 26) şi moştenitori (III, 29) [89]. Însăşi instituirea apostolatului, aceasta fiind cea dintîi instituire, arată intenţia expresă a lui Hristos de a-şi alege un număr de slujitori, învestiţi cu misiuni speciale. E adevărat că aceştia constituiau la început *toată* Biserica, dar şi după ce Biserica s-a lărgit, apostolatul a rămas distinct, ca o slujire specială. Astfel, încă de la început, după Înălţarea Domnului şi pogorîrea Duhului Sfînt, s-a delimitat un punct de referinţă şi de control, o categorie creştină de autoritate doctrinară şi de viaţă, care s-a numit «învăţătura apostolilor» şi «comuniunea cu Apostolii» (Fapte II, 42).

Instituirea apostolatului, cu funcţia lui unică, netransmisibilă, şi apoi instituirea preoţiei sacramentale cu atributele pe care tradiţia le-a consacrat în istoria ulterioară — treptele ierarhice, slujirile sfinţitoare, învăţătoare şi pastorale — au rămas totuşi subsumate unei alte instituiri, mai largi. Cînd spunem «subsumată» nu înţelegem că apostolatul

87. Gaëtan Bourbonnais, *Voici mon Serviteur,* Mame, Paris, 1968, susţine că în Vechiul Testament, slujirea se impune mai ales ca slujire-cult, slujire-meditaţie asupra legii, slujire-căutare a înţelepciunii. Despre Ebed-Iahve spune : «Dacă Ebedul Cîntecelor ne antrenează spre regiuni neexplorate, el nu se rupe totuşi de drumurile parcurse. El continuă, în maniera sa, linia marilor aleşi ai lui Dumnezeu» (p. 61).

88. Jean-Louis Leuba, *L'institution et l'événiment...,* p. 51.

89. O. Cullmann, *Christ et le Temps...,* p. 83.

— din care decurge şi puterea preoţiei — ar fi o slujire mai mică, sau de rangul doi, sau că nu ar avea rolul său determinant în existenţa Bisericii primare şi de totdeauna, ci numai că el are un caracter unic, prevăzut cu unele misiuni speciale.

Alături de această instituire specială a apostolatului, există o instituire care îi are în vedere pe toţi oamenii, o instituire a unei slujiri cu caracter universal. Apostolii sînt însă veriga imediat-următoare lui Hristos în «creşterea progresivă», în extensiunea lui Hristos. Apostolii formează o treaptă, şi în această calitate au o misiune specială. Mai întîi au avut-o atunci, istoric, la timpul lor, iar mai apoi au predat-o altora, căci mişcarea de extensiune a lui Hristos este într-o dinamică permanentă.

Să ne întoarcem deci la ceea ce am numit «o instituire mai largă».

Spălarea picioarelor poate fi socotită momentul instituirii slujirii cu caracter universal. «Să faceţi cum am făcut Eu», le-a poruncit Hristos la sfîrşit (Ioan XIII, 15). E foarte interesant faptul că, deşi eroii scenei au fost numai «cei doisprezece», nici ei înşişi, nici Biserica de după aceea, nu şi-au propus, sau dacă şi-au propus n-au reuşit, să înglobeze această instituire în rîndul celorlalte, speciale, de care au beneficiat, sau cu care au fost însărcinaţi numai Apostolii şi, prin ei, urmaşii lor. Totuşi, faptul că Biserica n-a practicat-o ca Taină, n-a însemnat o minimalizare a ei. Dimpotrivă, slujirea prin faptele iubirii constituie o solidarizare morală a tuturor creştinilor şi a fost socotită universală dintru început. Slujirea specială a Apostolilor şi slujirea sacramentală şi pastorală a preoţiei — care are în vedere, pe rînd, evenimentele vieţii omeneşti şi sfinţirea lor, de la naştere-Botez pînă la moarte-Maslu, — au desigur un caracter instituţional în sens istoric, pe cînd aceasta, slujirea prin fapte, are caracter de permanenţă, de continuitate. Ea este un fel de expresie permanentă şi concretă a tuturor celorlalte.

Pentru valoarea instituirii slujirii evanghelice ca atare, e semnificativ faptul că Sfîntul Apostol Ioan redă momentul «spălării picioarelor» în locul instituirii Euharistiei. Sinopticii au putut fi atraşi îndeosebi de instituirea Euharistiei, şi nu se va putea niciodată şti exact de ce n-au redat şi momentul «spălării picioarelor», dar Sfîntul Ioan ţine să marcheze şi acest episod, atît de caracteristic slujirii lui Iisus şi atît de esenţial învăţăturii Sale. Apostolul Ioan n-a mai reluat pericopa instituirii Euharistiei, pentru că el îşi scria Evanghelia ultimul, iar teza că era preocupat mai ales de completări şi de accentuarea sensului teologic, al mesajului lui Hristos, poate justifica lipsa amintită, tot aşa cum poate justifica şi introducerea episodului spălării picioarelor, acesta dînd sensul teologic al întrupării ca slujire.

Dar faptul că spălarea picioarelor are loc în acelaşi context cu instituirea Euharistiei, nu este întîmplător. Euharistia anunţa evenimentul în care se concentra slujirea lui Hristos, jertfa Sa răscumpărătoare, «pentru» alţii, şi îi învăţa pe ucenici cum să-şi însuşească această jertfă, cum să participe la ea în mod sacramental şi permanent actual. Dar ca ea să nu rămînă un «gest», o «comemorare», un act liturgic de însuşire spirituală, Iisus a arătat care sînt semnele însuşirii efective, care anume

vor fi semnele de recunoaștere a însușirii. Și în acest scop, El instituie slujirea evanghelică practică, în actul spălării picioarelor, concretizînd-o în același timp. Aici nu e vorba de o înlocuire, nici de o alternare, ci de o conjugare : în același timp, Iisus însuși se jertfește — fapt actualizat sacramental în Euharistie —, dar și slujește efectiv, vindecă orbi, dă de mîncare, spală picioarele, adică face chiar și acest lucru care era atribuția slujitorilor.

Ne putem imagina că ar fi fost posibil ca gestul spălării ca simbol și amintire a slujirii, să fi fost asimilat ca «taină» și perpetuat liturgic. El s-a practicat și liturgic, și se mai practică și azi, mai ales în mînăstiri și la centrele patriarhale, dar totdeauna cu sens de împrospătare a poruncii slujirii, care și-a păstrat caracterul concret și larg de datorie universală. Dacă ar fi fost trecut în rîndul tainelor, limitarea liturgică ar fi putut crea o falsă închipuire că porunca slujirii e împlinită astfel, numai prin săvîrșirea ritualului.

Avînd însă caracterul de instituire, ca formă cu nimic diferită de Euharistie, de pildă, adică formă directă, expresă, nu implicită, ea putea fi socotită «taină». S-ar fi petrecut însă o suprapunere cu Taina Euharistiei, deși ele nu se acopăr în întregime. Ca «taină a slujirii», luată aparte, delimitată de Euharistia-taină a răscumpărării, ea ar fi dus în mod sigur la contrafacerea intenției Mîntuitorului, care a vrut-o nu un act liturgic, cum a vrut pentru Euharistie («Faceți aceasta în amintirea Mea»), ci slujire efectivă («Faceți ce fac Eu»). Ca «taină», ea și-ar fi pierdut repede sensul. Dovada e faptul că chiar atunci cînd s-a încercat să fie considerată «taină», practica n-a putut dăinui. Căci, într-un fel s-a încercat — și aceasta se vede, de pildă, dintr-o omilie a Sfîntului Cromațiu de Aquileea [90]. Spălarea picioarelor se practica și la Milan, pe vremea Sfîntului Ambrozie [91], care i-a consacrat două tratate (55 și 58), și se practica și pe vremea Fericitului Augustin.

După informațiile cuprinse în *Omilia* Sfîntului Cromațiu, spălarea picioarelor era practicată în cadrul Tainei Botezului și anume înainte de taina propriu-zisă, în noaptea de Paști, cînd erau de obicei botezați catehumenii (La Milan se făcea după Botez). Atunci episcopul spăla picioarele tuturor catehumenilor, ca un simbol al spălării de păcate. Iată deci că recomandarea Mîntuitorului era transformată în «gest liturgic». I s-a găsit, desigur, și sensul spiritual. Sfîntul Cromațiu îl și numește «gest», «gest care conținea o mare taină privitoare la mîntuirea noastră». Putem considera, deci, că o încercare de instituționalizare a avut

90. *Omilie la Ioan XIII, 1* (text latin în «Revue Bénédictine», 72 (1962), p. 270—272 ; text francez în «La Vie Spirituelle», 502 (1964), p. 194—198). Mai pe larg vezi : Chromace d'Aquilée, *De lavatione pedum*, Sermo XV, trad. Joseph Lemarié, Paris, 1969, (col. «Sources Chrétiennes», vol. 154), p. 246—259 ; J. Lemarié, *Le lavement des pieds, une homélie inédite de Chromace d'Aquilée*, în «La Vie Spirituelle», 502 (1964), p. 191—194 ; P. Lagrange, M. E. Boismard, *Le lavement des pieds*, în «Revue Biblique», t. LXXI, 1964, p. 5—24 ; A. Malvy, *Le lavement des pieds*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», vol. IX, p. 16—36.

91. Cf. *De Sacramentis* III, 4—7 (St. Ambroise de Milan, *Des Sacrements. Des Mystères. Explications du Symbole*, trad. Dom Bernard Botte (col. «Sources Chrétiennes», nr. 25 bis), Paris, 1961, p. 93—97) ; *De Mysteriis*, VI, 31—32 (cf. *trad. cit.*, p. 172—173).

loc [92]. Sfîntul Cromaţiu deja transformase gestul în «teologie», toată omilia lui fiind o interpretare exclusiv simbolică : «Aşadar, Domnul a spălat picioarele Apostolilor Săi, ca să nu mai rămînă în noi nici o urmă din păcatul care l-a murdărit pe Adam. Şi astăzi, încă, Domnul spală picioarele acelora dintre ucenicii Săi, pe care îi invită să primească harul Botezului salvator. Căci dacă în aparenţă acest oficiu e făcut de oameni, el este totuşi lucrarea Lui : darul vine de la El, şi El este cel ce face aceste *gesturi* (s. n.) pe care El le-a instituit. Desigur, noi facem slujba, dar El e cel ce distribuie harul. Această slujbă este a noastră, dar porunca vine de la El. De la El vine darul binevoitor, chiar dacă cei care fac serviciul sîntem noi. De la El vine harul, chiar dacă gesturile sînt ale noastre. Noi spălăm picioarele trupului, El face curate căile sufletului. Noi scăldăm trupul în apă, El iartă păcatele. Noi afundăm în apă [93], dar El sfinţeşte. Noi pe pămînt punem mîinile, El din cer dă Duh Sfînt» [94].

Totuşi, în tradiţia ulterioară s-a renunţat la includerea spălării picioarelor în Taina Botezului, sau la considerarea ei ca o «taină» aparte. De altfel nu avea nici un temei biblic această asociere cu Botezul, în afară de faptul că materia era apa. În Răsărit spălarea picioarelor se practică de sine stătător, ca amintire a gestului Mîntuitorului, la unele mînăstiri, în Joia Mare, adică la momentul în care a avut loc, înainte de Patimă, dar, şi aşa, e privită de mulţi cu neîncredere, căci nu e vorba de o «slujire» în adevăr, ci de gest, de imitaţie, de comemorare, de amintire solemnă.

Biserica deci a dat dovadă de o mare înţelepciune cînd a disociat Botezul de «spălarea picioarelor» şi cînd a renunţat la practica rituală a gestului. Aşa s-a restituit slujirii funcţia pe care i-a dat-o Mîntuitorul, aceea de slujire efectivă, permanentă, nu printr-o simbolică spălare de picioare, o dată în viaţă, sau o dată pe an. Fără îndoială, gestul repetat

92. Bernard Leeming, în monumentala sa lucrare : *Principles of Sacramental Theology*, London, 1963 (ed. a 6-a) consacră acestei teme în cap. XVII cîteva secţiuni, 713—717 (p. 587—589), din care vom reda esenţialul.

La prima vedere, spălarea picioarelor are multe elemente din caracteristicile unei taine, dar ea este mai degrabă o parabolă care urmăreşte să înveţe pe ucenici smerenia, decît un ritual permanent care ar transmite vreun har special (p. 713). Prof. Leeming notează că la Milan, în Irlanda şi Spania (noi am adăugat şi Aquileea) spălarea se practica îndată după botez. Sfîntul Ambrozie pare a sugera că era o taină adevărată pentru iertarea păcatului originar (a se vedea *On the Mysteries*, ed. de J. H. Srawley, cap. 6, nr. 32 ; *St. Ambrose on The Sacraments and the Mysteries*, London, 1950, p. 136), dar numai el susţine acest punct de vedere. Fericitul Augustin spune că multe biserici au părăsit practica de la Milan, pentru ca să nu se creadă că spălarea picioarelor aparţine tainei Botezului însăşi (*Ep. 55*, cap. 33 ; P. L., 33, col. 220). De fapt, canonul 48 al Sinodului de la Elvira (300) interzisese formal practicarea spălării după Botez (cf. Srawley, *op. cit.*, p. 23). Chiar la Milan, practica a fost de altfel abandonată.

Prof. Bernard Leeming spune că în Răsărit practica n-a existat. Într-adevăr, Sfîntul Ioan Gură de Aur, în cele opt cateheze baptismale, de exemplu, nu are nici o referire la ritualul spălării picioarelor, legat de Botez, (vezi *Huit catèhèses baptismales inédites*, în «Sources Chrétiennes», trad. A. Wenger, Paris, 1957). Desigur, Prof. B. Leeming cunoaşte obiceiul spălării picioarelor în Săptămîna patimilor, dar spune că aceasta e cu totul altceva, şi nu pune probleme deosebite.

93. Textul e o dovadă că în acea vreme, în Apus, Botezul se făcea prin scufundare.

94. Punerea mîinilor era semnul Confirmării, a Tainei Mirungerii. Din textul acesta se vede că Taina Mirungerii, în tradiţia apuseană a vremii, era nedespărţită de Botez, cum observă şi J. Lémarié, *op. cit.*, p. 193.

de Biserică nu are în el nimic reprobativ, dar refuzîndu-l ca «taină», Biserica a evitat tendința de a crede astfel împlinită datoria slujirii, de a reduce la un singur aspect ceea ce în intenția Mîntuitorului a fost sinteză a întregii Sale învățături. La El, gestul a fost sintetic și pedagogic [95].

Nu era întîia oară cînd Iisus vorbea despre slujire, dar acesta poate fi socotit momentul solemn al instituirii ei, al lăsării ei ca testament universal. Spălarea picioarelor poate fi socotită deci un rezumat și o sinteză a ceea ce învățase El despre misiunea Bisericii în lume. Cînd Apostolii se certau asupra întîietății, Iisus le-a spus : «Cel mai mare să fie ca cel mai mic», și despre Sine a zis : «Eu sînt în mijlocul vostru ca cel ce slujește (Luca XXII, 26). În Evanghelia după Matei și Marcu, textul e mai clar : «care între voi va vrea să fie mare să fie slujitorul vostru», iar despre Sine : «Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca El să slujească și să-și dea viața drept răscumpărare pentru mulți» (Matei XX, 26—28 ; Marcu IX, 33—35 ; X, 43—45). Yves Congar acordă acestor cuvinte calificativul de : «cele mai decisive», spuse de Iisus [96].

Cu prilejul spălării picioarelor, Iisus se dă exemplu pe Sine, folosind o vorbire imperativă, pentru a-i accentua importanța, necesitatea și gravitatea : «Înțelegeți ce v-am făcut Eu ? Voi Mă numiți pe Mine : Învățătorul și Domnul, și bine ziceți, căci sînt. Deci, dacă Eu, Domnul și Învățătorul, v-am spălat vouă picioarele, și voi sînteți datori ca să spălați picioarele unii altora. Că v-am dat vouă pildă, ca, precum v-am făcut Eu vouă să faceți și voi (Ioan XIII, 12—15).

Un alt aspect al slujirii a fost enunțat de către Iisus, cu ocazia descrierii Judecății din urmă. Iisus face din slujire unicul criteriu de mîntuire : a da de mîncare celui flămînd, de băut celui însetat, și așa mai departe (Matei XXV, 31 ș.u.). Dar aici apare un element în plus. Slujirea e raportată la Sine ca Dumnezeu : «Adevărat vă zic vouă, întru cît ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut» (Matei XXV, 40—45) și invers. Totuși, chiar în acest text în care El se referă

95. Sfîntul Cromațiu dă o interpretare în aceeași manieră simbolistico-teologică și cuvintelor Domnului adresate Apostolului Petru : «Dacă nu-ți voi spăla picioarele, nu vei avea parte de Mine». El spune că Apostolul Petru și-a oferit apoi și mîinile și capul pentru ca drumul murdărit de păcatul lui Adam să fie curățat prin spălarea de către Hristos (drumul asociat cu spălarea picioarelor), pentru ca mîinile care au luat din pom să-i fie curate și pentru ca mintea să nu-i mai fie robită păcatului. (cf. *op. cit.*, p. 198). Nu se poate refuza în întregime această interpretare. Ea e posibilă și gestul, luat într-un sens mai profund, poate îmbrăca aceste semnificații. Dar a-l limita la atît, ar fi inexact și ar însemna și o sărăcire a conținutului pe care i l-a dat Mîntuitorul. Ce sens pot avea, în acest caz, cuvintele Mîntuitorului ? Se refereau ele la momentul acela, la spălarea în sine ? Desigur, refuzul Sfîntului Apostol Petru era un gest de smerenie și de considerație față de Domnul. Nu poate avea nici numai înțelesul limitat simbolic : «de nu te vei curăța de păcat», sau «de nu te voi curăța Eu», deși asemenea interpretări sînt posibile, dacă nu au pretenția să epuizeze tema. Cuvintele Mîntuitorului fac parte din categoria acelora care cuprind într-o formă concentrată, concisă, un mesaj substanțial și de însemnătate generală. «Eu institui acum, ceea ce va trebui să fie vocația ta și a tuturor din toate vremurile», vrea să spună Mîntuitorul, «A Mă împiedica de la aceasta, înseamnă a sta în afara Împărăției Mele. Tu însuți ai de învățat din ceea ce fac Eu și dacă nu vei învăța și nu vei face, nu vei avea parte de Mine, nu vei fi dintr-ai Mei. Și nu numai tu, ci toți cei ce vor să fie cu Mine, trebuie să intre în această ordine a slujirii». Iisus definea aici ființa și funcția Bisericii, căci nu putea face deosebire între ins și Biserică. Mîntuitorul a vorbit deodată însului și Bisericii.

96. Yves M. J. Congar, *Pour une Église servante et pauvre*, p. 22.

la Sine ca Dumnezeu, se numește și «frate» cu cel mai neînsemnat dintre oameni, adică cu «omul». Încă o dată întîlnim ideea de unitate, de «noi», inclusă în mod paradoxal alături de Dumnezeu ca «Eu». Mai mult, Hristos se identifică cu fiecare din noi, de aceea oamenii slujindu-se reciproc, slujesc și lui Hristos, căci în El, dincolo de «Eu», există un «Noi», care e un fel de «Eu» universal. Se stabilește astfel o intimitate a Eului lui Hristos cu cel al oamenilor. Acel «Noi» din Geneză, e acum lărgit la un «Noi» care cuprinde tot ce există, Dumnezeu și creația. De altfel, cu un Dumnezeu conceput ca «Altul», care se menține numai ca «Altul», neimplicînd deci pe «Eu» și «Tu», nu s-ar putea intra niciodată într-o relație adevărată.

Th. Preiss, comentînd taina Fiului Omului în legătură cu Judecata viitoare, are o pagină din care vom cita o parte, pentru observația asupra dimensiunii cosmice a acestei taine în care sînt cuprinși și oamenii: «În așteptarea arătării Sale în slavă, Fiul Omului cunoaște un mod de existență și de prezență, de un fel foarte particular, secret și misterios. El va fi fost în mod tainic prezent în cei în suferință, în frații înfometați, goi, bolnavi, izolați. La a doua venire, Judecătorul transcendent, Fiul Omului din cartea lui Daniil și din cartea lui Enoh, va descoperi tuturor neamurilor, adunate și strînse de-a dreapta și de-a stînga Sa, o taină de dimensiune cosmică. Ei vor constata că acest judecător, pe care au crezut că îl vor vedea pentru prima oară, l-au întîlnit de mult și mereu, de-a lungul vieții lor pămîntești. Dar această taină ei n-o vor cunoaște, decît atunci cînd va fi prea tîrziu, cînd ei vor fi deja judecați și repartizați la dreapta sau la stînga» [97].

Fără îndoială, taina este peste puterile noastre de înțelegere, dar datele Sfintei Scripturi sînt limpezi: așa va fi. Fiul Omului este Judecător, drept Judecător, dar în același timp, «sfinții vor judeca lumea» și «din faptele voastre vă veți judeca, și din faptele voastre veți cădea», și «cel mai mic» dintre oameni e Iisus, în același mod în care «cel mai mare» dintre oameni e Iisus însuși. Toți sîntem Iisus cînd sîntem în suferință, în lipsă, și toți sîntem Iisus cînd slujim pe cel în suferință și în lipsă. Fără aceasta nu sîntem în unitate. Slujirea ne așează în unitate cu Iisus, în această tainică unitate universală care în textul pericopei judecății de apoi se numește «a fi de-a dreapta». Desigur, prin aceasta se limitează între Dumnezeu-centrul și omul-de-a dreapta, dar nu e mai puțin adevărat că taina rămîne, atunci cînd Iisus spune: «Ei sînt Eu» — «Mie Mi-ați făcut». Iisus raportează la Sine rodul faptei noastre, efectul ei, și apreciază ceea ce am făcut altora, ca și cum I-am făcut Lui.

În această perspectivă, dimensiunea și valoarea slujirii se revelează ca ceva universal, esențial și obligatoriu și se identifică cu dimensiunea și valoarea iubirii. De fapt, în Sfînta Scriptură iubirea reclamă slujire deopotrivă față de Dumnezeu și față de om. Prin slujire, iubirea care izvorăște din Dumnezeu, ia drumul invers, dinspre oameni spre Dumnezeu, căci cum vom iubi pe Dumnezeu pe care nu-L vedem, dacă nu-i iubim pe oamenii pe care îi vedem?

97. Th. Preiss, *Le Mystère du Fils de l'homme*, în «Dieu Vivant», 8, p. 26.

Substanţa slujirii e iubirea, după cum tot iubirea este expresia unităţii. Dumnezeu e *Unicul*, autorul iubirii; oamenii sînt fraţi, fii ai Unicului. Unitatea lor se defineşte numai raportată la iubirea Unicului. În El se adună toţi prin iubire. Cu cît sînt mai aproape de El cu atît sînt mai aproape unii de alţii, în iubirea *Unicului*. Un cuvînt al Avvei Dorotei sugerează cu o uimitoare plasticitate acest adevăr: «Închipuieşte-ţi un cerc, cu un centru şi cu nişte raze care pornesc din el Cu cît mai departe merg razele de centru, cu atît se distanţează una de alta; dimpotrivă, cu cît mai aproape sînt de centru, cu atît mai aproape sînt şi una de alta. Închipuieşte-ţi acum că cercul este lumea, că centrul ei este Dumnezeu, iar razele sînt drumurile oamenilor în viaţă. În măsura în care Sfinţii intră în cerc şi se apropie de centru, dorind să fie tot mai aproape de Dumnezeu, ei se apropie, în mod proporţional, mai aproape şi de Dumnezeu, şi unul faţă de altul. Acelaşi lucru se aplică şi celor ce se depărtează. În măsura în care oamenii se depărtează de Dumnezeu, în aceeaşi măsură se depărtează şi unul de altul. Tot aşa este şi cu dragostea: în măsura în care rămînem în afară şi nu iubim pe Dumnezeu, în aceeaşi măsură fiecare se depărtează de aproapele său. Dar dacă iubim pe Dumnezeu, atunci în măsura în care ne apropiem de Dumnezeu prin dragoste, ne unim în dragoste şi cu aproapele nostru, şi în măsura în care sîntem uniţi cu aproapele nostru, sîntem uniţi şi cu Dumnezeu» [98].

E vorba deci aici de o familie, de o comuniune a iubirii. Există într-o familie raporturi şi raporturi, dar toate sînt secundare faţă de ceea ce e unic, de ceea ce uneşte: iubirea. Aceasta e aceeaşi. Iar modul de exprimare a iubirii e slujirea, lucrarea practică. *Penser avec les mains*, cum spune Rougemont. Cel ce iubeşte face totul pentru cel pe care-l iubeşte. Sfîntul Pavel, după ce spune galatenilor să slujească unii altora, adaugă: «în dragoste, căci toată legea se cuprinde într-o singură poruncă: Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi» (Gal. V, 13—14).

Desigur, în pericopa Judecăţii din urmă, din Evanghelia după Matei, e cuprinsă şi taina Bisericii ca trup al lui Hristos şi ca prezenţă permanentă în lume. «Cel mai mic dintre oameni Mă reprezintă, Mă cuprinde, Mă exprimă. Dar dacă sînt întreg în fiecare, sînt întreg şi în toţi împreună. Toţi sînt trupul Meu, Biserica, toţi la un loc şi fiecare în parte. Toţi la un loc primesc sarcina slujirii, fiindcă trebuie să facă ce am făcut Eu, şi trebuie să facă şi fiecare în parte, căci vor fi întrebaţi pe rînd». În felul acesta, linia mîntuirii se diversifică de la *unul* la *mulţi*, Biserica devine Noul Israel, transfigurat prin Iisus, capabil să împlinească ceea ce Vechiul Israel n-a putut împlini, decît redus la Iisus [99]. Dacă Vechiul Israel a fost «redus» la Iisus şi numai astfel, prin substituire, Iisus a realizat împăcarea şi restaurarea, Noul Israel este un Iisus multiplicat, ceea ce înseamnă o substituire multiplicată, extinsă. Unul pentru toţi şi toţi pentru toţi. Această multiplicare şi extindere a substituirii e ceea ce a instituit Iisus ca semn şi ca mărturie a Bisericii, că aceasta Îl cu-

98. Avva Dorotheus, *Philokalia*, vol. II, p. 617; cf. *Vision and Action*, by L. A. Zander, transl. by Nathalie Duddington, London, 1952, p. 120.

99. «Şi zic vouă că mulţi de la Răsărit şi de la Apus vor veni şi vor sta la masă cu Avraam, cu Isaac şi cu Iacov în Împărăţia cerurilor, iar fiii împărăţiei vor fi aruncaţi în întunericul cel mai dinafară» (Matei VIII, 11—12).

prinde, Îl reprezintă, Îl mărturisește. Anthony T. Hanson spune că cele trei misiuni ale Ebedului erau supunerea, suferința și mărturia [100]. Iisus le-a împlinit și le-a transmis Bisericii. Toți membrii Bisericii sînt chemați să perpetueze modul de a fi și lucra al lui Iisus : slujirea. Acest mod n-a fost limitat numai la momentul jertfei și răscumpărării. El e instituit să fie continuu în Biserică, atît pe calea sacramentală a Euharistiei, care reprezintă actualizare perpetuă și reală a Jertfei, cît și pe calea participării la jertfa continuă a lui Iisus prin faptele slujirii practice.

Instituirea slujirii prin faptele iubirii vine astfel ca un complement necesar al instituirii Euharistiei, în care se concentrează lucrarea sacramentală a Bisericii. De aceea s-a și petrecut cu același prilej, în același context solemn care fixa pentru eternitate sensul întrupării și al morții : spre înviere, spre «Dumnezeu totul în toate», spre θέωσις.

Și dacă din cauza dificultăților teologice de a conveni asupra unui mod unic de înțelegere a Euharistiei, creștinătatea este divizată, și nu se poate aduna într-o Euharistie comună, acesta e semnul importanței majore care se acordă acestei Taine. Dincolo de aceasta însă, slujirea reciprocă intercreștină și cea interbisericească nu cunosc bariere nici teoretice, nici practice. În mod teoretic, pe calea slujirii, unitatea cerută de Iisus există. Practic, există acolo unde porunca slujirii e împlinită. (Au fost în istorie și cîteva forme de înțelegere îngustă a altei învățături a Mîntuitorului — «Împărăția Mea nu este din lumea aceasta» (Ioan XVIII, 36) — forme care au alunecat în extremisme, mai ales în unele aspecte ale monahismului, cum observă și Prof. Nissiotis [101], dar acestea au fost fenomene izolate și înlocuite repede cu un monahism activ, aplecat asupra lumii și retras numai spre a se putea dedica și mai mult slujirii).

3. Trimiterea. — Să ne oprim acum la apostolat și la relația lui cu slujirea, în special. Am văzut că Iisus a fost «trimis» pentru slujire. În primele texte creștine, acelea ale Sfîntului Apostol Pavel, vedem că apostolatul e conceput în aceiași termeni în care Iisus își descrie propria Sa misiune. Sfîntul Pavel se numește pe sine al lui Hristos (Rom. I, 1) și al oamenilor (II Cor. IV, 5). Tot așa se numește și Sfîntul Petru (II Petru I, 1) și Sfîntul Iacob (I, 1). David M. Stanley spunea chiar că la Apostolul Pavel întîlnim o nouă teologie a Ebedului, în care el însuși, Pavel, devine Ebed. Spre exemplu, în Galateni I, 15 și în Filipeni II, 16, termenii cu care se numește pe sine sînt isainici (Cf. Is. XLIX, 1—6). Dar slujirea lui Pavel e «în numele lui Hristos» ; el e un împuternicit al lui Hristos (II Cor. V, 20) și împreună-lucrător cu Dumnezeu (II Cor. VI, I) [102].

Slujirea lui Hristos trebuia continuată în istorie. După înălțarea lui Hristos, apostolatul a fost menit să-I continue opera de slujire. Apostolii

100. *The Church of the Servant*, London, 1962, p. 27.

101. Prof. Dr. Nikos Nissiotis, *Reflecții asupra sensului solidarității Bisericii cu lumea*, în «Mitropolia Banatului», XVIII (1966), nr. 10—12, p. 658, trad. de Ion V. Paraschiv, după rev. «Contacts», XIX, (1967) nr. 57, p. 35—47.

102. Cf. David M. Stanley, *The Theme of the Servant of Yahweh in Primitive Christian Soteriology, and its Transposition by St. Paul*, în «The Catholic Biblical Quarterly», vol. XVI, 1954, p. 413—417.

au fost aleşi, învestiţi cu misiunea de slujire şi trimişi s-o propovăduiască pretutindeni. S-o propovăduiască şi să slujească ei înşişi. Prin *trimitere* se asigura permanentizarea prezenţei lui Hristos şi a slujirii Sale în lume. Trimiterea îi înscrie pe Apostoli în planul lui Dumnezeu de mîntuire : «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, aşa vă trimit şi Eu pe voi» (Ioan XX, 21). Textul trebuie înţeles nu numai ca încredinţare a unei misiuni exterioare ; aceasta reprezintă doar unul dintre elementele ce alcătuiesc *trimiterea.*

Ucenicii au fost chemaţi prin Iisus, Cuvîntul Tatălui, şi au fost scoşi din lume, spune Iisus, adăugînd imediat : «după cum nici Eu nu sînt din lume» (Ioan XVII, 14). Ce vrea să însemne această scoatere din lume ? N-o putem înţelege, decît raportînd-o la explicaţia lui Iisus, amintită mai sus : «după cum nici Eu nu sînt din lume». Era evident că El era atunci *în* lume, dar nu era *din* lume, ci de la Tatăl, aşadar, putem înţelege că Apostolii primiseră prin El înfierea şi deveniseră şi ei «de la Tatăl», fiind trimişi de Fiul. Cum caracteristica esenţială şi sintetică a lui «a nu fi din lume» este sfinţenia şi unitatea cu Dumnezeu, adică armonia desăvîrşită, care «în lume» e sub semnul dualităţii, Iisus adaugă numaidecît : «precum Eu sînt sfînt, şi ei să fie sfinţi şi precum Eu şi Tatăl sîntem una, şi ei să fie una». Mai departe pune această unitate în toate posibilităţile de exprimare lingvistică, pentru a o accentua ca unitate originară : «Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte întru Mine, şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în noi să fie una... precum Noi una sîntem ; Eu întru ei, şi Tu întru Mine, ca ei să fie *în chip desăvîrşit* una...» (Ioan XVII, 21—23).

Aşadar, pe Apostoli, în această calitate, ca exponenţi ai acestei unităţi, îi trimite în lume. Întîi îi reintegrează în această unitate, şi apoi îi trimite în lume. Iisus ţine să accentueze că misiunea lor e aceeaşi cu a Sa. Îi trimite aşa cum a fost şi El trimis. Ei au slava pe care a primit-o şi El, şi sînt iubiţi cu iubirea cu care a fost iubit El. Misiunea lor purcede din a Sa, şi de la El, aşa cum a Sa purcede de la Tatăl. Astfel misiunea lor are un caracter ontologic, asemenea misiunii Sale [103]. Realitatea ontologică în care sînt înrădăcinaţi, şi pe care sînt trimişi s-o realizeze în lume, este aceea a unităţii, a unităţii care tinde spre comuniune, care nu se poate concepe în diviziune, care nu poate exista integral în diviziune.

În virtutea unităţii, apostolatul este misiunea sfîntă a părţii de a lucra pentru întreg. Cea de a doua categorie originară pe care o presupune caracterul ontologic al unităţii, decurge imediat din prima : este categoria iubirii. O mînă nu poate urî pe cealaltă, un ochi nu poate urî pe celălalt. Părţile unui întreg nu-şi pot fi nici indiferente : atitudinea lor morală este iubirea. De aceea trimiterea Fiului a fost motivată de iubire : «Dumnezeu într-atît a iubit lumea, încît L-a trimis pe Fiul». Trimiterea Apostolilor este şi ea un act de iubire către lume şi are acelaşi mobil : să perpetueze iubirea, să ţină treaz conştiinţa unităţii prin extensiunea şi adîncirea iubirii lui Dumnezeu în lume.

103. Într-un context mai restrîns şi fără a-i sesiza toate dimensiunile şi valoarea teologică, ideea la Raymond Brêchet, *Du Christ à l'Église. Le dinamisme de l'incarnation dans L'Evangile selon Saint Jean*, în «Divus Thomas», nr. 56 (XXX, seria a III-a), 1953, p. 93.

Trimiși în numele unității, ei sînt însărcinați s-o propovăduiască și s-o realizeze în toată lumea, s-o facă conștientă. Nu rămîn numai ei în unitate. Ei sînt verigi ale unității universale [104]. Misiunea lor e să lege cele două capete ale cercului. De aici, în mod firesc, se vor regăsi în legătura iubirii.

De remarcat aici că, deși Iisus cînd pronunță cuvintele trimiterii și cînd stabilește relația ontologică în care i-a restaurat îi are în vedere în primul rînd pe Apostoli, îndată după aceea lărgește această relație : «Dar nu numai pentru aceștia Mă rog, ci și pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvîntul lor, ca toți să fie una» (Ioan XVII, 20—21). Apostolii sînt trimiși să opereze o extindere a iubirii divine, să cheme neamurile la credință pentru a le restaura în unitate și iubire. Ei sînt trimiși să ducă mai departe mesajul lui Hristos, să propovăduiască, să învețe, și să mărturisească (Matei X, 7, 27 ; XXVIII, 20 ; Marcu XVI, 15 ; Luca IX, 1 ș.u.). În felul acesta ei sînt într-o dublă slujire : a lui Dumnezeu și a oamenilor, cum de altfel am și văzut că se socotește pe sine Sfîntul Apostol Pavel.

H. H. Rowley spune că alegerea spre slujire a lui Israel a avut trei obiective : să primească descoperirea lui Dumnezeu, să reflecte în viața sa voința și caracterul lui Dumnezeu și să mijlocească primirea Legii de către toți oamenii, răspîndind moștenirea sa pe tot pămîntul [105].

Prin Iisus, alegerea s-a mutat în Biserică, dar slujirea și obiectivele ei au rămas aceleași, urmînd a fi îndeplinite în primul rînd de către El însuși, ca fiu al lui Israel credincios și devotat și apoi de către Biserică, acest nou Israel restaurat de Iisus. Biserica, spune Rowley, n-a pretins să fie numai moștenitoarea alegerii lui Israel ; ea a acceptat în egală măsură obligațiile ce decurgeau din misiunea lui Israel. Ea n-a înlocuit pe Israel în privilegii, ci și-a însușit și datoriile la care era chemat Israel, urmînd a le împlini altfel și mai bine, decît le-a împlinit Israel [106]. Cele trei obiective au rămas în vigoare și în Noul Testament, și ele au constituit testamentul special pe care Apostolii s-au însărcinat să-l execute.

Primul lucru pe care Iisus l-a cerut Apostolilor Săi a fost să propovăduiască (Matei X, 2 ; Luca IX, 1 ș. u. ; Marcu XVI, 15) și să învețe (Matei XXVIII, 20) ; «Ceea ce vă grăiesc la întuneric, spuneți la lumină, și ceea ce auziți la ureche, propovăduiți de pe case» (Matei X, 27). Și imediat, să boteze (Matei XVIII, 19).

104. De altfel, acestea fac parte din porunca dată Apostolilor de a merge la toate neamurile, în toată lumea și la toată făptura (Matei XXVIII, 19 ; Marcu XVI, 15). Unitatea oamenilor de pretutindeni este afirmată aici fără echivoc. De fapt, Ebedul isainic urma să fie «lumina neamurilor» și împlinindu-L, Iisus însuși e numit «Lumina neamurilor» (Luca II, 32 ; Ioan IX, 5). De asemenea, și Apostolii sînt trimiși la «toate neamurile» (Matei XXVIII, 19) ; Sfîntul Pavel se va face ecoul acestei trimiteri cînd spune că în Iisus Hristos «nu mai există elin sau iudeu» (Gal. III, 28).

105. H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, p. 161 ș. u.

106. J. Lindblom spune că Dumnezeu i-a cerut lui Israel, în schimbul alegerii, să fie un popor sfînt, care împlinește voia lui Dumnezeu, dreptatea și adevărul, să rămînă credincios Dumnezeului lui și să se supună poruncilor morale așa cum sînt cuprinse în Lege și în tradiție. Or, el n-a împlinit ceea ce i-a cerut Dumnezeu, și așa a întors iubirea lui Dumnezeu în mînie (Ieremia VII, 29) ; Cf. *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, Blackwell 1962, p. 312—313.

Merită să fie menţionat în mod special acest aspect al slujirii, *propovăduirea,* care tinde să fie oarecum minimalizat prin ponderea care se dă astăzi slujirii «practice».

În Noul Testament «diaconia» nu este despărţită de evanghelizare, de «slujirea cuvîntului» şi de doxologie. Mai mult, în lumina evanghelizării, în lumina cultului lui Dumnezeu, slujirea practică îşi capătă temeiuri absolute. Slujirea este lauda pe care o aducem zilnic lui Dumnezeu, mărturia credinţei, speranţei şi iubirii. Prin slujire se extinde iubirea creştină în modul cel mai concret uman, pentru că slujesc o fiinţă vie, nu un obiect, şi doresc ca această fiinţă să se bucure, nu numai de ajutorul meu imediat, ci să între întru bunăvoinţa lui Dumnezeu, să intre în realitatea mîntuirii. De aceea, o dată cu slujirea practică, misiunile de evanghelizare au fost de asemenea în spiritul trimiterii, şi ele rămîn de actualitate atîta vreme cît unii mai rămîn în afara Revelaţiei. Dar Mîntuitorul dă indicaţii şi asupra modului cum trebuie să se facă evanghelizarea. Nu prin predică pur şi simplu, ci prin predica însoţită de fapte evanghelice, care să reflecte voia şi caracterul lui Dumnezeu: să vindece boli, să dea de mîncare, să cureţe leproşi, să stea în ajutorul oricărei neputinţe, şi totul fără plată, în dar (Matei X, 8). Propovăduirea n-a fost niciodată despărţită de slujirea efectivă şi niciodată slujirea n-a fost practicată ca o urmare a convertirii, ci a fost sau simultană, sau anterioară. Ea n-a fost condiţionată de convertire, ci a stat în ajutorul convertirii. Se înţelege că ea nu trebuia să înceteze, în cazul în care nu s-ar fi reuşit convertirea.

Trimiterea apostolică este trimitere la propovăduire şi slujire. În aceasta constă caracterul ei permanent. Sfînta Scriptură nu indică pe pămînt o stare de *după* propovăduire şi slujire. Chiar în cer îngerii slujesc permanent [107].

Ne mai rămîne să prezentăm, pe scurt, raportul dintre trimitere şi autoritate, spre a determina relaţia dintre apostolat şi slujire.

Diaconos şi *doulos* sînt categoriile absolut centrale prin care se defineşte existenţa creştină, spune Y. Congar [108]. Mai rămîne oare loc şi pentru autoritate? Raportul dintre autoritate şi slujire, în lumina

107. În Facere XXVIII, 10; Matei XXV, 31; Ioan I, 51; Apoc. IV, 8—11; V, 8; VIII, 3, îngerii sînt descrişi ca fiinţe cereşti create, distincte de Dumnezeu, care îndeplinesc anumite misiuni, slujiri şi porunci în planul providenţei divine şi al mîntuirii. În Evrei I, 14 ei sînt denumiţi «duhuri slujitoare», trimişi ca să slujească, pentru cei ce vor fi moştenitorii mîntuirii.

Îngerii, datorită firii lor spirituale, apar oriunde sînt trimişi ca «slujitori ai lui Dumnezeu» (Iov IV, 8; Fac. XIX, 1), ca «soli» cereşti (Matei I, 20, 24; III, 13, 14; XXVIII, 2; Luca I, 11; II, 9; Ioan V, 4; Fapte V, 19; VIII, 26; XII, 7, 23); ei comunică şi interpretează viziuni şi revelaţii (Iez. XL, 3; Iov IV, 2; Dan. VIII, 16; IX, 21; X, 5) Apoc. I, 1; Zah. I, 8), sînt mesagerii lui Dumnezeu (Zah. IV, 10; Tob. XII, 14; Gal. III, 19), cheamă la pocăinţă şi anunţă ziua judecăţii (Apoc. XIV, 6—7), execută sentinţe date de Dumnezeu (Ieş. XII, 29; Dan. IV, 14), mijlocesc (Iov. V, 1; Zah. III, 7). Îngerii fac parte din «oştile cereşti» (Ps. XXIX, 1; CXLVIII, 2), preamăresc neîncetat în ceruri pe Dumnezeu (Fac. XXVIII, 12; Deut. XXXII, 43), slujesc pe Hristos (Tes. I, 7), care este «capul a toată domnia şi puterea» (Col. II, 10; cf. Efes. I, 10, 20—23; III, 14—15; Filip. II, 9—10), sînt protectorii oamenilor şi păzitorii cetăţilor (Dan. XII, 1; III, 28; Apoc. I, 20). Îngerii, «ochii Domnului» (Zah. IV, 10), sînt duhuri ale prezenţei lui Dumnezeu (Apoc. III, 1 şi IV, 5).

108. Yves M. J. Congar, *Pour une Église servante et pauvre...*, p. 22—23.

acestor categorii, devine invers în creştinism decît este în mod obişnuit în lume. Cel care deţine autoritatea, are în fapt datoria slujirii celorlalţi. Să fie el cel dintîi *diaconos* şi cel mai desăvîrşit [109]. Să fie el exemplu. Am văzut că, în opera Sa de răscumpărare, Iisus Hristos împlinea mai

109. *Doulos* (sclav) e folosit în versiunea greacă a Vechiului Testament ca echivalentul lui *Ebed*. Totuşi, în Noul Testament pentru traducerea lui *ebed* din expresia «Robul Domnului», s-a folosit un alt termen, *pais* (copil), ca de pildă în Matei XII, 18 (cf. Fapte III, 13, 26 ; IV, 27, 30). Dar în Filipeni II, 7, Apostolul Pavel spune că Fiul lui Dumnezeu a luat prin întruparea Sa «chip de rob» (doulos). În general, creştinii sînt numiţi slujitori (douloi) ai lui Hristos, în sensul de fii ai lui Dumnezeu (Gal. IV, 7), eliberaţi de către Hristos de orice fel de robie. De aceea, creştinii trebuie să slujească unul altuia în iubire (Gal. V, 13). «Dar semnificaţia precisă a substantivului *doulos* şi a verbului care îi corespunde variază potrivit contextului» (cf. I, Y. Campbell, *Servant*, în «Theological Word Book of the Bible», ed. Alan Richardson, SCM Press, London, 1965, p. 223—224). În Sfînta Scriptură slujirea omului către Dumnezeu sau către om este redată prin cuvinte din limba elină care circulă cu sensuri diferite. Astfel, **δουλεύειν** = a sluji ca sclav ; **λατρεύειν** = a sluji, în general, fie ca un om liber, fie ca un sclav ; **λειτουργεῖν** = a exercita o funcţie publică (pentru stat sau pentru un particular). În sec. al II-lea î. Hr. **λειτουργία** însemna slujba săvîrşită de preot la cultul zeilor (Gregory Dix. *Le ministère dans l'Eglise encienne*, Paris, 1955, p. 27—28). Începînd de la Sofocle şi Herodot, verbul **διακονεῖν** exprimă ideea de slujire la mese, sens ce se lărgeşte ajungînd să însemne slujirea cuiva cu toate cele necesare existenţei (J. Lecuyer, art. *Le Diacre dans le Nouveau Testament*, în «Unam Sanctam», nr. 59, *Diacre*, Paris, 1966, p. 15). Dar cum remarcă H. W. Bexer (cf. J. Lécuyer, *art. cit.*, p. 15) această slujire păstra o nuanţă de depreciere.

Septuaginta redă slujirea omului faţă de Dumnezeu prin **δουλεύειν** şi **δοῦλος** ceea ce arată poziţia de sclav a omului faţă de Creatorul său (A. M. van Peski, *The Outreach of Diakonia*, p. 18). Ebraicul shârâth = a sluji, a îndeplini un serviciu, a fost redat prin **λειτουργεῖν** care exprimă cultul de la templul din Ierusalim (G. Dix, *Op. cit.*, p. 28). Substantivele **διάκονος** şi **διακονία** apar numai de 9 ori în Septuagintă şi cu sens nereligios (van Peski, *op. cit.*, p. 18),

La Iosif Flaviu **διάκονος** are şi sens religios. Slujba liturgică a preoţilor este **διακονία.** Scriitorul se consideră **διάκονος** al lui Dumnezeu. Literatura rabinică premesianică încearcă să reabiliteze nuanţa de depreciere a verbului **διακονεῖν** citind pe Moise care a slujit la masă (Ieşire XVIII, 12), pe Avraam care a slujit pe îngeri la masă (Facere XVIII, 8), deşi el nu-i socotea îngeri (L. Lécuyer, *art. cit.*, p. 15).

În Noul Testament, verbele **δουλεύειν** şi **λειτουργεῖν** încep să fie înlocuite cu **διακονεῖν,** care are sensul de a ajuta, a cinsti, a sluji pe cineva, deci tot sens de subordonare, dar nu accentuat ca în **δούλευειν** (J. Forget, art. *Diacres*, în «Dict. Theol. Cath.», IV, 1, Paris, 1924, col. 703). În Matei XX, 26 ; XXIII, 11 ; Marcu IX, 35, substantivul **διάκονος** are nuanţă de umilinţă creştină (J. Forget, *art. cit.*, col. 705), care trebuie să constituie suportul oricărei autorităţi în Biserică, potrivit textului din Luca XXII, 24—27 : «...Cel ce conduce să fie ca cel ce slujeşte» **(ὁ διακονῶν),** Sfîntul Apostol Pavel (Rom. XIII, 4) consideră pe stăpînitor un **διάκονος.** Chemarea lui la propovăduirea Evangheliei este o **διακονία** (Fapte XX, 24 ; II Cor. IV, 1 ; II Tim. I, 12 ; Rom. XI, 13). El transmite această **διακονία** altora (Col. IV, 17) şi îndeamnă pe Timotei (II Tim. IV, 5) să îndeplinească cu desăvîrşire **διακονία** care, deci, se săvîrşea sub îndrumarea unui superior (Fapte XIX, 22; II Cor. III, 3; II Tim. I, 18; cf. Forget, *art. cit.*, col. 703).

Aşadar, în Noul Testament, verbul **διακονεῖν** şi substantivele derivate din el, indică : a) slujirea adusă lui Dumnezeu pentru mîntuirea şi creşterea duhovnicească a credincioşilor şi b) slujirea către aproapele prin ajutorarea materială. Sensul predominant, însă, este acela de a sluji la mese (Matei VIII, 15 ; Marcu I, 31 ; Luca IV, 39 ; X, 40 ; XII, 37 ; XVII, 18 ; Ioan XII, 2).

Tocmai în acest scop se aleg cei şapte diaconi : «Nu este plăcut pentru noi ca lăsînd cuvîntul lui Dumnezeu să servim la mese — **διακονεῖν τραπέζαις** (Fapte VI, 1—6). Este evidentă aici raţiunea instituirii diaconatului ca treaptă în Biserică. Din această cauză Biserica nu a mai atribuit slujirii în general noţiunea de **διακονία** ci a reluat pe aceea de **λειτουργία** (Gregory Dix, *op. cit.*, p. 28—29). Din calităţile pe care Sfîntul Apostol Pavel cere să le aibă diaconii (I Tim. III, 8—13), rezultă natura iniţială a funcţiei lor şi anume : a) să fie vrednici, deci ocupau locuri de cinste ; b) să nu fie fătarnici — ceea ce arată că ei făceau legătura între episcopi şi credincioşi ; c) să fie cumpătaţi — aşadar, slujeau la mese, împărţeau hrana, pregăteau vinul pentru Sfînta Împărtăşanie ; d) să nu fie lacomi — acest viciu fiind un obstacol în exercitarea corectă a administrării bunurilor materiale (cf. J. Lécuyer, *art. cit.*, p. 20—22).

ales figura Ebedului isainic, a cărui esență era slujirea, substituirea pînă la moarte în locul celorlalți. La rîndul lor, Apostolii trebuie să împlinească figura lui Iisus.

Să ne oprim deci asupra acelui moment al instituirii slujirii, în care Iisus se prezintă pe Sine, drept exemplu.

Două lucruri putem reține, din ceea ce Iisus însuși ne oferă prin felul Său de a vorbi cu această ocazie :

Cel dintîi, funcția Sa de Domn și Învățător, care îi dă autoritatea și dreptul să poruncească, să domnească, să fie ascultat și slujit, a fost transpusă în viață prin acel Eu «v-am spălat picioarele». Potrivit învățăturii lui Iisus, deci, în *conținutul noțiunilor de Domn, de Învățător, de autoritate, intră ca element esențial slujirea.* Dumnezeu însuși o înțelege astfel, ca slujire. În felul acesta, autoritatea nu denunță ideea de unitate și nu pune bariere între oameni, nimicind sau aducînd o diminuare a calității tuturor, de frați egali. Conflictul curent dintre autoritate și slujire nu este un conflict real, ci o falsificare a conținutului noțiunii de autoritate. Cuvîntul lui Iisus e clar : Eu, Autoritatea prin excelență, Eu mi-am exercitat autoritatea spălîndu-vă picioarele și, prin aceasta, am vrut să vă arăt cum trebuie s-o înțelegeți pe a voastră și cum s-o exercitați. Aveți autoritatea prin faptul de a fi exemple de slujire.

Al doilea lucru pe care îl putem observa, atît din comportarea și din cuvintele Sale, cît și din comentariul Sfîntului Ioan Evanghelistul, este că Iisus i-a spălat picioarele și lui Iuda, deși «nu era curat» și «știa că avea să-L vîndă». Deci slujirea nu e condiționată de vrednicia celui ce o primește. Iubirea nu alege și nu cunoaște discriminări. Omul căzut între tîlhari, între Ierusalim și Ierihon, a beneficiat de slujirea unui străin, care s-a manifestat ca un frate, în timp ce frații săi s-au manifestat ca străini. Categoria «frate» — «aproapele» cunoscută și în

---

Din cauza nevoilor Bisericii, mai ales în perioada persecuțiilor, «diaconia» acumulează sensuri de ordin cultic, pentru că diaconul trebuia să ducă Sfînta Împărtășanie la cei bolnavi, la cei închiși, să boteze uneori, să catehizeze. În problema milosteniei își neglijează uneori rolul, ceea ce a dus la diminuarea sensului inițial, exercitarea milosteniei trecînd și în seama laicilor.

O dată cu recunoașterea libertății religioase creștine, atribuțiile sociale ale diaconilor se restrîng și mai mult. Sf. *Dionisie Pseudo-Areopagitul* (sec. VI—VII) scoate în evidență rolul cultic al diaconilor. Diaconii totuși continuă să activeze în biserică, ocupînd uneori funcții cheie și ajungînd direct episcopi, cum a fost cazul Sfîntului Atanasie. La sfîrșitul secolului al IV-lea, diaconii ajung să fie simpli asistenți ai preoților la actele liturgice (cf. Gregory Dix, *op. cit.*, p. 133).

Cu toate acestea, «diaconia» nu a inclus niciodată în sfera ei *sacerdotium,* adică atribuțiile de jertfitor ale preotului și ale episcopului. Sfîntul Ipolit precizează că : «Diaconul este hirotonit nu pentru preoție — ad sacerdotium —, ci pentru slujire — *ministerium* (διακονία) — față de episcop, ca să facă ceea ce acesta îi poruncește». Din acest text și din altele, W. Croce conclude că toate funcțiile care nu sînt exclusiv sacerdotale, sînt în competința diaconilor, așa cum i le încredințează episcopul (art. *Histoire du diaconat,* în «Unam Sanctam», *nr. cit.*, p. 58—59).

În concluzie, verbul διακονεῖν și substantivele derivate din el au însemnat la vechii greci slujirea la mese ; apoi verbul și-a îmbogățit sensul cu nuanța religioasă, care, pînă la apariția diaconatului în Biserică cuprinde orice fel de slujire către Dumnezeu și către aproapele. Din nou revine la sensul inițial de slujire la mese, dar se îmbogățește și cu acela de a sluji cu bunuri materiale pe cei nevoiași. Datorită condițiilor sociale ale Bisericii (încetarea persecuțiilor și libertatea creștinismului), *diaconia* trece treptat-treptat în seama episcopilor și a laicilor, mai puțin a diaconilor, aceștia exercitînd atribuții cultice de slujire.

Vechiul Testament, nu e limitată la apartenența la familie, la națiune etc., ci e lărgită, primind sens interior, uman-ontologic.

Trimiterea presupune deci învestirea cu o autoritate, dar numai cu o autoritate înțeleasă ca slujire. Istoria a fost de multe ori în situația de a da soluții false, sau cel puțin unilaterale, acestui raport. Firește, nu vom intra aici în amănuntele disputelor istorice. Reținem numai structura acestui raport, așa cum se prezintă el la origine, în datele Sfintei Scripturi, acestea rămînînd valabile, în ciuda oricăror complexe și justificate sau nejustificate soluții istorice ulterioare.

«Regii neamurilor domnesc pentru ele, și cei ce le stăpînesc se numesc binefăcători. Dar între voi să nu fie astfel: ci cel mai mare dintre voi, să fie ca cel mai mic, și căpetenia ca acela care slujește» (Luca XXII, 25—26). Aici e clar, în primul rînd, că celor trimiși li se dă calitatea de «căpetenii», deci funcția de *cîrmuire*, ca slujire, este dată Bisericii. Dar cîrmuitorii Bisericii, spre deosebire de alți conducători nu sînt învestiți cu calitatea de «binefăcători», adică de stăpîni care dispun după voia lor, din puterea lor, pentru care sînt considerați de către ceilalți, cu supunere și recunoștință, «binefăcători», ci cîrmuitorii Bisericii sînt învestiți cu calitatea de slujitori.

Cu privire la transmiterea slujirii, spre ucenici și spre întreaga Biserică, Anthony T. Hanson, conclude astfel: «Mesia-Slujitorul își transmite slujirea în viața slujitorilor Săi. Viața Sa se reproduce în viețile lor, așa că și ei sînt slujitori. Dar această slujire se exercită *în* și *spre* Biserică, în așa fel încît să facă posibil ca Biserica însăși să împlinească slujirea Celui ce a venit să slujească. Mesia a venit ca un Slujitor; preoții Lui sînt slujitori, iar Biserica pe care El a zidit-o e o Biserică slujitoare» [110].

R. Brêchet accentuează, de asemenea, ideea că întruparea e continuată în Biserică, că se poate vorbi de un «dinamism al Întrupării». Iisus s-a înălțat, dar cei «doisprezece» și urmașii lor Îl continuă vizibil căci, după cum spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, Iisus i-a făcut să treacă prin moarte, fără să moară, murind El pentru ei, și așa i-a sfințit și i-a trimis [111]. Așadar, Apostolii și urmașii lor dau din ceea ce au primit în dar, nu dau din al lor personal. Ei nu au autoritatea lor, ci autoritatea trimiterii. Ei sînt soli, sînt slujitorii Celui ce i-a trimis, iar Acela i-a trimis să slujească, nu să domnească și să stăpînească. T. W. Hanson are o expresie inspirată în definirea autorității: «Preoții nu sînt altceva decît laici care și-au pierdut statutul de amatori» [112].

Termenul comun pentru o astfel de slujire este *diaconia* (Rom. XI, 13; XII, 7; I Cor. III, 5; II Cor. VI, 3) [113]. Apostolii au fost învestiți să *diaconească*. Biserica întemeiată de Iisus e o *comunitate a diaconiei*.

Trimiterea a ajuns, prin succesiunea apostolică, pînă la noi, și chiar dacă *diaconia* e misiunea cu care Apostolii au fost însărcinați, în mod

110. A. T. Hanson, *The Church of the Servant*, London, 1962, p. 60.

111. *Omilia 82 la Ioan*, 1, P. G., 59, 443; cf. Brêchet, *op. cit.*, p. 93, 97.

112. Cit. de A. T. Hanson, *The Church of the Servant...*, p. 61.

113. Y. M. J. Congar, *Pour une Église servante et pauvre...*, p. 33, spune că termenul *diaconia* nu poate fi tradus, pentru că acoperă prea multe înțelesuri.

special, ea nu a fost rezervată cu exclusivitate numai lor sau succesiunii apostolice a ierarhiei. Ea e îndatorirea tuturor. Nu numai cei învestiţi cu cîrmuirea sînt învestiţi cu slujirea, ci şi ceilalţi. De altfel, aceasta se înţelege chiar din cuvintele lui Iisus: «Nu este sluga mai mare decît stăpînul său, nici solul mai mare decît cel ce l-a trimis pe el» (Ioan XIII, 16). Şi dacă El, *Domnul*, a venit să slujească, cu atît mai mult ceilalţi au aceeaşi îndatorire. Acelaşi lucru se poate spune şi despre raportul dintre trimişi şi cei către care au fost trimişi.

Tîlcuind textul «Împărăţia mea nu e din lumea aceasta» (Ioan XVIII, 36), Simon Franck spune că adevăratul sens al acestei afirmaţii este că ucenicii, care au fost aleşi să participe la puterea Împăratului, nu au a se bucura de privilegii în lumea aceasta, căci împărăţia, ca putere, nu este aici [114]. Aici e numai slujirea. Chiar cu preţul suferinţei.

Dar, firește, sensul integrării efective în viziunea lui Iisus este slujirea practică [115]. Iisus a accentuat întotdeauna noţiunea «a face». În vorbirea Lui, verbul «a face» revine necontenit, fie ca atare, fie în recomandări care îl presupun. Apartenenţa reală la Iisus, intrarea efectivă în «trupul» Său, în comuniunea Bisericii, e dovadă de dragoste: «...Din aceasta vor cunoaşte oamenii că sînteţi ucenicii Mei» (Ioan XIII, 35). Dar dragostea înseamnă fapte (I Ioan III, 11—18). De aceea slujirea reciprocă, bazată pe iubirea frăţească, este numitorul comun al apartenenţei la Biserică. Din primele zile ale creştinismului, Apostolii au îmbinat propovăduirea cu slujirea practică. Comunităţile descrise în Faptele Apostolilor aveau totul în comun (II, 42—47), pentru ca nimeni să nu sufere şi nimeni să nu se bucure de privilegii care i-ar deosebi de ceilalţi. Trăiau toţi din munca lor, iar pe cei incapabili de muncă, sau loviţi de nenorociri, îi asistau aşa cum şi-ar fi asistat unul din organele lor îmbolnăvite. Sfîntul Apostol Pavel e preocupat permanent de propovăduire, care îi cere să se deplaseze, să scrie, să vorbească mereu, să muncească pentru a-şi pregăti mesajele, dar nu uită niciodată să îndemne la slujire. El însuşi nu se lasă slujit pe considerentul că e apostol, ci trăieşte din munca mîinilor sale (Fapte XVIII, 3; XX, 34; I Cor. IV, 12) şi mai ales are permanent în gînd organizarea de colecte pentru săraci (II Cor. VIII, 1—4; IX, 1—13), ajungînd să considere, în mod firesc, acest mod de întrajutorare ca o formă permanentă de asistenţă socială.

Prin mesele comune (Fapte VI, 2), prin agape şi prin asistenţa socială organizată (Fapte II, 44—45; IV, 34—35), se trecea de la slujirea individuală la slujirea Bisericii. Nu e vorba de o nouă etapă, care ar anula-o pe cea dintîi. Cea dintîi rămîne permanentă, dar Biserica însăşi, în totalitatea ei, va deveni conştientă că, fiind un organism structurat, organizat, lucrul de căpetenie pe care trebuie să-l înscrie în programul

114. Simon Franck, *Le Royaume de Dieu et le «Monde»*, în «Dieu Vivant», nr. 17, p. 20.

115. «Venind ca un om la oameni şi pentru oameni, Fiul lui Dumnezeu a arătat că adevărata cale de mîntuire a omului este calea slujirii. Dumnezeu-creatorul se întrupează ca Dumnezeu-Mîntuitorul, luînd chip de slujitor. Pentru Iisus Hristos, preoţia Sa este un act de slujire, de slujire pînă la jertfă, de aceea şi slujirea Bisericii — care izvorăşte din preoţia lui Hristos — este slujire şi răspundere atît faţă de Dumnezeu, cît şi faţă de oameni»; Justinian, Patriarhul României, *Apostolat Social, Pilde şi îndemnuri pentru cler*, vol. X, 1971, p. 335.

ei de existență și de activitate, este slujirea. Fiind o societate largă, cuprinzînd încetul cu încetul și oameni cu posibilități de ajutorare a altora, slujirea Bisericii putea deveni mai eficace dacă era organizată, decît dacă era lăsată exclusiv pe seama credincioșilor individuali. Individuală, slujirea putea fi efectivă din punctul de vedere al celui care o făcea, dar putea fi socialmente incompletă, putea să nu acopere toate nevoile, sau să nu acopere nevoi reale. Organizată de Biserică, slujirii îi creștea coeficientul de eficacitate. În această organizare, Apostolii au putut să-și exercite apostolatul și ca propovăduire și ca slujire practică. După ei, același lucru a făcut întreaga Biserică. Cînd n-a făcut-o, ea s-a îndepărtat de la datoriile ei evanghelice și de la esența misiunii ei.

Sfînta Scriptură nu trece însă la indicarea practică amănunțită a instituțiilor pe care Biserica ar trebui să le organizeze pentru slujire. Se vorbește de colecte, de mese comune, de depunerea averilor la picioarele Apostolilor, se recomandă asistența socială a bolnavilor, a celor închiși, a străinilor, dar nu se legiferează instituții în acest sens. Nici nu s-ar fi putut face aceasta. Atît Mîntuitorul cît și Apostolii au știut că într-o lume în permanentă schimbare, modul practic și colectiv de a practica slujirea se va schimba, se va adapta la nevoile curente, se va perfecționa, ceea ce s-a și întîmplat. Așa cum s-a întîmplat ca, de multe ori, creștinii să uite de această îndatorire.

Concluzii

Pentru a înțelege temeiurile și cadrul biblic al diaconiei, s-a procedat la analiza unor elemente și forme esențiale ale acesteia, așa cum ni le prezintă documentele Revelației biblice.

a. — În *Vechiul Testament*, ideea de slujire a fost implicată în diverse evenimente, instituții și realități mesianice, între care am relevat *unitatea* neamului omenesc, *alegerea* poporului Israel și *substituirea* prefigurată a lui Ebed-Iahve. În aceste elemente nu s-a exprimat totdeauna în mod direct și explicit ideea de slujire, totuși slujirea constituie substanța lăuntrică a mesianismului Vechiului Testament.

S-a insistat asupra legăturii organice dintre *slujire* și *unitate*, deoarece aceasta scoate în evidență nu numai caracterul dinamic și personal al lui Dumnezeu, descoperit în Sfînta Scriptură, ci și «solidaritatea» lui Dumnezeu cu creația Sa, ca destin istoric și eshatologic. Un Dumnezeu «solidar» cu creația Sa este un Dumnezeu care răscumpără prin slujire. Ideea biblică a unității rămîne fundamentală conștiinței ontologice a răspunderii reciproce a oamenilor față de destinul pămîntesc și veșnic al tuturor.

Alegerea, care s-a analizat în contextul «istoriei mîntuirii», este o realitate în istoria Bisericii, în care se manifestă slujirea mesianică. Semnificația universală a alegerii n-a fost înțeleasă întotdeauna, de aceea și slujirea a fost adesea limitată numai la relațiile dintre Dumnezeu și poporul ales, reprezentat la sfîrșitul perioadei mesianice, de către acea «rămășiță credincioasă», care se va mîntui. Era deci necesar să se resti-

tuie, o dată mai mult, sensul alegerii lui Israel ca slujire pentru toată omenirea, pentru care urma să vină Mesia. Alegerea derivă din realitatea unității neamului omenesc. Fără aceasta, nu s-ar fi putut nici produce, nici îndreptăți ca slujire.

În teologia lui Isaia și mai ales în concepția sa despre Ebed-Iahve, slujirea derivă din însăși funcția de *substituire* a viitorului Mesia, din capacitatea Lui de a lua asupra Sa «păcatele tuturor» (Isaia LIII, 1—12). Prin «Legămintele» pe care Dumnezeu le-a încheiat cu poporul evreu, slujirea a fost consacrată și din punct de vedere formal; dar întrucît aceste legăminte erau «Legăminte ale făgăduinței», slujirea este corelată cu activitatea mesianică viitoare. Această apropiere între mesianism și slujire a fost accentuată îndeosebi de profeți, care au văzut în slujirea profetică, și mai ales în cea sacerdotală, preînchipuiri ale slujirii Noului Legămînt, reprezentată de Iisus Hristos. Prin profeți, mesianismul a oferit un orizont mai larg slujirii, după cum slujirea a dat o direcție mai umană mesianismului.

Substituirea apare pe linia teologiei slujirii în Vechiul Testament, ca un corolar al unității și alegerii, în virtutea aceleiași solidarități ontologice, organice.

b. — În *Noul Testament*, «diaconia» a căpătat cea mai desăvîrșită expresie în persoana, activitatea și misiunea lui Iisus Hristos, care a spus: «Cel care este mai mare între voi, să fie slujitorul vostru» (Matei XXIII, 11). Slujirea este de fapt modul — existențial și istoric — în care s-a realizat «iconomia» mîntuirii, planul lui Dumnezeu înfăptuit în și prin Iisus Hristos (Efes. I, 9; III, 1—2).

În cadrul «iconomiei» lui Iisus Hristos s-au evidențiat trei momente principale care determină substanța și dimensiunea slujirii creștine: *recapitularea*, adică procesul de restaurare a tuturor în și prin Hristos, *instituirea slujirii* și *trimiterea la slujire* a Apostolilor, care dă Bisericii starea ei de «trimisă în lume», de «comunitate slujitoare», în perioada ei istorică, preeshatologică.

Revelația Noului Testament, deși păstrează elemente esențiale din Vechiul Testament în ceea ce privește iconomia mîntuirii, descoperă sensuri și dimensiuni noi ale slujirii. Formulată aproape în maniera *Predicii de pe munte*, în care Iisus își descoperă mesajul Său mîntuitor în comparație cu «ce s-a zis celor vechi», slujirea constituie însăși esența misiunii Sale pămîntești: «Căci Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci El să slujească și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți» (Marcu, X, 45).

Ca «împlinire» totală a substituirii din Vechiul Testament — care rămîne în sine o înlocuire exterioară, mijlocită — *recapitularea* constituie punctul final din taina «iconomiei» pe care Dumnezeu o lucrează în și prin Fiul Său întrupat. Aproape în termenii folosiți de Isaia, care a spus că «prin rănile Lui («Robul Domnului») ne-am tămăduit» (LIII, 5), Sfinții Părinți au arătat că, prin întruparea și jertfa Sa, Fiul lui Dumnezeu și-a asumat firea omenească și a restaurat-o ca structură ontologică și destinație veșnică. «Recapitularea» este arcul care unește

creaţia, întruparea, răscumpărarea şi eshatologia în cadrul acelei iconomii divine de refacere a unităţii originare. S-a subliniat astfel încă o dată linia de continuitate cu premisele vechitestamentare ale slujirii.

În Noul Testament, slujirea are şi ea un caracter «iconomic», adică răspunde unei necesităţi mîntuitoare şi existenţiale. Slujirea nu este o noţiune abstractă, ci ţine de misterul existenţei şi mîntuirii noastre în planul lui Dumnezeu.

Vorbind despre momentul de *instituire* a slujirii evanghelice şi de cel al *trimiterii* Apostolilor la slujire, s-a arătat că Iisus Hristos a aşezat Biserica Sa într-o stare de slujire permanentă faţă de Dumnezeu şi faţă de lume. În actul «spălării picioarelor» s-a descoperit în modul cel mai concret «ascultarea» Fiului faţă de Tatăl, supunerea voinţei Sale faţă de voinţa Celui ce L-a trimis (Ioan VII, 17). Slujirea evanghelică este deci un act de ascultare, de acceptare şi împlinire voluntară şi jertfelnică de către om a voinţei lui Dumnezeu.

Slujirea Noului Testament nu se poate descrie folosind termenii de autoritate sau de dominaţie, pentru că autoritatea apostolică a fost înţeleasă ca slujire. «Deşi sînt liber faţă de toţi, m-am făcut rob tuturor, ca să dobîndesc pe cei mai mulţi» (I Cor. IX, 19), spune Sfîntul Apostol Pavel, arătînd prin aceasta că libertatea creştină implică responsabilitate pentru alţii. Apostolul, trimis ca «reprezentant al lui Hristos» (II Cor. V, 20), reprezintă idealul slujirii creştine. Deci preoţia şi toate instituţiile bisericeşti trebuie privite prin prisma slujirii [116].

Biserica, trupul lui Hristos, constituie mediul slujirii şi al responsabilităţii faţă de Dumnezeu şi faţă de oameni. Dacă poporul Israel avea o gîndire «corporată» — aceasta ca o rămăşiţă a ideii de unitate a neamului omenesc —, Biserica este ea însăşi o comuniune de credinţă, de iubire şi slujire reciprocă. Biserica crede împreună, se roagă şi slujeşte împreună, realizînd în sine, temporal, unitatea finală a umanităţii. Prin slujire, Biserica şi lumea se readună în unitatea iconomiei divine, nedeplin în veacul istoriei, dar în mod total şi desăvîrşit în veacul eshatologic.

Dacă în Vechiul Testament slujirea se «reducea», ajungînd în cele din urmă la o persoană, care slujea celor mulţi, în Noul Testament ea se extinde pînă la Biserica slujitoare care slujeşte insului, aspiraţiilor lui imediate şi veşnice, slujeşte grupului care are interese deosebite şi slujeşte întregii omeniri în nevoile ei comune. Căci Biserica slujitoare este trupul lui Hristos care se dăruieşte altora slujind, multiplicat în tot atîţia hristoşi, cîţi membri are Biserica. Astfel Biserica desăvîrşeşte slujirea Vechiului Testament, o împlineşte, o completează, potrivit cuvîntului lui Hristos care a venit să «plinească».

116. Ideea şi la Hans Küng, «A fi Biserică şi a fi trimis nu sînt două lucruri. Biserica nu există decît în măsura în care recunoaşte şi arată că este, urmînd pe apostoli, trimisă în lume. Succesiunea apostolică este, în acest sens, nu numai o succesiune în credinţă şi în mărturisirea succesiunii apostolice, ci esenţialmente şi exact din acest motiv, o succesiune în slujirea apostolică» (*Qu'est-ce que l'Eglise...*, p. 149)

Partea a II-a

Temeiuri ale slujirii în Sfînta Tradiție

I. — În epoca apostolică și imediat post-apostolică

1. Iisus Hristos — slujitor al lumii. — Din accentul deosebit pe care Părinții apostolici și scriitorii din epoca imediat post-apostolică, îl pun pe unele preocupări și probleme, ne putem da seama ce anume au socotit ei a fi substanțial mesajului creștin și ce anume le-a fost predat cu titlul de testament teologic și practic de către Sfinții Apostoli. Am văzut că Apostolii au fost trimiși să propovăduiască, să mărturisească și să slujească. Mai exact: să-și însoțească propovăduirea și mărturisirea cu slujire, să le probeze prin slujire.

Cercetînd ceea ce el numește «substructura» Noului Testament, C. H. Dodd constată că Biserica primară a fost dominată în chip special de chipul lui Iisus ca Ebed, ca «rob», imagine care a avut o largă circulație la început și care a supraviețuit încă multă vreme în textele liturgice [117].

În *Învățătura celor doisprezece Apostoli*, Iisus e numit, într-adevăr, «Robul Tău Iisus», atît în rugăciunea euharistică, precum și după Euharistie [118].

Opera în care Iisus e asociat în mod cu totul deosebit cu Ebedul isainic, este *Epistola lui Barnaba*, al cărei autor încearcă, în maniera Evanghelistului Matei, dar cu scop mai deschis, să demonstreze că Ebedul l-a preînchipuit pe Iisus pînă în cele mai mici amănunte [119]. Acest procedeu este aspru criticat de Oscar Cullmann, acuzîndu-l că ar duce la acreditarea unui Iisus preexistent [120]. O. Cullmann consideră că Vechiul Testament nu e o reprezentare paralelă, ci o pregătire a venirii lui Hristos, care a venit *în timp*, s-a întrupat la un moment dat, marcînd

117. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, p. 118.

118. *Didahia celor doisprezece Apostoli*, X, 2, 3, în «Patres Apostolici», ed. F. X. Funk., vol. I, Tübingen, 1901, p. 22.

119. Astfel el citează foarte des pe Isaia cu arătarea precisă că vorbește despre Iisus: Isaia LIII, 5, 7, citat în *Ep. Barnaba*, cap. V, 2; L, 6—7, citat în cap. V, 14; L, 7—9, citat în cap. VI, 1, 2, 3; XLII, 6—7, citat în cap. XIV, 8.

120. O. Cullmann, *Christ et le Temps*, p. 94—96.

un început concret și nu situîndu-se pe niște coordonate simbolice, așa cum s-ar putea deduce din *Epistola lui Barnaba.*

Că o astfel de interpretare a acestei epistole e posibilă, ne-o arată încercarea lui Anthony T. Hanson de a demonstra, mai explicit decît o face autorul epistolei, preexistența concretă a lui Iisus în Vechiul Testament [121]. Desigur, autorul *Epistolei lui Barnaba,* voind să accentueze eternitatea Fiului și continuitatea Lui, mai ales pentru rațiuni apologetice și misionare, a mers poate prea departe în căutarea analogiilor și a împlinirilor. Pentru ceea ce vrem noi să evidențiem aici, intenția sa e de o utilitate esențială. Căci el consemna fapte ale «kerigmei» primare, dacă e să folosim un termen în general încă insuficient clarificat, dar devenit tehnic, pentru a desemna esența propovăduirii apostolice. Iar aceste fapte erau într-un raport structural de profeție-împlinire, Ebed-Iisus, adică Iisus în misiune de slujire.

Teologia *Epistolelor Sfîntului Ignațiu de Antiohia,* — acesta urmînd exemplul Sfîntului Apostol Pavel, se numește pe sine însuși δοῦλος [122], — este centrată pe slujirea lui Iisus prin substituire: «Fiind nemuritor și nevăzut, se face văzut pentru noi; fiind nestricăcios și nesupus durerii, devine pentru noi supus durerii, și tot pentru noi a suferit tot felul de încercări» [123]. Iar în altă parte mărturisește: «Eu îl urmez pe El care a murit pentru noi» [124].

De asemenea, Clement Romanul [125] și *Didahia* [126] îl numesc pe Iisus cu numele de παῖς. De la Părinții apostolici interpretarea profeției lui Isaia în sens mesianic și referirea Ebedului la Iisus au trecut la apologeți și, mai departe, în epoca patristică propriu-zisă [127].

În general, toți Sfinții Părinți care au comentat pe Isaia, l-au pus în contextul doctrinei substituirii și l-au asociat cu cele mai reprezentative texte din Noul Testament, care se referă la răscumpărarea prin Hristos. Procesul are însă și o direcție inversă: toți cei care se ocupă de învățătura despre răscumpărare în Noul Testament fac imediat referire la Isaia și la Ebed-Iahve. Iată, spre exemplu, cum comentează Sfîntul Chiril al Alexandriei capitolul LIII din Isaia: «Nu pentru păcatele Sale, ci pentru ale noastre a fost rănit. Noi am fost neascultători față de Dumnezeu și noi trebuia să fim pedepsiți. Dar pedeapsa care se cuvenea celor ce păcătuiseră a căzut asupra Lui și L-a lovit pe El pentru păcatele noastre, pentru a ne absolvi pe noi de pedeapsă.

121. Anthony Tyrell Hanson, *Jesus Christ in the Old Testament,* London, SPCK, 1965, passim.

122. *Epistola către Romani,* IV, 3, P. G., V. col. 689 B.

123. Sfîntul Ignatie, *Epistola către Policarp,* III, 2, P. G., V. col. 721 B.

124. *Epistola către Romani,* VI, 1, ed. Funk, p. 258—259, aceeași idee ca în *Epistola către Smireni,* I, ed. Funk, p. 276, și în *Epistola către Magnezieni, IX,* 1, Funk, p. 238.

125. *Epistola I către Corinteni,* LIX, 2, 4, ed. Funk, p. 174 și 176.

126. *Didahia,* IX, 2—3; X, 2—3; ed. Funk, p. 20—22.

127. O colecție de citate din Sfinții Părinți privind primele trei cîntece ale lui Isaia și referirea lor la Iisus, vezi la A. Condamin, *Le livre d'Isaia,* Paris, 1905, iar privind cel de-al patrulea cîntec, vezi la J. S. Van der Ploeg, *Le Chant du serviteur de Iahvé,* Paris, 1936, p. 159.

Spre a zdrobi păcatul lumii, El l-a luat asupra Sa şi astfel, murind pentru toţi, El care s-a substituit tuturor a devenit multora folositor» [128].

În general, toţi teologii de azi sînt de acord că în gîndirea Bisericii primare I s-a acordat lui Iisus cu precădere titlul de Ebed. Din exemplele alese din scrisorile Părinţilor apostolici, se desprinde aceeaşi idee.

2. Aspecte practice ale slujirii. — Era normal ca Părinţii apostolici să facă o aplicare imediată a înţelegerii lui Iisus ca slujitor, la viaţa practică a creştinilor. Încă în timpul apostolic începuseră colectele pentru săraci şi se organizaseră primele comunităţi pe principiul folosirii în comun a bunurilor. Prin aceste două mari iniţiative practice s-a realizat îndrumarea învăţăturii celei noi spre sfera concretă a vieţii, deoarece fapta creştină s-a înţeles de la bun început ca slujire, ca act de generozitate, ca act de participare la viaţa celuilalt. Viaţa celuilalt e şi a mea. Nevoile celuilalt sînt, de fapt, ale mele, întrucît în Hristos oamenii au devenit o unitate, şi numai în unitatea interumană aceştia pot deveni dumnezei, adică pot intra în unitate cu Dumnezeu [129].

În veacurile postapostolice, accentul a căzut mereu pe această căutare a unităţii [130] prin slujire, care a devenit o misiune oarecum specială a Bisericii. De pildă, diaconii erau însărcinaţi cu funcţii liturgice [131], dar nu exclusiv liturgice [132].

Sub aspectul ei de întrajutorare, slujirea e mereu prezentă. Iată cum descrie Sfîntul Iustin Martirul această practică ce urma Euharistiei : «Cei care au şi vor, dau liber, fiecare ce vrea, şi ceea ce se strînge se dă celui ce prezidează, şi el ajută orfanii, văduvele, bolnavii, pe cei neajutoraţi, prizonierii, oaspeţii străini, într-un cuvînt, el îi ajută pe toţi cei care au nevoie» [133]. Se înţelege că prin «cei care prezidează» sînt numiţi episcopii, aşadar avem aici un prim indiciu despre *diaconia* organizată de conducătorii Bisericilor locale.

Ideea e prezentă de-a lungul întregii perioade post-apostolice. În secolul III, în *Constituţiile Apostolilor* se menţionează rolul membrilor Bisericii în acţiunea de slujire. Episcopii sînt îndemnaţi să fie blînzi, liniştiţi, mărinimoşi, milostivi, paşnici, nemînioşi, gata de a da învăţături, îndemînatici în a întoarce la pocăinţă, primitori, mîngîietori, nu bătăuşi, nu mincinoşi, nu gîlcevitori, nu mîndri, nu dispreţuitori, nu dedaţi vinului, nu beţivi, nu cheltuitori în zadar, nu îndeletnicindu-se cu desfătările, nu mult cheltuitori, nu întrebuinţînd darurile lui Dumnezeu ca fiind străine, ci «ca unii ce aţi fost puşi iconomi buni,

128. *In Isaia*, LIII ; P. G., 70, 1174—1176. Vezi şi Comentariul Sfîntului Ioan Damaschin la *Epistola către Evrei IX*, 15 (P. G., 95, 972) şi la Gal. III, 13 (P. G., 95, 796). Aici Sfîntul Ioan Damaschin repetă o idee a Sfîntului Ioan Gură de Aur : că Iisus a murit în locul celor care erau în realitate condamnaţi la moarte.

129. Sfîntul Atanasie cel Mare, *Ep. ad. Adelph.* 4 ; P. G., 26, 1077 ; vezi : *De incarnatione Verbi* şi *Contra Arian.* 3, P. G., 26, 990.

130. Sfîntul Ignatie de Antiohia vorbeşte mereu de ἑνότης, (*Ep. c. Filadelfieni* II, 2, ed. Funk, p. 266) ἕνωσις (*Ep. c. Policarp* 1, 2) ed. Funk p. 288, ὁμόνοια (*Ep. c. Efes, IV*, 1—2) ; cf. J. Lebaert, *Les enseignements moraux des Pères Apostoliques*, Gembloux, 1970, p. 62.

131. Sfîntul Ignatie, *Epistola către Tralieni* II, 3 ; P. G., 5, 676 C.

132. Jean Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Paris, 1960.

133. *Apologia I*, 67, P. G., 6, 429 C.

ca unii care veţi da socoteală lui Dumnezeu» [134]. În continuare, acelaşi izvor precizează rolul de «iconom» al episcopului, dar e limpede că această «iconomie» e inclusă în funcţia sa slujitoare : «Cele ce se aduc de bunăvoie pentru săraci, să le iconomisească bine pentru orfani şi pentru văduve şi pentru cei strîmtoraţi şi pentru străinii săraci, ca unul care va da socoteală pentru acelea lui Dumnezeu, care i-a încredinţat iconomia aceasta» [135].

Iar despre îndatoririle credincioşilor în opera diaconală pe care o dirijează episcopul, *Constituţiile Apostolilor* spun : «Se cuvine deci şi voi, fraţilor, ca jertfele voastre sau prinoasele să le aduceţi episcopului, sau prin voi înşivă, sau prin diaconi, nu mai puţin şi pîrga şi zeciuiala şi cele de bunăvoie lui aduceţi-le, căci el cunoaşte bine pe cei strîmtoraţi şi dă fiecăruia potrivit, ca nu unul să primească de mai multe ori în aceeaşi zi sau în aceeaşi săptămînă, iar altul deloc» [136].

Putem observa cu uşurinţă că sensibilitatea Bisericii primare a înregistrat îndeosebi acel mesaj al Mîntuitorului, care fixa îndatoririle practice ale creştinilor, legate de perspectiva eshatologică a destinului lor. În vederea mîntuirii personale, i-a apropiat pe toţi unul de altul, căci, în fapt, nu există mîntuire personală, în sens individualist, ci una prin slujire, prin conştiinţa fiinţei comune a oamenilor în Hristos. Veacurile primare se dovedesc astfel mai preocupate de condiţiile concrete ale mîntuirii decît de speculaţie, care va deveni abia mai tîrziu preocupare a teologilor şi care, cu timpul, va lăsa pe plan secundar experienţa iubirii.

În scrierile Părinţilor Apostolici avem astfel consemnarea unui mod de viaţă creştină foarte apropiat de înţelesul originar al creştinismului. Tradiţiile erau vii, nemijlocite, legătura cu Apostolii nu prea îndepărtată. În fapt, în scrierile acelei perioade se află experienţa creştină care va sta la baza întregii teologii ce s-a dezvoltat după aceea. Istoriceşte, faptul este explicabil, deoarece cei mai apropiaţi nu numai că ştiau şi mai multe, şi mai bine despre intenţiile lui Iisus, dar trăiau mai intens Evanghelia. Fără îndoială, Biserica posedă acum multe lucruri pe care le-a dezvoltat din tezaurul acesta de experienţă, care le implica direct sau virtual. Întoarcerea la surse va rămîne totdeauna un principiu de bază în practica Bisericii.

Clement Romanul a arătat care este sensul teologic al slujirii şi anume, convingerea tuturor că sînt fraţi : «Plîngeţi pentru greşelile aproapelui, iar scăderile lui să le socotiţi ca ale voastre» [137].

134. *Constituţiile Apostolilor* II, 24, ed. P. A. de Lagrange, Lipsiae 1862, p. 49.

135. *Ibidem*, II, 25, ed. cit., p. 25. Există şi în *Didahia* o idee asemănătoare : Creştinii sînt datori să aducă primiţiile lor «la altar», să le ofere «profeţilor» sau să le dea săracilor (*Didahia* XIII, 1—7 şi XIV, 1, 3, ed. Funk, p. 31—32). Sau : creştinul este dator să facă părtaşi ai bunurilor sale pe săraci, fără să murmure, ştiind cine este răsplătitorul (*Didahia* IV, 5, ed. Funk, p. 12).

136. *Ibidem*, II, 27, ed. cit., p. 56.

137. *Epistola I către Corinteni*, II, 6, ed. F. X. Funk, p. 100—101.

În *Martiriul Sfîntului Policarp* se arată că, dacă cineva are dragoste adevărată, acela nu vrea să se mîntuiască numai pe sine, ci pe toţi fraţii [138].

Un text şi mai interesant se află în *Epistola către Diognet*: «Să nu te prindă mirarea că omul poate fi următor lui Dumnezeu. Poate, dacă vrea; căci fericirea nu stă în a domni peste aproapele, nici a voi să ai mai mult decît cei mai slabi, sau în a fi bogat şi a asupri pe cei de sub tine; nu în aceasta se află cineva următor lui Dumnezeu, căci acestea sînt în afară de maiestatea Lui; ci, cine ia asupra sa povara aproapelui, cine este gata să ajute pe cel mai slab din puterea sa, cine dă celor lipsiţi din toate cele ce a primit de la Dumnezeu şi se arată *ca Dumnezeu* pentru cei cărora le ajută, acela e următor lui Dumnezeu» [139].

Ideea centrală deci, în această perioadă postapostolică, este aceea că oamenii sînt toţi fraţi. În fond nu e altceva decît prelungirea ideii unităţii în Hristos [140], despre care am vorbit în capitolul întîi, ca bază biblică esenţială a slujirii. Pe ideea de unitate a crescut ideea de frăţietate, pe care creşte la rîndul ei aceea de iubire. De altfel chiar un filozof păgîn ca Lucian de Samosata (130—200) observa că frăţietatea este o virtute caracteristică creştinismului. «E de necrezut, scrie el, grija cu care oamenii acestei religii se ajută în nevoi. Ei nu precupeţesc nimic pentru asta. Primul lor dătător de lege i-a învăţat că toţi sînt fraţi» [141]. Într-adevăr, iubirea semenilor constituie semnul distinctiv al creştinilor: «Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sînteţi ucenicii Mei, dacă veţi avea dragoste unii faţă de alţii» (Ioan XIII, 35).

3. Bunurile pămînteşti şi milostenia. — Învăţătura că toţi creştinii sînt fraţi în Hristos stă la temelia unei atitudini specifice faţă de bunurile pămînteşti, potrivit căreia ele sînt bunuri comune. Ideea aceasta va străbate întreg scrisul Sfinţilor Părinţi. «Pune totul în comun cu fratele tău şi nu zice că ai bunuri proprii» se spune încă în *Didahie* [142], în *Epistola lui Barnaba* [143] şi în *Constituţiile Apostolice* [144]. De ce nu sînt bunuri proprii? Pentru că vin de la Dumnezeu şi Dumnezeu le-a creat şi ni le-a dat pentru folosire comună, va zice Sfîntul Ciprian [145]. Astfel, prin însăşi destinaţia lor originară, lucrurile nu ne aparţin cu exclusivitate. Ca atare, se impune de la sine ideea că acestea trebuie să fie împărţite în mod egal şi după nevoile fiecăruia: «Să nu respingi

138. *Cap. I*, 2, ed. Funk, p. 314.

139. *Cap. X*, 4—6, ed. Funk, p. 408.

140. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XLVI, 5—7: «De ce sînt printre voi atîtea certuri, discuţii, neînţelegeri, schisme şi lupte? Nu avem noi un singur Dumnezeu, un singur Hristos? De ce să despărţim şi să îndepărtăm membrele lui Hristos? De ce să ne revoltăm împotriva propriului nostru corp? De ce să ajungem la această nebunie a uitării că sîntem toţi membre unul altuia?» (după trad. fr. de Annie Jaubert, în «Sources Chrétiennes», vol. 167, Paris, Ed. du Cerf, 1971, p. 166—167).

141. Lucian de Samosata, *La mort de Peregrin*, cap. XIII.

142. *Cap. IV*, 8, ed. Funk, p. 12.

143. *Cap. XIX*, 8, ed. Funk, p. 92.

144. *Cap. VII*, 12, 5; P. G., I, 1008.

145. *De opere et eleemosynis*, 25; P. L., 4, 644.

pe cel lipsit, să faci părtaş la toate pe fratele tău şi să nu spui că ai ceva propriu ; căci dacă sînt părtaşi la (bunul) nemuritor, cu cît mai mult la cele muritoare (stricăcioase, trecătoare) [146], spune Sfîntul Ignatie. A ţine totul numai pentru tine, înseamnă a te opune sensului pe care l-a dat Dumnezeu bunurilor din lumea aceasta, spune acelaşi părinte bisericesc [147].

Milostenia a fost cuvîntul de ordine al vremii. În *Didahie*, după ce se face deosebirea între calea morţii, care este aceea a egoismului, şi calea vieţii, care este aceea a iubirii de aproapele, aplicarea imediat-următoare se referă la milostenie. Dar această milostenie nu are un caracter de bunăvoinţă a stăpînului faţă de sclav, ci de împărţire între egali. Cel care are dă, nu pentru că exercită o generozitate liberă, pe care adică ar putea să n-o exercite, şi să nu sufere nici o consecinţă. El este liber să n-o exercite, dar atunci îşi asumă liber consecinţele, căci se împotriveşte destinaţiei bunurilor date de Dumnezeu.

Credinciosul trebuie să se comporte şi în cele materiale, ca şi în cele spirituale. Bunurile spirituale sînt comune, de ce să nu fie şi cele materiale, spune *Didahia* [148]. «A da înseamnă a te supune poruncii» [149]. Dar dovada că milostenia trebuie să răspundă imperativului de folosinţă egală — egalitatea însemnînd mai degrabă folosinţă după nevoi — stă în aceea că *Didahia*, după ce fericeşte pe cel ce dă, spune : «nefericit cel ce primeşte, dacă nu este obligat să o facă» şi mai departe şi mai explicit : «Să asude milostenia în mîna ta, înainte de a-l alege pe cel căruia s-o dai» [150]. Situaţia se coroborează exact cu porunca de a munci şi a-ţi cîştiga hrana prin munca personală.

Nu înseamnă că ai făcut milostenie, dacă ea n-a servit unui echilibru real. Nu interesează faptul în sine că ai dat, că te-ai lipsit de ceva, ci important este să te fi lipsit cu sens. Dacă din buzunarul tău, ceva care era surplus, trece ca surplus în buzunarul altora, echilibrul a rămas acelaşi. De aceea episcopii erau însărcinaţi să cunoască precis nevoile reale ale credincioşilor. Există bolnavi care nu pot munci, străinii, persecutaţii, infirmii, văduvele, orfanii, săracii [151], şi numai cu aceştia trebuie făcută milostenia. Prin săraci s-ar putea înţelege acei care, avînd familii numeroase, au resurse puţine şi capacitatea lor de muncă nu acoperă minimumul de trebuinţă pentru trai.

Se poate deduce că, încă de la început, unii au înţeles milostenia ca o sursă uşoară şi sigură de trai comod. Au fost probabil abuzuri, sau încercări de abuzuri. Unii au vrut chiar să impună principial un trai asigurat numai din milostenie, aşa-numitei categorii de profeţi, harismatici ai veacului primar. Dar scriitorii bisericeşti ai epocii notează refuzul comunităţii de a sancţiona o astfel de situaţie. Profet adevărat e cel ce trăieşte «după chipul Domnului» [152]. Cine vrea să se

146. *Didahia* IV, 8, ed. Funk. p. 12.
147. *Către Smirneni* VI, 2 ; P. G., 5, 712 G.
148. *Cap. IV*, 8, ed. Funk, p. 12.
149. *Didahia* I, 5, ed. Funk, p. 6.
150. *Cap. I*, 5—6, ed. Funk, p. 6.
151. Policarp, *Către Filipeni*, VI, 1, ed. Funk, p. 302.
152. *Didahia* XI, 8, ed. Funk, p. 28.

stabilească undeva, să muncească, pentru a se întreține. Profetul trebuie să dea exemplu cel dintîi, altfel e un «traficant de Hristos» χριστέμπορός ἐστι [153].

Biserica primelor veacuri a trăit intens și în mod concret atît ideea unității credincioșilor cît și ideea unității Bisericii [154]. În perspectiva acestei idei, era concepută și mîntuirea, nu ca un act individualist, căci creștinul nu stă izolat în fața lui Dumnezeu. *Eu și Dumnezeu*, ca situație generatoare de criză, experimentată la un moment dat de creștinismul modern, a fost necunoscută creștinilor Bisericii primare. Ei au gîndit în termenii de *noi* și Dumnezeu. Ecleziologia comuniunii n-a apărut deci din neant, ca idee originală, în teologia ortodoxă. Ea a revalorificat una din marile experiențe ale creștinismului primar: «În zadar credeți că o acțiune particulară are valoare. Nu e bun decît ceea ce faceți în comun: aceeași rugăciune, același duh, aceeași speranță animată de dragoste», spune Sfîntul Ignatie al Antiohiei [155].

Fapta particulară trebuie integrată în duhul comunitar. Clement Romanul vorbește de caracterul complementar al relațiilor dintre creștini, care trebuie să se subordoneze întregului: «În toate lucrurile există o unire (σύγκρασις) prin care se urmărește folosul reciproc: «Să luăm exemplu de la trupul nostru: capul fără picioare nu poate nimic; picioarele fără cap, de asemenea. Cele mai mici mădulare ale corpului nostru sînt utile și necesare corpului întreg; toate slujesc, printr-o subordonare unanimă, mîntuirii corpului întreg» [156]. În fond, el nu face aici altceva decît repetă teza paulină a Bisericii-trup, organism unitar (I Cor. XII, 27). În Epistola a II-a către Corinteni (cap. IX) ideea e redată plastic într-un fel care o face și mai explicită, în perspectivă eshatologică. De altfel, perspectiva eshatologică e cea care dă întotdeauna cheia adevăratei gîndiri teologice, pentru că ea reduce totul la esențial: la ceea ce este important pentru viața veșnică.

Clement Romanul pare a repeta în această privință un cuvînt al lui Iisus, care nu se găsește în Evanghelii. Fie că este un text transmis oral, fie că este o atribuire în manieră literară, paternitatea e mai puțin importantă, conținutul lui ne dă imaginea unui fel de a gîndi în perspectivă eshatologică în epoca autorului: «La întrebarea cînd va veni Împărăția, Domnul a răspuns: cînd cele două lucruri nu vor fi decît unul: interiorul va fi ca și exteriorul, iar la întîlnirea unui bărbat cu o femeie, nu vor mai fi bărbat și femeie» [157]. Așadar, atunci cînd «doi» va fi

153. *Ibidem*, XII, 3—5, ed. Funk, p. 30.

154. Sfîntul Ignatie de Antiohia, *Epist. către Magnezieni VII*, 1—2, ed. Funk, p. 235—236; «Așa precum Domnul n-a făcut nimic fără Tatăl Său cu care este unit, nici prin El însuși, nici prin Apostoli, tot așa nici voi să nu faceți nimic fără episcop și preoți; și să nu încercați să faceți sa treacă drept bun (ceea ce faceți) singuri, ci (lucrați) în comun: o rugăciune unică, o cerere unică, un duh unic, o speranță unică în dragoste și bucurie ireproșabilă: acesta este Hristos căruia nimic nu-i este preferabil. Străduiți-vă toți să fiți o casă unică a lui Dumnezeu ca în jurul unui altar, către unicul Iisus Hristos, care a venit de la Tatăl cel unic, care era în *Unicul* și în El s-a întors» (cf. Jacques Liebaert, *Les enseignements moraux des Pères Apostoliques*, p. 71).

155. *Epistola către Magnezieni* VII, 1; P. G., 5, 68 B.

156. *Ep. I către Corinteni*, XXXVII, 5, ed. Funk, p. 146 (trad. fr. cit., p. 160—163).

157. *Ep. II Corint.* XII, 2—6, ed. Funk, p. 198.

redus la «unul», atunci se va realiza unitatea. Împărăția lui Dumnezeu înseamnă unitate. Conștiința aceasta a unității era caracteristică veacului apostolic și imediat postapostolic. Sfîntul Ignatie al Antiohiei se definește pe sine ca «un om făcut pentru unitate» (εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος)[158]. P. Th. Camelot remarcă faptul că întreaga gîndire a Sfîntului Ignatie se poate rezuma într-un singur cuvînt: unitate (ἕνωσις, ἑνότης)[159].

*

Așadar, trei lucruri putem desprinde îndeosebi ca relevante în problema slujirii în această primă perioadă a Părinților apostolici și imediat postapostolici: 1. *Iisus întruchipează Ebedul din Isaia,* în misiunea Sa de slujire în lume, pe care o transmite ucenicilor Săi; 2. *Toți credincioșii sînt frați* ca fii ai aceluiași Dumnezeu și ai aceleiași răscumpărări, deci omenirea constituie o mare familie, *koinonia*; 3. *Bunurile pămîntești,* ca și cele spirituale, *sînt bunuri comune* și trebuie împărțite între toți, împărțirea luînd forma slujirii.

Firește, nu se poate vorbi încă de o teologie a slujirii, într-o formă sistematică. Dar găsim elementele ei principale, chiar în aceste începuturi disparate și nesistematice de însemnare a gîndirii creștine. Ceea ce are o valoare esențială, este faptul că nu se concepe mîntuirea în afara slujirii, în izolare, pe cale individuală. Mîntuirea constă în *koinonia,* pentru că te mîntuiești în măsura în care contribui la echilibrul unității, la mîntuirea tuturor.

Dar echitatea trebuie realizată încă aici în viața pămîntească. Mîntuirea nu e expediată dincolo; accentul cade pe pregătirea ei aici prin slujire. Acesta e un punct clar în doctrina epocii. Nimeni nu face abstracție de cele ce se întîmplă pe pămînt, de aceea grija creștinilor, a episcopilor și a tuturor, este îndreptată spre cele de trebuință vieții[160]. Prin ele trece calea spre mîntuire, nu prin ignorarea lor, sau prin fuga de ele, sau printr-o indiferență superioară, compensată de un echilibru în «dincolo». Apologeții au putut să răstoarne argumentele reprezentanților celorlalte culte religioase ale vremii, pentru că ei prezentau evidențe, fapte concrete. Cum să spui despre astfel de oameni

158. *Ep. c. Filadelfieni* VIII, 1, P. G., 5, 704 A.

159. Introducere la *Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne,* col. «Sources Chrétiennes», Paris, 1951, p. 21.

160. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni* XXXVIII, 2; «Cel puternic să aibă grijă de cel slab; cel slab să respecte pe cel puternic; bogatul să ajute pe sărac; săracul să mulțumească lui Dumnezeu că i-a dat pe cineva care să-l ajute. Înțeleptul să-și arate înțelepciunea nu prin cuvinte, ci prin fapte bune; cel smerit să nu se laude, ci să lase pe alții să vorbească despre asta» (trad. fr. cit., p. 162—163). Pe larg despre Clement la J. Liebaert, *Les enseignements moraux des Pères Apostoliques,* Cap. I, care se intitulează: *La «vie virtueuse» d'après la lettre de Clement de Rome aux Corinthiens»* (p. 1—33). În aceeași epistolă, Clement vorbește de caracterul de complementaritate (σύγκρασις) al vieții creștine, după analogia trupului în care membrele slujesc întregului (cap. XXXVII, 1—5 și XXXIII, 1; ed. «Sources Chrètiennes», nr. 167, introduction, texte, traduction, notes et index par Annie Jaubert, ed. Du Cherf, Paris, 1971, p. 160—163) și de păcatul inospitalității (ἀφιλοξενία) — cap. XXXV, 5 (vezi: L. Sanders, *L'Hellénisme de Clement de Rome et le paulinisme,* Louvain, 1943, p. 77 ș. u.

că sînt «infructuosi negotiis» [161] — inutili societăţii ? A spune *infructuosi negotiis si crimen lesae religionis et divinitatis* [162], înseamnă a nega însăşi esenţa vieţii creştine, credinţa trăită prin fapte de iubire. Tertulian răstoarnă aceste acuzaţii prin propriile afirmaţii ale păgînilor, care se mirau de dragostea creştinilor faţă de toţi oamenii [163].

În acea lume care suspecta fenomenul creştin, creştinii trebuiau să-şi dovedească credinţa prin fapte concrete, din care să reiasă că au o morală nouă, că aparţin unei învăţături şi unui Învăţător, care militează pentru dreptate, unitate, egalitate şi care cer ca semn distinctiv, dragostea, slujirea reciprocă generoasă, dezinteresată. El a pătruns în acea lume care părea de nezdruncinat, adresîndu-se conştiinţelor şi inimilor, iubind lumea şi slujind-o.

Prin urmare, în această epocă, Biserica creştină începe să se contureze ca o «viaţă nouă» [164], ca un mod de a fi autentic în lume, pe care vrea să o reînnoiască într-o perspectivă eshatologică. «Deşi trăiesc pe pămînt, ei sînt cetăţeni ai raiului» [165], exprimă acest caracter paradigmic al vieţii creştinilor, atît în dimensiunea ei spirituală cît şi în cea socială. Urmarea lui Hristos, sfinţenia, înseamnă mai presus de orice, calea slujirii umane.

II. — Învăţătura Sfîntului Ioan Gură de Aur despre slujire

1. Preliminarii. — Nici epoca patristică, nici gîndirea creştină de mai tîrziu, n-au lăsat un tratat sistematic despre teologia slujirii. Aceasta nu înseamnă că tema a fost absentă din preocuparea autorilor sau din viaţa Bisericii. Poate tocmai pentru că e implicată în toate aspectele teologiei, nu i s-a dedicat un tratat special. Căci vorbindu-se despre creaţie, despre întrupare, despre răscumpărare, despre jertfă, despre trimiterea Apostolilor, despre Biserică, sau despre dragoste, despre milostenie, despre fapta bună etc., slujirea constituia de fapt laitmotivul tuturor, chiar şi atunci cînd nu era numită ca atare. Nici Sfîntul Ioan Gură de Aur nu a scris un tratat special, dar omiliile sale sînt o largă expunere despre teologia şi practica slujirii. El n-a intenţionat să scrie un tratat sistematic, dar el a vorbit mereu cu scopuri imediate, practice, despre dragoste şi milostenie şi a reluat aceste teme ca pe un subiect permanent actual, găsindu-i tot alte şi alte motivări fie biblice, fie sociale, fie filozofice. De aceea dintre Părinţii răsăriteni am preferat să cercetăm teologia slujirii în opera Sfîntului Ioan Gură de Aur, deoarece ea este în această privinţă reprezentativă. El a fost marele interpret al Sfîntului Apostol Pavel în Răsărit, aşa cum a fost Fericitul Augustin în Apus. Din aceleaşi raţiuni, aşadar, ne vom ocupa, dintre scriitorii apuseni, de Fericitul Augustin. Un autor observă că, în timp ce Fericitul Augustin a dedus din Apos-

161. Tertulian, *Apollogeticum* 42, 1 ; P. L., 1, col. 554.
162. Idem, XXVII, 1, P. L., 1, 493.
163. Idem, XXXIX, 7, P. L., 1, 531—541.
164. Sfîntul Ignatie, *Epistola către Efeseni XIX*, 2—3, ed. Funk, p. 228.
165. *A. Diognète*, trad. par Henri Irénée Marrou, «Sources Chrétiennes», nr. 33 bis, ed. II, Paris, 1965, p. 119.

tolul Pavel o teologie a harului, Sfîntul Ioan Gură de Aur a căutat căi practice de viață [166]. Dar alegerea Fericitului Augustin va fi motivată și de relația strînsă cu învățătura hrisostomică, întrucît îl citează adesea pe Sfîntul Ioan Gură de Aur ca pe o mare autoritate.

2. Aspecte ale societății vremii sale. — Cu Sfîntul Ioan Gură de Aur [167] ne aflăm la începutul așa-zisei «ere constantiniene». Persecuțiile se terminaseră, creștinismul devenise religie liberă și chiar de stat, iar elementele esențiale ale doctrinei erau deja definite la Sinodul I Ecumenic și se definesc, în timpul vieții Sfîntului Ioan Gură de Aur, prin al doilea Sinod Ecumenic, după confruntarea cu marea încercare eretică de a dărîma bazele hristologice ale creștinismului. Sîntem, așadar, într-o lume creștină, liberă și liniștită să-și desfășoare și să-și trăiască credința. Dar tabloul pe care ni-l înfățișează Sfîntul Ioan Gură de Aur nu reprezintă un tablou al unei autentice epoci creștine. Dincolo de aspectul doctrinar, teologic, opera hrisostomică este poate una din cele mai prețioase surse de istorie a moravurilor și a vieții sociale a epocii. Care sînt elementele acestui tablou social?

Sclavia mai era încă o instituție legală, clasele sociale fiind precis delimitate și, drept consecință, o inegalitate în dreptul și în demnitatea umană: sistemul economic încuraja insecuritatea socială, printr-o dezechilibrată repartizare a bunurilor, moravurile erau foarte critica-

166. A Monk of the Eastern Church, *Orthodox Spirituality*, London, 1945, p. 3.

167. Vezi referințe la Pr. Prof. I. G. Coman, *Raportul dintre justificare și dragoste în Omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 200. În ultimii ani, Sfîntul Ioan Gură de Aur s-a bucurat de o largă tratare în teologia românească. Însemnăm cîteva studii: Diac. Prof. N. Balca, *Cîteva trăsături ale Sfîntului Ioan Hrisostom ca predicator*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 7—8, p. 496—512; Ierom. Veniamin Micle, *Sfîntul Ioan Gură de Aur, predicator al unității creștine*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 3—4, p. 220—232; Pr. Ilie Moldovan, *Aspectul hristologic și cel pnevmatologic al Bisericii, după Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 9—10, p. 706—722; Constantin M. Iana, *Foloasele înțelegerii între oameni după Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 9—10, p. 722—732; Pr. Prof. Nicolae Petrescu, *Învățătura Sfîntului Ioan Gură de Aur despre preoție și chipul lui însuși de păstor sufletesc*, în «Mitropolia Banatului», XVII (1968), nr. 4—6, p. 244—259; Pr. Gheorghe A. Nicolae, *Țeluri morale în predicile Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», XVIII (1966), nr. 1—2, p. 91—100; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al Sfintei Euharistii la Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 520—536; Constantin I. Corniței, *Idei dogmatice în cuvîntările Sfîntului Ioan Hrisostom la praznice împărătești*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 7—8, p. 441—450; Ierom. Veniamin Micle, *Sfîntul Ioan Gură de Aur, predicator social*, în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968), nr. 7—8, p. 526—543; Pr. Mircea Nișcoveanu, *Doctrina hrisostomică în comentariul la Matei V—VII*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 9—10, p. 541—556; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Raportul dintre Justificare și dragoste în Omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 199—222; Aurel Jivi, *Sfîntul Ioan Gură de Aur, Arhipăstor la Constantinopol*, în «Mitropolia Banatului», XIX (1969), nr. 4—6, p. 216—236.

Pentru biografia, opera și doctrina hrisostomică, vezi și studiile Pr. Prof. Ioan G. Coman: *Viața Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Glasul Bisericii», XVIII (1959), nr. 1—2, p. 20—41; *Personalitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 9—10, p. 595—616; *Hirotonirea în preot a Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 12, p. 867—888; *Actualitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 7—8, p. 403—425; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «Ortodoxia», IX (1967), nr. 4, p. 557—567; Pr. Gh. Tilea, *Evlavia euharistică după Sfîntul Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 9—10, p. 632—648; Diac. Conf. Ion Bria, *Teologie și Biserică la Sfinții Trei Ierarhi*, în «Studii Teologice», XXII (1971), nr. 1—2, p. 74—84.

bile, superstiția în floare, cămătăria o practică liberă. Or, toate acestea nu reprezintă un tablou creștin. Fără îndoială, tot așa l-a privit și Sfîntul Ioan Gură de Aur și ne putem imagina mai întîi marea sa suferință și apoi marea sa hotărîre de a se confrunta cu el și a-l schimba. E lesne de înțeles de ce Sfîntul nu s-a putut dedica exclusiv unor lucrări de speculație intelectuală pură și pentru care, fără îndoială, era dotat (a se vedea tratatul *Asupra incomprehensibilității lui Dumnezeu* [168]), ci s-a transformat într-un militant social. Amvonul a devenit o tribună de analiză, de denunțare a inadvertențelor care șocau conștiința creștină, socială și umană în același timp. Peste tot domnea egoismul, mila era socotită slăbiciune, cum spune E. Martin [169], săracul inspira oroare, omul era omorît ca amuzament, iar jumătate din univers era sclavul celeilalte jumătăți. Această lume socotită «creștină» — mai erau în ea și destui păgîni —, nu mai semăna însă cu lumea creștină de dinaintea erei constantiniene, unită prin teama de persecuții și trăind oarecum într-un climat de eshatologie iminentă, datorită mai ales insecurității personale și de grup. Acum lumea creștină respirase, tensiunea slăbise sau dispăruse de tot și interesele lumești își reluaseră locul.

Devenind religie de stat, creștinismul devenise exact contrariu a ceea ce fusese pînă atunci : religia care *garanta securitatea personală*. De aceea, păgînii trec la creștinism anume ca să-și apere interesele, dar ei nu mai sînt convertiții zeloși de altădată. Ei își schimbă doar numele, nu și credințele și mai ales, vin cu aceleași moravuri pe care le păstrează. De aceea s-a întîmplat, începînd din această perioadă, ceea ce am putea numi o subtilă trădare a creștinismului prin primirea în creștinism a bogaților, a proprietarilor de sclavi etc. Deveniți creștini, ei și-au impus punctul lor de vedere social, găsind și destui teoreticieni care să le furnizeze argumente teologice, și astfel «era constantiniană» a putut fi o denumire în cele din urmă peiorativă. Chiar demnitățile bisericești își schimbă vechea semnificație și se aliniază celor civile, transformîndu-se în multe locuri într-o «clasă» care reclamă privilegii, în loc să le combată. Deja Sfîntul Ioan Gură de Aur, în *Tratatul despre preoție* [170], vorbește cu amărăciune despre criteriile care prezidau acum la alegerile de episcopi. Unii erau aleși pentru că făceau parte din familii bogate, alții pentru că linguseau alegătorii. Nimeni nu se gîndește, scrie el, la cel care este într-adevăr demn, prin calitățile sufletului său [171]. Înțelegem din *Omiliile* sale că adesea clericii erau acuzați că nu administrează bine bunurile și veniturile Bisericii [172], sau chiar Bisericile erau acuzate că posedă bogății [173] și aceasta, desigur,

168. Jean Chrysostomos, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, col. «Sources Chrétiennes», text grec și trad. franc. de Robert Flacèliere, Paris, 1951.

169. E. Martin, *S. J. Chrysostome*, (3 vol.), Montpellier, Paris, 1875, vol. I, p. 544.

170. *Despre preoție* ; P. G., 48, 623—632. În românește există trei traduceri ale acestui tratat : Ec. St. Călinescu, București, 1908 ; Ec. Aristide N. Geamănu, Craiova, 1941 și Pr. D. Fecioru, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 10, p. 928—996.

171. *Despre preoție*, c. III, cap. XIV—XC, trad. D. Fecioru, în rev. cit., p. 955—957.

172. *Omilia XXI la I Cor.*, 7 ; P. G., 61, col. 179—180.

173. *Omilia la Matei*, 85, 3—4 ; P. G., 58, 760—762 ; cf. Bruno H. Vanderberghe, *Saint Jean Chrysostome docteur de la charité*, în «La Vie Spirituelle», nr. 398 (1954), p. 158—159.

pentru că cei care acuzau se îndoiau de destinaţia acestor bogăţii. Şi probabil aveau dreptate, deoarece Sfîntul Ioan Gură de Aur însuşi, cînd spune că unii urmăreau să ocupe posturi înalte, presupune că aveau în vedere anumite interese personale. Prin Canonul 20 al Sinodului de la Elvira, Canonul 12 al Sinodului de la Arelatae şi Canonul 17 al Sinodului I Ecumenic se interzice clericilor comerţul şi camăta [174], ceea ce înseamnă că aceste practici au fost constatate, şi de aceea se simţea nevoia unei decizii puternice din partea autorităţilor bisericeşti, spre a le pune capăt.

Firește, tabloul acesta nu vrea să spună că *toată* Biserica era aşa. Erau desigur şi credincioşi devotaţi duhului evanghelic şi poruncilor Mîntuitorului. Dar procentul deformărilor nu era neglijabil. Era suficient de mare, încît să îngrijoreze pe un ierarh ca Sfîntul Ioan Gură de Aur şi să-l oblige să pună în combaterea lui toată forţa credinţei sale, tot talentul elocinţei sale şi toată pregătirea sa teologică, fapte care îi vor şi atrage supranumele de : «Cel cu Gura de Aur».

3. Principiile slujirii în opera sa. — În încercarea de a identifica *principiile slujirii* în opera hrisostomică, ne vom opri asupra aspectelor esenţiale ce izvorăsc din atitudinea sa faţă de societatea creştină contemporană lui.

a) *Egalitatea tuturor oamenilor.* Cel dintîi lucru care îi atrage atenţia în mod deosebit este inegalitatea socială pe care o observă în jurul său. În primul rînd delimitarea economică a claselor sociale, în al doilea, şi legat de primul, situaţia materială a oamenilor, îi apar Sfîntului Ioan Gură de Aur ca cele două lucruri care despart artificial pe oameni. La Antiohia, spre exemplu, aristocraţia municipală forma senatul, Βουλή După informaţiile din cele două discursuri ale lui Libanius [175], la începutul secolului al IV-lea senatul era compus din 1200 persoane, dar către 387 numărul era mai mic de 60, şi aceştia concentrau în mîinile lor mari proprietăţi şi toate demnităţile cetăţii. Urmau apoi marii negustori, tot bogaţi, apoi micii meseriaşi şi, în sfîrşit, clasa oamenilor de rînd din care făceau parte şi săracii. Sfîntul Ioan Gură de Aur descrie cu lux de amănunte viaţa morală decăzută a marilor familii. Simpatia lui se îndreaptă, bineînţeles, spre clasa micilor meseriaşi şi a oamenilor de rînd. Aceştia sînt mai aproape de convingerea sa că toţi oamenii sînt egali. Ei au trădat mai puţin idealul evanghelic, decît cei care s-au constituit în clasă stăpînitoare.

Luînd atitudine faţă de această situaţie, el îşi motivează doctrina egalităţii sociale pe originea comună a tuturor oamenilor. «După naşterea cea de sus toţi sîntem deopotrivă, spune el. Dumnezeu, Tatăl nostru, a dat tuturor în mod egal o singură naştere. În faţa lui Dumnezeu nu există diferenţă între bogat şi sărac, între stăpîn şi sclav, între slujbaş şi omul de rînd, între împărat şi simplul ostaş, între filozof şi barbar, între învăţat şi cel neînvăţat» [176]. Dumnezeu ne-a vrut pe toţi egali, de

174. Cf. *Istoria Bisericii Universale*, Bucureşti, 1956, p. 170.
175. πρὸς τὴν βουλὴν şi ὕπερ τῶν βουλῶν
176. *Comentariu la Predica de pe munte, Omilia XIX* ; P. G., 57, 279.

aceea ne-a dat un singur părinte pămîntesc la toţi, pe Adam. Puteam să ne naştem toţi din pămînt, sau puteam apărea la vîrsta maturităţii, ca Adam, dar Dumnezeu a vrut să ne naştem unii din alţii, spre a fi legaţi unii de alţii prin afecţiune şi a fi egali [177]. Concluzia: oamenii fiind egali din naştere, pămîntul nu poate fi decît un bun comun, iar aceste «cuvinte de gheaţă, *al meu* şi *al tău*» [178] nu sînt îndreptăţite de nimic. Şi fiindcă ei nu sînt deosebiţi prin naştere, nu sînt deosebiţi nici prin chemarea la mîntuire, nici prin efectele lucrării de răscumpărare, nici prin chemarea lor la veşnicie; «Dumnezeu v-a chemat la aceleaşi bunuri; nimic mai mult nu a dat unuia ca altuia: tuturor le-a dat nemurirea, tuturor viaţa veşnică, slava nemuritoare, tuturor fraternitatea şi, în sfîrşit, tuturor le-a dăruit moştenirea» [179]. La aceasta mai adaugă un argument scos din realitatea imediată, profund uman şi universal: toate cele pămînteşti sînt bunuri comune exact în felul în care sînt soarele, apa şi aerul. Şi dacă ni s-a dat viaţă în mod egal, dacă bunurile pămînteşti ne-au fost puse la dispoziţie în mod egal, nu reiese clar că sîntem egali şi că orice diferenţă e ulterioară şi deci arbitrară şi artificială? «Toţi oamenii sînt fraţi. Lumea e ca o casă a unui om care dă tuturor slujitorilor — zice Sfîntul Ioan folosind această analogie socotită normală la vremea aceea — raţii egale» [180].

Sfîntul Ioan Gură de Aur e preocupat mereu de consecinţele sociale ale deosebirilor de rang şi avere, pe care el le numeşte false, şi sfătuieşte pe ascultătorii săi să renunţe la ele: «Ne este mai potrivită comunitatea; ea este mai în spiritul naturii decît proprietatea» [181]. După părerea sa, nici o bogăţie care duce la diferenţieri nu este îndreptăţită. Putem să ne imaginăm cît de îndrăzneţ a putut fi socotit Sfîntul Ioan Gură de Aur şi cîte duşmănii îşi va fi agonisit el, proclamînd de la înălţimea amvonului că toate bogăţiile provin din furturi: «Spune-mi de unde ai bogăţia? De la bunicul, vei zice, de la tata. Vei putea, oare, urcînd multe generaţii să arăţi că posesiunea este dreaptă? Nu vei putea. În mod necesar începutul şi rădăcina ei se află într-o nedreptate... Ai pe cele din răpire, deşi nu le-ai răpit tu» [182]. Sursa îmbogăţirii e întotdeauna ceva otrăvit, o fraudă. Şi moştenirea la fel. Numai ceea ce se agoniseşte prin muncă e legitim [183]. Aşadar, iată-ne în plină problemă a legitimităţii posesiunii de bunuri materiale, sau mai exact a nelegitimităţii acesteia. Bruno H. Vanderberghe arată că numai ceea ce posedăm în comun — şi aceasta e teza personală a Sfîntului Ioan Gură de Aur, care îl deosebeşte de alţi Sfinţi Părinţi — e legitim [184]. Vom vedea mai departe că intenţia lui era să-i convingă pe ascultători să reediteze comunitatea ierusalimiteană de bunuri, aşa

177. *In Ep. ad. Cor. XXXIV*, 3; P. G., 61, 289; cf. Aimé Puéch, *Saint John Chrysostom*, trad. de Mildred Partridge, London, 1902, p. 61.

178. *Omilia XII la Ep. I c. Tim.*, 4; P. G., 62, 564.

179. *Omilia XI*, 1; P. G., 62, 79.

180. *In Ep. ad Cor. XXXIV*; cf. A. Puéch, *op. cit.*, p. 61.

181. *Omilia XII la Ep. I c. Tim.*, 4; P. G., 62, 564; cf. B. Vanderberghe, *op. cit.*, în rev. cit., p. 164.

182. *Omilia XII la Ep. I c. Tim.*, 4; P. G., 62, 563—564.

183. Cf. B. Vanderberghe, *op. cit.*, p. 164.

184. *Op. cit.*, p. 164.

cum e descrisă în Faptele Apostolilor. Dar analiza lui a anticipat şi alte implicaţii, dovedind o gîndire social-economică ce anticipează prin amploarea ei pe marii teoreticieni economişti moderni. Cine nu va recunoaşte aceasta în textele în care, adresîndu-se bogaţilor, vorbeşte despre «plusul» ce depăşeşte necesarul? «Nu pretindem să vă reducem la o sărăcie extremă; vă cerem numai să renunţaţi la ceea ce e inutil şi să vă mulţumiţi cu ceea ce e suficient. Adică să aveţi atît cît vă e necesar pentru a trăi. Nimeni nu vă va refuza mîncarea zilnică; eu vorbesc de mîncare, nu de lux; de haine, nu de ornamente... *Plusul* (s.n.) e ceea ce depăşeşte necesarul, adică înseamnă mai mult decît a trăi onest şi sănătos. În îmbrăcămintea noastră, în hrana noastră, în casele noastre şi tot restul, să ne limităm la necesar. Plusul e acelaşi lucru cu inutilul» [185].

Omiliile Sfîntului Ioan Gură de Aur conţin multe asemenea aprecieri şi mai ales apeluri adresate celor bogaţi, care îmbină dojana cu implorarea, condamnarea cu ironia. «Oameni creaţi de Dumnezeu după chipul Său, n-au unde să-şi plece capul, iar bogaţii n-au milă de ei. Femeile se gătesc cu aur, iar mădularele lui Hristos pentru care El şi-a vărsat sîngele, n-au strictul necesar» [186].

Cel dintîi argument, aşadar, s-ar putea formula astfel: în virtutea originii comune a tuturor, în virtutea faptului că Dumnezeu a creat totul spre binele egal al tuturor, în virtutea chemării unice a tuturor, oamenii sînt fraţi şi trebuie să se folosească în mod egal de bunurile pămînteşti. Dumnezeu însuşi este model al unităţii şi autor şi garanţie a egalităţii tuturor. Or, ceea ce a făcut Dumnezeu şi cum a făcut El, e drept. Ceea ce ne rămîne nouă de făcut, e să ne conformăm intenţiei lui Dumnezeu faţă de noi, să nu deformăm creaţia Lui, să fim aşa cum ne-a creat şi, acolo unde echilibrul e stricat acum din cauza noastră, cum şi arată Sfîntul Ioan Gură de Aur, singurul lucru care ne mai poate împăca cu Dumnezeu e să refacem acest echilibru, spre restabilirea demnităţii egale a tuturor, prin redistribuirea echitabilă a bunurilor. Aceasta va fi o lucrare de slujire reciprocă.

b) *Întruparea Mîntuitorului ca slujire.* Urmînd o desfăşurare logică, şi oarecum istorică (de la creaţie la răscumpărare), s-ar putea formula drept al doilea argument hrisostomic pentru o Biserică şi o teologie a slujirii: *întruparea Mîntuitorului ca slujire.*

Întruparea este opera dragostei divine faţă de noi: «El a luat trup ca noi, numai din iubire; în afară de aceasta, altă cauză a întrupării nu există» [187]. Această iubire a mers atît de departe încît n-a refuzat nici moartea pentru noi. Căci întruparea s-a produs pentru ca Dumnezeu-Omul să se substituie păcatelor oamenilor, ale tuturor oamenilor [188] şi dintotdeauna [189]: «El moare pentru fiecare din noi şi n-ar

185. *Omilia XIX la Ep. 2 c. Cor.*, 4; P. G., 61, 534; cf. B. Vanderberghe, *op. cit.*, p. 173.
186. *In Psalm 48*; cf. *Ibidem*, p. 163.
187. *Omilia V, la Evrei*, 1; P. G., 63, 47.
188. *Omilia II la Galateni*, 8; P. G., 61, 647 (cf. *Omilia LXXXII, 1, la Matei*; P. G., LVIII, 738; *Omilia LXXXVII, 2, la Matei*, P. G. LVIII, 771; *Omilia IX la Rom.*, 1, P. G., LX, 467; *Omilia XXXVIII, 3, la I Cor.*; P. G., 61, 325).
189. *Omilia XVII la Evrei*, 3; P. G., 63, 131.

fi refuzat să moară chiar pentru unul singur din noi» [190]. Jertfa Sa este universală, pentru că toți oamenii sînt la fel de prețioși pentru El. Dacă El, care era Dumnezeu, nu apreciază că unii ar fi privilegiați față de alții, ce ne-ar îndreptăți pe noi să apreciem altfel? El nici măcar nu face deosebire între drept și păcătos. S-ar putea spune că, într-adevăr, e ușor să se conceapă ideea că deosebirile de rang și avere sînt artificiale, dar există o ierarhie a valorilor morale care ni-l apropie mai lesne pe cel drept decît pe cel păcătos. Dar Iisus a respins chiar și această deosebire: «Dacă nimeni n-ar muri pentru un om virtuos, cît de mare trebuie să fie iubirea Mîntuitorului, ca să moară pentru păcătoși și dușmani», zice Sfîntul Ioan. Și apoi enumără binefacerile pe care le-a adus omenirii prin moartea Sa substitutivă: «Eu văd două, trei, de fapt o mulțime de binefaceri. El a murit pentru cei slabi; El ne-a împăcat; ne-a mîntuit și ne-a îndreptat și ne-a făcut fii nemuritori și moștenitori ai lui Dumnezeu. Faptul că a murit pentru noi constituie prin el însuși un semn al iubirii Sale, dar murind, El a copleșit cu atîtea mari daruri pe asemenea păcătoși, încît binefacerea Sa depășește orice hiperbolă [191].

În argumentarea sa, intervin foarte des citate din Sfînta Scriptură și nu lipsesc cele din Vechiul Testament, în special din Isaia [192]. Slujirea lui Iisus se împlinește prin jertfă [193], iar jertfa Sa este unică [194], voluntară [195], și din iubire [196]. Dovadă că a fost voluntară, e că a cunoscut-o dinainte și a acceptat-o, de aceea a și anunțat-o Apostolilor [197].

Dar ceea ce Sfîntul Ioan Gură de Aur accentuează mereu, este scopul jertfei. Jertfa ne împacă pe noi cu Dumnezeu și pe Dumnezeu cu noi, pentru că acolo unde se aduce jertfă, există iertare de păcate [198]. Generalizarea aceasta ar putea să indice că orice jertfă atrage iertarea păcatelor. Așadar, chiar și mica noastră jertfă, renunțarea la ceva în slujba altuia, atrage o iertare de păcate.

Dar prezentînd întruparea Mîntuitorului ca act de slujire, Sfîntul Ioan Gură de Aur nu face aceasta de dragul teologiei în sine. S-a și zis de unii că el nici nu face teologie, ci doar moralizează [199]. Dar argu-

190. *Omilia II la Gal.*, 8 ; P. G., 61, 647.

191. *Omilia XXVII la Ioan*, 12 ; P. G., 59, 158—159.

192. Citează Isaia LIII, 6, 8, 5 ; *Omilia XXXVIII, 3 și I. Cor.* ; P. G., 61, 325.

193. *Omilia XVIII la Ioan*, 2 ; P. G., 59, 116 ; *Omilia XV la Evrei* 2 ; P. G., 63, 119—120 ; *Omilia XVII la Evrei*, 1—2 ; P. G., 63, 129—131 ; *Omilia XVIII la Evrei*, 1 ; P. G., 63, 135 ; *Omilia XIII la Evrei* ; P. G., LXIII, 107 ; *Omilia XVII*, 1, P. G., LXIII, 128.

194. «Numai cel fără de păcat putea să moară pentru păcătoși» : *Omilia XXXVIII la I Cor.*, 2 ; P. G., 61, 324.

195. Să presupunem că un om a fost condamnat la moarte ; dacă cineva se oferă să ia locul acestuia, el eliberează condamnatul de la moarte. Aceasta a făcut Hristos pentru noi (*Omilia III la Gal.* 3 ; P. G., 61, 652—653).

196. Sfîntul Ioan Gură de Aur citează Rom. VIII, 32 : «Dumnezeu nu și-a cruțat propriul său Fiu», și spune că Pavel întrebuințează această ὑπερβολή (hiperbolă) ca să arate cît de mare e iubirea lui Dumnezeu și exclamă și el : «Cît de mare este această iubire !» (cf. *Omil. XV la Romani*, 2 ; P. G., 60, 543 ; *Omilia I la Efeseni*, 3 ; P. G., 62, 14 ; *Omilia IX la Tes.*, 4 ; P. G., 62, 451 ; *Omilia IV la Evrei*, 2 ; P. G., 63, 39).

197. *Omilia XVI la Matei*, 1 ; P. G., 58, 617 ; *Omilia LX la Ioan*, 2—3 ; P. G., 59, 330—331.

198. *Hom. I de Cruce et Latrone* 1 ; P. G., 59, 399 și cap. 11, col. 407—408.

199. Pr. Ion St. Cristache, *Activitatea omiletică a Sfîntului Ioan Hrisostom la Antiohia*, în «Glasul Bisericii», XXVII (1968), nr. 5—6, p. 709.

mentarea lui e întotdeauna teologică, oricît de moralizatoare ar fi intenţia *Omiliilor* sale. El îşi orientează teologia spre viaţă, spre faptă, de aceea spune că «faptele valorează mai mult decît gălăgia cuvintelor» [200]. Şi de data aceasta ceea ce are în vedere e să ofere un exemplu, un model care să fie mai ales convingător, care să-i prilejuiască apeluri patetice, analogii, reproşuri şi promisiuni.

Iisus a venit în lume potrivit iconomiei şi rob s-a făcut pentru noi, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur. A cutreierat satele şi oraşele şi a vindecat toată boala şi toată neputinţa, săvîrşind binele în ciuda faptului că era duşmănit şi batjocorit. Pînă la cea din urmă clipă a vieţii Sale a făcut totul pentru noi şi s-a rugat Tatălui pentru ei. După ce a fost răstignit, ce n-a făcut pentru ei? Le-a trimis Apostolii şi a făcut minuni. Aşadar, încheie, trebuie să-l imităm pe Hristos [201]. Toată iconomia răscumpărării, de la ceea ce s-ar putea numi cauzele şi scopul teologic al întrupării, pînă la viaţa concretă, pămîntească a lui Iisus, este subsumată ideii de slujire.

c) *«Koinonia» şi slujirea.* Dar Sfîntul Ioan Gură de Aur nu se opreşte numai la indicarea lui Hristos ca model de slujire. El face un pas mai departe, descoperind consecinţele teologice ale răscumpărării. Răscumpărarea este o nouă creaţie. Lucrurile vechi, dezbinarea ca o consecinţă a păcatului strămoşesc şi păcatul însuşi au trecut [202]. Prin Botez se intră într-o ordine nouă [203]. Dacă păcatul a însemnat fărîmiţare şi dezmembrare, prin harul răscumpărării ne-am reunit într-o singură unitate.

Mare admirator al Sfîntului Apostol Pavel, Sfîntul Ioan Gură de Aur va prelua de la acesta imaginea Bisericii ca trup al lui Hristos. Într-o astfel de realitate, se impune principiul solidarităţii ca temei al slujirii reciproce. Interesul personal se confundă cu interesul comun. Nimeni nu mai stă separat de ceilalţi, ca o existenţă independentă care trebuie şi poate să se dezvolte detaşat, individual. «Înfigîndu-se un ghimpe în călcîi, spune Sfîntul Ioan Gură de Aur, urmînd analogia cu trupul omenesc, tot trupul simte durerea şi se îngrijeşte: spinarea se încovoaie, pîntecele şi coapsele se strîng, mîinile şi capul se apleacă, ochii privesc ţintă, întocmai ca nişte slujitori şi paznici şi apropiindu-se de piciorul rănit, scot ghimpele înfipt» [204].

Prin răscumpărare, am devenit toţi mădulare ale lui Hristos, căci Hristos s-a jertfit pentru toţi în mod egal. Fiecare în parte, împărtăşindu-se de jertfa Sa, a devenit un Hristos şi toţi la un loc sîntem Hristos. Aceasta îi prilejuieşte Sfîntului Ioan Gură de Aur afirmaţia că trebuie să respectăm pe aproapele, să ne purtăm şi să avem grijă de el, ca fiind chip al lui Hristos. Aproapele e mai mare decît altarul din Biserică pe care se jertfeşte Hristos euharistic, căci altarul de piatră

200. *Omilia XV la Predica de pe munte* ; P. G., 57, 231—233.

201. *Omilia VII la Efeseni* ; cf. Grigoraş Aurel, *Biserica slujitoare*, în «Studii Teologice», nr. 2, XVIII (1966), p. 238.

202. *Cateheza IV, 12—16*, la Jean Chrysostome, *Huit catéhèses baptismales inédites*, trad. Antoine Wenger, col. «Sources Chrétiennes», Paris, 1957, p. 189—191.

203. *Cateheza VII*, trad. A. Wenger, în *op. cit.*, p. 238.

204. *Omilia XXXI la I Cor.*, 3 ; P. G., 61, 261.

e sfințit de trupul lui Hristos, dar aproapele e însuși trupul lui Hristos: «Onorăm pe cel dintîi pentru că primește Trupul lui Hristos, dar pe acesta care este însuși Trupul lui Hristos, îl acoperim de rușine și de dispreț cînd trece», zice el [205].

Ideea profundă care stă la baza acestei analogii este, desigur, aceea că Hristos, luînd trup omenesc, a înfiat și s-a identificat cu toată firea omenească. Prin urmare, nu e vorba numai de o analogie, ci de o realitate. Biserica trup al Domnului trăiește din realitatea participării credincioșilor la viața trupului Domnului. Fiind un trup cu Hristos, solidaritatea cu ceilalți e solidaritatea cu Hristos. În aproapele dispare individul detașat, singur, care n-ar avea nici o semnificație și n-ar reclama nici o participare. El intră în comuniune cu Hristos și prin aceasta formează un singur trup cu toți ceilalți oameni. Așa fiind, a neglija un membru oarecare înseamnă a neglija întregul corp. Iar legătura firească dintre membrele aceluiași corp este dragostea. Sfîntul Ioan Gură de Aur a închinat dragostei creștine imnuri în care a folosit întreaga gamă de mijloace și moduri de exprimare [206]. Pentru el, dragostea constituie liantul universal care leagă pe Dumnezeu cu omul și pe oameni între ei. «Dragostea ți-l arată pe aproapele ca pe un alt tu. Ea te învață să te bucuri de bucuriile sale ca de ale tale și să-i suporți durerile ca pe ale tale. Dragostea adună mulți într-un singur trup și le transformă sufletele în tot atîtea locașuri ale Duhului. Căci nu în a domina, ci în unirea inimilor stă duhul păcii. Dragostea face comune tuturor bunurile fiecăruia» [207].

Aplicarea imediată a acestei idei va fi invitația la comunitatea bunurilor, la cooperare frățească, la întrajutorare, la redistribuirea bunurilor. Dar implicațiile conceperii Bisericii ca trup al lui Hristos și a credincioșilor ca membre ale aceluiași trup nu se epuizează cu aceasta. Pornind de aici, el va pune bazele coresponsabilității reciproce în vederea mîntuirii. Sîntem solidari în cădere ca și în mîntuire. *Koinonia*, atît de caracteristică spiritului Ortodoxiei, va găsi în opera Sfîntului Ioan Gură de Aur bazele ei teologice și prima ei aplicație. În acest sens, el vorbește de răspunderea comună a întregului organism bisericesc, pentru mîntuirea unui membru: «Dacă sîntem mădulare unul altuia, *mîntuirea aproapelui nu este afacerea sa exclusivă* (s.n), ci a întregului trup, iar pe de altă parte, *el nu este singur victima răutății sale* (s.n.), ci tot corpul resimte durerea» [208].

d) *Perspectiva ecleziologică a slujirii.* Deoarece Sfîntul Ioan Gură de Aur nu teoretizează pur și simplu, el își va încheia premisa teologică

205. *Omilia XX la Epistola către Romani*; P. G., 60, 595.

206. Un studiu asupra dragostei la Sfîntul Ioan Gură de Aur, de care ne-am folosit, este a lui D. M. Nothomb, *Amour du prochain, amour du Christ, d'après Saint Jean Chrysostome*, în «La Vie Spirituelle», nr. 378 (nov. 1952), p. 364—375.

207. *De perfecta caritate*, 2; P. G., 56, 281.

208. *Omilia VII la Epist. 2 Tim.*; P. G., 62, 637 (Despre mîntuire în comuniunea Bisericii, vezi Khomiakov, *The Church is one*, ed. The Felowship of. St. Alban and St. Sergius, London, 1968, p. 38—39, care afirmă că «dacă cineva cade, cade singur, dar nimeni nu se mîntuiește singur». Pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur și căderea unuia antrenează căderea celorlalți. Cel ce cade, cade într-adevăr singur, dar ceilalți suferind urmările căderii lui, experimentează și ei o cădere, nevinovați. Și e firesc să fie așa, dacă ideea de solidaritate e privită ca o realitate integrală.

e sfințit de trupul lui Hristos, dar aproapele e însuși trupul lui Hristos: «Onorăm pe cel dintîi pentru că primește Trupul lui Hristos, dar pe acesta care este însuși Trupul lui Hristos, îl acoperim de rușine și de dispreț cînd trece», zice el [205].

Ideea profundă care stă la baza acestei analogii este, desigur, aceea că Hristos, luînd trup omenesc, a înfiat și s-a identificat cu toată firea omenească. Prin urmare, nu e vorba numai de o analogie, ci de o realitate. Biserica trup al Domnului trăiește din realitatea participării credincioșilor la viața trupului Domnului. Fiind un trup cu Hristos, solidaritatea cu ceilalți e solidaritatea cu Hristos. În aproapele dispare individul detașat, singur, care n-ar avea nici o semnificație și n-ar reclama nici o participare. El intră în comuniune cu Hristos și prin aceasta formează un singur trup cu toți ceilalți oameni. Așa fiind, a neglija un membru oarecare înseamnă a neglija întregul corp. Iar legătura firească dintre membrele aceluiași corp este dragostea. Sfîntul Ioan Gură de Aur a închinat dragostei creștine imnuri în care a folosit întreaga gamă de mijloace și moduri de exprimare [206]. Pentru el, dragostea constituie liantul universal care leagă pe Dumnezeu cu omul și pe oameni între ei. «Dragostea ți-l arată pe aproapele ca pe un alt tu. Ea te învață să te bucuri de bucuriile sale ca de ale tale și să-i suporți durerile ca pe ale tale. Dragostea adună mulți într-un singur trup și le transformă sufletele în tot atîtea locașuri ale Duhului. Căci nu în a domina, ci în unirea inimilor stă duhul păcii. Dragostea face comune tuturor bunurile fiecăruia» [207].

Aplicarea imediată a acestei idei va fi invitația la comunitatea bunurilor, la cooperare frățească, la întrajutorare, la redistribuirea bunurilor. Dar implicațiile conceperii Bisericii ca trup al lui Hristos și a credincioșilor ca membre ale aceluiași trup nu se epuizează cu aceasta. Pornind de aici, el va pune bazele coresponsabilității reciproce în vederea mîntuirii. Sîntem solidari în cădere ca și în mîntuire. *Koinonia*, atît de caracteristică spiritului Ortodoxiei, va găsi în opera Sfîntului Ioan Gură de Aur bazele ei teologice și prima ei aplicație. În acest sens, el vorbește de răspunderea comună a întregului organism bisericesc, pentru mîntuirea unui membru: «Dacă sîntem mădulare unul altuia, *mîntuirea aproapelui nu este afacerea sa exclusivă* (s.n), ci a întregului trup, iar pe de altă parte, *el nu este singur victima răutății sale* (s.n.), ci tot corpul resimte durerea» [208].

d) *Perspectiva ecleziologică a slujirii.* Deoarece Sfîntul Ioan Gură de Aur nu teoretizează pur și simplu, el își va încheia premisa teologică

205. *Omilia XX la Epistola către Romani* ; P. G., 60, 595.

206. Un studiu asupra dragostei la Sfîntul Ioan Gură de Aur, de care ne-am folosit, este a lui D. M. Nothomb, *Amour du prochain, amour du Christ, d'après Saint Jean Chrysostome*, în «La Vie Spirituelle», nr. 378 (nov. 1952), p. 364—375.

207. *De perfecta caritate*, 2 ; P. G., 56, 281.

208. *Omilia VII la Epist. 2 Tim.* ; P. G., 62, 637 (Despre mîntuire în comuniunea Bisericii, vezi Khomiakov, *The Church is one*, ed. The Felowship of. St. Alban and St. Sergius, London, 1968, p. 38—39, care afirmă că «dacă cineva cade, cade singur, dar nimeni nu se mîntuiește singur». Pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur și căderea unuia antrenează căderea celorlalți. Cel ce cade, cade într-adevăr singur, dar ceilalți suferind urmările căderii lui, experimentează și ei o cădere, nevinovați. Și e firesc să fie așa, dacă ideea de solidaritate e privită ca o realitate integrală.

printr-o concluzie practică : în Biserică, dacă disprețuiești pe fratele tău, te rănești pe tine însuți, căci faci rău propriului tău trup. De aceea cel egoist e de fapt omul care se iubește cel mai puțin, în timp ce cel care iubește pe aproapele său, dovedește că are o mare iubire față de el însuși [209]. Întemeiată pe ideea de «mădular» al aceluiași trup, în comuniunea de interese pe pămînt și pentru viața veșnică, slujirea e tot una cu slujirea de sine. Iubește pe aproapele ca pe tine însuți ; slujește pe aproapele ca pe tine însuți, e concluzia ce s-ar putea desprinde din acest principiu al solidarității ca temei al slujirii, principiu ontologic și ecleziologic în același timp.

Un aspect ce merită să mai fie subliniat este *valoarea teologico-morală a slujirii*, întrucît nu orice slujire se poate numi astfel și nu orice fel de slujire se înscrie în rîndul virtuților. Sfîntul Ioan Gură de Aur nu acordă valoare morală virtuților așa-zise autonome, deoarece ceea ce nu se săvîrșește în perspectiva creștină, ca o însușire personală a răscumpărării, nu are valoare pentru mîntuire. El nu tratează problema aceasta în mod special, dar se poate deduce aceasta din accentul insistent pe care îl pune pe διὰ τὸν χριστόν «pentru Hristos» și «prin Hristos». Acesta e un argument frecvent în întreaga sa operă [210].

Filantropia creștină nu ar avea nici un temei dacă nu s-ar baza pe faptul că toți creștinii sînt membre ale lui Hristos, ale trupului Său mistic, Biserica. Numai în Hristos aproapele este un alt eu, e Hristos care vine la mine. De aceea iubirea de aproapele trebuie să fie *pentru Hristos*, nu pentru recompense [211]. Iubind pe aproapele, iubim Biserica, iubim mădularele care alcătuiesc Biserica, iubim cu aceeași măsură cu care ne iubim pe noi înșine, mădularele noastre. Iubind aproapele, iubim pe cel ce prin Hristos a devenit una cu noi prin botez [212]. Nu am putea iubi constant pe alt temei, decît prin Hristos, căci «dragostea fundamentată pe Hristos este fermă, stabilă și invincibilă și nimic nu o poate întoarce... Hristos este temei puternic și desăvîrșit» [213]. Și numai sprijiniți pe o astfel de bază, putem iubi la fel pe toți oamenii, ca pe proprii noștri frați [214], altfel iubirea noastră e părtinitoare și vremelnică. D. M. Nothomb remarcă faptul că Sfîntul Ioan Gură de Aur nu aduce nimic nou față de Evanghelia lui Hristos, față de Ioan Evanghelistul sau Apostolul Pavel, dar entuziasmul său îi provoacă pe ascultători să ia în serios, să se decidă să pună în practică principiile evanghelice și apostolice [215].

Așadar, se pot identifica *trei principii* care stau la baza slujirii în teologia Sfîntului Ioan Gură de Aur : cel dintîi e principiul *teologic*, în sensul în care cuvîntul pornește de la Θεός, autorul creației și principiul unității originare ; cel de-al doilea este *hristologic*, întrucît por-

209. *Omilia VII la 2 Tim.* ; P. G., 62, 637.

210. *Omilia XLV la Fapte* ; P. G., 60, 318.

211. *Omilia XXIII despre milostenie* ; P. G., 62, 724.

212. *Omilia XXX la Ep. I Cor.* ; P. G., 61, 249—258.

213. *Omilia LX la Matei* ; P. G., 58, 587.

214. *Omilia III la Ep. c. Evrei* ; P. G., 63, 36.

215. D. M. Nothomb, *Amour du prochain, amour du Christ*, p. 375.

neşte *de la* şi se sprijină *pe* Iisus Hristos ca răscumpărător al tuturor; cel de al treilea este cel *ecleziologic*, întrucît se fundamentează pe ideea de solidaritate a oamenilor în Hristos cel întrupat, şi întrucît prin Hristos toţi se regăsesc în Biserica — trupul Său tainic —, în solidaritate unii cu alţii.

Toate aceste principii decurg din traspunerea în viaţă a bazelor biblice ale slujirii. Regăsim aici ideea de unitate şi pe cea de substituire, ca elemente esenţiale ale mesajului revelat, însuşit de Biserică şi transmis de ea mai departe.

4. Forme ale slujirii creştine. — Să trecem acum de la principii la practică, arătînd ce înfăţişare au în gîndirea şi în activitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur *formele slujirii*. Deşi a început prin a fi monah, gîndirea sa s-a orientat nu spre fuga de lume, ci spre lume. După părerea sa, cel care se ocupă de mîntuire şi de slujirea altora e superior monahului retras [216]. Pot fi reţinute patru forme ale slujirii: a) milostenia ca slujire individuală; b) munca şi rolul ei de slujire; c) instituţii de slujire şi d) autoritate şi slujire.

a) *Sfîntul Ioan Gură de Aur, «predicator al milosteniei»* [217]. Toţi cei care scriu despre el remarcă acest aspect [218], întrucît el dedică acestei virtuţi adevărate imnuri şi, propovăduind-o, se expune unor adevărate primejdii şi conflicte cu clasele avute. Într-adevăr, pentru el, milostenia [219] e deasupra unora din cele mai mari fapte pe care le-ar putea face omul. De ce? Pentru că ea înseamnă «*a da*». Într-un fel, ea este creaţie şi e suprema dovadă că te-ai integrat în unitate, că nu-l mai priveşti pe celălalt drept «altul», ci îl integrezi în fiinţa ta, compătimeşti cu el, coexişti cu el. «A da» nu înseamnă un simplu acord intelectual lipsit de eficacitate. «A da» înseamnă faptă. «A da» e dovada concretă că principiul care te-a mişcat a devenit efectiv mobilul vieţii tale. Atîta vreme cît rămîi nominal ataşat unui principiu, lucrul nu înseamnă nimic: «Dacă lipsesc faptele, numele de creştin nu foloseşte la nimic» [220]. Faptele sînt dovada dragostei, acordul inimii, fără de care, avînd numai acordul minţii, creştinul este incomplet. «Dragostea nu constă în cuvinte, ci în fapte» [221]: ajutorarea săracilor, sprijinirea bolnavilor şi a celor în primejdie, asistenţa celor în nenorocire [222]. Nu vă cer să înviaţi morţi, zice el, folosind metoda solicitării minimului, care vizează maximul, nici să vindecaţi leproşi prin credinţa voastră, subînţelegînd că nu

216. Cf. Bruno H. Vanderberghe, *La Charité du prêtre selon Saint Jean Chrysostome*, în «La Vie Spirituelle», nr. 431 (1957), p. 178.

217. Idem, *Saint Jean Chrysostome, docteur de la charité*, p. 157.

218. E. Martin, *St. Jean Chrysostome*, vol. I, p. 564: «După Pavel şi Ioan, caritatea n-a avut un interpret mai mare ca Hrisostom». Aimé Puech, *Saint John Chrysostom*, trad. engl., p. 63: «Dintre toţi Părinţii secolului al IV-lea, Hrisostom este predicatorul prin excelenţă al milei».

219. ἐλεημοσύνη ca şi *misericordia*, sau *charity*, înseamnă mai mult decît *mila* propriu-zisă. E o stare sufletească de identificare cu celălalt, din dragoste, compătimire şi solidaritate. Vezi şi Veniamin Micle, *Sfîntul Ioan Gură de Aur ca predicator social*, în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968), nr. 7—8, p. 538.

220. *Omilia despre pocăinţă IX*, 1; P. G., 49, 343.

221. *Omilia VII la Epistola către Romani*, 5; P. G., 60, 447.

222. *Ibidem.*

vrea să-i pună la probe mari, ci vă cer să arătați un semn mai mare decît aceste lucruri, anume dragostea [223]. Iar fapta prin excelență a dragostei este milostenia.

După concepția sa, milostenia face pe om asemenea lui Dumnezeu. Nimic nu egalează puterea acesteia ; ea este cea mai mare virtute [224]. A face milostenie e mai important decît a învia morții [225]. E sursa esențială a fericirii și mîntuirii noastre [226]. Practicînd milostenia, nu vom fi inferiori nici Apostolilor Petru și Pavel, cu toate minunile făcute de ei [227]. Milostenia e mai mare decît fecioria, decît postul și chiar decît martiriul. Căci a fi fecior, a posti, a dormi pe pat tare, oricît de greu ar fi pentru natura omenească, nu privesc decît pe cel care le face. Ele nu contribuie la binele altora. Milostenia, dimpotrivă, se întinde spre toți și cuprinde toate mădularele lui Iisus Hristos. Milostenia, deci, are la temelie un principiu etic și teologic propriu vieții creștine : căci e mai multă desăvîrșire în faptele ce se răsfrîng asupra unui mai mare număr de oameni, decît în acelea care se reduc numai la unul [228].

De ce este importantă milostenia ? Pentru că prin ea ne dovedim toți un trup, ne simțim în unitate, în comuniune, depășim ceea ce în mod obișnuit acordăm numai fraților, rudelor, vecinilor, urcînd pînă la transfigurarea tuturor în rudenii spirituale, spunea același Sfînt Părinte [229]. Și mai este un motiv : prin milostenia creștină, datorită comuniunii, cînd dai, de fapt primești, îți dai ție, îți trimiți comoară în cer. «Fără a lăsa să se piardă aici pe pămînt bogățiile noastre, le vom lua cu noi părăsind lumea, dacă am știut să le schimbăm în valori sigure, depunîndu-le în mîinile săracilor» [230].

Didahia recomandă să asude milostenia în mîna celui ce dă, pînă îl va alege pe cel căruia să-i dea [231]. Părerea Sfîntului Ioan Gură de Aur este aceeași, deși cu oarecare nuanțe personale : «Cînd vezi o ființă suferind, nu zice : «e rău», ci, fie că e păgîn, fie că e iudeu, dacă are nevoie de ajutor, nu ezita. Oricare ar fi nenorocirea lui, el are dreptul de a fi ajutat [232]. Prin urmare, nici o discriminare nu trebuie să se facă, deoarece aproapele nostru este orice om. R. P. Riquet observă că Iisus își începe parabola despre aproapele cu *Homo quidam*, un om oarecare, fără nici un element care să spună ceva despre religia, naționalitatea, starea socială, culoarea lui [233].

Atunci cînd își pune problema unora care ar putea profita pe nedrept de milostenie, Sfîntul Ioan Gură de Aur diferă însă de *Didahie*. Mila trebuie să umble cu ochii închiși și cu mîna deschisă, zice el. Oare, zice Dumnezeu : pentru că voi nu mai lucrați nu vă voi mai da lumina

223. *Omilia VIII la Epistola către Romani*, 6—7 ; P. G., 60, 464.
224. *Omilia VI la Ep. c. Tit* ; P. G., 62, 698 ; cf. E. Martin, *op. cit.*, p. 567.
225. *Omilia XVI la Ep. II Cor.*, 4 ; P. G., 61, 516 ; cf. E. Martin, *op. cit.*, p. 567.
226. *Cateheza VII*, 27, în trad. fr. de A. Wenger, ed. cit., p. 243.
227. *Omilia la Ep. c. Evrei III*, 6 ; P. G., 63, 36 ; cf. A. Puech, *op. cit.*, p. 64.
228. *Omilia VI la Tit.*, 2, 3 ; P. G., 62, 698.
229. *Omilia XXIII la Ep. c. Romani* ; P. G., 60, 618.
230. *Omilia XXV la Ioan* ; P. G., 59, 152.
231. *Didahia I, 5—6*, în «Patres Apostolici», ed. Funk, vol. I, p. 5—6.
232. *Omilia X la Evrei*, 4 ; P. G., 63, 88 ; cf. H. Vanderberghe, *S. Jean Chrysostome*, p. 174.
233. *La Charité de Christ en action*, Paris, 1961, p. 20.

soarelui? Pentru că nu faceţi nimic folositor, voi stinge lumina lunii, voi zăvorî dărnicia pămîntului, voi seca lacurile, izvoarele şi rîurile şi voi opri ploile? Nu, Dumnezeu îşi trimite darurile la fel. El trimite ploaie şi peste cei buni şi peste cei răi [234]. Dar trebuie să descifrăm sensul acestui text prin altele. El spune adesea că milostenia îi revine în fapt celui ce dă [235]. Prin urmare, textul de mai sus e valabil pentru poziţia şi punctul de vedere al celui ce dă. Faţă de cel ce primeşte milostenie, fără să fie în situaţia de a avea nevoie reală, sau fiind în situaţia de a-şi putea agonisi singur cele de trebuinţă, dar apelează la milostenie, Sfîntul Părinte are o altă atitudine. De pildă, el remarcă faptul că mulţi credincioşi se scandalizează cînd văd oameni sănătoşi cerşind şi atunci cînd faptele se dovedesc a fi aşa, el e de partea celor care se scandalizează. Se pare că el avea în vedere mai ales pe unii călugări care, sub pretext că se dedică rugăciunii, pretindeau să fie întreţinuţi de comunitate fără să muncească. El îi numeşte pe aceştia «traficanţi de Hristos», aşa cum sînt numiţi şi în *Didahie* [236]. Numai cei care fac servicii direct utile societăţii sînt îndreptăţiţi să beneficieze de întreţinerea comunităţii. Pe aceştia îi asimilează cu cei care au dreptul la salariu [237].

Despre cei care ar invoca episodul Marta şi Maria, sau unele pasaje din Predica de pe Munte, ca să-şi scuze inactivitatea şi traiul pe seama altora, el spune că desfigurează creştinismul [238]. Faptul că el accentuează totuşi datoria de a da indiferent cui, se datorează unor realităţi cu care Sfîntul fusese confruntat. Unii, justificîndu-se prin aceea că nu ştiau exact cine merită şi cine nu merită să fie ajutat, nu mai ajutau pe nimeni. El insistă ca acţiunea de milostenie să se adreseze tuturor, indiferent de starea celui ce primeşte, deoarece ceea ce e important aici este iubirea de om care stă la baza milosteniei [239]. El subliniază astfel primatul dragostei. Desigur, trebuie avută în vedere aici şi concepţia lui despre bogăţie, pe care o consideră furt. De aceea nu-i acceptă pe bogaţi în rol de moralizatori. Ce contează pentru leneşii care trăiesc în lux, dacă dau milostenie unor leneşi care trăiesc în sărăcie? El îi declară mai folositori pe cei care dau, renunţînd la lux, decît pe cei care primesc fiind leneşi, şi desigur teza e logică, chiar dacă, după cum vom vedea, nu rezolvă în fapt problema nici a săracului nici a bogatului.

El a fost aspru cu bogaţii, i-a ameninţat că nu-i va mai primi în biserică, i-a acuzat de cruzime şi i-a denunţat ori de cîte ori a avut ocazia [240], fapt care i-a atras ameninţarea că va fi omorît cu pietre. În special, era împotriva luxului şi fardurilor femeilor şi această atitudine nu era pe placul marilor familii. În schimb, el a iubit şi a apărat pe sărac, al cărui simbol este Iisus Hristos, căci El s-a născut în sărăcie,

234. *Omilia XXXV la Matei*, 3 ; P. G., 57, 409, cf. A. Puech, *op. cit.*, p. 67.
235. Cf. H. Vanderberghe, *S. Jean Chrysostome*, p. 170.
236. *Omilia VI la I Tesal.* 2 ; P. G., 62, 430—431.
237. *Ibidem.*
238. *Omilia XLIV la Ioan*, 1 ; P. G., 54, 248—249.
239. *Omilia XI la I Cor.*, 6 ; P. G., 61, 95.
240. *Omilia VII la Colos.* ; P. G., 62, 350 cf. B. Vanderberghe, *op. cit.*, p. 162.

El i-a proclamat fericiţi pe cei săraci, şi a spus că *El* primeşte tot ceea ce i se dă săracului.

b) *Munca şi slujirea.* Lucien Daloz a închinat un întreg volum problemei muncii în gîndirea Sfîntului Ioan Gură de Aur [241]. Vom urmări problema după izvoarele şi comentariile acestui autor, bineînţeles, fără să ne limităm numai la ele [242].

În concepţia Sfîntului Ioan Gură de Aur virtutea cea mai mare e milostenia, însă munca este aceea care îi dă adevărata ei valoare. A face milostenie din munca ta dă sensul adevărat lui «a da». El nu împiedică milostenia bogaţilor, dar nu-i acordă aceeaşi valoare, pentru că milostenia acestora e mai degrabă un act de reechilibrare a vieţii sociale, pe care Sfîntul o consideră ca o datorie a lor, nu ca o milă propriu-zisă, ca un act esenţialmente caritabil. Cît despre milostenia făcută din cîştiguri, despre care se ştie că-s chiar formal necinstite, cum ar fi camăta, el spune limpede: «e mai bine să nu dai nimic săracului, decît să-i dai bani astfel cîştigaţi» [243].

Analizele sale referitoare la muncă merg încă şi mai la adînc. La un nivel, să zicem imediat, general şi de suprafaţă, el propovăduieşte munca socotind-o unicul mijloc cinstit de existenţă. Dar pe un plan mai profund, munca nu mai e luată în sine, indiferent de scopul căreia îi e dedicată. Spre exemplu, dacă prin muncă vrei doar să-ţi măreşti averea, străduinţa e mai degrabă inutilă [244]. O astfel de muncă nu numai că serveşte diferenţierilor dintre oameni, dar îl pune pe om într-un fel de situaţie de deznădejde, deoarece lucrează din teama zilei de mîine. O altă raţiune care motivează munca este, bineînţeles, în afară de agonisirea strictului necesar, ajutorarea celorlalţi. Omul nu lucrează numai pentru a-şi pune încrederea în munca sa, ci şi pentru a da celor în nevoie [245]. Banii sînt buni, dar numai cînd sînt afectaţi nevoilor tuturor, cînd intră în circuitul caritaţii, cum exprimă această idee L. Daloz [246]. Dacă unii se puteau apăra, zicînd că sînt dedicaţi unor lucrări duhovniceşti, şi că aceasta e «munca» lor, Sfîntul Ioan Gură de Aur le răspunde: «munciţi cu mîinile voastre», citînd textul clasic din Sfîntul Apostol Pavel. Probabil se referă la unii asceţi care aşezau asceza în rîndul muncii, socotind că aceasta le-ar da dreptul la întreţinere gratuită. Adevărata activitate duhovnicească e să dai altora din roada muncii mîinilor tale. Cu aceasta nu se poate compara nimic [247].

241. Lucien Daloz, *Le travail selon Saint Jean Chrysostome*, Paris, 1959, p. 194.

242. Alte studii: *Munca după Sfînta Scriptură* de P. Benoit, şi *Există oare o teologie a muncii?* de P. Chenu, apărute în «Lumière et Vie», nr. 20, 1955, p. 73—86 şi respectiv 87—100 (întreg numărul este consacrat dealtfel problemei muncii, tratată din toate punctele de vedere, social, filozofic, juridic, sociologic etc.), sînt foarte utile orientării în problemă, deşi nu se referă la Sfîntul Ioan Hrisostom.

243. *Omilia LXI la Matei*, 6; P. G., 58, 557.

244. *Omilia LXI la Matei*, 2; P. G., 58, 591.

245. *Omilia XLIV la Ioan*, 1; P. G., 59, 249.

246. *Op. cit.*, p. 111.

247. *Omilia VI la I Tesal.* 2; P. G., 57, 429—430. L. Daloz (*op. cit.*, p. 80) notează exact aceeaşi atitudine şi la Sfîntul Vasile cel Mare (*Regulae Fusius tractatae, Interr. 37, 1*; P. G., 31, 1009, CD) şi la Fericitul Augustin cu privire la monahii din Africa (cf. H. Rondet, *Eléments pour une théologie du travail*, în «Nouvelle Revue Théologique», 77, 1955, p. 125).

În concepţia hrisostomică, munca are o funcţie etică, soteriologică şi eshatologică. Omul se mîntuieşte prin muncă, pentru că în ea slujeşte şi aproapelui. Milostenia n-ar avea sens soteriologic dacă n-ar fi făcută «în Hristos», adică în perspectiva mesajului creştin, cu scop anumit, ca faptă bună şi aceasta nu din interesul egoist al «plăţii» mîntuirii personale, ci pentru afirmarea unităţii trupului lui Hristos în care membrele sînt solidare [248].

Ideea sa capitală referitoare la muncă este deci aceasta : a munci pentru a putea folosi şi altora rodul muncii. Fiindcă a fost obsedat de ideea milosteniei, Sfîntul Ioan Gură de Aur n-a mai cercetat în mod expres şi alte implicaţii ale problemei muncii, ca de pildă : aspectul solidar al muncii în ateliere, aspectul social al muncii organizate, aspectul complementar al diferitelor munci, dar, dacă le-ar fi tratat, fără îndoială le-ar fi considerat aspecte ale slujirii. Ceea ce l-a interesat, îndeosebi, a fost nu implicarea, mai mult sau mai puţin conştientă, în slujirea socială, ca rezultat al sistemului de organizare a societăţii, ci mai ales aspectul moral, personal, fapta directă. A da tu, din al tău, nu unui organism anonim, ci exact celui care nu are, celui care flămînzeşte. Nu trebuie să se piardă din vedere că el căuta să răspundă exact solicitărilor veacului său şi să găsească soluţii imediate. Dar l-a preocupat desigur şi soluţia de perspectivă. N-a fost un apostol exclusiv al faptei individuale. A accentuat mai ales aceasta, dar a avut în vedere şi o acţiune de proporţii mai generale.

c) *Biserica, instituţie de slujire.* În această acţiune lărgită, Sfîntul Ioan Gură de Aur a angajat şi *Biserica.* Nu se cunoaşte această activitate a sa, atît cît se cunoaşte cea similară a Sfîntului Vasile cel Mare, dar există suficiente elemente care s-o ateste. Poate că n-a fost de proporţia şi de însemnătatea aceleia a Sfîntului Vasile cel Mare, dar nu a fost neglijată. El a conceput Biserica drept o *instituţie de slujire.* Prin Biserică se înţelege clerul ei, întreaga comunitate de credincioşi şi avutul ei, adică toate aspectele sub care teologia defineşte Biserica. Vorbind despre sine, mărturiseşte : «În ochii mei nimic nu este mai frumos decît slujirea. Pe mine mă cinsteşte să fiu slujitorul dragostei voastre, căci această slujire, dacă o fac bine, mă duce la Împărăţia cerurilor» [249].

Despre episcopi spune că trebuie să fie gata să ia apărarea dreptăţii, şi să le ţină parte în procesele nedrepte, mai ales săracilor [250]. Dar îi sfătuieşte, ca şi pe preoţi, să se ocupe şi de buna administrare a averilor bisericeşti, pentru a le împărţi cu grijă săracilor. El se plînge la un moment dat că bisericile sînt acuzate că au bogăţii, în timp ce el predică împotriva bogaţilor. La aceasta răspunde : «Cînd vă gîndiţi la aceste mari resurse, amintiţi-vă, de asemenea, numărul mare de săraci înscrişi în listele bisericii, mulţimea bolnavilor, aceste nenumărate cereri de ajutoare. Examinaţi, studiaţi, nimeni nu vă va împiedica : noi

248. *Omilia XIV la Efeseni,* P. G., 62, col. 99—106.

249. *Deuxième homélie sur le changement de noms,* în «Oeuvres Complètes», trad. J. Bareille, t. 5, p. 177—178.

250. *Omilia LX, la Ioan,* 1; P. G., 59, (326—329); cf. Donald Attwather, *St. John Chrysostome,* London, 1959, p. 82.

sîntem gata să vă dăm socotelă». Şi apoi precizează : «Din cauza zgîrceniei voastre Biserica e obligată să păstreze bunurile ei, pentru a ajutora văduvele, fecioarele, străinii, călătorii fără adăpost, prizonierii, bolnavii şi tot felul de nevoiaşi» [251].

Se pare totuşi că el nu e cu totul mulţumit de faptul că preoţii trebuie să se ocupe de aceste lucruri [252], dar aceasta, desigur, numai din cauza bănuielilor pe care le atrag şi, poate, din cauza unor abuzuri, sau din pricină că, ştiind că Biserica posedă resurse, nimeni nu se mai ocupa de săraci, lăsînd totul pe seama Bisericii : «Cît de puţin se ocupă unii de fraţii lor. Se ştie bine că există o casă a Bisericii numită spital, dar fiecare ar trebui să-şi ia această sarcină pentru sine, să meargă la porţile oraşului şi să primească pe cei care sosesc. Dar aici, dimpotrivă, se contează pe resursele Bisericii. Se uită că milostenia are un dublu scop, o dublă eficacitate : ea trebuie să-i folosească şi celui care dă şi celui care primeşte». Şi mai departe dă sfaturi : «Faceţi în casa voastră un xenodochion (casă de primit oaspeţi) ; puneţi în această sală pentru străini un pat, o masă, o lumînare. Şi cei mai credincioşi din servitorii voştri să se ocupe de asta, să-i introducă pe cei lipsiţi, pe cerşetori, pe cei fără adăpost» [253].

După această informaţie istorică, Biserica avea deci un spital la Constantinopol, întreţinut din veniturile episcopale, căruia Sfîntul Ioan Gură de Aur îi afectează : «doi preoţi, doctori şi bucătari pentru a ajuta pe trecătorii care au căzut bolnavi şi nu are cine să-i ajute» [254]. De asemenea, din Can. 62 al Sinodului de la Elvira, din *Constituţiile Apostolice* (VIII, 31), ca şi dintr-o epistolă (a 2-a) a Sfîntului Ciprian, reiese că cei convertiţi erau obligaţi să renunţe la anumite ocupaţii socotite infamante, cum ar fi aceea de actor sau gladiator. Or, pe aceştia, pînă învăţau o nouă meserie, trebuia să-i întreţină Biserica [255]. Şi în *Consolare către Stagiriu* se aminteşte de spitalele şi ospiciile din Constantinopol, în care erau leproşi şi incurabili [256].

El însuşi dă un răsunător exemplu de punere a Bisericii în slujba celui oprimat, ascunzîndu-l pe Eutropiu şi spunînd ostaşilor care voiau să intre : «veţi intra în altar numai peste trupul meu». Fapta este cu atît mai remarcabilă cu cît Eutropiu făcuse numai rău Bisericii şi Sfîntului personal. În *Omilia în favoarea lui Eutropiu* el spune că atitudinea sa de a se interpune între mînia împăratului şi furia poporului, pe de o parte, şi Eutropiu pe de alta, onorează Biserica.

251. *Omilia XXI la I Cor.* 7 ; P. G., 61, 180 ; cf. R. P. Riquet, *Charité du Christ en action*, Paris, 1961, p. 58.

252. B. H. Vanderberghe, *Saint J. Chrysostome, docteur de la charité*, (p. 158), spune că Sfîntul Ioan Hrisostom, ca şi Fericitul Augustin, regretă totuşi sărăcia Bisericii primare.

253. *Omilia XLV la Fapte*, 5 ; P. G., 60, 319 ; cf. A. Puéch, *Saint Jean Chrisostome et les moeurs de son temps*, Paris, 1891, p. 81—82.

254. *Histoire des Conciles*, II, 2, p. 789, nr. 3 ; cf. R. P. Riquet, *op. cit.*, p. 56, vezi şi A. Puéch, *St. John Chrysostome*, trad. engl., p. 126.

255. În vremea sa, el însă mai condamna teatrul din cauza vocabularului satiricilor şi a îmbrăcămintei indecente a artistelor (cf. *Omilia XVIII la Ioan ;* P. G., 59, 165—166 ; cf. A. Puéch, *op. cit.*, p. 90.

256. *Consolation a Stagire* III, cap. 13 ; P. G., 47, 490—491 ; cf. Riquet, *op. cit.*, p. 56.

d) *Autoritate şi slujire.* Cuvîntarea referitoare la Eutropiu se deschide cu textul: «Deşertăciunea deşertăciunilor, toate sînt deşertăciune!» (Eccl. I, 2). Sfîntul Ioan Hrisostom nu tratează sistematic nici despre autoritate, dar aceste cuvinte ar putea fi considerate drept o concluzie a sa referitoare la caracterul schimbător şi amăgitor al autorităţii. Pentru a înţelege această atitudine privind autoritatea, trebuie să se aibă în vedere concepţia sa despre putere, pe care o dezvoltă pornind de la esenţa raporturilor dintre oameni.

După Sfîntul Ioan Gură de Aur, omul nu e un aruncat de Dumnezeu într-o lume care îi e complet străină, în care îl ameninţă forţe oarbe, împotriva cărora el ar fi lipsit de apărare. Între lume şi om există o comunitate de destin, căci şi lumea şi omul sînt opera lui Dumnezeu. Mai mult, omul e centrul creaţiei şi încoronarea ei. Lumea a fost făcută pentru om. De aceea Dumnezeu e numit «filantrop» [257], căci El a iubit omul şi a făcut lumea pentru aceasta [258]. Deci toată creaţia e în slujba omului. Dumnezeu a făcut întîi palatul şi l-a ornat, şi la urmă pe om [259]. În legătură cu aceasta e de remarcat, mai întîi, observaţia sa că omului i s-a dat toată puterea asupra tuturor celor vizibile. În al doilea rînd, că din cele vizibile cineva este exceptat totuşi, şi anume chiar el, omul, căruia nu i s-a dat «despotia» asupra semenului său. Căci în acest sens se poate înţelege afirmaţia Sfîntului Ioan Gură de Aur că omului i s-a dat puterea *numai* asupra fiinţelor lipsite de raţiune [260]. Puterea omului este imensă, dar nu şi asupra oamenilor. Oamenii între ei sînt fraţi.

Originea puterii omului stă în faptul că el e creat după chipul lui Dumnezeu. În virtutea faptului că omul se prezintă în lume cu acest chip, ca un slujbaş împărătesc care poartă cu el semnele împăratului, e ascultat ca şi împăratul [261]. «Să facem pe om după chipul şi după asemănarea noastră!» Ce înseamnă aceasta: chipul şi asemănarea noastră? Dumnezeu vorbeşte de *chipul suveranităţii.* Aşa cum în cer nu este nimeni mai presus de Dumnezeu, pe pămînt nu trebuie să fie nimeni mai presus de om [262].

E adevărat că după cădere, suveranitatea omului asupra creaţiei a scăzut, dar ea n-a fost niciodată anulată complet, ci numai diminuată [263]. Şi chiar în această situaţie de diminuare, el mai rămîne încă suficient de puternic, datorită filantropiei lui Dumnezeu, care nu-i retrage toată puterea. Sfîntul Ioan Gură de Aur nu va trage însă toate consecinţele

257. *Omilia către poporul Antiohiei* VII, 2; P. G., 49, 93; *Omilia la Geneză* XII, 4; P. G., 53, 103.

258. *De Compunctione ad Stelechium* 2, 5; P. G., 47, 419; *Omilia către poporul Antiohiei* 2; P. G., 59, 93; *Omilia către cei care scandalizează* 7; P. G., 52, 491; *La Psalm* 1; P. G., 54, 116; *La Psalm* 41, 4; P. G., 55, 161; *Omilia 61 la Matei,* 1; P. G., 58, 590; *Omilia la Ep. c. Romani* 14, 5; P. G., 60, 530; *Omilia Ep. I Cor.* X, 2; P. G., 61, 81; Pentru folosul omului: *Omilia la Ep. Gal.* I, 4; P. G., 61, 619; *Omilia la Geneză* VI, 6; P. G., 53, 60; În cinstea omului: *Omilia la Geneză XXVI,* 3; P. G., 53, 233; În slujba omului: *Omilia la Ep. c. Efeseni* XII, 2; P. G., 62, 90; *Omilia la Facere XXVI,* 5; P. G., 53, 236; cf. L. Daloz, *op. cit.,* p. 3.

259. *Omilia către poporul Antiohiei,* 7, 2; P. G., 49, 93; *Omilia la Geneză* VIII, 2; P. G., 53, 71; cf. L. Daloz, *op. cit.,* p. 5.

260. *Omilia XVII la I Cor.,* 3; P. G., 61, 143; *Omilia la Col.* V, 4; P. G., 62, 337.

261. Cf. L. Daloz, *op. cit.,* p. 23.

262. *Omilia către poporul Antiohiei* VII, 2; P. G., 49, 93; cf. L. Daloz, *op. cit.,* p. 24.

263. L. Daloz spune că aceasta este şi concepţia Fericitului Augustin (cf. *op. cit.,* p. 21).

acestei teorii a stăpînirii omului *numai* asupra fiinţelor lipsite de raţiune. El nu o aplică, de pildă, sclaviei, care era o realitate tristă a veacului în care a trăit.

*

Pentru a înţelege exact gîndirea Sfîntului Ioan Gură de Aur, trebuie neapărat să-l situăm în epoca sa. Apelurile sale la milostenie, uneori patetice, sentimentale, alteori însoţite de recomandări utopice, erau încercări de a rezolva o mare plagă a vremii : sărăcia. Sistemul economic nu garanta securitatea socială a individului, iar împărţirea pe clase era strictă şi rămăsese aşa, chiar şi atunci cînd creştinismul a devenit religie de stat. El propovăduieşte egalitatea, dar soluţiile lui urmăresc mai ales rezolvări parţiale : milostenia de la om la om. El are în vedere şi soluţii mai generale, dar pentru unele nu dispune de suficiente mijloace materiale, iar pentru altele nu-i putea convinge pe cei înstăriţi. Una din soluţiile cu caracter general este asistenţa caritativă organizată de Biserică, în propriile ei spitale şi case pentru străini. Dar săracii erau cu miile şi străinii abundau, fie surghiuniţi, fie în căutare de lucru. Din apelurile sale ca să se deschidă xenodohii şi în casele particulare, înţelegem că Biserica nu putea face faţă tuturor nevoilor.

Argumentele sale sînt înainte de toate teologice. Ideea centrală pe care şi-a axat întreaga propovăduire a fost aceea a comuniunii, a apartenenţei tuturor, în mod egal, la trupul lui Hristos. În această perspectivă, fiecare devine un Hristos, de aceea dînd săracului, dai lui Dumnezeu : «Dumnezeu se ascunde în sărăcie : săracul întinde mîna şi Dumnezeu primeşte» [264]. Nu săracul e cel care cerşeşte, ci Dumnezeu. «Pregătiţi deci un azil lui Hristos, rezervaţi-i o cămară în casele voastre, căci El umblă gol şi străin şi n-are acoperiş» [265]. Sfîntul Ioan Gură de Aur apelează la sentimentul umanitar : «Nu fiţi inumani şi cruzi. Ar trebui să-L primiţi pe Hristos în cele mai bune locuinţe ale voastre, dar dacă nu vreţi, primiţi-L măcar în cele mai modeste. Căci El a spus că va fi în fiecare sărac» [266].

Sfîntul Ioan Gură de Aur a vrut să reorganizeze comunitatea de bunuri aşa cum e descrisă în Faptele Apostolilor. A fost marele lui vis, dar cu toate încercările întreprinse, planul lui n-a putut fi realizat. (El demonstra că cei 100.000 de bogaţi care aveau între un milion şi trei milioane de livre de aur, adunate la un loc, dacă ar fi pus aceşti bani într-un fond comun ar fi putut trăi din ei şi cei 50.000 de săraci). «Ascultaţi-mă, zice el încredinţat, şi totul se va înfăptui cu bine» [267]. Dar îndemnurile sale au fost considerate utopice [268] şi n-au fost luate în serios. De aceea chiar el n-a insistat prea mult asupra acestui lucru şi s-a întors mereu la milostenia individuală, ca faptă directă, ca relaţie

264. *Omilia XXIII despre milostenie* ; P. G., 62, 724.
265. *In illud «Vidua eligitus»* ; P. G., 41, 336.
266. *Omilia XLV la Fapte* ; P. G., 60, 318.
267. *Omilia II la Fapte* ; P. G., 60, 29—30 ; cf. B. Vanderberghe, *S. Jean Chrysostome docteur...*, p. 165.
268. A. Puéch, *S. John Chrysostome*, p. 67.

cu sens religios, răscumpărător şi unificator. Implicaţia socială e de la sine înţeleasă.

Nimeni n-a condamnat mai aspru bogăţia, luxul, care se făceau prin exploatare şi furt, dar protestul său n-a depăşit aspectul moral al apelului la schimbare, la generozitate. S-a spus despre predica sa că a fost inofensivă din punct de vedere social, pentru că niciodată n-a chemat pe săraci la revoltă, nu i-a ridicat împotriva bogaţilor [269]. Observaţia e adevărată : el a imaginat săracul mereu cu mîna întinsă, nu cu ea înarmată ; cu ea deschisă, nu prefăcută în pumn. Viziunea lui a fost totdeauna aceea a înţelegerii şi a rezolvării prin iubire, deşi era conştient că bogaţii se lasă greu convinşi cu astfel de argumente. Se poate totuşi aprecia că ceea ce a făcut el era suficient pentru a crea şi trezi conştiinţa nedreptăţilor sociale. Cînd le spunea bogaţilor că averea lor e un furt, ne imaginăm că nu bogaţii îl aplaudau ! E de la sine înţeles că un om ca Sfîntul Ioan Gură de Aur care are o atît de puternică conştiinţă a egalităţii oamenilor, ca fii ai lui Dumnezeu creaţi egali, nu va fi de acord ca unii să fie sclavi altora. Nimeni, zice el, n-a fost creat să fie sclav [270]. Sclavia e incompatibilă atît cu creaţia cît şi cu răscumpărarea, căci Iisus se jertfeşte pentru toţi şi aduce libertatea deplină (Iacob I, 21). În perspectiva răscumpărării în Hristos, nu mai există sclavi sau liberi (Gal. III, 28), ci toţi sînt un trup (I Cor. XII, 13). Sfîntul Apostol Pavel îl redă pe Onisim ca om liber (Filim. 5, 16).

După părerea Sfîntului Ioan Gură de Aur, sclavia a venit pe lume prin păcat, este ceva accidental şi exterior, nu originar şi structural omenirii. Dar soluţia lui nu constă în abolirea în fapt a sclaviei, ci în transformarea relaţiilor dintre stăpîn şi sclav. El dădea exemplu spălarea picioarelor Apostolilor de către Iisus, şi recomanda o slujire reciprocă între stăpîn şi sclav crezînd că «astfel sclavia nu va mai exista» [271]. Dădea, de asemenea, drept exemplu pe Avraam care, deşi a avut sclavi, nu i-a tratat niciodată ca atare [272] şi nota faptul că atunci cînd Sfîntul Evanghelist Luca vorbeşte de comunitatea din Ierusalim, în care totul era în comun, nu menţionează pentru sclavi un regim separat [273]. Iar stăpînelor le atrage atenţia că sînt surori cu sclavele, că au acelaşi suflet şi că merg la aceeaşi împărtăşanie, întrucît au aceeaşi origină nobilă, în Dumnezeu [274]. Şi cu altă ocazie spusese că pentru el nu are nici o importanţă nobleţea lumească. «Nu-mi spune că tatăl tău a fost consul. Ce mă interesează ? După nobleţea caracterului eu dau sclavului nume de patrician şi patricianului nume de sclav. Adevăratul sclav e cel păcătos» [275].

I se reproşează Sfîntului Ioan Hrisostom de către unii istorici faptul că doar în teorie el ar fi mers pînă la consecinţe ultime, pe cînd în realitate el n-ar fi cerut direct abolirea sclaviei. Dar cuvintele sale nu sînt

269. *Ibidem*, p. 62—63.
270. *La Psalm 48* ; cf. E. Martin, *op. cit.*, col. I, p. 557.
271. *Omilia XIX la Efeseni*, 5 ; P. G., 62, 134—135.
272. *Omilia XXII la Efeseni*, 2 ; P. G., 62, 157.
273. *Omilia XI la Fapte* ; P. G., 60, 93—98.
274. *Omilia XV, la Efes.*, 3 ; P. G., 62, 109—110.
275. *Omilia VI la Lazăr*, 8 ; P. G., 48, 1039.

oare atacuri directe la structura societății vremii? Căci sclavia era instituție de stat, socotită în ordinea naturală, iar bătaia nu mira pe nimeni. Posesiunea de sclavi nu era considerată delict, și nici el n-o privește ca atare. El a vrut însă să schimbe raporturile sociale din interior, să le pună pe alte baze, pe iubire și pe egalitate, urmînd ca în felul acesta instituția să dispară de la sine. Dar chiar acest lucru era, în condițiile acelei vremi, o adevărată revoluție socială. Să mustri pe bogați, cu autoritatea de ierarh, că nu au dreptul să poruncească unor ființe raționale ca și ei, să le spui că sînt egali cu sclavii lor, ba chiar că le sînt inferiori dacă sînt păcătoși, iar pe de altă parte, să arăți sclavilor că nu trebuie să se considere mai prejos de stăpînii lor și că au exact aceleași drepturi, fiind în egală măsură fii ai lui Dumnezeu și ai răscumpărării [276], constituie atitudini ferme, cu implicații sociale.

De altfel, din cauza acestor atitudini, conducătorii societății timpului său nici nu l-au iertat. A trebuit să plece în exiluri și să facă față multor conflicte cu autoritatea civilă. Pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur, *slujirea* este aceea care face din toți oamenii *o preoție universală, și aceasta este poate ideea care sintetizează întreaga sa demonstrație asupra milosteniei.*

Slujirea este jertfă și ea nu e rezervată preoților, ci aparține tuturor oamenilor. «În fiecare oră din zi putem, chiar laici fiind, să devenim preoți ai lui Iisus Hristos, învestiți cu splendorile tainice ale unui *nou sacerdoțiu* (s.n.). Care este altarul nostru? Iată-l, altar sfînt, sfînta sfintelor minunată: mîna săracului. Și jertfa? Milostenia noastră a cărei mireasmă va urca pînă la cer. Chiar cînd nu vom însoți ofranda noastră de imne sacre, cînd ne vom ruga în tăcere, fapta noastră bună va vorbi pentru noi mai elocvent decît am vorbi noi înșine. Dumnezeu va primi din mîinile noastre jertfa de laudă» [277]. Sfîntul Ioan Gură de Aur a recomandat neîncetat transformarea iubirii în faptă. Pentru el, slujirea este fapta iubirii: «Tu convinge păgînii cu viața ta, nu cu vorbe; acesta este adevăratul fel de a argumenta: dovada prin fapte» [278].

III. — Fericitul Augustin și slujirea

Fericitul Augustin este, după părerea unora, «primul om modern» [279], iar Paul Tillich îl consideră «omul care este, mai mult decît oricare altul, reprezentantul Apusului; el stă la temelia a tot ceea ce Apusul a avut de spus» [280]. Patriarhul Atenagora al Constantinopolului îl admiră mai ales pentru că își trăia teologia [281].

276. «După nașterea cea de sus, toți sîntem uniți deopotrivă și nici unul nu are mai mult decît celălalt»; *Omilia XIX la Predica de pe munte*, P. G., 57, 279.

277. *Omilia XX la II Cor.*, 2; P. G., 61, 539; cf. H. Vanderberghe, *op. cit.*, p. 170.

278. Cf. Diac. Prof. N. Balca, *Cîteva trăsături ale Sfîntului Ioan Gură de Aur ca predicator*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 7—8, p. 503.

279. Henri Rondet, *Saint Augustin parmi nous*, în «Nouvelle Révue Théologique», 1954, nr. 8, p. 785.

280. Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, SCM Press, London, 1968, p. 103.

281. Olivier Clément, *Dialogue avec le Patriarche Athenagoras*, Paris, 1969, p. 255.

Ca și la Sfîntul Ioan Gură de Aur, nici la Fericitul Augustin nu se găsește o teologie sistematică a slujirii. Și aici va trebui ca elementele «slujirii» să le desprindem din întreaga sa teologie. Vom cerceta aspectele noi pe care le prezintă : învățătura despre har și fapte bune, și teologia celor două Cetăți. Ne vom ocupa însă, mai întîi, de temeiurile slujirii în opera sa, iar la urmă, vom cerceta și la el, raportul dintre autoritate și slujire.

1. Temeiurile generale ale unei teologii a slujirii. — Mîntuitorul s-a întrupat din iubire, smerindu-se pe Sine, ca să ne dea pildă de iubire și smerenie : *Quae maior causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis ? Dominus Jesus Christus, Deus homo, et divinae in nos dilectionis indicium est et humanae apud nos humilitatis exemplum* [282]. Întruparea a fost motivată de păcatul oamenilor : *Si homo non perisset, Filius hominis non venisset* [283]. Desigur, Dumnezeu ar fi putut găsi și alte mijloace prin care să mîntuiască pe cei credincioși, dar întruparea a fost socotită de El ca cel mai potrivit mijloc [284]. Consecința cea mai însemnată a întrupării Fiului este participarea oamenilor la dumnezeirea Sa : *Factus particeps mortalitatis nostrae, fecit nos participes divinitatis suae* [285]. Prin aceasta, Fericitul Augustin se înscrie pe linia întregii soteriologii răsăritene care vede în participarea omului la dumnezeirea lui Hristos cel mai de preț rod al întrupării Fiului lui Dumnezeu. «Dumnezeu, zice Fericitul Augustin, nu putea face oamenilor un dar mai mare, decît să le dea conducător pe Cuvîntul Său, prin care a creat totul, și de a-i înfia ca mădulare ale Sale, în așa fel ca El să fie Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului ; un singur Dumnezeu cu Tatăl, un singur om cu oamenii» [286]. Consecința acestui fapt pentru Biserică este că ea devine trupul lui Hristos. Dar fiind trupul lui Hristos, nu este altceva decît Hristos. Biserica este Hristos. Fericitul Augustin recurge pentru lămurire la Isaia care, vorbind de mire și mireasă, îi vede ca pe o singură persoană (Is. LXI, 10), mire după cap și mireasă după trup. În felul acesta sîntem și noi mădulare ale lui Hristos [287].

Ce urmează de aici ? Că fiind mădulare ale aceluiași trup, creștinii trebuie să trăiască în armonie. «Fiecare membru lucrează pentru binele întregului trup ; toți beneficiază de ceea ce lucrează unul, așa cum beneficiază el însuși» [288].

Unitatea dintre Hristos și Biserică implică la Fericitul Augustin două lucruri : iubirea către Dumnezeu și iubirea dintre oameni. Într-unul din comentariile sale, el spune : «Voi nu-L vedeți încă pe Dumnezeu,

282. *De cateh. rudibus* IV, 7—8 ; P. L., 40, 314—316 ; cf. *Enchiridion*, 108, P. L., L, 282—283.

283. *Sermo* CLXXIV, 2 ; P. L., 38, 940.

284. *De Trinit.*, lib. XIII, c. X, 13 ; P. L., 42, 1024.

285. *De Trinit.*, lib. IV, c. I, 2—3 și c. II, 4 ; P. L., 42, 848, 888—889 ; cf. *Sermo* CXXII, 5 ; P. L., 38, 680 ; *Sermo* CXIX, 5 ; P. L., 38, 675 ; *Sermo* CXCIV, 3 ; P. L., 38, 1016 ; *Sermo* CLXXXVII, 4 ; P. L., 38, 1002.

286. *Enarratio in Psalmum* LXXXV, 1 ; P. L., 37, 1081.

287. *Sermo* CCCXLI, IX, 11 ; P. L., 38, 1499.

288. *Sermo Denis 19*, 4 ; Asupra acestui aspect, vezi Sebastian Șebu, *Fericitul Augustin, predicator al unității Bisericii*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 3—4, p. 234—235.

veți merita să-L vedeți iubind pe aproapele ; iubind pe aproapele, vă veți ridica ochiul pentru a-L vedea pe Dumnezeu». Sfîntul Apostol Ioan spune formal : Cel ce nu iubește pe fratele său pe care l-a văzut, pe Dumnezeu pe care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească» (I Ioan IV, 20). Vi se spune : Iubiți pe Dumnezeu ! Voi îmi replicați : Arată-mi-L întîi pe cel pe care trebuie să-l iubesc. Ce altceva vă voi răspunde, decît tot printr-un cuvînt al lui Ioan : «Nimeni nu L-a văzut pe Dumnezeu» (I, 18). Dar nu vă credeți totuși străini de vederea lui Dumnezeu. Dumnezeu — zice Sfîntul Apostol Ioan — este dragostea, și cel ce rămîne în dragoste, rămîne în Dumnezeu (I Ioan IV, 16). Iubiți deci pe aproapele, și căutați în voi izvorul dragostei pentru aproapele. Acolo veți vedea pe Dumnezeu în măsura în care veți putea» [289].

Dar care este temeiul acestei ajungeri la Dumnezeu prin aproapele ? Aproapele este el însuși înfiat, prin întruparea lui Hristos. Aproapele este el însuși fiu al lui Dumnezeu. Fiii lui Dumnezeu — zice Fericitul Augustin — formează trupul Fiului unic al lui Dumnezeu ; El e capul, noi sîntem mădularele, deci nu există decît un singur Fiu al lui Dumnezeu. Astfel, cel ce iubește pe fiii lui Dumnezeu, iubește pe Fiul lui Dumnezeu, și cine iubește pe Fiul, iubește pe Tatăl, și nimeni nu poate iubi pe Tatăl dacă nu-L iubește pe Fiul, și cine iubește pe Fiul, iubește de asemenea pe fiii lui Dumnezeu. Care fii ai lui Dumnezeu ? Membrele Fiului lui Dumnezeu. Iubind, cel ce iubește devine el însuși membru, și dragostea îl va face să intre în structura trupului lui Hristos, și nu va mai fi de atunci încolo decît un singur Hristos, iubindu-se pe Sine însuși. *Et erit unus Christus amans seipsum* [290].

Se va căuta în zadar, zice H. Rondet, în toată patristica, o formulă cu o astfel de densitate spirituală și apostolică [291].

În același context al concepției despre iubire, Fericitul Augustin se întreabă, spre exemplu, de ce Iisus recomandă numai două iubiri — către Dumnezeu și către aproapele —, în timp ce vorbește de trei, căci se spune că măsura iubirii aproapelui este o a treia iubire, anume iubirea de sine. În primul răspuns el arată că această iubire e atît de generală, încît nu mai avea nevoie să fie recomandată, dar în răspunsul următor, el arată sensul ei teologic : iubind pe Dumnezeu vei avea prin această iubire regula după care să te iubești pe tine însuți, pentru ca iubirea de sine să nu fie exclusivistă, egoistă, anarhică. Pe de altă parte, se iubește pe sine cel ce iubește pe Dumnezeu [292]. Așadar, un fel de circuit al dragostei și un ciclu de substituire, care ne amintește de unitatea în care se află tainic Dumnezeu și omul, și în virtutea căreia orice slujire a omului este o slujire a lui Dumnezeu. Ideea aceasta are și un revers, care ar putea dezavantaja slujirea practică. S-ar putea prevala de ea slujirea oamenilor sub forma slujirii lui Dumnezeu, în cult de pildă, sau în consacrarea monahală, în izolarea de lume. Istoria gîndirii creștine a înregistrat și asemenea interpretări, mai ales sub forma «rugăciunii pentru lume», socotită suficientă și de aceeași valoare

289. *In Ioan* XVII, 8 ; P. L., 35, 1531—1532.
290. *In Epist. Ioan* X ; P. L., 35, 2055.
291. Henri Rondet, *op. cit.*, p. 806.
292. *Epistola CLV*, c. IV, n. 15 ; P. L., 33, 672.

ca și slujirea efectivă, ca și gestul samaritean. Fericitul Augustin e limpede însă în această privință, sprijinit pe textul care condiționează slujirea oamenilor, de la văzut la nevăzut, și nu invers [293].

Unitatea divino-umană, pe care Fericitul Augustin o accentuează ca și Sfîntul Ioan Gură de Aur, Sfîntul Atanasie și întreaga tradiție răsăriteană, are tocmai funcția să asigure că aproapele este un fiu al lui Dumnezeu, un Hristos, și că orice slujire a aproapelui este slujirea lui Hristos. În felul acesta, slujirea capătă valoare de închinare și chiar mai mult, de participare la dumnezeire prin recunoașterea dumnezeiescului din aproapele și prin intrarea efectivă în comuniune de slujire reciprocă cu acest dumnezeiesc. Slujirea este astfel o cale de transcendere, de intrare într-o altă ordine, din profan în sacru, din uman în divin. Este într-un fel drumul invers al procesului întrupării lui Hristos, prin care : *fecit nos participes divinitatis suae.* Iisus s-a înomenit, omul s-a îndumnezeit. Faptul s-a petrecut mai întîi în Iisus, și a devenit prin El prerogativa întregului neam omenesc. Într-un text clasic, Fericitul Augustin leagă destinul neamului omenesc de Întrupare : «Atunci (la întrupare), Hristos s-a sfințit în el însuși, el, omul, în Cuvîntul care este El, căci există un Hristos, Cuvînt și om, sfințind omul în Cuvînt. Dar, în favoarea membrelor sale, El zice acum : «Și pentru ei Mă sfințesc», adică pentru ca aceasta să le folosească lor înșiși, căci ei sînt de asemenea Eu, precum și Mie mi-a fost folositor în natura mea omenească, căci Eu sînt om ca și ei. «Și Mă sfințesc Eu însumi», adică pe ei înșiși îi sfințesc în Mine, ei fiind Eu însumi, căci în Mine, ei sînt de asemenea Eu «însumi» — *quoniam in me etiam ipsi sunt ego* [294].

Abbé J. Pintard observă totuși că Augustin nu dă omenității lui Hristos importanță în iconomia mîntuirii, așa cum i-o dau Părinții răsăriteni, ca Sfîntul Atanasie sau Sfîntul Chiril al Alexandriei [295]. Aspectul ontologic al mijlocirii lui Iisus, zice el, nu constituie un punct nevralgic în doctrina lui Augustin. Ceea ce accentuează Augustin, este kenoza mijlocitorului divin. Un alt autor, G. Philips spune că la Fericitul Augustin, teologia îndumnezeirii naturii umane rămîne într-o fază nedezvoltată [296]. Ambele observații sînt adevărate, în sensul că Fericitul Augustin n-a dezvoltat o teologie a consecințelor întrupării pentru natura umană, dezvoltare care în Ortodoxie s-a bucurat de o atenție deosebită. Fericitul Augustin a mers pe altă linie, aceea a naturii care nu poate nimic fără har, iar în hristologie, pe linia răscumpărării ca satisfacție, oarecum exterioară și fără implicații ontologice pentru natura umană. Prin aceasta el a fost robul sistemului său și, poate, chiar al dorinței de a sistematiza cu orice preț. Din citatele folosite mai sus se vede că lui nu i-a fost totuși străină ideea de îndumnezeire, că n-a fost împotriva ei, dar nici nu i-a văzut posibilitățile ei teologice. De aceea

293. *In Epist. 95 ;* P. L., 33. 353—354 ; scrisă în 408 sau 419, el spune că ar pleca departe, în pustie, cum a făcut Sfîntul Antonie, dar rezistă tentației pentru a rămîne în slujba oamenilor. Asupra acestei teme, vezi M. Monceaux, *Saint Augustin et Saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme,* în «Miscellanea Agostiniana», II, p. 61—89.

294. Feric. Augustin, *In Ioan tract.* 108, 5 ; P. L., 35, 1916.

295. J. Pintard, *Le Sacerdoce selon Saint Augustin,* Mame, Paris, 1960, p. 384—385.

296. *Augustinus Magister,* Paris, 1954, p. 806 ; cf. J. Pintard, *op. cit.,* p. 384.

teologi catolici de mare suprafață fac eforturi să descopere la Fericitul Augustin un oarecare optimism teologic, căci doctrina sa este în fond pesimistă, chiar dacă avem în vedere numai predestinația. Dacă ar fi mers pe linia lui *Fecit nos participes divinitatis suae*, și și-ar fi pus geniul în slujba adîncirii implicațiilor teologice ale acestui fapt, desigur viziunea lui s-ar fi luminat mult mai mult, și ar fi fost scutit de eforturile și improvizațiile pe care e obligat să le facă, spre a se menține pe linia nădejdii și a seninătății. Pozitiv este, totuși, faptul că premisele doctrinei despre îndumnezeire există în teologia sa. Teologul catolic R. Brêchet spune, bazat pe aceste premise augustiniene, că «corpul apostolic» a participat la jertfă în Iisus în măsura în care însăși omenitatea lui Hristos a participat, și folosește pentru a-l face înțeles pe Augustin, un text din Sfîntul Chiril al Alexandriei care spune că trupul lui Hristos n-a fost numai sfînt, ci și sfințitor (ἁγιαστικὸν τὸ σῶμα χριστοῦ)[297]. O ontologie augustiniană este deci deschisă.

Instrumentul esențial al slujirii după Fericitul Augustin este *iubirea*. Din rădăcina iubirii nu poate ieși decît binele. De aceea el va recomanda acea formulă lapidară, de esență clasică: «Iubește și fă ce vrei» *(Dilige et quod vis fac)*[298]. Pe această bază se întemeiază colaborarea omului cu semenii săi. Bernard Roland-Gesselin observă că Augustin a fost mereu preocupat să marcheze caracterul social al religiei lui Iisus Hristos. În *De Civitate Dei*, el va insista asupra solidarității tuturor pe baza celor două mari evenimente, care au angajat omenirea ca întreg: creația acesteia de către unul și același Dumnezeu și răscumpărarea ei de către unul și același Dumnezeu-întrupat, Iisus Hristos. Ambele evenimente îi unesc pe oameni în așa fel încît nu mai sunt posibile nici izolarea, nici autonomia, nici neutralitatea. Oricare din acestea are drept efect autoexcluderea din cetatea lui Dumnezeu[299]. Iubind creaturile, iubim în ele forța care le-a adus la existență și le menține în fiecare clipă, spune Fericitul Augustin în acea operă de smerenie, de autoverificare și sinteză, care este *Retractationes*[300].

Dar înțelegerea lui merge și mai departe. El precizează că nu trebuie să se considere lucrurile din lume și trupul ca nevrednice de iubire și atenție. Același Dumnezeu care a făcut sufletul a făcut și trupul[301]. Numai atunci iubirea e păcătoasă cînd vrei să te servești de bunurile pămîntești pentru a te separa de Creator[302].

Concluzia care se impune este că iubirea trebuie să fie efectivă, să fie faptă, și întotdeauna făcută în numele unității și în virtutea apartenenței filiale la același Creator. De aceea Fericitul Augustin, deși în marea majoritate a scrierilor lui este mai ales teoretician, îndeamnă la ajutorarea săracilor și propune o metodă care să însemne un angajament și o participare organică la această slujire reciprocă, prin renun-

297. *In Ioanis Ev., lib.* 9, 10 ; P. G., 74, 549 B, D.
298. *In Epist. Ioan.*, VII, 8 ; P. L., 35, 2033.
299. Bernard Roland-Gesselin, *Le combat chrétien selon Saint Augustin*, în vol. *Saint Augustin*, col. «Les Grands Mystiques», ed. du Cerf, Juvisy, 1930, p. 73.
300. *Retractationes*, II, XV, 2 ; P. L., 32, 636.
301. *De Civitate Dei*, XIV, III, 2 ; P. L., 41, 406.
302. *Ep. CXL*, 31, P. L., 33, 571.

ţarea la o parte din drepturile fiecăruia, spre a bucura din ele o altă parte a trupului lui Hristos : «Cîţi săraci s-ar putea hrăni — exclamă el — datorită fiecărei zile de post» [303]. Folosindu-se de generozitatea preotului Leporius, el construieşte la Hippona un xenodochion, arătîndu-se astfel preocupat să găsească mijloace practice pentru exercitarea slujirii [304].

El îndeamnă pe fiecare creştin să pună ceva de o parte pentru săraci, considerînd aceasta ca un fel de tribut care ar trebui plătit autorităţilor civile. Aduce ca exemplu pe fariseul din Evanghelie care dădea zeciuială din tot ce cîştiga (Luca XVIII, 12), despre care Iisus a zis că trebuie întrecut (Matei V, 20), şi recomandă ascultătorilor săi în cuvinte care ne amintesc pe Sfîntul Ioan Gură de Aur : «Cel pe care trebuie să-l întreceţi în dragoste, dădea a zecea parte din bunurile sale, dar voi nu daţi nici a mia parte din ale voastre. Cum deci îl veţi întrece pe cel pe care nici măcar nu-l egalaţi ?» [305]. Într-una din cuvîntări, Fericitul Augustin explică de ce a întemeiat un fel de mînăstire de clerici lîngă episcopia sa — *monasterium clericorum in domo episcopii* — şi aflăm de aici că era preocupat de probleme practice, în aceeaşi măsură ca şi de cele teoretice : «Am ajuns episcop. M-am văzut în faţa necesităţii, ca episcop, de a oferi fără încetare ospitalitate oricui se prezenta, oricărui om în trecere. Mi-am zis că dacă un episcop n-ar face acest lucru, şi-ar face o reputaţie de neospitalier. Dacă ar autoriza ospitalitatea într-o mînăstire, lucrurile ar comporta inconveniente. De aceea am vrut să am aici, în casa episcopală, o mînăstire de clerici, de slujitori» [306].

2. Valoarea şi posibilităţile slujirii în contextul doctrinei augustiniene despre har şi fapte bune. — Acesta este cel dintîi aspect specific al problemei slujirii la Fericitul Augustin. Dacă harul este cel care determină toată fapta bună, atunci care mai este partea noastră şi pe ce ne-am mai putea fundamenta în cazul acesta un imperativ al slujirii ? Căutînd să desprindem soluţiile Fericitului Augustin, vom situa în acelaşi timp problema slujirii în raport cu doctrina predestinaţiei în general.

Într-o scrisoare către Sixt (*Epistola 194*), Fericitul Augustin accentua necesitatea şi gratuitatea harului. Nu putem nimic fără har şi harul nu este dependent de meritele noastre. Această scrisoare a scandalizat pe călugării de la Adrumete care au replicat : Dacă harul lui Dumnezeu produce faptele noastre bune, de ce mai sîntem îndemnaţi noi să facem fapte bune ? Numai dacă ele ar depinde de noi, ar avea rost să fim îndemnaţi. Dacă ele depind de Dumnezeu, atunci cel care ar trebui să fie îndemnat este Dumnezeu. Charles Boyer, care se ocupă de această problemă, spune că dificultatea este într-adevăr fundamentală.

303. *In Ps.* 42, 8 ; P. L., 36, 482.

304. *In Ioan*, Ep. 97, 4 ; P. L., 35, 1879 şi *Serbo 355*, 2 ; cf. R. P. Riquet, *La Charité du Christ en action*, p. 58.

305. Cf. *Enarr. In Ps.* 38, 12 ; P. L., 35, 423—424 ; *Quest Evang., I*, II, p. 34 ; cf. J. Pintard, *op. cit.*, p. 289.

306. *Sermo* 355, 1—2, P. L., 3—9, 1569.

Fericitul Augustin răspunde acestor călugări prin tratatul *De Corruptione et gratia.* Dar și acest tratat a dat naștere la comentarii foarte diverse, și în mare măsură controversa mai continuă și astăzi. În ce constă controversa? În faptul că unii interpretează acest tratat ca acordînd preeminență exclusivă harului — de pildă janseniștii, iar alții găsesc temeiuri pentru o doctrină ortodoxă de echilibru. Charles Boyer este pentru această din urmă interpretare și încearcă să demonstreze că interpretarea jansenistă e o doctrină pesimistă pe care Biserica trebuie s-o respingă, deși recunoaște și el că interpretările discordante sînt totuși posibile [307].

Fericitul Augustin răspunde mai întîi că cei care obiectează împotriva harului, ca determinant al faptelor bune, nu știu ce este harul și care este lucrarea lui. Harul nu suprimă lucrarea noastră, zice el. De vreme ce lucrarea noastră este urmarea lucrării harului, înseamnă că lucrarea noastră este reală și necesară. Dar călugării găsesc răspunsul incomplet și nesatisfăcător. Ar trebui, zic ei, ca cei care nu se bucură de acest har, care e dat de Dumnezeu după criterii care nouă ne scapă, să nu fie pedepsiți pentru ceea ce nu li s-a dat să poată face. Dacă în ultimă analiză a avea acest har nu depinde de noi, faptele rele nu trebuie să ni se reproșeze nouă, ci cei care ni le reproșează ar trebui mai bine să-L roage pe Dumnezeu să ne dea acest har, căruia îi urmează faptele bune.

S-ar putea rezuma răspunsul lui Augustin la următoarele: 1. rugați-vă voi înșivă să vi se dea acest har; 2. cînd păcătuim, întotdeauna responsabilii sîntem noi, pentru că am avut tot ce ne trebuia pentru a nu păcătui; 3. oamenii sînt liberi, deci responsabili.

Răspunsul lui Augustin, limitat la atîta, este bineînțeles ortodox, dar demonstrația lui este departe de a motiva cu claritate aceste concluzii. Ori de cîte ori e pus în fața problemei liberului arbitru, el îl afirmă, dar cînd se ocupă de har, pare a uita de liberul arbitru. Ch. Boyer, pe care l-am urmat în linii mari în această scurtă expunere, spune că, în esență, Augustin credea că cei care dobîndesc mîntuirea o datorează milostivirii divine, iar cei care se pierd, își datorează pierderea păcatelor comise liber de ei înșiși. Nimeni nu se mîntuiește dacă nu-L ia Dumnezeu în mîinile Sale, dar cei care nu se mîntuiesc, o datorează vinovăției lor. Ch. Boyer spune că acestea sînt cele două fețe ale tainei, cărora nici un teolog catolic nu li se poate sustrage [308].

Cu cît se intră însă mai profund în sistemul lui Augustin, dificultățile, în loc să se reducă, se înmulțesc. Un autor care a cercetat minuțios această problemă, fără să poată pînă la urmă delimita în propozițiuni concluzive, limpezi, un sistem net, a fost J. B. Mozley [309], și faptul se datorează lui Augustin însuși. Prins în polemică cu Pelagiu, Fericitul

307. A se vedea spre exemplu capitolul *Le système de Saint Augustin sur la grâce,* din cartea sa *Essais sur la doctrine de Saint Augustin,* Paris, 1932, p. 206 sq. La p. 235 susține că janseniștii au trădat gîndirea Fericitului Augustin.

308. *Ibidem,* p. 235. Aceeași dublă poziție se găsește și în tratatul *De gratia et libero arbitrio,* cap. XVIII, nr. 37—38; P. L., 44, 903—904.

309. *A Treatise on the Augustin Doctrine of Predestination,* London, 1855, p. 429.

Augustin a accentuat prea mult harul, căzînd deci în extrema opusă, dar, fiindcă nu voia nici să se înţeleagă că ar profesa o predestinaţie absolută, el se corectează mereu prin cîte un «totuşi», după fiecare afirmaţie care i se pare prea radicală. Pînă la urmă însă, în ciuda acestor «totuşi», nu se poate situa pe o linie de mijloc.

Fericitul Augustin vorbeşte totuşi şi de *liberul arbitru,* ca de o contrapondere a întregului sistem, zice J. B. Mozley [310], dar liberul arbitru e activ numai în starea primordială. Acum voinţa există, dar n-o putem folosi dacă nu e mişcată de har. O cooperare între voinţă şi har există, dar ea începe numai după ce ni s-a dat harul : «Cînd noi voim, ne exprimăm voinţa noastră, dar El ne face să voim» — *certum est nos velle cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum* [311].

În ce priveşte raportul dintre har şi libertate, chiar comentatorii lui cei mai augustinieni remarcă insuficienţa delimitărilor încercate de el. Vorbind despre fiecare în parte, despre har sau despre libertate, el a dezvoltat o doctrină clară ; încercînd să le pună în raport, a acordat prioritate harului, sau s-a învîrtit într-un cerc fără ieşire. E drept că n-a negat niciodată valoarea faptelor bune şi n-a încurajat o teologie a mîntuirii fără fapte şi fără efort moral, dar atunci cînd zice : «Oamenii nu sînt nicidecum buni fără roade» [312], nu precizează dacă aceste roade sînt efecte ale harului sau ale voinţei libere, sau ale voinţei şi harului în lucrare sinergică.

Dacă s-ar încerca să se fundamenteze o teologie a slujirii numai pe doctrina raportului dintre har şi libertate la Fericitul Augustin, sarcina ar fi foarte grea. Căci slujirea înseamnă efort, faptă, voinţă, compasiune, şi dacă s-ar gîndi toate acestea ca lucrări exclusive ale harului, slujirea ar fi în esenţa ei atributul lui Dumnezeu, iar propovăduirea slujirii ar fi lipsită de obiect. De aceea protestantismul clasic, mai ales în varianta lui calvinistă [313], care şi-a însuşit de la Fericitul Augustin accentul exclusiv pe har, ar putea cu greu închega o teologie a slujirii. Protestanţii moderni au devenit, desigur, mai elastici. Spre exemplu, Karl Barth nu mai vorbeşte de o predestinare spre pieire, ci numai de una spre mîntuire, cei nepredestinaţi la mîntuire avînd libertatea să aleagă sau să respingă harul mîntuitor, ceeea ce, cel puţin pentru această categorie, face necesară lucrarea omului.

Dificultăţile şi ambiguităţile teologiei clasice protestante, în problema harului şi a liberului arbitru ca temeiuri teoretice pentru o teologie a slujirii, sînt o moştenire augustiniană, chiar dacă se zice că sînt moştenirea unui augustinism unilateral sau, cum zice Charles Boyer,

310. *Op. cit.,* p. 209—243.

311. *Op. imp., 1, 1, c. 134* ; cf. Mozley, *op cit.,* p. 243.

312. *Contra Julianum,* lib. IV, nr. 21—22 ; P. L., 44, 749 ; cf. Charles Boyer, *Saint Augustin,* Paris, 1932, p. 121.

313. Calvin susţinea predestinaţia absolută : «Numim predestinaţie acel decret etern al lui Dumnezeu prin care a hotărît în Sine însuşi ce trebuie să devină orice om, căci nu spre aceeaşi destinaţie au fost creaţi toţi : căci unora li s-a hotărît viaţa veşnică, altora osînda veşnică. Deci după cum a fost creat cineva spre un sfîrşit sau altul, îl numim predestinat spre viaţă sau moarte». *Institutio, III, In Ioanis Calvini Opera Selecta,* vol. IV, 1931, München, Keiserverlag, p. 370 ; cf. *Teologia Dogmatică şi Simbolică,* Bucureşti, 1958, vol. II, p. 694.

trădat. În fapt, ambiguităţile sînt copios favorizate de textele augustiniene înseşi. Numai cercetarea şi a altor aspecte ale teologiei augustiniene ar putea aduce lumini noi în problemă.

3. Cele «două cetăţi» în gîndirea Fericitului Augustin. — Unii cercetători apuseni fac cîteva greşeli esenţiale cînd abordează problema celor două cetăţi la Fericitul Augustin. Una din ele este împărţirea lor în *lume* şi *cer*, sau *lumea de aici* şi *cea de dincolo*, alta, e împărţirea în *Biserică* şi *lume*, alta în *Stat* şi *Biserică*. Printre cei care s-au inspirat din astfel de interpretări simpliste, sînt, desigur, şi mulţi protestanţi care şi-au sprijinit pe ea doctrina despre Biserica nevăzută, «comuniune a sfinţilor».

a) *Unitatea dintre cele două «cetăţi»*. Referitor la aceasta, Fericitul Augustin spune : «Cele două cetăţi sînt rodul a două iubiri : cetatea pămînteasc㠄 e modelată de iubirea de sine, spre neascultarea faţă de Dumnezeu, iar cetatea cerească e iubirea de Dumnezeu mai mult decît de sine. Într-un cuvînt, una se slăveşte pe sine, cealaltă pe Domnul ; una caută dragostea de la oameni, iar pentru cealaltă, Dumnezeu care este mărturia conştiinţei sale bune, reprezintă slava ei cea mai mare. Una se înalţă în propria ei slavă ; cealaltă zice lui Dumnezeu : Tu eşti slava mea şi tu eşti Cel care îmi înalţi capul meu» (Ps. III, 3) [314].

Prin urmare, cele două cetăţi nu sînt două unităţi delimitate temporal, sau geografic, sau istoric. Nu sînt două organizaţii şi nu presupun două conduceri. În gîndirea Fericitului Augustin, ele sînt două concepţii, nu două «civitas» la modul propriu. «*Civitas terrena*, ca atare, spune R. H. Barrow, nu mai puţin decît *Civitas Dei*, este o concepţie, nu un fapt, deşi în parte este alcătuită din fapte ; ambele sînt «ideale», în sensul că sînt încă «idei», nerealizate pe deplin. «Cetatea pămînteasc㠄 este antiteza «cetăţii lui Dumnezeu». Cetatea lui Dumnezeu este o comuniune spirituală. La fel stă cazul şi cu antiteza ei : ea, de asemenea, nu poate să fie identificată cu nici o comunitate din nici un timp şi loc dat. Ea este tot o concepţie, o negaţie a comuniunii spirituale.

Pentru a înţelege corect gîndirea Fericitului Augustin, este important să se reţină ideea că la el «Cetatea pămînteasc㠄, în sine, nu reprezintă, în sens practic, vreo cetate pămînteasc㠄» [315]. De asemenea, Cetatea cerească nu poate fi identificată nici ea cu Biserica actuală, pentru că membrii ei sînt toţi cei a căror iubire a fost îndreptată spre Dumnezeu, de la facerea lumii. Ambele cetăţi sînt mai degrabă *stări*. Un alt argument împotriva identificării cetăţii cereşti cu Biserica este şi faptul că în Biserică sînt şi *impii* (păcătoşi), ceea ce nu e cazul cu Cetatea cerească, aşa cum e concepută de Fericitul Augustin.

După Fericitul Augustin însă, aceste *două stări ideale*, descrise teoretic ca diferite, în practică şi în viaţa aceasta, sînt amestecate şi nu pot fi delimitate. Căci ambele sînt deocamdată aici, şi îşi desfăşoară împreună cursul vieţii pămînteşti. Ele se vor separa numai la judecată.

314. *De Civitate Dei*, XIV, 28 ; P. L., 41, 436.

315. R. H. Barrow, *Introduction to St. Augustin. The City of God*, London, Faber and Faber Ltd., fără an, p. 147.

Denumirea de «cetate» este o denumire mistică, alegorică, metaforică, în fond fiind vorba de cei care trăiesc după trup și pentru ei înșiși, și de cei care trăiesc după duh și pentru Dumnezeu [316].

Din aceste considerații reiese că nu e vorba în *De Civitate Dei* de vreo condamnare a lumii, sau a societății, sau a statului, de vreme ce ambele cetăți sînt aici și amestecate. «Cele două cetăți, cerească și pămînteasă, progresează împreună pe pămînt, amestecîndu-se una cu alta de la început pînă la sfîrșit. Cetatea pămînteasă, așa cum am văzut, modelează pentru sine zei falși din propria ei dorință, creîndu-i din orice, sau chiar îndumnezeind oameni, cărora li se închină și le aduce jertfă. Cealaltă cetate, deși cerească, locuiește pe pămînt, dar nu creează zei falși, fiind ea însăși creată de Dumnezeu cel adevărat și constituie ea însăși adevărata jertfă adusă lui Dumnezeu». Cu toate acestea «ambele cetăți deopotrivă folosesc bunuri temporale și ambele sînt supuse necazurilor temporale ; dar ele se deosebesc în credință, nădejde și dragoste, pînă ce vor fi separate de judecata finală și fiecare va primi ca răsplată propriul ei sfîrșit, care nu are sfîrșit» [317]. Fericitul Augustin întrebuințează aici termenul «lume» într-un înțeles diferit de ceea ce ar putea el însemna în înțelesul obișnuit. El vorbește reprobativ de cei ce «iubesc această lume» [318] și numește veacul acesta *saeculo maligno* [319], dar nu se referă la lumea ca atare, ci la lumea care se limitează la ea însăși. Această lume este pentru el *civitas terrena*, adică iubirea întoarsă spre realitatea de aici, cu exclusivitate. Cînd însă această iubire e întoarsă spre Dumnezeu, *civitas terrena* devine *civitas coelesta*, chiar aici pe pămînt.

Am putea deci formula *o primă concluzie* : Nu lumea ca atare este rea, ci lumea limitată la ea însăși. Cînd nu e limitată la ea însăși, cînd adică nu reclamă cu orgoliu — *superbia* — autonomie, atunci lumea însăși devine cetatea lui Dumnezeu. În această situație, ea capătă denumirea de *ecclesia peregrina*, deși denumirea nu acoperă exact conceptul nostru de Biserică. În orice caz îl înglobează.

b) *Dinamismul cetății pămînteșt*i. Dar *ecclesia peregrina* presupune mișcare, dinamism, de la condiția de exil la aceea de patrie, de la condiția de deșert la aceea de țara făgăduinței, de la *tabernaculum* (cort instabil) la *domus*, de la captivitate la libertate [320]. Biserica este deci *pe cale*, și întreaga ei călătorie se petrece în lume. Esențial e chiar acest fapt : să fie în mers, să tindă la împlinire, să ajungă la momentul cînd să se delimiteze în mod clar și definitiv ca cetate cerească, adică să iasă din «amestecarea» în care se află în stadiul de peregrinaj. Această ieșire se va întîmpla însă numai la judecată. Pînă atunci trebuie să trăiască în lume, în condiția de «amestecare».

Două lucruri se impun cercetării, cu privire la desfășurarea vieții Bisericii în această condiție. Cel dintîi privește mediul și raportul

316. *De Civit. Dei*, XV, 1 ; P. L., 41, 437 ; cf. R. Barrow, *op. cit.*, p. 271.
317. *De Civit. Dei*, XVIII, 54 ; P. L., 41, 620 ; cf. *ibidem*, p. 44—46.
318. *Idem*, V, 16 ; P. L., 41, 160.
319. *Idem*, XVIII, 49 ; P. L., 41, 611.
320. Despre aceasta vezi pe larg Emilian Lamiranda, *L'Eglise céleste selon Saint Augustin*, Paris, 1963, p. 161—170.

Bisericii cu mediul, cel de al doilea privește criteriul ei de orientare și de acțiune în desfășurarea călătoriei. Firește, aceste lucruri nu se bucură de o tratare sistematică în *De Civitate Dei*. De altfel, aproape toți exegeții Fericitului Augustin previn că pentru deplina sa înțelegere, apelul la totalitatea operei este absolut indispensabil [321].

În ceea ce privește relațiile, Fericitul Augustin are în vedere trei feluri de relații: *individ-individ, individ-familie* și *individ-stat*. Criteriul de orientare și de acțiune în aceste relații este iubirea.

Iubirea trebuie să conducă relația individ-individ. Fericitul Augustin plecînd de la porunca evanghelică a iubirii aproapelui, ca pe noi înșine, arată că rostul iubirii e să afirme și să înfăptuiască unitatea. Ideea este în mod cu totul deosebit importantă și exegeza textului scripturistic originală. Despre aceasta Etienne Gilson spune: «A iubi pe altul din tot sufletul nu înseamnă nici a se renega, nici a se sacrifica pe sine însuși. Înseamnă a iubi pe altul ca pe tine însuți, pe picior de perfectă egalitate. Cel pe care-l iubesc este egalul meu; eu sînt egal cu cel pe care-l iubesc, de aceea îl iubesc ca pe mine însumi, precum de altfel Dumnezeu a poruncit». De aceea, în ajutorarea săracului, nu trebuie să se strecoare dorința de a-l umili, de a-l domina, de a-l aservi. «Ceea ce trebuie să voim pentru cel pe care-l iubim, e ca el să ne fie egal» [322]. Iubirea implică reciprocitatea. Recompensa iubirii e deci încredințarea egalității. În această situație, cînd același sentiment e prezent în două persoane diferite, acest sentiment le unifică, face ca ele să nu mai fie două.

Iubirea trebuie să conducă și relația individ-familie. În această relație lucrurile sînt firești, de aceea Augustin n-a simțit nevoia să facă demonstrații complicate. Cînd cel ce poruncește e tată, porunca lui izvorăște din iubire și din grijă pentru familia lui. Deși tatăl poruncește, membrii familiei îl iubesc, și nu se consideră sclavii lui. Prin noțiunea de poruncă, Fericitul Augustin pătrunde în cea de a treia relație, pe care o lărgește de la individ și stat, la Biserică și Stat, și asupra acesteia va stărui mai mult. În *De Civitate Dei* se află premisele unui prim tratat creștin sistematic asupra relațiilor Bisericii cu Statul, tratat în care se ocupă de noțiunea de autoritate, de aspectul social-politic și de aspectul religios.

c) *Responsabilitate față de «Cetate»*. Noțiunea de *autoritate* își are în Fericitul Augustin un fervent apărător, ea fiind garanția ordinii într-o societate organizată. Dar conținutul noțiunii este altul decît s-ar putea înțelege în mod obișnuit, ca de pildă autoritatea cu puteri discreționare și derivînd din sine însuși. Fericitul Augustin pornește de la ideea că toți oamenii sînt frați și că Sfînta Scriptură nu îngăduie dominarea unora asupra altora. Dumnezeu a dat putere oamenilor numai asupra lucrurilor și asupra ființelor lipsite de rațiune. «Pentru că el zice: Să aibă stăpînire asupra peștilor mării, asupra păsărilor cerului și asupra tuturor ființelor tîrîtoare care umblă pe pămînt (Facere I, 24). A fost voința Lui ca omul, făptura care are rațiune și este creată după chipul

321. De pildă, Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1931, p. 294.
322. *Op. cit.*, p. 171—172, comentînd textul augustinian *In Epist. Ioan ad Parthos*, VIII, 4—5; P. L., 35, 2037—2039.

Său, să aibă stăpînire numai asupra fiinţelor lipsite de raţiune ; voinţa Lui a fost ca omul să aibă stăpînire asupra fiarelor şi nu asupra oamenilor» [323]. Ideea se găseşte, aşa cum am văzut, şi la Sfîntul Ioan Gură de Aur, precum şi în cugetarea multor Sfinţi Părinţi. În această accepţiune, *autoritatea nu este stăpînire, ci responsabilitate pentru alţii.* Aşa cum în familie tatăl are grijă de familie, în Stat cei ce poruncesc au grijă de ceilalţi, care formează o mare familie, idee redată prin termenul «comuniune». Pe pămînt toţi formează o «communio viatorum». Atîta vreme cît Cetatea cerească se află pe pămînt, ea îşi adună cetăţenii din toate neamurile şi, în ciuda diferenţei de limbă, ea îi strînge împreună într-o comuniune de călători pentru o vreme stabiliţi aici [324]. Cei ce poruncesc sînt mai degrabă slujitorii intereselor celor guvernaţi, decît stăpînii lor, [325] căci orice autoritate derivă de la Dumnezeu şi ea trebuie să fie inspirată de iubirea de Dumnezeu şi de aproapele, şi să aibă în vedere fericirea tuturor. În această viziune, Fericitul Augustin are în vedere însă şi supunerea celor conduşi. Ei trebuie să se supună cu conştiinţa că cei care conduc, sînt de fapt slujitorii lor, şi urmăresc dreptatea şi binele general.

Aceste principii vor sta la baza doctrinei sociale a Fericitului Augustin. După cum remarcă E. Gilson, viaţa socială, în gîndirea augustiniană, este centrată pe iubire. «O doctrină este augustiniană în măsura în care tinde tot mai mult să se organizeze în jurul iubirii» [326]. R. H. Barrow, încercînd cîteva concluzii, constată că individul, familia şi statul sînt gîndite de Fericitul Augustin, ca nişte cercuri concentrice, fiecare contribuind la fericirea celuilalt [327].

La Fericitul Augustin nu găsim însă o teorie a statului, şi nici descrierea amănunţită a unui stat. Ceea ce a expus el este un *modus vivendi* într-un stat care era, pe vremea sa, pe jumătate păgîn. El nu descrie un stat ideal, nici măcar unul creştin. Nu oferă o *Utopia.* Nu desparte lumea omului între o lume a Bisericii şi una a Statului, şi nu imaginează o negare a statului, sau a responsabilităţii faţă de el. Avînd mereu drept criteriu iubirea de Dumnezeu şi de aproapele, el îndeamnă pe oameni să fie loiali unul altuia, familiei şi statului. R. H. Barrow numeşte loialitatea, învăţată de Fericitul Augustin, dublă : faţă de lume şi faţă de Dumnezeu [328].

Într-o singură latură, Fericitul Augustin este categoric : în cea religioasă. Avînd în vedere statul păgîn, şi zeii săi din vremea sa, creştinul nu trebuie să se supună statului în materie religioasă, dacă statul vrea să-şi impună o religie a sa. Această religie este inspirată de demoni, zice Fericitul Augustin, şi chiar dacă ar trebui să înfrunte ura şi persecuţiile, creştinii trebuie să stea fermi pe poziţia lor [329]. În această privinţă, el menţine poziţia şi argumentele apologeţilor creştini anteriori.

323. *De civit. Dei,* XIX, 15 ; P. L., 41, 643.
324. *Ibidem,* XIX, 17 ; P. L., 41, 646.
325. *Ibidem,* XIX, 14 ; P. L., 41, 642.
326. *Op. cit.,* p. 297.
327. *Op. cit.,* p. 258.
328. *Op. cit.,* p. 239, 260, 261.
329. *De civit. Dei* XIX, 17 ; P. L., 646 ; cf. Barrow, *op. cit.,* p. 237.

Şi Fericitului Augustin, ca şi altor Sfinţi Părinţi şi scriitori bisericeşti, i se impută o anumită inconsecvenţă, însă numai în ceea ce priveşte sclavia. Deşi învaţă că omul nu este îndreptăţit să stăpînească pe alt om, deşi toţi oamenii sînt fraţi şi se bucură de drepturi egale, totuşi el nu cere abolirea sclaviei şi nu îndeamnă la luptă împotriva ei. Argumentele lui sînt foarte generale şi neputincioase. Sclavia, zice el, e o urmare a păcatului [330]. Dar el nu e convingător cînd încearcă să explice, pe această cale, că în faţa lui Dumnezeu şi stăpînul şi sclavul sînt egali, ceea ce ar anula de fapt relaţia stăpîn-sclav [331]. Apărătorii săi îi găsesc desigur anumite scuze : sclavia era de veacuri instituţie de stat şi nu putea propune abolirea ei, mai ales că, prin sclavie, unii sclavi aveau acces la înalta cultură [332]. Desigur, aceasta înseamnă a prezenta cîteva cazuri, cu totul particulare, drept regulă. În fapt, nimic nu justifică sclavia, iar optica Fericitului Augustin era desigur tributară societăţii timpului. El a încercat să justifice sclavia, de pildă, şi prin aceea că fiind foarte supuşi, de bunăvoie, nu de frică, ci din credincioşie şi iubire, sclavii vor avea prin această supunere o oarecare libertate [333], dar nici aceasta nu este mai mult decît o subtilitate prin care a încercat să-şi lămurească pentru sine însuşi, cît de cît, o problemă care desigur îl chinuia.

Cît priveşte concepţia Fericitului Augustin despre rolul şi condiţia Bisericii în lume, aceasta reiese din interpretarea episodului întîlnirii lui Iisus cu Marta şi Maria [334].

Comentînd această pericopă biblică — în care se defineşte datoria credincioşilor de a sluji —, Fericitul Augustin ironizează pe cei care ar interpreta cuvintele lui Iisus către Marta, ca fiind îndreptate împotriva acţiunii şi a faptelor iubirii, acordînd valoare numai contemplaţiei. «Ei bine, zice el, vom crede oare că a respins slujirea Martei, a aceleia care era ocupată cu grija ospitalităţii, care primea pe însuşi Domnul ? Cum ar putea fi respinsă slujirea ei, cînd se bucura de un asemenea oaspete ? Dacă o astfel de slujire e de respins, atunci să părăsească

330. Ideea şi la Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilia XXII la Efes.*, 2 ; P. G., 62, 157 şi *Omilia VI la Lazăr*, 6 ; P. G., 48, 1037.

331. Şi sclavul şi stăpînul, şi împăratul şi soldatul, şi săracul şi bogatul spun toţi : «Tatăl nostru carele eşti în ceruri» (*Sermo LVIII, c. II*, n. 2 ; P. L., 38, 393, şi *Sermo LIX*, c. I, n. 2 ; P. L., 38, 400). Dar a pune împreună *sclavia* şi *serviciul militar* înseamnă a nu respecta datele esenţiale ale problemei. Ch. Boyer (*Saint Augustin*, Paris, 1932, p. 259—260), comentînd aceste texte spune că Hristos n-a venit să-i facă liberi pe sclavi, ci să-i facă **buni.** Să-şi servească stăpînii, chiar dacă ar fi răi, atîta vreme cît nu li s-ar cere nimic împotriva lui Hristos. Şi mai departe, comentînd *Enarratio in Psalm* CXXIV, 7 (P. L., 37, 1653) : «Cît de îndatoraţi sînt bogaţii lui Hristos care aduce astfel ordinea în familiile lor !»

Desigur, asemenea texte sună astăzi foarte ciudat şi necreştin. Dar însăşi ideea de sclavie e împotriva lui Hristos care a învăţat că oamenii sînt egali şi fraţi. În acelaşi text din *Enarratio in Psalm* CXXIV., 7 (P. L., 37, 1654), încă o dată se amestecă lucruri total diferite. Slujirea e un act voluntar, din iubire, din solidaritate frăţească, din participare la trupul lui Hristos în libertate, pe cînd sclavia e tocmai opusul slujirii, căci «stăpînul» o neagă prin însăşi calitatea sa de stăpîn. El cel dintîi nu consideră pe sclav a fi în slujire creştină, căci nu-i acordă statut de egalitate şi libertate.

332. R. H. Barrow, *op. cit.*, p. 232.

333. *De Civit. Dei* XIX, 15 ; P. L., 41, 644.

334. Pentru detalii trimitem la studiul lui A. M. la Bonnardière, *Marthe et Marie figures de l'Eglise d'après Saint Augustin*, în «La Vie Spirituelle», nr. 372, 1952, p. 404—427.

toţi slujirea nevoiaşilor, să aleagă partea cea bună care nu se va lua de la ei... să nu mai albă grijă de cel străin, de cel înfometat, de cel gol, de cel ce trebuie vizitat, răscumpărat sau îmbrăcat ; să înceteze lucrările milostivirii, şi ştiinţa să ne acapareze toată atenţia. Dacă aceasta e partea cea mai bună, de ce nu o alegem toţi, de vreme ce Domnul o garantează ?» [335]. În aceeaşi cuvîntare, Fericitul Augustin vede pe Marta şi Maria ca prefigurînd una viaţa prezentă, alta pe cea viitoare, viaţa în trup şi în eternitate, în suferinţă şi în fericire, în muncă şi în odihnă (*praesentem et futuram, laboriosam et quietam, aerumnosam et beatam temporalem et aeternam*). În altă cuvîntare, el numeşte viaţa de aici *laboriosa*, viaţă supusă necesităţii şi muncii, iar pe cea de dincolo *voluptuosa*, viaţă de bucurie şi fericire [336]. Fericitul Augustin asociază slujirea Martei cu slujirea lui Avraam, care avea drept oaspeţi îngeri [337] şi cu îndemnul Mîntuitorului din Matei XXV, 40 : «Ceea ce faceţi unuia din aceşti mai mici ai Mei, Mie Mi-aţi făcut» [338]. Astfel, slujirea Martei va dura pînă la sfîrşitul veacurilor [339], căci *misericordia miseriae necessaria est* [340].

*

Din cele de mai sus rezultă :

— În privinţa celor două Cetăţi, Fericitul Augustin face într-adevăr o deosebire între *nunc* şi *tunc*, dar nu spre a lipsi pe *acum* de consistenţă şi a-i nega valoarea. Într-un sens, *acum* şi *atunci* sînt despărţite, dar într-altul sînt unite aici pe pămînt, căci viaţa spirituală începe de aici, în cele trei unităţi concentrice — individ, familie, stat — care sînt în permanentă tindere spre desăvîrşire. Lumea nu e rea în sine. Nu există o coaliţie a răului organizat ca atare ; deci nu e vorba de un dihotomism care ar pecetlui lumea ca rea [341].

— Deşi nu are o teorie despre stat şi nu imaginează un stat creştin, Fericitul Augustin recunoaşte realitatea şi utilitatea statului, căruia îi găseşte raţiunea de a fi tocmai în slujirea generală. El a împărţit lumea în două Cetăţi, dar ele nu sînt identice nici cu lumea, nici cu cerul, nici cu Biserica, nici cu statul în mod special. Cele două Cetăţi sînt două categorii spirituale, coexistente şi dinamice. Se poate trece din una în alta. Dacă e să determinăm totuşi o poziţie a Bisericii în lume, atunci vom observa că Fericitul Augustin n-a condamnat lumea, care este creaţia lui Dumnezeu, şi n-a ajuns la concluzia că nu există nimic bun în ea [342]. De aceea el nici nu crede într-o adevărată retragere din lume, atîta vreme cît sîntem în lume. Retragerea, care în secolul

335. *Sermo* 104, 2 ; P. L., 38, 616—617 ; ed. Dom Lambat ; *Stromate*, I, Bruxelles, 1950, p. 54—55 ; cf. A. M. la Bonnardière, *op. cit.*, p. 408. Aceeaşi idee şi în *Sermo* 179, 3 ; P. L., 38, 968 ; *De Trinit.* I, 10, 20 ; P. L., 42, 834.

336. *Sermo* 255, 6, 6 ; P. L., 38, 1188. În acelaşi fel interpretează cele două soţii ale lui Iacob, Lia şi Rahela (*Contra Faustine*, 22, 52, P. L., XLII, 432) şi pe Apostolii Petru şi Ioan.

337. *Sermo* 103, 4, 5 ; P. L., 38, 615.

338. *Sermo* 179, 3 ; P. L., 38, 968.

339. Cf. A. M. la Bonnardière, *op. cit.*, p. 412.

340. *Sermo* 104, 2—3 ; cf. *Ibidem*, p. 410.

341. *St. Augustine's City of God. A View of the Contents*, London, 1925, p. 3.

342. Cf. John O'Mear, *Charter of Christendom. The Significance of the City of God*, New York, 1961, p. XIII, XV.

al IV-lea de pildă, era motivată de secularizarea crescîndă începută o dată cu era constantiniană, față de care ea apărea ca un protest, Fericitul Augustin o vede mai ales în retragerea interioară, în întîlnirea lui Dumnezeu cu noi, în lume fiind [343].

— Condiția echilibrului dintre lume și opțiunea majoră pentru Cetatea cerească, este iubirea. Numai cînd iubirea este îndreptată exclusiv spre lume, atunci lumea nu are nimic bun a ne spune, dar cînd e îndreptată spre lume, luminată de Dumnezeu, ea se folosește de bunurile lumii și le sfințește. Nu este nevoie să negăm bunurile acestei lumi, pentru a ne consacra lui Dumnezeu, căci totul e făcut de Dumnezeu și se întoarce la El [344]. Pentru ca privirea către Dumnezeu să fie bună, nu e necesar ca cea către lume să fie rea. E suficient să iubim lumea *în* Dumnezeu și s-o primim *în* Dumnezeu [345]. Să nu neglijăm creaturile, ci să le iubim cu atît mai mult, cu cît iubim în ele forța care le-a adus la existență și le menține în fiecare clipă [346]. Păcatul apare numai atunci cînd vrei să te servești de lucrurile pămîntești, spre a te separa de Creator [347]. Păcatul apare numai cînd intervine *aversio*; dar cînd totul e împlinit în *conversio*, spre Dumnezeu, păcatul dispare.

— Omul e făcut să trăiască în mod natural în societate. El va ajunge la Dumnezeu numai ținînd seama de condiția sa reală din lume. «Omul nu poate ajunge la Dumnezeu respingînd lumea. Pentru Augustin, omul care respinge societatea este sau animal sau înger. Această orientare socială trebuie să fie aplicată la toate aspectele vieții omului. Diferența fundamentală dintre Cetatea lumească și cea a lui Dumnezeu este aceea că cea dintîi nu cunoaște drepturile lui Dumnezeu asupra sufletului. Ea este o organizație socială din și pentru această lume numai. Cetatea lui Dumnezeu este comuniunea celor care trăiesc pentru veșnicie chiar în această viață... Într-un asemenea stat nu este nevoie să părăsești religia, atunci cînd intri în domeniul treburilor publice» [348]. Este foarte semnificativ, de altfel, faptul că Augustin nu reduce totul la individ, și nu profesează pesimismul care ar putea fi sugerat de doctrina sa despre har. Viziunea lui este *cetatea*, comuniunea, solidaritatea, împreună-angajarea. Motorul acestei societăți este iubirea, și ea este o iubire activă, plină de compasiune, în slujire. «Lărgește-ți dragostea pînă la marginile pămîntului, dacă vrei să iubești pe Hristos cum trebuie, căci mădularele lui Hristos sînt răspîndite în toată lumea. Dacă nu iubești

343. *Enarr. in Ps.* 54, 9 ; P. L., 36, 635. Tema pe larg tratată de R. J. Halliburton, *The Concept of the «Fuga saeculi» in St. Augustine*, în «The Downside Review», vol. 85, no. 280, 1967, p. 249—261.

344. *Ep. 140*, II, 4 ; P. L., 33, 539—540. Despre această temă vezi M. Huftier, *Nature du péché selon Saint Augustin*, în «La Vie Spirituelle», Supplement, no. 61, tome 2, 1962, p. 242—304, din care am luat aceste citate.

345. *Conf. IV, XII*, 18 ; P. L., 32, 700.

346. *Retractationes II*, XV, 2 ; P. L., 32, 636.

347. *Ep. 140*, 31 ; P. L., 33, 571.

348. Donald X. Burt, *St. Augustine's Evaluation of Civil Society*, în «Augustinian» vol. III, Roma, 1963, p. 92.

decît o parte, eşti tu însuţi parte, nu eşti în tot corpul, nu eşti sub cap», zice Fericitul Augustin [349].

Desigur, aceste concluzii pun într-o nouă lumină doctrina sa despre har. Omul e chemat la iubire şi la acţiune ; viaţa în societate e un raport reciproc de slujire, inactivitatea şi disperarea nu pot fi acceptate, pe motiv că omul ar fi incapabil să facă ceva pentru mîntuirea sa. S-a vorbit şi despre «existenţialismul» Fericitului Augustin [350]. Firește, se pot identifica anumite elemente, un anumit sentiment de neîmplinire, o tindere de la peregrinare spre «patrie», dar nu e vorba de un om aruncat, cu legăturile divine tăiate, trăind în frică şi cutremur, incapabil de orice relaţie cu Dumnezeu. Iubirea e locul comun, divino-uman, şi el se află aici, la îndemîna oricui.

4. Autoritate şi slujire. — Fericitul Augustin tratează acest raport, îndeosebi în legătură cu rolul episcopului în Biserică, mai ales în cuvîntările ţinute cu prilejul unor hirotoniri, sau atunci cînd s-a referit la sine însuşi, dar punctele sale de vedere sînt răspîndite şi în alte cuvîntări şi opere. Tema a fost în ultima vreme în atenţia cîtorva cercetători, printre care se numără Cardinalul Michele Pellegrino [351], Abatele J. Pintard [352], F. Van der Meer [353], M. Jourjon [354], Y. M. Congar [355] etc.

După Fericitul Augustin, există o autoritate în Biserică, dar episcopul este deţinătorul acestei autorităţi. El porunceşte, şi ceilalţi trebuie să se supună. În măsura în care episcopul e preocupat de îndeplinirea misiunii sale, în aceeaşi măsură credincioşii trebuie să i se supună cu smerenie [356]. Ideea pe care o are în vedere aici Fericitul Augustin, este desigur aceea că preocuparea episcopului constă în a fi credincios mandatului său, de a exprima prin poruncile sale învăţătura Mîntuitorului şi interesul credincioşilor. Dacă el urmăreşte acest interes, atunci, bineînţeles, credincioşii trebuie să i se supună : «Martor îmi este Dumnezeu : eu nu caut altceva decît mîntuirea voastră» [357].

Autoritatea episcopului este transmisă prin succesiunea apostolică şi este încredinţată prin Biserică. Comentînd textul : «În locul părinţilor voştri vor fi fiii voştri» (Ps. XL, 19), Fericitul Augustin înţelege prin

349. *In I Iohan*, tr. 10, n. 3, P. L., 35, 2060. E. Portalié. (*S. Augustin*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», Paris, 1903, col. 2361) spune că ideea dominantă în *De Civitate Dei* este Hristos în centrul lumii şi al istoriei, dominînd toate veacurile trecute şi viitoare. De aceea unii teologi catolici vor sublinia, la Augustin, ideea unui *Hristos total* care cuprinde întregul neam omenesc. Vezi de pildă, J. Wang Tch'angtche, *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris, 1938, p. 167.

350. Aimé Solignac, *L'existentialisme de Saint Augustin*, în «Nouvelle Revue Théologique», t. LXX (1948), nr. 1, p. 3—19 ; F. Cayré, *Saint Augustin et la pensée existentialiste*, în «Année théologique», 1946.

351. Cardinalul Michele Pellegrino, *The True Priest. The Priesthood as Preached by St. Augustin*, St. Paul Publications, Langley, Backinghamsliese, 1968 ; trad. fr. *Le Prêtre Serviteur*, Ed. du Cerf, 1968.

352. Abbé J. Pintard, *Le Sacerdoce selon Saint Augustin*.

353. F. Van der Meer, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Paris-Malhouse, 2 vol., 1955.

354. M. Jourjon, *L'évêque et le peuple de Dieu selon Saint Augustin*, în «Bulletin des Facultés catholiques de Lyon», N. S. II, 1952, p. 21—41.

355. Y. M. Congar, *Pour une Eglise servante et pauvre*, Paris, 1963.

356. *Sermo CCCXL*, 2 ; P. L., 38, 1484.

357. *Sermo CXXXVII*, 14 ; P. L., 38, 762.

«părinți» pe apostoli, iar prin «fii» pe episcopi. Apostolii au murit: înseamnă aceasta că Biserica a fost părăsită? Nu: «în locul părinților voștri vor fi fiii voștri». «Fiii» au fost trimiși de Apostoli, și Biserica îi numește la rîndul lor «părinți». Ei au, prin urmare, aceeași autoritate pe care au avut-o Apostolii. În scrisoarea contra maniheului Faustus, Fericitul Augustin spune: «Biserica s-a continuat printr-o succesiune sigură, de la Apostoli pînă la episcopii din zilele noastre». El întrebuințează de nenumărate ori: *certa successione, non interrupta serie, per successiones certissimas* [358].

Nu se găsesc la Fericitul Augustin indicații precise și de amănunt cu privire la modul și la domeniile în care se exercită autoritatea. În schimb, există foarte multe referiri la sacerdoțiul înțeles ca slujire. Preocuparea Fericitului Augustin e să stabilească principiile, practica urmînd de la sine în toate împrejurările. Autoritatea este anume rînduită, ca să împlinească o slujire [359]. Modelul slujirii este desigur Iisus, care ca Domn s-a luptat pentru noi, și ca Arhiereu s-a oferit pentru noi [360]. Măsura slujirii culminează în jertfa pentru frați: «Dragostea desăvîrșită cere să fiți gata să muriți pentru fratele vostru. Aceasta este dragostea pe care Iisus ne-a dat-o drept exemplu în persoana Sa, murind pentru toți oamenii, și rugîndu-se pentru cei care Îl răstigneau, zicînd: «Doamne iartă-le lor că nu știu ce fac». Iar mai departe, să luăm aminte cum au imitat primii ucenici exemplul Său: «Dacă numai Iisus ar fi împlinit aceasta, dacă n-ar fi avut ucenici, n-ar fi fost Învățător. Ucenicii Săi i-au imitat exemplul. Sfîntul Ștefan lovit cu pietre de iudei, stînd în genunchi, zicea: «Doamne, nu le socoti lor păcatul acesta» (Fapte VII, 60). El își iubea dușmanii, pentru că murea pentru ei. Ascultați-l de asemenea pe Pavel: «Deci eu foarte bucuros voi cheltui și mă voi cheltui pentru sufletele voastre» (II Cor. XII, 15). Iată deci dragostea desăvîrșită: «Dacă cineva își iubește frații, pînă la a fi gata să moară pentru ei, dragostea desăvîrșită este în el» [361].

Slujirea episcopului este ea însăși, mai întîi, supunerea către Dumnezeu, iar rînduirea la demnitatea episcopală e o poruncă dumnezeiască, afirmă în *Confesiuni*, cu care prilej îi declară pe credincioși «stăpînii săi», pentru că a fost rînduit să-i slujească [362].

În această privință, Fericitul Augustin urmează îndeaproape învățătura Sfintei Scripturi. Mgr. Pellegrino remarcă faptul că Augustin nu este original aici, întrucît ministeriul pastoral a existat de la început în Biserică, în termenii în care îl prezintă el. Desigur, Fericitul Augustin era deja confruntat cu situații în care episcopii erau tentați să-și aroge o autoritate nu întotdeauna conformă cu înțelesul ei apostolic autentic, gata să o transforme într-un cult al personalității. El însuși, într-una din cuvîntări, spune că «marea primejdie pentru mine e de a fi pre-

358. *Contra Faustum* 38, 2, 4, 6; P. L., 32, 19, 21.

359. Michele Pellegrino, *Le Prêtre Serviteur*, p. 59.

360. *Enarr. in Ps., 149, 6*; 37, 1952.

361. *In Ioann Epist. V*, nr. 4; P. L., 35, 2014; cf. J. Pintard, *op. cit.*, p. 270—271.

362. «Ei sînt slujitorii Tăi și frații mei, ei care, după voia Ta trebuie să fie fiii Tăi și stăpînii mei cărora mi-ai poruncit să slujesc, dacă vreau să trăiesc cu Tine și din Tine» (*Conf. 10, 4, 6*; P. L., XXXII, 782).

ocupat de laudele pe care mi le adresaţi, mai mult decît de felul în care trăiţi voi» [363]. De aceea el va accentua mereu datoria episcopului de a sluji şi va trage concluzii teologice, care îl situează pe episcop în Biserică în acelaşi timp ca autoritate şi ca membru al Bisericii el însuşi. Sub acest aspect observaţiile sale sînt de valoare incontestabilă. Pentru el, episcopul este în primul rînd membru al Bisericii, ca orice alt creştin, supus greşelii şi preocupat de propria sa mîntuire. Numai în al doilea rînd, el este şi episcop. Firește, ambele calităţi constituie laturi ale aceleiaşi funcţii nedivizate. În măsura în care, ca episcop, e preocupat de păstoriţii săi, în aceeaşi măsură contribuie şi la mîntuirea sa personală, căci el se află într-o poziţie mai puţin privilegiată, decît a creştinilor de rînd, pentru că ea presupune o grijă mai mare.

Raportul dintre cele două stări în persoana episcopului, dintre el însuşi şi credincioşii săi sînt descrise astfel: «Pentru voi sînt episcop, împreună cu voi sînt creştin. Primul titlu este acela al demnităţii cu care sînt îmbrăcat, al doilea îmi aminteşte harul pe care l-am primit, unul nu-mi aduce decît primejdii, celălalt este pentru mine un nume de mîntuire» [364]. El se consideră slujitorul credincioşilor săi. Creştinii sînt toţi chemaţi să fie slujitori, iar el, Augustin, în calitatea sa de creştin, nu este altceva decît tovarăş de slujire şi de învăţătură, *conservus* şi *condiscipulus* [365] şi *cooperarius* [366].

Aşadar, primul statut al episcopului este unul de egalitate. Al doilea este cel de autoritate, dar această autoritate este de fapt o slujire. El mărturiseşte că nu-i place funcţia aceasta de conducător, despre care unii ar putea gîndi că o doreşte, ca să-i domine pe ceilalţi, ci pur şi simplu o împlineşte ca pe o slujire, din iubire de fraţi şi din frică de Dumnezeu [367]. Temeiul lui este biblic: Iisus cînd l-a chemat pe Petru la slujire, i-a zis: «Paşte oile Mele», deci episcopul nu este proprietarul turmei [368]. El îl va şi asemăna cu un administrator, cu un îngrijitor şi cu primitorul de oaspeţi din parabola Samariteanului milostiv [369]. Imitîndu-l pe Iisus, episcopul trebuie să slujească cu dezinteres [370] şi în smerenie [371]. În diversele sale scrieri, revin neîncetat cuvintele *con-*

363. *Sermo 339*; P. L., 38, 1480—1482.

364. *Sermo 340, 1*; P. L., 38, 1483.

365. *Ibidem.* Alte texte la Y. Congar, *Pour une Eglise servante et pauvre*, p. 72; M. Pellegrino, *op. cit.*, p. 153 şi J. Pintard, *op. cit.*, p. 371—372.

366. *Sermo 19*, 2; P. L., 38, 132. Aceeaşi idee la Sfîntul Ioan Gură de Aur: «Turmă şi păstori sînt numai deosebiri la nivelul nostru omenesc şi pentru noi oamenii, dar de fapt sîntem turmă fiind părţi din marea turmă care e păstorită de Unicul mare Păstor» (Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Omilie la Înălţarea Domnului nostru Iisus Hristos*, P. G., 52, 784).

367. *Epist. 126*, 9, CSEL 44, 4, 15, 1.

368. *Serm. Denis*, 12, 2, în «Miscellanea Augustiniana», I, p. 52, 1; cf. M. Pellegrino, *op. cit.*, p. 177.

369. *Serm. Wilmart*, 2, 7—8, în «Miscellanea Augustiniana», I, 680, 12; *Serm. 46*, 4, 7, 6, CSEL 41, p. 531; cf. Pellegrino, *op. cit.*, p. 70.

370. Aşa îl descrie Possidius în *Vita 21*, P. L., XXXII, 51.

371. «Christus homine indutus, per quem vivendi exemplum nobis daretur, hoc est via certa qua parveniremus ad Deum. Non enim redire potuimus nisi humilitate, qui superbia lapsi sumus. Huius igitur humilitatis exemplum, id est viae qua redendum fuit, ipse Reparator noster is se ipso demonstrare digratus est» (*De Fide et Symbolo*, IV, 6; P. L., 40, 185).

servus [372], *servus* [373], *condiscipulus* [374]. Din punct de vedere al slujirii, diferența dintre un episcop și ceilalți credincioși constă doar în faptul că cel dintîi trebuie să fie slujitorul unui număr mai mare [375].

Despre rolul episcopului, Fericitul Augustin spune că, nu constă atît în a porunci, cît în a servi (*non tam praesse quam prodesse*) [376], nu atît în porunci, cît în a fi folositor (*non ut praesint, sed ut prosint* [377]. Cei care au dreptul să fie slujiți sînt în primul rînd creștinii și mai ales cei care i-au fost încredințați lui, în dioceza sa, dar nu numai ei. Și necreștinii au dreptul la slujirea creștină [378]. Deoarece el considera că episcopul, în calitatea sa, este tentat să se lase copleșit de această autoritate, să se mîndrească și să creadă că îi conferă mai multe drepturi decît datorii, el cere rugăciunile păstoriților săi pentru a fi ferit de o asemenea tentație [379].

S-ar putea înmulți citatele în care Fericitul Augustin accentuează ideea de autoritate ca slujire. El arată, practic, că el însuși a renunțat la claustrarea în reședința sa, pentru a putea primi străinii [380], și de asemenea scrie multe scrisori prin care intervine la autorități în favoarea unor creștini [381]. Se ocupă de bolnavi și îndeamnă pe preoți să viziteze spitalele [382], și de asemenea are grijă de săraci [383]. Mijloacele slujirii sînt: predicarea cuvîntului, administrarea tainelor și practicarea milosteniei [384].

S-ar putea rezuma poziția Fericitului Augustin în următoarele:

a) În doctrina sa teologică cu privire la raportul dintre har și acțiunea liberă, el pune un accent exclusiv pe har;

b) În cadrul raportului dintre cele două Cetăți, în dinamica înaintării dinspre Cetatea terestră spre cea cerească, el presupune însă și o neîndoielnică acțiune a voinței omenești, mișcată de dragoste. Cele două Cetăți sînt pe pămînt, lumea fiind aria pe care se decide situația care se va definitiva la judecată. Cele două Cetăți sînt de fapt Biserica

372. *Sermo* 340, 1; P. L., 38, 1483; *De opere monach.*, 29, 37, CSEL, 41, p. 588, 18.

373. *Sermo* 339, 4, p.; P. L., 38, 1481.

374. *Enarr. in Ps.*, 126, 3, 4, CSEL 40 p. 1859; *Sermo Guelferb.*, 32, 4 «Misc. Agost.» I, p. 556, 17.

375. *Sermo, Guelferb.*, 32, 1; cf. F. van der Meer, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, vol. I, Utrecht, 1959, p. 390.

376. *Ep. 134, 1*, CSEL, 44, p. 84, rîndul 20; cf. M. Pellegrino, *op. cit.*, p. 59.

377. *Contra Faustum*, 22, 56, CSEL, 25, p. 652, 16; cf. *Ibidem*, p. 59.

378. *De Gestis Pelagii*, 26, 51, CSEL 42, p. 104, 17; cf. *Ibidem*, p. 63.

379. *Enarr. in Ps.* 106, 7; P. L., 37, 1422; cf. Henri Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Ed. du Seuil, 1955, p. 130—133.

380. Cf. J. Pintard, *op. cit.*, p. 349.

381. *Ep. 113*; P. L., 33, 428—429; *Sermo 302*; P. L., 38, 1385—1393.

382. *De Civit. Dei*, XXII, 8; P. L., 41, 760—770.

383. *Ep. 185.*, P. L., 33, 799—802.

384. Asupra primelor două mijloace, pe larg la M. Pellegrino, *op. cit.*, p. 72, 91—133. Nu am insistat aici asupra acestui aspect, întrucît ne vom ocupa de el în capitolul următor.

cerească şi pămîntească în acelaşi timp. Întrucît e aici, Biserica se află în relaţii de individ-individ, individ-familie şi individ-stat, realităţi pe care trebuie să le luăm în considerare şi să promovăm raporturi de armonie între ele. Fericitul Augustin apelează mereu la contribuţia umană pentru promovarea acestei armonii, avînd drept criteriu : *adherare a Deo*, (tinderea spre Dumnezeu) ;

c) Doctrina sa practică, spre deosebire de cea teoretică, în multe privinţe plină de contradicţii, este în întregime un apel la slujire. El neagă autorităţii bisericeşti dreptul de a porunci cu alte scopuri, decît acelea de a sluji, acesta fiind modul cel mai propriu al îndeplinirii mandatului divin. Apelul său la exemplul şi la cuvintele Mîntuitorului, este constant, şi sensibilitatea sa este mişcată mai ales de Întruparea ca slujire, şi de trimiterea Bisericii la slujire. Aceasta este însuşirea de căpetenie a Bisericii în lume, şi cei însărcinaţi cu păstorirea credincioşilor, numai prin aceasta se dovedesc a aparţine Bisericii şi a o reprezenta fidel;

d) Slujirea, ca şi pentru Sfîntul Ioan Gură de Aur şi pentru întreaga epocă patristică, este completă şi plăcută lui Dumnezeu, numai atunci cînd rugăciunea, predicarea cuvîntului şi mărturisirea lui Dumnezeu, se conjugă cu fapta, cu acţiunea samarineană sub toate formele ei.

Partea a III-a

Aspecte practice ale slujirii în Răsăritul ortodox

I. — Diaconia cuvîntului

1. Temeiuri şi principii. — În «oikonomia» mîntuirii, vocaţia misionară constituie una din structurile esenţiale ale Bisericii. S-a văzut deja că Ebed-Iahve din Isaia era destinat să fie «lumină neamurilor», să ducă această lumină «pînă la marginile pămîntului». Faptul este confirmat în Noul Testament de dreptul Simeon, care identifică în Iisus Hristos «lumina spre descoperirea neamurilor». Iar Hristos trimite pe Apostolii Săi «să înveţe toate neamurile» : «Mergeţi şi faceţi ucenici din toate neamurile, botezîndu-i în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh» (Matei XXVIII, 19). Sfîntul Apostol Pavel ştie că «credinţa vine din auzire» (Rom. X, 17), şi toţi Apostolii îşi vor face din predicarea cuvîntului, datoria lor esenţială. Cartea *Faptelor Apostolilor* nu este altceva decît istoria împlinirii acestei datorii după modelul lui Iisus Hristos.

Biserica a socotit totdeauna vocaţia sa misionară ca o prelungire a apostolatului, aşa cum apostolatul a fost o misiune încredinţată de însuşi Hristos. Textele teologice şi liturgice ale Bisericii au reţinut, în chip cu totul deosebit, acest aspect esenţial al misiunii Apostolilor : «slujirea cuvîntului». Iată cîteva exemple din Triod : «Apostolii uniţi prin legătura dragostei şi dăruiţi lui Hristos, Domnul tuturor lucrurilor, cîntă aducînd vestea cea bună a păcii la toată lumea» [385]. Un tropar îi numeşte «dascăli a toată lumea», iar un altul îi preamăreşte pentru confruntarea cu filozofia antică grecească : «Petru vorbeşte şi Platon este redus la tăcere. Pavel predică şi Pitagora îşi află sfîrşitul ; toată ceata Apostolilor vorbind despre Dumnezeu, a înmormîntat cuvintele moarte ale grecilor şi au adus lumea la închinarea lui Hristos» ; sau : «Tu ai luminat toată lumea cu învăţăturile Tale înflăcărate» [386].

Misiunea a fost concepută ca o lucrare a dragostei divine, care a vrut ca toţi să se bucure de binefacerile întrupării Fiului lui Dumnezeu

385. *Troparul* din Sfînta şi Marea Joi.

386. Cf. Efthimios Stylios, *Missionary Echoes of the Triodion*, în «Porefthendes», (Atena), 1962, IV, nr. 13, p. 11.

şi să fie înfiaţi prin Hristos. Aceasta a fost motivarea esenţială a lucrării misionare, căci Biserica, fiind trup al lui Hristos, limitată în acel timp numai la o parte a lumii, avea sentimentul că cealaltă parte nu numai că e lipsită de Hristos, ci îi lipseşte şi ea lui Hristos. Pentru a fi pe măsura universalităţii Capului-Hristos, trupul-Biserica trebuie să fie şi el universal [387]. Misiunea creştină izvorăşte din misiunea lui Hristos, care a fost aceea de a recapitula întregul univers în Sine, ca să-L facă să participe la slava Sa. Ideea recapitulării (ἀναχεφαλαίωσις) formulată de Sfîntul Irineu, a fost exprimată de Sfîntul Apostol Pavel în Epistolele către Efeseni şi Coloseni, ca şi aceea a glorificării, care e redată în mai multe din epistolele pauline şi petrine prin termenul συνδοξασθῆναι (Rom. VIII, 17; cf. I Petre V, 11; Rom. IX, 23; I Cor. II, 7). Sfîntul Apostol Pavel spune lămurit că planul lui Dumnezeu a fost de a reuni în Hristos toate lucrurile (τὰ πάντα) cele din cer şi cele de pe pămînt (Efes I, 9—10). Planul acesta a fost transmis Bisericii.

La modul concret, misionarii au fost convinşi întotdeauna că toţi cei care sînt în afara creştinismului sînt destinaţi Bisericii, pornind de la învăţătura despre voinţa divină de mîntuire universală. Pe temeiul acestei voinţe, acţiunea misionară *a fost o acţiune de slujire, de salvare a tuturor oamenilor.* «Scopul activităţii apostolice a misionarului, zice D. M. Nothomb, este preocuparea de universalitate, mai precis de universalitate geografică. Misionarul vrea ca Sfînta Treime să fie cunoscută şi iubită în Hristos, de către toţi oamenii, de toate popoarele, de toate rasele de pe tot pămîntul. Căci toate naţiunile trebuie să intre în Ierusalimul ceresc». Misionarul e obsedat de universalism. Inima lui arde cînd se gîndeşte la necesitatea harului pentru toţi oamenii, pentru că el ştie că nimeni nu merge la Tatăl, decît prin Fiul [388].

Idealul unităţii spirituale universale, în perspectiva eshatologică, a fost un alt mobil dintotdeauna al activităţii misionare [389]. În privinţa aceasta toţi creştinii, indiferent de confesiunea căreia i-au aparţinut, au gîndit întotdeauna la fel. W. A. Visser't Hooft, pornind de la cuvintele lui Iisus: «Oricine va mărturisi pentru mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi şi Eu pentru el înaintea Tatălui Meu Care este în ceruri, iar de cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor, şi Eu Mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu Care este în ceruri» (Matei X, 32—33), defineşte activitatea misionară ca fiind un test prin care se verifică hotărîrea de a proclama, în orice împrejurare, că Hristos este Domnul. Misiunile sînt astfel un test al credinţei. Dacă Biserica, spune tot Visser't Hooft, şi-ar păstra credinţa numai pentru ea, n-ar avea prea mult necaz cu lumea, dar propovăduirea e o datorie şi o probă a credinţei Bisericii, ceea ce înseamnă că limitarea la ea însăşi ar proba nu numai frica, de

387. Vezi E. Roels, *God's Mission : The Epistole to the Ephesians in Mission Perspective*, Franeker, Wever, 1962, p. 67 : «După învierea şi înălţarea Sa, Hristos devine punctul de întîlnire al unităţii restaurate, centrul de reintegrare al vieţii umane şi cosmice».

388. D. M. Nothomb, *Aux sources d'une spiritualité missionaire*, în «La Vie Spirituelle», nr. 385, iun. 1953, p. 602—604.

389. Vezi Arhim. Anastasios Yannoulatos, *The Purpose and Motive of Mission from an Orthodox Point of View*, în «Porefthendes», nr. 33—34, vol. IX, 1967, p. 5.

pildă, sau dezinteresul, ci lipsa de credință în Hristos ca Domn și în misiunea Lui universală [390].

Misiunile s-au organizat, sau, atunci cînd au fost rodul unor inițiative individuale, au fost inspirate, de slujirea unității universale. Propovăduitorul este un *diaconos* al cuvîntului, potrivit cu darul care i-a fost dat (Efes III, 7), iar slujirea este prin ea însăși o participare la slava lui Dumnezeu. În spiritul teologiei ortodoxe, propovăduirea este nu numai proclamarea unor principii sau adevăruri morale, ci și începutul transfigurării inaugurate de «lumina Evangheliei slavei lui Hristos» (II Cor. IV, 4), căci propovăduirea nu urmărește doar lărgirea geografică, ci realizarea comuniunii — κοινωνία — cu Hristos prin Taine, deci integrarea spirituală a tuturor într-o Biserică-trup al lui Hristos. După C. Florovsky, «Tainele sînt acelea care constituie Biserica, pentru că numai prin ele comunitatea creștină este în stare să transcende dimensiunile umane și să le prefacă în Biserică» [391].

Caracterul misionar este atît de constitutiv Bisericii, încît Biserica nu poate fi separată de misiune [392]. Dar spiritul teologiei misionare și înțelegerea răspunderilor misionare ale Bisericii, în interpretarea ortodoxă, sînt fundamentate pe baze ecleziologice, înțelegînd prin aceasta că misiunea este autentică și eficace numai prin lucrarea Tainelor, prin preoția apostolică și prin alte elemente care țin de structura Bisericii [393]. Acest caracter ecleziologic al misiunii arată că predicarea cuvîntului nu e suficientă, dacă e disociată de administrarea Tainelor. Căci numai acceptarea cuvîntului completată de primirea Tainelor, încorporează efectiv pe creștin în Biserică. Actul exterior al «auzirii», împlinit de actul interior al «credinței» și desăvîrșit de participarea organică la harul Tainelor, face din cei cărora li se propovăduiește, membre depline ale lui Hristos. Prin urmare, misiunea nu poate fi redusă la predicarea cuvîntului, deoarece cuvîntul și Tainele reprezintă cele două mijloace nedespărțite, prin care Biserica transmite harul mîntuirii.

390. Vezi W. A. Visser't Hooft, *Mission as the Test of Faith*, în «Porefthendes», nr. 21—22, vol. VI, 1964, p. 9—10.

391. G. Florovsky, *L'Eglise, sa nature et sa tâche*, în vol. «L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu», Neuchâtel-Paris, 1949, vol. I, p. 65 ; cf. A. Yannoulatos, *op. cit.*, p. 7.

392. Biserica fără misiune este o contradicție în termeni. Biserica «a fost unsă», «a fost trimisă», așa cum a fost trimis Hristos (Ioan XVII, 18), să continue lucrarea Sa, adică «să propovăduiască robilor eliberarea și celor orbi vederea, să slobozească pe cei oprimați, să proclame anul plăcut Domnului» (Luca IV, 18—29). De altfel, Biserica a fost trimisă să împlinească această lucrare, și se poate vedea acest sens de împlinire în cuvîntul πλήρωμα (Efes. I, 23). Ea este apostolică nu numai din cauza succesiunii apostolice, ci și din cauză că ea păstrează felul apostolic, tradiția vie apostolică și îndeosebi pentru că ea a fost trimisă „ἔχει ἀποσταλῆ". Biserica este de asemenea catolică (de la καθολικός, care se referă la întreg, în opoziție cu tot ceea ce este fragmentar sau parțial) și această definiție, cu semnificația ei teologică, geografică și metafizică, evidențiază dimensiunea misionară a Bisericii... O Biserică statică, lipsită de viziune și de o stăruință constantă de a propovădui Evanghelia universului (οἰκουμένη), ar putea fi cu greu recunoscută ca una, sfîntă, sobornicească și apostolică Biserică, căreia Domnul i-a încredințat continuarea operei Sale». Anastasios Yannoulatos, *op. cit.*, p. 35—36 (art. și în «International Review of Missions», 54 (1965), p. 281—297).

393. Vsevolod Spiler, *Missionary Aims and the Russian Orthodox Church*, în «One Church», vol. XVII, nr. 6, 1963, p. 281.

În ceea ce privește metodele misionare, ele s-au inspirat atît din practica Apostolilor, cît și din a celorlalți misionari din epoca post-apostolică, precum și din confruntarea pe teren cu munca misionară, deoarece misionarul trebuie să se adapteze condițiilor specifice fiecărui teren de activitate. Munca misionarului e personală, dar ea trebuie să rămînă totdeauna integrată Bisericii și să aibă suportul Bisericii. Prof. G. Florovsky observă că această muncă depinde mult mai mult de personalitatea celor care lucrează pe teren, decît de planuri și programe. De aceea istoria misiunilor e strîns legată de nume. Dar tot G. Florovsky constată că, rămasă numai pe seama persoanelor izolate, munca misionară progresează adesea inegal și uneori se oprește de tot. De aceea: «Este foarte important ca inițiativele personale să găsească un răspuns încurajator, simpatie și ajutor din partea Bisericii» [394]. Aceeași observație o face și Stephen Neill în lucrarea sa *Istoria Misiunilor Creștine*. Referindu-se mai ales la protestanți, dar și la catolici, el spune că misiunile lor, în multe cazuri, au fost întreprinse mai mult ca efort personal, decît ca responsabilitate a Bisericii ca întreg, ceea ce a dus la o separare între Biserică și misiune, creîndu-se chiar un fel de concept nou, o funcție nouă, de «misionar», care lipsește din Noul Testament. Mulți misionari au fost trimiși de societăți misionare și nu ca organe ale Bisericii, adesea lipsiți de ajutorul și conducerea unui episcop. Consecința a fost că «doctrina Bisericii a jucat un rol mai puțin important în teologie, decît joacă astăzi. Accentul a fost transferat pe Biserică privită ca o organizație administrativă, ca o corporație, decît ca un organism divino-uman, ca trup al lui Hristos [395].

În fapt deci, o bună metodă cere ca misionarul să fie legat de Biserică, să fie organ și conștiință a Bisericii, spre a putea «planta Bisericii», cum spune Fericitul Augustin [396], în deplinătatea funcției lor de trup al lui Hristos, care să trăiască prin ele însile și să dureze independent de prezența sau absența misionarului.

Tot Stephen Neill spune că misionarii au fost foarte înceți în a recunoaște calitățile indigenilor creștinați, și i-au făcut dependenți mai degrabă de ei, decît de Biserică. Chiar cînd le hirotoneau preoți, aceștia erau considerați mai mult ca ajutoare ale misionarului, decît ca iconomi ai harului, într-un trup legat de capul Hristos. În Indonezia, de pildă, preotul indigen putea pregăti pentru Botez, dar Botezul era făcut de misionar, ca și cum preotul indigen n-ar fi fost în deplinătatea harului [397].

La Adunarea generală de la New Delhi din 1961, Consiliul Internațional Misionar a fost integrat în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, ceea ce ar putea însemna că, o dată cu aceasta, misiunile au încetat de a mai fi lucrări ale unor indivizi, ale ordinelor religioase, ale societăților particulare, ale grupurilor de «prieteni ai misiunilor». Aceasta

394. G. Florovsky, *Russian Mission : An Historical Sketch*, în «The Christian East», vol. XIV, 1, 1933, p. 38.

395. Stephen Neill. *A History of Christian Missions*, Penguin Books, 1966, p. 511—512.

396. *Contra Cresonium, III, 64*, P. L., XLIII, 535.

397. Stephen Neill, *op. cit.*, p. 515. Cu privire la Indonezia vezi și H. Kraemer : *From Mission Field to Independent Church*. Report on a decisive decade in the growth of indigenous Churches (1958).

ar fi o probă, în primul rînd, că s-a produs o nouă înţelegere a naturii Bisericii şi că 1961 va marca un alt «mare veac» în istoria Bisericii [398]. Stephen Neill notează şi faptul că azi scopurile misionare nu mai sînt exact aceleaşi care erau, de pildă, pînă în vremea noastră, ceea ce presupune un efort în plus. Efortul în plus e solicitat de re-creştinarea Europei, un fenomen cu care vechii misionari nu erau confruntaţi. Ei se gîndeau numai la cei care n-au primit şi nu cunosc Evanghelia.

Pe lîngă aceste două aspecte ale misionarismului, mai există şi un al treilea, care poate fi enunţat astfel: Biserica este misionară oriunde se află. Existenţa ei continuă reprezintă o misiune continuă. O misiune de întreţinere, dacă se poate spune aşa. A fi în relaţie cu lumea, a răspunde schimbărilor din lume, a se adapta şi a-şi spune cuvîntul, este tot o misiune. Vom cita un teolog romano-catolic care face observaţii preţioase referitor la acest aspect al misiunii. A fi misionară, nu înseamnă neapărat că Biserica trebuie să-şi trimită departe, în locuri izolate, apostolii care să întemeieze acolo biserici locale. Înseamnă că acolo unde e, să se facă prezentă, să existe «pentru alţii», «pentru lume». Marie Joseph Nicolas, teologul din care citäm, aduce în sprijin un text al lui Toma de Aquino: «A fi trimis înseamnă a merge acolo unde n-ai mai fost sub nici o formă; dar mai înseamnă şi a începe să exişti altfel acolo unde ai fost deja» [399]. Pentru Biserică, a fi în stare de misiune permanentă înseamnă a fi în adevărata sa situaţie în lume. Ca să nu dispară, Biserica trebuie să revină la natura pe care i-a dat-o Hristos, la starea de misiune. Misiunea Bisericii e să dea mărturie în lume, despre Hristos, să menţină un dialog neîntrerupt între Hristos şi lume [400].

Aşadar, misiunea Bisericii are trei direcţii: spre necreştini, spre creştinii care trebuie reîncreştinaţi, şi spre lume în general ca partener, permanent şi pretutindeni, de dialog. Teoretic s-ar putea determina o ierarhie a interesului misionar, dar practic, toate aceste direcţii prezintă acelaşi interes. S-ar putea determina o ierarhie a rolurilor spre fiecare direcţie, dar se ştie că slujitorii bisericeşti au chemarea lor de predicare şi administrare a Tainelor, şi că, în noul context lărgit al misiunii, credincioşii au şi ei rol important, de a da mărturie împreună cu ierarhia.

2. Misiunile în Ortodoxie de-a lungul istoriei Bisericii. — Misiunile au apărut în Răsărit, mai întîi cu predica Apostolilor, apoi cu creştinarea popoarelor, care se întinde pe mai bine de zece secole numai în Europa. Ceea ce se cunoaşte mai puţin şi ceea ce adesea, mai ales în Apus, se minimalizează, sînt misiunile ortodoxe din perioada de după creştinarea Europei, în special de după despărţirea din 1054. Din această cauză se afirmă adesea că Bisericile răsăritene n-au dat importanţă plenară mandatului misionar şi şi-au rezumat activitatea numai la propria lor dezvoltare.

398. Stephen Neill, *op. cit.* In privinţa aceasta vezi: *The New Delhi Report. The Assembly of the World Council of Churches*, ed. W. A. Visser't Hooft, London 1961. La Stephen Neill, se găseşte de asemenea o bogată bibliografie privind istoria, principiile şi activitatea misionară de-a lungul timpurilor.

399. *Summa Theol.*, I-a, 9, 43. a. 1.

400. Marie Joseph Nicolas, *Théologie de la Mission*, în «Lumière et Vie», vol. IX, nr. 50, 1960, p. 93—94.

În cele ce urmează, nu vom putea intra în amănuntele misiunilor ortodoxe. Vom indica doar existența lor, numele unor misionari și locurile misiunilor celor mai importante [401].

a. După creștinarea Europei, și mai ales după creșterea influenței turcești în Orientul Apropiat și în Balcani, influență care se resimte mai ales după cucerirea Constantinopolului, țările ortodoxe au fost în imposibilitate de a dezvolta o activitate misionară susținută. Singura țară care a fost în situația de a păstra contacte libere cu popoare necreștine a fost Rusia [402], bineînțeles spre Răsărit. Desigur că și Rusia [403], în general, nu a avut misiuni organizate, ci mai degrabă vocații personale. Cînd astfel de vocații personale s-au manifestat, Biserica le-a ajutat, le-a susținut și, la un moment dat chiar a înființat la Kazan, în secolul al XIX-lea, în cadrul Academiei teologice, o secție specializată în pregătirea misiunilor, secție care a dat teologi de valoare și specialiști în diferite religii. Așa au fost Sablukov, traducător al *Koranului*, Bobrovnicov, specialist în budism și Ilminsky, care s-a ocupat de mahomedanism și de creștinarea tătarilor [404].

S-ar putea aminti desigur și «Societățile Misionare» și «Institutele de Misiune» înființate pe lîngă multe Biserici autocefale, cum au fost și mai sînt încă în Rusia [405], în România [406] și în Grecia [407]. Începînd din anul 1870, mai întîi în Rusia, cu ocazia înființării «Societății Misionare Ortodoxe», și apoi și în alte părți, spre exemplu în România, la *Duminica Ortodoxiei* se fac colecte în toate bisericile pentru sprijinirea activității misionare. Întemeierea acestei instituții a colectei misionare în Biserica Ortodoxă Rusă, se datorește arhiepiscopului Inochentie Veniaminov, care, după o prodigioasă activitate misionară, devine arhiepiscop al Moscovei, după moartea lui Filaret (1868).

b. Printre cele dintîi misiuni ortodoxe rusești se numără activitatea lui *Ștefan Carp, episcop al Permului* (1340—1396), care a creștinat pe zirianii din pădurile nordice. S. Neill spune că succesul său a fost destul de mic, dar exemplul său a servit multora [408]. Nichita Struve arată că el a făcut cel puțin patru lucruri foarte importante, care au îmbogățit metoda misionară de mai tîrziu: 1. A știut că nu se va putea face misionarism fără integrarea în limba și obiceiurile popoarelor ce urmau a fi creștinate. Astfel, a compus un alfabet zirian, în care a tradus Evanghelia și liturghia. După exemplul său, în Rusia, se vor traduce mai apoi atît Sfînta Scriptură cît și textele liturgice în limbile votiakă, nogaică, ceremișă, tătară, ciuvașă, iakută, tunguză, buriată, aleutiană, voloșă, koreliană, chineză, japoneză, coreeană, ș.a.; 2. Zidește o minunată biserică, menită să impresioneze pe localnici și să arate frumusețea Dumnezeului celui nou pe care îl propovăduia; 3. Întemeiază o școală, în care noii botezați își comple-

401. Pentru documentare asupra problemei, vezi: Sergiu Bollshakoff, *The Missions of the Russian Orthodox Church*, London, 1943.

402. Eugene Smirnoff, *A Short Account of the Historical Development and Present Position of Russian Orthodox Mission*, London, 1903.

403. J. Glazik, *Die russisch-Ortodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen*, Münster, 1954.

404. Vezi Nikita Struve. *Orthodox Mission. Past and Present*, în «St. Vladimir's Seminary Quarterly», 1963, vol. VII, nr. 1, p. 39.

405. Vezi El. Voulgarakis, *Russian Missionary Societies*, în «Porefthendes», nr. 12, oct-dec. 1962, p. 52—53.

406. În Biserica Ortodoxă Română există «Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă» cu sediul în București.

407. În Grecia există un centru interortodox misionar numit «Porefthendes». Vezi revista cu același titlu nr. 11, p. 53.

408. St. Neill, *op. cit.*, p. 211.

tau cunoștințele religioase și învățau scrierea și citirea; 4. Se ocupă de asistența socială, organizînd colecte în Rusia, pentru noii săi botezați.

Stefan al Permului a fost canonizat de Biserica Ortodoxă Rusă și «*Viața*» sa a influențat pe mulți și i-a determinat să se îndrepte spre munca misionară, după mărturiile arhimandritului Spiridon [409].

c. În secolele XV—XVI este cunoscut ca misionar un laic cu numele de *Trifon* (1495—1583), care, după ce predică evanghelia lapinilor, se călugărește și întemeiază o mînăstire la Pecenga.

d. În secolul al XVI-lea episcopul *Gurie* predică în Kazan, ciuvașilor, ceremilor și votiacilor musulmani, și întemeiază o mînăstire și o școală misionară care se va transforma în Academia teologică din Kazan [410].

e. N. Struve susține că *Petru cel Mare* a ordonat primele misiuni în Răsărit, spre a-și deschide un drum spre China [411], dar G. Florovsky e de părere că «ajutorul Statului, în general, a complicat munca misionară propriu-zisă», pentru că «de multe ori misiunile intrau inevitabil în contradicție cu Statul; de multe ori interesul Statului cerea ca creștinarea unor popoare să fie lăsată pe mai tîrziu; alte ori Statul urgenta botezarea unor popoare, spre a le integra în sfera lui politică». G. Florovsky notează și faptul că atunci cînd, de pildă, misionarii predicau în dialectele locale, metoda de evanghelizare apărea ca fiind injurioasă la adresa Statului, care voia ca o dată cu creștinarea să-și impună și limba [412].

Spre a-și deschide drum spre China deci, Petru cel Mare trimite misionari în Siberia. Din 1702 pînă în 1721, lucrează acolo *Filotei Lescinsky* (1650—1727), făcut anume episcop de Tobolsk. El creștinează pe ostiaci, voguli și iacuți, botezînd un număr de 40.000 de credincioși, pentru care ridică 448 biserici. După moarte, îl continuă episcopul *Silvestru Golovațky* (1746—1758), care mai botează 773 de localnici.

f. În urma păcii de la Kiachta (1727), China permite statului rus să trimită patru preoți la Pekin, dar de-a lungul unui secol întreg, creștinarea chinezilor merge foarte greu. Chinezii avertizează mereu pe creștini să nu facă misionarism. Persecuțiile sînt foarte frecvente și munca tuturor misionarilor, răsăriteni sau apuseni, destul de anevoioasă. Cînd ordinul iezuiților a fost desființat în 1773, și cînd chinezii și-au concentrat atacurile mai ales împotriva catolicilor ortodocșii i-au ajutat. A. Favier arată totuși că în 1838 romano-catolicii încredințează Misiunii rusești toate proprietățile lor, ca să le salveze. Chinezii le confiscă, apoi ortodocșii le recîștigă, iar în 1860 le înapoiază Misiunii catolice, care revine în China [413].

g. Kalmucii lamaiști din sud-estul Uralilor au fost creștinați printr-un monah, *Nicodim Lenkeevici* (născut în 1673).

h. Pe Volga mijlocie, ceremișii în număr de 3638 se creștinează între 1701—1705. Între 1738—1755 sosește acolo o misiune condusă de mitropolitul de Kazan, *Luca Konasevici*. După această dată, un număr de 430.550 de ciuvași, ceremiși, ostiani și

409. Archim. Spiridon, *Mes Missions en Sibérie*, Paris, 1968, p. 21. Datele despre Stefan al Permului, după N. Struve, *op. cit.*, p. 32—33.

410. N. Struve, *op. cit.*, p. 33—34.

411. *Ibidem*, p. 35.

412. G. Florovsky, *Russian Mission...*, p. 32—33.

413. A. Favier, *Péking, Histoire et description*, Péking, 1897, p. 239 ; cf. Anastasios Yannoulatos, *From The History of Orthodox Mission, Orthodoxy in China*, în «Porefthendes», Summer 1962, vol. IV, nr. 14, p. 26. Vezi și K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, New York, 1929.

alte triburi sînt creştinate complet, în aşa fel că nu mai rămîn nebotezaţi decît unii tătari musulmani, dintre care se botează numai 8310.

i. În Siberia de răsărit, o misiune e trimisă încă în 1682, compusă din 13 misionari. Mai tîrziu, la Irkuţk lucra episcopul *Inochentie Kulcinsky* (1727), iar între 1741—1814 un credincios laic *Kiril Vasilievici Sukanov* creştinează pe tunguşi, pe care îi învaţă agricultura şi alte meserii.

j. În 1705 soseşte în Camciatca arhimandritul *Martinian*, care, după o perioadă de misionarism, e omorît. În 1745 e înlocuit de *Joasaf Ciotunşevsky*, iar acesta raportează în 1748 că a botezat 11.574 localnici.

k. În Aleutine, misiunea de creştinare e începută de un laic, *Selekhov* şi e continuată, începînd cu 1794, de arhimandritul *Ioasaf Bolotov*. Acesta, în 1797 e făcut episcop acolo, avînd cam 10.000 de credincioşi [414].

l. Secolul al XIX-lea înseamnă pentru ortodoxia din Rusia un mare reviriment spiritual, prin aşa numita «mişcare a stareţilor». Aceasta, deşi orientată mai mult spre contemplaţie şi desăvîrşire personală, a avut un rol reînnoitor şi pentru activitatea misionară. N. Struve leagă activitatea apostolului altailor, *Macarie Glukharev* (1792—1847), profesor de istoria Bisericii şi de limba germană la Seminarul din Ecaterinoslav, de contactul acestuia cu ucenicii din Rusia ai lui Paisie Velicikovsky de la Mînăstirea Neamţ din Moldova. Tot în această perioadă, mitropolitul Kazantzev de Tobolsk era preocupat cu recrutarea de misionari pentru Siberia. Unui astfel de apel îi răspunde Macarie. Urmînd bunei tradiţii a lui Stefan al Permului, Macarie începu prin a studia limba altailor şi prin a face un lexicon şi a traduce rugăciuni. Era împotriva botezului în masă, socotind că e nevoie de o convingere şi o instrucţie personală. El a întemeiat şcoli şi spitale şi a zidit biserici. De la Macarie ne-a rămas o carte intitulată: *Însemnări asupra metodelor ce trebuie folosite pentru răspîndirea cu succes a credinţei printre mahomedanii, iudeii şi păgînii din Imperiul Rus* [415].

m. Despre *Ioan Veniaminov* (1797—1879) am mai pomenit. El a fost apostolul Alaskăi şi al Siberiei de Vest. Preot de mir la Irkuţk, el pleacă în misiune împreună cu întreaga familie, cu care călătoreşte 14 luni. Creştinează insulele Aleutine, Alaska [416] şi tribul coloşilor. E făcut episcop după ce rămîne văduv şi călătoreşte mereu, pînă ce creştinează pe corjaci, ciuţi, iakuti, tunguşi, oreki, giljaki etc. Este printre fondatorii oraşului Blagoveşcensk. La vîrsta de 63 de ani ajunge în Japonia, iar la 65 din nou în Camciatca şi Manciuria. În 1868 e chemat arhiepiscop în locul lui Filaret al Moscovei. Şi Veniaminov a scris o carte: *Călăuza spre Împărăţia cerurilor*.

n. Apostolul Japoniei a fost *Nicolae Kasatkin* (1836—1912). Cînd Veniaminov s-a dus în Japonia, l-a găsit acolo. La moartea sa Kasatkin a lăsat o Biserică Ortodoxă Japoneză cu circa 33.000 credincioşi, cărora le devine arhiepiscop, cu 266 comunităţi, 35 preoţi, 22 diaconi, 106 cateheţi, 82 seminarişti, toţi japonezi. El a păstrat unele obiceiuri locale, precum intrarea în Biserică fără încălţăminte, şi a urmat buna tradiţie a folosirii limbii locale [417]. *Sergiu Bolşakoff* arată că chiar fostul patriarh Serghie a fost de două ori misionar în Japonia, şi că pînă de curînd, pe lîngă toate scaunele

414. Vezi amănunte la St. Neill, *op. cit.*, p. 214—220.

415. Cf. Neill, *op. cit.*, p. 441.

416. Vezi Thomas Hopko, *From The History of the Orthodox Mission in Alaska*, în «Porefthendes», nr. 11, July-Sept., p. 39.

417. Unele amănunte şi la N. Behr, *Missionary Work of the Russian Church*, în «The Christian East», London, 1930, vol. XI, nr. 1, p. 36 ş. u. De asemenea, în «Irénikon», VIII (1931), nr. 1: *Missions Orthodoxes du Japon et du Perse*, p. 16—26.

episcopale mai mari, se numea şi un misionar [418]. Practica aceasta a existat şi în Biserica Ortodoxă Română, şi mai există şi astăzi, spre exemplu în Moldova.

o. Există şi alte date despre misiunile ortodoxe, care nu pot fi epuizate aici. S-ar putea vorbi, spre exemplu, despre misiunile din Coreea şi despre misiunile din Siberia, ale arhiepiscopului Spiridon. O prezentare de tablouri statistice, care se ocupă de locurile de misiune, de numărul celor botezaţi, al şcolilor şi bisericilor, pe ani, se găseşte în cartea lui Eugen Smirnoff [419].

În zilele noastre Biserica Ortodoxă Rusă nu mai are misiuni organizate [420]. Ultima misiune a fost rechemată din China în 1954, iar mica Biserică Ortodoxă Chineză a devenit autonomă. Biserica Japoneză [421] este şi ea autonomă, şi o mică Biserică Ortodoxă s-a organizat autonom şi în Coreea.

Printre misiunile ortodoxe contemporane se numără cea a Bisericii Greceşti, care ajută Bisericile tinere din Uganda [422], Kenia [423] şi Tanzania [424].

Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, contribuie de asemenea la această operă misionară prin primirea la Institutul Teologic din Bucureşti a mai multor tineri ugandezi care se pregătesc pentru preoţie.

Bisericile Ortodoxe din Africa s-au organizat la început singure, în special în Uganda, prin zelul lui *Reuben Spartas* şi *Obadiale Basajjakitalo.* Preotul grec de la Nairobi a botezat în prima duminică după Paşti, în 1961, 600 de persoane, numărul total al ortodocşilor fiind acum de cca. 30.000. Un mitropolit grec, stabilit la Irinopolis (Africa de Răsărit) le-a hirotonit preoţi. Ei au acum acolo biserici şi şcoli, iar relaţiile dintre greci şi indigeni sînt foarte bune [425].

Hrisostom Constantinides, Mitropolitul Mirelor, crede că teologia misionară, spre a putea răspunde solicitărilor actuale, trebuie să abordeze în cercetările ei următoarele domenii esenţiale : 1) O *antropologie dezvoltată,* care să ţină seama de condiţiile celor care veacuri de-a rîndul au trăit în sclavie sau inferioritate ; o antropologie deci care să le dea sentimentul onoarei, încrederii şi valorii lor ; 2) O *ecleziologie* care să-i înveţe cum să fie ei înşişi o Biserică, cu preoţii şi episcopii lor, cu muzica şi obiceiurile lor [426] ; o ecleziologie care n-ar ţine cont de aceasta, nu şi-i

418. *Op. cit.,* p. 83.

419. *Op. cit.,* p. 56—61.

420. Tot despre misiunile ruseşti vezi Nadejda Gorodetzky, *The Missionary Expansion of the Russian Orthodox Church,* în «The International Review of Missions», London, oct. 1942.

421. Despre misiunea rusă în Japonia, vezi Otis Cary, *A. History of Christianity in Japan,* New York — London, 1909 şi J. Meyendorf, *L'Eglise orthodoxe du Japon,* în «Le Messager Orthodoxe», nr. 3, 1958.

422. M. Dramitionu, *Uganda (Acquaintance with the Counties of Mission),* în «Porefthendes», nr. 10, p. 21 sq. Vezi Ep. Antim Nica-Tîrgovişteanul, *Negrii ortodocşi din Africa de Est şi lupta lor pentru autonomie bisericească,* în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1, p. 3—16.

423. C. K. Kilne, *The Africa Greek Orthodox Church in Kenya,* în «Porefthendes» nr. 12, oct.-dec., p. 54—55.

424. Arhim. Anastasios Yannoulatos, *A Brief Chronicle of the Founding of an Orthodox Community in West Tanzania,* în «Porefthendes», vol. VII, 1965, nr. 25, p. 8—11.

425. Cf. Archim. Chrysos. Papasarantopoulos, *In the Holy Metropolis of Eirinoupolis (East Africa),* în «Porefthendes», Summer 1962, vol. IV, nr. 13 şi nr. 14.

426. S-a văzut că misionarii ruşi au ţinut întotdeauna seama de aceasta. Principiul a devenit azi universal. Se găseşte de pildă în cartea lui A. M. Henry, *Esquisse d'une théologie de la mission,* Paris, 1959, p. 208. El aduce în sprijinul ideii faptul că Iisus însuşi s-a întrupat într-un popor, i-a folosit limba, obiceiurile şi chiar religia. Autorul arată că, de pildă, în China, cultura a prins mai repede decît creştinismul pentru că s-a integrat necesităţilor lor şi i-au

va putea apropia ; 3) O *eshatologie optimistă* al cărei rol este foarte important pentru psihologia popoarelor subdezvoltate, întrucît creştinismul trebuie să prezinte viaţa viitoare într-o perspectivă adecvată ; 4) În cadrul teologiei misionare, trebuie să se formuleze şi să se stabilească o *etică*, o *psihologie* şi o *sociologie*, care să fie pe măsura nevoilor mediului misionar determinat de schimbările radicale, mutaţiile psihologice, problemele sociale ale vremurilor ; 5) Teologia misionară trebuie să-şi cîştige o unitate internă, în aşa fel încît creştinismul să le apară unit, celor cărora li se adresează. Scandalul ereziilor şi antagonismul nemulţumesc popoarele necreştine. «Renunţaţi la dezbinări, spun misionarilor tinerele Biserici din Asia şi Africa, sau păstraţi-le pentru voi în Europa. Uitaţi diviziunile voastre şi veniţi la noi ca vestitori ai lui Hristos cel neîmpărţit». În aceste direcţii, teologia trebuie să fie foarte atentă, dacă vrea să vadă Biserica reuşind în misiunea sa ; 6) Biserica şi teologia misionară trebuie să realizeze o anumită simplitate a doctrinei creştine. Cu cît e mai simplă predica, cu cît e mai puţin metafizică, «cu cît mai puţin scolasticism şi complicaţii dogmatice, cu atît e mai auzită chemarea ei» ; 7) Biserica ocupîndu-se de aceşti oameni, nu trebuie să aibă nici un fel de interes personal. Autorul are în vedere colonialismul ecleziastic şi presiunea teologică : teologia Bisericii trebuie să fie o teologie a libertăţii, privindu-i pe toţi oamenii egali ; 8) Bisericile să renunţe la toate metodele care au fost încercate şi au eşuat. Acest punct este de importanţă specială. Autorul scrie : «Şcolile, instituţiile de caritate, ajutorul social nu trebuie să înrobească conştiinţele sau să cumpere sufletele, să facă prozelitism, să recruteze orfani şi pe cei în nevoi, pentru interesele lor : toate acestea sînt acţiuni şi metode care au dat greş. Indigenii privesc cu oroare spitalele şi orfelinatele înfiinţate de misionari. Desigur, toate acestea sînt adevărate atunci cînd scopul cel adevărat e convertirea ; astfel de metode trebuie respinse. St. Neill arată că, în Siberia Răsăriteană, misionarii cumpărau cazaci indigeni, căci aşa voiau şefii de trib, îi creştinau şi-i trimeteau ca slugi pe moşiile mînăstireşti [427]. Dar aceasta nu înseamnă că misionarii nu trebuie să mai facă nimic. Totul e să-şi desfăşoare activitatea în aşa fel, încît să se vadă că o fac din iubire, nu din interes ; 9) *Adaptarea* exterioară a misionarilor la condiţiile de lucru din ţările de misiune e altă condiţie reclamată de Mitropolitul Constantinides. De pildă, dulama neagră e nepotrivită sub soarele arzător al Ugandei sau Congo-ului, tot aşa cum e nepotrivit Bach sau Schubert într-o ţară în care sentimentul religios se exprimă prin dans şi tobe. Misionarii trebuie să aibă în vedere cuvintele Sfîntului Apostol Pavel : «Tuturor toate m-am făcut, ca pe toţi să-i mîntuiesc» (I Cor. IX, 22).

Mitropolitul Constantinides îşi încheie recomandările astfel : «Lăsaţi la o parte sistemele şi metodele, şi deveniţi creştini conştienţi, care nu se ruşinează să intre în coliba indianului, şi care e gata să mănînce

---

creat termeni corespunzători în limba chineză, ceea ce se poate întîmpla şi cu creştinismul. Dacă nu se ţine însă seama de factorul local, e foarte greu să se traducă în limbile orientale unele noţiuni creştine sau de subtilitate teologică (p. 216). De aceea metoda cea mai bună — şi citează pe misionarii ruşi ca model (p. 225) — este adaptarea, nu provocarea (p. 118), aşa cum a făcut şi Apostolul Pavel, care într-un fel vorbeşte atenienilor şi în alt fel efesenilor (p. 239).

427. St. Neill, *op. cit.*, p. 217.

orezul lui fără gust și legumele lui fierte. Tratați simplu, predicați simplu, rugați-vă simplu, discutați în chip simplu despre diferendele dintre voi, predicați un Hristos simplu, în chip foarte simplu, dacă vreți ca indienii să creadă că Hristos este lumina lumii» [428].

Din cele menționate se desprinde concluzia că *activitatea misionară a fost socotită întotdeauna de către Biserica Ortodoxă ca o formă de slujire* și a fost practicată atît în Răsărit cît și în Apus. Activitatea misionară continuă să preocupe Biserica și astăzi. Biserica se găsește în situația de a-și reevalua teoria și practica ei misionară tradițională, propriile rațiuni care s-o mențină vie și necesară în dialogul și slujirea lumii [429].

II. — Diaconia faptei

Cum a înțeles, Biserica, în trecut, să aplice practic porunca slujirii ? Vom ilustra această incursiune în trecut, analizînd trei aspecte : 1. Filantropia în general ; 2. Sfîntul Vasile cel Mare și așezămintele lui de caritate creștină ; 3. Aspecte ale asistenței sociale în Biserica Ortodoxă Română. Punctul doi e motivat de personalitatea, influența și activitatea deosebită a Sfîntului Vasile cel Mare în Biserica Răsăriteană, iar punctul trei vrea să exemplifice felul în care a fost înțeleasă slujirea într-o Biserică locală.

1. Filantropia în general. — Pentru religia creștină al cărei principiu esențial este iubirea, practicarea filantropiei este o urmare și o îndatorire firească. Dumnezeu este «iubitor de oameni», iar omul este chemat să imite «filantropia» lui Dumnezeu. Iisus a fost modelul acestei filantropii, pogorît la starea de exemplu personal, viu, concret, practic, al iubirii față de om. Împreună cu iubirea lui Dumnezeu față de oameni, iubirea oamenilor între ei duce la realizarea Împărăției lui Dumnezeu, care este dragoste.

Sfinții Părinți fac din doctrina *sinergiei* un punct central al soteriologiei creștine [430]. În perspectiva teologiei ortodoxe și a celei catolice, poate mai puțin a celei protestante, credinciosul este angajat prin iubirea față de oameni la determinarea destinului său veșnic. Este o perspectivă dinamică, de angajare și de răspundere, de libertate și demnitate.

Prin slujirea sa, credinciosul devine împreună-lucrător cu Dumnezeu. Prin iubirea Sa, Dumnezeu constituie suportul ontologic, mereu actual, al creației. Omul își sprijină, pe iubirea lui Dumnezeu, setea sa de sens

428. Chrysostomos Constantinides, *Lord's «Go Ye» and the Theology*, în «Porefthendes», nr. 10, april-june, p. 19—20. Cu privire la teologia activității misionare, vezi și A. Schmemann, *The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition*, în vol. *The Theology of the Christian Mission*, ed. G. N. Anderson, New-York, 1961 ; N. Nissiotis, *Foundation of Mission from the Orthodox Point of View*, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. VII, 1961—1962, p. 22—52.

429. Despre situația contemporană a misiunilor și a teologiei misiunii va mai fi vorba în capitolele viitoare, în special atunci cînd vom vorbi despre preocupările Consiliului Ecumenic al Bisericilor și despre teologia slujirii în romano-catolicism.

430. Vezi N. A. Nissiotis, *Church and Society in Greek Orthodox Theology*, în vol. «Christian Social Ethics in a Changing World», ed. by John C. Bennet, New-York, 1966, p. 85 ; cf. D. Constantelos, *Social Consciousness in the Greek Orthodox Church*, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. XII, nr. 3, 1967, p. 313.

și scapă de sentimentul de părăsire și singurătate. Dar aceleași experiențe le trăiește el și în întîlnirea iubirii celorlalți oameni. Filantropia, cum observă D. Constantelos [431], nu-și epuizează conținutul prin fapta de milostenie ca atare, prin gestul material. Ea este ceva mai mult și mai esențial : este iubirea. Ea răspunde setei de iubire reciproce a oamenilor. Nimeni nu primește bucuros un ajutor care izvorăște din dispreț, sau chiar din indiferență. În concepția creștină, fără agapé, filantropia nu înseamnă mare lucru, de aceea numai cel care iubește cînd face fapte filantropice, nu micșorează demnitatea celui care primește.

O filantropie care ar urmări doar un ajutor fără iubire, n-ar fi în spiritul Evangheliei lui Hristos. Iubirea de oameni după modelul lui Hristos este unificatoare, nu discriminatoare. Nu milostenia propriu-zisă e, deci, importantă în principiu, ci faptul că cel care o face se așează pe aceeași treaptă cu cel care o primește. De aceea el nici nu așteaptă răsplată pentru ea ; iubirea se răsplătește pe ea însăși, trăiește prin ea însăși.

*

În cele ce urmează, vom încerca să prezentăm cîteva caracteristici principale ale filantropiei în istoria Bisericii. Această temă a constituit preocuparea principală a unui cercetător ortodox, Dimitrios I. Constantelos, care, în lucrarea sa *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* [432], a ilustrat tema prin numeroase exemple din întreaga perioadă bizantină. Și în alte studii, autorul a tratat această temă, fie în alte perioade, fie alte aspecte ale temei, fie în aceeași perioadă [433].

În afară de aceasta, și R. P. Riquet a studiat problema în Orient, indicînd însă și o bibliografie pentru partea occidentală [434].

a. *De la filantropia ca atribut al lui Dumnezeu, la filantropia ca relație între oameni.* «Iubirea de oameni» a fost atribuită la început numai lui Dumnezeu. În primele trei secole, observă D. Constantelos, termenul curent pentru descrierea relațiilor dintre oameni era *agapé* [435]. Teofil de Antiohia [436], Clement de Alexandria [437], Origen [438], Sozomen [439], Sfîntul Atanasie [440] înțeleg prin «*philanthropia*», iubirea lui Dumnezeu către oameni. Din filantropie, Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat, a luat asupra Sa păcatele oamenilor și a pătimit. Și tot din iubire de oameni, întreaga creație este pusă în slujba omului, cum spune Sfîntul Maxim Mărturisitorul [441]. *Philanthropos* este prin definiție și un atribut al lui Iisus Hristos. Bizantinii însă, cînd vorbesc despre «iubitorul de oa-

431. D. Constantelos, *Social Consciousness...*, p. 322.

432. Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1968, p. 356.

433. *Social Consciousness in the Greek Orthodox Church,* în rev. cit., p. 306—339 ; Idem, *Physician Priests in the Medieval Greek Church,* în rev. cit., vol. XII, nr. 2, 1967, p. 141—153 ; Idem, *Philanthropy in the Age of Justinian,* rev. cit. vol. VI, nr. 2, 1961, p. 206—226 ; Idem, *Social Consciousness of the Byzantine Church,* în «Eastern Churches Review», an I, 1967, nr. 3, p. 223—230.

434. R. P. Riquet, *La Charité du Christ en action,* Paris, 1961.

435. *Byzantine Philanthropy,* p. 29.

436. *Către Autolic,* II, 27 ; P. G., 6, 1096.

437. *Pedagogul,* c. I, cap. VIII ; P. G., VIII, 325—340.

438. *Impotriva lui Cels,* c. IV, 15 ; P. G., XI, 1045 B — 1048.

439. *Hist. Eccl.,* c. 9.

440. *De Incarnatione* IV, 2—3 ; P. G., 25, 104.

441. *Capita Theologica,* 26 ; P. G., XCI, 869 B.

meni» (philanthropos), ei înțeleg atît pe Dumnezeu-Fiul-întrupat cît și pe Dumnezeu-Tatăl, care din iubire de om L-a trimis pe Fiul în lume [442].

Începînd cu secolul al III-lea, se face tot mai evidentă tendința de a raporta acest termen și la oameni. D. Constantelos deși nu cercetează cauzele evoluției de la primul înțeles la lărgirea lui, afirmă că *philanthropos* tinde să înlocuiască pe *agapé*, iar mai tîrziu să desemneze acțiunile de caritate. Este adevărat că acum termenul și-a restrîns sensul inițial, denumind mai ales acțiunile de caritate. Numai din acest punct de vedere, el s-a substituit lui *agapé*, dar înlocuind pe *agapé*, i-a preluat de fapt conținutul. În general vorbind, nici nu l-a înlocuit cu exclusivitate.

Ceea ce e important aici este îndeosebi trecerea «filantropiei» de la calitatea ei de atribut al lui Dumnezeu, la aceea de relație între oameni. Dar nu se poate proceda la delimitări absolute, căci în fapt termenul e întrebuințat chiar în Sfînta Scriptură cu ambele sensuri. Astfel, referitor la oameni, îl găsim în *Faptele Apostolilor* XXVII, 3 și XXVIII, 2, iar referitor la Dumnezeu în *Epistola către Tit* III, 4.

Faptul că Sfinții Părinți l-au utilizat mai întîi cu privire la Dumnezeu e firesc. Întruparea Fiului lui Dumnezeu pentru oameni, jertfa Sa ispășitoare pentru iertarea păcatelor lor și Învierea Sa, sînt fapte ale iubirii lui Dumnezeu față de oameni. În ele s-a manifestat concret filantropia divină. În viziunea creștină Dumnezeu este *philanthropos*, în primul rînd, pentru că a creat pe om din iubire, și pentru că a trimis pe Fiul Său în lume s-o recreeze, iar Fiul este *philanthropos*, pentru că din iubirea Sa față de om a primit întruparea și jertfa Sa răscumpărătoare. Numai în al doilea rînd, s-a revelat mesajul și porunca iubirii de oameni : «Iubiți-vă unii pe alții».

Pe măsură ce s-a închegat o teologie a Bisericii ca trup al lui Hristos, pe măsură ce au intrat în conștiințe învățăturile despre înfierea tuturor în mod egal, despre apartenența tuturor la același trup tainic-Biserica, despre datoria tuturor de a merge împreună spre aceeași Împărăție a lui Dumnezeu, *filantropia* a devenit semnul de recunoaștere reciprocă și de solidaritate. Desigur, pe măsură ce învățătura despre Hristos, ca Dumnezeu adevărat și om adevărat, s-a precizat, filantropia a căpătat o nouă valoare : iubirea lui Hristos-omul. În această perspectivă *philotheos* a devenit egal cu *philanthropos*. De aici s-a făcut un pas mai departe. Iisus a îndumnezeit firea umană care era unită în Sine neîmpărțit și nedespărțit, de aceea a putut spune că «Ceea ce faceți unuia dintre aceștia, Mie îmi faceți» (Matei XXV, 40). *Filantropia* era deci *filotia*, chiar aplicată numai oamenilor.

În afară de aceasta, tot pe linia interpretării teologice, Iisus Hristos era *filantropos* și ca om, nu numai ca Dumnezeu. Așadar, e foarte probabil că trecerea de la *agapé* la *philanthropia*, se datorește nu numai clarificării ideilor teologice despre persoana Mîntuitorului, ci și clarificării doctrinei despre om în perspectiva noii teologii creștine. În acest sens, *philanthropia* nu a înlocuit pe *agapé*, diminuînd-o, ci dimpotrivă s-a impus ca o expresie concretă și lărgită a lui agapé. Agapé se definește și ca iubire de oameni și ca iubire de Dumnezeu în același timp. Ea devine o iubire actuală, față de stările din lume. Filantropia reprezintă, prin urmare, înainte de orice, fundamentul și expresia unei antropologii creștine, în lumina căreia omul de aici constituie o valoare importantă, iar istoria o realitate care trebuie privită ca atare. Condiția istorică a omului devine o preocupare creștină. Creștinul are de îndeplinit o misiune față de semenul său, față de condițiile în care trăiește acesta. Îndeosebi, el este preocupat de instaurarea condițiilor în care toți oamenii să fie frați egali.

442. D. Constantelos, *Byzantine Philanthropy*, p. 41 ; Vezi și Diac. Asist. I. Bria, *Iisus Hristos — iubitorul de oameni*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 1, p. 54—70.

Dumnezeu a fost cel dintîi *philanthropos*. Iisus a fost prin excelență *philanthropos* și a lăsat acest mesaj ucenicilor Săi din toate timpurile. El s-a referit întotdeauna la fapte concrete de iubire umană (Luca IV, 18). În acest sens se înțelege și acel *synergos Theou* al Sfîntului Apostol Pavel (I Cor. III, 9).

b. *De la antropocentrism la hristocentrism.* La vechii greci, *filantropia* era exclusiv antropocentrică și era limitată la prieteni, la concetățeni, la rude sau la străini mai apropiați. În creștinism, ea devine teocentrică și, prin Iisus, hristocentrică [443], deoarece în fiecare om iubim pe Hristos, îl iubim ca pe Hristos și pentru Hristos. Iubind pe aproapele, iubim trupul lui Hristos-Biserica. Într-un fel, deci, ne iubim pe noi înșine. Nici nu se poate să nu-l iubim pe aproapele, căci ar însemna să fim împotriva noastră înșine. *Filantropia* devine astfel o condiție a existenței noastre în Biserică. E semnul recunoașterii că aparținem toți, în mod egal, lui Hristos. E condiția *sine qua non* a propriei noastre situări în raport cu Hristos: «Prin aceasta, toți oamenii vor cunoaște că voi sînteți ucenicii Mei, de veți avea dragoste între voi» (Ioan XIII, 35).

Filantropia, astfel fundamentată teologic, se manifestă ca solidaritate a membrelor între ele, în ascultare de unicul Iisus Hristos-Cap. În această legătură existențială e cuprinsă însă întreaga omenire, căci Iisus a venit și a murit pentru toți. De aceea filantropia în creștinism marchează încă o trecere, și anume aceea de la particular la universal.

c. *De la particular la universal.* Trebuie observat că noțiunea de *philanthropos* este mai largă decît filocreștin, de pildă. Aceasta e marea noutate pe care a adus-o Iisus Hristos, subliniind-o față de religia iudaică și față de filozofia lumii vechi: «Ați auzit că s-a zis: să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjmașul tău. Iar Eu vă zic vouă: Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvîntați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc. Căci dacă iubiți pe cei care vă iubesc, ce răsplată veți avea? Au nu fac și vameșii același lucru? Și dacă îmbrățișați numai pe frații voștri, ce faceți mai mult? Au nu fac și păgînii același lucru?» (Matei V, 43—44, 46—47).

În secolul al IV-lea, împăratul Iulian (361—363) se plîngea că creștinii își întindeau filantropia lor nu numai spre cei de o credință cu ei, ci pînă și la cei ce credeau în zeii Olimpului. Într-o scrisoare către Arsacios, marele-preot din Galatia, el scria: «E cu totul neplăcut că acești galileeni necredincioși nu ajută numai pe ai lor, ci și pe ai noștri» [444].

d. *De la filantropie individuală la instituționalizare.* Porunca iubirii de oameni a fost mai întîi înțeleasă ca o datorie personală, individuală. Dar ea a dus, încă din vremea Apostolilor, la o asemenea creștere a sentimentului solidarității și a răspunderii reciproce, încît ea a fost preluată îndată și de Biserică, în prima ei formă de organizare, adică de comunitățile descrise în Faptele Apostolilor. Așa s-a ajuns de la caritatea individuală la instituționalizarea filantropiei.

La început s-au practicat colectele duminicale, apoi Biserica s-a îngrijit să aibă un fond permanent pentru acțiuni filantropice [445]. Pe planul acțiunii caritative, Biserica trebuia să fie ca o mamă pentru orfani, mîngîiere pentru văduve, invalizilor să le dea ajutoare, străinilor adăpost, flămînzilor de mîncare, celor însetați să le dea de băut, să-l îmbrace pe cel gol, să-i viziteze pe cei bolnavi și pe cei prigoniți» [446].

443. D. Constantelos, *op. cit.*, p. 11.

444. Julian, *Letters*, ed. tr. W. C. Wrighit, Loeb Classical Library, III, London, 1913, p. 71; cf. D. Constantelos, *Byzantine Philanthropy*, p. 16.

445. *Constituțiile Apostolice*, III, 6; IV, 3, P. G., 1, 769—777 A; 808 CD 809 AB.

446. *Ibidem*, IV, 1, 2, P. G., 1, 808.

Biserica-instituție se definea, astfel, ca *Biserică slujitoare*, iar cel care a primit mandatul organizării acestei slujiri a fost episcopul. Iată ce scrie în acest sens Guglielmo Ferrero: «Episcopul... era deja în secolul al III-lea un personaj notabil al orașului, nu numai pentru că credincioșii erau numeroși, ci și pentru că credincioșii aveau deja organizat acest sistem minunat de opere de asistență și binefacere, care au fost cea mai mare creație socială a sa și unul din motivele triumfului său.

Comunitățile creștine participau atît la cheltuielile cultului și de întreținere ale preoților, cît și la ajutorarea văduvelor, a orfanilor, a bolnavilor, a neputincioșilor, a bătrînilor, a celor fără lucru, a celor prigoniți pentru credință. Comunitățile se ocupau de răscumpărarea prizonierilor luați de barbari, de zidirea bisericilor, aveau grijă de sclavi, de săraci, de spitalizarea coreligionarilor străini, de adunarea subvențiilor pentru comunitățile sărace și amenințate. În mijlocul crizei generale din secolul al III-lea, Biserica creștină era ca un liman în vreme de furtună. Mulțimile erau atrase la noua credință prin generoasa asistență a Bisericii, asistență animată de un suflu divin de dragoste, necunoscut asistenței oficiale sau protecției politice a marilor familii ale vechiului stat păgîn» [447].

D. Constantelos arată că Biserica a avut chiar o instituție numită *diaconia*. Membrii ei erau însărcinați cu distribuirea milosteniei și cu alte îndatoriri religioase, legate de ajutorarea credincioșilor. Membrii acestei instituții erau clerici și mireni, cheltuielile ei fiind suportate de dioceze și mînăstiri. O astfel de *diaconie* era organizată pe lîngă Bisericile Sfînta Fecioară și Sfîntul Mihail din cartierul Eugeniou din Constantinopol. Sfîntul Andrei († 740), care mai tîrziu a devenit episcop al Cretei, a fost conducător al acestor diaconii. V. Laurent, pe baza studierii ștampilelor diferitelor diaconii, conclude că ele au durat în Biserica Bizanțului mai mult de șapte secole [448].

Dar gloria epocii bizantine o fac instituțiile de caritate organizate de Biserică pentru bolnavi, pentru săraci, pentru bătrîni etc., care erau așezate în jurul bisericilor și aveau ca îndrumător un preot. Multe din ele funcționau în mînăstiri. Trebuie notat că în marea lor majoritate, toate instituțiile bisericești de asistență socială se susțineau din contribuția publică. Din lista lor, care e impresionant de lungă, vom însemna doar categoriile de instituții și cîteva aprecieri despre ele.

Spitalele, despre care un istoric modern al medicinii spune: «Erau din toate punctele de vedere desăvîrșite și aproape asemănătoare cu instituțiile similare din zilele noastre... Acelea au fost cele dintîi spitale europene complet dotate» [449]. Spitalele bizantine tratau toate felurile de boli, inclusiv lepra. Găsim multe apeluri către credincioși, îndeosebi pentru strîngerea de fonduri pentru leproși [450].

Xenones, hospices, casele pentru străini, pentru pelerini, pentru călători. Cercetătorii precizează însă că deosebirea între *nosokomeion* (spital) și *xenones* nu era prea mare, căci în *xenones* erau tot bolnavi. Probabil era și casă de adăpost, dar mai ales pentru săraci și bolnavi [451].

---

447. Guglielmo Ferrero, *La ruine de la civilisation antique. Le crise du III-e siècle*, în «Revue des deux Mondes», 15, 2, 1920; cf. R. P. Riquet, *op. cit.*, p. 52—53.

448. Cf. D. Constantelos, *Byzantine Philanthropy...*, p. 75.

449. G. C. Pournaropoulos, *Hospital and Social Welfare. Institutions in the Medieval Greek Empire (Byzantine)*, în «XVII-e Congres international d'histoire de la medicine», I, Athenes, 1960, p. 378; cf. D. Constantelos, *Byzantine Philanthropy*, p. 152.

450. Sfîntul Ioan Gură de Aur, *In Ps. 48*, P. G., LV, 515; Grigore de Nyssa, *De Pauperibus Amandis*, P. G., XLVI: Asterie al Amasiei, *Omilia 4*, P. G., XL, 224 AB; cf. D. Constantelos, *op. cit.*, p. 182.

451. D. Constantelos, *Byzantine Philanthropy*, p. 186.

Gerocomeia sau *gerontocomium* erau casele pentru primirea bătrînilor, aziluri, și urmele lor se găsesc la Antiohia, Alexandria, Ierusalim, Tesalonic, Heracleea, Niceea, Efes, Nicomidia, Corint etc.

Orphanages sau *orphanotrophium* erau case pentru adăpostirea orfanilor. Funcția de conducător al unei astfel de case era foarte importantă și adesea cel care trecea pe aici devenea episcop. Așa s-a întîmplat cu Euphimios care ajunge chiar patriarh, iar un episcop de Niceea, obligat să demisioneze, devine conducătorul unui orphanotrophium.

Ptochia erau casele pentru săraci, infirmi și cerșetori. Canonul 8 al Sinodului din Calcedon arată că *ptochotropos* a fost un așezămînt bisericesc. Canonul pune pe conducătorul unei case pentru săraci sub jurisdicția episcopului [452].

Alte instituții: *brephotrophium*, pentru copii găsiți [453], *argirocomium*, pentru incurabili, *xenotapheia*, cimitire pentru săraci, *typhlocomion*, case pentru orbi, *parthenones*, case pentru fete fără rost, *cherotropheion*, case pentru văduve sărace [454].

D. Constantelos, în unul din studiile sale [455], insistă asupra faptului că filantropia instituționalizată nu mai este dragoste, ci un fel de umanism legalizat, o expresie rece a unei obligații impuse din afară. El se referă, desigur, mai ales la instituțiile laice, dar nu precizează cum trebuie interpretate instituțiile organizate de Biserică. El spune că filantropia greco-ortodoxă a fost o relație personală dintre credincios și fiecare om. Filantropia, ca poruncă a lui Dumnezeu, este personală și este legată de mîntuire, de iertarea păcatelor și de trăirea sentimentului de responsabilitate comună, frățească, în fața lui Dumnezeu, pentru realizarea egalității pe pămînt.

Punctul de plecare în dezvoltarea conceptului de filantropie a fost omul, nu o relație abstractă. D. Constantelos notează că din pricina aceasta, filantropia organizată de Biserică a fost locală, la nivelul comunităților, ceea ce corespunde adevărului. Corespunde practicii creștine și afirmația că filantropia a fost înțeleasă ca relație de la om la om, cum reiese din cuvîntările Sfîntului Ioan Gură de Aur.

Dar toți cei care s-au ocupat de acest aspect au observat că filantropia, lăsată la dispoziția credinciosului și limitată la relația personală, riscă să fie lipsită de continuitate, să nu aleagă bine pe cel asupra căruia se exercită și, mai ales, să nu curme inegalitatea. În această privință, instituțiile organizate de Biserică au fost mai eficiente.

---

452. Rhallis Potlis, *Sintagma*, II, 234; cf. Knecht, *System des Justinianischen Kirchenvermogensrechts*, p. 50—51; cf. D. Constantelos, *Byzantine Philanthropy*, p. 269.

453. Canoanele Sin. I Ec. de la Niceea (325), ca și versiunea etiopiană din același secol a canoanelor acestui sinod, prevăd obligația pentru episcopi de a organiza, în fiecare cetate: adăposturi pentru călătorii străini (xenodohii ξενοδχπαε = casa de oaspeți), case pentru săraci (ptohia, ptohotrofia — τοχεῖα, πτοχοτροφεῖα = aziluri pentru săraci), cum și pentru bolnavi (nosocomii — νοσοκομεῖα = spitale). La acestea se mai adaugă ghirocomiile — γηροκομεῖα = aziluri pentru văduve; partenocomiile — παρθενοκομεῖα = case de adăpost pentru fecioare; brefotrofiile — βρεφοτροφεῖα = leagăne pentru copii părăsiți sau găsiți, orfanotrofiile — ὀρφανοτροφεῖα = orfelinatele; gherontocomiile — γεροντοκομεῖα = aziluri pentru bătrîni. Vezi Liviu Stan, *Instituțiile de asistență socială în Biserica veche*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 1, p. 94—118 și nr. 2, p. 259—279; cf. Const. I. Bercuș, *Semnificația medico-istorică a bolnițelor mînăstirești*, (III), în «Mitropolia Olteniei», XXII (1970), nr. 1—2, p. 39.

A se vedea pe larg volumul: *Semnificația medico-istorică a bolnițelor mînăstirești*, Uniunea Societăților de științe medicale «Societatea de istoria Medicinii», cu o *Postfață* de † Firmilian, Mitropolitul Olteniei, Craiova, 1970, 94 p. (Broșura-extras cuprinde șaptesprezece studii + Postfața).

454. Amănunte și date complete, la D. Constantelos, *Byzantine Philanthropy*, passim și la același, *Social Consciousness in the Greek Orthodox Church*, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. XII, nr. 3, 1967; Idem, *Philanthropy in the Age of Justinian*, rev. cit., vol. VI, nr. 2, 1960—1961.

455. *Social Consciousness*, în rev. cit., 320, 329, 335, 337.

Au riscat ele oare să se transforme în instituții reci și anonime? A dăunat celor care făceau daruri faptul că nu le făceau direct unei persoane? A fost, firește, mai greu să antrenezi o filantropie adresată anonim unei instituții, decît una adresată unei persoane anume. Dar situația e mai mult psihologică, deoarece nici o filantropie anonimă nu împiedică una directă.

Latura psihologică a problemei nu poate fi ocolită. R. P. Riquet [456] observă că a existat riscul ca, prin înființarea instituțiilor ospitaliere, creștinii să se fi simțit dezangajați personal de îndatorirea filantropiei, lăsînd totul pe seama celor însărcinați oficial, substituind astfel actul de milostenie direct cu donația anonimă. Lucrul acesta l-a prevenit Sfîntul Ioan Gură de Aur și mulți alții [457]. Dar nici unul din aceste riscuri nu justifică rămînerea exclusivă la filantropia personală. Ele au trebuit, bineînțeles, să fie evitate, dar din pricina lor filantropia n-a fost limitată la o exercitare privată, pe care Biserica doar s-o fi sfătuit, fără să purceadă ea însăși la dezvoltarea ei. Biserica a socotit că e bine să se organizeze și instituțiile filantropice, căci nici un principiu nu poate justifica absența Bisericii de la aceste îndatoriri și ca instituție, nu numai ca indivizi luați în parte. Porunca evanghelică se adresează într-adevăr indivizilor, dar ea nu intră în amănunte, și în orice caz nu împiedică asocierea indivizilor pentru scopuri filantropice.

Nu poate fi pusă la îndoială afirmația că filantropia e o virtute cerută în aceeași măsură persoanelor și comunităților creștine care, în înțelesul evanghelic, nu sînt instituții juridice, reci, ci organisme spirituale care trăiesc prin dragoste, în comuniune și solidaritate, în numele lui Hristos. A disocia aceste două aspecte ale filantropiei ar fi și artificial și inexact din punct de vedere teologic și istoric.

2. Sfîntul Vasile cel Mare și așezămintele sale. — La baza așezămintelor de caritate creștină ale Sfîntului Vasile cel Mare stau două mari idei: a) egalitatea socială a tuturor oamenilor și b) bolnavul ca o victimă a sărăciei.

a. Că toți oamenii sînt egali în fața lui Dumnezeu, avînd toți aceeași origine și aceeași demnitate, era convingerea adîncă a Sfîntului Vasile cel Mare. Dar el avea în fața sa tabloul unei societăți împărțite pe clase, și această împărțire se datora mai ales situației materiale diferențiate a oamenilor. Acțiunea Sfîntului Vasile cel Mare s-a îndreptat de aceea cu deosebire împotriva bogaților și a bogăției ca instrument de discriminare socială. El a demonstrat că bogăția acaparată numai de unii e un rău social în aceeași măsură în care e un rău spiritual, care îndepărtează de Dumnezeu și de Împărăția cerurilor. Bogăția apare ca un păcat împotriva egalității și unității oamenilor. În *Cuvîntarea despre tînărul bogat* [458], el găsește soluția prin recomandarea împărțirii bogățiilor: «Dacă toți și-ar împărți deopotrivă averile și le-ar da săracilor, atunci fiecare ar primi cîte puțin pentru îndestularea nevoilor lor. Atunci cel care iubește pe aproapele său ca pe sine însuși, n-ar avea mai mult decît semenul său. Or, tu ai multe bogății! De unde această inegalitate de averi? Negreșit de acolo că preferi propia-ți desfătare în locul ajutorării celor mulți. Prin urmare, cu cît îți înmulțești avuția, cu atît îți împuținezi dragostea de aproapele» [459].

În această privință, Sfîntul Ioan Gură de Aur a fost mai explicit, subliniind că inegalitatea averilor are la bază furtul celui bogat pe seama și în dauna celui sărac [460].

456. *Op. cit.*, p. 59.

457. Fericitul Ieronim vorbește despre unii care se arată buni prin banii lor, nu prin propriile lor mîini (*Epist.* 77, P. L., XXII, 694 ; cf. Riquet, *op. cit.*, p. 60).

458. *La Dumineca XII după Rusalii*, P. G., XXXI, 277—304.

459. Trad. Pr. D. Fecioru, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 9—10, p. 785.

460. J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire*, New York, 1958, I, p. 139 ; cf. D. Constantelos, *Byzantine Philanthropy*, p. 68.

Preocupat mai mult de soluții decît de cauze, Sfîntul Vasile consideră milostenia un mijloc al refacerii egalității sociale. Raporturile dintre oameni sînt judecate de Sfîntul Vasile cel Mare prin criteriile slujirii, așa cum sînt prezentate de Mîntuitorul cu prilejul descrierii Judecății viitoare [461]. Fiindcă pentru acest Sfînt Părinte, creștinismul nu e o filozofie, ci religie a faptei cu putere mîntuitoare. «Cunosc mulți oameni care postesc, zice Sfîntul Vasile cel Mare în *Omilia despre tînărul bogat*, care se roagă, suspină, arată o evlavie fără sfîrșit, dar nu scot din punga lor un bănuț pentru cei săraci. Ce folos au ei de celelalte virtuți? Împărăția cerurilor nu-i primește. «Că mai ușor intră cămila prin urechile acului, spune Domnul, decît bogatul în Împărăția cerurilor» (Luca XVIII, 25). Hotărîrea este precisă. Cel ce a spus-o este nemincinos, dar puțini sînt cei care îi dau crezare» [462].

Pentru toți Sfinții Părinți, modelul slujirii umane prin milostenie este Iisus însuși. «Fiul lui Dumnezeu și-a dat viața pentru lume, cînd s-a dat pe Sine ca jertfă pentru păcatele noastre» [463]. Bogaților însă nu li se cere să moară, ci doar să-și împartă averile. La vremea aceea, Sfîntul Vasile cel Mare, nu avea altă soluție, decît să-i amenințe pe bogați cu judecata viitoare. Totuși, din faptul că Sfîntul Vasile cel Mare a reușit să întemeieze o instituție de caritate creștină, sprijinită numai pe daruri și milostenie, se poate vedea că apelurile și soluția lui n-au rămas fără rezultate. Bogații nu-și vor fi dat toate averile, dar și-au deschis totuși mîna.

Nu se cunosc amănunte, dar se știe că, pentru cei dintîi, Sfîntul Vasile cel Mare a schimbat sistemul de milostenie de pînă la el. L-a organizat, l-a pus oarecum sub control, nemailăsîndu-l la discreția bunăvoințelor întîmplătoare, care nu dădeau rezultate. Cerințele erau prea mari, ajutoarele erau prea neînsemnate. Situația cerea organizare, ca să cuprindă pe cît mai mulți. Că ar fi obligat pe unii bogați să verse sume fixe în vistieria bisericii, sau că i-ar fi lăsat la buna lor voie, cerîndu-le mereu, nu se știe.

Cu aceasta, el n-a rezolvat, desigur, problema egalității, dar a alinat multe suferințe. Filantropia organizată însemna totuși mai mult decît cea lăsată la voia întîmplării.

b. Sfîntul Vasile cel Mare a arătat o deosebită sensibilitate față de situația bolnavilor. În concepția creștină, boala nu este o rușine sau un semn al păcatului, care duce la izolare și singurătate, la despărțirea de oameni, cum era cazul leproșilor [464]. Bolnavul e un frate al fiecăruia dintre noi, căzut în nenorocire, și de aceea, mai ales față de el trebuie exercitată filantropia. Săracul e pus în inferioritate din motive sociale. Bolnavul care mai e și sărac — și Sfîntul Vasile cel Mare îi are în vedere cu precădere pe cei săraci care nu aveau mijloace să se îngrijească — e de două ori victimă, și a sărăciei și a bolii. Cei sănătoși sînt datori să-l ajute să se recupereze, să-și recupereze egalitatea cu ceilalți măcar în sănătate, sau dacă erau incurabili, în iubire.

Spirit practic, Sfîntul Vasile cel Mare este printre cei dintîi, în lumea creștină, care organizează o instituție de mari proporții, pentru îngrijirea bolnavilor, denumită *Basiliada*. Evenimentul s-a petrecut în jurul anului 372. Găsim informații despre el

461. Vezi în *Omilia despre bogați*, P. G., XXXI, și în *Omilia despre secetă și foamete*, P. G., XXXI, 313.

462. *Trad. cit.*, p. 787.

463. *In Psalm*, XXVIII, 5, P. G., XXIX, 296.

464. Vezi amănunte la H. Sigerist, *Introduction à la médicine*, Paris 1932, p. 82, cit. după Nicolae Vătămanu, *1600 de ani de la înființarea Vasiliadei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 3—4, p. 302 ș. u.

la Sozomen [465], și în special în *Panegiricul* pe care Sfîntul Grigore de Nazianz îl dedică prietenului său, Sfîntul Vasile cel Mare [466].

Așezămîntul basilian era nu numai spital, ci avea și case pentru bătrîni, pentru străini călători, și școli în care se învăța carte și meserii, mai ales pentru infirmi [467]. Iată o descriere a Sfîntului Grigore de Nazianz: «Ieși deci puțin dincolo de zidurile cetății și privește acel nou oraș, monument al evlaviei, comoară a noastră a tuturor, în care se adună nu numai prisosul bogățiilor, ci, după îndemnul lui Vasile, și tot felul de lucruri de neapărată trebuință, pentru că acolo ele sînt ferite de molii și apărate de furi, neatinse de pizmă și scutite de destrămare și de putrezire. Privește locașul în care boala se îndură cu răbdare, nenorocirile sînt de atîtea ori binecuvîntate și milostenia curge din belșug. În comparație cu acest edificiu, ce-ar mai putea să însemne pentru noi Teba cu cele șapte porți, cealaltă Tebă din Egipt; zidurile Babilonului cele mari și puternice, care au căzut; mormîntul lui Mausol din Caria; piramidele, colosul de aramă din Rodos, sau templele cele măreț care nici ele nu se mai văd și încă multe altele, pe care lumea le admiră și despre care istoria ne povestește, dar care toate n-au adus făuritorilor lor decît doar un pic de glorie». În continuare iată un tablou comparativ între situația de dinainte de ridicarea Basiliadei și după: «Ochii noștri sînt acum scutiți de priveliștea tristă și plină de durere a oamenilor morți înainte de moarte, cu părți din trupul lor putrede, alungați din orașe, din case, din piețe, de la băi, dintre cei mai iubiți ai lor; sărmane ființe cunoscute mai curînd după nume decît după chip. Nu-i mai vedem umblînd acum în cete de care oamenii se feresc și-i gonesc, în loc să-i primească cu milă» [468].

Din descrierea Sfîntului Grigore de Nazianz se poate întui amploarea *Basiliadei*. Era dotată cu medici, cu infirmieri și cu profesori. Însuși Împăratul Valens e impresionat și dăruiește așezămîntului pămînturi, din a căror venituri să-și îmbunătățească condițiile de întreținere [469].

D. Constantelos crede că sub influența Sfîntului Vasile cel Mare însuși monahismul din secolul al IV-lea și-a reconsiderat formele de organizare și obiectivele sale. *Theoria* — contemplația, nu mai este considerată drept scopul unic de atins, iar monahismul nu mai e radical despărțit de lume. *Filantropia* devine parte importantă în activitatea mînăstirilor, iar echilibrul între contemplație și activitate își capătă baze solide, acțiunea fiind îndreptată cu deosebire spre slujirea aproapelui. Mînăstirile își fixează programe filantropice și munca este introdusă cu scop precis, de a produce pentru nevoile oamenilor lipsiți. Această orientare a prevalat, de altfel, în Răsărit, de unde și numele de «basilieni» dat monahilor răsăriteni, ceea ce vrea să însemne un echilibru între contemplație și faptă.

Influența Sfîntului Vasile cel Mare s-a resimțit adînc în viața și activitatea Sfîntului Ioan Gură de Aur, care înființează, după modelul său, spitale în Constantinopol [470]. Printre continuatorii lui se numără Sfîntul Efrem de la Edesa (375) Sfîntul

465. *Hist. Eccl.* VI, 34.

466. Însuși Sfîntul Vasile se referă la aceasta într-o scrisoare către guvernatorul provinciei, în care îi explică rostul așezămîntului, respingînd unele calomnii. *Epist.* 94; P. G., 32, 485. Vezi discursul Sfîntului Grigore de Nazianz, *Oratio XLIII. În laudem Basilii Magni*, ed. Fernard Boulenger, *Grégoire de Naziane : Discours funèbres*, Paris, 1908, p. 132 sq.

467. Cf. Sozomen, *Hist. Eccl.* I, 6, C, 34.

468. La Nicolae Vătămanu, *op. cit.*, p. 306.

469. Stanislas Giet, *Les idées et l'action sociale du S. Basile;* cf. R. P. Riquet, *op. cit.*, p. 55.

470. *Byzantine Philanthropy*, p. 89 și 155.

Ioan cel Milostiv (610), şi alţii care au înfiinţat spitale în Constantinopol, Ierusalim, Alexandria, Antiohia, Efes, Calcedon etc.[471]. Pînă în zilele noastre, toate aşezămintele de acest fel ale Bisericii au fost raportate la ctitoria model a Sfîntului Vasile cel Mare.

Prin Sfîntul Vasile cel Mare, slujirea se defineşte în mod deosebit ca slujire a Bisericii. Ceea ce nu se putea face izolat, s-a putut face de către episcop, organizînd o slujire în cadrul Bisericii. Tot ceea ce a realizat Bizanţul după aceea, numeroasele sale instituţii de ocrotire şi de asistenţă creştină, sînt expresii ale slujirii Bisericii, după modelul basilian. Prin aceste instituţii, Biserica a încercat să fie o Biserică pentru lume, un organism şi o conştiinţă vie, la fel de sensibilă faţă de nevoile oamenilor, ca şi credinciosul care se găsea angajat ca persoană în aceste relaţii. Biserica s-a comportat ca persoană. Filantropia ei n-a fost rece, instituţională şi abstractă. Principiul viu care anima totul era iubirea, aşezămintele trăind din milostenia care «curgea din belşug», după cuvîntul Sfîntului Grigore de Nazianz. Episcopul, ca păstor al Bisericii, întruchipa iubirea lui Hristos în acţiune. După toate descrierile, aşezămîntul basilian reflecta puternic o structură esenţial creştină. Sfîntul Vasile cel Mare şi toţi cei care mai apoi i-au urmat exemplu, erau convinşi că, în această lucrare, se află pe linia celei mai autentice vocaţii a Bisericii.

3. Instituţii diaconale în Biserica Ortodoxă Română

a) *Vocaţia diaconală,* după exemplul Sfîntului Vasile cel Mare, a continuat în lumea bizantină şi în Bisericile ortodoxe naţionale, în aceeaşi măsură în care a continuat şi în creştinătatea apuseană. În cadrul unei istorii a diaconiei creştine, diaconia practicată în Biserica Ortodoxă Română se înscrie pe linia de continuitate a teoriei şi practicii caritaţii creştine după modelul basilian.

În Istoria Bisericii Ortodoxe Române se pot identifica mari preocupări, în care ea a fost permanent angajată, împletindu-şi viaţa şi misiunea sa duhovnicească cu viaţa şi nevoile poporului : preocuparea de *mîntuirea credincioşilor săi,* care a mers mînă în mînă cu efortul de a asigura poporului mai întîi independenţă, apoi libertate şi eliberare din starea de semi-sclavie şi exploatare ; o susţinută *activitate de culturalizare* şi, în sfîrşit, *grija pentru sănătate,* care constituie o datorie creştină înscrisă în testamentul uman al lui Hristos : cercetarea bolnavilor.

Biserica Ortodoxă Română n-a fost niciodată ruptă de nevoile credincioşilor ei. Cînd s-au încercat, transplantate din alte ţări, orientări în monahism spre o linie exclusivă de contemplaţie, a intervenit o corectură ce a îndrumat împărţirea grijii monahilor atît spre desăvîrşirea lor, cît şi spre asistenţa celor care se găsesc în lipsuri şi nevoi. Aceasta constituie caracteristica specifică a spiritualităţii ortodoxe româneşti, aşa cum a fost promovată de şcoala cernicană, inaugurată de Stareţul Gheorghe şi Sfîntul Calinic de la Cernica [472].

b) *Slujirea prin cultură.* E un adevăr istoric faptul că în mînăstiri s-au organizat cele dintîi şcoli româneşti şi preoţii au fost cei dintîi

471. Vezi D. Constantelos, *Social Consciousness,* p. 313.

472. Vezi în această privinţă Hiéromoine Antonie Plămădeală, *Prière et action dans l'optique de la tradition orthodoxe,* în vol. «Recherche oecumenique». Prière et action, Tournai 1970, p. 119—140 ; Idem. *Monastic Spirituality in Romania Today,* în «Eastern Churches Review». Vol. II, nr. 4, 1969, p. 376—385 ; Idem, *Monastic Renewal in Romania,* în «Sobornost», Series 5, no. 10, 1970, p. 764—775.

învățători. Biserica era loc de închinare, dar tinda Bisericii era și școală. În mînăstiri au luat ființă primele tipografii, iar călugării și clericii au fost primii tipografi, ceea ce explică faptul că de aici au ieșit și primele cărți [473]. În secolul al XVIII-lea în Moldova, problemele de cultură și de organizare școlară din întreaga țară, intrau în atribuțiile mitropolitului. Veniamin Costachi (1803—1842) vorbește înflăcărat despre «luminarea norodului» și îndeamnă la învățarea geometriei, astronomiei și fizicii [474]. Cultura românească veche este nu numai implicată în viața Bisericii, ci este o cultură începută și dezvoltată de Biserică. Nu se poate vorbi despre aceasta, fără a pomeni de ieromonahul Macarie, de diaconul Coresi, sau de mitropoliții Varlaam și Dosoftei, spre a pomeni numai cîteva nume. Un călugăr, Sofronie Vîrnav, este fondatorul Pinacotecii Naționale din Iași [475].

Clerul ortodox român a fost întotdeauna alături de poporul român în lupta lui pentru revendicări naționale și sociale. Preotul n-a fost numai un iconom al tainelor și slujitor la biserică. Preotul ortodox, trăind în mijlocul poporului, ducînd aceeași viață cu el, avînd familie și gospodărie, a stat adesea în fruntea satului, nu numai pentru a mijloci intervenția lui Dumnezeu prin rugăciuni, ci și pentru a cîștiga prin luptă drepturile lui social-politice, nesocotite de reprezentanții claselor privilegiate. E deajuns să amintim de răscoala din 1907, care a dat mulți preoți luptători și chiar martiri pentru cauza dreaptă a răsculaților. Dar prezența preoților a fost în egală măsură activă și în alte revendicări drepte ale națiunii române. Există o literatură bogată care consemnează participarea preoților ortodocși la astfel de acțiuni sociale, în interesul întregului popor [476].

473. Vezi N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, București, 1940, în special cap. «Mînăstirile, focare de cultură». De asemenea : S. Pușcariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche*, București, 1930, p. 11 ș. u. ; A. Piru, *Literatura românească veche*, București, 1961, p. 15 ș. u.

474. Mitrop. Veniamin Costachi, *Istoria Scripturii Vechiului Testament*, Iași, 1824, în *Inainte cuvîntulu către cetitori*. Vezi N. C. Enescu, *Veniamin Costachi, ctitor și îndrumător al școlii naționale din Moldova*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIII (1967), nr. 1—2, p. 32—48. Vezi de asemenea Pr. Prof. Petru Rezuș, *Școlile de la Mînăstirea Putna*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8, p. 511—522. Alte lucrări despre participarea Bisericii Ortodoxe Române la opera de răspîndire a culturii în popor : Aurel A. Mureșanu, *Clădirea școalei românești din Brașov de către popa Mihai în anul 1597*, în «Anuarul Instit. Național», Cluj, 1926—1927, 1929, p. 125—227 ; Georgeta Fințescu, *Institutul de fete Sf. Maria din Iași*, în «Revista Arhivelor», nr. 1, 1942, p. 226—236 (Institut înființat de mitrop. Calinic Miclescu în 1867) ; Ioan Georgescu, *Școalele din Blaj*, în «Boabe de grîu», nr. 6, 1933, p. 335—360 ; Diac. Gh. Lungu și Adrian Pricop, *Contribuții asupra istoricului școalelor fundate și întreținute de Biserică în orașul Botoșani*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLI (1965), nr. 5—6, p. 295—301 ; George Potra, *Școala domnească de slovenie de la Biserica Sf. Gheorghe Vechi*, în «Glasul Bisericii», XX (1961), nr. 9—10, p. 837—878 și nr. 3—4, 1966, p. 250—312 ; Prof. Dr. Ștefan Bîrsănescu, *Școala greco-slavonă românească de la M-rea Putna*, București, 1901 ; N. Iorga, *Istoria învățămîntului românesc*, București, 1928, passim.

475. Ierom. Antonie Plămădeală, *Monahul Sofronie Vîrnav de la Neamț*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 7—8, p. 409—421.

476. Vezi C. Bărbulescu, *Fețe bisericești în războaie, răzvrătiri și revoluții*, 1930, VI + 118 p. ; Pr. N. Șerbănescu, *Atitudinea preoțimei ortodoxe față de justele năzuințe ale poporului*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 3—4, p. 220—242 ; N. Corivan, *Clerici ortodocși din Moldova și Muntenia care au luat parte la revoluția din 1848*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIV (1958), nr. 7—8, p. 624—647 ; Pr. Al. I. Ciurea, *Preoți ortodocși români*

c) *Instituții bisericești pentru ocrotirea sănătății.* Și în ce privește îngrijirea sănătății, Biserica Ortodoxă Română este cea care a înființat primele spitale din România [477]. Spre ilustrare amintim că cele dintîi spitale din Moldova au fost întemeiate de Mitropolitul Anastasie Crimca la începutul secolului al XVIII-lea : unul la Suceava, reședința sa metropolitană, și altul la ctitoria sa, Mînăstirea Dragomirna. Primul a fost făcut «pentru săracii din Tîrgul Suceava» [478], ceea ce înseamnă că asistența medicală era gratuită, al doilea era probabil pentru călugări.

În Țara Românească, cercetările de pînă acum au stabilit existența unui spital la Mînăstirea Vodița, deci în prima mînăstire românească cunoscută [479]. Dintr-un hrisov de danie din 1542 aflăm de existența unui spital la Simidreni și a unei xenodochii la Argeș, în fața Mînăstirii care, desigur, imita xenodochiile bizantine. N. Vătămanu, care s-a ocupat cu acest aspect din trecutul Bisericii noastre, scrie : «În aria de cultură bizantină, de unde s-a extins apoi în toată Europa, xenodochiul a fost conceput ca o operă de binefacere, în raport cu condițiile epocii. Hospitalele din Italia, Hotel-Dieu-urile din Franța și fundațiile asemănătoare din toate țările erau concepute ca niște «gazde ale lui Dumnezeu», pentru a veni în ajutorul numeroșilor călători, care băteau fără încetare drumurile. Căci în Evul Mediu se călătorea mult. În ciuda drumurilor rele, pietonul sau călărețul răzbătea pretutindeni. Puteau fi întîlniți pe drumuri negustori, pelerini sănătoși și mai ales bolnavi în căutarea unei vindecări miraculoase, simpli curioși, aventurieri mai mult sau mai puțin interesați, vagabonzi și saltimbanci nelipsiți de la marile adunări populare cum erau bunăoară hramurile. Mulți plecau de acasă bolnavi, alții se îmbolnăveau pe drum, sau cădeau victime ale atacurilor tîlhărești, la drumul mare. Toți aceștia aveau nevoie de îngrijire, de un ajutor

în revoluțiile țărănimii, cu privire specială asupra răscoalei din 1907, în «Studii Teologice», V, (1953), nr. 9—10, p. 677—706 ; Gr. N. Popescu, Al. A. Botez și Al. C. Rădulescu, *Preoțimea ortodoxă și răscoala din 1907*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 3—4, p. 243—275 ; Pr. Al. I. Ciurea, *Atitudinea slujitorilor Bisericii Ortodoxe Române față de actul Unirii principatelor*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 1—2, p. 73—94 ; Pr. Al. I. Ciurea, *La aniversarea Unirii Principatelor*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII, (1969), nr. 1—2, p. 165—169 ; Diac. Prof. Gh. I. Moisescu, *Biserica Ortodoxă Română și războiul de independență*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXX (1952), nr. 3—4, p. 166—172.

477. Cele dintîi spitale la noi sînt : *Coltea*, 1704 ; *Pantelimon*, 1752 ; *Spiridon*, 1757 ; *Țigănești*, 1817 ; *Pasărea*, 1864 ; Dr. Cristina Ionescu și Dr. I. Romanescu, *Cîteva opinii despre rolul bolnițelor mînăstirești din Moldova*, în «Mitropolia Olteniei», XXII (1970), nr. 1—2, p. 47, arată că rolul bolnițelor nu trebuie limitat și că în Arhivele din Iași există o mulțime de cereri de internare de la mireni pentru internare la bolnițe. Deci acestea aveau caracter deschis pentru lume. Vezi, de asemenea, Prof. Dr. doc. V. L. Bologa, Pr. Dr. Ath. Negoiță, Dr. S. Brătescu, Dr. Petre Miron și Dr. V. Manoliu, *Semnificația medico-istorică a bolnițelor mînăstirești*, în «Mitropolia Olteniei» XXI (1969), nr. 9—10, p. 681. Dintr-un text din *Tipiconul Sf. Sava* (Iași, 1816), tradus de V. Costache (cap. 48, p. 55—56), reiese că în bolnițele mînăstirești erau îngrijiți atît monahi cît și cei «streini ce vin cu boale grele și grabnică tămăduire cer» (În art. colectiv *Semnificația medico-istorică...*, p. 699).

478. Dr. V. Gonța și Al. Gonța, *Mitropolitul Anastasie Crimca, fondatorul celui dintîi spital din Moldova*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVIII (1962), nr. 12, p. 39.

479. Vezi V. Manoliu, *Cu privire la presupusa bolniță de la Vodița*, în vol. *Istoria medicinii românești și universale*, București, 1962, p. 59 ; N. Vătămanu crede că numărul călugărilor de la Vodița era prea mic pentru a fi avut o bolniță ; cf. *Contribuții la istoricul bolniței de la Simidreni și al xenodochiului de la Argeș*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 11—12, p. 1385.

medical: xenodochiile erau în stare să-l acorde. Cum însă timpul de găzduire era limitat la cîteva zile, prima calitate ce se cerea ajutorului medical dat de xenodochii era rapiditatea, eficacitatea; bolnavul sau rănitul trebuia pus cît mai curînd în stare să-şi continue drumul şi, prin urmare, popasul în «xenon» să fie cît mai scurt. De aceea în toată Europa — de Răsărit şi de Apus — din aceste xenoane au luat naştere spitalele, în care s-a dezvoltat o medicină apropiată de cea modernă, care se practică în dispensar, în ambulatoriu. În timp ce vechile nosocomii pentru laici au evoluat spre tipul de spitale de boli cronice, de azile pentru incurabili, xenoanele creiau spitalele în spiritul modern [480]. Atît bolniţa de la Simidreni cît şi xenodochiul de la Argeş erau întreţinute de Mitropolia de la Argeş.

Unul din cele mai vestite spitale din Ţara Românească este pînă astăzi spitalul Colţea din Bucureşti. De remarcat că spătarul Mihai Cantacuzino, care îl înfiinţează (1695—1714), întemeiază în acelaşi timp o mînăstire, Colţea, pe locul bisericuţei de lemn clădite mai înainte de clucerul Colţea. Spitalul nu e conceput independent de mînăstire şi, desigur, călugării de aici au fost cei dintîi infirmieri şi medici ai acestuia. Lîngă mînăstire şi spital, el înfiinţează în acelaşi timp o şcoală de româneşte şi slavoneşte. N. Vătămanu crede că hramul Sfinţii Trei Ierarhi, dat de către ctitor mînăstirii, semnifică cele trei instituţii create acolo [481].

Spitalul Pantelimon din Bucureşti, nu mai puţin vestit decît Colţea, s-a înfiinţat şi el tot pe lîngă o mînăstire, Pantelimonul, zidită între 1735—1750 de Grigore al II-lea Ghica Voievod.

Exact în acelaşi fel se petrec lucrurile şi în Moldova. Cel mai mare spital al Moldovei, «Spiridonia» din Iaşi, se întemeiază la Mînăstirea Sfîntul Spiridon, între 1753—1755. De notat că atît spitalele din Ţara Românească, precum şi acestea din Iaşi aveau secţii pentru boli grave cum ar fi ciuma, aşa cum Sfîntul Vasile cel Mare avea în Basiliadă secţie pentru leproşi. Pînă aproape de vremurile noastre, spitalul Sfîntul Spiridon a fost condus de Mitropolia Moldovei. Un alt spital, din Roman, e înfiinţat de egumenul Gherasim Putneanul, iar un altul la Bîrlad, de monahul Sofronie Vîrnav. Spitale vestite au fost la Mînăstirea Neamţ, la Mînăstirile Slatina, Tărîţa etc.

Nu este lipsit de interes să se citeze aici două gramate a doi patriarhi răsăriteni, care se referă, una la Spitalul de la Colţea, cealaltă la Spitalul Sfîntul Spiridon. În 1715 Patriarhul Alexandriei scrie despre Colţea că e un aşezămînt unic, în care mînăstirea, spitalul, casa pentru hrana săracilor şi şcoala sînt împreună, toate spre slava lui Dumnezeu zidite. Iar la 1763 Patriarhul Samuel al Constantinopolului scrie despre Spiridonie că e un aşezămînt «pentru slujba bolnavilor» [482].

Îndată după războiul al doilea mondial, printre cei care au depus strădanie pentru refacerea Spiridoniei dărîmate, a fost egumenul Mînăstirii Sfîntul Spiridon şi vicar al Mitropoliei Moldovei, Episcopul

480. N. Vătămanu, *Contribuţii la istoricul bolniţei...*, p. 1388.

481. Idem, *1600 de ani de la înfiinţarea Vasiliadei...*, p. 310—311.

482. Cf. *Două sute de ani de la întemeerea aşezămintelor spitaliceşti «Sf. Spiridon» din Iaşi*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 1—2, p. 108—109.

Justinian, actualul Patriarh al României. Cînd în 1957 s-au serbat două sute de ani de la înfiinţarea acestui spital, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian ţine, la Iaşi, o cuvîntare în care expune misiunea Bisericii de slujire a poporului şi de slujire a aproapelui, potrivit poruncii Mîntuitorului: «Creştinismul este, prin excelenţă, religia iubirii; iubirea este coloana sa vertebrală. Religia aceasta a proclamat principiul iubirii omului în lipsurile lui, identificarea noastră cu cel flămînd, cu cel sărac şi cu cel bolnav; iar istoria de mai tîrziu a Bisericii creştine a întrupat principiul acesta în realităţi de viaţă, care pun în uimire pe cercetătorii nepărtinitori ai trecutului... Aşezămintele spitaliceşti moldovene ale Spiridoniei au luat fiinţă acum două sute de ani, tot ca un fruct al credinţei şi ca o expresie vie a religiozităţii poporului nostru. Construirea unui spital, la noi, a fost întotdeauna precedată de zidirea unei biserici. Precum odinioară, în veacurile de la începuturile creştinismului, în cuprinsul imperiului roman, spitalul a fost o creaţie a Bisericii creştine, tot aşa, pe întinderile Patriei noastre, întîiele aşezăminte spitaliceşti s-au născut în preajma bisericilor şi a mînăstirilor şi au continuat să existe prin purtarea de grijă şi bunurile acestora... Lucrînd în felul acesta, Biserica neamului nostru a săvîrşit o operă de mare însemnătate socială» [483].

Astăzi, aceste spitale au intrat în sistemul naţional de asistenţă socială, fiind întreţinute de către Stat. Biserica îşi organizează o asistenţă socială internă, pentru preoţi, călugări, bătrîni şi bolnavi, şi pentru preotese văduve şi fără familie, în aşezăminte mînăstireşti, cum sînt, spre exemplu, la Mînăstirea Dealul, Mînăstirea Viforîta, Mînăstirea Slatina sau la Mînăstirea Neamţ. Faptul că Statul a preluat complet o sarcină care era odinioară şi a Bisericii, nu face decît să dea posibilitate Bisericii pentru alte acţiuni de slujire ce ţin de misiunea ei. Biserica este prezentă şi intervine acolo unde sprijinul ei este solicitat şi aşteptat. De altfel, aşa a fost şi în trecut. Biserica a făcut şcoli pentru că nu existau, şi a întemeiat spitale pentru că Statul nu era încă în situaţia de a le putea întreţine. În aceste condiţii, Biserica Ortodoxă Română a fost, ori de cîte ori s-a simţit nevoia, prezentă şi activă în slujirea oamenilor [484], urmînd linia tradiţională a slujirii, aşa cum s-a practicat în lumea bizantină şi cum, desigur, s-a practicat şi în creştinismul apusean.

483. P. F. Patriarh Justinian, *Cuvîntarea cu ocazia bicentenarului Spitalului Sf. Spiridon din Iaşi*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 1—2, p. 109—113.

484. Despre rolul Bisericii Ortodoxe Române în acest domeniu, vezi: Dr. Simion Reli, *Medicina călugărească în trecutul românesc*, 1935 (Extras din «Candela», nr. 11—12, 1934, p. 16—31); Dr. Pompei Samarian, *Medicina şi farmacia în trecutul românesc*, 3 vol., Călăraşi, 1938; Gh. Negulescu, *O pagină din istoria Bucureştilor. Întemeierea mănăstirii şi spitalului «Colţea»*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1926, nr. 2, p. 81—88 şi nr. 3, p. 135—139; Redacţional, *Două sute de ani de la întemeierea aşezămintelor spitaliceşti «Sf. Spiridon» din Iaşi*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957). nr. 12, p. 105—113 (indicaţii şi asupra acestor instituţii de asistenţă socială ale Bisericii); Dr. V. Gonţa şi Al. Gonţa, *Mitropolitul Anastasie Crimca*, în rev. cit., p. 33—39; Dr. V. Gonţa şi Al. Gonţa, *Un spital-mănăstire la Putna în veacul XV*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», LXXXI (1963), nr. 9—10, p. 592—601; Virgil Molin, *Date noi cu privire la trecutul instituţiilor pentru îngrijirea sănătăţii patronate de M-rea Neamţ*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XL (1964), nr. 5—6, p. 246—256; Epifanie Cozăcescu, *Biserica «Precista Maria», din oraşul Roman*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XL (1964), nr. 11—12,

Prezentarea atît a misiunilor cît şi a filantropiei şi a instituţiilor de caritate pe care le-a organizat Biserica în trecut, a avut menirea doar să schiţeze principiile şi practica diaconiei în istoria Bisericii, spre a face din ele un punct de plecare în confruntarea Bisericii cu noile probleme puse de lumea contemporană. Pentru degajarea unui «cum trebuie să fie», drumul trebuie să treacă neapărat prin «cum este azi». Biserica nu inventează nici instituţiile, nici principiile, întrucît viaţa şi activitatea ei derivă din Revelaţia divină şi din tradiţia vie care s-a perpetuat şi dezvoltat în istoria ei. De fapt, prezentînd unele forme istorice ale diaconiei, am căutat să relevăm linia de continuitate, spre a situa pe aceeaşi linie şi soluţiile cerute de confruntarea contemporană, în care este angajată şi Biserica noastră în cadrul «apostolatului social».

p. 610—617 şi XLI (1965), nr. 11—12, p. 636—657 (se ocupă şi de spital) ; «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLIII (1967), nr. 1—2, nr. închinat lui Veniamin Costachi; Arhim. Nestor Vornicescu. *Ingrijirea sănătăţii în vechile noastre mînăstiri,* în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 2, p. 65—69 ; Virgil Molin, *Bolniţa de la Cozia acum două veacuri şi jumătate,* în «Glasul Bisericii», XIX (1960), nr. 11—12, p. 1007—1022 ; *Din istoria medicinii româneşti şi universale,* sub îngrijirea prof. V. L. Bologa, Bucureşti, ed. Academiei, 1962 ; V. Manoliu, *Cu privire la presupusa bolniţă de la Vodiţa,* Bucureşti, 1962 ; Dr. Virgil Ciobanu, *Preoţii în medicină,* Cluj, 1938, p. 24 ; Ep. Iacov (Antonovici), *Doctorul ierodiacon Melitie Orzescu,* în «Analele Episcopiei Huşilor», 1926, nr. 6, p. 50—52 ; V. Bogrea, *Sfinţii medici în graiul şi folclorul românesc,* în «Dacoromania», IV, partea I, 1924—1926, p. 169—182.

Partea a IV-a

„Slujirea" în teologia contemporană

Preliminarii

În capitolele consacrate atît bazelor biblice şi patristice ale slujirii, cît şi formelor practice în care s-a concretizat aceasta în istorie, s-au conturat coordonatele unei teologii a Bisericii slujitoare. Dacă temeiurile unei astfel de teologii au rămas mereu aceleaşi, condiţiile în care e solicitată slujirea s-au schimbat de la o epocă la alta. În trecut, accentul a căzut mai ales pe grija de săraci, de bolnavi şi de bătrîni. Apelul creştin la contribuţia caritabilă, bazat pe milă, pe sentimentul de solidaritate şi responsabilitate comună în faţa lui Dumnezeu, a fost aproape singura formă de slujire. De multe ori însă ea s-a redus la o contribuţie întîmplătoare şi neînsemnată, care a justificat, adesea pe nedrept, conştiinţa că datoria creştină a fost împlinită. După cum am văzut, au existat şi forme organizate, importante cînd n-au fost sporadice, fără continuitate.

Cu vremea, statele au preluat grija săracilor, a bolnavilor şi a bătrînilor, şi Bisericii i-a mai rămas prea puţin cîmp de slujire în aceste direcţii. Au rămas misiunile, bineînţeles, pentru care mai ales Apusul a avut o chemare deosebită, deşi nu exclusivă, dar misiunile constituie doar una din laturile rostului Bisericii în lume.

Nemaifiind, deci, solicitată ca în trecut de o slujire practică, socială, sau, pe alocurea, uitînd de această slujire, viaţa bisericească s-a concentrat asupra slujirii liturgice şi asupra organizării administrative, iar interesul teologilor s-a canalizat spre speculaţie.

În veacul nostru, în special după al doilea război mondial, şi mai ales în Apus, Biserica a descoperit deodată că pe acest drum se merge spre o separare totală între lume şi creştinism, şi că trebuie întreprins ceva pentru regăsirea rostului Bisericii în lume. Dar regăsirea — s-a constatat de la bun început — nu urma să însemne o reîntoarcere pur şi simplu la ceea ce a fost altădată, la mijloacele Sfîntului Ioan Gură de Aur sau ale Sfîntului Vasile cel Mare. Lumea se schimbase şi dialogul trebuia reluat cu această lume nouă.

S-a vorbit de o rămînere a Bisericii în afara procesului de evoluţie a lumii. Că într-un sens e adevărată această constatare, se vede din faptul că procesul de reintrare a Bisericii în cadenţa lumii e destul de dificil. Lumea a evoluat şi evoluţia n-a fost numai de ordin material. O dată cu saltul tehnic, omul a căpătat deprinderi noi, a părăsit o anumită mentalitate care îl făcea uşor accesibil religiei, şi a devenit dintr-odată foarte exigent. Ceea ce pare foarte ciudat, dar nu e mai puţin adevărat, e că această nouă faţă a omului s-a revelat aproape subit. Şi acesta este cel dintîi lucru cu care are a se confrunta Biserica, spre a regăsi termenii unui dialog posibil cu lumea de azi. Teologia va trebui să studieze acest moment de răscruce, pentru a ajuta Biserica să-şi determine în continuare perspectiva şi uneltele de lucru. Ce s-a întîmplat? Ce s-a schimbat? Ce influenţe au aceste schimbări asupra Bisericii? Teologi, ierarhi şi concilii au purces deja la acest studiu şi au propus şi primele soluţii. În cele ce urmează, vom cerceta concluziile şi soluţiile prezentate de cîţiva teologi protestanţi reprezentativi, apoi de Biserica Romano-Catolică, în enciclicele sociale din ultima vreme şi în special în Constituţia pastorală *Gaudium et Spes*, ne vom opri apoi asupra unor documente elaborate de Consiliul Ecumenic al Bisericilor şi de alte organisme bisericeşti internaţionale şi, în cele din urmă, *vom consacra un capitol teologiei slujirii şi Bisericii slujitoare în Ortodoxia contemporană.*

I. — Coordonate ale dialogului contemporan dintre Biserică şi lume

Orice teologie a slujirii trebuie să se întemeieze pe datele Revelaţiei biblice, aşa cum au fost receptate, interpretate şi formulate în tradiţia apostolică şi patristică a Bisericii sobornicesti. Dar practica slujirii a fost întotdeauna dependentă de situaţia concretă în care se aflau Biserica şi credincioşii ei, şi în acest sens Sfinţii Părinţi rămîn exemple grăitoare. Sfîntul Ioan Gură de Aur va propovădui milostenia, Sfîntul Vasile cel Mare va întemeia spitale, Biserica Răsăriteană va lărgi opera caritabilă la străini, bătrîni, copii părăsiţi, văduve sărace etc., pentru că acestea erau relele de care suferea lumea la vremea aceea. Mult timp după perioada patristică se va merge pe aceeaşi linie. Dar progresul economic va micşora substanţial numărul săracilor şi al bolnavilor fără sprijin. Aşa se explică de ce Biserica s-a concentrat mai ales asupra ei înseşi, socotind că e cu atît mai credincioasă mandatului divin, cu cît organizaţia sa e mai puternică, instituţiile sale mai stabile, autoritatea sa mai activă. Porunca slujirii se va îndeplini acum cu precădere în cadrul Bisericii, limitată la slujirea în Biserică, la cult, la proclamarea cuvîntului, la slujirea lui Dumnezeu.

În această situaţie în care dimensiunile slujirii au fost limitate, Biserica a fost chemată deodată, să se confrunte cu «lumea modernă». Şi poate că lucrul cel mai important pe care l-a făcut în vremea noastră, a fost acceptarea acestei confruntări, cu toate că ea se anunţa de la început dramatică, incomodă.

În această confruntare, Biserica avea să cunoască, mai întîi, lumea contemporană : fizionomia ei spirituală, culturală, morală şi toate împli-

cațiile civilizației moderne asupra gîndirii umane în general și asupra celei religioase în special. Desigur, întîlnirea cu lumea contemporană a surprins oarecum Biserica, deoarece aceasta scăpase din vedere că lumea se schimbase. S-a verificat, cu acest prilej, faptul că Biserica din trecut trăise multă vreme într-o oarecare carapace proprie, ignorînd realitatea din jur.

În al doilea rînd, Biserica urma să redescopere ce are de făcut în această lume evoluată. Să redescopere sensul originar al misiunii ei, să se întoarcă la puritatea Evangheliei și la spiritul tradiției primelor veacuri. Dar nu numai atît. Trebuia să vadă ce are de făcut în mod concret și cum își poate îndeplini misiunea în lumea contemporană, care nu mai era aceeași cu lumea dinainte.

În al treilea rînd, trebuia să-și verifice mijloacele de care dispune spre a-și reactualiza prezența în lume. Întoarcerea la mijloacele experimentate în trecut putea să nu fie suficientă acum, cînd situația lumii era alta din atîtea puncte de vedere.

Pe măsură ce Biserica a fost tot mai solicitată să se situeze în contemporaneitate, s-au definit noile coordonate ale dialogului dintre Biserica de azi și lumea de azi. Ne vom opri, în cele ce urmează, la cele mai importante dintre ele. Desigur, o sistematizare exhaustivă a lor ar fi prematură, deoarece atît procesul de schimbare cît și analiza lui sînt încă în curs.

1. Ideea de turnantă. — Cel dintîi lucru pe care îl observă tot mai mult cercetătorii, în evoluția lumii contemporane, este aceasta: s-a terminat cu drumul linear de pînă acum. Lumea a făcut o cotitură esențială. Lumea s-a schimbat și se schimbă mereu, iar o dată cu ea se schimbă și omul. Omul de azi nu mai este același cu omul de ieri; el a devenit altul. «O nouă societate se formează în fața ochilor noștri... Trăim speranța și neliniștea care caracterizează această mare cotitură din istorie». Cotitura e asemănată de unii teologi cu cea din secolul al XII-lea din Europa occidentală, sau cu Reforma. «Asemenea perioade oferă prilejuri neobișnuite pentru propovăduirea creștină», dar, în același timp, «potențialul lor de distrugere întrece imaginația» [485].

Albert Dondeyne, într-o carte cu titlul foarte semnificativ, *La Foi écoute le monde*, arată că «lumea a sosit la o cotitură a istoriei sale». El merge cu analiza acestei cotituri în adîncime, pentru a arăta că modificările profunde care definesc această cotitură, nu privesc numai chipul exterior sau obiectiv al lumii noastre (știința și tehnica, instituțiile economice, sociale și politice), ci afectează omul însuși, adică modul în care el își înțelege existența ca raport viu și trăit cu el însuși (cu trecutul și viitorul său), cu natura înconjurătoare, cu ceilalți oameni și, în sfîrșit, cu misterul ființei din el însuși (sensul sacrului). Bineînțeles că aceste modificări schimbă ceva și din domeniul sensibilității și al vieții religioase [486].

Semnalul de alarmă a fost tras printre cei dintîi de pastorul Dietrich Bonhoeffer [487], care constată că lumea a trecut de vremea copilăriei și a ajuns la «maturitate». El mai

485. Gibson Winter, *The New Creation as Metropolis. A Design for the Church's Task in an Urban World*, The Mac Millan Company, New York, 1964, p. 12.

486. Albert Dondeyne, *La foi écoute le monde*, Editions Universitaires, Paris, 1964, p. 111.

487. «Bonhoeffer era convins că noi ne aflăm înaintea unuia dintre cele mai importante puncte de cotitură din istorie» : Colm O'Grady, *The Secular City*, în «Doctrine and Life», July, 1970, p. 352.

întrebuințează o expresie: «lumea ajunsă la majorat» [488]. În această situație nici vechiul limbaj, nici termenii vechi de relație dintre Biserică și lume nu mai sînt actuali. Biserica trebuie mai întîi de toate să-și schimbe limbajul, învățîndu-l pe acela al lumii, ca să se facă înțeleasă, și în al doilea rînd trebuie să descopere care sînt problemele acestei lumi ajunsă la majorat, ca să nu-i vorbească despre lucruri care n-o interesează, care nu-i mai spun nimic.

Cotitura, potrivit gîndirii lui Bonhoeffer, este radicală și Biserica trebuie să țină seama de ea, dacă nu vrea să-și piardă rostul și semnificația ei existențială pentru credincioși.

Alți gînditori sînt mai puțin alarmați, dar recunosc că această cotitură este o realitate de care nu se poate face abstracție. Thomas Merton face parte dintre aceștia, dar și el definește omul modern ca pe unul care nu mai e acasă, în formele religioase tradiționale [489]. Biserica e chemată deci, mai mult ca oricînd, să se facă tuturor toate. Omul s-a schimbat: Biserica trebuie să se schimbe și ea. Omul a făcut o cotitură calitativă: Biserica trebuie s-o facă și ea. Desigur că D. Bonhoeffer și cei din școala lui împing lucrurile prea departe în această privință. Asupra acestui lucru vom reveni. Deocamdată vom reține o observație a lui Helmut Thielicke, care spune că deși Apostolul Pavel declară că s-a făcut tuturor toate, în fapt i-a contrazis și pe greci și pe iudei, dar a făcut-o în *termenii* și *noțiunile* lor. A întîlnit problemele lor, la nivelul lor [490]. Așadar, problema cotiturii s-ar reduce din partea Bisericii, în primul rînd, la acomodarea limbajului teologic la mentalitatea și structura omului modern.

Cotitura care marchează epoca noastră pare totuși a antrena niște mutații în însăși inteligența omului modern, și acestea nu pot fi reduse numai la limbaj. După D. Bonhoeffer, limbajul religios nici nu mai e necesar, pentru că nu mai e eficace. Ceva cu totul nou trebuie să se întîmple. După părerea sa, niciodată justificată îndeajuns, creștinismul trebuie să descopere modalitatea de a exista fără să poarte semnele unei religii [491], să devină, potrivit tot expresiei lui, un «creștinism fără religie» [492]. Comentîndu-l pe D. Bonhoeffer, Arthur E. Walmsley conclude: «Se face dovada zdrobitoare că Biserica trebuie să-și îngroape iluziile cu privire la locul ei în societate» [493]. Cum va arăta acest «creștinism fără religie» și fără loc în societate, nimeni nu este însă în stare să spună. Poate că cei care au tras concluziile cele mai adevărate, au fost teologii americani din curentul «moartea lui Dumnezeu». Dar din faptul că această teologie începe să moară ea însăși, se poate deduce că nu aceasta este soluția.

Principalul factor care determină cotitura este exprimat de obicei prin cuvîntul *eliberare*. De fapt e un alt cuvînt pentru ceea ce D. Bonhoeffer numea «majorat». Asupra cauzelor care impun cotitura, acordul e aproape unanim. Omul se eliberează de servilismul muncii, datorită tehnicii care preia greul. Bunurile tind să se repartizeze din ce în ce mai mult în părți egale, ceea ce eliberează omul de complexele de inferioritate față de alți oameni, sau față de forțele naturii și de determinările sociale, socotite înainte veșnice. Știința explică tot mai mult fenomenele și o nouă concepție despre cauze, eliberează mentalitatea modernă de superstiții. Desigur, prin aceasta misterul existenței rămîne, dar a devenit mai subtil. Civilizațiile și culturile devin

488. Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, Fontana Books, London, 1968, p. 115.

489. Thomas Merton, *Faith and Violence*, Notre-Dame, Indiana, 1968, p. 268.

490. Helmut Thielicke, *How Modern Should Theology Be?*, Collins, London, 1969, p. 14.

491. D. Bonhoeffer, *Letters and Papers*, ed. cit., p. 116.

492. *Ibidem*, p. 91.

493. Arthur E. Walmsley, *The Mission of the Church in the New Era*, în vol. «The Church in a Society of Abundence», ed. autorului, New York, 1963, p. 68.

vecine, tot așa cum problemele unui continent sau ale unei țări devin imediat problemele întregii lumi, deoarece distanțele geografice și fizice dispar [494]. Ceea ce se mai numește încă «comunitate», cu sens restrîns, va deveni curînd un termen și o realitate arhaică, pentru că se tinde la o internaționalizare a societății [495]. Deja totul se planifică și se proiectează la scară universală [496]. Interesul omului e monopolizat de aceste probleme exclusiv lumești, și e convins acum că mijloacele de realizare a lor sînt de asemenea lumești. În fond, aceasta este marea cotitură.

Ideea de turnantă a devenit, în vremea noastră, o stare de fapt, cu care toată lumea e confruntată și aceasta se poate vedea în frămîntarea tineretului din lumea occidentală, în sociologie, în politică și în cele din urmă și în religie. În ceea ce privește religia, lucrurile sînt chiar mai complicate, pentru că ea trebuie să țină seama și de schimbările din celelalte domenii. De fapt, teologii recunosc că în scopul de a ajunge la concluzii valabile pentru credinciosul de azi, trebuie să ia în considerație, în teologia lor, nu numai Revelația, ci și datele istoriei și ale științei umane: «Teologul trebuie să asculte ce spune știința... Teologia trebuie să învețe de la lume, deoarece ea are un interes viu ca să slujească lumea. Pentru a se face de folos deci, Biserica trebuie mai întîi să asculte și să lase lumea să-și exprime doleanțele ei» [497].

2. Categoria noului.— Creștinismul a apărut la vremea sa ca religie a «omului nou» și categoria «noului» urma să fie însușirea sa permanentă. Prelungirea lui în istorie implică înnoirea mesajului revelat cu fiecare generație și perioadă istorică.

Se pare că azi, mai mult decît oricînd, creștinismul este implicat de lumea în care trăiește într-un proces complex de înnoire. Noul este categoria cea mai reclamată de omul modern. Dar unde e acest «nou», ce este el? «Trăim în istorie, în care totul se schimbă și nimic nu rămîne la locul său. Trăim «între veacuri». Ce e vechi a trecut, spun mulți, dar noul încă n-a început. O dată cu era industrială am intrat într-o perioadă de cultură, care este tot așa de instabilă ca și perioada de trecere a omului de la viața nomadă la cea agricolă în era neolitică» [498]. Noul este în viitor. Jürgen Moltmann, din care am citat cele de mai sus, vede noul în speranță, ca permanență dinamică spre *novum ultimum*, către o nouă creație a tuturor lucrurilor de către Dumnezeul care l-a înviat pe Iisus Hristos [499].

În *Teologia Speranței*, J. Moltmann rămîne încă un teolog clasic, deoarece coordonatele teologiei sale sînt scoase din datele Revelației, într-o interpretare particulară, protestantă. Un teolog radical ar zice că J. Moltmann e conformist și că logica lui constă în a se orienta plauzibil între clișee care nu mai spun nimic omului de azi. Căci a răspunde omului modern care te întreabă despre «nou», că «noul» e Revelația Noului Testament, sau noua creație prin învierea lui Hristos, sau pămîntul nou și cerul nou care vor marca a doua venire a lui Iisus Hristos, după părerea teologului radical, înseamnă a spune vorbe *fără înțeles* pentru omul de azi, chiar dacă sînt adevă-

494. Pe larg la Albert Dondeyne, *op. cit.*, p. 28 ș. u.

495. G. Melvin Veber, *The Post-City Age*, în vol. «*The Conscience of the City*», ed. by Martin Meyerson, New York, 1970, p. 9.

496. Constantin A. Doxiadis and Truman B. Douglas, *The New World of Urban Man*, Philadelphia-Boston, 1965, p. 14. Și mai departe: «Complexitatea societății contemporane nu permite nici unui grup să fie independent, iar bunăstarea oricărui grup este acum în mod inevitabil legată de bunăstarea celorlalte» (p. 17).

497. William Hordern, *New Directions in Theology Today*, vol. I, Introduction, Philadelphia, 1956, p. 137—138.

498. Jürgen Moltmann, *Religion, Revolution and the Future*, Scribners, New York, 1969, (trad. M. Douglas Meeks), p. 19.

499. Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, SCM Press, London, 1969, p. 33.

rate. Pentru a căpăta sens, ele trebuie să se întrupeze în ceva vizibil, să fie participate printr-o acțiune. Omul să fie el însuși angajat în nașterea noului. De aceea în *Religie, revoluție și viitor*, J. Moltmann ancorează speranța în acțiunea concretă. Categoria noului este realizată, de pildă, prin revoluții, și creștinismul, spre a participa la nașterea noului, trebuie să participe la transformări, să fie alături de cei care le fac.

Iată *cîteva* din tezele sale: *Teza 1*: «Trăim într-o situație revoluționară. În viitor vom experia istoria din ce în ce mai mult ca pe o revoluție. Putem fi responsabili față de viitorul omului numai pe cale revoluționară» [500]. El înțelege prin revoluție «transformarea din temelie a unui sistem — fie economic, fie politic, etic sau religios» [501], iar «a fi astăzi responsabil pentru istorie în chip revoluționar, înseamnă a găsi unitatea cunoașterii și a acțiunii» [502]. J. Moltmann se pronunță în mod hotărît pentru o «teologie a revoluției». Desigur, «nu va exista o teologie a revoluției, pînă cînd nu se va face o revoluție în teologie», zice el [503]. Și schițează el însuși premisele unei astfel de revoluții în teologie: «După ce timp îndelungat Biserica l-a prezentat pe Hristos cel ceresc limitat la Cuvînt, taine și ierarhie, ei (creștinii autentici) caută acum comuniunea cu Fiul Omului cel răstignit, care așteaptă printre cei înfometați, printre cei robiți și printre cei prigoniți pentru dreptate» [504]. *Teza 3*: Tradiția eshatologică (și mesianică) trebuie integrată în prezentul care transformă [505]. *Teza 4*: Noul criteriu al teologiei și al credinței trebuie să fie găsit în fapte. J. Moltmann îl citează aici pe Walter Rauschenbusch: «Creștinismul a atras atenția asupra răului din lume și l-a părăsit. Omenirea așteaptă acum un creștinism revoluționar care să ia în considerare răul lumii și să-l schimbe» [506]. *Teza 5*: Biserica nu este un arbitru ceresc în conflictele lumii. În străduințele actuale pentru libertate și dreptate, creștinii trebuie să fie alături de cei oprimați [507].

J. Moltmann are o interesantă concepție despre viitor ca paradigmă a transcendenței, încercînd prin aceasta să precizeze în ce condiții angajarea în istorie și profesarea noului își păstrează caracterul creștin. Solidaritatea cu cei oprimați trebuie să se justifice prin credința în viitorul eshatologic. Criteriul iubirii să fie Hristos. Numai în acest sens viitorul poate fi calitativ «nou», și calitativ diferit de viitorul istoric și poate fi o paradigmă a transcendenței [508].

Deși termenii lui J. Moltmann sînt savanți și pretențioși, el vrea să spună că viitorul, sub forma de pămînt nou și cer nou, nu se poate ajunge decît prin credință în condițiile religiei, și numai așa ar putea fi cu totul nou, cu totul altceva decît poate oferi istoria. În situația aceasta el ar deveni o imagine, o paradigmă a transcendenței, și astfel se poate presupune că prin postularea noului, J. Moltmann, de fapt, postulează transcendența. Teologii radicali sînt de părere însă că orice angajare în istorie trebuie să fie angajare pentru ea însăși, pentru istorie, pentru aici și acum, în afară și independent de orice eshatologie transcendentă și de orice implicație religioasă. Eshatologic e noul în istorie, și anume acel nou care e un pas înainte spre binele comun.

---

500. Jürgen Moltmann, *Religion, Revolution and the Future*, p. 130.
501. *Ibidem*, p. 131.
502. *Ibidem*, p. 132.
503. *Ibidem*, p. 133.
504. *Ibidem*, p. 135.
505. *Ibidem*.
506. Walter Rauschenbusch, *Christianity and Social Crisis*, ed. R. D. Ross, New York, Harper Torchbooks, 1964, p. 91; cf. J. Moltmann, *op. cit.*, p. 35.
507. J. Moltmann, *Religion, Revolution and the Future*, p. 140.
508. *Ibidem*, p. 196—198.

S-ar putea afirma că aceasta e cea din urmă și cea mai importantă noutate postulată de teologia modernă, în numele lumii moderne: să se urmărească noul aici, în lume. Cu cît va fi mai nou și mai bun, cu atît va fi mai dumnezeiesc. Dar să nu se numească nici dumnezeiesc, nici transcendent, ci pur și simplu «nou» și «bun». Încă o dată, și în postularea noului, se întrevede secularizarea.

De fapt, categoria noului a devenit speranța Bisericii de după «turnantă»: om nou, lume nouă, relații noi, idealuri noi, metode noi, totul e dorit nou. Creștinismul va trebui să găsească și el mijlocul de a se prezenta ca ceva mereu nou. De fapt aceasta este și problema care frămîntă mai ales Biserica Apuseană: care e fața cea nouă pe care trebuie s-o arate lumii, ca lumea să-și însușească acest mesaj în noutate?

3. O descoperire recentă: onestitatea. — Bernard Murchland, în prefața unei cărți a lui Daniel Callahan, spune că «revoluția fundamentală a timpului nostru este la originea ei o revoluție morală, iar piatra din capul unghiului a noului edificiu care va fi ridicat, este onestitatea» [509]. J. A. T. Robinson, reluînd temele lui R. Bultmann, Paul Tillich și ale lui D. Bonhoeffer, spre a preveni o critică la fel de radicală ca și teologia sa, s-a pus la adăpostul onestității. «Tot ceea ce pot face, este să încerc să fiu onest — onest față de Dumnezeu și despre Dumnezeu — și să fiu credincios onestității, oriunde m-ar duce ea» [510].

Din ce în ce mai mult, teologii moderni reclamă dreptul la onestitate [511], care, pînă acum, n-ar fi fost criteriul cel mai important în Biserică. Vorbind despre Biserica Romano-Catolică, căreia aparține, Daniel Callahan delimitează *trei consecințe importante care decurg din ignorarea criteriului onestității*: criza de identitate, inadecvarea dintre credință și fapte și ignorarea adevăratelor probleme.

La baza crizei de identitate se invocă argumentul lipsei de onestitate, în modul următor: Din cauză că în prezent Biserica n-a îngăduit credincioșilor să se verifice onest, și din cauză că ea însăși nu s-a analizat cu onestitate, s-a ajuns la o dublă mistificare: Biserica a devenit o instituție convențională, iar credincioșii au adoptat, la rîndul lor, o înfățișare convențională. În felul acesta atît credincioșii cît și Biserica și-au falsificat adevărata identitate. Pe de o parte, Biserica se consideră desăvîrșită și infailibilă, cînd în realitate e plină de slăbiciuni, dezorientată și fără forța necesară de a mai inspira un stil de viață autentic creștină. Pe de altă parte, credincioșii sînt chemați să fie fideli acestei Biserici ideale care, în fond, nu există, iar Biserica îi considera la rîndul ei fideli, cînd în realitate, în conștiința lor, nu mai sînt fideli, și din această cauză nu mai au forța de a acționa în calitate de creștini. E vorba deci de o dublă și reciprocă înșelare.

În această situație, un prim act de onestitate ar fi reintrarea în adevărata identitate: Biserica să spună exact ceea ce este, iar credincioșii să spună exact ceea ce sînt. Numai de pe această poziție se vor putea recupera, se vor putea ajuta reciproc și vor mai putea face ceva pozitiv în lume. Numai așa vor regăsi forța de a lua Evanghelia în serios.

Desigur, că recuperarea identității este dificilă, dacă se are în vedere procesul de întreținere a lipsei de onestitate, pe care D. Callahan îl descrie astfel: «După secole de propovăduire a purității ei, Biserica nu-și dă seama în ce măsură poate să admită că a mers pe o cale greșită, că a făcut greșeli și că n-a ajuns să dea viață

509. Cf. Daniel Callahan, *Honesty in the Church*, New York, 1965, p. 10.

510. John A. T. Robinson, *Honest to God*, SCM Press, London, 1963, p. 28.

511. Walter Kaufmann în *The Faith of a Heretic*, New York, 1963, are un capitol intitulat: «The Quest for Honesty», p. 15 ș.u.

mandatului ei divin. Ici și colo, diferiți scriitori, teologi, episcopi catolici și chiar papi, au admis că Biserica nu este întotdeauna ceea ce ar trebui să fie sau pretinde a fi. Dar limbajul unor astfel de recunoașteri este de obicei vag. Rar poți găsi un papă sau un episcop care să pună degetul pe anumite eșecuri concrete ale Bisericii» [512].

Despre credincioși, D. Callahan spune: «În scurt, credinciosul catolic foarte rar știe cît este de liber să-și exprime în întregime ceea ce gîndește, îndoielile, încurcăturile și speranțele sale, atîta vreme cît aparține Bisericii. El nu cunoaște măsura în care cei care dețin autoritatea îi vor permite să-și facă cunoscută viața sa lăuntrică. Nu știe nici în ce măsură Biserica îi va permite să se confrunte cu el însuși. El știe că e liber să afirme doar lucruri sigure, lucruri acceptate de obicei, dar se pune întrebarea cît este el de liber să-și exprime păreri particulare? Cît este de liber să gîndească onest, să aibă gînduri tulburătoare, chiar dacă nu le exprimă? Mă gîndesc la libertatea credinciosului catolic de a spune deschis că o anumită doctrină nu este convingătoare; de a admite că are rezerve serioase față de probleme centrale ale învățăturii catolice; cît este el de liber să arate că îi este imposibil, oricît ar încerca să pună în practică anumite precepte ale moralei catolice, sau de a admite că, uneori, are îndoieli în credință. Aceasta, sînt convins, constituie astăzi o reală criză dureroasă pentru un mare număr de catolici. Ei simt adesea că au numai două posibilități: să rămînă ascultători într-un conformism tăcut, sau să părăsească Biserica» [513].

D. Callahan recunoaște totuși că, în vremea noastră, criticismul, ca formă de recuperare a identității, începe să joace un rol din ce în ce mai evident. Dar nu atît cît ar fi necesar. Moștenitori ai unei tradiții de frică și conformism, cei care critică o fac fără îndrăzneală și fără să-și destăinuie problemele esențiale, ceea ce la urma urmei e doar o formă de falsificare și mai subtilă a personalității. Astfel, cei mai mulți critică Biserica Romano-Catolică, adică instituția ei, ierarhia și hotărîrile ei, pe motiv că, așa cum sînt, nu pot fi eficiente «în lume», dar prea puțini îndrăznesc să recunoască că la baza criticii lor stă o criză personală de credință: «Cînd unii spun că doresc ca Biserica să fie mai relevantă «nevoilor lumii contemporane», ei gîndesc de fapt că ar dori ca ea să fie mai relevantă pentru ei înșiși. Cînd susțin că lumea modernă nu mai socotește mesajul Bisericii semnificativ, ei vor să spună că de fapt nu-l mai socotesc semnificativ; cînd afirmă că omului modern îi este imposibil să mai accepte afirmațiile creștine tradiționale, ei gîndesc în fond că ei înșiși le acceptă cu greu. Astfel, multor catolici le este frică să admită că în joc este propria lor credință, și se ascund, dînd vina pe lumea modernă și vorbind de Biserică și lume, în loc să vorbească despre poziția lor în Biserică» [514].

După D. Callahan adevăratele întrebări oneste de azi sînt: «Cine este Hristos pentru mine? Ce este Biserica pentru mine»? [515], întrebări care, în mod evident, sînt un ecou al problemei fundamentale ridicate de D. Bonhoeffer: «Ce este creștinismul și ce este Hristos, în realitate, pentru noi astăzi» [516]. Creștinii pe care îi au în vedere acești teologi declară că și-au pierdut identitatea, dar mai grav decît atît, ei acuză că Biserica, creștinismul și Hristos au suferit o falsificare de identitate, și așa cum

512. Daniel Callahan, *op. cit.*, p. 19.

513. *Ibidem*, p. 20.

514. *Ibidem*, p. 38. Alt exemplu: «O altă posibilitate este aceea de a ne imagina că cei care insistă asupra principiului colegialității în organismul episcopal ar putea folosi de fapt aceasta ca un procedeu de amăgire pentru a acoperi îndoielile cu privire la primatul și infailibilitatea papală» (p. 93).

515. *Ibidem*, p. 39.

516. D. Bonhoeffer, *Letters and Papers*, p. 91.

sînt prezentați acum, ei nu sînt ceea ce ar trebui să fie. D. Callahan, analizînd formele prin care se ocolește onestitatea în Biserică și în viața credincioșilor, acuză Biserica sa că «prezintă faptele în mod selectiv», omițînd laturile care ar dezavantaja-o [517], că își minimalizează slăbiciunile chiar cînd le recunoaște (de pildă, spune că, deși a persecutat pe Galileo Galilei, ea a avut întotdeauna în sînul ei savanți și oameni de știință, deci Biserica ar fi fost o mare apărătoare a științei) [518], că atunci cînd a acționat din punctul nostru de vedere de azi, greșit, la momentul acela a avut puternice rațiuni s-o facă, care azi nu mai pot fi apreciate [519], și în sfîrșit că, independent de ce a făcut și cum a făcut, intențiile Bisericii au fost întotdeauna bune: să păstreze unitatea. Așadar, din punctul de vedere al acestei Biserici, lipsa ei de onestitate a fost totdeauna justificată [520].

Criza de identitate îi afectează în mod deosebit pe preoții catolici. Ei nu mai știu cum să fie, și credincioșii nu mai știu ce să creadă despre ei. Imaginea veche despre preotul în «postură sacră» pare a fi dispărut, iar cea nouă încă nu se poate contura consistent. Mai mult decît atît, vechea imagine se dovedește a fi fost falsă, ceea ce îi face pe credincioși să se îndoiască și de cea nouă, în afară de faptul că descoperirea trecutului fals face din ministeriul actual al preotului, un ministeriu relativ. Iată ce scrie despre aceasta Jeffrey K. Hadden: «Slujitorii Bisericii sînt angajați într-o largă sferă de activități. În anii din urmă, ei au fost prezenți în mod activ în mișcarea pentru drepturile civile. Alții au inițiat moduri de slujire și de abordare a vieții, care fac ca munca lor să nu se mai deosebească de cea a psihologului sau psihiatrului de clinică. Alții sînt robii unui calendar bisericesc, al unui program care îi ține legați de societăți de doamne care se ocupă cu ajutorarea celor în nevoi, dar și cu picnicurile școlii duminicale; sînt de asemenea angajați în adunări săptămînale de rugăciune și în discuții cu tineretul. Sînt în sfîrșit alții a căror activitate nu se deosebește cu nimic de cea a unui secretar executiv al camerei de comerț. Aceștia sînt ocupați de dimineață pînă noaptea tîrziu, pregătind discursuri și fiind responsabili în comitete ca să asigure comunității lor un loc bun în care să-și trăiască viața. Felul cum se prezintă slujitorii astăzi implică variații extraordinare. Unii au ținută remarcabilă, stilul elegant de pe «Madison Avenue»; la cealaltă extremă se află o prezentare pioasă, care ar putea sugera oricui că acel slujitor e ca un actor pe scenă. Toate acestea îi pun în încurcătură pe laici» [521].

Dar nu numai pe laici-credincioși. Preoții înșiși resimt o suferință gravă de pe urma pierderii identității. James Kavanaugh face o confesiune dramatică într-o carte intitulată *A Modern Priest Looks at His Outdated Church* [522]. El acuză Biserica sa că îl împiedică să fie onest. După ce își expune tezele, declară: «Acum sînt pierdut, dar liber; onest, dar înfricoșat; sigur, dar mereu în îndoială»... «Nu aștept ca Biserica să fie de acord cu mine, deoarece Biserica este tot atît de diversă ca și oamenii slabi pe care îi slujește... Eu am nevoie de familia mea, de prieteni, de Biserica mea; nici unul dintre aceștia nu-mi interzice să fiu eu însumi. Nu mai pot să stau în fața

517. Daniel Callahan, *op. cit.*, p. 45.
518. *Ibidem*, p. 46.
519. *Ibidem*, p. 47.
520. *Ibidem*, p. 48—49.
521. Jeffrey K. Hadden, *The Gathering Storm in the Churches*, Garden City, New York, 1970, p. 242.
522. Trident Press, New York, 1967. Aceleași confesiuni dramatice se pot citi în volumul editat de Fr. A. O'Brien, *Why Priests Leave*, New York, 1969, în care 12 preoți își mărturisesc cu onestitate problemele lor de conștiință.

episcopului meu și să zîmbesc aprobativ, cînd știu că greșește. Nu vreau să mă mai închin în fața păstorului cînd știu că felul său de a fi a determinat acțiunile Bisericii sale. Nu voi mai accepta în tăcere falsurile pe care o teologie neonestă le-a impus oamenilor simpli și curați. Nici nu voi părăsi Biserica, chiar dacă mi se cere aceasta, deoarece în Biserica mea eu voi fi un credincios catolic, responsabil și cinstit, chiar dacă superiorii îmi interzic să mai fiu preot. Voi fi un catolic care își urmează conștiința sa, care pretinde sens și rațiune de la Biserica sa și care nu va permite ca Dumnezeul său să fie redus la un ritual gol și la o lege, la o regulă care absoarbe totul. Voi fi catolic pînă într-o zi poate mai curînd decît cred, cînd mă voi întoarce în cenușă și la Dumnezeu. El mă va judeca așa cum trebuie, dar voi putea să-i spun și Lui tot așa de onest cum vă spun și vouă : Am încercat să fiu om» [523].

Este de subliniat faptul că pentru toți acești teologi onestitatea e legată de calitatea de om, de a fi un om adevărat. Heinz Zahrnt scrie despre D. Bonhoeffer : «A fi creștin înseamnă pentru D. Bonhoeffer nu a fi «religios» într-un mod oarecare, ci a fi uman cu adevărat» [524]. Desigur, D. Bonhoeffer, ca și J. Kavanaugh, J. A. T. Robinson și Harvey Cox, ca și teologii «morții lui Dumnezeu», au în vedere pe acel om pentru care, după expresia lui Paul Tillich, Dumnezeu este *The Ground of Being*. Prin «a fi om», ei înțeleg a fi de partea omului, a fi înțeleși ca oameni și a înțelege pe oameni în completă onestitate, a se regăsi în comuniunea cu toți oamenii și a-i sluji, pentru că numai așa se poate sluji, cînd ești autentic și onest. «Mă străduiesc să mă găsesc pe mine însumi, să iubesc pe semenii mei, oamenii și să sper că în acest fel iubesc adevărat pe Dumnezeu», declară J. Kavanaugh [525].

Criza de identitate este o realitate, dar rezolvarea ei nu este simplă. În Biserica Romano-Catolică, încercările făcute după Conciliul al II-lea de la Vatican în loc să slăbească, au agravat această criză. Spre exemplu, punerea în discuție a problemei celibatului, a autorității, a ordinelor monahale, a controlului nașterilor, a dat o amploare neașteptată fenomenului de criză. Și totuși, altă soluție decît întoarcerea la onestitate nu există. Aceasta e concluzia la care ajung toți cei care abordează problema identității.

4. Problematizarea credinței. — Fenomenul acesta are un caracter mai general și de aceea are o importanță deosebită în dialogul dintre Biserică și lume. Referitor la acest aspect al credinței, Daniel Jenkins și Paul Holmer susțin că nu este adevărat că a avea «credință simplă» ar fi astăzi mai dificil decît a fost în trecut. După D. Jenkins, nu există noi argumente împotriva credinței creștine [526], iar după Paul Holmer, dificultățile care confruntă credința creștină astăzi sînt asemănătoare cu cele care au confruntat-o mereu, iar argumentele în favoarea credinței sînt tot atît de puternice cum au fost totdeauna [527].

De fapt, «credința simplă» e din ce în ce mai rară, deoarece tot mai multe aspecte ale creștinismului sînt trecute pe lista adevărurilor îndoielnice — dubia. De

523. *Ibidem*, p. 178—179.

524. Heinz Zahrnt, *Der Gefangene von Tegel*, Sontagsblatt, 10 April 1955, nr. 15, p. 1 ; cf. Franklin H. Littell, *Bonhoeffer's History. Church and World*, în vol. «The Place of Bonhoeffer», ed. Martin E. Marty, SCM Press, London, 1963, p. 43.

525. *Op. cit.*, p. 178.

526. Daniel Jenkins, *The Christian Belief in God*, The Westminster Press, 1963, p. 128 sq.

527. P. L. Holmer, *Contra The Theologies*, în «The Christian Century», vol. LXXXII, nr. 11, March 17, 1965, p. 330 ; cf. William Hordern, *New Directions in Theology Today*, ed. cit., vol. I.

la R. Bultmann [528] și la J. A. T. Robinson [529] și pînă la J. Moltmann [530], spre a lua numai trei exemple, adevărurile creștine sînt din ce în ce mai interogate și reduse la un minimum, adesea caricatural [531].

Preluînd o idee a lui Karl Jaspers, Albert Dondeyne spune că: «Lumea și-a pierdut naivitatea, de aceea credincioșii de azi se întreabă, cer explicații, pe care le pot crede, sau le pot refuza. Omul modern e mai exigent, deoarece criteriile lui au devenit mai precise, iar sensibilitatea lui s-a modificat. El nu mai poate accepta în mod pasiv, fără să se întrebe, doctrine ca de pildă cea despre păcatul originar și urmările lui, și nici afirmația că sîntem în fața lui Dumnezeu o «massa damnata» [532]. Dar nu numai sensibilitatea s-a modificat. Spiritul științific a îmbogățit omul cu o metodă de rigoare științifică, și explicațiile naturale, cunoscute sau încă necunoscute dar bănuite, trec pe planul întîi. Științele naturale și critica istorică au dezvoltat simțul realității și au influențat viziunea religioasă asupra lumii și istoriei [533]. Omul modern se întreabă, de pildă, ce sens poate avea vechea afirmație că «în afară de Biserică nu este mîntuire»: «Cu simțul fraternității democratice care ne caracterizează, nu mai este posibil să ne considerăm, cu mulțumire, un mic grup de aleși, într-o mare «masă de pierduți», căci numărul creștinilor continuă să rămînă destul de redus, în comparație cu întreaga populație a globului» [534].

Așadar, nu se mai operează cu credința în același mod ca înainte. Credința nu mai este un termen ferm de dialog. E amestecată cu multe îndoieli [535].

Chiar acolo unde nu e vorba pur și simplu de necredință, e vorba de o problematizare a credinței tradiționale, sub formă de îndoială asupra structurii și semnificației credinței, asupra izvoarelor credinței; adică Revelația însăși, ceea ce dă caracterul supranatural al creștinismului, e pusă sub semnul întrebării. J. A. T. Robinson,

528. Cît despre R. Bultmann, el reduce creștinismul la mitologie. Nu există cer, îngeri, un Dumnezeu prezent în istorie, nu există minuni, nici Fiul nu s-a întrupat, deci nici nu s-a născut din Fecioară, nu s-a înălțat, nu s-a pogorît la iad pentru că iad nici nu există etc. (Cf. *Kerygma and Myth*, SPCK, London, 1953). Vezi de asemenea *Jesus Christ and Mythology*, C. Scribner, New York, 1958 (London, SCM Press, 1960, passim).

529. A se vedea în special J. A. T. Robinson, *But that I Can't Believe*, Collins, Fontana Books, 1967. Nimic din «credința simplă» în faptul învierii, în miracolul nașterii, în a doua venire («the greatest phantasmagoria») etc. nu mai rămîne posibil. Totul e problematizat, pus sub semnul îndoielii.

530. J. Moltmann nu afirmă precis dacă crede că Iisus e Dumnezeu, deși recunoaște că Iisus e «omousios» (*Theologie der Hoffnung*, München, Chr. Keiser, 1964, p. 226); el spune că Dumnezeu e adorat, iar Iisus e invocat (p. 225), deoarece Dumnezeu se identifică cu Iisus nu prin esență, ci prin voință (p. 225). De asemenea, învierea e istorică nu pentru că s-a petrecut în istorie, ci pentru că ea pune început istoriei care se deschide viitorului eshatologic. Amantus de Sutte spune că toate acestea sînt foarte neclare în teologia lui J. Moltmann; cf. *L'espérance chrétienne : Littérature des dix dernières années*, în «Ephemerides Carmeliticae», XX (1969), nr. 1, p. 141—142.

531. Charles Hamblett and Jane Deverson, *Generation X*, Tandem Books, London, 1966, p. 34.

532. Albert Dondeyne, *Le foi écoute le monde*, p. 115—116.

533. *Ibidem*, p. 120.

534. *Ibidem*, p. 124.

535. Jeffrey K. Hadden, *The Gathering Storm in the Church*, passim. Criza îndoielii și a ambiguității credinței nu se limitează la teologi, ci ea pătrunde atît în rîndul clerului cît și în cel al laicilor (p. 23). (Jeffrey K. Hadden publică un număr impresionant de statistici asupra credinței laicilor și pastorilor din vreo zece denominațiuni americane, în care cifrele sînt de-a dreptul alarmante. Procentul de necredință în datele fundamentale ale creștinismului, ca Învierea, persoana istorică a lui Iisus, Iisus Fiul lui Dumnezeu etc. ajunge în unele denominațiuni americane pînă la 70 și 80%, chiar printre pastori).

în *Honest to God*, afirmă în mod clar: «Imaginea noastră despre Dumnezeu trebuie să dispară». Interpretînd această afirmație, Prof. J. Hadden spune: «El nu L-a negat pe Dumnezeu, ci mai degrabă a respins ideile tradiționale despre Dumnezeu, care au fost luate de bune, de către o mare parte a lumii creștine» [536]. Și trebuie să ținem seama că în America, în special, cum observă Prof. L. Berger, organizațiile religioase sînt asociații voluntare [537], deci se presupune că fiecare și-a ales grupa de credință, după propria sa dorință. Cu toate acestea, procentul de problematizare este destul de ridicat. Arnold Toynbee notează, ca un fenomen important în epoca noastră, faptul că religia începe a nu mai fi determinată de locul nașterii. Ea este tot mai mult fructul alegerii [538]. Firește, faptul este pozitiv în aparență, dar el denotă că problematizarea a devenit o normă generală. D. Bonhoeffer spusese că problematizarea duce nu la o alegere liberă a religiei, ci la nici o religie: «Înaintăm către o epocă fără nici o religie» [539]. De altfel, faptul este confirmat într-un sens de Arnold Toynbee, care susține că ceea ce s-a răspîndit în lume, mai ales în ultima vreme, n-a fost creștinismul apusean, ci elementele seculare ale civilizației apusene [540], deci acele elemente care duc la secularizare, nu la alegerea unei credințe.

Prin problematizarea credinței înțelegem aici tendința aproape generală a credinciosului modern de a nu mai primi ceea ce nu-i vorbește cu claritate, pe măsura înțelegerii lui. Chiar cînd crede, el procedează la distincții și reduceri la ceva ce nu mai comportă interogări. Într-un fel, se reeditează vechea controversă între *credo ut intelligam* și *intelligo ut credam*, aceasta din urmă cucerind tot mai multe adeziuni. O definiție a lui Albert Dondeyne rezumă foarte bine fenomenul: «Ceva devine problemă pentru om, cînd pierde ceea ce Gabriel Marcel numește caracterul de «tout naturel», sau de «l'allant de soi» [541].

5. Secularizarea. — Sub raport istoric, termenul secularizare a fost întrebuințat la început pentru a desemna exproprierea terenurilor Bisericii, spre a fi împărțite între diferitele principate, prin tratatul de la Westphalia (1648) [542]. Înțelesul lui este astăzi diferit. «Cea mai clară definiție rămîne aceea potrivit căreia secularizarea constă în procesul istoric prin care lumea este de-divinizată» [543]. Unii teologi fac

536. *Ibidem*, p. 18: «Fără a diminua semnificația acestor cărți (se referă la *Honest to God* de J. A. T. Robinson, *Honest to God Debate*, și la *The Secular City* de Harvey Cox) se pare că răspunsul public trebuie înțeles ca o îndoială și incertitudine crescîndă privind expresiile tradiționale ale credinței creștine și ale dorinței de a descoperi imagini noi și acceptabile (p. 22).

537. Peter L. Berger, *The Noise of Solemn Assemblies*, Garden City, New York, Doubleday and Comp., Inc. 1961. Despre aceasta pe larg la Jeffrey Hadden, *op. cit.*, p. 30 ș. u. Aceeași constatare o face și Daniel Callahan referitor la catolicul laic care e «liber să aleagă» (*The Mind of the Catholic Layman*, New York, 1963, p. 191).

538. «Cred că noi putem înțelege lumea schimbîndu-se de la una în care religia omului era de obicei hotărîtă pentru el *a priori*, de către locul său de naștere, prin faptul nașterii, spre o lume în care, într-un grad din ce în ce mai mare, pe măsură ce lumea crește împreună, el va fi în stare să facă o alegere liberă, ca un om matur, între religii alternative. Această schimbare este promisă de un număr de factori, cel dintîi și cel mai important fiind expansiunea pe scară mondială a civilizației apusene moderne în ultimele patru sau cinci sute de ani»: Arnold Toynbee. *Christianity among the Religions of the World*, Chordes Scribner's Sons, New York, 1957, p. 45.

539. *Letters and Papers*, p. 91.

540. Arnold Toynbee, *Christianity...*, p. 50.

541. *Op. cit.*, p. 113.

542. Cf. Gibson Winter, *The New Creation as Metropolis*, New York, 1964.

543. Arnold Loen, *Secularisation*, SCM Press, London, 1967, p. 7. La p. 150 ș. u. o analiză a termenului *saeculum* în Sfînta Scriptură. În spiritul textului din Romani XI, 36 ș. u., autorul

deosebire între secularizare și secularism. Secularismul ar fi un umanism agnostic, care exclude posibilitatea existenței a ceva dincolo de această lume, declarînd că prin această lume se înțelege tot ce există [544], pe cînd secularizarea cheamă pe creștini să definească conceptul lor despre sacru și secular, în așa fel încît să nu le confunde, ci să le diferențieze [545]. Această deosebire a determinat pe mulți teologi moderni să adere la secularizare, s-o justifice și chiar s-o promoveze. E de la sine înțeles că, numai făcînd această distincție, ei mai pot rămîne în cîmpul teologiei. Dar e din ce în ce mai evident că secularizarea are mai multe șanse să ducă la secularism decît la delimitarea precisă despre care vorbește Charles Davies, citat mai sus, și pe care o apără de altfel și J. A. T. Robinson și H. Cox [546]. De aceea secularizarea e abordată nu atît ca fenomen pozitiv în viața Bisericii, cît ca element al crizei.

După H. Cox, «secularizarea implică un proces istoric, aproape sigur ireversibil, în care societatea și cultura sînt eliberate de tutela controlului religios și de concepțiile metafizice și închise despre lume». În concepția acestui teolog, secularizarea este în esență o dezvoltare eliberatoare și își are rădăcinile în însăși credința biblică [547]. El sintetizează dimensiunile secularizării biblice în trei evenimente principale:

Creația, prin care s-a realizat o *decantare a naturii* (termenul este al lui Max Weber). Natura, adică, a fost separată de Dumnezeu și omul de natură. Natura nu mai este o forță semi-divină, iar omul e chemat să stăpînească pămîntul. Această decantare a lumii naturale este o condiție absolută pentru dezvoltarea științei naturale.

Exodul, prin care s-a realizat o secularizare a ordinei politice. Cu acest eveniment, autoritatea a încetat de a mai fi considerată de esență sacră. Evreii au fost cei dintîi care au făcut un act de «nesupunere civilă» față de împăratul egiptean și astfel au pus bazele principiului că nimeni nu guvernează de drept divin într-o societate seculară. În acest sens, secularizarea a fost preluată integral de creștinism. Primii creștini erau gata să se roage pentru împărat, dar nu să ardă tămîie pe altarul lui. Diferența între aceste două acte este crucială: A te ruga pentru împărat înseamnă a-i acorda dreptul de a-și exercita autoritatea într-un anumit domeniu, restrîns, un domeniu definit nu de către el, ci de cel care se roagă; A refuza să aduci tămîie pe altarul lui, înseamnă a-i nega orice autoritate social-religioasă.

Pentru H. Cox, *Legămîntul de pe Sinai* înseamnă o desacralizare a valorilor. Tot ce e făcut de om, nu mai are valoare sacră. În creștinism, iconoclasmul a fost o formă de «de-sacrare». H. Cox merge și mai departe, și spune că același lucru poate fi adevărat și pentru etică, deoarece «secularizarea face răspunzător, pentru elaborarea valorilor umane, pe omul însuși». Toate acestea reprezintă de fapt o chemare a omului spre maturitate [548], fenomen pe care D. Bonhoeffer l-a trăit într-un mod dramatic.

Procedînd la analiza și identificarea secularizării, pe teren creștin, E. Schillebeeck identifică patru momente care au favorizat-o: a) În secolele al XII-lea și al XIII-lea, apariția unui impuls cultural orizontal, împotriva tradiției verticale a teologiei augus-

---

afirmă că secularizarea este adecvată acestei ere care se împotrivește mîntuirii și deci și Celui «de la care, prin care și spre care sînt toate lucrurile» (p. 153).

544. Patrick Fannon, *The Changing Face of Theology*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1968, p. 27.

545. Charles Davies, *God's Grace in History*, Collins, London, 1967, p. 20.

546. H. Cox are chiar un capitol pe care îl intitulează: *Secularisation Versus Secularism*, în *The Secular City*, p. 32.

547. *Ibidem*, p. 34.

548. Am redus la esențial capitolul *The Biblical Sources of Secularisation* din *The Secular City*, de Harvey Cox (p. 31—50).

tiniene; b) În ultimul sfert al secolului al XVI-lea, introducerea de către Bellarmin a conceptului *natura pura*, care a dat omului un sens și un destin în el însuși, aparte de sensul și destinul său supranatural; c) Reforma, care negînd posibilitatea de a vorbi despre Dumnezeu în cadrul sferei raționale, a lăsat lumea la secularitatea ei [549]; d) Kant, cu afirmația sa că Dumnezeu este un «ideal transcendental» care nu poate fi nici dovedit, nici negat prin datele empirice [550]. Prof. Colm O'Grady socotește printre evenimentele teoretice secularizante următoarele: orientarea gîndirii grecești după antropologia existențialistă a lui Toma de Aquino, în lumina Revelației; dizolvarea acelui «Corpus Christianorum» după Evul Mediu, cu separarea care i-a urmat, între secular și sacru, și între Stat și Biserică; apariția umanismului, socialismului și istorismului, cu abordarea realității centrată pe om, pe lume și pe timp; influența progresului uimitor realizat de omul modern în toate domeniile științei [551].

În teologia modernă, contribuția cea mai importantă în pregătirea fenomenului secularizării aparține protestanților. Karl Barth, de pildă, disociază *credința* de *religie* [552], această disociere fiind un preambul la concepția lui D. Bonhoeffer despre «creștinismul fără religie». Cum D. Bonhoeffer nu-și explică termenii, interpretarea în lumina conceptelor barthiene de religie și credință, este singura la îndemînă [553]. Paul Tillich reduce transcendența lui Dumnezeu la «adîncul și temelia ființei», realitate care n-are caracter personal și cu care nu se poate intra în dialog. Ontologia lui pune în încurcătură pe cercetători [554], deoarece Dumnezeul teologiei sale nu este Dumnezeul Revelației creștine, iar Iisus nu este Dumnezeu întrupat. Un cercetător al operei lui P. Tillich, Nels F. S. Ferré, conclude că în punctele cheie ale teologiei creștine, acesta este nesigur, ceea ce însuși P. Tillich recunoaște [555]. J. A. T. Robinson a pus la temelia teologiei sale următoarea profesiune de credință: «Dumnezeu nu este ființa supranaturală a metafizicii. El nu este «supranaturalul» în sensul că există în afară de lumea aceasta și intervine din timp în timp ca autor al evenimentelor supranaturale, al istoriei mîntuirii etc. Trebuie să fie recunoscută autonomia structu-

549. Despre aceasta și într-un studiu de Joseph de Sainte-Marie, *Théologie de l'histoire et philosophie de l'intelligence*, în «Ephemerides Carmeliticae», XX (1969), nr. 2, p. 323 și în special p. 340—350.

550. E. Schillebeeckx, *God the Future of Man* (Theol. Soundings, 5, 1), Sheed and Word, London — Sidney, 1969; cf. Colm O'Grady, *The Secular City*, în «Doctrine and Life», June 1970, p. 302.

551. *Op. cit.*, p. 302.

552. Religia, potrivit concepției sale, este expresia și concretizarea încercării omului de a cunoaște pe Dumnezeu și de a se justifica prin propriile sale puteri, în timp ce Evanghelia învață că Dumnezeu este incognoscibil și că justificarea morții este numai opera grației și a milei Sale. Departe de a fi expresia credinței în Sfînta Scriptură, așadar, religia este expresia necredinței. «Noi începem prin afirmația că religia este necredință. Ea este o întrebare și se poate spune că este una din cele mai importante întrebări ale omului ateu». K. Barth, *Church Dogmatics*, vol. I, part. 2, T. Clarke, Edinburg, 1965, p. 299—300; cf. Colm O'Grady, *The Secular City*, rev. cit., p. 303.

553. Înaintea lui K. Barth, însă, cel care a vorbit cel dintîi despre religie ca ceva ce trebuie depășit, a fost anglicanul F. D. Maurice: «Noi am administrat credincioșilor noștri religie, în timp ce ei n-au nevoie de aceasta, ci de Dumnezeu cel viu».

554. A se vedea de pildă John Herman Randall Jr., *The Anthology of Paul Tillich*, în vol. «The Theology of Paul Tillich», ed. by Charles W. Kegley and Robert W. Bretell, New York, 1964, p. 132 ș. u., în special «concluziile» la p. 160—161.

555. Paul Tillich, *Reply to Interpretation and Criticism*, în vol. *The Theology of Paul Tillich*: O diferență fundamentală pare să existe între Dl. Ferré și mine în ce privește interpretarea supranaturalistă a creștinismului... Susțin încă în mod puternic acea poziție care

rilor «naturale». Dumnezeu nu este nici «ființă». Pentru a da astăzi o semnificație lui Dumnezeu, trebuie să uiți tot ceea ce ai învățat în trecut despre Dumnezeu, poate chiar și cuvîntul însuși de Dumnezeu» [556]. În fine, Friederich Gogarten, ca și Harvey Cox, consideră că secularizarea a început o dată cu Revelația biblică [557].

Care sînt consecințele posibile ale procesului secularizării? Prof. Colm O'Grady găsește în însăși definiția secularizării două aspecte inseparabile: «În general, și în primul rînd în mod pozitiv, secularizarea este procesul, sau curentul, sau mișcarea în care se dă o mai mare atenție *acestei lumi*, sarcinii și responsabilității omului în dezvoltarea ei evolutivă, și în care se proclamă autonomia lumii. În mod negativ, secularizarea implică o mișcare de separare de ceea ce este sau nu religios, mistic» [558]. Așadar, secularizarea a adus, pe de o parte, o nouă atitudine față de lume, una pozitivă, iar pe de altă parte, o nouă atitudine față de religie, una negativă. Aceste două consecințe ale secularizării ar opera în același timp. Cu toate acestea, în prezent, procesul secularizării, deși foarte avansat, nu a dus la această separare radicală, ci la o stare de criză, care este desigur un fenomen negativ. Dacă se dă termenului «criză» valoarea lui reală [559] (de la *krinein* — a judeca, a discerne), înseamnă că situația se află totuși la o răscruce care solicită decizii radicale. Mai ales că există unele semne practice îngrijorătoare ale crizei: scăderea vocațiilor pentru preoție și monahism, diminuarea practicii religioase, neîncrederea în autoritatea bisericească, desacralizarea vieții publice [560]. Pie-Raymond Régamey adaugă, printre consecințele crizei, o seamă de dezacorduri care duc la dezechilibrul în viața de toate zilele, ca de exemplu, la aberații în discernămîntul artistic, care atestă o alterare a sensibilității, la aberații morale și la răspîndirea fără precedent a nevrozelor [561]. Viața a luat în Occident o turnură *kafkescă* și chiar *ultra kafkescă* [562]. În Apus se vorbește în mod curent de criză de identitate, de criză de credință, de criză de autoritate, de criză de onestitate, de criză de orientare etc. Faptul a fost confirmat de însuși Papa Paul VI, care declara că «Biserica se află într-un ceas de neliniște, de autocritică, s-ar zice chiar de auto-distrugere» [563].

Arthur Michael Ramsey, Arhiepiscop de Canterbury, găsește în procesul contemporan de secularizare, pe care nu-l deosebește de secularism, patru tendințe ce sintetizează orientarea unilaterală a secularismului: a) «Lumea temporală este singura lume care există. Eternitatea nu ne spune nimic, ci este fără sens. Nu se poate

ar putea fi denumită naturalism extatic sau auto-transcendent». În continuare, el afirmă că respinge «transcendentul» dacă acesta înseamnă «susținerea unei «lumi» dincolo de lume, dacă întruparea înseamnă coborîrea unei ființe umane dintr-un loc ceresc și schimbarea ei într-o ființă umană, dacă «nemurirea» e înțeleasă ca o continuare a existenței temporale după moarte, dacă Biserica latentă în culturi și religii este negată, dacă se susține o catastrofă tragică finală cîndva în viitor. Toate acestea constituie supranaturalism, împotriva căruia se află teologia mea».

556. P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, SCM Press, London, 1949, p. 64; cf. Colm O'Grady, *The Secular City*, p. 307.

557. Cf. Patrick Fannon, *The Changing Face of Theology*, p. 28.

558. *The Secular City*, în «Doctrine and Life», June 1970, p. 298.

559. Vezi la Albert Dondeyne, *op. cit.*, p. 111.

560. Joseph de Saint Marie, *op. cit.*, p. 323.

561. Pie Raymond Régamey, *Notre doctrine spirituelle en face de l'esprit du «monde»*, în «Lumière et Vie», IX (1960), nr. 50, p. 38.

562. John R. Seely, *Remarking the Urban. New Youth in an Old Environment*, în vol. «The Conscience of the City», ed. by Martin Meyerson, New York, 1970, p. 35—37.

563. «La Documentation Catholique», 5 ian. 1969. Despre aceasta și Rosemary Ruether, *The Church Against Itself*, Herder and Herder, 1967.

susține ideea că ar exista valori umane care s-ar realiza dincolo de timp și de istorie; b) Religia trebuie să fie desființată. Ea implică superstiții neștiințifice și nu poate să contribuie la cunoașterea autentică a lumii. Ea a încurajat oamenii să se opună progresului științific, iar practica rugăciunii și a cultului atrage pe oameni într-un domeniu ireal, de fantezie, risipind energii care trebuie folosite în treburile care privesc lumea c) Cunoașterea omului se bazează numai pe fenomene observabile. Astfel, «pozitivismul», deși nu este o parte integrantă a secularismului, este caracteristic acestuia; d) În sfîrșit, omul secular crede în autonomia omului. Posibilitățile de cunoaștere proprii omului, de care el se poate folosi efectiv, sînt suficiente pentru nevoile tuturor oamenilor. Desigur, omul are deziluziile sale, dar demnitatea sa stă în puterea de a le depăși, după voința și puterea sa, prin aplicarea corectă a științelor la nevoile sale. Religia nu oferă nici un ajutor, ci numai obstacole care țin omul într-o stare de dependență puerilă și îl trag înapoi de la maturitatea sa» [564].

Dar Arhiepiscopul de Cantebury nu ignoră încercarea de a converti secularismul la creștinism, sau mai exact, de a găsi chiar în secularism un mod de acomodare și chiar de reînnoire a prezenței creștine în lume. Într-o lume secularizată, se va zice, creștinismul trebuie să ia un chip nou, să devină un «creștinism secular».

6. Concluzii. — O scurtă evaluare a acestor coordonate noi care au apărut în dialogul contemporan dintre Biserică și lume, ne va da posibilitatea să înțelegem în ce măsură este posibilă această adaptare.

Pe de o parte, ideea de turnantă, ca și categoria noului, onestitatea și secularizarea, exprimă o situație reală ce s-a ivit în lumea modernă, întrucît lucrurile au luat într-adevăr o întorsătură neașteptată, radicală. Progresul tehnic, salturile în civilizație și cultură au antrenat adevărate mutații în structura intelectuală și emoțională a omului. Categoriile gîndirii lui s-au schimbat, iar centrul de interes s-a fixat asupra lumii. A deveni om adevărat, creator și responsabil față de propria lui istorie, a deveni ca Dumnezeu [565], este tot ceea ce își dorește omul de astăzi. Turnanta presupune o maturizare a istoriei și a instrumentelor cunoașterii și, ca urmare, o maturizare a omului. Maturizarea implică independența. De aici reclamarea noului cu orice preț și de aici ridicarea onestității la rangul de criteriu *sine qua non*. Urmarea a fost problematizarea credinței, secularizarea și criza.

Această confruntare a adus Biserica și teologia creștină în dilemă, în fața a numeroase probleme-cheie: Acceptă situația așa cum e, sau rămîne la vechile categorii teologice și la modurile practice sub care a trăit pînă acum? În ce măsură se poate angaja în turnantă și în ce măsură se poate eschiva turnantei? În ce măsură se poate înnoi? Și în ce măsură poate evita înnoirea, dacă nu poate, sau nu vrea să se înnoiască?

564. Arthur Michael Ramsey, *God, Christ and the World. A Study in Contemporary Theology*, SCM Press, London, 1969, p. 17.

565. Cf. Erich Fromm, *You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and its Tradition*, New York, 1969, p. 93.

Mulţi dintre cei care au vorbit despre *recuperarea onestităţii* socotesc că lipsa de onestitate este incompatibilă cu credinţa. De fapt aceştia îşi ascund, la adăpostul onestităţii, necredinţa. Totuşi, toate aceste noi categorii despre care am vorbit exprimă nişte realităţi incontestabile, de care Biserica nu poate face abstracţie. Dar Biserica nu poate face abstracţie nici de categoriile şi structurile ei fundamentale, acelea care îi dau consistenţă, şi în virtutea cărora ea există : întemeierea ei de către Hristos şi misiunea dată de Hristos de a sluji în lume. Acesta constituie de altfel criteriul dialogului dintre Biserică şi lume. Fără aceasta teologia s-ar transforma în antropologie filozofică şi umanism, iar Biserica ar deveni o instituţie cu funcţii exclusiv sociale. A adăuga însă, la categoriile teologice, aceste noi categorii pe care le impune istoria umană şi care sînt categorii de relaţie şi nu ontologice, înseamnă a face prezentă Biserica în lumea concretă de azi, înseamnă a înnoi formele de pastoraţie prin care îşi actualizează şi adaptează misiunea ei. Şi tocmai această înnoire poate constitui o turnantă în însăşi viaţa Bisericii.

Problema deci se pune astfel : dacă Biserica se angajează în procesul de înnoire, în *saeculum,* rămîne ea în continuare identică cu sine însăşi, adică nu-şi pierde caracterul ei divin şi misiunea sa mîntuitoare ? Înţelege Biserica «noul» doar ca o *restitutio in integrum,* sau, cum crede J. Moltmann, ca un *novum ex nihilo ?* [566]. Cum va menţine Biserica diferenţa între omul ajuns «ca Dumnezeu» în înţeles modern, secular, şi omul «chip al lui Dumnezeu», în contextul biblic tradiţional ? Înţelege Biserica secularizarea ca un eveniment, sau ca o suită de evenimente care în adevăr secularizează sacrul, sau secularizează doar ceea ce era secular dintotdeauna, dar avea aparenţa de sacru ? În cele din urmă, slujind lumea de azi, îşi poate Biserica pierde identitatea ei ?

Ca un prim răspuns la toate aceste întrebări, se poate spune că în Occident, Biserica s-a angajat în aşa fel în secularizare, încît s-a dedus că de fapt Biserica nu poate fi secularizată şi să rămînă în acelaşi timp Biserică, aşa cum Dumnezeu, redus la un «Ground of our Being» (temei al fiinţei noastre), nu mai poate să rămînă Dumnezeu.

Prof. O'Grady, şi alţii, cred că prin secularizare se reactualizează doctrina calcedoniană, adică i se redă lui Iisus şi prin El omului, calitatea integrală de om, care nu trebuie amestecată, nu trebuie absorbită de Dumnezeu. Absorbirea aceasta a izolat Biserica de lume [567].

Pe de altă parte, categoriile noului, identităţii, onestităţii şi secularizării, au adesea un conţinut incoherent şi contradictoriu, în forma în care sînt prezentate de unii teologi secularizanţi. De pildă, nimic nu justifică afirmaţia că onestitatea conduce numai spre îndoială şi contestare, aşa cum o prezintă unii din aceşti teologi.

Un credincios poate fi tot aşa de bine onest în credinţa lui, ca şi insul care, tot în numele onestităţii, îşi mărturiseşte îndoiala şi contestă. Categoria onestităţii îl îndrumează pe cel fără convingeri limpezi şi

566. J. Moltmann, *Religion, Revolution and the Future,* p. 14, 17.

567. *Op. cit.,* July 1970, p. 358. Aceasta poate fi adevărat, dar numai în ipoteza că nu se ajunge la extrema cealaltă, la absorbirea divinului în uman pînă la negarea celui dintîi.

puternice, să-şi mărturisească lipsa de claritate şi de convingeri, să nu mimeze claritate şi convingeri cînd nu le are, dar aceeaşi categorie îl îndrumează pe cel ce are convingeri clare, să şi le mărturisească şi să-şi conformeze, onest, viaţa, principiilor şi convingerilor pe care le are şi în care crede.

În ceea ce priveşte secularizarea, turnanta şi categoria noului, ele sînt realităţi în lumea modernă, dar nu sînt realităţi exclusive. Ele delimitează ceea ce e cunoscut, ceea ce e natural, de ceea ce e necunoscut şi supranatural, dar nu anulează nici necunoscutul nici supranaturalul, aşa cum lasă să se creadă unii teologi secularizanţi. Noi acceptăm aceste categorii numai în măsura în care sînt catalizatoare spre adevăr, în măsura în care stimulează buna credinţă. Le avem în vedere ca pe nişte categorii pozitive, în ceea ce au ele pozitiv. Ele sînt puse însă şi în situaţia de a fi impulsuri negative în viaţa religioasă. Acest lucru se întîmplă adesea, dar mai ales în teritorii geografice care deocamdată nu afectează ortodoxia.

II. — Biserica şi misiunea ei în teologia protestantă

Cele mai proeminente nume din lumea protestantă contemporană sînt, desigur, Karl Barth, Paul Tillich, Rudolf Bultmann, Oscar Cullmann. Dar aceştia au devenit dintr-odată generaţie veche, cînd au apărut nume ca D. Bonhoeffer, J. A. T. Robinson, Harvey Cox, Jurgen Moltmann. Ar trebui să se adauge aici numele teologilor din curentul «moartea lui Dumnezeu» [568], cea mai nouă mişcare protestantă, dar aceştia rămîn circumscrişi unei anumite zone americane.

Pentru problema noastră, dintr-un anumit punct de vedere, vechea generaţie e mai puţin importantă decît cea nouă. Ei sînt teologi mai mari, dacă se are în vedere sistemul lor teologic, dar aparţin unei perioade anterioare confruntării dintre Biserică şi lume în zilele noastre. Ei rămîn, însă, puncte sigure de referinţă şi, într-un fel, unii din ei au pregătit terenul pentru această confruntare, fie indirect ca Barth, fie direct ca Tillich şi Bultmann.

Oricare ar fi părerea noastră despre D. Bonhoeffer, J. A. T. Robinson şi H. Cox ca teologi, un lucru e cert: că toţi cei care se ocupă de situaţia Bisericii în lumea contemporană încep cu aceştia şi uneori rămîn numai la ei. Teologia anilor 60 le este tributară incontestabil, şi aceea a deceniului următor se profilează pe aceeaşi linie. Nu se poate vorbi despre «secularizare», cuvînt atît de frecvent azi, fără referire la teologia lor. Contribuţia lor teologică pozitivă n-a fost îndeajuns de evidenţiată, de aceea se impune o evaluare în acest sens.

1. Dietrich Bonhoefrfe

Asupra operei lui D. Bonhoeffer există multe păreri. Mai ales despre *Scrisorile din închisoare* se spune că sînt datorate unui fel de deze-

568. Asupra acestui curent a se vedea Ved Metha, *Les théologiens de la mort de Dieu*, enquêtes et interviews, trad. din engleză de Françoise Robbe, Mame, 1969, 205 p.

chilibru al autorului cauzat de suferință [569]. Este adevărat că ele nu prezintă un sistem, de aceea cercetătorul trebuie să dea concepției sale forma unei demonstrații, bazîndu-se pe elemente disparate. Într-un fel, faptul că opera sa suscită un astfel de interes, mereu crescînd, cum observă Peter Berger [570], chiar și numai prin fragmentele rămase, denotă cît de importantă este gîndirea sa. Martin E. Marty spune că în Europa numai K. Barth, E. Brunner și R. Bultmann, iar în America numai R. Niebuhr, P. Tillich și H. Richard Niebuhr au fost tot așa de studiați și apreciați ca D. Bonhoeffer. Tot Martin E. Marty este cel care, după părerea noastră, îl definește cel mai adecvat pe D. Bonhoeffer, anume ca «teologul epocii de dislocare» [571]. S-ar putea reda aceasta și prin «teologul punctului de cotitură», deoarece în el își găsesc ecou toate coordonatele acelei «turnante», despre care s-a vorbit în capitolul precedent.

Vom încerca aici o sistematizare a gîndirii sale spre a degaja apoi concluziile pentru tema noastră.

A. Biserica. — De această învățătură se ocupă în special în *Sanctorum Communio* (1927), teza sa de doctorat, și în *Life Together* (1938), dar referiri se găsesc și în alte scrieri. Aceste două lucrări fac parte din perioada sa mai mult sau mai puțin «conformistă». Între concepția ecleziologică din aceste scrieri și cea din *Scrisori* există oarecare deosebiri, dar nimic nu ne dă dreptul să luăm în considerare numai *Scrisorile.* Dar există și asemănări cu privire la Biserică. D. Bonhoeffer se ocupă îndeosebi de trei aspecte : originea, locul și ființa Bisericii.

a) *Biserica este de origine divină.* «Conceptul de Biserică, spune D. Bonhoeffer, este posibil numai în sfera realității întemeiate pe Dumnezeu, adică el nu poate fi dedus. Realitatea Bisericii este o realitate a Revelației, a cărei natură trebuie să fie sau crezută, sau negată» [572].

Biserica este întemeiată de Iisus Hristos, de aceea ființa ei este divină. Ea nu este un drum spre altceva, ci poartă în ea prezența reală a lui Iisus Hristos care îi dă unitate : «A fi în Hristos» și «a fi în Biserică» este unul și același lucru [573]. Realitatea ultimă a Bisericii este ființa ei de Trup a lui Hristos [574]. Astfel, «Biserica nu este un ideal ce urmează să fie atins, ci o realitate la care creștinii participă în credință» [575]. Fiind revelată, ea se cere recunoscută prin credință. D. Bonhoeffer insistă asupra faptului că : «Numai credința poate crea adevărata experiență a Bisericii» [576]. Aici se poate pune întrebarea dacă

569. Roch A. Kereszty, *God Seekers for a New Age,* Pflaum Press, Dayton, Ohio, 1970, p. 101. Benjamin Reist spune că numai pe *Scrisori* nu se poate clădi nimic consistent teologic (*The Promise of Bonhoeffer,* Philadelphia and New York, 1969, p. 117).

570. Peter Berger, *Sociology and Ecclesiology,* în vol. «The Place of Bonhoeffer», ed. by Martin E. Marty, SCM Press, London, 1963, p. 53.

571. Martin E. Marty, *Introduction : Problems and Possibilities in Bonhoeffer's Thought,* în vol. «The Place of Bonhoeffer», ed. cit., p. 10—12.

572. *Sanctorum Communio. Dogmatic Inquiry in to the Sociology of the Church,* Collins, London, 1963, p. 89.

573. *Ibidem,* p. 135 și 138.

574. D. Bonhoeffer, *Ethics,* Collins, 1968, p. 83.

575. Peter Berger, *Sociology and Ecclesiology,* p. 67.

576. *Sanctorum Communio,* ed. cit., p. 198.

nu cumva accentul pe credință este pur și simplu un ecou teologic al lui *sola fide*, aplicat Bisericii, dar e mai probabil că D. Bonhoeffer se referă numai la ontologia Bisericii, care trebuie asumată prin credință, fiind revelată. Această explicație se întemeiază pe faptul că localizarea Bisericii, care ar trebui să se resimtă de această influență în mod special, ne descoperă un D. Bonhoeffer în conflict cu protestantismul clasic. «În chip logic, zice el, Biserica presupune că își are temeiul în ea însăși ; ea poate fi înțeleasă numai prin ea însăși, ca tot ce este revelat. Ea presupune calea ce urmează să fie găsită. Înainte de a începe să se vorbească despre Biserică, trebuie să existe cunoașterea și mărturisirea realității ei» [577].

Această premisă privind originea Bisericii este de o deosebită importanță pentru înțelegerea gîndirii lui D. Bonhoeffer în ansamblul ei.

b) *Biserica este văzută.* În cartea *Prețul ascultării*, D. Bonhoeffer dezvoltă următoarea judecată : «trupul lui Hristos se spațializează pe pămînt. Aceasta este o consecință a întrupării... Întruparea implică dreptul la un spațiu al ei propriu pe pămînt. Orice lucru care implică un spațiu, e vizibil. De aici rezultă că Trupul lui Hristos poate fi numai un trup văzut, altfel nu este în nici un fel trup» [578].

Aceeași idee apare și în *Etica :* «Noul Testament susține această idee în mod profund și clar, atunci cînd numește Biserica Trupul lui Hristos. Trupul este forma. În acest sens, Biserica nu este o comunitate religioasă de credincioși care se închină lui Hristos, ci Hristos însuși care ia formă între oameni. Biserica poate fi numită Trupul lui Hristos, fiindcă în Trupul lui Hristos omul este în mod real readunat în El, și din cauza aceasta și în *întreaga omenire* (subl. ns.). Biserica poartă forma care este într-adevăr forma proprie a *întregii omeniri* (subl. ns.). Chipul în care ea este formată este chipul omului... Biserica nu este altceva decît *o secțiune* (subl. ns.) a umanității în care Hristos a luat formă în mod real... Biserica este omul în Hristos, întrupat, destinat și ridicat la o viață nouă» [579].

După cum se vede, Biserica e identificată pe de o parte cu *întreaga omenire* și cu *întreaga umanitate*, iar pe de altă parte e considerată numai o *secțiune a umanității.* Textul relevă și intenția autorului de a corecta concepția protestantă despre invizibilitatea Bisericii, precum și pe aceea de a atribui Bisericii aspectul de *comuniune a sfinților.* «Noi nu credem într-o Biserică nevăzută, nici în Împărăția lui Dumnezeu care ar exista în Biserică sub forma unui *coetus electorum* ; ci noi credem că Dumnezeu a făcut Biserica prezentă, empirică, în care cuvîntul și Tainele sînt administrate, ca o comunitate a Sa, care este Trupul lui Hristos, adică prezența lui Hristos în lume, și în care, potrivit făgăduinței, Duhul lui Dumnezeu devine lucrător... Noi credem în Biserică drept Biserica lui Dumnezeu și comuniune a Sfinților, adică a acelora care sînt sfințiți de Dumnezeu, dar în forma istorică a Bisericii văzute» [580].

577. *Ibidem*, p. 89—90.
578. *The Cost of Discipleship*, SCM Press, London, 1966, p. 223.
579. *Ethics*, ed. cit., p. 83.
580. *Sanctorum Communio*, p. 197.

Deşi expresia «o secţiune» nu e nici limpede, nici fericită, ea se poate totuşi conexa cu cea de «Biserica-comunitate a sfinţilor». Din punct de vedere ortodox această dublă localizare a Bisericii este foarte importantă fiindcă subliniază caracterul văzut al Bisericii. Chiar şi expresia «aceia care au fost sanctificaţi de Dumnezeu înăuntrul formei istorice a Bisericii văzute» cuprinde ideea că sfinţii se sfinţesc în viaţa lor pe pămînt.

Pentru că e vizibilă, Biserica are şi o structură comunitară. De altfel cercetarea lui D. Bonhoeffer a avut în vedere chiar această structură. «Cum poate Biserica — în calitatea ei de comuniune de sfinţi — să existe în mod empiric ca o instituţie socială?» Aceasta constituie problematica centrală a cărţii lui D. Bonhoeffer, cum remarcă şi Peter Berger [581]. Dar tot el constată că răspunsul lui D. Bonhoeffer nu e satisfăcător, căci el este mai mult teolog decît sociolog. Chiar cînd reduce categoria socială la relaţia eu-tu [582], în această relaţie el vede o întîlnire între Sfîntul Duh din amîndoi. Concluzia lui P. Berger e că personalitatea în întregimea ei nu se realizează decît în comunitatea creştină în care se manifestă prezenţa Sfîntului Duh. Pe această idee s-ar sprijini întreaga ecleziologie a lui D. Bonhoeffer.

Din punct de vedere teologic, Biserica este congregaţia în care se predică cuvîntul şi se administrează Tainele. Nimeni nu se poate sustrage apartenenţei la congregaţie. Contrariu ar fi o idee «de neconceput» [583]. În legătură cu Tainele, merită să fie amintită lupta sa necontenită pentru Botezul copiilor, împotriva lui Karl Barth, şi pentru mărturisirea particulară, prin care se realizează şi se experimentează ideea creştină de comuniune [584].

c) *Biserica este comuniune.* În cartea *Viaţa împreună*, D. Bonhoeffer vorbeşte despre Biserică în termeni aproape asemănători cu cei ai lui A. Homiakov. Credinciosul individual trebuie să înţeleagă că singurătatea sa are influenţe asupra comunităţii. În singurătatea sa, el poate separa şi afecta comunitatea, dar poate şi să o întărească şi să o venereze. Orice act de stăpînire de sine al creştinului este un serviciu adus comunităţii. De asemenea, nu există păcat cu gîndul, cu cuvîntul şi fapta, nici o chestiune oricît de personală şi secretă ar fi, care să nu aducă injurii asupra întregii comunităţi [585]. De aici, desigur, a apărut conceptul său de Biserică — «persoană colectivă». El acordă colectivului caractere asemănătoare cu cele ale unei persoane. Şi fiindcă există pericolul ca un colectiv (familia, naţiunea, statul) să-şi aroge dreptul de a impune la un moment dat norme morale împotriva persoanei, D. Bonhoeffer va găsi formularea teologică a echilibrului dintre individ şi colectivitate: «Dumnezeu nu voieşte istoria oamenilor ca indivizi, ci istoria comunităţilor de oameni. Dar Dumnezeu nu voieşte o comunitate care absoarbe individul, ci o comunitate de oameni. În

581. *Op. cit.*, p. 57.

582. *Sanctorum Communio*, p. 33, ed. Münich, Cr. Keiser Verlag, 1954; cf. P. Berger, *op. cit.*, p. 60.

583. *Sanctorum Communio*, p. 156.

584. *Ibidem*, p. 240 şi în *Life Together*, SCM Press, London, 1965, p. 87.

585. *Life Together*, ed. cit., p. 67.

fața lui Dumnezeu, comunitatea și individul sînt prezente în același moment și există unul în altul. Înaintea privirii lui Dumnezeu, structurile unității colective și ale celei individuale sînt identice. Pe aceste relații fundamentale stă conceptul de comunitate religioasă și de Biserică» [586].

Caracteristica principală a unei astfel de comunități este, desigur, iubirea, apoi rugăciunile unora pentru alții, iertarea reciprocă a păcatelor în urma mărturisirii individuale. Întrucît Biserica este Hristos, fiecare credincios, ca membru al acestei «persoane colective», este un Hristos. Biserica este «Hristos care există ca o comunitate» [587]. D. Bonhoeffer a avut un deosebit simț al realului, ca și al colectivității [588]. Pentru el Biserica este ceva real, concret, așa cum întruparea lui Iisus a fost concretă. În măsura în care Biserica este concretă, Dumnezeu devine concret, comprehensibil. Căci singurul Dumnezeu cu care el, cu simțul realului de care am vorbit, putea avea legătură, era acest Dumnezeu în lume, sub forma Bisericii văzute, fiindcă de la Înălțare, locul lui Hristos pe pămînt a fost luat de Trupul Său — Biserica» [589].

În ecleziologia sa, așadar, D. Bonhoeffer nu rămîne la schema clasică a atributelor Bisericii. Dar cele trei aspecte subliniate mai sus, prezentate într-un sistem de D. Bonhoeffer, sînt foarte importante ca premise ale înțelegerii misiunii Bisericii în gîndirea acestuia.

B. Lumea. — Eberhard Bethge, într-unul din studiile dedicate lui D. Bonhoeffer, notează caracterul concret al gîndirii sale. Bonhoeffer era preocupat nu să concretizeze mesajul divin, operînd cu el ca cu o categorie pastorală, ci să afirme că mesajul este concret, aceasta fiind categoria lui dogmatică. Mai tîrziu el va numi aceasta «caracterul lumesc». În această categorie se înscrie în primul rînd întruparea, prin care Dumnezeu ia formă concretă: «Întruparea stă în inima teologiei lui Bonhoeffer. Nu e posibilă nici o speculație despre Dumnezeu înaintea sau în afara acestui eveniment concret» [590]. Cu același simț al concretului, al evidenței simple, el afirmă: «Creștinii trăiesc în lume. Ei folosesc lumea deoarece sînt făpturi din trup și sînge, și pentru salvarea trupului lor, Hristos a venit în lume» [591].

a) «*Cele două sfere*». Lumea este pentru D. Bonhoeffer o realitate de care nu se poate face abstracție. Totul se petrece în lume și în afara ei nimic nu ar mai fi consistent. Există în lume «două sfere», spune el, și termenul revine atît în *Viața împreună* cît și în *Etica*.

Ca și cele «două cetăți» ale Fericitului Augustin, cele «două sfere» ale lui Bonhoeffer au devenit termen tehnic [592]. «De la începuturile

586. *Sanctorum Communio*, p. 52 (ed. Münich); cf. Peter Berger, *op. cit.*, p. 62.

587. *Ibidem*, p. 145; cf. Benjamin E. Reist, *op. cit.*, p. 75—76.

588. *Sanctorum Communio*, (ed. Münich), p. 52.

589. *The Cost of Discipleship*, London, SCM Press, 1948, p. 185; cf. Franklin H. Littel, *Bonhoeffer's History. Church and World*, în vol. *The Place of Bonhoeffer*, ed. cit., p. 29.

590. Eberhard Bethge, *The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology*, în vol. *A Symposium on Dietrich Bonhoeffer World Come of Age*, ed. and introd. by Ronald Gregor Smith, Collins, London, 1967, p. 34—35.

591. *The Cost of Discipleship*, ed. 1966, p. 242—243.

592. O prezentare bună la Benjamin A. Reist, *op. cit.*, p. 80—90.

eticii creştine, după epoca Noului Testament, principala concepţie care a fost subliniată în gîndirea etică şi singura care, conştient sau inconştient, a determinat întreaga ei dezvoltare, a fost concepţia despre juxtapunerea şi relaţia celor două sfere, una divină, sfîntă, supranaturală şi creştină, şi alta lumească, profană, naturală şi necreştină» [593].

Dacă există «două sfere», înseamnă că omul se află într-o dilemă permanentă, căci el trebuie să se plaseze numai într-una din ele. Sau îl caută pe Hristos fără lume, sau caută lumea fără Hristos. D. Bonhoeffer conclude: «În fiecare din aceste cazuri, el se înşală» [594].

Ce soluţie va propune Bonhoeffer? El porneşte de la conceptele de *realitate* şi *Revelaţie*, afirmînd că: «Nu există două realităţi, ci numai o realitate, iar aceasta este realitatea lui Dumnezeu, care s-a manifestat în Hristos, în realitatea acestei lumi. Participînd la viaţa în Hristos, noi ne aflăm deodată atît în realitatea lui Dumnezeu cît şi în realitatea lumii». Realitatea lui Hristos cuprinde realitatea lumii în ea însăşi, căci Hristos, ca Hristos întrupat, aşa cum îl cunoaştem noi, nu există decît în realitatea lumii. Înseamnă a nega revelaţia lui Dumnezeu în Iisus Hristos, dacă cineva crede că este «creştin», fără a vedea şi a recunoaşte lumea în Hristos. Prin urmare: «nu există două sfere, ci numai o singură sferă a realităţii lui Hristos, în care sînt unite realitatea lui Dumnezeu şi realitatea lumii» [595].

Benjamin A. Reist spune că felul în care respinge D. Bonhoeffer tensiunea dintre cele două sfere, constituie «una dintre cele mai importante contribuţii la cercetarea teologică contemporană» [596]. Mai întîi el explică ce înţelege prin «secular»: «Dacă realitatea lui Dumnezeu intră în realitatea lumii în Iisus Hristos, şi dacă, în consecinţă, ceea ce este creştin poate fi găsit numai în lume, atunci tensiunea dintre Hristos şi creştini, pe de o parte, şi dintre Hristos şi lume, pe de altă parte, trebuie descoperită în mijlocul lumii înseşi» [597].

D. Bonhoeffer afirmă, totuşi, că ceea ce este creştin nu este identic cu ceea ce este lumea, şi ceea ce e natural nu e identic cu ceea ce este supranatural, dar, după părerea sa, relaţia dintre ele nu poate fi o frontieră statică, ci dinamică, într-o perspectivă nouă: «Astăzi, cînd creştinismul este folosit ca o armă polemică împotriva sferei seculare, dialogul trebuie să fie dus în numele unei mai bune secularităţi şi, mai presus de orice, el nu trebuie să ducă înapoi la o predominare statică a sferei spirituale ca un scop în sine» [598].

b) O «*mai bună secularitate*». Expresia aceasta deschide o perspectivă nouă în teologia despre lume. Întrucît între Biserică şi lume nu există nici o «frontieră statică», Biserica trebuie să se angajeze pentru această «mai bună secularitate». Formula face parte din invenţiile lui D. Bonhoeffer, care o şi aplică, indicînd direcţia pe care trebuie să se meargă spre realizarea ei. Cu această ocazie introduce o nouă formulă

593. *Ethics*, ed. cit., p. 196.
594. *Ibidem*, p. 197.
595. *Ibidem*.
596. *Op. cit.*, p. 83.
597. *Ibidem*, p. 83.
598. *Ethics*, p. 199.

de lucru, aceea a *misiunilor* sau a *mandatelor Bisericii*: «Lumea este în relaţie cu Hristos, indiferent dacă ea ştie sau nu aceasta. Această relaţie a lumii cu Hristos ia formă concretă în anumite «mandate» ale lui Dumnezeu în lume». După D. Bonhoeffer, Sfînta Scriptură ar indica patru asemenea mandate: munca, căsătoria, conducerea şi Biserica [599].

Toate mandatele, sau misiunile numite mai sus, sînt divine şi au fost date tuturor oamenilor, de aceea nu numai Biserica este divină. Drept urmare nu există posibilitate de retragere din sfera secularului în sfera spiritualului [600]. A le împlini potrivit poruncii primite înseamnă, după D. Bonhoeffer, a realiza o «mai bună secularitate», căci trei din aceste mandate, deşi divine, privesc direct lumea de aici. Cu alte cuvinte, Dumnezeu însuşi e interesat pentru o «mai bună secularitate» [601].

c) «*Ultim*» şi «*penultim*». Trebuie amintiţi aici şi alţi termeni specifici lui D. Bonhoeffer: «ultim» şi «penultim», legaţi direct de importanţa pe care el o acordă lumii: «Noi trăim în realitatea penultimă şi credem în cea ultimă», spune el. Desigur, penultimul şi ultimul formează o unitate în Dumnezeu, dar categoria «ultimul» este o categorie a credinţei, pe cînd «penultimul» este o categorie a realităţii imediate. «Penultimul» nu numai că nu trebuie să ne reţină definitiv, dar el are chiar un rol pozitiv, în pregătirea şi înţelegerea «ultimului». Numai cel care trăieşte intens în *penultim* se poate întîlni cu *ultimul* şi în felul acesta realizează, prin anticipaţie, unitatea lor. «Numai atunci cînd se cunoaşte inefabilitatea numelui lui Dumnezeu, se poate pronunţa numele lui Iisus Hristos. Numai atunci cînd cineva iubeşte viaţa şi pămîntul, aşa de mult încît fără ele totul ar fi mort, el poate crede în înviere şi într-o altă lume nouă. Numai cînd te supui legii, poţi vorbi de graţie, şi numai cînd cineva înţelege mînia şi furia lui Dumnezeu atîrnînd ca o realitate necruţătoare deasupra capului duşmanilor, el poate cunoaşte ce înseamnă a-i iubi şi a-i ierta... Nu poţi şi nu trebuie să pronunţi ultimul cuvînt, înainte de a-l spune pe penultimul. Nu trăim noi, oare, în penultimul cuvînt şi credem în ultimul?» [602].

Heinz Zahrnt scrie, la zece ani după moartea lui D. Bonhoeffer: «Au fost martiri care au chemat lumea la Biserică. Dietrich Bonhoeffer este un martir care a chemat Biserica în lume» [603]. Franklin Littell, de la care am luat această notă, comentîndu-l pe D. Bonhoeffer, spune că din opera lui reiese cu evidenţă că «Hristos n-a murit pentru Biserică, ci pentru lume» [604].

---

599. *Ibidem*, p. 207. Din nou despre mandate la p. 286 ş. u.

600. *Ibidem*, p. 207.

601. După Bonhoeffer şi cel de-al patrulea mandat, Biserica sau comunitatea, există în lume şi pentru lume: «O relaţie pur spirituală este nu numai periculoasă, ci în total un lucru anormal» (*Life Together*, New York, 1954, p. 38). «Singura autentificare reală a comuniunii spirituale constă în cea materială», comentează Franklin H. Littell (*Bonhoeffer's History*), în vol. cit., p. 29.

602. *Letters and Papers*, p. 50. («Next to last word» este tradus de obicei cu «penultimate», iar «last» cu «ultimate»). Vezi George W. Forell, *Realized Faith. The Ethics of Dietrich Bonhoeffer*, ed. cit., p. 220—221.

603. Heinz Zahrnt, *Der Gefangene von Tegel*, Sonntagsblatt, 10 April 1955, nr. 15, p. 1.

604. Franklin H. Littel, *Bonhoeffer's History*, în vol. cit., p. 32—33.

C. Biserica şi lumea în «Scrisori». — Eberhard Bethge numeşte timpul cînd au fost alcătuite *Scrisorile* «a treia perioadă» [605]. Nu e însă numai o periodizare istorică, deoarece în *Scrisori* D. Bonhoeffer apare ca un alt om [606]. Disputa între teologi, cu privire la metoda de cercetare a operei lui Bonhoeffer, nu e încă terminată : unii spun că trebuie abordată în întregime, mai ales că el însuşi se declară solidar cu ce a scris înainte [607] ; alţii spun că atitudinea autorului din *Scrisori* este diferită de aceea din lucrările anterioare acesteia, şi deci poziţiile sale trebuie studiate separat.

Scrisorile pun, într-adevăr, probleme grave exegetului contemporan, mai ales că D. Bonhoeffer nu-şi explică nici termenii, nici gîndirea. El face afirmaţii şi, uneori, se miră el însuşi de cuvintele care îi apar sub peniţă [608]. Totuşi, aceste afirmaţii conţin nişte intuiţii foarte originale, în care se proiectează o gîndire profetică şi o problematică gravă. În *Scrisori* tema principală este *lumea*, iar termenul ei de relaţie nu e Biserica, ci *religia*. Din tot ce a fost înainte, se pot reţine două elemente : Iisus şi credinţa. Totul este însă dominat de noua înfăţişare a lumii şi de noua sa concepţie despre religie.

Lumea, zice el, a ajuns la maturitate [609]. Prin expresia «lumea matură», D. Bonhoeffer nu înţelege lumea care era tot una cu Biserica şi căreia Revelaţia îi dădea conţinutul concret, ci lumea care s-a dispensat de Dumnezeu şi de religie în procesul acelei «turnante» care a antrenat apariţia tuturor elementelor secularizării contemporane.

Există numeroase texte în care se pot regăsi cu claritate aceste idei : «Noi înaintăm către o epocă în care nu va exista religia de fel ; oamenii, aşa cum sînt acum, pur şi simplu nu mai pot fi religioşi» [610]. «Dumnezeu este din ce în ce mai mult împins afară din lume, care a ajuns acum la maturitate» [611]. Există o tendinţă crescîndă de a afirma autonomia omului şi a «lumii» [612]. «Singurul mod de a fi onest este de a recunoaşte că trebuie să trăim în lume, *etsi Deus non daretur*» [613].

605. Cea dintîi perioadă cuprinde : *Sanctorum Communio* (1930), *Act and Being* (1931), *Creation and Fall*, (1932—1933), *Christology* (1933) iar a doua parte : *The Cost of Discipleship* (1937), *Life Together* (1939). În perioada a treia, Bethge consideră *Etica* şi *Scrisorile din închisoare*, publicate după moartea lui Bonhoeffer. Noi ne vom ocupa numai de *Scrisori*, întrucît în *Etică* nu se găsesc încă problemele din *Scrisori*, *Etica* fiind pe linia perioadelor anterioare.

606. «În mod sigur n-a existat vreodată o generaţie în decursul istoriei umane cu teren atît de puţin la temelia ei, cum este generaţia noastră» (*Letters and Papers*, p. 135). Manfried Müller, *Concerning the Reception and Interpretation of Dietrich Bonhoeffer*, în vol. *A Symposium on Dietrich Bonhoeffer*, ed. cit., p. 202 citează o traducere din 1963 a *Scrisorilor din închisoare* în care se vorbeşte despre o «mare turnantă istorică».

607. Despre *The Cost of Discipleship*, spune : «Sînt pregătit să susţin ceea ce am scris» (*Letters and Papers*, p. 125).

608. «Sînt adesea şocat de lucrurile pe care le spun» (*Letters and Papers*, p. 131).

609. «Adulthood», despre care Thomas Merton spune că este «un alt aspect al mitului contemporaneităţii» (*Faith and Violence*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1968, p. 277).

610. *Letters and Papers*, p. 91.

611. *Ibidem*, p. 114.

612. *Ibidem*, p. 121.

613. *Ibidem*, p. 121.

Cîteva lucruri rămîn totuşi. În primul rînd Dumnezeu şi Iisus, în al doilea rînd credinţa şi în al treilea, deşi adesea fără înfăţişare, Biserica. Întrebările lui D. Bonhoeffer se pot rezuma acum la următoarele: «Dacă noi trebuie, în cele din urmă, să renunţăm la tipul apusean al creştinismului, ca la un simplu stadiu preliminar la o istorie fără nici un fel de religie, ce situaţie ar rezulta din aceasta pentru noi, pentru Biserică? Cum poate Hristos deveni Domnul chiar al celor fără religie? Dacă religia nu mai este decît un veşmînt al creştinismului — şi chiar acest veşmînt a avut aspecte foarte variate în diferite perioade — atunci ce reprezintă un creştinism fără religie» [614]. «Care este semnificaţia unei Biserici (biserică, parohie, predică, viaţă creştină) într-o lume areligioasă? Cum putem vorbi despre Dumnezeu fără religie? Cum putem vorbi despre Dumnezeu într-un mod secular?» [615]. «Cum putem revendica pentru Hristos o lume care a ajuns la maturitate?» [616]. «Lucrul care mă frămîntă pe mine este acesta: ce reprezintă astăzi creştinismul şi ce este Hristos pentru noi azi?» [617].

Avînd aceste două premise, pe de o parte *lumea ajunsă la maturitate*, adică în starea ei areligioasă, iar pe de altă parte *credinţa în Dumnezeu, în Iisus şi în Biserică*, D. Bonhoeffer ajunge la concluzia că singura cale rămasă posibilă teologiei creştine, ar fi interpretarea nereligioasă a terminologiei biblice [618]. Pe aceasta el o reduce la următoarele elemente principale:

a) *Noţiunea de Dumnezeu ca ipoteză de lucru.* D. Bonhoeffer spune: «Nu se mai simte nici o nevoie de Dumnezeu ca ipoteză de lucru, fie în morală, fie în politică sau în ştiinţă. Nici nu mai există vreo necesitate pentru un asemenea Dumnezeu în religie sau filozofie. În numele onestităţii intelectuale, aceste ipoteze de lucru pot fi aruncate şi înlăturate cît mai departe posibil... În acest punct, spiritele încep să se întrebe ce loc rămîne acum pentru Dumnezeu» [619]. În cazul acesta problema nu e nici de limbaj, nici de interpretare, ci de ceva mai adînc. A crezut D. Bonhoeffer că poate reduce o criză ontologică [620] la una exegetică?

b) *Interpretarea «religiei».* Aceeaşi reducere la «interpretare» se poate vedea şi în privinţa «religiei». E drept că D. Bonhoeffer însuşi nu s-a explicat, dar din felul cum a apreciat diferenţa pe care o face Karl Barth între religie şi credinţă [621], s-a putut vedea ce înţelege el prin religie, adică forme şi noţiuni, tot ce intră în categoria efortului omenesc de a reprezenta pe Dumnezeu şi de a ajunge la El, care în concepţia lui Karl Barth constituie idolatrie. Karl Barth nu face o tragedie din respingerea «religiei», căci de fapt e vorba aici doar de ceartă de

614. *Ibidem*, p. 91.
615. *Ibidem*, p. 92.
616. *Ibidem*, p. 115.
617. *Ibidem*, p. 91.
618. *Ibidem*, p. 116.
619. *Ibidem*, p. 121.
620. Thomas Merton îi reproşează pe bună dreptate lui Bonhoeffer lipsa unei baze ontologice în încercarea de a reconstrui un creştinism fără religie (*Faith and Violence*, p. 276).
621. A se vedea despre K. Barth, la Eberhard Bethge, *The Challenge...*, p. 78—79.

cuvinte. Pentru D. Bonhoeffer însă înseamnă mai mult decît o ceartă de cuvinte. Ce anume e, D. Bonhoeffer nu identifică, pentru că rămîne cu credința și cu tot ce implică ea, anume Dumnezeu, Iisus, Biserica, mîntuirea etc., dar și cu tragedia absenței religiei. Aici el apare cel puțin inconsecvent, deoarece ar trebui să facă o delimitare între lumea care nu mai are nici credință și el însuși care și-a păstrat credința. El procedează însă invers: în realitatea lumii, proiectează credința sa: Cînd vorbește despre lume, el face abstracție de credință (adică «religie»), pentru că lumea n-o mai are, și atunci tabloul lui e consecvent; cînd vorbește despre sine, face abstracție de ce se întîmplă în lume, și e și aici consecvent, dar cînd vorbește despre amîndouă deodată, reducînd lumea la sine însuși și pe sine la lume, devine inconsecvent.

c) *Conceptul de «lume matură»*. Eberhard Bethge a arătat că conceptul *mündige Welt* — «lumea matură» — e nou la D. Bonhoeffer așa cum este și concepția despre secularizare, care are hristologia ca fundal. Hristologia sa, luată aparte, nu aduce nimic nou, după cum secularizarea fără hristologie, de asemenea nu reprezintă ceva nou; noul vine din conjugarea lor. În situația aceasta, spune D. Bonhoeffer, «secularizarea trebuie să fie înțeleasă nu ca o lipsă și vinovăție, ci ca o preocupare necesară a creștinismului» [622].

Dar secularizarea pentru D. Bonhoeffer înseamnă «fără religie», pentru că însuși Iisus Hristos «a fost împotriva religiei» (redusă la idolatrie) așa cum fusese și Moise. De altfel, Iisus Hristos însuși este redus mai întîi la un portret fără contururi, apoi la «omul» Iisus, în numele Calcedonului [623], și în aceste condiții El «nu mai constituie un obiect al religiei, ci ceva destul de diferit», adică «El este de fapt și în adevăr Domnul lumii» [624]. Acest răspuns alternează cu întrebarea: «Cum poate Hristos deveni Domn chiar al acelora fără religie?» de unde se vede că există un conflict net între Revelație și lumea «matură», care nu mai primește Revelația. În ce măsură mai este Iisus în Revelație, cînd devine suport pentru secularizare? La aceste întrebări D. Bonhoeffer nu răspunde. El rămîne undeva la suprafața lucrurilor, ametit de ceea ce vede. Fiindcă îl are pe Iisus în inimă, îl introduce în tabloul său, dar ca pe un musafir care nu știe nici limba, nici obiceiurile lumii în care este introdus. Rămîne stingher. Cu cine intră el în contact și pe ce coordonate, pe ce unde de sensibilitate reciprocă, D. Bonhoeffer nu ne poate spune. El vorbește totuși despre un contact prin *disciplina arcana* [625], un contact secret. Cum se va realiza el, nu știm. Putem bănui că prin rugăciune [626], dar D. Bonhoeffer nu pare că ar cunoaște isihasmul.

Ca partener într-un astfel de contact, Iisus nu-și mai păstrează nici una din trăsăturile sale de biruitor. E doar cel al smereniei, al cheno-

622. E. Bethge, *op. cit.*, p. 77.
623. *Letters and Papers*, p. 100.
624. *Ibidem*, p. 92.
625. *Ibidem*, p. 92, 95.
626. *Ibidem*, p. 160 : «Creștinismul nostru de azi va fi limitat la rugăciuni». În legătură cu acesta vezi » Hiérom. Antonie Plămădeală, *Propos sur l'Hésychasme*, în «Collectanea Cisterciensia», Tome 33, 1971, 1, p. 107—112.

zei: «Înaintea lui Dumnezeu şi în El, noi trăim fără Dumnezeu. Dumnezeu însuşi permite să fie împins afară din lume şi pe cruce. Dumnezeu este slab şi fără putere în lume, şi aceasta constituie modul, singurul mod, în care El poate să fie cu noi şi să ne ajute. La Matei VIII, 17, se arată în mod clar că Hristos nu prin atotputernicia Sa ne ajută, ci prin slăbiciunea şi suferinţa Sa» [627].

Cum poate El ajuta lumea prin această unică dimensiune chenotică, nu aflăm de la D. Bonhoeffer. Poate prin aceea că se solidarizează cu slăbiciunile oamenilor. Thomas Merton găseşte doar o singură interpretare: Hristosul chenotic, care se coboară în lume, pentru lume, şi care lasă lumea să fie ea însăşi şi să ajungă la maturitate, serveşte drept exemplu. Pentru D. Bonhoeffer supremul sacrificiu constă în «a trăi cu Dumnezeu în scopul de a fi în comunitatea omului contemporan» [628], de aceea este foarte important «caracterul lumesc» al vieţii creştine, despre care spune că aceasta înseamnă «a considera viaţa în realitatea ei, cu toate datoriile şi problemele ei, cu succesele şi eşecurile ei, cu experienţele şi disperările ei». D. Bonhoeffer conclude că o astfel de viaţă reprezintă o participare la suferinţele lui Dumnezeu în lume şi o priveghere cu El în Ghetsimani. «Aceasta înseamnă credinţa, adică *metanoia*, ceea ce face din om un creştin» [629].

Ce înfăţişare are Biserica în această lume «matură»? Ea se află în una din aceste două situaţii: sau este o Biserică *arcana*, fără chip şi fără contururi, sau este o Biserică secularizată, adică totalitatea celor care, ajunşi la «maturitate», nu mai au nevoie de Dumnezeu, dar care îl au pe Iisus suferind, necunoscut, ca temelie. În orice caz, este o Biserică în proces de schimbare radicală, căci Bonhoeffer zice: «forma Bisericii se va schimba dincolo de orice recunoaştere» [630].

d) *Concluzii.* — Din cele prezentate s-ar putea reţine ca *elemente ale unei concluzii* următoarele: Confruntată la cea mai înaltă tensiune de onestitate, cu lumea modernă, Biserica, în gîndirea lui D. Bonhoeffer, se dislocă, se eterizează, nu mai continuă să existe decît cu preţul integrării capitulante în lume. Se mai numeşte Biserică şi după aceea, dar e altceva decît ceea ce se înţelege clasic prin Biserică. Dar aici se pune întrebarea: O astfel de Biserică mai are vreo misiune în lume, sau se mulţumeşte pur şi simplu să existe, să supravieţuiască indiferent sub ce formă? Este Biserica, în condiţiile lumii moderne, condamnată să fie numai o Biserică a suferinţei ascunse şi a crucii? Din unele texte ale lui D. Bonhoeffer s-ar părea că aceasta ar fi unica perspectivă. Dar el reţine totuşi esenţialul misiunii lui Hristos în lume şi încearcă să-l transmită Bisericii, chiar şi acestei Biserici secularizate. Această ideie s-ar cuprinde în formula: a lupta pentru o «mai bună secularitate». Există deci o cale pe care tot ce s-a pierdut prin schimbarea formelor,

627. *Ibidem*, p. 122.
628. *Faith and Violence*, p. 267.
629. *Letters and Papers*, p. 125.
630. *Ibidem*, p. 160.

prin abandonarea «religiei», prin ajungerea la maturitate și secularizare, să fie recuperat. Prin această recuperare, s-ar recîștiga tot ce s-a pierdut, căci D. Bonhoeffer nu abdică de la rostul creștinismului în lume. El caută doar să-i găsească un rost în lumea aceasta nouă. Și rostul nu este altul decît *slujirea*. Aceasta e singura cale prin care Dumnezeu mai poate fi prezent în lume, prin care Iisus își îndeplinește mesajul, prin care Biserica își exprimă și menține existența ca trup al lui Hristos în lumea de azi. Biserica nu-și poate justifica prezența în lume decît prin slujire.

D. Slujirea. — Din perioadele anterioare *Scrisorilor*, se poate reține din opera lui D. Bonhoeffer, în sprijinul ideii de slujire, îndeosebi conceptul său de «analogia relationis», care se găsește în *Creație și cădere* [631], un comentar la textul din Geneză I, 26: «Să facem pe om după chipul și asemănarea Noastră». Se mai pot reține, apoi, conceptele de «har de mare preț», «Biserică pentru alții» și «om pentru alții».

a) *Analogia relationis*. Omul este chipul lui Dumnezeu în mijlocul a tot ce a creat El. «În om, Dumnezeu a creat chipul Său pe pămînt. Aceasta înseamnă că omul e asemănător cu Creatorul său prin faptul că este liber» [632]. D. Bonhoeffer face din libertate categoria esențială a creației și apoi a raportului dintre Dumnezeu și om și dintre om și om. Deși nu face nici o referință la N. Berdiaev, teologia sa este în această privință foarte apropiată de a acestuia. Ca și la N. Berdiaev, libertatea pare a fi aproape independentă de Dumnezeu. Fiind o categorie de relație, se poate presupune că nu e condiționată, că nu e creată de Dumnezeu. El vorbește, de fapt, de două libertăți, de una creată și de una necreată, dar nu dezvoltă această idee, afirmînd doar că libertatea lui Dumnezeu e necreată, iar a omului e creată, întrucît e o libertate între creaturi [633].

Ce înseamnă însă după D. Bonhoeffer a fi liber? Libertatea este o relație și nimic altceva. În adevăr, libertatea este o relație între două persoane. A fi liber înseamnă «a fi liber pentru altul». Cu alte cuvinte, omul nefiind condiționat prin necesitate, nu este condiționat nici la o dependență irezistibilă față de cel care l-a creat. El este liber, și numai așa se poate dărui altuia, poate fi liber pentru altul. Și Dumnezeu e liber, iar prin Hristos își manifestă libertatea Sa pentru oameni. «Deoarece El nu ține libertatea Sa pentru El însuși, conceptul de libertate există numai pentru noi și înseamnă a fi liber *pentru*» [634]. Acest *«a fi liber pentru»* se manifestă prin iubire. Iubirea dintre creatură și Creator e reciprocă și iubirea creaturii e motivată de iubirea Creatorului. Omul îl înțelege pe Dumnezeu numai în relația cu sine, prin Hristos.

Raportul dintre Creator și creatură se repetă între creatură și creatură. Omul este liber pentru unire. Bărbat și femeie i-a creat pe ei Dum-

631. Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall. A Theological Interpretation of Genesis I—III*. The Mac Millan Comp., 1969, ed. 5, p. 35—40.

632. *Ibidem*, p. 37.

633. *Ibidem*, p. 38.

634. *Ibidem*, p. 37.

nezeu. Omul nu este singur, el este în dualitate și tocmai în această dependență de celălalt constă natura sa creată.

Ideea aceasta are o deosebită însemnătate: condiția de creatură este o condiție de interdependență între oameni. Omul nu există singur în fața lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă de fapt a fi creat «după chip și asemănare»: a fi liber unul pentru altul, a fi împreună, a fi în comuniune, în Hristos. Dumnezeu se manifestă ca «a fi pentru om». Omul, de asemenea, este creat cu scopul de «a fi pentru om», care e «după chip și asemănare», dar acest «chip și asemănare» nu constituie o *analogia entis*, căci omul rămîne creatură, ci o *analogia relationis*. Prin urmare, după cum Dumnezeu, prin Hristos, este în relație cu omul și numai așa El poate fi înțeles, și omul e chemat să fie în relație.

Merită să se reție de aici faptul că omul nu e conceput izolat, singur, individual, ci în relație, în comuniune. Cum observă Benjamin A. Reist, «conceptul de om după chipul lui Dumnezeu, nu poate fi perceput prin analiza omului ca individ. Omul nu poate fi el însuși prin sine. În consecință, manifestarea umană a lui Dumnezeu nu trebuie găsită în om ca individ, ci numai în omul în relație cu semenii săi» [635].

b) *Harul de mare preț.* Ideea apare în lucrarea *Prețul ascultării* și e în cumpănă cu *harul gratuit*. D. Bonhoeffer pune aici în discuție unul din principalele principii protestante *sola fide — sola gratia*, și arată că harul l-a costat pe Dumnezeu viața Fiului Său. În acest sens, harul este de mare preț, iar ceea ce L-a costat scump pe Dumnezeu, nu poate să fie ieftin pentru noi [636]. D. Bonhoeffer militează aici pentru reabilitarea valorii faptelor, arătînd că justificarea păcătosului în lume, a degenerat în justificarea păcatului. Harul care a costat atît de mult, a fost schimbat în har ieftin pentru care nu mai e nevoie de ascultare [637]. Prin «ascultare» sau ucenicie, el înțelege urmarea poruncii Domnului de a face fapte bune. În această privință, el acuză protestantismul că l-a falsificat pe Luther: «Este o fatală neînțelegere a operei lui Luther a presupune că redescoperirea Evangheliei grației pure a oferit o dispensă generală de la ascultarea poruncii lui Iisus, sau că marea descoperire a Reformei a fost aceea că harul iertător al lui Dumnezeu se conferă în mod automat lumii, ca îndreptare și sfințenie» [638].

Benjamin A. Reist, apreciind valoarea acestui capitol din scrierile lui D. Bonhoeffer, afirmă că el «conține una din cele mai lucide și îndrăznețe explicații ale relației dintre credință și ascultare ce s-au scris vreo-

635. Benjamin A. Reist, *op. cit.*, p. 51. Nu este locul aici să arătăm ce înțeleg Sfinții Părinți răsăriteni prin «chip și asemănare», dar a limita totul la *analogia relationis*, înseamnă a săraci antropologia creștină. Părinții răsăriteni împing posibilitățile naturii omului pînă la *participarea* ei la harul necreat și la *îndumnezeirea* ei. Firește că din partea unui teolog protestant, care scrie după K. Barth și după existențialiști, a postula această *analogia relationis*, potrivit căreia omul nu mai e un izolat și un aruncat în existență, reprezintă un pas înainte și deschide calea unei teologii a slujirii, dar nu e tot ceea ce ar fi putut face D. Bonhoeffer, dacă s-ar fi adresat și teologiei răsăritene.

636. *The Cost of Discipleship*, p. 37.

637. *Ibidem*, p. 41.

638. *Ibidem*, p. 40.

dată» [639]. Tot el remarcă, în legătură cu *analogia relationis* și *harul de mare preț*, că D. Bonhoeffer promovează o credință «cu un caracter profund social» [640].

c) *Biserica pentru alții — Omul pentru alții.* Încă de pe vremea cînd scria *Sanctorum Communio*, D. Bonhoeffer concepea Biserica în termeni de misiune. Este adevărat că, pe vremea aceea, gîndirea lui era condiționată exclusiv teologic. Confruntarea cu lumea avea să vină mai tîrziu, și atunci avea să găsească noi argumente în sprijinul concepției sale anterioare.

«Păcatele marinarului necunoscut, pentru care se face rugă de mijlocire în rugăciunea colectivă a Bisericii, mă întristează tot așa de mult ca și cele ale celui mai apropiat prieten ; pentru că baza acestei mîhniri este recunoașterea propriei noastre responsabilități față de vina lumii sau, ceea ce înseamnă același lucru, a propriei noastre vinovății în moartea lui Hristos» [641]. Sînt de remarcat în acest text două noțiuni : aceea de *rugăciune de mijlocire*, și aceea de *responsabilitate*. D. Bonhoeffer se află aici în inima doctrinei sale despre Biserică, denumită «Hristos care trăiește ca o comunitate», în care toți sînt uniți în Hristos, vinovați și răscumpărați prin Hristos. Hristos s-a întrupat pentru oameni, oamenii au fost uniți în El și acum sînt responsabili unii pentru alții și se roagă unii pentru alții. Noțiunea de *vicarius*, care se aplică în primul rînd lui Hristos, se aplică acum și oamenilor [642]. Trebuie să observăm că, deși D. Bonhoeffer nu face o demonstrație biblică sistematică, regăsim în această motivare esența argumentului teologic pentru slujire.

Ideea de slujire apare și în scrierile din perioadele de început, ca de pildă în *Viața împreună*, unde se subliniază faptul că creștinii îl pot sluji pe Dumnezeu numai slujindu-i pe oameni. Numai smerindu-ne putem sluji pe alții. El citează aici din *Urmarea lui Hristos :* «Să nu gîndești vreodată că vei face vreun progres, pînă ce nu te vei socoti pe tine însuți ca fiind prezent în toți». Să consideri deci totdeauna că nevoile celorlalți sînt mai mari decît ale tale [643]. Vorbind despre slujirea episcopului el scrie : «Episcopul este un om simplu, credincios, puternic în credință și viață, care își îndeplinește corect datoria față de Biserică... Biserica nu are nevoie de personalități strălucitoare, ci de slujitori credincioși ai lui Hristos și ai fraților» [644]. În contextul slujirii, se înscriu iubirea și rugăciunea unuia pentru altul : «Iubirea spirituală va vorbi lui Hristos despre un frate, mai mult decît unui frate despre Hristos» [645].

Cît despre responsabilitate, el o pune în legătură cu conceptul de persoană. «Omul este profund social și, din acest motiv, el este în esența

639. *Op. cit.*, p. 54.
640. *Ibidem*, p. 60.
641. *Sanctorum Communio*, p. 133.
642. *Ibidem*, p. 130.
643. *Life Together*, ed. 1954, p. 69—77 ; cf. René Marlé. *Bonhoeffer. The Man and the Work*, London-Dublin-Melbourne, 1968, p. 89.
644. *Life Together*, p. 85.
645. *Ibidem*, p. 23.

sa o ființă responsabilă. Societatea nu poate să fie înțeleasă în afară de această întrepătrundere de ființe reciproc responsabile», comentează Peter Berger [646], care, mai departe, citează din *Sanctorum Communio* : «Categoria fundamentală a socialului este relația eu-tu» [647], idee ce amintește de Martin Buber. Peter Berger observă că relația eu-tu poate avea loc și între o persoană individuală și o persoană colectivă, dînd ca exemplu loialitatea față de o instituție. Conceptul de Biserică implică deci aceste două relații : persoana și colectivitatea» [648].

În *Etica*, Biserica este socotită locul în care se propovăduiește cuvîntul. «Mandatul Bisericii, spune D. Bonhoeffer, este cuvîntul lui Dumnezeu» [649]. În legătură cu această misiune, el împarte Biserica în două : «Deasupra există oficiul de propovăduire, iar dedesubt congregația care ascultă. În locul lui Dumnezeu și al lui Iisus Hristos stă, înaintea congregației, deținătorul oficiului de predicare cu propovăduirea sa. Predicatorul nu este un purtător de cuvînt al comunității, ci, dacă expresia poate fi permisă, el este autorizat să învețe, să sfătuiască și să mîngîie, să ierte păcatele, dar și să le țină. În același timp el este păstorul, păstorul turmei. Oficiul său este instituit direct de Iisus Hristos, iar caracterul legitim al oficiului său derivă nu din voința congregației, ci din voința lui Iisus Hristos. Acesta este instituit *în* congregație și nu *de către* congregație, și în același timp cu congregația» [650].

Pentru *mandate*, ca și pentru Biserică, cuvîntul-cheie întrebuințat de D. Bonhoeffer este : «Ele sînt unul pentru altul» [651], deci în raport de slujire. Esențialul pentru tema noastră e faptul că el concepe mandatele — Biserica, căsătoria și familia, cultura și conducerea — în termeni de substituire. «Deținătorul mandatului lucrează ca un împuternicit în locul Aceluia care i-a atribuit lui această însărcinare» [652]. Ideea de substituire se întîlnește încă în *Sanctorum Communio*, dar în *Etică* revine de mai multe ori. Biserica se substituie tuturor, pentru că ea poartă forma lui Hristos : «Chipul în care ea este formată este chipul omului. Ceea ce se produce în ea, se întîmplă ca un exemplu și ca un *substitut pentru toți oamenii*» (subl. ns.) [653].

Un ecou al concepției despre substituire prin reducere progresivă și apoi prin recuperarea dimensiunii universale : Israel-Rămășița-Ebedul-Iisus-Apostolii-Biserica, despre care s-a tratat anterior, se găsește și la D. Bonhoeffer, de pildă, cînd afirmă : «Comunitatea creștină se află în starea în care întreaga lume ar trebui să se afle ; în această măsură ea slujește ca un împuternicit pentru întreaga lume și există pentru lume... Comunitatea se găsește în această îndoită relație de reprezentare : în comuniunea și în ascultarea Domnului ei, care a fost Hristos anume în

646. Peter Berger, *Sociology and Ecclesiology*, ed. cit., p. 60.
647. *Sanctorum Communio*, ed. 1954, p. 33.
648. *Ibidem*, p. 52.
649. *Ethics*, p. 293.
650. *Ibidem*, p. 293—294.
651. *Ibidem*, p. 291.
652. *Ibidem*, p. 287.
653. *Ibidem*, p. 83.

această reprezentare, întrucît El există nu numai pentru sine, ci în întregime pentru interesul lumii» [654].

D. Bonhoeffer precizează însă că a exista pentru lume presupune mandatul proclamării cuvîntului. El acuză romano-catolicismul că interpretează Biserica ca un scop în sine, neglijînd astfel misiunea divină a propovăduirii cuvîntului, iar Reforma o acuză dimpotrivă, că a concentrat întrega ei atenție asupra mandatului proclamării cuvîntului, uitînd că Biserica este și un scop în sine, și acesta constă anume în existența ei pentru lume [655]. Înțelegem mai bine ce vrea să zică el prin aceasta, dacă ne întoarcem la capitolul despre «cele două sfere» în care spune: «Biserica nu are nici dorința nici obligația de a extinde spațiul său pentru a cuprinde spațiul lumii. Ea nu cere spațiu mai mult decît are nevoie în scopul de a sluji lumea» [656].

În *Scrisori*, nou este faptul că Biserica, în viziunea profetică a lui Bonhoeffer, își pierde atributele exterioare. Într-un «creștinism fără religie» mai rămîne loc doar pentru întrebarea: «Ce înseamnă creștinismul și ce reprezintă de fapt Hristos, pentru noi azi?... Cum poate Hristos să devină Domn chiar al celor fără religie?... Ce este un creștinism fără religie?» [657]. Cînd «nu mai există un obiect al religiei» [658], ce mai poate însemna Hristos?

Răspunsul lui D. Bonhoeffer a devenit de mult cunoscut. În condițiile de mai sus, Biserica rămîne să se definească doar ca totalitatea celor care cred în Hristos, dar o totalitate care nu are formă văzută, care e mai degrabă o *disciplina arcana*. Iar din Iisus nu mai rămîne valabil decît un singur atribut la care lumea secularizată ar putea fi sensibilă: «*Omul pentru alții*», omul care slujește. Biserica, la rîndul ei, se verifică prin aceasta: dacă e alcătuită din «*oameni pentru alții*». Independent de contextul în care D. Bonhoeffer plasează slujirea, el regăsește în fapt dimensiunea autentică pe care Iisus a transmis-o Bisericii, și acesta e lucrul cel mai important. Din confruntarea cu realitatea, el deduce că a fi «*om pentru alții*» e tot ce mai poate supraviețui din creștinism. Ceea ce rămîne valoros aici, e descoperirea dimensiunii slujirii ca esență a misiunii creștine într-o Biserică secularizată.

Din faptul că singurul scop al lui Hristos a fost «*existența pentru alții*» [659], rezultă că Biserica este ea însăși numai cînd există pentru umanitate. Pentru a porni pe această cale, ea ar trebui să împartă tot ceea ce posedă, săracilor și celor în nevoie. Clerul ar trebui să trăiască numai din darurile benevole ale congregațiilor, sau să se angajeze în unele funcții seculare. Ea trebuie să ia parte la viața socială a lumii, nu stăpînind peste oameni, ci ajutîndu-i. Ea trebuie să spună oamenilor, indiferent de vocația lor, ce înseamnă să trăiești în Hristos și să exiști pentru alții» [660].

654. *Ibidem*, p. 301.
655. *Ibidem*.
656. *Ibidem*, p. 202.
657. *Letters and Papers*, p. 91.
658. *Ibidem*, p. 92.
659. *Ibidem*, p. 164—165.
660. *Ibidem*, p. 166.

D. Bonhoeffer n-a reușit să dea mai multe amănunte practice cu privire la înfățișarea acestui «om pentru alții», care trebuie să-l imite pe Hristos. Dar prin acest «om pentru alții», D. Bonhoeffer a devenit cea mai importantă figură a teologiei protestante moderne.

E. Încercare de evaluare a teologiei bonhoefferiene, cu privire specială asupra slujirii. — Teologii care se ocupă de D. Bonhoeffer, indiferent dacă sînt sau nu de acord cu concepțiile sale, recunosc că el desparte două epoci în gîndirea teologică, determinînd nu numai apariția teologiei radicale moderne, cum se crede în general [661], ci și o întreagă orientare a Bisericii spre lume și spre slujire. Pentru René Marlé, de pildă, el este un «*om neobișnuit*» [662], «un om cu o viziune tulburătoare» în înțelesul cel mai pozitiv [663]. Pentru Ronald Gregor Smith, el este unul din spiritele creatoare rare în teologia din timpul nostru» [664]. *Scrisorile* lui au devenit un punct de cotitură în teologia modernă [665], pentru că el a crezut că se află în prezența unui mare punct de răscruce în istorie [666] și a fost fascinat de instituțiile sale noi [667]. H. Müller spune că, în timpul nazismului, Bonhoeffer a părut a fi într-adevăr ultimul apusean creștin cinstit» [668]. William Hamilton observă că anumite expresii din teologia modernă, ca «lumea ajunsă la maturitate» și «starea adultă a lumii», au devenit de mult sinonime cu numele lui Bonhoeffer [669].

Cu puține excepții, majoritatea teologilor sînt de acord că opera sa trebuie interpretată în context, adică să nu se interpreteze *Scrisorile* separat. Excepția o fac mai ales teologii «morții lui Dumnezeu», în mare parte J. A. T. Robinson și, în mai mică, Harvey Cox. H. Müller spune că, dacă nu se are în vedere întreaga extensiune a operei sale, teologia sa este anarhistă și fără răspundere pentru viitor [670], iar Roch A. Kereszty spune că în aceste condiții, ajungerea la «teologia morții lui Dumnezeu» este firească [671]. H. Müller avertizează însă asupra unei interpretări într-un context prea strîns, cum face, de pildă, J. Moltmann care înțelege *Scrisorile* prin *Etică* și Etica prin scrierile anterioare. El vede în aceasta pericolul relativizării importanței *Scrisorilor*. D. Bonhoeffer ar deveni astfel un teolog care nu ar aduce nimic nou. H. Müller scoate în evidență contradicția dintre *Etică* și *Scrisori*. În Etică, Bonhoeffer consideră secularizarea occidentală ca o amenințare, ca o apostasie și o degenerare a moștenirii apusene. În *Scrisori*, lumea ajunsă

661. Colm O. Grady, *The Secular City*, în rev. cit., p. 352 ; cf. Roch A. Kereszty, *op. cit.*, p, 100.

662. René Marlé, *op. cit.*, p. 13.

663. *Ibidem*, p. 107.

664. Ronald Gregor Smith, *Introduction*, în vol. «A Simposium on Dietrich Bonhoeffer», ed. autorului, p. 9 ; cf. Ved Mehta, *The New Theologian*, New York and Evanston, 1968, p. 137.

665. Ronald Gregor Smith, *Secular Christianity*, Collins, London, 1966, p. 16.

666. Colm O'Grady, *The Secular City*, p. 352.

667. Roch A. Kereszty, *op. cit.*, p. 101.

668. H. Müller, *Concerning the Reception and Interpretation of Dietrich Bonhoeffer*, în vol. «A Symposium on Dietrich Bonhoeffer», ed. cit., p. 191.

669. Wiliam Hamilton : «The Letters are a Particular Thorn», în *Some Themes in Bonhoeffers' Prison Writings*, în vol. «A Symposium on Dietrich Bonhoeffer», ed. cit., p. 145.

670. H. Müller, *Concerning the Reception*, p. 189.

671. *Op. cit.*, p. 119.

la maturitate formează centrul unui mod de gîndire optimist («Scrisoarea» din 8 iunie 1944). După părerea lui H. Müller contradicția există, dar ea e rezolvată pozitiv în Scrisori [672]. Regin Printer e însă de părere că rezolvarea nu se află independentă în *Scrisori*. Fără teologia crucii, spune el, nu putem înțelege interpretarea sa non-religioasă. Trebuie să le vedem în dezvoltare istorică, în contextul uneia și aceleiași teologii a crucii [673].

a) *Bazele teologice ale slujirii.* Părerile sînt foarte diferite în privința aceasta. D. Bonhoeffer susține că în «lumea ajunsă la maturitate», într-un «creștinism fără religie», singura formă sub care poate exista Biserica este *Biserica pentru alții*. Pe ce se sprijină el? Ce înseamnă *creștinism fără religie* și *lumea matură* și de ce postulează ele o *Biserică pentru alții?* Vom prezenta mai întîi cîteva opinii negative.

Arnold E. Loen spune că nu se știe ce înseamnă «creștinism fără religie». De fapt, D. Bonhoeffer nu explică nici ce înțelege el prin religie. Se pot înțelege două lucruri: sau religia istorică, instituțională, cu dogmele și tradițiile ei, sau o experiență religioasă, dar în amîndouă cazurile «creștinism fără religie» nu poate exista, încît expresia e o *contradictio in terminis* [674].

Thomas Merton, expunînd un punct de vedere catolic, afirmă că expresia «creștinism fără religie» nu e creștină, deoarece ea neagă Revelația și neagă în fond un Dumnezeu care nici n-a existat vreodată [675]. Adevăratul Dumnezeu nu este cel descris de teologii radicali, ci acela al Revelației, cu care stă sau cade creștinismul.

Arhiepiscopul Michael Ramsey spune că oricum teza «creștinism fără religie» cade, pentru că religia constituie complementul necesar al existenței Bisericii, și Hristos a pus propria Sa pecete pe religie, prin implicarea Sa proprie în ea și prin instituirea de către El a riturilor sacramentale inseparabile de aceasta [676]. William Hordern consideră expresia *creștinismul secular* sugestivă, dar obsesivă [677], iar despre «lumea matură» spune că poate însemna lucruri diferite [678] și că toate aceste expresii pot crea multe confuzii [679]. Roch Kereszty, la întrebarea cum se face că D. Bonhoeffer a inspirat curente diferite, printre care și «teologia morții lui Dumnezeu», răspunde că există trei cauze: lectura superficială a *Scrisorilor*, lectura lor izolată de contextul întregii opere, și existența unor ambiguități și deficiențe în concepția lui D. Bonhoeffer însuși. Printre altele, acesta n-a făcut distincție între adevărata religie

672. H. Müller, *op. cit.*, p. 185—186.

673. Regin Printer, *Bonhoeffer and the Young Luther*, în vol. «A Symposium...», p. 178.

674. Arnold E. Loen, *Secularization*, p. 189—191.

675. Thomas Merton, *Faith and Violence*, p. 260, 276.

676. Michael Ramsey, *Sacred and Secular. A Study in the Otherwordly and this-wordly Aspects of Christianity*, London, 1965, p. 55.

677. William Hordern, *New Direction in Theology Today*, vol. I, Introduction, Philadelphia, 1956, p. 119.

678. *Ibidem*, p. 122. De aceeași părere este și Daniel Jenkins, *Beyond Religion*, The Westminster Press, Philadelphia, 1962, p. 10.

679. William Hordern, *op. cit.*, p. 114.

și cea falsă [680]. K. Barth vorbește despre «exprimările enigmatice ale *Scrisorilor*» și crede că D. Bonhoeffer n-a avut lucrurile clare nici pentru sine : «Cu siguranță, D. Bonhoeffer n-a lăsat nimic clar în această privință (vorbirea non-religioasă), și aproape cred că aceasta n-a fost clară nici pentru el însuși». De aceea K. Barth recomandă să se ia ceea ce este mai bun din el, fără a se căuta un sens mai adînc, pe care el însuși nu l-a dat [681]. P. Tillich e de aceeași părere, anume că D. Bonhoeffer nu a expus tot ce gîndea și aceasta pentru că n-a mai avut timp [682]. Prof. E. Mascall pune pe seama condițiilor din închisoarea nazistă, teologia depresivă a lui Bonhoeffer : «În afară de acest context, ea își pierde caracterul ei specific creștin» [683].

S-ar putea înmulți criticile asupra bazelor teologice ale gîndirii bonhoefferiene. De pildă, Benjamin A. Reist spune că *Scrisorile* sînt, din punct de vedere teologic, în mod categoric fără argument [684], iar Robertson cere ca acestea să fie citite cu discreție [685]. Charles Davies critică conceptul «*creștinism fără religie*» ca fiind lipsit de orice element sacru, și incompatibil cu noțiunea de creștinism [686]. Walter Harrelson îl acuză de dualism [687] și însuși E. Bethge, prietenul său, spune că «creștinismul fără religie într-o lume matură... este un teren încă periculos» [688].

Drept concluzie asupra acestor critici ar putea fi cuvintele lui R. H. Fuller : «Bonhoeffer nu poate fi o călăuză exclusivă pentru existența

680. Totuși Kereszty spune că «teologia aceasta constituie unul din cei mai puternici fermenți pentru o adevărată reînnoire teologică și spirituală în creștinism». Iar despre Van Buren spune că «ignoră complet tensiunea dialectică din afirmația lui Bonhoeffer : «Noi trăim fără Dumnezeu înaintea lui Dumnezeu» (cf. *op. cit.*, p. 118—122). Și Hans Schmidt se îndoiește că «lumea matură» a fost corect interpretată. (*The Cross of Reality. Some Question Concernind the Interpretation of Bonhoeffer*, în vol. «A. Symposium», cit. supra, p. 247). Tot Schmidt susține că încrederea lui Bonhoeffer în autosuficiența rațiunii autonome a fost o iluzie totală, strîns legată de superstiția modernă a mitului credinței în știință (*Ibidem*, p. 241). Referitor la conceptul de religie la K. Barth și D. Bonhoeffer, vezi : William Hordern, *op. cit.*, p. 120. De asemenea, referitor la sensul expresiei *religionless* și la faptul că probabil Bonhoeffer a înțeles prin *religion-metaphysical, subjective, individualistic, pietistic,* mai degrabă *religiosity*, vezi : Dr. Alan Richardson, *History Sacred and Profane*, p. 81 ; E. L. Mascall, *The Secularisation of Christianity*, London, 1965, p. 124.

681. K. Barth, *(From) A Letter (of Barth) to Landessuperintendent P. W. Herrenbrück*, (21 December 1952), în vol. «A Symposium...», cit. supra, p. 139.

682. La Ved Mehta, *The New Theologian*, p. 139.

683. E. L. Mascall, *The Secularisation of Christianity*, p. 180, care citează, în sprijinul aceleiași păreri, pe Mac Intyre : «Creștinismul lui Bonhoeffer poate fi înțeles de fapt numai în contextul «disperării» din închisoarea nazistă» (în *The Honest to God Debate*, ed. David L. Edwards, SCM Press, London, 1963, p. 222). Prof. E. L. Mascall spune că, în fond, experiența lui D. Bonhoeffer nu e deosebită de a altora :«Ar fi poate nedrept pentru Bonhoeffer să se interpreteze ad litteram cuvinte scrise dintr-o închisoare nazistă în condiții de gravă suferință fizică și emoțională ; experiența spirituală a sentimentului părăsirii de către Dumnezeu a fost comună multora dintre cei mai mari sfinți și poate revendica o mai mare autoritate în al patrulea cuvînt de pe Cruce» (*The Secularisation of Christianity*, p. 41).,

684. *Op. cit.*, p. 117.

685. *Op. cit.*, p. VIII.

686. *Op. cit.*, p. 88—89.

687. Walter Harrelson, *Bonhoeffer and the Bible*, în «The Place of Bonhoeffer», p. 136—137 ; George Forrel crede totuși că pînă la urmă Bonhoeffer a depășit dualismul lume-Dumnezeu ; cf. *Realized Faith. The Ethics of Dietrich Bonhoeffer*, în vol. cit., p. 221.

688. Eberhard Bethge, *The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology*, în vol. cit., p. 66.

Bisericii în lumea modernă. Există și alții de la care trebuie, de asemenea, să învățăm» [689].

S-au exprimat însă și păreri și aprecieri pozitive. De pildă, Ronald Gregor Smith consideră că în *Scrisori* trebuie mereu subînțeleasă credința ca bază a teologiei despre lume, adică lumea autonomă nu se poate înțelege pe ea însăși, dacă nu recunoaște relația ei cu credința. După cum afirmă el însuși, «lumea ajunsă la maturitate» și «izgonirea lui Dumnezeu din viață» («Scrisoarea» din 8 iunie 1944) sînt greșit înțelese ca o «mare dezertare de la Dumnezeu». Dar el spune, de asemenea, că această lume ajunsă la maturitate este de fapt mai bine înțeleasă din punctul de vedere al relației ei cu Evanghelia, cu Hristos, decît se înțelege ca ceva autonom, fără relație cu credința [690].

Același teolog consideră că: «Enigma problemei la D. Bonhoeffer stă în modul în care noi recunoaștem maturitatea noastră. Noi nu trăim pur și simplu într-o lume *etsi Deus non daretur*, ca și cum Dumnezeu n-ar exista, ci trăim în acest mod — «înaintea lui Dumnezeu», fiind vorba în toate acestea de o «prezență ascunsă a lui Dumnezeu» [691].

Prof. Colm O'Grady crede și el că, dincolo de toată terminologia lui D. Bonhoeffer, trebuie să se vadă dorința lui de a abandona o falsă interpretare a lui Dumnezeu și a se reîntoarce la Dumnezeul Bisericii [692]. Kenneth Hamilton acuză pe teologii de azi că «au interpretat adesea diagnoza lui Bonhoeffer privind epoca modernă, fără să țină seama de credința lui». K. Hamilton accentuează, ca și R. G. Smith, afirmația lui Bonhoeffer că se află mereu «înaintea lui Dumnezeu» [693]. Chiar Merton recunoaște că Bonhoeffer a avut dreptate afirmînd că, pentru mulți credincioși, Dumnezeu nu e Dumnezeul cel viu, ci doar o ipoteză apologetică [694]. În cartea lor, *Radical Theology and the Death of God* (Teologia radicală și moartea lui Dumnezeu), Thomas J. J. Altizer și William Hamilton, deși în general interpretează în mod radical și în afara contextului teologia lui Bonhoeffer, recunosc că țelul său principal a fost întoarcerea la un creștinism viu, trăit. «El ne împinge să deplasăm centrul nostru de atenție de la teologie, de la apologetică, de la criticismul culturii, de la problema comunicării, și chiar de la ermineutică, spre forma și calitatea vieții noastre» [695].

Arhiepiscopul Michael Ramsey, deși nu admite posibilitatea unui «creștinism non-religios» totuși nu respinge contribuția lui Bonhoeffer, chiar limitată numai la *Scrisori*. «Citind *Scrisorile* ca un întreg, găsesc două lucruri care m-au impresionat puternic. Cel dintîi, că Dumnezeu este prezent în tragedia lumii; al doilea, că în ciuda celor ce Bonhoeffer spune despre religie, religia crește cu putere în propriul său suflet.

689. Reginald R. Fuller, *Liturgy and Devotion*, în vol. cit., p. 178.
690. Ronald Gregor Smith, *Secular Christianity*, p. 181.
691. *Ibidem*, p. 182.
692. *Op. cit.*, în «*Doctrine and Life*», July 1970, p. 353.
693. Kenneth Hamilton, *God is dead. The Anatomy of a Slogan*, William B. Eerdmans Publishing Comp., Grand Rapids, Michigan, 1966, p. 38.
694. *Faith and Violence*, p. 287.
695. Penguin Books, 1968, p. 122—123.

În mod repetat, în *Scrisori* el mărturisește dependența față de Dumnezeu» [696]. «Dar mai pun o întrebare : Acest element religios, așa de puternic prezentat în *Scrisorile* lui Bonhoeffer, este el un fel de ameteală a acelei nematurități din care, așa cum zice el, creștinii trebuie să iasă ? Nu, religia dezvăluită în *Scrisori* îmi pare departe de a fi regresivă. Mai degrabă ea pare a crește din putere în putere» [697]. Iisus, în *Scrisori*, e un «om religios». Dumnezeu n-a fost absent niciodată din lume, spune Arhiepiscopul Ramsey. Chiar cînd Iisus era pironit pe cruce, Dumnezeu era prezent, participînd și privind întunericul lumii [698].

b) *Concluzii ale teologiei bonhoefferiene cu privire la slujire.* În pofida acestor aprecieri contradictorii, există totuși un consens cu privire la *concluziile* teologiei bonhoefferiene, care se referă la misiunea Bisericii și a creștinilor în lume : *Biserica pentru alții — Omul pentru alții.* E în afară de orice discuție faptul că mulți teologi au reținut acest adevăr din concepția lui D. Bonhoeffer.

De pildă, Arhiepiscopul M. Ramsey se pronunță astfel : «Consecința părăsirii creștinismului profesional» este întîlnirea cu «Dumnezeu în mijlocul lumii care suferă, în grija omului pentru om... Acolo într-adevăr Bonhoeffer ne atrage atenția... Astfel, religia proprie a lui Bonhoeffer pare să dea un răspuns puternic propriei sale teorii despre «creștinismul fără religie» [699]. Cu alte cuvinte, Arhiepiscopul M. Ramsey vrea să spună că Bonhoeffer în fapt își neagă teoria, căci în lume omul se întîlnește cu Dumnezeu, și aceasta constituie religia [700]. Mai afirmă Arhiepiscopul M. Ramsey că, la D. Bonhoeffer «mai presus de orice există *grija omului pentru om* în lumea seculară» [701]. Această concluzie asupra slujirii este împărtășită și de M. Ramsey : «După cum Hristos a luat asupra sa forma slujitorului, și slava dumnezeiască nu s-a împuținat, ci mai degrabă s-a manifestat, cînd și-a asumat forma de slujitor, tot așa se întîmplă și cu Biserica creștină» [702]. El deci se pronunță pentru ideea de Biserică destinată slujirii. «Biserica lui Hristos face o călătorie în numele lui Hristos spre ceruri, în adorare, și spre inima lumii, prin slujire» [703].

Paul van Buren încheie capitolul despre Biserică din cartea sa *Semnificația seculară a Evangheliei* tot cu datoria slujirii : «Misiunea creștinului este calea iubirii prin care el se regăsește pe sine însuși, calea către aproapele, nu calea încercării de a face pe alții creștini» [704]. Roch A. Kereszty susține că optimismul și entuziasmul lui Bonhoeffer pot fi în-

696. Michael Ramsey, *Sacred and Secular*, p. 52.
697. *Ibidem*, p. 53.
698. *Ibidem*, p. 54.
699. *Op. cit.*, p. 53.
700. *Ibidem*, p. 56.
701. *Ibidem*, p. 63.
702. *Ibidem*, p. 65. Citează în sprijinul aceleiași idei pe Daniel Jenkins (*Beyond Religion*, p. 79) : «Acțiunea Bisericii are un caracter real lumesc, oricît de mult aceasta ar putea fi îmbrăcată în veșmînt religios ; în afară de cazul cînd aceasta este acoperită cu sfințenia lui Hristos, dar sfințenia lui Hristos se găsește totdeauna pe pămînt sub formă de slujire».
703. *Ibidem*, p. 76.
704. Paul van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, Penguin Books, London, 1968, p. 191.

ţelese numai în contextul hristologiei sale [705], care e clădită pe conceptul «Hristos-omul pentru alţii» [706]. E Bethge subliniază caracterul substitutiv al vieţii lui Hristos ca «om pentru alţii» [707], iar R. Kereszty afirmă că acest «caracter substitutiv» e transmis Bisericii : «Biserica ia asupra ei vina lumii, recunoscînd-o ca vină a ei proprie» [708]. În lumina acestei idei, John Macquarrie [709] şi William Hamilton consideră că singura sarcină pozitivă pentru creştinul din epoca «morţii lui Dumnezeu» este să devină «om pentru alţii», aşa cum a făcut Iisus [710].

Ideea «om pentru alţii» este deci centrală în opera lui D. Bonhoeffer şi există un consens general că slujirea constituie atributul principal al Bisericii dintotdeauna şi în special al Bisericii din zilele noastre.

F. Privire critică din punct de vedere ortodox. — Punctele de vedere exprimate din partea romano-catolică de Thomas Merton şi din cea anglicană de Arhiepiscopul Michael Ramsey, sînt desigur cele mai judicioase. La acestea s-ar putea adăuga cîteva consideraţii ortodoxe cu intenţia de a avea o privire generală asupra teologiei lui D. Bonhoeffer.

Deşi afirmarea slujirii ca misiune esenţială a Bisericii rămîne contribuţia pozitivă a gîndirii bonhoefferiene, bazele ei teoretice sînt inconsistente, adică nu sînt suficient elaborate. De pildă, «lumea matură», cel dintîi pilon al acestei gîndiri, nu e definit în mod clar dacă e o stare realizată, sau în perspectivă de realizare. Secularizarea e afirmată, dar nu demonstrată. Este adevărat că fenomenul a apărut în Occident, dar după cum remarcă Walter Harrelson [711], chiar în situaţia aceasta, creştinismul occidental de astăzi nu e prea mult diferit de cel al altor veacuri, şi ruperea lui de religie nu se prezintă aşa de radical, cum credea D. Bonhoeffer. «Starea adultă» e de asemenea un concept incert, însemnînd cînd autonomia lumii, cînd o înţelegere mai profundă, mai biblică a creştinismului în raport cu lumea.

«Creştinism nereligios» e o *contradictio in terminis*. Diferenţa dintre religie şi credinţă la K. Barth, ca şi la D. Bonhoeffer, nu e o problemă reală, ci o ceartă pe cuvinte. Acea religie refuzată de ei n-a

705. *Op. cit.*, p. 105. În ce ne priveşte, socotim că nu trebuie să se vorbească de «optimism» şi «entuziasm» la Bonhoeffer. Mai degrabă s-ar putea spune că turnura pozitivă spre slujire a teologiei sale se datoreşte hristologiei sale.

706. *Ibidem*, p. 113.

707. Eberhard Bethge, *The Challenge...*, p. 76. Şi la E. H. Robertson ideea centrală este «deputyship» (*op. cit.*, p. 44) şi «man for others» (p. 14, 20) ; Idem la H. Müller, *The Problem of Reception...*, p. 213 şi B. Reist, *op. cit.*, p. 121. O teză de doctorat a lui John Wilcken, *The Ecclesiology of Dietrich Bonhoeffer*, susţinută la Heythrop College, Oxford, 1968, se încheie tot cu această idee (Mss. p. 405—406).

708. *Op. cit.*, p. 106.

709. John Macquarrie, *Twentieth — Century Religious Thought*, SCM Press, London, 1967, p. 332.

710. La Roch A. Kereszty, *op. cit.*, p, 117. Kereszty spune pe bună dreptate că Hamilton a luat de la D. Bonhoeffer numai conceptul sociologic, nu şi cel hristologic. După D. Bonhoeffer, Hristos a putut fi total «pentru alţii», din cauza transcendenţei Sale divine. Iar oamenii pot fi «pentru alţii» numai dacă şi în măsura în care ei participă (aceasta înseamnă însă mai mult decît o simplă imitare etică) la fiinţa lui Hristos (p. 116—117).

711. *Bonhoeffer and the Bible*, în vol. «The Place of Bonhoeffer», p. 138.

fost niciodată adevărata religie. Dacă e vorba de o secularizare a religiei, ea nu poate fi decît negarea ei. Negînd religia, se neagă însă și credința.

D. Bonhoeffer face afirmații grave atunci cînd neagă orice *a priori* religios. Desigur, el pune aceasta pe seama acelei «lumi ajunsă la maturitate», dar mai apoi aceeași lume e chemată la o *disciplina arcana*. El reduce pe Dumnezeu la Iisus, iar pe Iisus la *omul pentru alții*. Această reducere e o deontologizare progresivă. Dar nu e coherentă, ca și destranscendentalizarea și desacralizarea religiei. Uneori se poate crede că Dumnezeu, încetînd de a mai fi o ipoteză de lucru, rămîne pur și simplu o ipoteză. Și totuși, El l-a trimis pe Iisus. Omul lui Bonhoeffer vrea să pară complet nereligios, dar așa cum spune Ronald Gregor Smith, opera lui Bonhoeffer abundă de *homo religiosus* [712].

*

Concluzia ce se degajă din *Scrisori* nu este desacralizarea lumii, ci, dimpotrivă, sacralizarea acesteia, prin aducerea lui Dumnezeu în lume [713]. R. Bultmann are dreptate în această privință, cînd spune că teologi ca Tillich, Bonhoeffer, Ebeling, Vahanian, R. G. Smith și Robinson, sînt unanimi afirmînd că *transcendentul* nu trebuie să fie căutat și nu poate fi găsit nici deasupra, nici dincolo de lume, ci în mijlocul acestei lumi [714]. Desigur că transcendentul nu e *numai* în lume, cum cred aceștia. Dacă ar fi așa, n-ar mai fi transcendent.

*

Relația Biserică-lume, la D. Bonhoeffer, se lărgește la un moment dat la creștinism-lume. Dar relația în sine e la fel de inconsistentă ca și conceptele pe care se sprijină. Spre exemplu, dacă creștinismul e redus la o *disciplina arcana*, atunci el nu se secularizează, nu devine pentru lume, ci se izolează de lume.

În concepția teoretică a lui Bonhoeffer, *lumea* e bună. Aceasta e de fapt lumea pe care o au în vedere toți secularizanții. Dar, așa cum remarcă Merton, există și lumea nazistă, căreia D. Bonhoeffer i s-a opus [715]. Cu conceptul *lume* nu se poate opera deci în mod simplu, așa cum face adeseori D. Bonhoeffer. Roch Kereszty spune că numai în lumina hristologiei poate fi înțeleasă stima lui Bonhoeffer pentru lume. Lumea pentru care s-a sacrificat Hristos [716].

Roch A. Kereszty face remarca, destul de exactă, că în opera lui D. Bonhoeffer lipsește învățătura despre Sfînta Treime [717]. De fapt, nu

712. În vol. *World Come of Age*, p. 15 și în *Secular Christianity*, p. 177.

713. Philippe Maury, *L'Église au service du monde*, în vol. «L'Église dans le monde», Mame, Paris, 1966, p. 99, face această remarcă atît în legătură cu Bonhoeffer cît și cu Arend Th. van Leeuwen (în *Christianity in World History*, Edinburgh House Press, 1964).

714. R. Bultmann, *The Idea of God and Modern Man*, în vol. «World Come of Age», ed. R. G. Smith, p. 265.

715. *Faith and Violence*, p. 282.

716. *Op. cit.*, p. 105.

717. *Ibidem*, p. 121.

lipsește, deoarece persoanele Sfintei Treimi sînt amintite, dar nu sînt așezate în relație. Iisus e în relație numai cu oamenii, nu și cu Dumnezeu. Despre vreun rol al Sfîntului Duh, nu se amintește. Despre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om, se face numai afirmația că exprimă libertatea, dar Sfinții Părinți leagă aceasta de unitatea ontologică originală dintre Creator și creatură, care poate fi realizată din nou, prin participarea la harul necreat. Dar D. Bonhoeffer e străin de această perspectivă. Astfel, se poate vorbi de o inconsistență dogmatică funciară a gîndirii lui Bonhoeffer.

Nici ecleziologia lui nu este mai consistentă. După Bonhoeffer, Biserica este cea chemată să fie «pentru alții», deoarece ea e trupul lui Hristos sau Hristos existînd sub formă de comunitate. Fără aceasta, iubirea nu se poate justifica, așa cum observă foarte bine T. Merton, care se întreabă: dacă, ajunsă la maturitate, omenirea se lipsește de Dumnezeu și se devotează altora, pe o linie kenotică cu baze teologice, de ce logica chenozei se oprește aici și nu se leapădă și de iubire? [718].

În fapt, nici chenoza nu este interpretată corect. În chenoză Iisus nu s-a lepădat de Dumnezeu și nici de iubire. Chenoza omului trebuie să fie asemănătoare cu a lui Iisus. Firește, ideea există la D. Bonhoeffer cînd spune: «a trăi fără Dumnezeu în fața lui Dumnezeu», dar pendulează mereu între poli opuși. El pare a propune un suprem sacrificiu: acela de a trăi fără Dumnezeu ca să fii în comuniunea omului contemporan. Ideea e într-adevăr extraordinară și e, după cum se știe, a Sfîntului Pavel, dar ea trebuie folosită cu mare precauție, deoarece acest «fără Dumnezeu» înseamnă altceva decît spun cuvintele. Probabil și pentru Bonhoeffer a însemnat altceva. Dar el n-a apucat să spună ce.

Inconsistentă este, de asemenea, doctrina vizibilității Bisericii, ca și reducerea Bisericii la *disciplina arcana*, expresie care rămîne neexplicată. Ea poate însemna o practică a rugăciunii și a devoțiunii, dar cum observă foarte bine William Nicholls, ea poate însemna și păstrarea secretului sau a învățăturii care se ține în taină. W. Nicholls spune că acesteia îi lipsește exact ceea ce i-ar da înțelesul. Dacă ar însemna izolare, ea devine nejustificabilă din punct de vedere teologic, căci duce la separarea între Biserică și lume, în sensul că Biserica ocupă o sferă religioasă misterioasă, cu totul aparte de lume. Or, tocmai acest lucru Bonhoeffer a dorit să-l evite [719].

În sfîrșit, teologia slujirii suferă de aceeași inconsistență. Totul e redus la afirmații fără baze teologice elaborate. Cum slujim în această stare de disciplina arcana? E aceasta o slujire efectivă? Apoi Hristos nu e numai «Omul pentru alții», ci și «Dumnezeu pentru alții». Numai așa slujirea stă pe baze solide. Dumnezeu e și Dumnezeu

718. *Op. cit.*, p. 277, 283.

719. William Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*, The Pelican Guide to Modern Theology, vol. I, Penguin Books, London, p. 223—224.

cînd e «Om pentru alţii» [720]. Deci nu poţi fi «om pentru alţii» contra lui Dumnezeu [721].

Prin urmare, D. Bonhoeffer rămîne mare prin problemele pe care le pune. Chiar dacă nu explică bazele teologice ale misiunii Bisericii în lumea modernă, afirmaţia lui că totul se reduce la *slujire*, rămîne foarte importantă. Biserica are de învăţat şi din faptul că el recomandă identificarea creştinismului cu lucrarea lui Hristos în lume. Nu este vorba aici de o *imitatio Christi* exclusiv pe planul vieţii interioare, ci de o viaţă în Hristos, manifestată în relaţia cu lumea, pe linia celei mai autentice tradiţii orientale. Prin aceasta el a dat o oarecare valoare şi faptelor din viaţa creştină. Căci ce altceva este «omul pentru alţii», dacă nu creştinul în fapta lui de slujire faţă de semenii săi. Pe plan istoric, cum remarcă Philippe Maury [722], D. Bonhoeffer restaurează sensul istoriei umane, desigur aceasta înţeleasă ca istorie a mîntuirii.

2. J. A. T. Robinson

Faptul că teologia slujirii ocupă un loc esenţial în opera lui J. A. T. Robinson, motivează includerea acesteia în cercetările despre Biserica slujitoare.

Teologia lui J. A. T. Robinson poate fi, ca şi cea a lui D. Bonhoeffer, împărţită în două perioade: cea dintîi, mai mult sau mai puţin clasică [723], şi cea de-a doua, radicală, după cum preferă s-o denumească el însuşi [724]. Cartea sa de cotitură, care marchează trecerea la perioada radicală, este *Honest to God* [725], deşi această lucrare păstrează o continuitate cu scrierile sale anterioare [726]. Trebuie să spunem totuşi că fiecare carte nouă a sa face tot mai dificilă înţelegerea unitară a gîndirii sale teologice.

Premisele unei teologii a slujirii, la J. A. T. Robinson se pot reduce la următoarele:

720. R. G. Smith, *Secular Christianity*, p. 193.

721. Thomas Merton, *Faith and Violence*, p. 268.

722. *Op. cit.*, p. 97.

723. Prin teologie «clasică» înţelegem aici acea teologie ce se încadrează într-un sistem doctrinar, tradiţional, ortodox şi care s-a impus cu o autoritate recunoscută într-un mod general în Biserică.

724. În prefaţa la *Honest to God*, p. 10 (cf. *Honest to God Debate*, p. 27—28), Robinson citează dintr-o conferinţă a sa ţinută la radio şi publicată în *The Listener* (21 februarie 1963), în care arată ce înseamnă a fi radical: «Radicalismul reprezintă confruntarea oricărui lucru stabil, a oricărui instituţionalism, a oricărei ortodoxii... Radicalul merge la rădăcinile propriei lui tradiţii. El trebuie s-o iubească, trebuie să plîngă deasupra Ierusalimului, chiar dacă trebuie să-i pronunţe distrugerea, trebuie să creadă că sabatul este realmente făcut pentru om».

725. Înainte de aceasta a mai publicat: *The Body. A Study in Pauline Theology* (1952); *Jesus and His Coming* (1957); *Twelve New Testament Studies* (1962); *On Being the Church in the World* (1960). După *Honest to God* publică: *The New Reformation?* (1965); *In the End God* (1968); *But that I Can't Believe* (1967); *Christian Freedom in a Permissive Society* (1970); *Christ Comes In* (1960); *Liturgy Coming to Life* (1960); *The World that God Loves* (1963); *Exploration into God* (1967).

726. Richard Mc. Brien, *Servante du Royaume et des hommes*, Paris, 1968. Avant propos de John A. T. Robinson, p. 5.

A. Biserica-trup al lui Hristos. — În *The Body : A Study in Pauline Theology* (1953), J. A. T. Robinson tratează despre *Biserica-trup al lui Hristos*, arătînd că conceptul de «trup» este cheia de boltă a teologiei pauline. El crede că în acest concept paulin se ascunde ceva cu o profundă semnificaţie pentru problemele sociale, politice şi religioase ale epocii noastre [727], şi anume ideea *solidarităţii*. În legătură cu aceasta, J. A. T. Robinson scoate în relief următoarele idei în spiritul teologiei pauline despre trupul tainic al Domnului-Biserica : că face parte dintr-o solidaritate de existenţă istorică, în care îşi împlineşte destinul ; că urmărind mîntuirea sa, individul nu se ridică împotriva colectivităţii; că individul nu încearcă să se retragă din existenţa social-istorică, întrucît solidaritatea este structura rînduită de Dumnezeu ca mod de trăire a vieţii personale ; că speranţa noastră nu este în fuga de relaţiile sociale, ci în învierea trupurilor, în răscumpărare şi transformare eshatologică, ceea ce înseamnă înlocuirea solidarităţii sociale printr-o altă formă de solidaritate [728].

În argumentarea ideii de solidaritate, izvorîtă din conceptul de trup, J. A. T. Robinson se sprijină pe exegeza termenilor *soma, sarx* şi echivalentul lor ebraic *bâsâr*, despre care s-a amintit la locul cuvenit, ale cărei caracteristici sînt : 1) Nu face deosebire între materie şi formă ; 2) Nu vede opoziţie între unul şi multiplu ; 3) Nu vede nici o antinomie între trup şi suflet [729].

Concluzia la care ajunge Robinson este aceea că *omul nu este responsabil în faţa lui Dumnezeu ca individ, ci ca totalitate, ca Biserică.* Aşa a fost posibilă, de altfel, *substituirea*, căreia Robinson îi acordă un loc foarte important în teologia sa. El utilizează aceleaşi expresii ca şi O. Cullman în *Christ et le temps* (1947), cu privire la reducerea progresivă a substituirii în Vechiul Testament (Israel, rămăşiţa credincioasă, Ebed-Iahve) şi precizează că, în Noul Testament, Sfîntul Apostol Pavel este cel care inversează principiul : Nu Unicul e acela care reprezintă pe cei mulţi, ca «Robul Domnului» (Is. LII, 1) sau ca «Fiul Omului» care se substituie «poporului sfinţilor celui Prea Înalt» (Dan. VIII, 13—27), ci cei mulţi reprezintă pe Unicul [730]. De fapt «linia mîntuirii», aşa cum a fost ea descrisă de O. Cullmann, ca «dublă mişcare» [731], este preluată pur şi simplu în întregime de Robinson.

Richard M. Brien spune despre *The Body* că este lucrarea «cea mai catolică» dintre scrierile lui Robinson şi că este cea mai puţin expusă la critică, pe baza categoriilor teologice catolice tradiţionale [732].

B. Biserica — comunitate seculară. — După părerea lui J. A. T. Robinson, teologia trebuie să-şi reformeze modul ei de gîndire din trecut : «Obişnuinţa noastră tradiţională era să gîndim în această ordine : Dum-

727. *Ibidem*, p. 17.
728. *Ibidem*, p. 17—18.
729. Cf. Mc. Brien, *Servante du Royaume*, p. 48—49.
730. Gal. III, 27—29 ; III, 16 ; cf. *The Body*, p. 100.
731. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 1966, p. 81.
732. Mc. Brien, *op. cit.*, p. 59.

nezeu-Biserică-Lume. Dar Scriptura ne învață altfel», spune el, citînd din Collin Williams : «Preocuparea cea dintîi a lui Dumnezeu nu este Biserica ; noi n-ar trebui să gîndim că singurul partener al lui Dumnezeu este Biserica și că, împreună, Dumnezeu și Biserica își îndreaptă acțiunile spre lume... Biserica este pur și simplu parte din lume — acea parte care este conștientă de domnia lui Hristos asupra lumii, fiind gata astfel să recunoască ceea ce face Dumnezeu în lume și să se unească cu El în această acțiune» [733].

Interpretînd acest text, J. A. T. Robinson ajunge la ideea unei *noi reforme a Bisericii :* «Trebuie s-o spunem din nou. Casa lui Dumnezeu nu este Biserica, ci lumea. Biserica este cea care slujește, și cea dintîi caracteristică a unui slujitor este că el locuiește în casa cuiva, nu în a sa proprie. În mod paradoxal, Biserica este în același timp și fiu, adică are libertate în casă [734]. Dar creștinii, foarte adesea, au folosit această libertate, îndată ce li s-a oferit ocazia, punînd stăpînire pe casă pentru ei înșiși» [735] J. A. T. Robinson critică Reforma și Contra-reforma, pentru că acestea au gîndit despre Biserică în termeni de grup care, atunci cînd se adună, excomunică grupul care nu aderă la el. Cu aceasta, Biserica s-a situat în afara lumii, adică nu și-a îndeplinit funcția ei esențială de a fi în lume : «Eu cred că, în veacul nostru, noi am ajuns să descoperim un nou fel de a descrie modul de existență a Bisericii», zice Robinson. În locul distincției între Biserica văzută și Biserica nevăzută, el propune o altă distincție, pe care o preia de la P. Tillich, *Biserica latentă* și *Biserica manifestă :* «Biserica latentă este un grup istoric nedefinit care, în interiorul păgînismului, iudaismului sau umanismului, actualizează Ființa cea Nouă (The New Being), în timp ce Biserica manifestă este un grup istoric definit, în care Ființa cea Nouă este actualizată în chip direct și manifest» [736].

Această nouă împărțire corespunde cu ceea ce Robinson însuși numește «Hristos necunoscut» și «Hristos incognito» în lume. Biserica nu se limitează însă numai la una din aceste două categorii. Biserica este, zice el, «acolo unde este Hristos» [737], fie că e vorba de o formă organizată, manifestă, recunoscută, fie că e vorba de o formă latentă.

Dintre aceste două forme sub care se prezintă Biserica, cea manifestă este îndatorată față de cea latentă, în scopul de a face să ajungă și la ea Împărăția lui Dumnezeu. Aceasta nu se face prin convertirea Bisericii latente în Biserică manifestă, căci Biserica latentă nu este chemată să se transforme în Biserică văzută ; e de ajuns ca Hristos să fie prezent în cadrul Bisericii latente [738]. Robinson dă exemplu, aici,

733. Collin Williams, *Where is the World ?* p. 76.

734. Ioan XII, 35—36.

735. J. A. T. Robinson, *The New Reformation ?* p. 91—92.

736. P. Tillich, citat de Nels F. S. Ferre, *Tillich's View of the Church*, în vol. *The Theology of Tillich*, ed. by Charles W. Kegley și Robert W. Bretall, New York, 1964, p. 259.

737. *The New Reformation ?*, p. 47.

738. *Communicating with Contemporary Man*, în raportul *Religion on Television*, Independent Television Authority, London, 1964, p. 27—35 ; cf. *The New Reformation ?*, 1965, p. 50, nota 2.

pe femeia siro-feniciană [739], despre care spune că Iisus a întîmpinat-o *acolo unde era ea*, ca un semen iubitor, care răspunde nevoilor ei umane elementare, în ciuda faptului că ea nu era nici măcar dintre oile pierdute ale casei lui Israel.

Sprijinit pe acest text, Robinson propune: «Eu cred că, astăzi, principala lucrare a Bisericii văzute, în măsura în care ne putem referi la un număr definit de membri ai ei, este probabil aceea de a face posibil ca Hristos să-i întîlnească pe oameni *acolo unde se află ei*, adică în contextul și prin formele Bisericii latente. Biserica trebuie să se întrebe dacă într-adevăr poartă grijă ca «săracilor să li se binevestească», la nevoie în termeni în întregime non-religioși, așa cum a făcut și Iisus, atunci cînd a vorbit despre eliberarea celor întemnițați și despre redarea vederii celor orbi [740], chiar dacă ei nu spun niciodată «Doamne, Doamne».

Dacă așa stau lucrurile, zice mai departe Robinson, atunci Biserica trebuie să fie pregătită mai degrabă să respecte, decît să înlăture (cum e adesea pornită) incognito-ul sub care parabola oilor și caprelor ni-l arată pe Hristos, singura ipostază posibilă în care El îi mai poate întîlni și judeca pe oameni. Acești incognito din această parabolă, sînt cei care fac parte din omenire ca atare, sub forma ei secularã. Fiul Omului vrea să fie întîlnit în situația Sa de purtător de grijă dezinteresat, pentru persoane, pentru ele însile, într-o relație care nu are în ea, în mod special, nimic religios» [741]. Robinson știe că, spunînd toate acestea, va fi acuzat că «reduce» Evanghelia la un fel de umanism și că «dă cale liberă» secularismului. Dar, după părerea sa, aceasta e «singura formă sub care e posibil să fie comunicate lucrurile lui Dumnezeu majorității oamenilor, în lumea noastră postreligioasă contemporană». La urma urmei, Iisus însuși nu s-a prezentat altfel decît ca Fiu al Omului, comunicînd simplu cu oamenii, potrivit cu nevoile lor [742].

Așadar, după Robinson, Biserica nu se definește exclusiv ca o unitate aparte, vizibilă, manifestă, pentru că ea se poate prezenta și sub forma de *comunitate seculară*, latentă, incognito.

C. Hristos — om pentru alții; Biserica — Biserică pentru alții. — În acest context, autorul introduce ideea de *Iisus Hristos-Slujitorul*, și împrumutînd de la D. Bonhoeffer conceptul de *Man for Others*, (om pentru alții), ajunge la ideea de *Church for Others* (Biserică pentru alții). Dar mai înainte de aceasta, el folosește un alt concept, pe care îl va aplica atît lui Iisus, cît și oamenilor, acela de «*gracious neighbour*» — semen iubitor. Biserica este acolo unde «oamenii pot să descopere un semen iubitor» [743]. P. A. Mortel și Monique Thibout traduc *the gracious neighbour* cu «le voisin aimable» [744]. Robinson împrumută acest concept

739. Matei, XV, 21—28; Marcu VII, 24—30.
740. Luca IV, 18.
741. *The New Reformation ?*, p. 49—50.
742. *Ibidem*, p. 50—51.
743. *Ibidem*, p. 53.
744. Ei au tradus cartea lui Mc. Brien, *Servante du Royaume*, vezi p. 122.

de la Horst Symanowski [745]. Comentînd un text al lui Symanowski, el spune că Reforma, prin *sola fide*, a descoperit oamenilor un Dumnezeu iubitor (gracious God), dar acest lucru, pentru tot mai mulţi din vremea noastră, *nu mai reprezintă Evanghelia* şi astfel Biserica devine din ce în ce mai irelevantă. Pentru că lumea de azi nu mai întreabă: «Cum aş putea găsi un Dumnezeu iubitor?», ci: «Cum aş putea găsi un semen iubitor?» Lumea de astăzi nu mai porneşte de la Revelaţie, ci de la relaţia dintre oameni.

Ajuns la acest punct, Robinson se întreabă: Cum trebuie predicată Evanghelia lui Hristos *în această situaţie* şi care este locul Bisericii [746].

În contextul concepţiei sale despre Biserica latentă, el insistă asupra incapacităţii credincioşilor de a se întîlni cu Dumnezeu sub altă formă, decît aceea a «aproapelui iubitor». Chiar întîlnirea cu Dumnezeu în Iisus nu s-a putut face decît sub forma lui Iisus, «Omul pentru alţii», «Semenul iubitor». Robinson citează textul din Ioan XXI, în care Iisus se prezintă ca «Semenul iubitor», înainte de a fi recunoscut de Apostoli ca Stăpînul şi Domnul lor. Iar în legătură cu textul din Ioan XIII spune, cu prilejul spălării picioarelor, că chiar celor care îl numesc Stăpîn şi Domn [747], Iisus le descoperă că înţelesul domniei stă în a deveni slujitorul tuturor [748]. În lumea de azi, în care relaţia dintre oameni este prevalentă Revelaţiei, singurul mod de a predica Evanghelia lui Hristos şi de a afirma Biserica, după Robinson, este a fi «om pentru alţii» şi «semen iubitor», fără referire necesară nici la Dumnezeu, nici la religie. Atît Dumnezeu, cît şi religia se implică în slujirea oamenilor. Unde este slujirea, este şi Dumnezeu prezent; unde este slujirea, acolo e Biserica. «Comunitatea creştină există nu spre a promova o nouă religie, ci spre a fi pur şi simplu o întrupare a dragostei» [749]. Comunitatea seculară devine Biserică în momentul în care în ea există «oameni pentru alţii», oameni care se dedică celorlalţi sau, potrivit celeilalte expresii, în momentul în care fiecare devine pentru ceilalţi un semen iubitor.

Concluzia aceasta nu este însă clară la Robinson, deoarece el acordă o atît de mare importanţă «lumii aşa cum este ea» şi «acolo unde este», încît atunci cînd zice lume, el înţelege de fapt Biserică, fie că ar fi alcătuită din «oameni pentru alţii» şi «semeni iubitori», fie că nu. Concluzia devine mai clară numai atunci cînd el postulează slujirea drept singura formă sub care Biserica poate exista ca o comunitate seculară.

D. Biserica — comunitate misionară. — Acest capitol al teologiei lui J. A. T. Robinson este introdus de Mc. Brien, astfel: «Dacă pot exista puncte de vedere divergente asupra doctrinei Bisericii slujitoare sau

745. *Gegen die Weltfremdheit*, Kaiser Verlag, Münich, 1960, p. 19; în trad. engleză de George H. Kehm, *The Christian Witness in an Industrial Society*, Westminster Press, Philadelphia, 1964, şi Collins, London, 1965; cf. *The New Reformation?*, p. 32.

746. *The New Reformation?*, p. 34.

747. *Ibidem*, p. 36.

748. *Ibidem*, p. 36.

749. *Honest to God*, ed. 1963, p. 82.

asupra Bisericii — comunitate seculară, este un fapt teologic care nu îngăduie nici o controversă, că Biserica este, într-un fel sau altul, o comunitate *misionară*, adică o comunitate care a primit mandatul să predice Evanghelia la toată lumea» [750].

În legătură cu îndatorirea misionară a Bisericii, J. A. T. Robinson ridică trei întrebări: 1. Creştinismul trebuie să fie «supranatural»?; 2. Trebuie să fie «mitologic»?; 3. Trebuie să fie «religios»? [751].

Răspunzînd acestor întrebări, Robinson îl va urma mai întîi pe P. Tillich, reducînd pe Dumnezeu la «Ground of our Being», un fel de temelie impersonală comună tuturor fiinţelor, apoi pe R. Bultmann, pe care îl acuză că n-a mers pînă la ultimele consecinţe ale demitologizării [752], şi în sfîrşit pe D. Bonhoeffer, de la care a preluat conceptul de «Religionless Christianity» — creştinism nereligios.

Prin aceste elemente, J. A. T. Robinson nu mai rămîne în limitele creştinismului. Faptul că «grija esenţială la care răspunde *Honest to God,* este conţinutul predicii Bisericii misionare» [753], ar justifica afirmaţia lui că Hristos poate fi întîlnit în lume *numai* sub forma acestor «oameni pentru alţii» şi «semeni iubitori». Dar şi aici Robinson se complace în ambiguitate, trecînd sub tăcere existenţa reală a lui Hristos, ca Dumnezeu-Fiu de-a dreapta Tatălui, pe care o substituie cu ideea că Iisus a fost «un om cu totul uman» [754].

Concepţia lui despre Biserică — comunitate misionară, se bazează pe conţinutul noţiunii de *misiune,* care constă în iubirea şi slujirea la care sînt chemaţi toţi oamenii [755]. În această privinţă, Robinson e mai clar. Tot aşa de clar e şi în ceea ce priveşte rolul ierarhiei [756], rol care însă nu este deosebit de cel al laicilor. Rolul ierarhiei în structura Bisericii, ca şi structurilor Bisericii, în general, nu li se acordă un interes prea mare, mai ales în *Honest to God.* Richard Mc. Brien crede că în *The New Reformation* [757] ecleziologia e mai comprehensibilă. În general însă, pentru Robinson, Biserica a devenit prea instituţionalizată, cînd de fapt ea este chemată să fie Biserică pentru alţii, iar a trăi pentru

750. Richard Mc. Brien, *op. cit.,* p. 158.

751. *Ibidem,* p. 169.

752. Sir William Hordern, în *New Directions in Theology Today,* spune că R. Bultmann care, altădată părea un periculos radical, acum apare ca un ciudat conservator.

753. R. Mc. Brien, *op. cit.,* p. 173.

754. *The New Reformation?,* p. 42. Robinson spune că «teleios» nu trebuie tradus cu «om desăvîrşit», ci cu «human man», a cărui traducere exactă ar fi omul cel mai uman.

755. «Comunitatea creştină există nu spre a promova o nouă religie, ci pur şi simplu spre a fi întruchiparea acestei noi fiinţe (denumire dată Bisericii, fără însă să explice sensul ei, *n.n.*) ca iubire» (*Honest to God,* ed. 1963, p. 82).

756. *A New Model of Episcopacy,* p. 133, nr. 1; *Kingdom, Church and Ministry,* p. 21, nr. 1; *In The Ministry and the Laity,* p. 17 spune: «Această concepţie despre slujirea preoţească, care la urma urmei este asemănătoare cu cea pontificală — titlul de onoare al papei fiind doar *servus servorum Dei* — este, după părerea mea, cheia unei adevărate revoluţii. Nu vom acorda, deci, preoţiei valoarea ei reală, dacă nu vom vedea în ea, aşa cum face Noul Testament, o preoţie a slujirii, ca extensiune directă a preoţiei Fiului Omului, care n-a venit să fie slujit, ci să slujească» (cf. Mc. Brien, *op. cit.,* p. 110—111).

757. Mc. Brien, *op. cit.,* p. 131.

alţii înseamnă a accepta viaţa în termenii celor pentru care trăieşti, a sluji în structurile în care trăiesc ei.

E. Consideraţii critice. — J. A. T. Robinson este de fapt un eclectic. O anumită inconsistenţă a teologiei sale, îşi are desigur sursa chiar în teologii pe care şi i-a ales ca mentori.

a) *Substituirea.* Oscar Cullmann i-a inspirat dubla mişcare a istoriei mîntuirii, după principiul substituirii. Biserica trup al lui Hristos este ultima formă de substituire, în care toţi creştinii, împreună, îl reprezintă pe Hristos [758]. De aici ideea de solidaritate şi postularea slujirii reciproce a credincioşilor, ca mod propriu de existenţă a Bisericii în lume. Dar Robinson duce această idee prea departe. El accentuează atît de mult răspunderea colectivă, încît pare a anula cu totul pe cea individuală. El se sprijină în această privinţă, în primul rînd, pe analogia dintre structura gîndirii şi structura lingvistică din Vechiul Testament. Această analogie e îndreptăţită, dar ea indică doar o posibilitate, dincolo de răspunderea individuală şi împreună cu ea, un aspect, o stare ideală, nicidecum o anulare totală a individului şi a răspunderii personale.

J. Barr [759] critică această analogie radicală a lui Robinson, spunînd că, deşi e relevantă pentru teza sa, totuşi ea nu este întemeiată. Acelaşi lucru îl spune şi P. Benoit într-o recenzie la *The Body* (Trupul) [760]. El admite argumentarea de ansamblu a lui Robinson, dar apreciază că supraevaluează — noi am zice că radicalizează — concepţia despre «trup» a Vechiului Testament. P. Benoit se referă şi la ideea de trup din Noul Testament, din teologia paulină. Robinson nu înţelege exact nici gîndirea Sfîntului Apostol Pavel, în privinţa răspunderii colective şi individuale. Apostolul Pavel sugerează în mod precis şi răspunderea individuală (cf. II Cor. V, 10 ; I Cor. XV, 42), căci noi sîntem trupul lui Hristos împreună (I Cor. XII, 27) numai în măsura în care sîntem membre individuale (I Cor. XII, 12—27 ; Efes. V, 30) şi sîntem membre prin propriile noastre trupuri (I Cor. VI, 15).

b) *Biserica — comunitate seculară.* Robinson aşează semnul egalităţii între Biserică şi lume. El nu acordă nici un loc structurilor ecleziale în teologia sa [761]. De fapt, aici nu e o reducere, ci o lărgire a Bisericii pînă la dimensiunile lumii. Lumea este o Biserică latentă şi poate rămîne aşa cum se află. Dar, după cum remarcă Merton, concepţia despre lume din *Honest to God* e foarte «vagă» [762]. El împarte într-adevăr totul în religios şi secular, în natural şi supranatural, dar vorbeşte nu-

758. J. A. T. Robinson în *The Body*, p. 100 ; O. Cullmann în *Christ et le temps* ; cf. Mc. Brien, *op. cit.*, p. 56—57.

759. În *The Semantics of Biblical Language*, London, 1961, şi *Biblical Words for Time*, London, 1962 ; cf. Mc. Brien, *op. cit.*, p. 59.

760. «Revue Biblique», nr. 64, 1954 ; cf. *Ibidem*, p. 63.

761. Cf. Mc. Brien, *op. cit.*, p. 131.

762. Cîteva pagini despre aparenta contradicţie biblică cu privire la lume (I Ioan II, 15 şi Ioan III, 16) în J. A. T. Robinson, *On Being the Church in the World*, SCM, London, 1964, p. 17 ş.u. În vremea cînd a scris articolele incluse în această carte, Robinson nu era încă atît de radical cum va fi mai tîrziu.

mai de secular și de natural. Dumnezeu este în lume și nicăieri în alt loc. Cu cît ești mai secular deci, cu atît ești mai aproape de Dumnezeu [763]. De aceea, de fapt, Robinson nu postulează în nici un fel Biserica [764]. Ambiguu, Robinson afirmă necesitatea episcopatului de succesiune apostolică drept semn al Bisericii vizibile, dar în același timp spune că nu aceasta face din Biserică ceea ce este ea [765]. Despre Hristos afirmă că singura modalitate sub care mai poate fi întîlnit El, este aproapele «acolo unde se găsește el», deci nu numai în Biserica văzută.

Semnul de recunoaștere între membrii unei astfel de comunități alcătuiți dintr-o infinitate de semeni *incognito* ar fi trebuit să fie iubirea. Spre această concluzie îndrumă Robinson, dar el greșește fiindcă substituie lui Dumnezeu iubirea și pentru că, într-o comunitate seculară, iubirea nu poate deveni o forță autonomă, capabilă să orienteze spre o slujire eficace, cum susține el. Ea poate face acest lucru numai cînd vine de la Dumnezeu. Prof. E. Mascall critică foarte aspru această înlocuire a lui Dumnezeu cu iubirea ca «temelie a ființei omului» [766] De altfel, Prof. E. Mascall are o atitudine de critică la adresa lui Robinson în *The Secularisation of Christianity*, într-un capitol intitulat semnificativ *Emotion Recollected in Tranquility (A Reconsideration of Honest to God)*, sub care așează un moto sugestiv împrumutat din Rimbaud : *Voici le temps des assassins.* Moto-ul rezumă de fapt foarte puțin curtenitor părerea lui E. Mascall despre *Honest to God* [767]. El îi reproșează că părăsește pe Dumnezeu și harul și că se ocupă numai de om și natură [768].

Un critic, J. M. Morrison, nu este de acord, de asemenea, cu reducerea lui Dumnezeu la iubire. El arată că imediat înainte de a scrie : «Dumnezeu este iubire», Sfîntul Apostol Ioan scrie : «Iubirea vine de la Dumnezeu», ceea ce Robinson nu mai sesizează. Pentru el, propoziții ca «Dumnezeu este iubirea» și «iubirea este Dumnezu» sînt identice [769]. Tocmai de aceea Biserica-comunitate secularâ rămîne o comunitate secularâ, fiindcă nu întrunește calitățile unei Biserici și nu arată temeiuri teologice pentru promovarea slujirii ca mod de relație în interiorul ei.

---

763. Thomas Merton, *Faith and Violence*, p. 224.

764. *Ibidem*, p. 228.

765. *Kingdom, Church and Ministry*, p. 21—22 ; cf. Mc. Brien, *op. cit.*, p. 110.

766. E. L, Mascall, *The secularisation of Christianity*, p. 154.

767. E. L. Mascall îl consideră pe Robinson «un gînditor neclar» (*op. cit.*, p. 109). Alții sînt mai direcți și îl numesc chiar ateu, cum face, de pildă, Alasdair Mac Intyre, *God and the Theologians*, în *Honest to God Debate*, p. 217. C. S. Lewis spune despre Robinson că n-a adus absolut nimic nou. Ceea ce critică în legătură cu Dumnezeu, spunînd că imaginea noastră despre Dumnezeu trebuie să dispară, pentru teologi e de mult depășit și calificat drept antropomorfism (în *Honest to God Debate*, p. 91). Jeffrey K. Hadden (în *The Gathering Storm in the Churches*, p. 18—19) îl înscrie pe Robinson în categoria celor care exprimă criza actuală a credinței. Într-o judecată de ansamblu asupra lui Robinson, Thomas Merton ajunge la concluzia că nu e original, dintr-o altă perspectivă. El arată că de fapt ceea ce vrea Robinson să spună, Dionisie Areopagitul a spus de mult în capitolele care vorbesc despre teologia negativă (cf. *Faith and Violence*, p. 230). Dar ceea ce la Dionisie Areopagitul e pozitiv, la Robinson îmbracă forme dubioase care merg pînă la ateism.

768. *Op. cit.*, p. 120.

769. J. M. Morrison, *op. cit.*, p. 52—53.

Prezența lui Iisus sub modul exclusiv incognito în această impropriu numită Biserică, nu are nici o semnificație religioasă, căci ea nu revelează un Hristos autentic. În fapt, Hristos, după Robinson, nu mai poate fi întîlnit, ca Hristos, ca Dumnezeu, niciodată. Hristos însuși a devenit un Hristos latent, iar Biserica vizibilă este de fapt o Biserică inexistentă, de vreme ce *singura ipostază* posibilă a lui Hristos e starea de incognito.

În privința *Bisericii — comunitate seculară*, Robinson pleacă de la incertul «creștinism fără religie» a lui Bonhoeffer [770]. De aceea el reduce Biserica la «locul în care oamenii pot întîlni un semen iubitor» și atîta tot [771]. Hristos-incognito în oameni e, de asemenea, un reflex al acestei incerte *disciplina arcana* tot a lui Bonhoeffer. Felul în care Robinson face uz de aceste noțiuni insuficient conturate de Bonhoeffer nu face decît să sporească ceea ce și așa era confuz la acesta.

O ultimă întrebare : Cum se poate trăi faptul de a fi trup cu Biserica și cu Hristos, într-o comunitate exclusiv seculară ? Și cum poate o astfel de Biserică și un astfel de Hristos, să adreseze vreun fel de chemare valabilă cuiva ?

c) *«Biserica pentru alții»* și *«Omul pentru alții»*. Evident, Robinson are aici în vedere o chemare. El spune mereu că Hristos este *«Omul pentru alții»* [772], iar Biserica, *«Biserică pentru alții»*. Fiecare creștin e chemat să fie și el un «om pentru alții», un slujitor al celorlalți, iar Biserica, o Biserică slujitoare a lumii. Acest lucru e laitmotivul lui Robinson, și acesta împrumutat, după cum am mai spus, de la Bonhoeffer. Dar a reduce pe Hristos la «om», înseamnă a reduce și caracterul absolut al chemării Sale. Un Hristos-om e purtătorul unui mesaj care poate fi important, dar nu obligă așa cum obligă un mesaj divin. De aceea a pune relația dintre oameni înaintea Revelației, cum face Robinson, nu justifică, ci dimpotrivă afirmă punctul de vedere teologic în slujire.

Cu toate că slujirea constituie laitmotivul și concluzia tuturor cărților lui Robinson, poate că nimeni n-o argumentează teologic mai slab decît o face el. J. M. Morrison, ca și alții, îl acuză de altfel de arianism [773], de pelagianism și deism [774], de panteism [775] și de relativism [776].

Cartea lui J. M. Morrison, *Honesty and God*, reprezintă una din cele mai documentate replici la *Honest to God* a lui Robinson. Morri-

770. Idem în *Honesty and God*, Edinburgh, 1966, p. 25—27, arată că Robinson l-a înțeles greșit pe Bonhoeffer în privința lui *religionless christianity*. Dr. Alan Richardson scrie : «The expression «religionless» means something quite different in English from what was intended by the German original, given currency by Dietrich Bonhoeffer... By «religious», Bonhoeffer meant «metaphisical», «subjective», «individualistic», «pietistic» ; «religion» for him means what in English might be called «religiosity» (*History, Sacred and Profane*, p. 81, nr. 1 ; cf. E. Mascall, *The Secularisation of Christianity*, p. 124, n. 2). Observația este foarte interesantă pentru că Robinson a înțeles expresia «religionless christianity» nu ca un creștinism pietist, ci ca un creștinism care nu mai are nici una din caracteristicile religiei.

771. *The New Reformation ?*, p. 53.

772. Erik Routley a scris o carte cu titlul *The Man for Others*, Derby, 1964.

773. J. M. Morrison, *Honesty and God*, p. 60, 65.

774. *Ibidem*, p. 38.

775. *Ibidem*, p. 19.

776. *Ibidem*, p. 125.

son demonstrează aci inconsistența hristologiei lui Robinson și, astfel, a expresiei «om pentru alții» [777]. Prof. E. Mascall, care se ocupă și el de conceptul «om pentru alții», după ce îi identifică sursa, D. Bonhoeffer, îi aduce următoarea critică, desigur, îndreptățită: «Nici un creștin, sper, nu va pune sub semnul întrebării descrierea lui Iisus ca «Omul pentru alții», deși eu aș fi așteptat de la Robinson, pe baza Scripturii însăși, să-l descrie *înainte de orice ca* «Omul pentru Dumnezeu», ca pe Omul care se roagă: «Tată, fie precum voiești Tu, nu precum voiesc Eu» [778].

Tot Prof. E. Mascall observă că, din scrierile lui Robinson, nu reiese limpede dacă preocuparea cea dintîi a creștinismului este Dumnezeu sau omul. Căci dacă există două mari porunci, cea dintîi este să iubești pe Dumnezeu, așa precum spune și Hristos, dar după Robinson aceasta pare a fi a doua.

Interpretarea specială pe care Robinson o dă lui Dumnezeu ca «Ground of our Being» și ambiguitatea pe care o introduce în interpretarea sa, ar putea conduce mai degrabă la părerea că este o mare eroare să se facă vreo distincție între aceste două porunci [779]. Sînt deci îndreptățiți alți critici care vor spune că ceea ce scrie Robinson despre creștinism și ce este creștinismul, sînt lucruri diferite [780]. Mulți îl acuză că parodiază creștinismul [781], că nu mai are în vedere deloc pe Dumnezeul biblic, personal [782], că Dumnezeul cel viu care vorbește oamenilor lipsește din scrierile sale [783]. E motivul pentru care Alasdair Mac Intyre consideră că Robinson este teist doar în vocabular, în substanță nu [784].

Rudolf Bultmann, comentînd *Honest to God,* nu este de acord cu înțelegerea lui Dumnezeu ca «temelie impersonală a ființei noastre», expresie care ar nega transcendența lui Dumnezeu și ființa Lui ca iubire. Dar e de acord cu Robinson atunci cînd acesta nu ține seama de doctrina ortodoxă tradițională a celor două naturi în Hristos, înțelegîndu-L pe Iisus numai ca om real, în care, în calitatea Sa de «Om pentru alții, s-a revelat realitatea cea mai adîncă, ca iubire, revelîndu-se deci ca Dumnezeu [785]. Dar în astfel de fraze Bultmann este la fel de incert ca și Robinson.

d) *Biserica misionară.* Am văzut că J. A. T. Robinson consideră Biserica misionară drept una din cele mai importante forme ale slujirii creștine. Dar ce misiune poate face o Biserică creștină care ar propo-

777. *Ibidem,* p. 62—63. El citează din D. M. Baillie, *God Was in Christ,* 1961, p. 63—65 : «Dacă nu există o hristologie profundă, nu poate exista nici o teologie puternică» (cf. Morrison, *op. cit.,* p. 62).

778. *The Secularisation of Christianity,* p. 153.

779. *Ibidem,* p. 161.

780. J. M. Morrison, *op. cit.,* p. 10—11, 14, 51.

781. *Ibidem,* p. 125.

782. Michael Ramsey, în «The Times», 8 Mai 1963 ; cf. J. M. Morrison, *op. cit.,* p. 37—38.

783. J. M. Morrison, *op. cit.,* p. 46—47.

784. *God and the Theologians,* în «Honest to God Debate», p. 223.

785. Rudolf Bultmann, într-un articol în «Die Zeit» ; cf. «Honest to God Debate», p. 137.

vădui că Adam şi Eva sînt un mit [786], că naşterea din Fecioară nu e un fapt real, ci un simbol [787], că minunile Mîntuitorului sînt alcătuiri ale imaginaţiei [788], că înmulţirea pîinilor e doar un miracol al împărţirii pîinilor cu cei ce nu aveau [789], că îngerii sînt deducţii teologice şi nu realităţi [790], că însăşi învierea lui Hristos e doar învierea Lui în sufletul Apostolilor ? [791]. După Robinson, mormîntul gol nu înseamnă nimic pentru Apostolul Pavel, şi Noul Testament nu ne spune ce s-a întîmplat cu trupul lui Hristos [792]. Desigur, crede Robinson, trupul fizic al lui Iisus zace şi azi pe undeva prin Palestina [793]. A doua venire a Mîntuitorului este o parabolă, nefiind vorba de o venire «reală» [794], tot aşa cum învierea trupurilor nu presupune o înviere reală [795]. Iadul e incompatibil cu Dumnezeu [796], iar înălţarea Domnului nu e, cum s-ar putea crede, mişcare în timp şi spaţiu ; nu e eveniment, ci simbol [797]. El însuşi, Robinson, se numeşte pe sine «creştin agnostic» [798].

Un alt mentor al lui Robinson în afară de Cullman şi Bonhoeffer [799], este R. Bultmann, a cărui influenţă asupra sa este indiscutabilă [800]. Robinson chiar îl învinuieşte pe Bultmann pentru faptul că n-ar fi mers atît de departe cît ar fi trebuit, cu programul său de demitologizare.

În concepţia sa despre Dumnezeu [801], Robinson este influenţat şi de P. Tillich, după care Dumnezeu este doar un impersonal «Ground of our Being» (temelie a fiinţei noastre) [802]. Robinson împărtăşeşte

786. J. A. T. Robinson, *But that I Can't Believe,* London, 1967, p. 20—21.

787. *Ibidem,* p. 24.

788. *Ibidem,* p. 30, 31.

789. *Ibidem,* p. 32.

790. *Ibidem,* p. 93.

791. *Ibidem,* p. 39.

792. *Ibidem,* p. 38—39.

793. *Ibidem,* p. 13.

794. *Ibidem,* p. 41—42.

795. *Ibidem,* p. 45.

796. *Ibidem,* p. 47. Desigur, ideea de judecată care va avea loc fie aici, fie dincolo, şi-a pierdut şi ea atît criteriile, cît şi realitatea. El spune într-o altă carte a sa, că înţelegerea noastră despre pedeapsă s-a modificat, că legile morale nu sînt neschimbătoare, că etica este relativă şi că Hristosul de azi nu e numaidecît şi cel de ieri. Că dacă vechea morală pornea de la transcendent ca autoritate, acum se porneşte de la persoane spre principii, de la experienţă, mai degrabă decît de la Revelaţie, pentru că sabatul a fost făcut pentru om, nu invers. Singura autoritate rămîne *iubirea,* «agapé» şi «the man for others». Principiile nu dictează niciodată persoanelor în deliberările lor morale, ci persoanele hotărăsc asupra principiilor. Vezi : John A. T. Robinson, *Christian Freedom in a Permissive Society,* London, 1970, p. 14—18, 31—33, 39.

797. *Ibidem,* p. 76—78.

798. J. A. T. Robinson, *In the End God,* London, 1968, p. 18.

799. Robinson îl consideră pe D. Bonhoeffer *«the John Baptist of the New Reformation»* (*The New Reformation ?,* p. 23), deşi într-o convorbire cu Mc. Brien a spus că, împins la extrem, Bonhoeffer poate fi şi periculos în multe privinţe (cf. *Servante du Royaume et des hommes,* p. 138), ceea ce îl obligă să-l folosească judicios şi moderat, după părerea lui Mc. Brien (*ibidem,* p. 141).

800. *Honest to God,* p. 24.

801. «Our image of God must go ; it is doubly true that our image of the Spirit must go» (*But that I Can't Believe,* p. 82).

802. Emil Brunner, în vol. III din *Dogmatica* sa, analizează cu grijă concepţia lui P. Tillich despre Dumnezeu ca fiinţă şi arată că nu este aceeaşi cu concepţia biblică despre Dumnezeu (p. 220—222 ; cf. J. Morisson, *op. cit.,* p. 23). Prof Sidney Hook, într-un eseu intitulat *The Atheism of Paul Tillich,* e şi mai radical : «Tillich's God is the all-in-all pantheistic

această concepție, demonstrînd că nu e original nici în această privință [803].

Concluzii. — Celor patru teme menite să fundamenteze o teologie a slujirii și a Bisericii slujitoare, în opera lui J. A. T. Robinson, le lipsește tocmai osatura teologică. Și totuși Robinson contează printre teologii care avansează în mod foarte clar ideea de Biserică slujitoare [804]. Acest lucru este, de altfel, singurul element valoros ce se poate reține, ca o declarație de principiu, deși nu se poate reține argumentarea sa teologică. El afirmă mereu că Biserica este slujitoare a lumii [805] și, uneori, această afirmație se întemeiază pe Sfînta Scriptură [806]. În general el rămîne la un postulat pragmatic inspirat mai ales de rațiuni seculare și de un umanism pe care îl pune înaintea creștinismului [807].

În Biserica Anglicană, o orientare către lume în sensul slujirii a fost inițiată în secolul trecut de Frederick Denison Maurice [808]. El a anticipat încă de pe atunci lupta teologică «împotriva religiei», în sensul în care A. Richardson interpretează acel «creștinism nereligios» al lui Bonhoeffer [809]. «Am îndopat pe credincioșii noștri cu religie, spune Maurice, deși ceea ce vor ei nu este aceasta, ci pe Dumnezeul cel viu» [810]. Dacă Robinson ar fi mers pe linia lui Maurice, el ar fi putut, desigur, da un impuls nou teologiei slujirii, dar el respinge și «religia» și pe «Dumnezeul cel viu».

«Eu cred, zice Thomas Merton, că *Honest to God* este expresia unei sincere, dar rău orientate preocupări : preocuparea de a descoperi comunitatea cu omul modern, secular, dar face aceasta la un nivel care este încă ambiguu și superficial, pentru că ea (cartea lui Robinson) încă mai încearcă, deși cu decență și cu tact, să ne «vîndă» o imagine recondiționată a creștinismului, a unui creștinism «lumesc», «nereligios» și eliberat de mituri. Foarte bine, dar din punct de vedere creștin, uneori lumea trebuie întîmpinată și cu refuz. Știm că așa a făcut de fapt

spiritualism» (în vol. «Religious Experince and Truth», ed. by Sidney Hook, 1962, p. 60 ; cf. Morrison, *op. cit.*, p. 24). Prof. T. F. Torrance, într-o carte despre *Karl Barth*, 1962, spune : «The supreme sin of man is that he is always identifying God with the depths of his own self-consciousness» (cf. *ibidem*, p. 31).

803. Reinhold Niebuhr se referă la lipsa de originalitate a lui Robinson : Vezi, Ved Mehta, *The New Theologian*, p. 39, care se ocupă pe larg de influența lui D. Bonhoeffer, R. Bultmann și P. Tillich asupra lui Robinson. Despre Bonhoeffer spune că e doar «half born» (p. 3—6). El arată de asemenea că Mac Intyre îi socotește pe toți atei, inclusiv pe Robinson (p. 32).

804. Richard Mc. Brien spune despre el că este «un personnage de tout premier plan de la théologie chrétienne contemporaine» (cf. *Servant du Royaume et des hommes*, p. 181).

805. J. A. T. Robinson, *The World that God Loves*, p. 6.

806. Scrie și un studiu, *The Significance of the Foot-Washing*, în «Neotestamentica et Patristica», 1962, p. 144—147.

807. «Thus not infrequently, as I watch or listen to a broadcast discussion between a christian and a humanist. I catch myself realizing that most of my sympathies are on the humanist's side» (cf. *Honest to God*, Preface, p. 9).

808. A se vedea J. F. Maurice, *The Life of F. D. Maurice*, ed. 3, 2 vol., 1884.

809. *Loc. cit.* într-o notă anterioară.

810. J. F. Maurice, *op. cit.*, vol. I, p. 369.

Bonhoeffer, care a respins ideea că Dumnezeu ar putea fi găsit în nazism. El și-a dat viața protestînd împotriva unei astfel de iluzii» [811].

În preocuparea sa de a descoperi căile «comuniunii», ale dialogului cu omul modern, Robinson vede această cale în slujire. Pentru el, această slujire are un caracter necondiționat, dar nu orice «lume» e un partener în termeni de «comuniune». Lumea poate fi uneori și în contratimp cu creștinismul și atunci se înscrie și creștinismul în contratimp cu aceasta.

Prof. D. Stăniloae reține din *Honest to God* ideea că omul nu-l mai caută astăzi pe Dumnezeu izolat, ci în relația cu aproapele său. El reține de la Robinson și ideea că oamenii trebuie întîmpinați acolo unde sînt ei, nu numai între granițele poporului ales. «Hristos, zice Prof. D. Stăniloaie, poate fi descoperit de omul de azi în misterul care mă întîmpină pe mine din tine și pe tine din mine, mister care nu poate fi identificat cu construcția fizico-chimică a mea sau a ta și care mă angajează pe mine față de tine și te angajează pe tine față de mine cu obligația absolută de a lucra unul pentru altul, de a ne iubi unul pe altul» [812]. Prof. D. Stăniloae adaugă la relația de slujire din teologia lui Robinson, relația ontologică: «Numai legătura ontologică cu Cel ce a spus: «Întrucît ați făcut ceva unuia din acești frați ai Mei prea mici, Mie ați făcut», dă și făpturii umane o valoare absolută» [813]. Robinson se oprește mai ales la *relația* dintre oameni, ca dat necesar și fundamental al teologiei slujirii. Dar relația dintre oameni capătă sens absolut numai în lumina relației ontologice cu Iisus Hristos. Or, aceasta din urmă e aproape ignorată de Robinson.

Iisus rămîne în opera lui Robinson mai mult un model, mai ales ca om, ca «Omul pentru alții». Dar credincioșii sînt chemați nu numai să imite un model, ci să se încorporeze în ființa Lui, și să fie ca și El, fermenți de unitate din interior, în virtutea unității ontologice cu El și între ei înșiși. De aceea și substituirea lui Iisus, pe care Robinson o înțelege din afară, trebuie, de fapt, înțeleasă din interior, ca o autodăruire, în care îi angajează și pe oamenii care se substituie alături de Iisus și, la rîndul lor, în locul Lui. Căci ce altceva este Biserica, dacă nu o formă de substituire colectivă a celor mulți, în locul Celui unic care s-a întrupat în toți. O substituire din afară, neorganică, ar duce la dezangajarea oamenilor, adică exact la contrariul slujirii.

În sfîrșit, vom conclude că J. A. T. Robinson rămîne totuși un teolog a cărui gîndire prezintă interes, dacă nu prin felul cum fundamentează slujirea, cel puțin prin insistența cu care pune problema. El a fost printre cei care, în ciuda incoerențelor și confuziilor teologiei sale, a încercat să trezească interesul pentru slujirea creștină în lumea de azi.

811. *Faith and Violence*, p. 238.

812. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 533.

813. *Ibidem*, p. 534.

3. Harvey Cox

Acesta s-a impus cu cartea sa *The Secular City*, în aceeași măsură în care s-a impus J. A. T. Robinson cu *Honest to God. The Secular City Debate* a urmat cărții lui H. Cox, așa cum *Honest to God Debate* a urmat cărții lui Robinson. Interesul arătat pentru lucrarea lui H. Cox, ca și pentru cea a lui Robinson, e legat de interesul care fusese acordat mai înainte *Scrisorilor* postume ale lui D. Bonhoeffer, căci amîndoi au reluat de fapt tezele lui D. Bonhoeffer. Spunînd aceasta, vrem doar să motivăm de ce, după ce am vorbit despre Bonhoeffer și Robinson, nu vom intra în amănuntele teologiei lui Harvey Cox.

Tema centrală din *The Secular City* este aceea a schimbării radicale a condițiilor în care trăiește Biserica astăzi, spre deosebire de trecut [814]. Secularizarea, pe care H. Cox o îndreptățește chiar cu argumente biblice [815], întoarce pe om cu fața numai spre lumea aceasta și, dacă cineva vrea să-l mai întîlnească pe Dumnezeu, trebuie să-l caute numai în lume [816], numai în ceilalți oameni [817]. Căci prin întruparea lui Iisus Hristos, Dumnezeu a vrut să arate că se identifică cu cel care lucrează în cadrul unui grup, care spală picioarele tovarășilor săi și care, la un moment dat, are nevoie de cineva care să-i poarte crucea. «Dumnezeu vrea ca omul să fie preocupat nu de El, ci de aproapele său» [818]. H. Cox reia mereu ideea că preocuparea religioasă limitată numai la ea însăși, la căutarea metafizică a lui Dumnezeu, la ceea ce Bonhoeffer și Robinson numesc religiozitate, sau creștinism pios, trebuie să fie înlocuită cu slujirea și iubirea aproapelui. «În Iisus din Nazaret, s-a terminat cu căutarea religioasă, și omul este liber să slujească și să iubească pe aproapele său» [819].

Toate argumentele lui H. Cox conduc spre această concluzie : căutării teoretice, atitudinii contemplative, trebuie să-i ia locul fapta [820]. Printr-o exegeză, desigur discutabilă, el traduce cunoscuta definiție a

814. După H. Cox, schimbările se datoresc urbanizării și secularizării societății. Universul a devenit o *cetate* a omului. Zeii au plecat și omul a rămas responsabil pentru lume (cf. *The Secular City*, London, 1968, p. 15).

815. De exemplu, el consideră *creația* drept primul act de despărțire a naturii de Dumnezeu, mergînd pînă la a spune că : «The Genesis account of creation is really a form of «atheistic propaganda». It is resigned to teach the Hebrews that the magical vision by which nature is seen as a semi-divine force, has no basis in fact» (Harvey Cox, *The Secular City*, p. 36). Despre Exod spune că a fost prima desocializare a politicii : «No one rules by divine right in secular society». E ceea ce am numi azi «civil disobedience» (*Ibidem*, p. 38—39). Legămîntul de pe Sinai e considerat de H. Cox drept un mijloc de socializare a valorilor : «Hebrews were forbidden to worship anything which could be fashioned by man himself», ceea ce, spune Cox, e foarte aproape de programul științelor sociale moderne (*Ibidem*. p. 45).

816. «Hristos este prezent pentru poporul Său numai în lume. Așadar slujim pe Dumnezeu și îl găsim, numai dacă facem acest lucru în lume» : *On not Leaving it to the Snake*, London, 1968, p. 93—97.

817. «Nu există relație cu Dumnezeu care să nu includă o relație cu omul». Dar el precizează că «Dumnezeu nu este totuși vreo calitate a omului» (*The Secular City*, p. 269).

818. *The Secular City*, p. 274.

819. *Ibidem*, p. 275.

820. «În era funcțională, aceea căreia îi corespunde tehnopolis (numele dat de H. Cox cetății seculare *n. n.*), lucrurile devin lucruri care lucrează. Substantivul erei ontologice, zice Van Peursen, devine verbul erei funcționale» (*The Secular City*, p. 78).

lui Dumnezeu din Ieşire III, 14 : «Eu sînt cel ce sînt» prin «Eu voi face ceea ce voi face» [821]. Ontologicului, transcendentului, trebuie să li se substituie pragmaticul [822]. H. Cox spune că încă evreii perioadei biblice erau preocupaţi nu atît de *ce este* Dumnezeu, ci de *ce face* Dumnezeu. «Evreii nu aveau nici o sensibilitate pentru ontologie. Întrebat despre Iahve, israelitul obişnuit al Vechiului Testament n-ar fi răspuns niciodată în termenii categoriilor metafizice — atotştiinţă, omniprezenţă şi alte categorii asemănătoare. Celui ce l-ar fi întrebat, *ce a făcut* Iahve, i-ar fi răspuns că l-a scos din Egipt, ţara sclaviei. Acesta este un fel de vorbire şi conceptualizare funcţională, nu ontologică» [823]. H. Cox subliniază ideea că Iisus «spunea că El este adevărul, dar recomanda ucenicilor Săi *să trăiască* adevărul» [824].

H. Cox consideră că Biserica are trei funcţii în lumea de azi : *kerigmatică, diaconală* şi *koinonială*. Biserica nu mai este invizibilă, dar nu este nici instituţie. Ea este «Laos Theou» — poporul lui Dumnezeu [825]. În legătură cu funcţia diaconală, H. Cox arată că unii teologi traduc *diaconia* cu slujire, dar conceptul de slujire a fost atît de depreciat, încît azi nu mai are decît o prea mică semnificaţie, din ceea ce a însemnat iniţial. *Diaconia* se referă, de fapt, la actul vindecării şi reconcilierii, al legării rănilor, al conducerii orbilor, al redării sănătăţii trupului. Bunul samarinean este cel mai bun exemplu de diaconie [826].

În situaţia creştinismului contemporan, *diaconia* înseamnă răspunderea Bisericii faţă de ceea ce Gibson Winter numeşte «slujirea de comunicare», iar asta înseamnă, după cuvintele lui H. Cox, a aduce din nou la starea de reciprocitate piesele fragmentate, la ceea ce formează prin esenţa lor un tot funcţional. A vindeca înseamnă a reface un tot, a restaura o integritate şi o reciprocitate a părţilor [827]. Biserica are răspunderea de a fi slujitoare şi vindecătoare a cetăţii [828]. La întrebarea *cum* trebuie să facă Biserica acest lucru, H. Cox răspunde că nu există un răspuns specific creştin [829], răspunsurile fiind diferite de la o cetate la alta, de la o Biserică la alta. H. Cox va încerca totuşi să găsească cîteva principii generale ale diaconiei unei Biserici ce trăieşte într-o epocă urbană : a) Străduinţa pentru centralizarea autorităţii. Chiar dacă aceasta ar putea părea o problemă politică, spune el, ea este totuşi o diaconie ; b) Lupta pentru a se impune ideea că problemele cetăţii sînt problemele întregii societăţi ; c) Atenţia faţă de unele grupuri lipsite de putere şi lupta pentru redistribuirea puterii [830]. S-ar mai putea adăuga la acestea şi alte recomandări practice ale lui H. Cox, ca de pildă : Biserica să se concentreze acolo unde e nevoie mai mare, să se ocupe

821. *Ibidem*, p. 277 ; cf. *On not Leaving it to the Snake*, p. 11.
822. *Ibidem*, p. 73 : «Dumnezeu a fost încarcerat în categoriile unei ontologii statice».
823. *Ibidem*, p. 78.
824. *Ibidem*, p. 80.
825. *Ibidem*, p. 137, 158.
826. *Ibidem*, p. 144.
827. *Ibidem*.
828. *Ibidem*, p. 145, 146.
829. *Ibidem*, p. 146.
830. *Ibidem*, p. 146.

de problemele de familie, de locuințe, de educația adulților [831], dar acestea sînt desigur generalități.

H. Cox n-a scris o carte specială despre *slujire*, dar substanța unei astfel de teme se poate delimita cu ușurință în *God's Revolution and Man's Responsibility* [832]. Ideea centrală în această lucrare, pornește de la afirmația că Dumnezeu are un caracter revoluționar [833], deci că El însuși voiește schimbările în lume, și că, din această perspectivă, omul devine responsabil împreună cu Dumnezeu de ceea ce se petrece în lume. Iar responsabilitatea omului este factorul determinant al slujirii. H. Cox indică drept baze biblice ale slujirii texte ca: Matei VII, 21—23 (situația precară a celor ce zic: «Doamne, Doamne»!); Matei XXV, 37—39 (întrebările de la judecata din urmă); Matei XXI, 28—29 (fiul care zice că nu face, dar face voia tatălui său) [834].

Analizînd sensul noțiunii de *lume* în Sfînta Scriptură, el afirmă că «Biblia nu are nimic împotriva *lumii*» [835] și că, deci, a sluji lumea, nu e un păcat. H. Cox reține următoarele însușiri ale lumii, după Sfînta Scriptură: a) Lumea este creată, susținută și judecată de Dumnezeu. «Cînd spunem că Dumnezeu a creat lumea, afirmăm că ne-a situat în relație de interdependență pe unii cu alții, ca bărbați și femei, ca ființe umane care nu pot trăi unii fără alții» [836]; b) Lumea este obiectul iubirii și al grijii lui Dumnezeu, afirmație în sprijinul căreia aduce textul: «Dumnezeu într-atît a iubit lumea, încît pe însuși Fiul Său L-a dat» (Ioan III, 15). «Pentru Dumnezeu, lumea e o chestiune de viață și de moarte. El este gata să moară pentru ea»; în consecință, «datoria noastră este să iubim lumea așa cum a iubit-o El» [837]; c) Lumea reprezintă sfera activității eliberatoare și reînnoitoare a lui Dumnezeu. H. Cox se referă, prin aceasta, la acțiunile concrete ale lui Dumnezeu în istorie: «Cînd vorbește despre Dumnezeu, Biblia o face aproape întotdeauna în limbaj politic. Ea vorbește de legămînt, care înseamnă «tratat»; vorbește de judecători, de regi, de Mesia — acela care aduce o nouă împărăție, un fel de revoluționar». Părerea lui H. Cox este că toate aceste noțiuni au fost spiritualizate și prefăcute în probleme religioase în mod fals [838]. El spune chiar că «spiritualizarea este erezia caracteristică a secolului al XX-lea, în special printre protestanții americani» [839]; d) Lumea este locul de așezare inerent vieții creștine, locul în care au fost trimiși creștinii: «Mergeți în toată lumea» [840].

831. *Ibidem*, p. 170.
832. London, 1969.
833. *God's Revolution and Man's Responsibility*, p. 9.
834. *Ibidem*, p. 105—106.
835. *Ibidem*, p. 14. El arată că Biblia, atunci cînd vorbește pozitiv despre lume, întrebuințează cel mai frecvent cuvîntul *cosmos*; cînd vorbește negativ, cuvîntul *aion*, sau tot *cosmos*, dar avînd înainte cuvîntul «căzută».
836. *Ibidem*, p. 17—18.
837. *Ibidem*, p. 18.
838. *Ibidem*, p. 21.
839. *Ibidem*, p. 26.
840. *Ibidem*, p. 22.

După ce stabilește că lumea este terenul slujirii, H. Cox se ocupă de sensul slujirii, pornind de la exegeza cuvîntului *abhadh*, (a sluji), care a fost în general tradus cu «slujire cultică» (worship). H. Cox spune că traducerea cea mai fidelă sensului ebraic, e a sluji ca servitori, sau a face serviciul într-o unitate militară, a sluji în sensul cel mai concret. Evreii nici măcar nu aveau un ritual pentru sărbătorirea Sabatului, care se serba acasă, prin odihnă [841]. H. Cox consideră, ca simbol al slujirii, scoaterea poporului ales din captivitate, spre a fi vrednic să devină slujitor. Aceasta simbolizează și botezul din Noul Testament. Botezul din Noul Testament reprezintă deci o solidarizare a lui Iisus cu lumea, o slujire a lumii, căci prin Botez se repudia templul și era o întoarcere spre lume, în pustia Iordanului. «A urma pe Iisus în apele botezului, înseamnă a urma pe Iisus în solidaritate cu lumea, în solidaritate cu cei «fără de lege» [842]. Răstignirea lui Iisus, care este, de asemenea, un simbol al botezului din Noul Testament, implică și afirmarea căderii peretelui despărțitor dintre sanctuar și lume [843], și deci solidarizarea noastră cu lumea [844].

Dar orientarea specifică a lui H. Cox merge spre afirmarea «stilului» exclusiv secular în slujire [845]. Tributar lui D. Bonhoeffer, și el vorbește despre o «slujire nonreligioasă» [846]. Accentul cade și la H. Cox nu pe îndoita slujire a lui Dumnezeu și a oamenilor, nu pe slujirea cu motivare și sens religios, ci pe o slujire seculară. El vorbește de granițe incerte între Biserică și lume [847] și neagă structurile Bisericii și necesitatea sanctuarelor [848]. În *The Secular City* el spune, de pildă, că templul din Ierusalim a fost distrus pentru a nu spațializa pe Dumnezeu, iar Iisus s-a înălțat tot pentru a nu se spațializa undeva [849].

Liniile generale ale teologiei lui H. Cox converg spre o teologie a slujirii, înțeleasă sub aspectele ei faptice, funcționale. El se sprijină pe argumente biblice, dar nu scapă de o anumită confuzie, atunci cînd se declară împotriva structurilor ecleziale. Dacă Biserica se confundă cu lumea, atunci nu se mai știe nici ce este lumea, nici ce este Biserica slujitoare și tot ce a clădit, postulînd slujirea, dărîmă atunci cînd îi neagă spațiul, structurile, spațializarea. El spune că răstignirea lui Iisus a făcut să cadă peretele despărțitor dintre sanctuar și lume [850], dar drept concluzie afirmă că totul devine lume [851]. Înainte erau numai despărțite acum una din părți e anulată.

După H. Cox, aceasta e situația de fapt în «cetatea lumească», dar o asemenea cetate nu există, deoarece Biserica își păstrează încă

841. Cf. James Hastings, ed., *Dictionary of the Bible*, revised edition by Frederick Grant and H. H. Rowley (Edinburgh, T. Clarck, 1963), p. 1044 ; cf. H. Cox, *op. cit.*, p. 81.
842. *God's Revolution...*, p. 88—89.
843. *Ibidem*, p. 78.
844. *Ibidem*, p. 90.
845. *Ibidem*, p. 100.
846. *Ibidem*, p. 86, 100.
847. *Ibidem*, p. 105.
848. *Ibidem*, p. 77.
849. *The Secular City*, p. 70.
850. *God's Revolution...*, p. 78.
851. Vezi și Roch A. Kereszty, *God Seekers for a New Age*, Dayton, Ohio, 1970, p. 118.

structurile ei și prin ele învață și poate să fie o Biserică slujitoare. E drept că însuși H. Cox observă această insuficiență a teologiei sale. De aceea el preferă să spună că formele instituționale ale Bisericii sînt deschise schimbării și că nu există structură sau practică într-atît de sacre, încît să scape reflecției critice. Iar în locul structurilor care se învechesc și urmează a fi părăsite, trebuie să se descopere altele, adecvate cu noua situație [852]. «Ceea ce e necesar acum, este voința de a reinstituționaliza formele vieții bisericești, bazate pe conștiința teologică a scopului Bisericii» [853]. El a crezut, la început, că Biserica și lumea au ajuns într-o fază de schimbare care depășește situația pe care o prezenta D. Bonhoeffer, dar în cele din urmă și-a dat seama că încă nu s-a ajuns «dincolo de Bonhoeffer». El reia ideea lui Bonhoeffer din *Sanctorum Communio*, că deși Biserica nu se identifică cu nici o structură, ea există numai acolo unde omul este restaurat în comunitate umană. Această comunitate presupune totuși niște structuri, care să-i dea putința să trăiască în solidaritate cu lumea, să dea mărturie și să slujească. Biserica trebuie să fie «în mod constant reînnoită și reformată pentru slujire» [854].

În limitele tezelor bonhoefferiere, H. Cox stabilește cîteva caracteristici ale Bisericii care, în efortul de restructurare, trebuie avute în vedere spre a face din ea o prezență efectivă în lumea modernă : a) Să fie unită : «O Biserică despărțită nu va putea vorbi omului ajuns la maturitate» [855] ; b) Să ia atitudine în problemele politice : «O Biserică care se eschivează de la politică sau, încă mai rău, folosește politica spre a-și întări propriile poziții în lume, nu va putea vorbi niciodată omului modern secular. Preoții și călugărițele din Apus care manifestă astăzi în stradă pentru dreptate socială, reprezintă nu numai semne ale «preocupărilor sociale» ale Bisericii, ci ei sînt evangheliști care comunică omului modern ce spune Evanghelia. Biserica ce rămîne circumscrisă în propria «împărăție spirituală», nu va convinge și nu va mîngîia pe nimeni, pentru că omul secular este o ființă politică *prin excelență* și dimensiunea Evangheliei, care merge «dincolo de politică», începe după și nu înainte de angajarea politică a creștinilor» [856] ; c) Să slujească lumii «nu pentru propriul ei confort, ci pentru bunăstarea și reînnoirea lumii» [857].

De reținut din concepția teologică a lui H. Cox, este ideea că *relația dintre Biserică și lume se reduce la slujire*. Desigur, slujirea creștină nu este derivată dintr-un sistem eclezial închegat, pentru simplul motiv că «Biserica», în scrisul și în gîndirea lui, e ceva cu

852. *The Secular City Debate*, ed. by Daniel Callahan, New York — London, 1966, p. 85.
853. *Ibidem*, p. 187.
854. *Ibidem*, p. 210.
855. *Ibidem*, p. 213. H. Cox a contribuit la alcătuirea unor rapoarte cu privire la relația dintre Biserică și lume (cf. *Church for Others. Two Reports on the Missionary Structure of the Congregation*, Geneva, 1968, p. 56) și a editat un volum, *The Church Amid Revolution*, New York, 1969, în a cărei introducere insistă asupra ideii unității creștinilor (p. 23).
856. *The Secular City Debate*, p. 213—214.
857. *Ibidem*, p. 214.

totul nedefinit, ceva ce nici nu există [858]. De aceea întrebarea firească ce se pune lui H. Cox este aceasta : «Unde este Biserica ?» [859].

Merită să fie amintit faptul că în ultima sa carte, *The Feast of Fools* [860], H. Cox revelează o surprinzătoare schimbare de optică. El declară că nu se mai simte reţinut de interpretarea non-religioasă a creştinismului — idee pe care o împrumutase de la Bonhoeffer — şi că nu mai crede în dispariţia religiei în lumea modernă, ci doar că ea se va transforma, îşi va modifica formele. Se declară, de asemenea, plin de speranţă în lumea modernă [861]. Ultima sa carte nu aduce însă precizări noi în ceea ce priveşte ecleziologia sa.

Privire generală asupra teologiei protestante a slujirii

Începînd cu D. Bonhoeffer, teologia protestantă s-a îndreptat spre teme noi, legate de situaţia Bisericii în lumea modernă, şi mai ales de consecinţele pe care progresul tehnic actual le impune în domeniul realităţilor religioase.

Printre aceste teme, locul cel dintîi îl ocupă schimbarea rapidă a condiţiilor de viaţă şi a termenilor de relaţie [862]. Biserica nu se mai găseşte faţă în faţă cu aceeaşi lume, cu aceeaşi cultură, cu aceeaşi civilizaţie, cu aceleaşi valori, ca în trecut. De aceea ea trebuie să se reînnoiască, să-şi adapteze instituţiile, metodele de lucru. Tema înnoirii revine frecvent alături de cea a *schimbării* [863]. Şi fiindcă schimbările sînt atît de radicale, neaşteptate şi rapide, ele sînt adesea privite ca o revoluţie continuă. Mulţi teologi vor aborda deci sintetic cele două teme, schimbare şi reînnoire, sub forma temei revoluţiei. Care este însă raportul dintre Biserică şi religie pe de o parte şi revoluţie pe de altă parte ? [864].

858. După H. Cox, singura raţiune a Bisericii este, aşa cum observă Roch A. Kereszty, «să fie avangardă a forţelor care zidesc cetatea omului» (*God Seekers for a New Age*, p. 117).

859. *The Secular City Debate*, p. 75.

860. Apărută la Cambridge, Massachausetts, 1969, iar în traducere franceză de Luce Giard la Paris, 1971, sub titlul *La fête des foux, Essai théologique sur les notions de fête et de fantasie.*

861. *La fête des foux*, p. 10.

862. A se vedea de pildă : Paul Abrecht, *The Church and Rapid Social Change*, Garden City, New York, 1961 : volumul în colaborare : *Changing Man : The Threat and the Promise*, ed. by Kyle Haselden and Philip Hefner, Garden City, New York, 1969 ; Georges Tavard, *La Réligion à l'épreuve des idées modernes*, Centurion, 1970 (trad. Jean-Pierre Gaudin) ; W. Schweitzer, *Christians in Changing Societies*, London.

863. A se vedea de pildă Mary Perkins Ryan, *Perspective for Renewal*, Collegeville, Minesota, 1960 ; Gibson Winter, *The Suburban Captivity of the Church and the Prospects of their Renewal to serve the whole Life of the Emerging Metropolis.* An Analysis of Protestant Responsibility in the expanding Metropolis, Garden City, New York, 1961 ; Thomas J. Mullen, *The Renewal of the Ministry*, New York, 1963.

864. De aceea tot mai mulţi teologi au început a studia raportul dintre Biserică şi revoluţie. A se vedea de pildă, volumul colectiv : *On Revolution and Non-Revolution, Violence and Non-Violence, Pace and Power*, ed. by Martin E. Marty and Olan G. Peerman, în col. «New Theology», nr. 6, London, 1969 ; Peter I. Riga, *The Church and Revolution. Some Reflections on the Relationship of the Church to the Modern World*, Milwaukee, 1967 ; alt volum colectiv *Christianity Amid Risig Men and Nations, New Understanding of the Church's Role in Social Revolution Around the World*, ed. by Creighton Lacy, New York, 1965 ; Jurgen Moltmann,

Schimbările operate în domeniul tehnicii au antrenat adevărate mutații și în structura psihologică și spirituală a indivizilor. S-au schimbat criteriile de selecționare a valorilor și o anumită exigență față de ceea ce scapă experienței și rațiunii pragmatice, a pus în umbră, sau a început a ignora cu totul, valorile religioase. Accentul s-a mutat pe uman, pe lumea văzută, pe *saeculum*, și procesul s-a numit secularizare. De aceea tema cea mai tratată în teologia ultimilor ani, în Europa și mai ales în America, a fost *secularizarea*. Cel care a deschis drumul acestei problematici a secularizării, a fost fără îndoială D. Bonhoeffer. Protestanții, cu deosebire, s-au simțit atrași către ea, dar în ultima vreme, mai ales după Conciliul al II-lea de la Vatican, mulți catolici o abordează în aceeași măsură [865].

Secularizarea pune Bisericii probleme noi teologice și pastorale. Care este rolul credinței și care este misiunea Bisericii în lumea contemporană secularizată, și cum își poate Biserica îndeplini misiunea sa? Ce forme trebuie să îmbrace creștinismul, spre a fi util și eficace în condițiile secularizării? Acestea sînt întrebările esențiale la care se caută răspunsul.

D. Bonhoeffer vorbește despre un «creștinism fără religie»; Ronald Gregor Smith și mulți alții vor vorbi despre un «creștinism secular», pentru lumea secularizată, în condițiile și în termenii ei. Ronald G. Smith spune că singura modalitate de a proba credința într-un limbaj secular, este recunoașterea transcendenței în evenimentul întîlnirii cu aproapele. Chiar dacă, în lumea secularizată, limbajul teoretic despre Dumnezeu și-a pierdut puterea și semnificația, el rămîne puternic și relevant în viața practică, în atitudinea față de aproapele [866], în faptă, în slujire. Aproape toți cei care tratează despre aceasta ajung la aceeași concluzie: «Evanghelia trebuie să fie chemare liberă către oameni... Biserica, căreia i-a fost încredințată misiunea de a adresa această chemare, trebuie să accepte riscul de a fi, ca și Iisus, slujitoare a tuturor, și să refuze dorința de a juca orice alt rol, în afară de acela de a fi slujitoarea lumii» [867].

Religion, Revolution and the Future, transl. M. Douglas Meeks, New York, 1969; volum colectiv: «The Church Amid Revolution», ed. by Harvey Cox, New York, 1967. Un volum colectiv semnat de J. Moltmann, Dom Helder Camara, D. A. Seeber, M. Lotz, H. Gollwitzer, R. Weth, A. Rich, W. Dirks, H. Assmann, A. Bezerra de Melo, cu titlul: *Discussion sur «la Théologie de la revolution»* a apărut la Paris, Mame, 1972, 205 p.

865. Iată cîteva titluri mai ales protestante: Ronald Gregor Schmidt, *Secular Christianity*, London, 1966; A. M. Ramsey, *Sacred and Secular*, London, 1965; E. L. Mascall, *Theology and the Future*, London, 1968, în special capitolul: «Theology of the Secular», p. 157—183; E. L. Mascall, *The Secularisation of Christianity*; Martin Jarrett-Kerr, *The Secular Promise*, London, 1965; Arnold E. Loen, *Secularisation*, London, 1967; William O. Fennell, *The Theology of True Secularity*, în vol. «New Theology», nr. 2, ed. by Martin E. Marty and Dean G. Peerman, New York, and London, 1968; F. Crespi, C. W. West, G. Bassarak, într-un volum colectiv intitulat: *La Sécularisation, fin ou chance du christianisme*, Gembloux, 1970; Vernon Prat, *Religion and Secularisation*, Glasgow, 1970; Paul van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, London, 1963; volumul colectiv «Christian Education in a Secular Society», ed. Gustav K. Wienche, Philadelphia, 1970.

866. *Secular Christianity*, p. 184—185.

867. W. Schweitzer, *Christians in Changing Societies*, p. 70.

Dar secularizarea a adus și destule griji Bisericii. Acomodarea la noua situație nu a fost ușoară, și procesul e încă în desfășurare. Ciocnirea dintre vechi și nou a dat naștere *crizei*, despre care s-a scris pînă acum o literatură destul de bogată. Toți cei care vorbesc de *secularizare*, prin forța lucrurilor, vor vorbi și de *criză*. Iar soluția crizei din Biserică s-a găsit tot în transformarea Bisericii într-o Biserică slujitoare [868].

Alături de tema slujirii și în imediată legătură cu ea, vor apare teme ca *responsabilitatea* [869], *speranța* [870] și altele, care decurg din confruntarea Bisericii cu «societatea de abundență» [871], cu urbanizarea [872], cu statul [873], cu proprietatea [874], cu autoritatea [875].

Teologii protestanți din ultima vreme nu vor aborda slujirea în studii speciale [876], deși această temă este implicată în toate lucrările din epoca modernă [877]. Oscar Cullmann, de pildă, în *Mîntuirea în istorie* va accentua faptul că atît în Vechiul cît și în Noul Testament, istoria este cadrul în care se desfășoară procesul mîntuirii [878] și că, prin urmare, creștinii au îndatoriri față de istorie. Într-o altă carte, *Hristologia Noului Testament*, în care analizează titlurile lui Hristos, va acorda un interes

868. Un exemplu din multe : Max Thurian, *La foi en crise*, Les Presses de Taizé, 1968, p. 115, vorbește de transformarea puterii Bisericii (de altădată) în slujire.

869. A se vedea A. Theodore Eastman, *Christian Responsibility in One World*, New York, 1965.

870. De pildă Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, London, 1967, (traducere franceză de Françoise et Jean Pierre Thénevez, *Théologie de l'espèrance*, Paris, 1970), asupra aceleiași teme : Sam Keen, Carl E. Braaten, Wolfhart Pannenberg, Johannes B. Metz, în capitolul *The Theology of Hope — Enthusiastic Words*, din : *The Best Way into Bloch, Moltmann, Pannenberg and the New Talk of the Future Hope and Eschatology*, col. «New Theology», nr. 5, ed. by Martin E. Marty and Dean G. Peerman, New York — London, 1968, p. 79 ș.u.

871. Volum colectiv, *The Church in a Society of Abundance*, ed. by Arthur E. Walmsley, New York, 1963.

872. Paul Abrecht, *The Churches and Rapid Urbanization*, în vol. «The Churches and Rapid Social Change», Garden City, New York, 1961, p. 148 ș.u. ; Paul Moore Jr., *The Church redeems the City*, New York, 1964 ; E. R. Wickham, *Church and People in an Industrial City*, London, 1957 ; volum colectiv, *The Conscience of the City*, New York, 1970 ; H. F. R. Catherwood, *The Christian in an Industrial Society*, London, 1964 ; Stephen Verney, *People and Cities*, London, 1969.

873. Oscar Cullmann, *The State in the New Testament*, London, 1963 ; H. F. R. Catherwood. *The Christian Citizen*, în special de la pag. 41 ; Jacques Jullien, Pierre l'Huillier, Jacques Ellul, *Les Chrétiens et l'état*, Paris, 1967 ; A. Victor Murray, *The State and the Church in a Free Society*, Cambridge, 1958 ; volum colectiv, *Church and State under God*. ed. by Albert G. Huegali. A reevaluatioin of Church-State relations with special reference to emerging trends in political and social life, Saint Louis, Missouri, 1964, 516 p. O. Cullmann dedică și în *Christ et le temps*, un capitol (cap. III, p. a III-a) problemei statului în raport cu istoria mîntuirii, p. 137—150.

874. Bruce Morgan, *Christians, the Church and Property*, Philadelphia, 1963, are o bună bibliografie la sfîrșit.

875. Thomas Coates, *Authority in the Churches*, Saint Louis, 1964.

876. Afară, poate, de cartea lui van Peski, *The Outreach of Diakonia*, citată mai înainte, și în parte, cartea lui Gibson Winter, *The New Creation as Metropolis*, London, 1964, în care dedică slujirii două capitole : «The Call to Servanthood», și «The Servant Church in a Secularized World», p. 165, fără să intre însă în analiza unei teologii a slujirii. El ia poziție, mai ales, împotriva pietismului și a mișcării lui Billy Graham (p. 12 ș.u.) și în favoarea slujirii, prin fapte.

877. De pildă Karl Barth, *The Faith of the Church*, London, 1967, p. 115—116.

878. *Salvation in History*, London, 1967, p. 152—153.

destul de mare lui Ebed-Iahve și relației lui cu Iisus, în special în ceea ce privește substituirea [879].

Expunerea din acest capitol a fost restrînsă la cîțiva teologi contemporani, pentru că aceștia, în mod deosebit, tratează probleme de o mare actualitate și pentru că postularea slujirii, ca singura ieșire din impas pentru Biserică, este răspunsul lor comun. În această expunere s-a subliniat faptul că protestantismul contemporan, prin *slujire*, se întoarce la o oarecare reevaluare a faptei, accentuînd responsabilitatea oamenilor față de Dumnezeu și a unora față de alții, redînd lumii și istoriei un rol important în procesul mîntuirii. În această perspectivă, multe din dogmele specifice protestantismului clasic, ca de pildă *sola fide* și teologia naturii păcătoase a omului, capătă corective noi [880]. În felul acesta, protestantismul de astăzi se deschide și ecumenismului, toate Bisericile găsind astfel un teren comun de acțiune și de apropiere : *slujirea lumii*.

Teologii protestanți contemporani de care ne-am ocupat, nu și-au închegat o temeinică și nouă ecleziologie, dar într-un mod oarecum empiric, ei au ajuns să postuleze Biserica slujitoare drept singura formă de Biserică ce va putea supraviețui crizei și secularizării. Impulsul dat angajării practice a Bisericii în lume, de către acești teologi protestanți, s-a resimțit și în activitatea din ultima vreme a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, de care ne vom ocupa în continuare.

Dar dincolo de această latură pozitivă a teologiei protestante a slujirii, există în ea și anumite aspecte încă insuficient elaborate și chiar contradictorii. Dintre acestea, cel mai important este, pe de o parte, limitarea de către unii a umanului la sfera lui seculară, istorică, vizibilă, ceea ce dă acestor teologi ai secularizării un caracter de unilateralitate, iar pe de altă parte, întreținerea de către alții a unui sentiment de neîncredere în istorie, care duce la descurajare în rîndul credincioșilor. Dacă teologia slujirii ar fi mai riguros elaborată, ea s-ar conjuga structural cu roadele slujirii în istorie, evidențiindu-se astfel tocmai rodul creator al slujirii, în slujba progresului, a păcii, a bunei stări egale pentru toată lumea, a libertății, culturii, frumosului și binelui. *Căci rostul Bisericii slujitoare este tocmai acesta : să mărească încrederea în istorie.*

---

879. *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1966, p. 56, 60, 284. Despre alegerea unui popor ca substituire și despre faptul că Iisus își atribuie rolul de Ebed-Iahve, și în *Salvation in History*, p. 154, 219, 232—233.

Asupra lui O. Cullmann a scris o monografie Jean Trisque, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut*, Casterman, 1960. Se referă la Biserica misionară (p. 145), la trimiterea Apostolilor spre slujire (p. 148—150).

880. Observația și la Pr. Prof. D. Stăniloae, «Protestantismul părăsește învățătura despre mîntuire «sola fide», cu disprețul pentru faptele omului, considerate toate, fără osebire, ca păcătoase. Creștin adevărat a început să fie considerat și de protestanți acela care slujește prin fapte». Ideea de slujire e considerată azi, împreună cu iubirea care stă la baza ei, «dimensiunea cea mai proprie a Bisericii». Pr. D. Stăniloae mai notează apoi faptul că, contrar învățăturii genuine protestante, natura e considerată acum de protestanți capabilă să fie restaurată încă în lumea aceasta prin fapte de slujire. De asemenea, lumea protestantă s-a apropiat de învățătura originară creștină, păstrată în Ortodoxie, acordînd o semnificație pozitivă materiei (*Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 537).

III. — Slujirea în preocupările unor organizaţii mondiale creştine

1. Consiliul Ecumenic al Bisericilor

Organizaţie mondială creştină, care îşi propune refacerea unităţii văzute a Bisericii lui Hristos, Consiliul Ecumenic al Bisericilor a căutat de la început platforme comune tuturor Bisericilor, ajutîndu-le să se întîlnească dincolo de ceea ce le desparte. Domeniul activităţii practice a oferit posibilităţile cele mai mari şi imediate. Pe acest teren, creştinii tuturor confesiunilor au realizat o unitate de acţiune înaintea celei posibile în domeniul teologic. Din analiza documentelor recente elaborate de Consiliul Ecumenic al Bisericilor în această privinţă, se va vedea accentul pe care Bisericile îl pun pe slujire, dimensiunea majoră a activităţii Bisericii în deschiderea ei faţă de lume.

a) Life and Work. — Încă în faza iniţială a organizării Consiliului Ecumenic al Bisericilor, s-a format curentul «Viaţă şi acţiune», sau «Creştinismul practic», care s-a preocupat îndeosebi de aspectele morale şi sociale ale vieţii bisericeşti. Curentul acesta — care înainta paralel cu celelalte două mişcări ecumenice : Mişcarea misionară şi Mişcarea «Credinţă şi organizare» — s-a bucurat de sprijinul şi de autoritatea arhiepiscopului luteran de *Uppsala,* Nathan Söderblom, pionierul gîndirii ecumenice din acea epocă. La insistenţele acestuia s-a organizat, în august 1925, la Stockholm, cea dintîi Conferinţă universală «Life and Work», care a dezbătut problema reconstrucţiei sociale de după război şi a contribuţiei Bisericilor la această operă. Conferinţa a examinat sarcinile creştinilor în societate şi a subliniat necesitatea ca Bisericile să gîndească împreună asupra responsabilităţii lor comune. Una din sarcinile impuse de conferinţă Bisericilor a fost aceea de a studia principiile fundamentale teologice ale acţiunii creştine cu caracter social.

În 1937 a avut loc la *Oxford* o nouă conferinţă a Mişcării «Viaţă şi acţiune», care a dezbătut tema «Biserică, comunitate şi stat», pornind de la ideea că sarcina creştină pentru unitate nu poate fi despărţită de sarcina slujirii în lume [881].

b) Amsterdam 1948. — O dată cu constituirea Consiliului Ecumenic al Bisericilor, în cadrul Adunării generale de la Amsterdam (1948), s-a deschis drumul preocupărilor Bisericilor în legătură cu situaţia din lume. Mişcarea «Viaţă şi acţiune», deşi nu şi-a mai păstrat această denumire, s-a menţinut ca funcţie, fiind încadrată în structura noului organism ecumenic [882].

Adunarea de la Amsterdam, dezbătînd tema generală «Omul în planul lui Dumnezeu» a abordat o serie de probleme creştine cu caracter

881. *Statements of the World Council of Churches on Social Questions,* publ. de Dep. «Church and Society», Geneva, ed. a II-a, 1956, *Preface,* p. 5—8. Despre istoria Mişcării ecumenice, vezi şi Prof. N. Chiţescu, *Mişcarea ecumenică,* în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 1—2, p. 18—20.

882. *Documents of the Christian Church,* ed. de Henry Bettenson, ed. a II-a Oxford University Press, London, 1963, p. 471.

social. Secţia a III-a a acestei adunări a examinat confruntarea Bisericii cu societatea timpului, al cărei proces de secularizare a fost pus în legătură cu *doi factori* principali dominanţi : *concentrarea puterii politice şi economice şi dezvoltarea tehnicii.* În raportul acestei secţii apare pentru prima oară în terminologia ecumenică expresia : «Societate responsabilă». Omul este creat şi destinat să fie o fiinţă liberă şi prin aceasta responsabil faţă de Dumnezeu şi faţă de semenul său. De aceea, «societatea responsabilă» presupune o libertate în care oamenii acceptă răspunderea pentru dreptatea şi ordinea publică, şi în care cei care deţin autoritatea politică şi economică sînt răspunzători pentru exercitarea ei în faţa lui Dumnezeu şi în faţa oamenilor. Raportul vorbeşte apoi de «funcţia socială a Bisericii», subliniind faptul că creştinii, în străduinţa lor pentru o «societate responsabilă», trebuie să-şi aducă contribuţia lor la «înnoirea societăţii», prin lupta lor împotriva nedreptăţilor economice, a discriminărilor rasiale şi a oricăror forme de opresiune socială.

În *Mesajul* Adunării de la Amsterdam se arată că formarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor ar fi zadarnică, dacă creştinii şi comunităţile creştine nu s-ar consacra unui efort nou de a deveni împreună slujitorii lui Hristos în rîndul semenilor lor. *Mesajul* a dat o deosebită importanţă înnoirii vieţii interioare creştine : «Cea mai mare contribuţie pe care Biserica o poate aduce la înnoirea societăţii, este însăşi înnoirea propriei ei vieţi, în credinţă şi ascultare faţă de Domnul ei». În afară de acest accent puternic pe influenţa spiritualităţii creştinilor asupra înnoirilor din societate, Mesajul îndeamnă pe creştini să spună «da» tuturor celor care caută dreptatea, făcătorilor de pace, celor ce luptă şi suferă pentru cauza oamenilor, celor care aşteaptă un cer nou şi un pămînt nou în care să locuiască dreptatea [883].

c) Evanston 1954. — La Evanston a avut loc, între 15—31 august 1954, cea de a doua Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Cea dintîi, la Amsterdam (1948), se ocupase printre altele şi de tema «societăţii responsabile». Creştinii erau chemaţi să răspundă chemării lui Dumnezeu care i-a răscumpărat în Hristos, în orice condiţii, în cadrul oricăror structuri, chiar şi în contextul unor condiţii nefavorabile. La Evanston se va relua această problemă în discuţiile secţiei a III-a, care a elaborat un raport cu tema : *Probleme sociale. O societate responsabilă în perspectiva existenţei în lume.* Esenţial în acest raport este faptul că Bisericile îşi exprimă în comun interesul pentru problemele curente ale vieţii societăţii. Bisericile nu rămîn adică izolate, preocupate de ele însile, de structurile proprii, ci doresc să participe activ la rezolvarea problemelor lumii, pentru care au o chemare deosebită, o obligaţie religioasă. Raportul subliniază ideea că responsabilitatea socială a creştinilor derivă din Revelaţie. Sînt arătate bazele biblice ale învăţăturii potrivit căreia lumea creată de Dumnezeu se află mereu sub ochiul Lui, care veghează asupra noastră. Relaţiile dintre oameni, pe baza iubirii, sînt poruncite de Dumnezeu. El ne cere să ne slujim unii pe alţii, Iisus Hristos fiind modelul acestei slujiri. În sprijinul slu-

883. *Statements of the World Council of Churches on Social Questions,* ed cit., p. 15—23.

jirii evanghelice, creştinii sînt chemaţi să fie conştienţi de responsabilitatea lor, pentru o viaţă socială şi politică mai bună, şi să contribuie la schimbarea condiţiilor de viaţă acolo unde această schimbare se impune [884].

Documentul se ocupă apoi de situaţia creştinilor în raport cu statul, cerînd, printre altele, ca orice persoană să fie apărată împotriva arbitrariului şi a nerespectării drepturilor umane elementare, garantîndu-se libertatea fiecărei persoane, în special minorităţilor [885].

O importanţă deosebită se acordă rolului Bisericii în domeniul economic, preocupîndu-se de realizarea unor obiective ca : încurajarea iniţiativelor care conduc spre progresul economic ; garantarea unui statut pentru muncitori potrivit cu răspunderile lor şi cu demnitatea umană ; garantarea asistenţei sociale şi a unei echitabile redistribuiri a bunurilor.

Se recunoaşte apoi că există în lume situaţii care nu corespund învăţăturii creştine, cum ar fi de pildă : a. Biblia avertizează pe bogaţi că nu vor intra în Împărăţia cerurilor, dar şi societăţile bogate care nu ţin seama de echilibrul nevoilor din lume, cad sub aceeaşi ameninţare ; b. Contrastul dintre bogaţi şi săraci, care distruge ideea de comunitate între oameni. În aceste situaţii, Bisericile sînt datoare să se ocupe de ajutorarea, pe scară naţională şi internaţională, a copiilor, bolnavilor, bătrînilor, refugiaţilor, a grupurilor slabe din punct de vedere economic, prin intermediul organizaţiilor bisericeşti, societăţilor voluntare şi organizaţiilor guvernamentale ; să contribuie la îmbunătăţirea legislaţiilor în acest sens ; să trezească conştiinţa responsabilităţii lor faţă de toată lumea ; să încurajeze stabilitatea economică şi echilibrul între popoarele bogate şi cele subdezvoltate, prin ajutorarea acestora din urmă [886].

Un alt raport prezentat la Evanston s-a ocupat de rolul Bisericii în rezolvarea conflictelor rasiale [887], după care Adunarea a adoptat următoarea rezoluţie : «Cea de a doua Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor recunoaşte că una din problemele majore ale dreptăţii sociale, în care există tensiuni deosebite, este cea referitoare la rase. Trebuie să li se garanteze tuturor exerciţiul liber şi responsabil al participării efective, ca cetăţeni, în activitatea guvernamentală locală şi centrală. Adunarea recomandă această problemă atenţiei tuturor creştinilor, pentru ca în numele Domnului să i se găsească cea mai potrivită rezolvare» [888].

Raportul care a abordat pentru prima oară într-un organism bisericesc internaţional relaţia dintre Biserică şi lume şi îndatoririle Bisericii faţă de lume, a fost prezentat de către secţia a II-a şi el se intitulează

884. *Social Problems — The Responsible Society in a World Perspective,* Introduction, in vol. «Evanston Speaks», Reports of the Second Assembly of the World Council of Churches, New York and Geneva, 1954, p. 26.

885. *Ibidem,* în cap. «The Structure and Function of the State», p. 28—29.

886. *Ibidem,* în cap. «Problems of Economic Life», p. 29, 32.

887. *Inter-Group Relations, The Church Amid Racial and Ethnic Tension,* în vol. cit., p. 52—58.

888. *Ibidem,* p. 57—58. Asupra problemei rasiale, vezi Daisuke Kitagawa, *The Pastor and the Race Issue,* New York, 1965, care are la sfîrşit o bibliografie. De asemenea, Robert Gardiner, *A World of Peoples,* New York, 1966.

Evanghelizarea. Misiunea Bisericii față de cei din afara ei [889]. Aceasta pornește de la constatarea că toți creștinii sînt trimiși de Iisus să evanghelizeze, prin «toți» înțelegîndu-se «poporul lui Dumnezeu», Biserica de pe pămînt [890]. Biserica și creștinii nu sînt niciodată izolați de lume. Un creștin izolat ar fi într-o situație tragică, de aceea prima acțiune ce trebuie întreprinsă este adunarea tuturor în *koinonia.*

Documentul se referă mai ales la mijloacele evanghelizării : predicarea, învățătura, cultura, administrarea tainelor, între care include și slujirea socială [891]. Apreciază valoarea lumii, valoarea omului și valoarea slujirii, subliniind că cuvintele creștinilor trebuie să se întrupeze în fapte de slujire, de compătimire și de identificare cu aproapele, așa cum arată Sfînta Scriptură [892]. Raportul recomandă folosirea mijloacelor de *mass-communication,* și insistă asupra unei mai realiste și adecvate pregătiri a clericilor pentru evanghelizare [893].

d) New Delhi 1961. — Cea de a treia Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor este apreciată de unii ca un eveniment care marchează începutul unei a doua Reforme în creștinism [894], întrucît ar fi redescoperit *dimensiunea diaconală a Bisericii.*

Contribuții importante care se referă în mod direct la slujire sînt : Conferința *Prof. Masao Takenaka* (Japonia) intitulată «Chemați la slujire» ; raportul secției I «Mărturie» și raportul secției a II-a «Slujire».

Prof. M. Takenaka pornește de la afirmația lui D. Bonhoeffer că creștinismul trebuie să-și redescopere eficiența sa în prezent, în lumea de azi, așa cum este ea. Eficiența aceasta nu este posibilă altfel decît prin slujirea lumii [895]. Ideea principală, subliniată de Prof. M. Takenaka, este că creștinii se angajează în slujirea lumii numai pentru că prin aceasta se pun în slujba lui Hristos-Slujitorul. Așadar, el se situează pe terenul Revelației biblice și nu urmează linia teologilor secularizării, ca de pildă J. A. T. Robinson, și a teologilor curentului «morții lui Dumnezeu», care postulează o slujire a lumii fără temeiuri teologice.

Prof. M. Takenaka sprijină ideea de slujire pe Sfînta Scriptură, pornind de la exemplul lui Avraam, Moise și David, care erau numiți «slujitorii Domnului», și oprindu-se la figura «slujitorului» din Isaia LIII, care preînchipuie pe Mesia. Din Noul Testament citează texte (Filip II, 7 ; Marcu X, 45, Ioan III, 16 ; XIII, 14) care atestă slujirea lui Iisus și trimiterea Apostolilor la slujire. Dintre teologii contemporani, el citează pe Karl Barth, de la care reține ideea că slujirea trebuie să se extindă

889. *Evangelism. The Mission of the Church to those Outside her Life,* vol cit., p. 18—25.
890. *Ibidem,* p. 18.
891. *Ibidem,* p. 20.
892. *Ibidem,* p. 21.
893. *Ibidem,* p. 22—23.
894. C. și J. G. Bodmer de Traz, *New Delhi. Assemblée Oecuménique des Églises. Reportage et documents,* Genève, 1962, p. 163.
895. Citează din Etică : «Cel flămînd are nevoie de pîine, iar cel fără locuință de acoperiș ; cel nedreptățit are nevoie de dreptate, iar omul singur de comuniune. A îngădui ca un flămînd să nu fie hrănit, înseamnă a blasfemia și pe Dumnezeu și pe aproapele. Dacă cel flămînd nu-și află credința, vina e a celui care îi refuză pîinea. A-i da pîinea înseamnă a-i pregăti calea harului» (*Ethik,* p. 95 ; cf. C. și J. G. Bodmer de Traz, *op. cit.,* p. 143).

către toată omenirea [896], şi pe Reinhold Niebuhr, de la care reia ideea că tendinţa de a limita slujirea la caritatea naivă şi individualistă trebuie părăsită în favoarea luptei pentru asigurarea dreptăţii sociale şi pentru garantarea drepturilor omului [897]. El face apoi deosebire între *diaconia caritabilă* şi *diaconia socială*, arătînd că diaconia caritabilă are în vedere consecinţele dezordinei şi nedreptăţii sociale, căutînd ajutorarea celor loviţi şi nedreptăţiţi, pe cînd *diaconia socială* are în vedere cauzele dezordinilor şi nedreptăţilor sociale. «Acţiunea zisă de caritate urmăreşte să răspundă unor nevoi imediate, în timp ce acţiunea socială e o slujire care constă în a lua parte la elaborarea unei politici sociale şi la formarea structurilor care favorizează dezvoltarea echilibrată a persoanei umane».

Prof. M. Takenaka sprijină mai ales ideea unei *diaconii sociale*. În continuare, el spune : «Ceea ce ne interesează nu e menţinerea concepţiilor tradiţionaliste de slujire voluntară, ci să descoperim unde şi cum au devenit necesare forme noi de slujire» [898].

În sfîrşit, Prof. M. Takenaka arată cît de mult a ajutat ecumenismul faptul că Bisericile se declară de acord în ceea ce priveşte slujirea [899].

Raportul secţiei «Mărturie» se ocupă de îndatoririle misionare ale Bisericii în lumea de azi. Datoria de a propovădui Evanghelia lui Hristos este urgentă astăzi, dar nu din cauza problemelor complicate ale veacului nostru, ci e postulată de însuşi mesajul Evangheliei lui Iisus Hristos, care a iubit lumea suferind moartea pentru mîntuirea ei. «El este lumina lumii... Propovăduirea Evangheliei e necesară în veacul acesta şi în oricare altul, spre a se deschide ochii celor orbi spre splendoarea luminii» [900].

Îndatorirea misionară e o formă de slujire a lumii de către Biserică, căci propovăduind pe Hristos celor care nu l-au cunoscut încă, li se deschide acestora uşa mîntuirii [901]. Raportul secţiei «Mărturie» sintetizează modalităţile mărturiei Bisericii pentru Hristos în lumea contemporană.

---

896. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatic*, IV/3, 943 ; cf. C şi J. G. Bodmer de Traz, *op. cit.*, p. 142.

897. Reinhold Niebuhr, *The Contribution of Religion to Social Work* ; cf. C. şi J. G. Bodmer de Traz, *op. cit.*, p. 142—143.

898. Masao Takenaka, *Apelés à servir* ; cf. C. şi J. G. Bodmer, *op. cit.*, p. 143.

899. El arată că încă în 1922, Federaţia Bisericilor din Statele Unite şi Federaţia Bisericilor Elveţiene au înfiinţat «Biroul de într-ajutorare a Bisericilor pentru Europa» ; în 1960, în mai multe părţi ale lumii au fost organizate conferinţe cu tema slujirii (la Nasrapur în India, în Japonia şi în Filipine). Slujirea a oferit astfel creştinilor o bază comună de întîlnire, spune Takenaka (*op. cit.*, p. 143).

900. *Witness. The Report.* «Introduction», 1. în vol. *The New Delhi Report*, editat de W. A. Wisser't Hooft, New York, 1962, p. 77.

901. Citez lucrări care se ocupă de misionarism din unghiul acesta ; Lesslie Newbegin, *La Mission Mondiale de l'Eglise*, Lausanne, 1959 ; Lew A. Davis, *The Layman Views World Mission*, St. Louis, Missouri, 1964 ; în colaborare, *Vers une Église pour les autres. A la recherche de structures pour des communautés missionaires*. Documents du Département d'Étude sur l'Evanghelisation. Conseil Oecuménique des Églises, edit. de George Casalis, Walter J. Hollenweger, Paul Keller, Geneva, 1966. Federaţia Internaţională pentru misiune internă şi diaconie (cu sediul la Amsterdam) la cea de-a cincea conferinţă ţinută la Strassbourg,, între 25—29 aug. 1958, a avut tema : *Misiunea internă şi diaconia în vremea noastră*, în vol. *Innere Mission und Diakonie heute*, Amsterdam, 1959.

În situaţia de azi, în condiţiile unor schimbări revoluţionare, în condiţia de urbanizare, de izolare şi de înstrăinare a unor oameni, datorită civilizaţiei moderne, Biserica trebuie să descopere noi căi de evanghelizare [902]. Înainte de toate, Bisericile trebuie să realizeze însă propria lor unitate, pentru că o Biserică dezbinată nu va avea forţa morală necesară de a propovădui pe Hristos cel unic şi de a fi ascultată [903]. Aşa cum Israel, prin alegerea sa, a slujit întreaga omenire, Biserica are aceeaşi misiune către toate neamurile [904]. Ca metode de slujire, raportul indică, printre altele, lupta pentru pace şi dreptate socială, slujirea prin faptă [905], Biserica dovedind prin aceasta înţelegerea ei faţă de nevoile societăţii de azi [906].

Raportul secţiei «Slujire» stabileşte că slujirea creştină îşi are motivarea în slujirea lui Iisus Hristos. Orice slujire este o parte din adorarea pe care i-o datorăm lui Dumnezeu şi ea exprimă iubirea lui Dumnezeu pentru noi şi pentru toţi oamenii [907]. Raportul aşează slujirea în contextul schimbării rapide din societatea de astăzi, care solicită pe creştini altfel decît în trecut. După ce arată că oamenii trebuie să fie beneficiarii schimbărilor şi ai progresului tehnic şi nu sclavii acestuia [908], precizează că folosirea descoperirilor ştiinţifice nu le este indiferentă, din punct de vedere etic. Energia nucleară, de pildă, poate fi folosită atît în scopuri paşnice, cît şi pentru război. De aceea raportul evidenţiază implicaţiile morale ale progresului, şi face o deosebire netă între o descoperire ştiinţifică şi o decizie ştiinţifică : «O decizie despre felul cum trebuie folosită o anumită descoperire nu este o decizie *ştiinţifică*, ci una etică» [909].

Cît priveşte participarea creştinilor la viaţa naţiunii lor : «Biserica trebuie să încurajeze pe creştini să fie activi în viaţa publică din ţara lor. Aceasta e o formă a suljirii plină de iubire către aproapele, în solidaritate cu viaţa naţiunii» [910]. Referitor la relaţiile dintre creştini şi stat, raportul subliniază următoarele idei : «Atitudinea fundamentală a creştinului faţă de stat trebuie să fie pozitivă. El este chemat să fie cetăţean al statului lui şi, în această calitate, să asculte de Dumnezeu şi să-şi iubească aproapele. În situaţia în care l-a plasat Dumnezeu, el este chemat să judece şi să lucreze ca creştin» [911].

902. *Witness, The Report,* nr. 3, 15, 26, 35, cf. *The New Delhi Report,* p. 78, 81, 84, 89.
903. *Ibidem,* 5, cf. *The New Delhi Report,* p. 78. În legătură cu această problemă Adunarea de la New Delhi a elaborat, în Secţia a III-a, un raport special intitulat «Unitatea». Raportul defineşte Biserica drept «koinonia» (fellowship) care are o credinţă comună şi o responsabilitate comună de rugăciune şi slujire (cf. *Unity, The New Delhi Report,* p. 119. Ideea şi în raportul «Service», nr. 66 ; cf. *New Delhi Report,* p. 109).
904. *Ibidem,* nr. 15, p. 81.
905. *Ibidem,* nr. 19—22, p. 82—83.
906. *Ibidem,* nr. 37, p. 90.
907. «Service», nr. 1, 2, 3, în vol. *The New Delhi Report,* New York, 1962, p. 93.
908. *Ibidem,* nr. 10, 19, p. 95, 97.
909. *Ibidem,* nr. 18, p. 96.
910. *Ibidem,* nr. 38, p. 102.
911. *Ibidem,* nr. 29, p. 99.

Un loc important îl ocupă în raport problema rasială [912], care este tratată în același sens ca și în rapoartele de la Evanston. De asemenea, se recomandă forme noi de slujire, legate de situațiile și evenimentele contemporane, cum ar fi lupta contra discriminărilor de orice fel, lupta pentru pace și dezarmare: «Slujirea creștină, sau *diaconia*, trebuie să îmbrace forme și structuri relevante nevoilor prezente, în așa fel încît să răspundă iubirii lui Dumnezeu pentru toată lumea» [913]. Căci, «în această lume schimbătoare și complexă, formele slujirii creștine nu pot fi limitate la un singur model. Fiecare situație unică cere o formă diferită de slujire. Astfel, *diaconia* Bisericii se exprimă în diferite feluri: prin prezența creștinului individual în lume, prin lucrarea instituțiilor creștine de slujire și prin viața organizată a Bisericilor» [914].

Un alt aspect asupra căruia raportul stăruie în mod deosebit este acela al slujirii colective a creștinilor: «Un creștin nu slujește lumea ca un individ izolat. El trebuie să fie ajutat, condus și întărit de grupuri corporate» [915]. În legătură cu aceasta, pentru prima oară apare definit mai adecvat conceptul de «Biserică slujitoare», care este chemată să organizeze slujirea la nivelul comunității și nu numai la nivelul indivizilor. «Biserica slujitoare trebuie să-și creeze organisme puternice de gîndire și acțiune, la nivel local, național și universal, mai întîi spre a descoperi nevoile concrete și apoi spre a descoperi căile cele mai potrivite de a face față acestora» [916].

În afară de documentele dedicate direct problemei slujirii, Adunarea generală de la New Delhi a mai elaborat, în diferitele ei comitete de lucru, un număr de rapoarte care au o legătură strînsă cu problema slujirii creștinilor în lume. Astfel: *Declarația asupra libertății religioase*, în care se condiționează slujirea de libertatea de conștiință și religioasă [917]; *Raportul comitetului Departamentului «Biserica și Societatea»*, care se referă mai ales la relația dintre misiunea din trecut a Bisericii și slujirea în societatea actuală în continuă schimbare [918], constatînd că multe din domeniile de activitate care altădată erau rezervate Bisericii, astăzi au trecut în grija altor instituții. De pildă, multe aspecte ale vieții sufletești au trecut în grija psihologilor, iar asistența socială, aflată în trecut în grija Bisericii, a fost preluată în întregime de către stat [919]. Raportul propune spre studiu relațiile dintre rase și situația popoarelor coloniale, considerînd că aria pe care se poate desfășura slujirea creștină rămîne destul de largă [920].

Un alt raport arată că Bisericile sînt chemate să sprijine programele de ajutorare, proiectele agricole, educaționale, industriale, menite

912. *Ibidem*, nr. 37, 40, 42, 44, 45, p. 101, 103.
913. *Ibidem*, nr. 76, p. 111.
914. *Ibidem*, nr. 78, p. 111.
915. *Ibidem*, nr. 81, p. 112.
916. *Ibidem*, nr. 84, p. 113. Numele de «Servant Church» și la nr. 4, p. 94.
917. «Statement on Religious Liberty», în vol. *The New Delhi Report*, p. 159.
918. *Report of Committee on the Department on Church and Society*, în *vol. cit.*, p. 177.
919. *Ibidem*, p. 181.
920. *Ibidem*, p. 182.

să îmbunătățească viața economică a celor în nevoi [921], după principiul că «Bisericile nu fac discriminări în slujire, atunci cînd cei în nevoi aparțin unor religii diferite. Bisericile dau după nevoi, nu după credință» [922].

Merită să mai fie menționat raportul asupra *Misiunii și evanghelizării*, care cere așezarea activității misionare a Bisericii pe baze noi, adecvate vremii [923].

e) Structura misionară a comunității. — Cel dintîi raport asupra acestei probleme intitulat «*Biserica pentru alții*», cuprinde concluziile *Grupului de lucru vest-european* (1962—1966) din cadrul Departamentului de studii asupra evanghelizării [924].

Una din ideile esențiale ale raportului este că «Biserica misionară nu se ocupă de ea însăși, ci este o Biserică pentru alții» [925]. Ca și rapoartele anterioare, acesta urmărește să descopere «forme noi ale răspunderii creștine în lumea în schimbare» [926], arătînd principalele domenii afectate de schimbare, datorită mai ales tehnicii și comunicațiilor. Se delimitează *secularismul*, conceput ca o ideologie, de *secularizare*, care presupune un proces istoric și social, diferențierea acestor termeni fiind preluată acum în toate studiile care abordează tema secularizării. Autorii raportului preiau de la Harvey Cox [927] ideea că secularizarea este un rod al Evangheliei, arătînd că Iisus Hristos a eliberat pe oameni din sclavia unor puteri și autorități false [928].

Ecleziologia care stă la baza acestui referat are un caracter elastic, nefiind nici pe linia tradițională patristică (Sfîntul Ignatie : «unde este episcopul, acolo este Biserica ; Sfîntul Ciprian : «extra Ecclesiam nulla sallus»), nici pe linia Reformei, care limita Biserica la membrii nevăzuți, cunoscuți numai de Dumnezeu. În raport se vorbește de *Christus extra muros Ecclesiae*, Biserica fiind astfel în lume, fără să fie separată de ea și fără să se confunde cu ea : «Biserica este o parte a lumii, pe care Dumnezeu o iubește și căreia îi descoperă iubirea Sa» [929].

Cîmpul de acțiune al Bisericii este lumea în întregimea ei, și ea împarte cu Dumnezeu grija pentru istorie : «Contextul principal al misiunii Bisericii este istoria. Dumnezeul biblic este un Dumnezeu care trimite :

---

921. *Report of the Committee on the Division of Inter-Church Aid, Refugee and World Service*, în vol. cit., p. 246.

922. *Ibidem*, p. 248.

923. *Report of the Committee of the Assembly on the Commission and Division of World Mission and Evangelism*, în vol. cit., p. 249.

924. *The Church for Others. A Quest for Structures for Missionary Congregations. Final Report of the Western European Working Group of the Department on Studies in Evangelism*, în vol. *The Church for Others*, W. C. C., Geneva, 1968 (lista membrilor acestui grup de lucru, la p. 53—54).

925. *Ibidem*, p. 7.

926. *Ibidem*.

927. Harvey Cox, *The Secular City*, London, 1966, dedică acestei teme un capitol intitulat «Izvoarele biblice ale secularizării» (p. 31—51). Argumentele însă sînt luate din Vechiul Testament.

928. *The Church for Others*, p. 11.

929. *Ibidem*, p. 12.

El trimite pe profeţii Săi ; trimite pe Fiul Său ; trimite pe Duhul Sfînt prin Fiul ; trimite pe Apostoli prin Fiul şi prin Sfîntul Duh. Contextul trimiterii Sale este totdeauna istoria, de vreme ce este în preocupările Sale să fie prezent în situaţia actuală a vieţii fiecărui om. Participarea la misiunea lui Dumnezeu înseamnă deci a intra în colaborare cu Dumnezeu în istorie, pentru că ceea ce ştim despre Dumnezeu în Hristos ne obligă să afirmăm că Dumnezeu îşi desfăşoară planul în mijlocul lumii şi al proceselor ei istorice [930].

Biserica este aleasă de Dumnezeu pentru slujirea lumii nu pentru privilegii. Ea este *pars pro toto*. Centrul ei este în afară, de aceea apostolatul este conceput ca o prezenţă în afară a ceea ce se petrece înăuntru, ca o extensiune a pastoraţiei [931]. Lumea este cea care indică direcţiile şi conţinutul preocupărilor Bisericii, iar dintre acestea nu pot să lipsească : participarea la asistenţa socială, chiar acolo unde e preluată de stat ; ajutorarea victimelor dezvoltării inegale a societăţii, în special ajutorarea săracilor ; întărirea morală a celor fără nădejde ; ajutorarea tinerilor şi bătrînilor să-şi folosească în mod creator timpul liber ; încurajarea cetăţenilor să ia parte la luarea deciziilor în societate ; sprijinirea luptei împotriva rasismului ; ajutorarea celor loviţi de singurătate, a celor care şi-au pierdut individualitatea şi posibilitatea de a se bucura de statutul privat etc. [932].

Raportul acordă importanţă egală şi slujirii «verticale» a Bisericii, cultului. Biserica se roagă pentru lume şi în calitatea ei de lume *(pars pro toto)*. Ruperea slujirii cultice de slujirea practică, ce s-a întîmplat adesea în istorie, trebuie evitată [933]. În ceea ce priveşte ierarhia şi locaşurile de cult, raportul exprimă puncte de vedere protestante, cerînd o varietate de slujitori, potrivit nevoilor, pentru că ceea ce interesează cu adevărat este *diaconia* ca formă unică a misiunii tuturor. Cultul poate fi săvîrşit oriunde, în locuri mereu diferite, spre a nu se ajunge la «locaşuri eretice», care să dea falsa iluzie a unei securităţi în interiorul zidurilor sfinte [934]. Sprijinit pe realităţi din lumea protestantă, raportul subliniază că : «Toate formele de viaţă bisericească sînt mereu în pericolul de a deveni lipsite de sens» [935], ceea ce duce la necesitatea unor reînnoiri şi reforme continui.

Raportul se încheie cu o serie de recomandări utile pentru o cît mai largă angajare a Bisericii în slujire, în contextul protestantismului contemporan [936].

930. *Ibidem*, p. 14, ideea se reia la p. 16—17.

931. *Ibidem*, p. 18.

932. *Ibidem*, p. 20—22. Raportul dezvoltă pe larg această agendă.

933. *Ibidem*, p. 26. (Accentul egal pe cult se vede şi din aceea că raportul se ocupă de varietatea formelor de cult, notînd că aceste forme noi trebuie să fie *comunitare* şi nu clericalizate), *flexibile* (să aibă şi elemente fixe şi libere), *relevante, inteligibile,* (cf. I Cor. XIV, 9, 16, 25), *nu în zile neapărat anumite* (ci atunci cînd poporul e adunat «timely»), *nu în mod obligatoriu într-o biserică* (ca să fie independente de un locaş stabil), *ecumenice* (depăşindu-se diviziunile confesionale) ; cf. *Ibidem*, p. 41, 43.

934. *Ibidem*, p. 28.

935. *Ibidem*, p. 36.

936. *Ibidem*, p. 44—48.

Al doilea raport, *Biserica pentru lume*, alcătuit de *Grupul de lucru nord-american*, din cadrul aceluiași Departament de studii asupra evanghelizării [937], este mai legat de realitățile vieții [938] decît cel al Grupului vest-european. Raportul se deschide cu întrebarea dacă Biserica *are* o misiune, sau *este* misiune, la care răspunde că misiunea în lume aparține esențial lui Dumnezeu, și că Biserica trebuie să se facă interpreta acestei misiuni, în prezent. Prin aceasta, se ia atitudine împotriva atît a «reducționismului teologic», care susține că teologii pot vorbi despre misiune numai în Biserică, cît și a «reducționismului sociologic», care limitează Biserica și misiunea *numai* la istorie [939].

Perspectiva cercetării rolului misionar al Bisericii nu mai este cea din trecut: Dumnezeu-Biserică-lume, ci: Dumnezeu-lume-Biserică, pentru că Biserica este parte din lume care coexistă cu celelalte părți și își are rațiunea de a fi în celelalte părți, pe care trebuie să le slujească [940]. Raportul analizează apoi: relația strînsă dintre Biblie și istorie, care a culminat prin venirea lui Iisus în lume; participarea creștinilor la misiunea lui Dumnezeu în istorie; caracterul ad-hoc al structurilor în epoca schimbărilor rapide; lupta pentru umanizare, care se dă prin lupta pentru drepturi civile, pentru eradicarea sărăciei etc.; rolul laicilor, pluriformitatea structurilor și unitatea în diversitate; un nou stil în teologie; o ecleziologie deschisă, toate acestea fiind orientate spre o cît mai desăvîrșită punere a Bisericii în stare de misiune.

Unitatea în diversitate este înțeleasă mai ales ca afirmare a dreptului la diversitate: «Exegeții biblici în Vechiul Testament și în Noul Testament au arătat existența unei foarte variate game de tradiții. Aceste tradiții reflectă nu numai diferitele înțelesuri ale cuvîntului și lucrării lui Dumnezeu, ci chiar o diversitate în participarea la misiunea Sa; Dumnezeu cheamă oameni diferiți pentru scopuri diferite de împlinit, în timpuri diferite, dar de asemenea, și în același timp [941].

Pe de o parte, diversitatea poate fi împiedicată de *instituționalism* și de *tendința de a asimila în forme vechi pe cele noi*. Instituționalismul poate deveni periculos, pentru că un grup care se instituționalizează are de îndată pretenția de a fi normă de judecată a tuturor celorlalte grupuri sau persoane. Pe de altă parte, diversitatea poate fi ajutată de recunoașterea schimbărilor ca fiind caracteristica fundamentală a instituțiilor, și de realizarea *interdependenței* instituțiilor [942].

Teologia, ca să fie eficientă în misiune, nu e de ajuns să fie la zi, ci ea trebuie să fie o «mission-directed theology», o teologie orientată spre misiune. În ceea ce privește *ecleziologia*, ea trebuie să aibă un ca-

937. *The Church for the World.* Report of the North American Working Group of the Department on Studies in Evangelism; are printre autori pe Jitsuo Morikawa, Thomas Wieser, Harvey Cox, ș.a., în vol. *The Church for Others*, W. C. C., Geneva, 1968, p. 57, ș.u.

938. *Ibidem*, p. 58.

939. *Ibidem*, p. 62, 64—65.

940. *Ibidem*, p. 92. Aceeași idee ca și în raportul *The Church for Others*, al grupului vest-european (p. 17—20). Un articol cu titlul: *Christ-Monde-Église*, de Georges Casalis, în vol. *Vers une Eglise pour les autres*, Geneva, 1966.

941. *Ibidem*, p. 89.

942. *Ibidem*, p. 89—90.

racter *deschis*, în sensul că nici o definiţie a Bisericii să nu fie socotită completă, pentru ca nici unei noi comunităţi creştine să nu i se refuze titlul de Biserică [943].

f) Două rapoarte speciale despre diaconat şi diaconie. — După New Delhi (1961), Consiliul Ecumenic al Bisericilor a iniţiat o serie de studii asupra diverselor aspecte ale slujirii. Astfel, o comisie, alcătuită la sugestiile Bisericii din India de Sud, a început între 28 februarie—1 martie 1964, la Bossey, să cerceteze sensurile *diaconatului* şi ale *diaconiei* în Sfînta Scriptură şi în istoria Bisericii [944].

După ce a stabilit înţelesul etimologic şi biblic al cuvintelor *diaconein, diaconia* şi *diaconos* aplicînd termenul la Hristos, *Hristos diaconos*, căruia îi corespunde *Ecclesia diaconos*, raportul subliniază că slujirea diaconilor a fost în acelaşi timp cultică şi practică, şi conchide că aceste două aspecte sînt inseparabile în Noul Testament [945]. Funcţia diaconului se desfăşoară în sfera cultului şi, în aceeaşi măsură şi în acelaşi timp, în sfera iubirii aproapelui. Aceasta este ideea centrală în jurul căreia se structurează concluziile raportului. Faptul că în decursul veacurilor funcţia diaconilor a fost restrînsă aproape exclusiv la cult a însemnat o pierdere pentru Biserică, de aceea se recomandă reînnoirea funcţiei diaconatului, în îndoitul ei aspect, în spiritul neotestamentar. Desigur, aceasta ar însemna oarecum o funcţie de slujire specializată, dar ea nu ar împiedica pe nici un membru al Bisericii să se dedice slujirii [946].

Cel de-al doilea raport, care studiază problema diaconiţelor în Biserică [947], a fost alcătuit la Presinge, lîngă Geneva, între 5—8 septembrie 1965. După ce face o scurtă expunere despre Hristos-diacon şi Biserica-diacon, afirmînd că : «Aşa cum Hristos s-a deşertat pe Sine şi s-a smerit, tot aşa şi Biserica trebuie să se micşoreze şi să se smerească în slujba lumii» [948], raportul accentuează inseparabilitatea dintre cult, propovăduire şi slujire ; «A separa cultul de *diaconie*, ar duce inevitabil la o dublă pierdere substanţială : actul de cult şi-ar pierde orientarea spre lume, iar lucrarea dragostei şi-ar pierde conţinutul spiritual» [949].

943. *Ibidem*, p. 92.

944. *Nine Reflections on the Ministry of Deacons in the Church*, în vol. *The Ministry of Deacons*, World Council of Churches, Studies no. 2, Geneva, 1965. Documentul a fost prezentat apoi comitetului de lucru al Comisiei «Faith and Order», la Aarhus, în august 1964.

945. *Ibidem*, p. 34. Aceeaşi idee la Bo Reicke, *Deacons in the New Testament and in the Early Church*, în vol. cit., p. 9, 11, 12 ; Lukas Vischer, *The Problem of the Diaconate*, în vol. cit., p. 19, 22, 29.

946. *Nine Reflections...*, p. 36. Despre diaconat în diferite Biserici, cu cele două slujiri inseparabile, vezi studiile din vol. «The Ministry of Deacon» : George Khodr, *The Diaconate in the Orthodox Church*, (p. 40—44) ; George Every, *The Diaconate in the Anglican Communion* (p. 45—53) ; Herbert Krimm, *The Diaconate in the Lutheran Church*, (p. 54—57) ; Claude Bridel, *Note on the Diaconal Ministry in the Reformed Churches* (p. 58—62) ; Robert W. Henderson, *Notes on the Diaconate in American Presbyterianism*, (p. 63—71) ; George R. Beasley-Murray, *The Diaconate in Baptist Churches* (p. 72—81).

947. *The Office of Deaconess in the Church*, în vol. *The Deaconess. A Service of Women in the World of Today*, World Council of Churches, Studies, nr. 4, Geneva, 1966.

948. *Ibidem*, p. 9.

949. *Ibidem*, p. 10.

Așa a fost în Biserică întotdeauna și în ceea ce privește rolul diaconițelor, deși funcția lor cultică n-a fost niciodată exact aceeași cu a diaconilor. Ele participau totuși la cult, avînd mai ales un rol în supravegherea femeilor în Biserică, în ducerea Sfintelor Taine la domiciliul celor bolnavi, în botezul femeilor [950]. Cît despre aspectul slujirii practice, rolul lor este atestat de timpuriu. Astfel există știri despre *văduve* [951], despre diaconițe ca atare [952], apoi mai tîrziu, în Biserica Apuseană, despre comunitățile mînăstirești de femei și despre diferitele ordine religioase specializate. Diaconițele dădeau asistență bolnavilor, bătrînilor, copiilor, săracilor, în duhul dragostei frățești și al învățăturii evanghelice. Slujirea lor era astfel o proclamare a Evangheliei [953], chiar dacă ele îndeplineau această misiune indirect.

Raportul se ocupă de alte aspecte ale problemei ca : hirotonia sau hirotesia diaconițelor, căsătoria sau fecioria lor, educația și viața lor în comunități. Existența comunităților protestante de diaconese este salutată și încurajată [954].

g) «Biserica și Societatea» (Geneva), 1966. — Harvey Cox susține că această conferință ar putea fi socotită o cotitură în gîndirea și acțiunea socială ecumenică, dacă ceea ce s-a discutat acolo s-ar transforma în fapte [955]. M. M. Thomas și Paul Abrecht, în volumul care cuprinde lucrările conferinței, spun că ea a fost «unică în istoria întîlnirilor ecumenice» [956]. Unicitatea ei ar putea fi pusă în legătură cu două lucruri :

950. *Ibidem*, p. 11—132, 16—17.

951. I Tim. V, 9 ; Policarp, *Către Fil.* IV, 3 ; *Trad. Apost.* XXXVII, 1—6 ; *Canones Apostolorum ecclesiastici XXI* ; Sf. Ignatie, *Către Smirn.* XII, 1 ; (cf. *idem*, p. 11). Mai ales la Sfîntul Ignatie «văduva» apare ca un termen tehnic cu anumite funcții în Biserică.

952. Rom. XV, 1—2 ; Pliniu către Traian, *Ep.* XCVI, 8 ; cf. *idem*, p. 11—12.

953. *The Office of Deaconess in the Church*, p. 15.

954. Despre diaconițe în diferitele Biserici creștine, vezi studiile în volumul «The Diaconess» : Evangelos Theodoru, *The Ministry of Deaconesses in the Greek Orthodox Church* (p. 25—30) ; Paul Philippi, *The Continental Mother-House Organization of Deaconesses* (p. 31—40) ; Sister Edna Mary, *Diaconesses in the Anglican Communion* (p. 41—48) ; Jean M. Fraser, *Deaconesses in Churches of the Reformed and Presbyterian Tradition* (p. 49—57) ; Betsy E. Ewing, *The Ministry of Deaconesses in the Free Church Tradition such as the Methodists in the United States* (p. 58—64) ; Mary I. Levinson, *The Development of Deaconess Service in the «Younger» Churches. Some Personal Impressions* (p. 65—68). Pentru cunoașterea comunităților de diaconițe în protestantismul modern și a comunităților din anglicanism, vezi Annie Perchenet, *Renouveau Communautaire et Unite Chrétienne. Regards sur les communautés anglicanes et protestantes*, Mame, 1967, p. 480.

955. În vol. *The Church Amid Revolution*, ed. by Harvey Cox, New York, 1969, «Introduction», p. 24.

956. *Christians in the Technical and Social Revolution of Our Time.* World Conference on Church and Society, Geneva, July 12—26, 1966. *The Official Report with a description of the Conference*, by M. M. Thomas and Paul Abrecht, Geneva, 1967, p. 6. Conferința de la Geneva a fost de fapt a treia care a tratat această temă : cea dintîi s-a ținut la Stockholm în 1925 : *Conferința Mondială asupra Bisericii, Comunității și Statului* (Asupra Conferinței de la Oxford a se vedea : *The Oxford Conference*, ed. by J. H. Oldham, Chicago, 1937). De asemenea, Adunările generale ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Amsterdam (1948), Evanston (1954) și New Delhi (1961) au contribuit la elaborarea unor teze sociale ecumenice. Conferința de la Amsterdam a subliniat ideea de «societate reponsabilă» (vezi » *The First Assembly of the World Council of Churches*, ed. by W. A. Wisser't Hooft, New York, 1949), iar Conferința de la Evanston a inițiat studiul asupra *«Responsabilității creștine comune în ariile unde se produc schimbări sociale rapide»*. În vederea pregătirii Conferinței de la Geneva, s-au inițiat

cu antrenarea unui număr important de laici, oameni de stat, oameni de știință și activiști sociali în discutarea problemelor din punctul de vedere al Bisericilor, și cu varietatea și importanța temelor abordate acolo. Într-adevăr, poate că n-a rămas temă sau aspect al vieții contemporane, care să nu fi fost pus în discuție. Dar în măsura în care acest fapt a atras aprecierile unora, a atras și criticile altora, care au socotit că atîtea teme nu pot fi soluționate în timpul scurt rezervat conferinței, iar dacă au fost totuși soluționate, soluțiile au fost adesea incomplete sau superficiale [957].

Dacă în trecut se considera că Biserica trebuie să se limiteze exclusiv la propriile ei probleme, neluînd deci în seamă lumea cu preocupările ei, acum se constată că Biserica are datoria să-și spună cuvîntul, mai exact, să-și dea contribuția ei la rezolvarea marilor aspirații ale lumii. Nu există problemă a lumii care să rămînă străină Bisericii. Poate că aceasta este concluzia cea mai importantă ce reiese din raportul care sintetizează munca desfășurată la Geneva în 1966. O ilustrare a acestei concluzii sînt însăși rapoartele secțiilor.

Rapoartele nu se impun printr-o deosebită fundamentare teologică. Ici și colo, în cuprinsul lor, se face și cîte o considerație de ordin teologic, dar e vorba mai mult de afirmații cu caracter general, nu de o argumentare biblică și teologică sistematică; considerațiile de acest fel fiind urmate de obicei de propoziții care încep cu: «În această situație, Biserica trebuie să... etc. etc.». Ceea ce spunem aici nu e neapărat o critică. Faptul că rapoartele au această înfățișare, arată cît de mult Bisericile s-au angajat în problemele reale ale lumii și nu numai în cele cu conținut specific religios. În cele din urmă se dovedește că toate problemele au implicații care pot fi considerate și din punct de vedere religios, de pildă războiul, pacea, dezvoltarea economică inegală etc.

Critica se îndreaptă însă împotriva faptului că rapoartele nu stabilesc mai întîi, pe baze teologice temeinice, criteriile creștine de participare la rezolvarea problemelor curente ale societății. Aceste criterii există totuși, dar nu sînt prezentate sistematic.

În raportul despre *Dezvoltarea economică în perspectiva universală*, se face afirmația că «Dumnezeu este cel care în mod neschimbat conduce toate schimbările», că adică orice schimbare este voită de Dumnezeu [958]. Așadar, creștinii trebuie să privească pozitiv dezvoltarea economică, ca fiind nedespărțită de sensul lucrării lui Dumnezeu în lume. De asemenea, creștinii trebuie să aibă o înțelegere pozitivă a «umanului», a «lumii» și a tot ce se petrece în istorie. Iar înțelegerea

o serie de studii care au fost publicate în patru volume: *Christian Social Ethics in a Changing World*, ed. by John C. Bennett; *Responsible Government in a Revolutionary Age*, ed. by Z. K. Matthews; *Economic Growth in a World Perspective*, ed. by Denys Munby; *Man in Community*, ed. by Egbert de Vries, New York, The Association Press, 1966.

957. O critică radicală asupra conferinței o face Paul Ramsey, *Who Speaks for the Church*. A Critique of the 1966 Geneve Conference on Church and Society, Edinburgh, 1969.

958. Raportul Secției I, *Economic Development in a World Perspective*, în vol. «World Conference on Church and Society». Official Report, Geneve, 1966, p. 55.

creştină a umanului se bazează pe credinţa că Iisus Hristos ni s-a descoperit ca Dumnezeu adevărat şi om adevărat» [959]. De aici derivă îndemnul pentru solidaritatea cu toţi oamenii, pentru sprijinirea binelui comun, prin toate mijloacele care pot crea acest bine.

Bisericile trebuie să promoveze şi ideea că economia trebuie pusă în slujba oamenilor şi nu a distrugerii sau a aservirii lor. Biserica trebuie să accepte critic dezvoltarea economică [960], să ceară distribuirea echitabilă a veniturilor [961] şi întrebuinţarea tuturor oamenilor în muncă, spre a se găsi o soluţie problemei creşterii masive a populaţiei [962], să se preocupe de soarta populaţiilor sau a indivizilor care migrează, de urmările transferului de capital şi de specialişti, de problemele agricole, de producţie şi de consum [963], de reducerea înarmărilor spre a se putea ajuta, din economiile făcute, ţările subdezvoltate [964].

Raportul indică şi anumite căi prin care Biserica îşi poate face cunoscut cuvîntul în aceste probleme. Astfel Bisericile pot înrîuri pe acei membri ai lor care se ocupă de aceste probleme şi care sînt factori de răspundere în luarea deciziilor, pe acei care dau sau primesc ajutor economic. Raportul face apel la sentimentul de unitate pe care trebuie să-l aibă toţi creştinii, sentiment care decurge din doctrina biblică a creaţiei [965]. În această privinţă, un rol important le revine Bisericilor în educaţia credincioşilor lor, în aşa fel încît aceştia să înţeleagă raportul dintre credinţa creştină şi etica socială, economică şi politică [966].

Raportul *Natura şi funcţia statului într-o epocă revoluţionară* porneşte de la premisa că nu există o teologie a statului : «Acesta este un domeniu de teologie care se află în tranziţie, şi concluziile noastre presupun o muncă în desfăşurare continuă în acest domeniu» [967].

Raportul reia multe dintre ideile discutate în rapoartele precedente, ca de pildă : responsabilitatea statului [968], ideea că tehnica trebuie să servească libertatea umană [969], că armatele ar putea fi întrebuinţate în scopuri pozitive [970], că Biserica trebuie să se ferească de a-şi folosi puterea spre propria consolidare [971].

În legătură cu Statul se tratează o singură problemă mai importantă, şi anume aceea a exercitării puterii, fără să ajungă însă la o concluzie clară. Sînt expuse cele două concepţii divergente despre Stat, conchizînd că ele pot fi convergente numai în ceea ce priveşte scopul :

959. *Ibidem*, p. 52.
960. *Ibidem*, p. 54.
961. *Ibidem*, p. 61.
962. *Ibidem*, p. 72.
963. *Ibidem*, p. 55, 72—75.
964. *Ibidem*, p. 60.
965. *Ibidem*, p. 87, 89.
966. *Ibidem*, p. 86—90.
967. *Report of Section II : The Nature and Functions of the State in a Revolutionary Age*, în acelaşi volum, p. 96.
968. *Ibidem*, p. 96.
969. *Ibidem*, p. 98.
970. *Ibidem*, p. 109.
971. *Ibidem*, p. 112.

să urmărească asigurarea libertății umane și a binelui comun [972]. Raportul trece însă prea ușor peste implicațiile și dificultățile multiple ale acestei teme, insistînd mai mult asupra a ceea ce are de făcut Statul, iar definiția pe care o dă Statului: «Instituție umană care trebuie să existe spre binele poporului» [973], are un caracter prea general.

În ce privește rolul Bisericii în Stat, raportul afirmă că «Statul este răspunzător în fața lui Dumnezeu și a oamenilor de felul în care își exercită puterea, iar creștinii trebuie să-l cheme spre această responsabilitate», căci creștinii nici nu sacralizează, nici nu depreciază Statul [974]. Creștinii înțeleg să participe și ei la această responsabilitate a Statului să lupte pentru dreptate socială [975], pentru constituționalitate [976], pentru nonviolență [977], pentru afirmarea drepturilor minorităților și a grupurilor defavorizate de împrejurări economice [978]. Se cere Bisericilor să fie active, în ce privește schimbarea structurilor [979], fără să se identifice cu partidele politice [980]. *Inacțiunea* poate fi tot atît de semnificativă, adesea în sens rău, ca și acțiunea [981], de aceea Biserica trebuie să ia parte activă la viața socială [982].

Din acest raport este de reținut și ideea de stat slujitor [983], care va fi reluată și în mesajul conferinței, alături de ideea de Biserică slujitoare [984].

Raportul secției a III-a, *Structuri ale cooperării internaționale. A trăi împreună în pace într-o societate mondială pluralistă*, este singurul care încearcă o introducere teologică, sprijinită pe texte biblice, la tema păcii. Biserica trebuie să mărturisească în lume mesajul păcii, care se întemeiază pe unitatea neamului omenesc, chemînd pe toți creștinii, în numele lui Hristos care a murit și a înviat pentru toți, la slujirea iubirii față de om, la respectul drepturilor altora, la o participare responsabilă la viața statului și a societății [985].

Două teme se tratează în acest raport: războiul și pacea, și problema rasială. În problema războiului conferința avea două documente ecumenice anterioare, unul elaborat de Conferința din 1937 de la Oxford, iar al doilea de către Adunarea generală de la Amsterdam din 1948. Conferința de la Oxford reținuse trei păreri diferite cu privire la război: 1) Că războiul este un păcat, fiind o negare a iubirii și a răscumpărării; 2) Că există totuși «războaie drepte», îndreptățite de

972. *Ibidem*, p. 97—98.
973. *Ibidem*, p. 117.
974. *Ibidem*.
975. *Ibdime*, p. 118.
976. *Ibidem*, p. 114.
977. *Ibidem*, p. 115.
978. *Ibidem*, p. 116.
979. *Ibidem*, p. 111.
980. *Ibidem*, p. 112.
981. *Ibidem*.
982. A se vedea p. 112—114.
983. *Ibidem*, p. 118.
984. În același volum, p. 48—49.
985. *Report of Section III: Structures of International Cooperation. Living Together in Peace in a Pluralistic World Society*, vol. cit., p. 122.

legea internațională drept *casus belli*, sau de apărarea împotriva agresiunii, războaie în care creștinii pot participa, și 3) că creștinii trebuie să asculte de Stat atunci cînd li se cere să participe la apărarea acestuia, cu excepția cazurilor unde e vorba de un război nedrept, de agresiune. Raportul de la Oxford lasă drum deschis și altor atitudini posibile [986]. Cel de la Amsterdam are, în linii generale, aceleași opinii ca și cel de la Oxford [987], exprimînd nemulțumirea față de părerile contradictorii privind războiul [988].

Raportul de la Geneva condamnă fără condiții războiul nuclear. Dacă la Amsterdam se declarase că «războiul e împotriva lui Dumnezeu» și dacă după aceasta au fost posibile, totuși, păreri divergente despre participarea creștinilor la război, astăzi situația e alta: «Creștinii se mai deosebesc încă între ei cînd e vorba să aprecieze dacă mijloacele militare pot fi folosite în mod legitim pentru restabilirea dreptății. Dar războiul nuclear este în afara discuției. Distrugerea nucleară reciprocă nu poate niciodată să restabilească dreptatea, pentru că el distruge tot ceea ce dreptatea ar vrea să cîștige sau să apere. Declarăm deci, tuturor guvernelor și popoarelor, că războiul nuclear este împotriva voinței lui Dumnezeu și că este cel mai mare rău. De aceea, declarăm că este cea dintîi datorie a guvernelor și a reprezentanților lor să împiedice războiul nuclear» [989].

Cu această declarație pot fi desigur de acord toți creștinii, dar, după cum observă unii teologi, ea a fost dictată nu de *principiul discriminării*, ci de *principiul proporției*, care a stat și la baza declarației asupra aceleiași probleme, a Conciliului al II-lea de la Vatican: «Orice act de război îndreptat fără discriminare spre distrugerea unor orașe întregi sau a unor arii largi, populate, este o crimă împotriva lui Dumnezeu și a omului. Merită să fie condamnat fără ezitare și fără echivoc» [990].

Raportul secției a IV-a, *Omul și comunitatea în societățile în schimbare*, reia mai ales rolul schimbărilor datorite tehnologiei și pericolele legate de acestea, printre care posibilitatea concentrării puterii în mîinile unui grup restrîns, care ar putea folosi acest privilegiu împotriva democrației și a bunei stări generale [991]. În fundamentarea teologică a relației dintre om și comunitate, este invocată ideea originii comune a tuturor oamenilor și a răscumpărării tuturor prin Iisus Hristos, ceea ce le dă dreptul tuturor să numească pe orice om «frate». «De aceea, precizează raportul, creștinii nu admit nici o teorie rasială sau

986. «Noi nu afirmăm că vreuna din aceste poziții poate fi socotită că reprezintă singura atitudine creștină posibilă». Raportul este publicat ca *Appendix A*, la cartea lui Paul Ramsey, *Who Speaks for the Church ?*, Edinburgh, 1969, p. 158—162 (textul de mai sus la p. 161).

987. Cf. Paul Ramsey, *op. cit.*, p. 164.

988. «Trebuie să mărturisim deschis sentimentul nostru de perplexitate în fața acestor opinii contradictorii» (cf. Paul Ramsey, *op. cit.*, p. 164).

989. Raportul Secției a III-ea, *Structures of International Cooperation*, p. 123.

990. *Gaudium et Spes*, p. 80, în *The Documents of Vatican II*, ed. by Walter M. Abbot, New York, 1966 ; cf. Paul Ramsey, *op. cit.*, p. 107.

991. Raportul Secției a IV-a : *Man and Community in Changing Societies*, în vol. cit., p. 155.

de superioritate etnică, nici o formă de exploatare sau discriminare» [992]. Chiar în societăţile în schimbare deci, relaţiile dintre individ şi comunitate se bazează pe solidaritatea de esenţă ontologică, originară, care determină răspunderea reciprocă. Raportul militează pentru pluralismul grupurilor etnice şi rasiale, iar în cadrul lor, pentru realizarea unei comunităţi unice de interes şi de respect reciproc. În cadrul răspunderii individuale faţă de comunitate, sînt subliniate următoarele aspecte: egalitatea în drepturi a femeii cu bărbatul, răspunderea părinţilor, a şcolilor, conflictul dintre generaţii şi cauzele lui [993], problemele morale în societatea în schimbare, problema autorităţii [994], egalitatea raselor ş.a.

Raportul care sintetizează de fapt orientarea şi preocupările conferinţei este cel al grupei a III-a, intitulat *Lucrarea Bisericii în societate* [995]. Creştinii sînt chemaţi să mărturisească credinţa lor în Iisus Hristos, personal şi în grup, dar mai ales prin acte colective. Viaţa Bisericii trebuie să fie instrumentul dreptăţii şi al harului lui Dumnezeu în lume. Aceasta nu înseamnă că toată voinţa lui Dumnezeu se comunică lumii prin Biserică, ci că Bisericile trebuie să se ocupe de nevoile reale ale oamenilor, iar pentru aceasta, dacă e nevoie şi nevoie este, Biserica trebuie să-şi schimbe structurile [996].

h) Uppsala, 1968. — În cadrul celei de-a patra Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care a avut ca temă: «Iată Eu fac toate lucrurile noi» (Apoc. XXI, 5), s-au prezentat *şase rapoarte pe secţii*, dintre care patru dezvoltă teme asemănătoare cu cele ale Conferinţei «Biserica şi societatea» [997]. De altfel, între Conferinţa de la Geneva (1966) şi Adunarea de la Uppsala (1968) s-au ţinut cel puţin încă şapte conferinţe şi consultaţii regionale, asupra acelorași teme [998].

Adunarea de la Uppsala, care s-a bucurat de o largă participare ortodoxă, a fost centrată pe problema reînnoirii angajării creştinilor în societate [999], fapt care reiese cu evidenţă nu numai din rapoartele secţiilor, ci şi din cuvîntările rostite [1000]. Este evident că nu s-a mai

992. *Ibidem*, p. 159—160.

993. *Ibidem*, p. 171.

994. *Ibidem*, p. 179.

995. *The Church's Action in Society*, în vol. cit., p. 207—210.

996. *Ibidem*, p. 207.

997. *Renewal in Mission* (secţia a II-a); *World Economic and Social Development* (secţia a III-a); *Towards Justice and Peace in International Affairs* (secţia a IV-a) şi *Towards New Styles of Living* (secţia a VI-a), publicate în volumul *Uppsala 68 Speaks, Section Reports of the Fourth Assembly of the World Council of Churches*, Uppsala, 1968, Geneva — New York, 1968; vezi reportajul asupra lucrărilor adunării de E. Lanné, *La IV-e Assemblée du Conseil Oecuménique à Uppsala* (4—19 Juillet 1968), în «Irénikon», t. XLI (1968), nr. 3, p. 321—322; Prof. N. Chiţescu, *A patra Adunare generală a Consiliului Ecumenic*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVI (1968), nr. 7—8, p. 909—921.

998. În oct. 1967 la Seul (Coreea de Sud); în dec. 1967 la Piriapolis (Uruguay), în mart. 1968 la Abidjan (Coasta de Fildeş), tot în mart. 1968 la Zagorsk, în aprilie 1968 la Geneva, tot în aprilie 1968 la Beirut, în iunie 1968 la Rotterdam.

999. Em. Lanné, în *La quatrième Assemblée*, în rev. cit., p. 319.

1000. Ele s-au ocupat de: *Naţiunile sărace şi bogate* (K. D. Kanada, Barbara Ward); *Rasism alb sau comunitatea universală* (James Baldwin, Lord Caradon); *Educaţie* (Theodore A. Gill); *Drepturile umane* (O. Frederick Nolde, Robert R. K. A. Gardiner); *Viaţa şi activitatea Bisericii într-o lume revoluţionară* (M. M. Thomas); *Posibilităţile tehnologice şi lupta pentru*

prezentat un referat special despre *slujire*, dar tema a fost tratată sub diverse aspecte care solicită angajarea Bisericii în *humanum*, ca de pildă, dezvoltarea *socială și economică*, *pacea și dreptatea în relațiile internaționale* și *noi stiluri de viață*.

Modelul omului nou, care trebuie realizat, este Iisus Hristos. «Disponibilitatea Sa pentru alții», angajarea Sa în toate aspectele vieții, libertatea Sa absolută, adevărul Său, acceptarea suferinței și a morții pentru alții, sînt trăsăturile care trebuie să caracterizeze și pe omul vremii noastre. Acestea ar fi semnele care ar mărturisi că toate barierele rasiale, naționale, religioase și altele, au căzut și că solidaritatea a luat locul diviziunilor. Îndeplinirea mandatului pentru misiune, primit de la Iisus Hristos, trebuie să se facă în mod personal, uman, relevant și smerit. Cei care au darul de a evangheliza, astăzi trebuie să fie interpreții Evangheliei pentru omul secular și pentru cei de altă credință [1001].

Misiunea Bisericii constă în evanghelizarea nu numai a omului secular, ci și a membrilor Bisericii. Se preconizează o activitate misionară a Bisericii către ea însăși, deoarece a devenit formalistă, se pierde în statistici și uită că trebuie să se dedice slujirii : «Comunitatea creștină are o nevoie urgentă de reînnoire» [1002]. Iar pentru aceasta se recomandă reexaminarea structurilor Bisericii la toate nivelurile, în așa fel încît toate structurile să îmbrace forma slujirii, să devină structuri de slujire. Întrebarea pe care trebuie să și-o pună Bisericile astăzi este aceasta : «Sîntem noi structurați în întregime pentru misiune?» Răspunsul e că totul trebuie reexaminat : educația teologică, clerul, laicii. Trebuie să se creeze corpuri specializate de clerici și laici, anume pentru misiune [1003].

2. — Conferința Bisericilor Europene

Dacă Consiliul Ecumenic al Bisericilor are drept scop căutarea celor mai adecvate căi spre refacerea unității creștinilor, Conferința Bisericilor Europene se preocupă de problemele general-creștine ale prezentului pe continentul european. Este foarte semnificativ faptul că la toate sesiunile ei, Conferința Bisericilor Europene a abordat tema slujirii [1004], încercînd să aducă o contribuție la definirea Bisericii vremurilor noastre ca Biserică slujitoare. De altfel, Conferința însăși a fost definită ca o «asociație în slujire» [1005], avînd ca domeniu de activitate «diaconia social-politică» ; de aceea Bisericile și creștinii urmăresc să

forme noi de comunitate (André Dumas) ; *Bisericile și mijloacele de comunicație în masă* (Henry Jones). Cuvîntările au fost publicate în «The Ecumenical Review», XX (1968), nr. 4, p. 325—463. Retipărite în volum, sub titlul *Unity of Mankind*, Geneva, 1969. Despre tema principală a adunării, vezi Mitrop. Ignace de Lattaquia, *«Voici, je fais toutes chosses nouvelles»* (Conférence d'ouverture), în «Irénikon», nr. 3, 1968, p. 344—359 ; I. Bria, *«Iată eu fac toate lucrurile noi»*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 3, p. 461—472.

1001. Raportul *Renewal in Mission*, în vol. «Uppsala 68 Speaks», p. 28—29.

1002. *Ibidem*, p. 30—32.

1003. *Ibidem*, p. 33.

1004. Nyborg I : *Creștinismul european în lumea secularizată de azi* ; Nyborg II : *Slujirea Bisericii într-o lume în transformare* ; Nyborg III : *Biserica în Europa și criza omului modern* ; Nyborg IV : *A trăi împreună, continentele și generațiile* ; Nyborg V : *A sluji și a reconcilia*.

1005. În vol. *About the Conference of European Churches*, Zürich, 1971, p. 10.

găsească în cadrul ei răspunsuri creatoare la problemele vremii noastre [1006].

Tema slujirii a fost abordată în mod mai direct în ultimele două adunări generale ale Conferinței Bisericilor Europene.

a) Adunarea Nyborg V (Pörtschach, Austria) [1007]. — Aceasta a avut ca temă : «A sluji și a reconcilia» și a subliniat ideea că slujirea și reconcilierea constituie însăși «rațiunea de a fi» a Bisericilor [1008], deoarece «Biblia nu vorbește despre o Biserică ce conduce lumea, ci despre una care urmează pașii «robului care suferă». «Diaconia», sau slujirea, a însemnat pur și simplu slujirea la mese, și marea revoluție a constat în proclamarea făcută de Iisus că cel ce servește, mai mult decît cel servit, slujitorul mai mult decît stăpînul, sînt prototipuri ale ucenicului [1009]. Astfel, Iisus Hristos a lărgit substanțial conținutul noțiunii de slujire, nemailăsînd-o să însemne numai raportul dintre două persoane, ci a transformat-o în atitudine față de toți oamenii. Și nu a mărginit-o numai la anumite îndatoriri, ci a făcut-o să îmbrățișeze toate aspectele vieții. În acest sens, Iisus Hristos a fost «slujitorul» prin excelență, căci slujirea Sa merge pînă la purtarea sarcinii altora, inclusiv a păcatelor altora, iar solidaritatea Sa cu toți oamenii n-a cerut nimic în schimb. De aceea, Biserica este chemată să fie și ea o comunitate a slujirii și a reconcilierii, iar spre a-și putea îndeplini acest mandat, ea are nevoie de instituții adecvate misiunii sale.

Pe linia tuturor documentelor Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Dr. Visser't Hooft recomandă și el reforma în viața Bisericii, transformarea ei într-un organism dinamic, capabil să răspundă la situații noi [1010].

Reconcilierea se referă în mod direct la împăcarea între diferitele regiuni ale continentului european, deci e o aplicare a principiului slujirii la o realitate concretă, contemporană, în care Biserica e chemată să-și dea contribuția. «Bisericile sînt întotdeauna chemate să reconcilieze, dar, în cazul Europei, există trei motive speciale care cheamă Biserica să creeze punți de legătură. *Cel dintîi* este acela că prezenta împărțire a Europei a fost pregătită și agravată de către ruptura dintre creștinismul oriental și cel apusean. *Al doilea* este acela că, în ciuda unei separări destul de lungi, Bisericile din Est și Vest au descoperit în vremea noastră că mai au încă același Domn și același limbaj al credinței. *Al treilea* motiv este că împotriva aparențelor, Bisericile din Est și din Vest sînt confruntate cu aceeași situație, cu aceeași acută secularizare a societății europene [1011].

Reconcilierea a avut în vedere și raportul dintre Biserici și dintre popoare. Separarea Bisericilor a fost apreciată ca o realitate ce trebuie

1006. *Ibidem*, p. 42.

1007. Celelalte sesiuni s-au ținut : *Nyborg I*, la Nyborg (1959) ; *Nyborg II*, la Nyborg (1960) ; *Nyborg III*, la Nyborg (1962), *Nyborg IV*, pe vaporul Bornholm, în ape neutre (1964).

1008. Michael De-la-Noy, *A Task for the Churches in Europe. To Serve and Reconcile*, Geneva, 1968, p. 16—17.

1009. Din cuvîntarea lui Visser't Hooft la Nyborg V ; cf. Michael De-la-Noy, *op. cit.*, p. 18.

1010. *Ibidem*, p. 18—19.

1011. *Ibidem*, p. 20—21.

depăşită, pentru că în această situaţie de separare le lipseşte forţa morală ca să militeze pentru unitatea Europei [1012]. În legătură cu această temă s-a mai discutat despre societatea în schimbare, despre rolul tehnologiei în viaţa societăţii, despre credinciosul creştin ca cetăţean, despre stat, despre război şi pace. Opiniile privind angajarea creştinilor în politică au fost împărţite, iar unii au declarat că nu-şi pot preciza un punct de vedere : «Motivul acestei imposibilităţi de discernere îşi are rădăcinile în situaţiile diferite în care trăim ; este imposibil deci să putem defini o responsabilitate specific creştină, într-un chip absolut comprehensibil» [1013].

b) Adunarea Nyborg VI (26 aprilie — 3 mai 1971). — Aceasta a avut tema : «Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor». Un document pregătitor, cu acest titlu [1014], a indicat orientarea generală a adunării, prezentînd : situaţia actuală din Europa care cere o slujire *hic et nunc* ; bazele teologice ale slujirii şi inseparabilitatea dintre doxologie şi diaconie şi dintre credinţă şi fapte ; consecinţele practice care trebuie urmărite astăzi prin slujire, printre care deschiderea spre alţii, iubirea caritabilă pentru toţi cei în nevoi, înnoirea structurilor vechi care promovau nedreptăţi sociale, economice şi politice, lupta pentru pace şi dreptate socială. Se înţelege că autorii au trebuit să trateze teme comune astăzi ca : secularizarea, problema conflictului dintre generaţii, problema autorităţii, a tineretului, a bătrînilor, a discriminărilor rasiale.

Aplicînd la Biserică conceptul lui D. Bonhoeffer «lumea ajunsă la maturitate», documentul vorbeşte despre «congregaţia ajunsă la maturitate» adică la o stare de independenţă şi de denunţare a vechilor tutele, despre schimbările rapide şi despre «dimensiunea viitorului». *Şapte teme din Vechiul şi din Noul Testament* au fost alese să ilustreze diferitele aspecte ale slujirii şi să fie prezentate adunării drept coordonate biblice de orientare [1015].

Conferinţa episcopului luteran Werner Krusche (R. D. G.) a abordat însăşi tema Adunării : «Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor» [1016], sub trei aspecte : 1) Creştinii slujesc pe om, în calitatea lor de slujitori ai lui Dumnezeu ; 2) Creştinii slujesc pe Dumnezeu în cult, ca slujitori ai oamenilor ; 3) Aplicări ale acestei duble slujiri la situaţia

1012. Michael De-la-Noy, *op. cit.*, p. 34. În mesajul conferinţei se cere încheierea unui pact de neagresiune între cele două părţi ale Europei, desfiinţarea Pactului NATO şi a Pactului de la Varşovia, interzicerea armelor nucleare, demilitarizarea pentru eliberarea de fonduri pentru pace şi o Conferinţă pentru Securitatea Europeană. Se preconizează trecerea de la o *coexistenţă* la *cooperare* şi *slujire reciprocă*, spre folosul tuturor popoarelor, independent de sistemul lor social. Creştinii sînt chemaţi să sprijine un astfel de program de slujire şi reconciliere (cf. *Ibidem*, p. 42—43).

1013. *Ibidem*, p. 36.

1014. *Servants of God, Servants of Men*, Zürich, 1970.

1015. Dintre români, Diac. Conf. I. Bria a prezentat referatul de lucru al Secţiei I : *Teologia slujirii şi contribuţia teologiei în situaţia contemporană* (vezi Daniel Gelsi, «Reportajul» din Irénikon, nr. 2, 1971, p. 210) ; trei teme biblice au fost prezentate de Pr. Prof. I. Coman

1016. Dr. Werner Krusche, *Servants of God, Servants of Men*. Documentul nr. 7 al lucrărilor Conferinţei Nyborg VI, publicat în «The Ecumenical Review», XXII (1971), nr. 3, p. 205—221.

Europei [1017]. Izvoarele biblice folosite în această conferință sînt abundente și expuse foarte sistematic. Sînt arătate diferitele aspecte ale slujirii creștine, înțeleasă ca o continuare în lume a slujirii lui Hristos, ale slujirii oamenilor ca ucenici ai Celui răstignit și înviat, deoarece orice slujire este un dar al lui Hristos. În această perspectivă, cultul este o reînnoire a legămîntului făcut cu Dumnezeu și o experiență anticipată, aici, a stării finale, de aceea chemarea la cultul comunitar reprezintă o slujire.

În ce privește aplicările practice ale slujirii la situația Europei, Werner Krusche subliniază datoria Bisericilor de a se uni, de a promova coexistența relațiilor reciproce și cooperarea între ele. Dar aceste relații trebuie să se extindă și în relațiile dintre cele două sisteme social-politice din Europa. Deoarece situațiile în cele două sisteme sînt diferite, Bisericile trebuie să lucreze potrivit cu situația specifică a sistemului din care fac parte, dar aceasta nu înseamnă să rămînă surde și inactive față de violarea drepturilor omului în alte părți ale lumii. Bisericile trebuie să lupte pentru pace în Europa și în lume și să promoveze ideea unei conferințe asupra securității Europei [1018].

Prof. Gyula Nagy de la Academia Luterană din Budapesta a vorbit despre: *Creștinismul diaconal și viitorul Bisericilor din Europa* [1019]. După ce fixează anumite premise teologice ale slujirii, el subliniază în mod deosebit unitatea creației și colaborarea oamenilor la recrearea lumii, slujirea lui Hristos pentru toată omenirea și teologia justificării care presupune nu numai harul lui Dumnezeu, ci și slujirea reciprocă [1020]. Deși această teologie a justificării, ca suport pentru o teologie a slujirii, nu este dezvoltată, totuși în acest context, ea denotă o nouă orientare a protestantismului contemporan și o interpretare mai ecumenică a unor învățături fundamentale creștine, care, altădată făceau gloria celor care voiau cu orice preț să se deosebească de Biserica tradițională [1021].

Pornind de la parabola samarineanului milostiv, pe care o consideră un exemplu clasic de slujire, Prof. G. Nagy arată că diaconia trebuie să fie caritabilă, bazată pe angajamentul personal în primul rînd, dar să îmbrace și forme instituționale, care trebuie să se extindă pînă la acțiuni caritabile la scară mondială, prin intermediul structurilor Bisericii. Tot prin intermediul structurilor trebuie să se intervină în procesul schimbărilor din viața de familie, viața economică, socială și culturală a oamenilor. Un capitol special este dedicat diaconiei păcii în

1017. *Ibidem*, p. 206.

1018. *Ibidem*, p. 218—219.

1019. Gyula Nagy, *Christianisme diaconal. L'avenir des Eglises en Europe.* Documentul nr. 8, al Adunării Nyborg VI.

1020. *Ibidem*, p. 2.

1021. Prof. Gyula Nagy citează pe Karl Barth care, după ce constată că toate mișcările reînnoitoare de pînă acum din protestantism erau orientate spre individ, critică situațiile similare care încă mai persistă în protestantism. K. Barth arată că dezordinea din societate, pentru care societatea e de vină, trebuie să fie și ea obiectul preocupărilor înnoitoare, și că individualismul din trecut trebuie părăsit (*Kirchliche Dogmatic* IV/3, p. 31 ; Cf. Gyula Nagy, *Christianisme diaconal*, p. 7).

Europa și în lume, cu toate implicațiile ei : negocieri, dezarmare, construirea unei mentalități a păcii [1022]. Autorul încheie referatul prin afirmația că «toate structurile Bisericii, în viitor, vor trebui să îmbrace *forma slujirii*, să devină *structuri de slujire*» [1023].

Cea de-a treia conferință prezentată la Adunarea Nyborg VI a fost susținută de Prof. Georges Crespy [1024], care a vorbit despre «teologia slujirii», analizînd nu atît izvoarele biblice, cît unii termeni biblici ca : robul, diaconia, douleia, diaconos, leiturgia, stabilind în ce măsură unii termeni privesc slujirea cultică, alții pe cea caritabilă, iar alții pe amîndouă, și cum se aplică aceștia lui Hristos și apoi Bisericii.

S-a arătat mai înainte că activitatea misionară a Bisericii este astăzi inclusă din ce în ce mai mult în slujire în general. Prof. G. Crespy recomandă în mod expres această înțelegere a misiunii ca slujire : «Bisericile trebuie să-și abandoneze particularismele, inclusiv particularismele misionare. Cu alte cuvinte, ele trebuie să-și coordoneze resursele și puterea, altădată consacrate «muncii misionare», întrebuințîndu-le în slujirea celor vizați de misiuni, prin angajarea și a lor în slujire» [1025].

Adunarea de la Nyborg VI a elaborat cinci rapoarte finale lucrate în secții și aprobate de plenară. Putem reține din ele următoarele :

Raportul secției I : *Teologia slujirii și contribuția teologiei în situația contemporană*, stabilește bazele teologice ale slujirii în Iisus Hristos, pornind de la conceptele de filantropie și teofilie. În perspectiva filantropiei divine, toți oamenii sînt frați, iar viața omenească are o valoare infinită, pe care toți credincioșii sînt chemați s-o slujească în solidaritate. Biserica e chemată la angajări concrete, în situații concrete din Europa și din lume [1026].

Raportul secției a II-a : *Înțelesul cultului astăzi și relația dintre cult, proclamarea cuvîntului și slujirea în viața de toate zilele*, analizează termenii : Hristos-diaconos, Hristos-leiturgos și apostolos. Cultul și viața trebuie să fie strîns legate, iar acolo unde sînt necesare schimbări în cult, acestea să poată fi întreprinse [1027]. Delegații ortodocși n-au obiectat împotriva acestei atitudini, pentru că acest aggiornamento privea în exclusivitate formele protestante de cult.

Raportul secției a III-a : *Bisericile și creștinii în slujba societății. Lupta pentru dreptate socială și economică*, tratează trei probleme : 1) Integrarea în societate ; 2) Probleme sociale cu care sînt confruntate Bisericile în Europa și 3) Îndatoririle societății europene în raport cu lumea a treia. Ideile mari ale raportului sînt coexistența pașnică și coo-

1022. *Ibidem*, p. 14.

1023. *Ibidem*, p. 18.

1024. Cu titlul : *Plenary Address of Introduction to the Section Themes 1, 2 and 3*, Documents Nyborg VI, nr. 9.

1025. *Ibidem*, p. 14.

1026. Report of Section I : *The Theology of Service and the Contribution of Theology in the Contemporary Situation*, Documents Nyborg VI, nr. 37.

1027. *Report of Section 2 : The Meaning of Worship Today and the Relationship between Liturgy, the Proclamation of the Word and Service in Daily Life*, Documents Nyborg VI, nr. 34.

perarea între popoare, pe care Bisericile şi creştinii trebuie să le slujească prin toate mijloacele [1028].

Raportul secţiei a IV-a : *Pacea şi reconcilierea în Europa*, cere să se studieze modul în care activitatea Bisericilor ar putea fi mai eficace în sprijinirea acestor două deziderate capitale ale vremurilor noastre. Se recomandă un serviciu creştin permanent şi se insistă asupra organizării unei Conferinţe asupra securităţii europene [1029].

Raportul secţiei a V-a : *Îndatoririle viitoare ale Bisericii*, se referă la situaţia politică, economică şi socială, faţă de care Biserica trebuie să manifeste preocupări speciale în viitor, acestea fiind domeniile în care va putea activa de acum încolo slujirea creştină [1030].

3. — Privire critică

Dacă Adunarea generală de la Evanston (1954) a deschis un drum nou în preocupările Consiliului Ecumenic al Bisericilor privind problemele lumii contemporane, drum care se va preciza în etapele următoare, Adunarea de la New Delhi (1961) este cea dintîi conferinţă intercreştină care introduce în circulaţie noţiunea de *Biserică slujitoare*. Adunarea acordă importanţă egală slujirii prin mărturia şi predicarea Evangheliei lui Hristos, dar şi slujirii practice, prin întîmpinarea nevoilor concrete ale lumii de azi. Acest echilibru între «mărturie» şi «slujire» arată tocmai că Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu s-a lăsat influenţat de curentele radicale, secularizante, care sacrifică în favoarea slujirii practice ceea ce Adunarea de la New Delhi a numit «mărturia creştină în lume», prin predicare şi cult.

Desigur, documentele Adunării de la New Delhi nu au dat importanţă fundamentării biblice şi patristice a slujirii, şi din această cauză ele au mai degrabă caracterul unor expuneri de situaţii, decît a unor apeluri, motivate teologic, care să oblige din interior conştiinţa creştină. Consideraţiile au un caracter general, principial, de aceea nu s-a trecut nici la recomandări practice şi nici la crearea unor organisme de eficienţă imediată, la mobilizarea Bisericilor în direcţii precise, la depistarea exigenţelor momentului şi la intervenţii în funcţie de moment, pe scară panbisericească.

Se poate totuşi aprecia că la New Delhi s-a făcut un pas înainte în postularea unei *Biserici slujitoare*, chiar dacă pasul acesta n-a fost încă însoţit de o *teologie a slujirii*. Adunarea de la New Delhi a dat un imbold cu totul special în această direcţie, căci după aceea, nu numai în organismele Consiliului Mondial al Bisericii, ci şi în alte Biserici, ca de pildă în cea Romano-Catolică, tema slujirii a fost reluată tot mai frecvent.

1028. *Report of Section 3 : Churches and Christians in the Service of Society. The Struggle for Social and Economic Justice*, Documents Nyborg VI, nr. 39.

1029. *Report of Section 4 : Peace and Reconciliation in Europe*, Documents Nyborg VI, nr. 36.

1030. *Report of Section 5 : The Future Task of the Church*, Documents Nyborg VI, nr. 40.

Cele două rapoarte asupra *Structurii misionare a comunității creștine* analizează lucrarea Bisericii în lume și rolul ei misionar în aceasta. De asemenea, trebuie menționat echilibrul pe care ele îl preconizează între cult și slujirea practică. Teologic însă, mai ales în ceea ce privește ecleziologia, rapoartele reflectă limitele teologiei protestante, cu deosebire a denominațiunilor neo-protestante, mai dezvoltate în America.

Tratînd despre misiune, rapoartele se ocupă și de îndatoririle Bisericii, *extra muros*. Dar în înțelesul raportului, *extra muros* înseamnă lumea, nu în mod expres teritoriile necreștinate [1031]. Se poate deci aprecia că față de sensul clasic al Bisericii misionare, în accepțiunea acestor două rapoarte, *Biserica misionară este tot una cu Biserica slujitoare*. De altfel încă de la New Delhi, o dată cu contopirea Consiliului Internațional al Misiunilor cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor, s-a simțit o schimbare de direcție în această privință [1032].

Declarația Conferinței de la Geneva (1966), în comparație cu pozițiile de la Oxford și Amsterdam, este radicală, dar numai în privința războaielor nucleare. Conferința a evitat să se pronunțe clar în privința războaielor în general. Pe bună dreptate Paul Ramsey numește principiul acestei conferințe drept *principiul proporției*, în aprecierea justificării războiului.

Celelalte considerații despre relele pe care le aduc războaiele, despre răspunderea guvernelor, a O.N.U. și a tuturor creștinilor pentru apărarea păcii, sînt considerații generale corecte. Faptul că raportul nu anticipează soluții clare, și mai ales pentru că n-a condamnat războiul din Vietnam, a determinat pe unii să spună că, Conferința de la Geneva a excelat în «pious generalities» [1033] — generalități pioase, și în «pious irrelevancies» [1034] — banalități pioase, astfel că «sfaturile concrete» pe care le-a dat au fost, de fapt, abstracte [1035].

O părere realistă este aceea potrivit căreia «Conferința n-a reușit decît parțial să adîncească teologic temele puse în discuție și să unească

1031. Un scurt studiu asupra acestei teme și cu același punct de vedere a scris Walter J. Hollenweger, *Christus intra et extra muros ecclesiae*, în vol. *Vers une Eglise pour les autres. A la recherche de structures pour des communautés missionaires*, Geneva, 1966, p. 32—35. Interesantă este ideea că slujirea Bisericii a pornit de la Euharistie : credincioșii aduceau mîncare și băutură, puneau darurile pe o masă, apoi se dădeau celor prezenți cîteva părticele din darurile aduse, ca «trup» și «sînge», după care restul se împărțea săracilor, *intra* și *extra muros*. Mai tîrziu, aducerea darurilor a fost înlocuită cu colecte de bani, și astfel «profanul» era sfințit și prefăcut în instrument de diaconie (p. 34).

1032. Consiliul Ecumenic al Bisericilor a organizat și alte întîlniri ale grupului de lucru occidental, care au studiat tema Bisericii misionare. Printre acestea notăm următoarele documente : *Esquisse d'une doctrine de la mission* (redactat la Driebergen, martie 1965) ; *Dieu dans l'histoire* (Bossey, avril 1964) ; *La secularisation : un don de Dieu ?* (Villemètrie, oct. 1963). *Les structures de l'Eglise dans la «zone humaine»* (Eslingen, sept. 1964) ; *Le culte et la mission* (Driebergen, mars 1965), *A la recherche d'une Eglise missionaire*. Rapport au Comité Central du Conseil Oecuménique des Eglises, Enugu, ian. 1965 ; toate aceste documente se găsesc în volumul : *Vers une Eglise pour les autres*, Geneva, 1966.

1033. Paul Ramsey, *op. cit.*, p. 16, 37.

1034. *Ibidem*, p. 28, 37. Paul Ramsey nu este de acord cu aprecierea lui Harvey Cox că «Biserica și Societatea» ar putea fi un punct de cotitură în gîndirea socială ecumenică, calificînd-o drept «declarație rituală» (*Ibidem*, p. 174).

1035. Un titlu de capitol : *The Abstractness of Concret Advice*, p. 29.

pe toți participanții într-o atitudine hotărîtă și cu adevărat creștină față de problemele care preocupă omenirea de azi. Multe din referate, comentarii și controverse s-au menținut pe planuri pur laice, ocupîndu-se de domenii care țin de competența altor foruri și care au o slabă contingență cu misiunea specială a Bisericii în lume» [1036].

Cu privire la tensiunea rasială, raportul secției a III-a, *Structurile cooperării internaționale*, aduce poziții clare, militînd pentru înlăturarea oricăror discriminări și chemînd Biserica să se angajeze în această direcție [1037].

Un punct în care raportul secției a IV-a, *Omul și comunitatea în societățile în schimbare*, nu cuprinde o poziție definită, este acela referitor la problemele legate de viața conjugală [1038], care sînt considerate mai degrabă de epocă, decît de domeniul moralei.

Se poate socoti ca pozitiv faptul că Biserica este chemată să-și spună cuvîntul în toate problemele legate de viața individului în comunitate [1039], care trebuie să fie o «comunitate de slujire în lume» [1040]. Pentru a găsi cele mai bune soluții, se recomandă consultarea teologilor cu oamenii de știință, alcătuirea unor planuri de lucru în cadrul Consiliului Ecumenic, spre a nu rămîne doar la niște măsuri teologice, care se adaugă la mitologia ecumenică» [1041].

Acolo unde Conferința de la Geneva vorbește despre «reformarea structurilor Bisericii», documentele acesteia nu precizează nici despre ce structuri este vorba, nici care ar putea fi noile structuri pe care le au în vedere. Tema aceasta ar merita să fie abordată cu mai multă grijă. Pe de o parte, în Occident se vorbește astăzi de criza structurilor, dar se încurajează tocmai ceea ce favorizează criza, uneori chiar la nivelul ecumenic; pe de altă parte, accentul care se pune mereu pe faptul că Biserica nu este deținătoarea unui mesaj divin, sau interpretă a voinței lui Dumnezeu, *în mod exclusiv* [1042], și că lumea se organizează autonom, iar Biserica doar își dă concursul, poate acredita ideea că e vorba de două entități separate, care se află într-un continuu dualism ontologic și etic. Ecleziologia ecumenică, dacă există, este deficitară în această privință.

Ideea care trebuie să stea la baza conlucrării dintre Biserică și lume, este aceea a răspunderii comune, pentru că Dumnezeu lucrează în Biserică și în lume, ca într-un tot, ambele fiind creația Sa și bucurîndu-se de iubirea Sa și de grija Sa. În loc de a spune deci că voia lui Dumnezeu pentru lume nu e mijlocită exclusiv de Biserică, e mai bine să spunem, la modul pozitiv, că Dumnezeu lucrează și-și comunică voia

1036. *Conferința mondială «Biserica și Societatea»*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 7—8, p. 788.

1037. Raportul Secției a III-a a Conferinței de la Geneva 1966 : *Structures of International Cooperation*, p. 144—145.

1038. Raportul Secției a IV-a, *Man and Community in Changing Societies*, în vol cit., p. 170—178.

1039. *Ibidem*, p. 170.

1040. *Ibidem*, p. 183.

1041. *Ibidem*, p. 185.

1042. *The Church's Action in Society*, în vol. «World Conference on Church and Society», Official Report, Geneva, 1966, p. 207.

Sa prin Biserică şi direct lumii, prin structurile respective. În formă negativă, declaraţia ar putea da naştere la interogarea permanentă a Bisericii asupra criteriilor şi capacităţii ei de discernere, cerîndu-i să-şi precizeze ce anume mijloceşte ea, ca trimisă a lui Dumnezeu, şi ce nu? Şi pe ce bază se procedează la aceste distincţii? Rapoartele elaborate la Geneva, luate în mare, denotă, împotriva acestei distincţii, că tot ce se întîmplă în lume priveşte lumea şi Biserica în mod egal, şi că nu există problemă în care Biserica să nu-şi poată oferi sprijinul, chiar şi atunci cînd este vorba de stricte descoperiri ştiinţifice, de vreme ce orice descoperire comportă o morală a utilizării ei [1043].

Acest lucru reiese şi din lucrările Adunării de la Uppsala şi din cele ale Conferinţei Bisericilor Europene. Şi poate că tocmai această idee este una din marile cuceriri ale epocii creştine moderne. Pentru că înainte Biserica, chiar dacă nu de drept, dar de fapt, era o instituţie separată de lume, dedicată propriilor ei probleme: organizarea, administrarea şi cultul. Orientarea spre practic este o redescoperire modernă, şi ea e vizibilă în lucrările organizaţiilor creştine mondiale.

Poate că cea mai potrivită concluzie care s-ar putea trage din toate acestea, ar fi aceea că astăzi activitatea misionară a fost absorbită în slujire. La aceasta a contribuit, desigur, şi faptul că ecumenismul contemporan a înscris, printre legile lui fundamentale, evitarea prozelitismului [1044]. Legea are în vedere mai ales confesiunile creştine, dar ea s-a extins şi asupra raportului dintre religii. De aceea se vorbeşte despre misiuni în termeni de slujire. Cît despre slujirea însăşi, ea este astăzi laitmotivul tuturor preocupărilor Consiliului Ecumenic

1043. Cuvîntările ţinute la şedinţele plenare de la Conferinţa de la Geneva tratează din diferite unghiuri, în general, aceleaşi probleme. Au fost publicate în «The Ecumenical Review», vol. XVIII, nr. 4, oct. 1966. Opiniile cu privire la Conferinţa de la Geneva au fost strînse într-un raport prezentat la Uppsala, în 1968, de către Paul Abrecht: *Responses to the World Conference on Church and Society*, 1966, publicat în vol. *Unity of Mankind*, Geneva, 1969, p. 124—42. El spune că această conferinţă a fost «unică în rang, structură, compoziţie şi scop» (p. 127). Em. Lanné spune că, în bună parte, Conferinţa de la Geneva şi-a datorat succesul Conciliului Vatican II, care a discutat pe larg aceeaşi problemă (Vezi *La quatrième Assemblée du Conseil Oecuménique à Uppsala*, în rev. cit., p. 318).

În afară de organizaţiile creştine internaţionale menţionate, problema slujirii a fost abordată sub forma slujirii păcii, sub toate formele, a luptei împotriva segregării, şi a luptei pentru dezarmare, şi în diferitele adunări şi grupe de lucru ale Conferinţei creştine pentru pace. A se vedea pe larg, A. C. Rădulescu, *Biserica Ortodoxă Română şi mişcarea creştină pentru pace de la Praga*, în «Biserica Ortodoxă Română», anul LXXIX (1961), nr. 7—8, p. 598—710; *A doua Adunare mondială creştină pentru pace de la Praga*, 28 iunie — 3 iulie 1964 —, în *rev. cit.*, LXXXII (1964), nr. 7—8, p. 673—716; *Participarea Bisericii Ortodoxe la lucrările Conferinţei creştine pentru pace*, în *rev. cit.*, LXXXIV (1966), nr. 3—4, p. 306—309, 936—937; *A treia Adunare generală creştină pentru pace*, Praga, 31 martie — 5 aprilie, în *rev cit.*, LXXXVI (1968), nr. 3—5, p. 432—443; *A IV-a Adunare generală a Conferinţei creştine pentru pace — 30 septembrie — 3 octombrie 1971*, în *rev. cit.*, LXXXIX (1971), nr. 9—10, p. 992—994.

1044. A se vedea P. Michalon, *Oecuménisme et Unité Chrétienne*, col. «Le Verbe fait chair», nr. 9, Paris, 1968, p. 107; L. A. Zander, *Vision and Action. The Problems of Ecumenism*, London, 1952, p. 112. L. Zander încearcă o delimitare a muncii misionare faţă de prozelitism, spunînd că prin prozelitism se distruge o stare spirituală care deja există, pe cînd prin misionarism sînt chemaţi la o viaţă spirituală unii care nu aveau niciuna (*Ibidem*, p. 117).

al Bisericilor. Chiar atunci cînd diferitele documente nu sînt elaborate în cea mai teologică formă, cum se întîmplă adesea, ele reuşesc să impună convingerea că Biserica în zilele noastre s-a redefinit ca o *Biserică slujitoare*, atribut unanim recunoscut de toate Bisericile.

4. «Ecumenismul integral»

În vederea restaurării unităţii creştine, Bisericile au căutat diverse căi, mijloace, posibilităţi şi metode. Aşa cum am arătat, calea slujirii a constituit una din formele cele mai eficiente în Mişcarea ecumenică din vremea noastră. Cu toate acestea, preocuparea pentru aspectul practic, social al unităţii creştine, a căpătat uneori aspectul unei tendinţe care punea în umbră promovarea dialogului teologic interconfesional. Apariţia ecumenismului «secular», care pretinde ca Mişcarea ecumenică să nu se ocupe atît de relaţiile dintre Biserici, cît mai ales de relaţiile dintre Biserică şi lume [1045], a determinat într-adevăr o orientare nouă în Mişcarea ecumenică. Accentul pus pe dimensiunea socială a credinţei şi pe unitatea creştină este legitim, dar el a fost interpretat de unii ca fiind în detrimentul dimensiunii teologice a ecumenismului. În legătură cu aceasta, Mitropolitul Damaschinos Papandreu a arătat că, deşi Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu poate neglija contribuţia sa la slujirea Bisericii în lume, teologia are totuşi locul ei de frunte în ecumenism [1046].

În *teologia ecumenică românească*, s-a folosit expresia «ecumenism integral», pentru a desemna diversitatea domeniilor şi a posibilităţilor Mişcării ecumenice în vremea noastră. În spiritul acestui «ecumenism integral», Mişcarea ecumenică nu se poate limita, referitor la refacerea unităţii creştine, exclusiv la căile teologice. Unitatea creştină trebuie căutată şi promovată şi pe calea practică, aceea a colaborării Bisericilor în acţiuni de interes uman-general : «Mişcarea ecumenică este confruntată nu numai cu problema relaţiilor interbisericeşti, ci şi cu slujirea Bisericilor faţă de lume, aşa cum s-a afirmat de către a treia Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (New Delhi, 1961). Aceste două probleme, unite fundamental, formează baza «ecumenismului integral», care urmăreşte unitatea creştină prin şi pentru slujirea omenirii» [1047].

Această intercondiţionare a unităţii creştine şi a slujirii lumii a fost subliniată şi cu ocazia vizitei Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian al Bisericii Ortodoxe Române, la Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Prea Fericirea Sa a arătat că în condiţiile lumii de azi, Bisericile, în ciuda obstacolelor care fac imposibilă deocamdată apropierea lor teologică, trebuie să colaboreze mai activ pe terenul practic. S-a re-

1045. Michael Rogness, *The Phenomenon of «Secular Ecumenism»* — *North America*, în «Lutheran World», vol. XV (1968), nr. 4, p. 334—343 ; *L'avenir de l'oecuménisme*, studiu editat de «Centre d'études oecuméniques», Strassbourg, 1970, p. 2—3.

1046. *Le rôle de la théologie dans l'avenir de l'oecuménisme*, în «Episkepsis», nr. 18, 1970, p. 5—6.

1047. P. F. Patriarh Justinian, *Umanism evanghelic şi responsabilitate creştină*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 163.

marcat faptul că Consiliul Ecumenic a dat o importanță deosebită colaborării practice a Bisericilor, îndeplinind astfel o funcție umanitară, ceea ce face din el o «instituție de mare importanță și utilitate socială mondială» [1048].

«Ecumenismul integral» este un ecumenism realist, deoarece caută să îmbine cele două mari deziderate ale creștinismului și ale lumii: refacerea unității de credință, de cult și spiritualitate creștină, și slujirea creștină a lumii. În acest fel, «arătîndu-se deschisă pentru relații de tot felul, Biserica Ortodoxă Română practică un ecumenism integral, străduindu-se să-și aducă aportul atît la înfăptuirea unității creștine, cît și la sprijinirea năzuințelor contemporane pentru fericirea omului și pentru pacea între popoare» [1049]. Ca o expresie a îmbinării «teologiei» ecumenice cu «slujirea» ecumenică, este și faptul că Biserica Ortodoxă Română participă activ la lucrările unor organizații intercreștine, care urmăresc aproapierea creștinilor, prin colaborarea la rezolvarea problemelor uman-sociale ale lumii de azi [1050].

Ecumenismul integral este un ecumenism deschis, deoarece găsește perspective de apropiere, chiar și acolo unde unitatea dogmatică este greu sau imposibil de realizat. Precizînd poziția Bisericii Ortodoxe Române față de dialogul cu Biserica Romano-Catolică, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a arătat că, în momentul de față, este dificil un dialog teologic între cele două Biserici, dar este posibil un «dialog al slujirii» [1051].

Astfel, abordînd ecumenismul nu în mod unilateral, ci integral, Ortodoxia românească a stabilit o corelație între răspunderea față de unitatea creștină și responsabilitatea Bisericii față de lume, fiind interesată în primul rînd, în actuala situație istorică, de perspectivele uman-sociale ale acțiunilor ecumenice [1052].

IV. — „Biserica slujitoare" în documente oficiale ale Bisericii Romano-Catolice

Deși există o bogată și recentă literatură teologică romano-catolică asupra subiectului, prezenta cercetare se va limita la documentele oficiale date de către autoritatea supremă a Bisericii Romano-Catolice,

1048. Vezi reportajul în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 7—8, p. 745.

1049. I. P. S. Mitropolit Justin al Moldovei și Sucevei, *Biserica Ortodoxă Română în lumea creștină contemporană*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2, p. 192.

1050. Pr. Prof. I. Coman, *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu organizațiile ecumenice*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2, p. 235—249.

1051. Vezi *Expunerea cu privire la poziția Bisericii Ortodoxe Române față de dialogul cu Biserica Romano-Catolică*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 9—10, p. 886—895.

1052. Diac. Asist. I. Bria, *Atitudini ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române în anul 1968*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 153. Despre cele două aspecte ale ecumenismului, vezi Pr. Prof. D. Stăniloae, *Mișcarea ecumenică și problemele lumii contemporane*, în «Glasul Bisericii», XXII (1963), nr. 3—4, p. 305—326 ; Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *Ecumenismul și problemele lumii contemporane*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XL (1964), nr. 1—2, p. 3—17 ; Pr. Prof. Liviu Stan, *Pacea, unitatea ecumenică a Bisericii și problemele practice ale Mișcării ecumenice*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), nr. 1—3, p. 5—14 ; Pr. Prof. Ene Branișteș, *Unitatea creștină și pacea lumii*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1, p. 174—180 ; Pr. Prof. P. Rezuș, *Teologia contemporană a slujirii și principiile sale ortodoxe*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 25—40 ; Pr. D. Soare, *Aspecte actuale ale ecumenismului*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 3, p. 537—547 ; Pr. Gh. Drăgulin, *Duhul Ortodoxiei și năzuințele creștine contemporane după unitate*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 41.

ca unele care exprimă doctrina socială normativă a acesteia şi o angajează în relaţiile ei cu societatea timpului.

Din analiza acestor documente oficiale vom degaja principiile care stau la baza concepţiei romano-catolice despre slujire. În general, în trecut, atitudinea Bisericii Romano-Catolice, în raportul ei cu societatea umană, a fost determinată de două elemente principale: a) *tendinţa de dominaţie* a Bisericii asupra lumii, pornind de la teza că Biserica şi lumea sînt două «cetăţi» antagoniste, şi b) *rezistenţa la nou*, şi acceptarea lui numai din constrîngere, după ce şi-a făcut singur loc.

Vom vedea cum au evoluat lucrurile în concepţia romano-catolică asupra raporturilor dintre Biserică şi lume în decursul ultimului secol, şi care este momentul prezent. Din acestea se va putea degaja, desigur, şi o perspectivă pentru viitor, lăsînd bineînţeles şi imprevizibilului coeficientul său de acţiune şi surpriză.

1. Rerum Novarum

Fiind promulgată de papa Leon al XIII-lea la 15 mai 1891, această enciclică marchează, în pragul epocii moderne, începutul interesului sistematic al Bisericii Romano-Catolice pentru problemele sociale. *Rerum Novarum* nu este normativă în Biserica Romano-Catolică, dar ea reprezintă un punct de referinţă aproape obligatoriu în ce priveşte evoluţia gîndirii sociale catolice. Enciclica are meritul de a pune problema relaţiilor dintre Biserică şi societate, dar tezele ei reflectă epoca, atît în ce priveşte structurile sociale şi filozofia vremii, cît şi în ce priveşte poziţia Bisericii.

a) *Motivele alcătuirii* sînt expuse într-o scurtă introducere, în care se vorbeşte de setea de înnoire care stăpîneşte lumea, de progresul industrial care schimbă raporturile dintre muncitori şi patroni, de acumularea bogăţiei în mîinile cîtorva potentaţi, de creşterea sărăciei celor mulţi şi de faptul că aceştia din urmă deveneau tot mai conştienţi de starea lor şi se uneau spre a-şi rezolva situaţia. Faţă de aceste probleme, Leon al XIII-lea crede că este de datoria Bisericii ca şi ea să-şi spună cuvîntul, fiindcă şi ea este preocupată de «mîntuirea tuturor oamenilor» [1053].

Papa Leon al XIII-lea nu aborda pentru prima oară un astfel de subiect [1054], dar era pentru prima oară cînd se întreprindea un studiu mai larg şi mai sistematic asupra acestei teme. El porneşte de la starea de criză în care se afla societatea în vremea aceea, o criză socială

1053. *Rerum Novarum* 1, p. 81. Folosim textul francez editat de Rémy Munsch, în colecţia «Qu'en pense l'Eglise ?» Cahiers de documentation catholique, ed. Bonne Presse, Paris, 1962.

1054. Înainte de *Rerum Novarum*, Leon al XIII-lea a mai publicat: *Diuturnum* (1881), *Immortale Dei* (1885), în care se ocupă de Biserică şi Stat, *Sapientiae Christianae* (1890) şi foarte multe alocuţiuni asupra diferitelor aspecte ale vieţii politice. John Courtney Murray numără 97 de astfel de alocuţiuni numai asupra temei Biserică-Stat *(Leo XIII on Church and State: The General Structure of the Controversy*, în rev. «Theological Studies», 14 (1953), p. 16; Vezi şi Raymond H. Schandt, *The Life and Work of Leo XIII*, în vol. *Leo XIII and the Modern World*, ed. by Edward T. Gargan, New York, 1961, p. 42.

bineînțeles, care se reducea în cele din urmă la conflictul în fapt, și mai ales în perspectivă, dintre muncitori și patroni. De aceea papa Leon al XIII-lea consacră această enciclică «condiției muncitorilor» [1055], adică relațiilor dintre muncitori și patroni, problemă căreia îi găsește trei soluții: soluția *socialistă*, soluția *naturală* și soluția *creștină*.

b) *Soluția socialistă* ar trebui, după părerea lui Leon al XIII-lea, să fie respinsă, înainte de orice, pentru că ar amenința proprietatea privată. Pretinde apoi că socialiștii ar încuraja ura celor săraci contra celor bogați; că ar realiza egalitatea tuturor, ceea ce este «souverainement injuste»; că ar viola drepturile legitime ale proprietarilor; că ar amenința funcțiile și soliditatea edificiului statal [1056]; că ar distruge dreptul natural, pentru că ar fi contra familiei, negînd dreptul de moștenire [1057]; că ar fi contra celor săraci, de vreme ce ar contesta dreptul de a poseda bunuri private, și că ar tulbura liniștea publică [1058].

c) *Soluția naturală* indică proprietatea privată drept singura modalitate de a rezolva conflictul dintre muncitori și patroni [1059]. Leon al XIII-lea nu are un capitol special dedicat soluției naturale, dar atunci cînd vorbește de soluția creștină, cel dintîi argument nu-l scoate din Revelație, ci din ordinea dreptului natural și al simțului comun. De fapt, soluția naturală stă la baza soluției creștine. În favoarea acestei teze se aduc o serie de argumente: fiecare om are în chip natural dreptul să posede obiecte fizice și corporale; fiecare are drepturi nu numai asupra produselor pămîntului, ci chiar și asupra pămîntului [1060]; fiecare are dreptul să posede pămîntul pe care și-a construit locuința și pe care îl cultivă [1061]; fiecare are dreptul natural la căsătorie, deci și la proprietate, căci această societate în miniatură, care este familia, este anterioară statului și are drepturi înaintea drepturilor statului de a proceda la colectivizare [1062]; fiecare are îndatorirea de a-și hrăni copiii și de a transmite bunuri prin moștenire [1063].

d) *Soluția creștină* este indicată drept cea mai bună, cu argumente biblice și cu altele de ordin general teologic.

Dumnezeu i-a dat omului libertatea de a se bucura de toate bunurile pămînțești și de a le stăpîni, dar nu în chip confuz și toți împreună, ci sub forma proprietății private [1064]. Un argument în favoarea proprietății private e luat din Deuteronom V, 21 [1065].

1055. *Rerum Novarum*, 1, ed. cit., p. 82.
1056. *Ibidem*, 3, p. 83.
1057. *Ibidem*, 11, p. 90.
1058. *Ibidem*, 12, p. 90.
1059. *Ibidem*, 5, p. 84.
1060. *Ibidem*, 5, 6, p. 85.
1061. *Ibidem*, 8, p. 87.
1062. *Ibidem*, 9, p. 88.
1063. *Ibidem*, 10, p. 88—89.
1064. *Ibidem*, 7, p. 86.
1065. *Ibidem*, 8, p. 87.

Doctrina Bisericii învaţă că viaţa e trecătoare [1066], şi că existenţa trebuie să fie asigurată prin sudoarea frunţii [1067]. Cei ce muncesc trebuie să-şi înţeleagă condiţia lor de muncitori în lumina acestei învăţături. Egalitatea este contra naturii, în timp ce inegalitatea este o situaţie reală, şi cel dintîi principiu pe care trebuie să-l aibă toţi în vedere, este acceptarea cu răbdare a condiţiei în care se află [1068].

Leon al XIII-lea dă apoi o serie de sfaturi fiecărei categorii sociale în parte, săracilor şi bogaţilor, şi tuturor împreună. Patronii sînt îndemnaţi să nu-i trateze pe muncitori ca pe nişte sclavi, să nu le impună muncă peste puterile lor, sau în dezacord cu vîrsta şi sexul lor [1069], şi să dea fiecărui muncitor salariul cuvenit [1070]. Pe săraci îi îndeamnă să-şi cumpere totul pe banii cîştigaţi ca salariu [1071]. În felul acesta, între clase va fi armonie, căci ambele clase au nevoie una de alta [1072].

În continuare, *Rerum Novarum* arată că Dumnezeu, care apără proprietatea privată, doreşte ca între clase să fie armonie [1073], să dispară orice antagonism [1074], să fie chiar prietenie, şi mai mult decît prietenie [1075], să fie iubire : «Prietenia e prea puţin : dacă există supunere faţă de învăţăturile creştine, unirea trebuie să se prefacă în dragoste frăţească» [1076].

e) *Soluţii practice.* Joseph N. Moody spune că papa Leon al XIII-lea n-a fost un gînditor academic, şi că deci el s-a pronunţat în mod corespunzător cu situaţiile concrete ale vremii sale. În afară de acest context, enciclica lui nici nu poate fi înţeleasă [1077]. În soluţiile practice date, el a pus accentul pe organizarea asistenţei săracilor, aşa cum s-a făcut în trecutul Bisericii, la aceasta fiind solicitată milostenia bogaţilor [1078], şi mai ales a pus accentul pe organizarea de asociaţii profesionale care să apere interesele muncitorilor [1079]. Papa Leon al XIII-lea consideră că soluţia principală a acestei probleme constă în formarea de *corporaţii* cu caracter creştin [1080], care să reunească pe muncitori şi pe patroni [1081], în spiritul înţelegerii creştine.

1066. *Ibidem,* 18, p. 95.
1067. *Ibidem,* 20, p. 98.
1068. *Ibidem,* 14, p. 92.
1069. *Ibidem,* 16, p. 94 ; 33, p. 112.
1070. *Ibidem,* 17, p. 95 ; 34, p. 114.
1071. *Ibidem,* 34, p. 114.
1072. *Ibidem,* 15, p. 93 ; 17, p. 95.
1073. *Ibidem,* 15, p. 93.
1074. *Ibidem,* 17, p. 95.
1075. *Ibidem,* 18, p. 96 ; 20, p. 99.
1076. *Ibidem,* 21, p. 99.
1077. Joseph N. Moody, *Leo XIII and the Social Crisis,* în vol. «Leon XIII and the Modern World», p. 65.
1078. *Rerum Novarum,* 24, p. 102—103, citează pe Tertulian (Apolog. II, XXXIX) care vorbeşte de «depozite ale evlaviei» ce stau la dispoziţia orfanilor, săracilor, servitorilor bătrîni, victimelor de naufragii. Citează, de asemenea, alegerea celor şapte diaconi şi obiceiul Apostolului Pavel de a organiza colecte.
1079. *Ibidem,* 36, 37, p. 116, 117. Citează Eccles. IV, 9—10, unde se spune că e mai bine ca oamenii să trăiască în unire, căci e mai bine să fie doi decît unul, ca să se ajute la nevoie (p. 117).
1080. *Ibidem,* 36, p. 117.
1081. *Ibidem,* 22, p. 101.

În concepţia sa, papa Leon al XIII-lea pretinde că religia ar fi baza tuturor legilor sociale [1082], de aceea societatea omenească nu s-ar putea vindeca de relele pe care le întîmpină, decît dacă s-ar întoarce la instituţiile creştinismului [1083]. El afirmă că Biserica nu neglijează aspectele existenţei pămînteşti [1084].

Rerum Novarum, după cum s-a observat de către unii teologi, vorbeşte despre existenţa unui conflict între clase [1085], dar Leon al XIII-lea nu priveşte lucrurile ca un sociolog, ci mai mult ca un moralist creştin, de aceea el pune accentul pe ideea de demnitate personală [1086], de caritate, de iubire şi devotament pentru binele comun. El schiţează, ca reprezentant al Bisericii sale, un program de luptă împotriva sărăciei, dar pe de altă parte enciclica sa nu acordă locul care i se cuvine contractului social [1087]. El nici nu poate să recomande soluţii practice, ci urmăreşte mai mult localizarea răului în sectorul moral şi nu în cel social. Totuşi, prin faptul că e împotriva *statu quo-ului* [1088], prin faptul că enciclica sa îndeamnă la acţiuni de înnoire socială [1089], papa Leon al XIII-lea şi Biserica pe care el o reprezintă, după părerea unora, n-ar putea fi acuzaţi de atitudini neadecvate spiritului înnoitor al vremii [1090]. Căci, prin această enciclică, Biserica Romano-Catolică a încercat totuşi să formuleze soluţii în problemele sociale [1091], ca de pildă referitor la salariile muncitorilor, la dreptul de asociaţie, la demnitatea de persoană a muncitorului, care nu e un instrument, ci un cooperator [1092]. Deşi socotită pe drept ca un atac împotriva socialismului, *Rerum Novarum*, prin ideile ei înnoitoare, privind situaţia muncitorilor [1093], a contribuit totuşi şi la denunţarea unor aspecte reprobabile ale societăţii capitaliste a timpului său [1094].

Argumentele enciclicei în favoarea proprietăţii private nu pot fi însă reţinute, cele naturale fiind naive, iar cele creştine neconcludente şi unilaterale. O mare greşeală a enciclicei este că apără proprietatea privată fără nici o limită. Împăcarea idilică dintre bogaţi şi săraci nu stă nici pe temeiuri biblice şi patristice, nici pe temeiuri umane în general.

Principiul *solidarităţii active*, subliniat şi de Mgr. Pavan [1095], şi care e folosit atît împotriva liberei concurenţe, cît şi împotriva luptei de clasă, fără să ofere în locul acesteia o soluţie practică, rămîne doar un nume fără conţinut. Enciclica este pătrunsă de un puternic spirit triumfalist, paternalist, faţă de societate şi problemele ei, într-o

1082. *Ibidem*, 43, p. 123.
1083. *Ibidem*, 22, p. 101.
1084. *Ibidem*, 23, p. 102.
1085. Joseph N. Moody, *op. cit.*, p. 67.
1086. *Ibidem*, p. 80.
1087. *Ibidem*, p. 81.
1088. *Ibidem*, p. 71.
1089. *Ibidem*, p. 81.
1090. *Ibidem*, p. 82.
1091. Mgr. Pavan, *Introduction générale*, la enciclica *Rerum Novarum*, ed. cit., p. 34.
1092. *Ibidem*, p. 35.
1093. Edward T. Gargan, *Introduction*, la vol. cit., *Leo XIII and the Modern World*, p. 6.
1094. Raymond H. Schmandt, *The Life and Work of Leo XIII*, în vol. cit., p. 42.
1095. «Introd. cit.», p. 39.

epocă în care se deschideau zorile societății moderne, de aceea nu e de mirare că multe dintre afirmațiile enciclicei au apărut anacronice chiar pentru vremea aceea. Ea afirma, de pildă, că egalitatea e absurdă [1096], că e contra naturii [1097], sau că numai egalitatea sufletelor poate exista [1098], și că prin urmare numai aceasta e importantă [1099]. Moody spune că Leon al XIII-lea a fost un optimist [1100], dar optimismul lui era destul de utopic, dacă se baza pe astfel de afirmații.

Cu toate limitele ei, *Rerum Novarum* a deschis drumul preocupărilor Bisericii Romano-Catolice spre problemele sociale, afirmîndu-și aici datoria ei de a se interesa de lume, de a sluji lumea ocupîndu-se de problemele ei. Pentru atunci, rezolvările au fost formulate în mod nerealist, de pe poziții îngust-religioase și bisericești, dar ideea în sine va evolua. Din acest motiv, doctrina socială a enciclicei a atras atenția cercetătorilor și a Bisericilor [1101]. *Deficiența esențială a acestei enciclici constă în aceea că n-a înțeles nimic din aspirațiile socialiste care deveniseră frecvente în păturile muncitorești din vremea aceea.*

2. Quadragessimo Anno

Fiind promulgată de papa Pius al XI-lea în 1931, enciclica urmărește, pe de o parte, să întărească ideile sociale din *Rerum Novarum*, iar pe de altă parte, să le aducă la zi prin cîteva corective. În legătură cu aceasta, sînt de reținut trei aspecte : a) continuitatea dintre cele două enciclici ; b) confruntarea Bisericii cu noua situație din jurul anilor 30 și c) pozițiile doctrinare noi ale enciclicei *Quadragessimo Anno*.

a) *Continuitatea* în gîndirea socială a celor doi papi este evidentă, cum reiese chiar din faptul că, în prima parte, noua enciclică este dedicată prezentării celei anterioare și elogiului ei. Astfel, se afirmă că *Rerum Novarum* ar conține o «doctrină admirabilă» [1102], o învățătură nouă, înaltă și nobilă [1103], o doctrină economică «magistrală» [1104], dînd în toate problemele «directive foarte sigure» [1105]. Ea ar fi luat apărarea muncitorilor [1106], ar fi ajutat la creșterea și întărirea demnității lor și i-ar fi ajutat să-și înțeleagă drepturile și datoriile [1107].

1096. *Rerum Novarum*, 30, p. 110.
1097. *Ibidem*, 13, p. 92.
1098. *Ibidem*, 32, p. 111.
1099. *Ibidem*, 16, p. 95.
1100. *Op. cit.*, p. 71.
1101. Notăm printre cei care s-au ocupat de papa Leon al XIII-lea pe : Eduardo Soderini, *The Pontificate of Leo XIII*, trans. by Barbara B. Carter, I, London, 1934. Articole și o bogată bibliografie asupra papei Leon al XIII-lea în vol. cit. *Leon XIII and the Modern World* ; René Coste, *Théologie de la liberté religieuse*, Duculot, Gembloux, 1969, într-un capitol intitulat «Le tournant de Léon XIII», spune că acesta a pregătit marea cotitură care într-o zi trebuia să conducă la Conciliul Vatican II. El este unul din papii cu care Biserica Romano-Catolică se poate cel mai mult mîndri (p. 338).
1102. *Quadragessimo Anno*, 64, în vol. *Les encycliques sociales*, prezentat de Rémy Munsch, Paris, 1962, p. 134.
1103. *Ibidem*, 69, p. 135.
1104. *Ibidem*, 70, p. 136.
1105. *Ibidem*, 56, p. 132.
1106. *Ibidem*, 65, p. 134.
1107. *Ibidem*, 79, p. 140.

Dacă unele din aceste aprecieri ţin de caracterul aniversar al noii enciclici, altele se referă la ideile realiste puse în circulaţie de enciclica *Rerum Novarum*, cum ar fi : necesitatea urgentă a unor reforme sociale [1108], determinarea unei mişcări politico-sociale în favoarea muncitorilor [1109], impulsul dat dezvoltării sindicatelor [1110].

Partea a doua a enciclicei se ocupă de proprietatea privată şi de relaţiile dintre muncitori şi patroni. Proprietatea privată este privită, de asemenea, ca fiind de drept natural şi divin [1111]. Relaţiile dintre muncitori şi patroni ar consta în relaţii de colaborare [1112], căci în lumina învăţăturii creştine, s-ar putea vorbi numai de pacea între clase [1113]. Papa Pius al XI-lea crede că luptei de clasă trebuie să-i ia locul discuţiile [1114], iar despre socialism, el păstrează aceleaşi convingeri negative ca şi papa Leon al XIII-lea [1115].

b) *Confruntarea Bisericii cu noua situaţie din jurul anilor 30*, în care şi-au făcut apariţia noi elemente social-politice, a determinat pe papa Pius al XI-lea ca, păstrîndu-se, în general, pe o linie de continuitate cu *Rerum Novarum*, să ia şi unele atitudini critice faţă de aceasta. Industrializarea progresivă a dus în toată lumea la extinderea capitalului, care a pus stăpînire pe toate sectoarele economice şi sociale, influenţînd desfăşurarea vieţii, chiar în sectoare cu care nu era în relaţie directă [1116]. Bogăţiile s-au concentrat din ce în ce mai mult în mîinile unor grupuri care, prin aceasta, acumulează şi o putere enormă, «discreţionară», în materie economică [1117].

Quadragessimo Anno spune că toate acestea au fost consecinţele funeste ale spiritului individualist în viaţa economică [1118]. Dar individualismul pe care îl condamnă papa Pius al XI-lea a fost, dacă nu generat, în orice caz ajutat de enciclica *Rerum Novarum*, mai ales prin aceea că ea a luat apărarea proprietăţii private nelimitate. Papa Pius al XI-lea mai constată că asociaţiile dintre patroni şi industriaşi, aşa cum le-a dorit papa Leon al XIII-lea, nu s-au realizat decît foarte rar [1119]. El observă că sistemul capitalist, pe care Leon al XIII-lea nu-l condamnă, şi despre care el însuşi spune «că nu e intrinsec rău», e totuşi viciat de prea multe rele, printre care cel mai detestabil este exploatarea muncitorilor [1120]. Papa Pius al XI-lea recunoaşte, în sfîrşit, că Bisericii i se reproşează că a luat partea bogaţilor [1121], că doctrina

1108. *Ibidem*, 58, p. 132. *Quadragessimo Anno*, după cum o arată şi titlul, a fost promulgată cu prilejul aniversării a patruzeci de ani de la promulgarea enciclicei *Rerum Novarum*.
1109. *Ibidem*, 83, p. 142.
1110. *Ibidem*, 93, p. 145.
1111. *Ibidem*, 103, p. 150 ; 177, p. 181.
1112. *Ibidem*, 172, p. 178 ; 143, p. 168.
1113. *Ibidem*, 156, p. 173.
1114. *Ibidem*, 177, p. 181.
1115. *Ibidem*, 180, 181, 182, 184, p. 182—183.
1116. *Ibidem*, 165, p. 176.
1117. *Ibidem*, p. 167, p. 176—177 ; 168—169, p. 177.
1118. *Ibidem*, 171, p. 177.
1119. *Ibidem*, 95, p. 146.
1120. *Ibidem*, 163, p. 175.
1121. *Ibidem*, 103, p. 150.

papei Leon al XIII-lea este privită cu îndoială, că ea trebuie îmbunătăţită [1122], pentru că, chiar după *Rerum Novarum*, repartiţia bunurilor i-a favorizat pe cei bogaţi [1123].

c) *Poziţiile doctrinare noi ale enciclicei «Quadragessimo Anno»* atestă încercarea papei Pius al XI-lea de a se pune de acord cu noile realităţi ale vremii lui [1124]. Pentru aceasta el corectează unele afirmaţii ale predecesorului, care contrazic flagrant doctrina biblică. Astfel, pentru papa Pius al XI-lea inegalitatea dintre oameni nu mai este considerată naturală, ci e denunţată ca fiind în dezacord cu învăţătura lui Hristos [1125]. Săracii nu mai sînt îndemnaţi să se resemneze cu condiţia lor, ci sînt numiţi «victime» [1126] exploatate de cei tari şi puternici [1127].

Cu toate că accentuează dreptul de proprietate privată, el subliniază însă şi diferenţa dintre dreptul de proprietate şi cel de folosire [1128], arătînd că este foarte important cum se folosesc veniturile provenite din proprietăţile private. Ele trebuie să fie folosite spre binele comunităţii. Proprietăţii i se recunoaşte deci o dublă calitate : să servească interesului personal, dar şi celui al comunităţii. Papa Pius al XI-lea face chiar un pas mai departe, declarînd că regimul proprietăţii nu este în mod absolut imuabil [1129]. De aceea bogaţii, care caută să profite cu exclusivitate de toate bunurile şi de munca altora, sînt ucigători de oameni [1130].

Papa Pius al XI-lea propune şi unele remedii ale situaţiei dezastruoase în care se afla societatea în vremea sa, dar aceste remedii au la bază tot vechea concepţie triumfalistă medievală, potrivit căreia Biserica este aceea care dă normele vieţii sociale şi că orice îndreptare socială presupune întoarcerea la instituţiile Bisericii şi la doctrina creştină [1131]. Aceasta pentru că dezordinile economice şi sociale ar avea drept cauze minarea sufletelor [1132], printr-o propagandă condamnabilă, descreştinarea vieţii sociale şi economice şi apostazia maselor [1133]. *Quadragessimo Anno* se pronunţă în mod categoric împotriva socializării mijloacelor de producţie [1134] şi împotriva socialismului [1135], cu toate că recunoaşte că unele revendicări ale socialismului seamănă foarte mult cu cele creştine [1136].

Desigur, papa Pius al XI-lea nu era încă în situaţia de a elabora doctrina romano-catolică în problemele sociale, care să fie în ace-

1122. *Ibidem*, 97, p. 147.
1123. *Ibidem*, 121, p. 159.
1124. *Ibidem*, 73, p. 38.
1125. *Ibidem*, 59, p. 133.
1126. *Ibidem*, 82, p. 141.
1127. *Ibidem*, 87, p. 143.
1128. *Ibidem*, 106, p. 151 ; în *Rerum Novarum*, la nr. 19.
1129. *Ibidem*, 108, p. 152.
1130. *Ibidem*, 199, p. 191.
1131. *Ibidem*, 191, p. 187 ; 201, p. 192.
1132. *Ibidem*, 195, p. 189.
1133. *Ibidem*, 197, p. 189.
1134. *Ibidem*, 115, p. 156.
1135. *Ibidem*, 173, p. 179 ; 180, 181, 182, 184, p. 182—184.
1136. *Ibidem*, 176, p. 180.

lași timp pe baze creștine și pe baze umane în general. El era tributar societății timpului, împărțită în clase antagoniste. Influența ideologiei clasei privilegiate se vede chiar din felul în care papa interpretează un text biblic: «Să observăm cît e de în afară de problemă și fără bază să se prevaleze cineva în această privință (a împărțirii bunurilor *n.n.*), de mărturia Apostolului: «Cine nu vrea să lucreze, acela să nu mănînce» (II Tes. III, 10). Apostolul condamnă aici pe cei ce se sustrag de la munca pe care trebuie s-o presteze; el ne obligă să profităm de timpul și de puterile trupului și ale spiritului nostru, spre a nu fi în sarcina nimănui, atîta vreme cît putem să ne purtăm singuri de grijă. În nici un caz el nu prezintă aici munca drept unicul mijloc de a ne cîștiga existența» [1137].

Ca și papa Leon al XIII-lea, papa Pius al XI-lea a încercat să restructureze viața economică după principii morale, invitînd clasele la împăcare și colaborare, pe baza dreptății și carității sociale [1138]. Cu această enciclică se introduce în istoria doctrinei sociale romano-catolice principiul *subsidiarității*, adică principiul ajutorării tuturor grupurilor, mici și mari, să coexiste în contextul social și să nu fie absorbite de grupurile mari [1139].

Enciclica aceasta, ca și *Rerum Novarum*, a rămas încă pe terenul confundării economicului cu teologicul, într-o manieră în care n-a servit nici uneia din părți. Poate că, totuși, meritul a fost acela de a confirma existența unor grave probleme sociale ale vremii, față de care și Biserica trebuia să ia atitudine.

3. «Mesajul» papei Pius al XII-lea din 1 iunie 1941

Comentînd enciclica *Rerum Novarum*, la a 50-a aniversare a ei, papa Pius al XII-lea, după elogierea enciclicei papei Leon al XIII-lea, scoate în evidență faptul că aceasta a atras atenția asupra problemei muncitorești, insistînd asupra ideii că viața economică trebuie orientată exclusiv după principii religioase. Dar modurile concrete ale dezvoltării vieții economice au legi proprii, cărora nu li se mai potrivesc principiile religioase. Bineînțeles că normele morale creștine nu trebuie uitate în raporturile economice, pentru că acestea afectează viața și destinele oamenilor, dar nu se poate pretinde că tot ansamblul circuitelor economice poate fi stăpînit numai cu ajutorul unor principii religioase.

Acest spirit nerealist este prezent și în *Mesajul* papei Pius al XII-lea, deși el vine cu cîteva lucruri noi, care marchează un pas înainte în evoluția doctrinei sociale a Bisericii Romano-Catolice. El

1137. *Ibidem*, 117, p. 158.

1138. Cf. Mgr. Pietro Pavan, *Introduction Générale*, la vol. cit., *Les encycliques sociales*, p. 45.

1139. *Ibidem*, p. 49—50. Oswald van Nell-Breuning (art. *Social Movements*, IV C, 1—3, în «Sacramentum Mundi». An Encyclopedia of Theology, ed. by Karl Rahner with Cornelius Ernst and Kevin Smyth, vol. 6,. London, 1970) spune că «subsidium afferre» înseamnă a oferi un ajutor. O societate care este orientată în spiritul principiului subsidiarității, spre binele tuturor membrilor ei, lucrează totdeauna ca slujitoare a membrilor ei (p. 114). Această societate își asumă ceea ce poate face numai ea, sau ceea ce ea poate face mai bine decît un individ sau un grup (p. 114—115).

reține, de pildă, *principiul subsidiarității*, căruia îi adaugă un lucru nou și foarte important: demnitatea persoanei umane, dincolo de clase și de condiția socială a fiecăruia.

Demnitatea persoanei umane, omul ca persoană, încearcă să devină punctul central al doctrinei sociale romano-catolice [1140]. Cu această idee, concepția romano-catolică despre condiția socială a omului capătă un caracter mai obiectiv, mai adecvat spiritului Evangheliei și exigențelor societății moderne. Este foarte important faptul că, în *Mesajul* amintit, situația muncitorilor nu mai este privită ca un destin ireversibil, voit așa de Dumnezeu, ci muncitorul este considerat ca o «persoană» cu datorii și drepturi egale, chemat să se realizeze ca ființă personală creată de Dumnezeu, liberă și responsabilă [1141].

4. Mater et Magistra

Este enciclica papei Ioan al XXIII-lea, promulgată la 15 mai 1961. Deși reia unele probleme tratate în enciclicile anterioare [1142], cîmpul preocupărilor papei Ioan al XXIII-lea se lărgește substanțial, atît în ce privește aspectul doctrinar, cît și în cel practic, ținînd seama de evoluția societății, de condițiile noi social-politice, precum și de noile teorii sociologice. De fapt aceasta este și justificarea apariției acestei enciclice. Chiar acolo unde pozițiile ei rămîn mai incerte, ea reflectă antagonismele sociale din lume, care nu și-au găsit încă o soluție definitivă, și față de care, prevăzător, papa Ioan al XXIII-lea nu vrea sau nu poate să se pronunțe în mod expres.

a) *Obiectivele enciclicei. Mater et Magistra* are ca obiectiv următoarele: problema proprietății [1143], raportul dintre stat și proprietate [1144], raportul dintre clasele sociale [1145], problema cheltuielilor și a veniturilor publice [1146] și imperativele solidarității la nivel internațional [1147]. Principiile pe care se axează doctrina socială a acestei enciclici sînt: 1) Lumea nu este o adunare de unități separate, care își sînt suficiente și care trebuie să se ocupe doar de ele însele, ci ea formează o singură comunitate care se orientează spre cooperare și

1140. *La Question sociale d'aujourd'hui. Discours de Pie XII, pour la commémoration du 50-e anniversaire de l'Encyclique Rerum Novarum*, în același vol. citat mai sus, p. 234—235.

1141. *Ibidem*, p. 208. Opera papei Pius al XII-lea, inclusiv toate documentele sociale, se pot găsi la A. F. Utz, J. F. Groner, A. Savignat, *Relations humaines et société contemporaine, Synthèse chrétienne. Directives de S. S. Pie XII*, Freibourg-Paris, 1956, 4 vol.

1142. *Mater et Magistra*, 1—45. Vom indica din *Mater et Magistra* numai numerele paragrafelor, după textul englez: *New Light on Social Problems, Encyclical Letter of Pope John XXIII: «Mater et Magistra»*, 1961, London 1963; de asemenea, folosim textul francez: *Jean XXIII, Encyclique «Mater et Magistra»*, traduction sur le texte officiel. Commentaire et index analytique par Action Populaire. Préface de S. E. le Cardinal Richaud, Paris, 1965. Numerotarea paragrafelor este diferită de la o ediție la alta; vezi ediția lui Pierre Haubtmann în col. «L'aujourd'hui de l'Eglise», Paris, 1964, a lui Robert le Montvalon, Paris, 1967, și a lui Rémy Munsch.

1143. *Mater et Magistra*, 108—117.

1144. *Ibidem*, 51—62.

1145. *Ibidem*, 68.

1146. *Ibidem*, 69.

1147. *Ibidem*, 157—200.

comuniune [1148]; 2) Nu există tensiune între «spiritual» și activitatea temporală, și dovedirea acestui lucru constituie punctul culminant al enciclicei; 3) Pătrunderea spiritului creștin în sectoarele economic și social «nu implică nici un fel de dominare asupra societății seculare, ci doar aducerea ordinei sociale la conformitatea cu învățătura despre dreptate și frăție, așa cum se găsește ea în Evanghelie» [1149]; și 4) Aplicarea tuturor învățăturilor și a inițiativelor Bisericii în domeniul social trebuie să se facă potrivit specificului fiecărui mediu căruia i se adresează, și în conformitate cu legile și ethosul societății vremii [1150]. Astfel, enciclica *Mater et Magistra* recunoaște că activitățile statului sînt autonome față de cele ale Bisericii: «Dacă se cercetează cum au evoluat lucrurile de la «Rerum Novarum» încoace, se vede că noutatea acestei enciclici constă în aceea că Biserica recunoaște autonomia statului și specificitatea fenomenului politic» [1151]. În acest sens, atitudinea Bisericii față de societate, precizată în *Mater et Magistra*, devine mai clară și mai realistă, putînd constitui o premisă a colaborării Bisericii cu lumea.

b) *Conținutul.* Într-un anumit fel, *Mater et Magistra* este dominată de același spirit triumfalist care a stat la baza atitudinii de totdeauna a romano-catolicismului față de lume. Dar lumea de azi nu mai e dispusă să accepte pretenția Bisericii Romano-Catolice de a fi învățătoarea lumii în toate problemele și preocupările ei. Joseph N. Moody subliniază tocmai acest punct de vedere triumfalist, cînd spune că «urmărind unitatea tuturor, papa Ioan a reamintit lumii, prin cuvintele începătoare ale enciclicei sale, că Biserica Romano-Catolică este în mod istoric mama tuturor și numai ea a fost, este, și poate fi, învățătoarea tuturor neamurilor» [1152].

c) «*Socializarea*». S-a văzut că în documentele promulgate de papii Leon al XIII-lea, Pius al XI-lea și Pius al XII-lea, accentul major a căzut pe apărarea proprietății private și pe respingerea netă a oricărei doctrine sociale care ar implica pierderea dreptului natural și divin al acestei proprietăți.

Enciclica papei Ioan al XXIII-lea, apreciată de unii teologi ca fiind «profund optimistă» [1153], caldă, umană, tolerantă, plină de speranță și constructivă [1154], aduce puncte de vedere noi în problema proprietății private, precizînd că: «E prea puțin [1155] să se afirme doar caracterul

1148. Justus George Lawler, *Introduction*, la vol. *The Challange of Mater et Magistra*, ed. by Joseph N. Moody and Justus George Lawler, New York, 1963, p. 5.

1149. *Ibidem*, p. 6—7.

1150. *Ibidem*, p. 8. Justus George Lawler cere acest lucru mai ales atunci cînd e vorba de aplicarea Conciliului la realitățile americane, dar acest lucru este general valabil.

1151. Robert de Montvalon, Introducere la *Trois encycliques sociales*, Paris, 1067, p. 7.

1152. Joseph N. Moody, *The Great Human Family*, în vol. *The Chalange of Mater et Magistra*, p. 213.

1153. George C. Higgins, *The Meaning of «Mater et Magistra»*, în «Ave Maria», 94 (26 august 1961), p. 5; cf. Donald R. Campion, *The World-Wide Response*, în vol. «The Challange of Mater et Magistra», p. 156.

1154. John F. Cronin, *Pope John's Gift to Mankind*, «Sign», 41, Sept. 1971, p. 12; cf. Donald R. Campion, *op. cit.*, p. 156.

1155. *Mater et Magistra*, 113.

natural al dreptului de proprietate şi al mijloacelor de producţie, dacă nu se fac, în acelaşi timp, toate eforturile spre a asigura aplicarea acestui drept la toate clasele societăţii» [1156]. De aceea, papa Ioan al XXIII-lea susţine şi ideea proprietăţii publice, a cărei realitate o constată în societatea timpului său [1157].

Mai mult decît atît, papa Ioan al XXIII-lea aduce şi o idee nouă: *socializarea* [1158]. Dar prin aceasta el nu înţelege vreo formă anumită de socialism, ca doctrină social-politică. El defineşte această idee în termenii următori: «Una din trăsăturile caracteristice ale epocii noastre este, fără îndoială, socializarea, adică aceste interdependenţe din ce în ce mai numeroase, care au antrenat în viaţa şi în acţiunea oamenilor multiple forme de legături sociale, recunoscute în general de dreptul public sau privat. Se poate atribui originea ei unui oarecare număr de factori proprii timpului nostru ca: progresul ştiinţific şi tehnic, creşterea productivităţii, progresul civilizaţiei. Aceste dezvoltări ale vieţii sociale sînt totodată indiciul şi cauza intervenţiei crescînde a statului, care pătrunde din ce în ce mai mult în probleme ce privesc grija pentru om, deci importante şi delicate cum ar fi: protecţia sănătăţii, formarea şi educarea tinerilor, orientarea profesională, reeducarea şi reabilitarea debililor fizici şi mintali. Această evoluţie rezultă totuşi şi dintr-o tendinţă naturală şi aproape constrîngătoare, tendinţă care obligă pe oameni să se asocieze spontan spre a realiza binele dorit de fiecare, pe care indivizii izolaţi nu l-ar putea realiza. Sub efectul acestei tendinţe, în ultima vreme şi-au făcut apariţia peste tot, în cadrul naţional sau internaţional, grupuri, societăţi şi instituţii cu caracter economic, social, cultural, recreativ, sportiv, profesional şi politic» [1159].

Deşi criticată de unii [1160], enciclica *Mater et Magistra* s-a impus tocmai datorită ideii de *socializare* [1161], care constituia un răspuns al Bisericii la preocupările şi aspiraţiile lumii în continuă schimbare. Unii cercetători atribuie originea acestei doctrine lui Teilhard de Chardin [1162], care punea accentul pe «o reînnoire a persoanei umane».

1156. În comentariul *Acţiunii Populare* (vol. cit.), se spune că «proprietatea privată nu trebuie înţeleasă în sensul unei definiţii juridice prea stricte» (p. 110).

1157. *Mater et Magistra,* 117.

1158. Jean Villain, *L'Encyclique «Mater et Magistra» : son apport doctrinal,* în «Revue de l'action populaire», 151 (sept.-oct. 1961), p. 908, spune că cu o decadă înainte de apariţia enciclicei Mater et Magistra, unii catolici şi-ar fi acoperit feţele numai la auzul cuvîntului «socializare». Spre exemplu J. M. Aubert, în *Morale sociale pour notre temps,* Paris, 1970, p. 16, citează dintr-un mesaj al papei Pius al XII-lea către Congresul catolicilor austrieci (Viena, 14 sept. 1952): «Trebuie să împiedicăm persoana şi familia să cadă în prăpastia în care tinde s-o tragă socializarea tuturor lucrurilor» (cf. «La Documentation Catholique», 1952, col. 1323).

1159. *Mater et Magistra,* 59, 60.

1160. Vezi Donald R. Campion, *op. cit.,* p. 162.

1161. J. R. Kirwan, *Mater et Magistra : A Commentary on Pope John's Encyclical,* în «Wiseman Review», 489, (Autumn 1961), p. 204—205 ; cf. Donald Campion, *op. cit.,* p. 262.

1162. Sanchez de la Torre Angel, *La socializacion en la doctrina social catolica,* în «Revista de politica social», 52 (Oct.-Dec. 1961), p. 103 ; Clovis Lugon, *The Social Encyclical of John XXIII,* în «Catholic Worker», April 1962, p. 3 ; Gerard Rooney *What is this thing called Socialization ?* în «Sign», 41 (iulie 1962, p. 69) ; cf. Donald R. Campion, *op. cit.,* p. 163.

Cardinalul Léger susţine că socializarea nici măcar nu este o doctrină, ci o etapă necesară în evoluţia normală a activităţii sociale a indivizilor [1163].

Papa Ioan al XXIII-lea arată, desigur, care sînt avantajele şi inconvenientele socializării [1164], dar cere ca nimeni să nu se teamă de ea, pentru că nu este opera oarbă a raţiunii, ci un act liber al oamenilor care îşi păstrează simţul responsabilităţii [1165].

Prin acceptarea «socializării» ca atitudine a Bisericii faţă de lume, Biserica Romano-Catolică şi-a deschis drumul spre acel «aggiornamento» în structurile ei, care îi va da posibilitatea să se adapteze noilor condiţii prin care trece astăzi omenirea.

d) *Statul.* Pe linia aceluiaşi realism, enciclica recunoaşte statului o putere mult mai mare, în chestiunile economice, decît o face *Quadragessimo Anno* [1166]. Statul poate promova o justă creştere a producţiei, spre binele comun şi spre realizarea progresului social [1167], poate reduce dezechilibrul între diferitele sectoare ale economiei, între diferite regiuni ale unei ţări sau ale lumii, poate preveni unele catastrofe şi poate limita ameninţarea şomajului [1168]. Enciclica precizează însă că iniţiativa particulară trebuie încurajată, adăugînd că e de dorit ca eforturile particulare să se conjuge cu cele publice [1169].

e) *Principiul subsidiarităţii* este prezent şi în *Mater et Magistra*, fără a-i da o definiţie clară [1170], pe care îl explică astfel: «Principiul subsidiarităţii limitează domeniul intervenţiei legitime a Statului în viaţa economică privată. Chiar dacă trebuie uneori s-o ajute, statul nu trebuie să se substituie iniţiativei care revine indivizilor sau celor asociaţi, în viaţa economică. Acesta e un aspect. Cel negativ. Dar principiul are şi o latură pozitivă. *Subsidium* înseamnă ajutor, aşadar Statul are şi datoria de a ajuta, atunci cînd e nevoie, pe particulari» [1171]. Prin urmare, pe baza principiului subsidiarităţii, se reglementează raporturile dintre particulari şi Stat, în cadrul socializării.

S-a afirmat că papa Ioan al XXIII-lea a adăugat principiului subsidiarităţii o nouă dimensiune, aceea a *supleţei* [1172], care ar da Bisericii posibilitatea unei deschideri realiste faţă de lume.

f) În ce priveşte *dreptul de proprietate*, enciclica aduce un element nou, prin care se depăşesc poziţiile tradiţionale cunoscute: «Ne

1163. Paul Emile Cardinal Léger, *Commentaire sur l'encyclique Mater et Magistra*, Montreal, 1962, p. 130; cf. Donald R. Campion, *op. cit.*, p. 163.

1164. *Mater et Magistra*, 61—63.

1165. *Ibidem*, 63.

1166. A se vedea diferenţele la Georges Jarlot, *L'encyclique «Mater et Magistra : rapports avec les documents antérieures*, în «Etudes», 311 (oct. 1961), p. 11.

1167. *Mater et Magistra*, 52.

1168. *Ibidem*, 54.

1169. *Ibidem*, 56.

1170. Donald R. Campion, *op. cit.*, p. 167. Asupra acestei teme, vezi de asemenea: Georges Jarlot, *op. cit.*, p. 8—19 şi Jean Villain *op. cit.*, p. 897—915.

1171. *Mater et Magistra*, ediţia «Action Populaire», Comentariu, p. 58—60.

1172. Teodoro Mulder, *Le grandi linee della nuova enciclica sociale*, în «Civilta Cattolica», 112 (aug. 5, 1961), p. 294; cf. Donald R. Campion, *op. cit.*, p. 197.

găsim la o cotitură în învățătura Bisericii ; o cotitură spre care ne-a îndreptat Ioan al XXIII-lea, în felul său obișnuit, fără să pară că spune ceva extraordinar. Fără a pierde din vedere rolul principal al proprietății private, pe plan social și personal, sîntem în măsură să apreciem că societatea trebuie să-și îndrepte atenția din ce în ce mai mult *spre muncă*» (subl. n.) [1173]. Accentul deci se transferă de pe *proprietate* pe valoarea muncii și, o dată cu aceasta, capătă valoare omul ca *persoană*, demnitatea sa, dreptul și libertatea sa [1174]. În felul acesta, declarațiile categorice ale enciclicelor anterioare despre proprietate cad în desuetudine [1175].

g) Referitor la *dreptul de asociere*, la corporații și uniuni, papa Ioan al XXIII-lea le acordă tot girul și sprijinul Bisericii sale [1176], deși nu numește aceste asociații cu același nume ca *Quadragessimo Anno*. Donald R. Champion numește «codeterminare», participarea muncitorilor la determinarea vieții economice a întreprinderilor [1177]. E adevărat că enciclica nu intră în amănunte tehnice, dar sfătuiește pe muncitori să împartă cu patronii responsabilitatea întreprinderilor : «Credem că trebuie să asigurăm muncitorilor un rol activ în funcționarea întreprinderilor în care lucrează, fie că sînt particulare sau publice» [1178].

h) *Alte domenii concrete ale vieții sociale* sînt prezente în preocupările papei Ioan al XXIII-lea, care consideră că Biserica sa ar putea să contribuie la binele comun. Agricultura [1179], ajutorarea țărilor subdezvoltate [1180], problema demografică [1181], sînt probleme pe care le tratează în lumina principiilor de solidaritate și caritate [1182], de ajutor și cooperare [1183], de dreaptă repartizare a bunurilor și de respect al tuturor popoarelor [1184] și, mai ales, în lumina adevărurilor creștine că bunurile pămîntului sînt în slujba omului [1185], iar viața omenească are un caracter sacru [1186].

1173. Jean Villain, *op. cit.*, p. 913.

1174. *Mater et Magistra*, 219 ; vezi și Richard Arès, *La propriété privée*, în «Relations», 21 (sept. 1961), p. 243 ; cf. Donald R. Campion, *op. cit.*, p. 168.

1175. Despre demnitatea umană, *Mater et Magistra*, 68 ; despre muncă, 106—108. Papa Ioan al XXIII-lea spune că dreptul natural de a poseda bunuri și mijloace de producție și-a pierdut din forța și importanța lui (*ibidem*, 108).

1176. *Mater et Magistra*, 146, 147.

1177. Donald R. Campion, *op. cit.*, p. 172—174.

1178. *Mater et Magistra*, 91 ; note și comentarii la acest pasaj, în *Mater et Magistra*, ed. Action Populaire, p. 96.

1179. *Mater et Magistra*, 123—145.

1180. *Ibidem*, 163.

1181. *Ibidem*, 185—192. Papa Ioan al XXIII-lea nu împărtășește pesimismul unora ci el crede că prin cooperare și ajutor reciproc problema demografică își va găsi totdeauna o rezolvare potrivită.

1182. *Ibidem*, 158.

1183. *Ibidem*, 163.

1184. *Ibidem*, 168, 178.

1185. *Ibidem*, 196.

1186. *Ibidem*, 194, 220.

Mater et Magistra arată că, în acţiunile sale sociale, Biserica Romano-Catolică trebuie să acorde un rol important laicilor [1187], să propovăduiască această nouă doctrină socială [1188], să orienteze educaţia tuturor după aceste principii sociale [1189] şi să procedeze la acţiuni practice [1190]. Angajarea creştinilor în lume trebuie intensificată [1191], pentru că numai aşa se va umaniza civilizaţia modernă [1192], evitîndu-se consecinţele nefaste ale exploatării omului: «Munca fizică pe care Providenţa dumnezeiască, chiar după păcatul originar, a destinat-o desăvîrşirii materiale şi morale a omului, tinde, în aceste condiţii (în care muncitorii sînt ţinuţi într-o situaţie materială înjositoare *n.n*), să devină un instrument de înjosire: materia neînsufleţită iese înnobilată din atelier, în timp ce oamenii se strică şi se degradează» [1193].

i) *Critici şi aprecieri.* S-au scos în evidenţă de către unii [1194] elementele noi, pozitive, pe care le conţine enciclica *Mater et Magistra*, cum ar fi: accentul pe valoarea umanului, pe drepturile omului şi pe efortul de cooperare [1195], răspunderea personală [1196], în vederea slujirii tuturor [1197], răspunderea publică, în distribuirea echitabilă a bunurilor [1198].

Cu privire la această enciclică, au fost formulate, de asemenea, şi unele critici [1199], mai ales din partea cercurilor conservatoare, spunîndu-se, între altele: că ea nu aminteşte nimic despre conflictul ideologiilor timpului nostru, din care cauză «colecţionarii de anateme» vor fi dezamăgiţi [1200]; că n-a semnalat diferenţele fundamentale, ireconciliabile, dintre creştinism şi sistemele filozofice şi sociologice ale vremii [1201]; că nu are baze filozofice puternice [1202]; că n-a luat atitudine împotriva doctrinelor şi orînduirilor sociale progresiste; că

1187. *Ibidem*, 241.
1188. *Ibidem*, 224.
1189. *Ibidem*, 230.
1190. *Ibidem*, 236.
1191. *Ibidem*, 254.
1192. *Ibidem*, 256.
1193. *Quadragessimo Anno*, în ediţia lui Rémy Munsch, nr. 200, p. 191; citat în *Mater et Magistra*, 242.
1194. D. R. Campion, *op. cit.*, p. 182 ş. u.
1195. M. Thiéfry, *L'encyclique Mater et Magistra*. Ses caractères, synthèse de ses enseignements (II), în «Nouvelle Revue Theologique», 83 (dec. 1961), p. 1009; Tomas Malagon Almodovar, *La persona humana en la enciclica Mater et Magistra*, în «Ecclesia», 21 (oct. 1961), p. 1368.
1196. M. Thiéfry, *op. cit.*, p. 1014.
1197. *Responsabilidad y bien comun*, în «Fomento Social», 16 (oct.-dec. 1961), p. 340.
1198. *Mater et Magistra*, (Script of a BBC Broadcast, by M. P. Fogarty, George Woodcock, H. I. Matthey, Colin Clark and Rev. Daniel Jenkins), în «Christian Democrat», 12 (nov. 1961), p. 420.
1199. Vezi Donald R. Campion, *Op. cit.*, p. 195—205. Toate referinţele asupra criticilor după acest autor, din lista sa bibliografică.
1200. Jean Thomas, *A propos d'une grande encyclique sociale*, în «Signe du temps», 3 (aug.-sept. 1961), p. 22.
1201. Francesca Duchini, *L'inconciliabilità del pensiero sociale cattolico con le dottrine collettivistiche*, în «Vita e pensiero», 44 (nov. 1961), p. 778.
1202. Edgar Nawroth, *Das Gemeinwohl in Mater et Magistra*, în «Neue Ordnung», 16 (ian. 1962), p. 1.

are un ton ironic şi conţine inovaţii periculoase, cum ar fi cererea de reformare a instituţiilor economice de bază şi depărtarea de doctrina socială a lui Pius al XII-lea. În cercurile progresiste catolice, enciclica a fost acuzată, printre altele, că a păstrat doctrina anterioară, depăşită, cu privire la proprietatea privată [1203].

j) *Principiul adaptării.* Mgr. Pietro Pavan consideră că unul din elementele cele mai importante puse în lumină de *Mater et Magistra* este capacitatea şi tendinţa Bisericii de *a se adapta* mereu la evoluţia situaţiilor, fapt care şi explică supleţea [1204] unor afirmaţii sau a unor reţineri din cuprinsul ei. Biserica rămîne deschisă şi altor adaptări, cerute de dezvoltarea continuă a societăţii. În acest sens, s-a spus că enciclica este un act al autorităţii, dar nu e un act de autoritate, lăsînd acesteia posibilităţi de adaptare la spiritul vremii [1205].

Principiul adaptării cere Bisericii să răspundă solicitărilor societăţii în schimbare în mod creator şi în concordanţă cu învăţătura ei de credinţă [1206]. Căci adaptarea are însuşiri pozitive numai atunci cînd depăşeşte ceea ce era greşit înainte, dar ea poate fi şi oportunistă, dacă nu-şi fixează nişte principii creştine, permanent valabile. *Mater et Magistra,* pentru că nu fundamentează teologic principiul adaptării, lasă loc oportunismului sociologic, Biserica putînd, fie să se adapteze unor forme noi dar trecătoare şi neadecvate mesajului revelat, fie să revină la forme vechi, dar pe care, pentru moment, le-a acoperit fără să le desfiinţeze, deşi sînt necorespunzătoare din punct de vedere creştin. De aceea, chiar unii teologi romano-catolici au formulat critici îndreptăţite, mai ales împotriva unei anume *duplicităţi* pe care o conţine doctrina socială a enciclicii.

Desigur, *Mater et Magistra* a contribuit la angajarea Bisericii în slujirea socială, cu multiplele ei aspecte. A deschis Biserica faţă de lume, fără însă s-o secularizeze. Jean Villain spune că «o enciclică este o scriere de circumstanţă» [1207], de aceea este adecvată şi adaptată unui context istoric determinat. Dar acest fapt n-o scuteşte de obligaţia de a avea şi un caracter de permanenţă. Adevărurile creş-

1203. Joseph Bécaud, Jaques Perrin, Henry Allegre, Joseph Folliet, *Introduction et commentaire,* în «Chronique Sociale de France», 69 (dec. 1961), p. 476 ; alte critici în studiul lui Thomas K. Burch, *A Demographic Perspective,* în vol. *«The Challenge of Mater et Magistra»,* p. 222—237.

1204. Mgr. Pietro Pavan, *Introduction générale* la vol. «Les encycliques sociales», Paris, 1962, p. 72—73 ; Aceeaşi remarcă şi la Robert de Montvalon, *Introduction* la vol. «Trois encycliques sociales», Paris, 1967, p. 25.

1205. Robert de Montvalon, *op. cit.,* p. 17.

1206. Cum e cazul, spre exemplu, în problema separării puterii spirituale de cea temporală care, la papa Leon al XIII-lea, are un caracter absolut. Pierre Haubtman crede că are o justificare evanghelică, pentru că se află într-o *decretalia* a papei Gelasius din secolul al V-lea. Textul lui Gelasius spune : «Gîndindu-se la slăbiciunea omenească, El (Iisus) s-a îngrijit ca cele două puteri să rămînă separate şi ca fiecare să rămînă în domeniul special care i-a fost atribuit» *(Introduction,* la vol. *Mater et Magistra,* col. «L'aujourd'hui de l'Eglise», Paris, 1964, p. 49). Ulterior însă s-a revenit asupra acestei doctrine. Chiar în *Mater et Magistra* ideea de bază este cooperarea dintre Stat şi Biserică şi nu despărţirea în chip strict, a domeniilor de activitate.

1207. J. Villain, *L'Enseignement social de l'Eglise,* t. I, p. 80 ; cf. Pierre Haubtmann, *op. cit.,* p. 77.

tine pot fi adaptate fiecărei epoci, fără să-şi schimbe însă substanţa lor doctrinară. Pierre Haubtmann notează că «învăţătura socială a Bisericii este *vie* şi ca tot ce este viu, ea conţine un element de schimbare şi progres [1208]. Ea se dezvoltă, se adaptează vremurilor şi împrejurărilor [1209].

Această «dezvoltare» a doctrinei sociale romano-catolice, care se observă de la o enciclică la alta, este, dintr-un punct de vedere, un lucru pozitiv, dar, dintr-alt punct de vedere, poate fi considerată ca fiind germenele unor îndoieli şi generatoare de crize. O «dezvoltare» autentică poate fi numai aceea care, întemeindu-se pe baze obiective şi revelate, exprimă implicaţiile acestor baze, adecvate situaţiilor noi cu care e confruntată Biserica. Aşadar, deşi aduce elementele noi şi deşi are un aport pozitiv la înţelegerea de către Biserica Romano-Catolică a lumii contemporane, *Mater et Magistra* nu s-a detaşat în întregime de documentele pontificale mai vechi, care conţin idei şi soluţii moral-sociale depăşite.

5. Pacem in terris [1210]

Operă a aceluiaşi papă, Ioan al XXIII-lea, această enciclică a fost publicată la 11 aprilie 1963. Comentatorii au remarcat continuitatea dintre *Mater et Magistra* şi *Pacem in terris* [1211], nu în sensul că aceasta din urmă ar relua aceleaşi idei, în aceeaşi formă, din cea precedentă, ci în sensul că papa Ioan al XXIII-lea continuă în aceeaşi măsură să abordeze probleme noi. Ne vom opri asupra cîtorva aspecte, care ar putea

1208. Pierre Haubtmann, *op. cit.*, p. 100.

1209. De pildă, «sbcializarea» a avut întîi un înţeles negativ, apoi unul neutru, iar în cele din urmă unul pozitiv (Pierre Haubtmann, *op. cit.*, p. 178) ; După papii Leon al XIII-lea, Pius al XI-lea şi Pius al XII-lea, proprietatea privată era de «drept natural» ; dimpotrivă, pentru papa Ioan al XXIII-lea, «socializarea» devine o «tendinţă naturală» *(ibidem,* p. 182), pentru că destinaţia comună a bunurilor trece înaintea dreptului natural al proprietăţii private (*ibidem,* p. 185). În *Rerum Novarum,* Toma de Aquino era citat ca apărător al proprietăţii private (S. Thom. II-a, II-ae, q. LXVI, a, 2 ; cf. *Rerum Novarum,* 19 ; ed. Rémy Munsch, p. 97), iar în introducerea la *Mater et Magistra,* Pierre Haubtmann îl citează în favoarea proprietăţii comune, după principiul *in necessitate omnia sunt communia* (cf. Introd. *Mater et Magistra,* Paris, 1964, p. 188—189). Aşadar, în *Rerum Novarum,* papa Leon al XIII-lea, trage din textul lui Toma de Aquino o concluzie parţială, în favoarea exclusivă a proprietăţii private, în timp ce textul complet pledează tocmai, dimpotrivă, pentru folosirea în comun a bunurilor. Iată cuvintele lui Leon al XIII-lea : «Proprietatea privată, aşa cum am arătat mai sus, este pentru om de drept natural ; exercitarea acestui drept este nu numai permisă mai ales celor ce trăiesc în societate, ci chiar absolut necesară (S. Thom. II-a, II-ae, q. LXVI, a. 2)». Abia mai jos vorbeşte de folosirea în comun a bunurilor, dar ca o problemă nouă, disjunctă de aceea a proprietăţii private. Textul ni se pare deci rău folosit. Un alt exemplu : Pierre Haubtmann, în apărarea noilor poziţii din *Mater et Magistra,* înlocuieşte vechiul principiu că *omul este anterior statului* (*Rerum Novarum,* 6. ed. cit., p. 86 ; *Quadragessimo Anno,* 108, ed. cit., p. 153), prin care se apără proprietatea privată, cu un altul care apăra socializarea, şi de data aceasta tot «în virtutea dreptului natural», numai că acum acesta e silit să «plaseze destinaţia comună a bunurilor *înaintea* (subl. lui P. Haubtmann) proprietăţii private» (Introd. la *Mater et Magistra,* p. 190).

1210. Vom folosi : versiunea engleză *Peace on Earth,* London, 1963 ; textul francez comentat de L'Action Populaire, Paris, 1963 şi textul comentat de Robert de Montvalon, în vol. *Trois encycliques sociales,* Paris, 1967.

1211. Introd. lui Robert de Montvalon la *Pacem in terris,* p. 28.

ajuta la determinarea poziţiei romano-catolicismului în raporturile lui cu societatea actuală.

a) «*Semnele timpului*», în lumina enciclicei, devin element constitutiv şi decisiv al atitudinii Bisericii Romano-Catolice în raporturile ei cu lumea. Faptele istoriei contemporane capătă relevanţă pentru teologie şi pentru misiunea Bisericii. Iar acest lucru «îndepărtează Biserica de un anumit dogmatism» [1212].

Care sînt aceste «semne ale timpului» pline de semnificaţie pentru determinarea doctrinei creştine cu privire la lume? Îmbunătăţirea progresivă economică şi socială a clasei muncitoare [1213]; reglementarea diferendelor dintre popoare, nu prin arme ci prin negocieri [1214]; egalitatea femeii cu bărbatul, care nu mai este tratată ca un instrument, ci ca o persoană [1215]; existenţa ONU, ca factor de pace între popoare [1216]; alcătuirea unei Charte a drepturilor omului [1217]; alegerea reprezentanţilor publici, după o constituţie şi în termeni juridici [1218]; stabilirea raporturilor dintre cetăţeni şi puterea publică, în termenii datoriilor şi ai drepturilor [1219].

În prezent, aceste «semne» apar mai mult ca tendinţe, decît ca fapte împlinite, dar ele trebuie reţinute ca factori de pace [1220]. Ideea lor de bază este aceea a dreptului, care trebuie să fie un criteriu obiectiv de orientare [1221]. Spre a se evita conflictele şi războaiele, raporturile dintre oameni trebuie statornicite pe baze solide, acceptate în comun. Papa Ioan al XXIII-lea se pronunţă pentru dezarmarea integrală [1222], războiul fiind considerat o aberaţie, iar izolaţionismul politic creştin, practicat altădată ca semn al unităţii credinţei, e aspru criticat, creştinii fiind invitaţi să participe la conducerea treburilor publice [1223]. Enciclica nu cuprinde nici o referinţă la «dreptul de război», dar subliniază «dreptul de pace», care trebuie apărat de o autoritate publică de competenţă universală, alcătuită printr-un acord unanim şi nu impusă prin forţă [1224].

b) *Colaborarea dintre naţiuni.* O altă idee accentuată de *Pacem in terris* este aceea a colaborării dintre naţiuni, pe care o socoteşte ca fiind de necesitate *naturală.* Enciclica subliniază noţiunea de «*solidaritate eficace*», prin care înţelege orice formă de colaborare economică, socială, politică, culturală, sanitară şi sportivă, forme posi-

1212. *Ibidem,* p. 29.
1213. *Pacem in terris,* 40.
1214. *Ibidem,* 126.
1215. *Ibidem,* 41.
1216. *Ibidem,* 142.
1217. *Ibidem,* 75.
1218. *Ibidem,* 76.
1219. *Ibidem,* 77.
1220. Introd. lui *Robert de Montvalon,* p. 29.
1221. *Pacem in terris,* 114.
1222. *Ibidem,* 112.
1223. *Ibidem,* 146.
1224. *Ibidem,* 137, 138.

bile şi fecunde în epoca noastră [1225]. Puterea politică are, de asemenea, o «misiune naturală», aceasta avînd ca scop realizarea binelui comun naţional, care este inseparabil de binele întregii comunităţi umane. Enciclica recomandă comunităţilor politice să folosească în comun proiectele şi resursele lor, dacă aceasta ar duce la atingerea unor ţeluri imposibil de realizat în mod separat [1226]. Principiul care stă la baza tuturor acestor acţiuni solidare, este acela al «binelui comun», care constituie un postulat natural pentru valorile materiale şi cele spirituale: «Oamenii au în comun elemente esenţiale şi sînt îndrumaţi, prin natura lor, să se întîlnească în lumea valorilor spirituale, a căror asimilare progresivă le permite o continuă dezvoltare. Trebuie deci să li se recunoască dreptul şi datoria de a intra în comunitate unii cu alţii» [1227].

c) *Personalizarea societăţii* este cea de-a treia idee nouă pe care o pune în circulaţie *Pacem in terris*. Importanţa, valoarea şi demnitatea persoanei umane, impun respectul reciproc, iar relaţiile dintre popoare se reglementează printr-un cod de datorii şi drepturi, bazate pe dreptate, adevăr şi libertate.

De la persoană, papa Ioan al XXIII-lea trece la societate, căreia îi atribuie o natură spirituală şi morală asemănătoare persoanei [1228]. Drepturile şi datoriile sînt considerate acum la nivelul societăţii, prin ele societatea prezentîndu-se ca o comunitate de esenţă spirituală şi morală [1229]. Această idee vine să întărească ceea ce s-a afirmat despre colaborarea dintre naţiuni, despre solidaritatea oamenilor şi a naţiunilor, care formează o entitate unică. În acest sens, grija individului faţă de sine ca ins izolat, ca persoană, nu trebuie să fie exclusivă; aceeaşi grijă trebuie să o manifeste el şi faţă de societatea din care face parte, faţă de entitatea umană mai mare de care aparţine. În fond, ideea aceasta ar putea fi dedusă din ecleziologia creştină, dar Robert de Montvalon o numeşte *«filozofie socială»* [1230].

În ce priveşte îndrumările practice date de enciclică, pentru realizarea şi apărarea păcii în lume, ele se orientează spre dezarmarea generală [1231] şi spre interzicerea totală a războiului atomic [1232]. Pentru păstrarea păcii se recomandă respectarea autorităţii, iar acesteia i se cere să se exercite potrivit cu dreapta judecată, manifestîndu-se mai ales ca o forţă morală [1233]. Enciclica susţine sistemul democratic de organizare politică a societăţii [1234] şi insistă asupra drepturilor persoanei umane [1235].

1225. După textul francez editat de Robert de Montvalon, p. 164; text englez în ed. publicată de «Catholic Truth Society», London, 1963, no. 98, p. 37—38.
1226. *Pacem in terris*, 98, 99.
1227. *Ibidem*, 100, 31.
1228. Robert de Montvalon, *op. cit.*, p. 30.
1229. *Pacem in terris*, 36—37.
1230. *Op. cit.*, p. 30.
1231. *Pacem in terris*, 109, ş.u.
1232. *Ibidem*, 127.
1233. *Ibidem*, 47, 48.
1234. *Ibidem*, 52.
1235. *Ibidem*, 60 ş.u.

Un capitol special se ocupă de drepturile şi datoriile comunităţilor politice [1236]. El tratează despre dreptul minorităţilor [1237], despre echilibrul dintre zonele bogate şi cele sărace, arătînd că trebuie să se găsească cea mai bună modalitate de circulaţie a bunurilor între zone [1238], despre asigurarea drepturilor refugiaţilor pentru care propune înfiinţarea unor instituţii internaţionale specializate [1239], despre dezvoltarea economică unitară şi în interesul tuturor, deoarece toţi oamenii formează o singură familie [1240]. Pentru echilibrarea raportului dintre binele comun şi drepturile persoanelor, se indică aplicarea principiului subsidiarităţii, al sprijinului şi al ajutorului reciproc [1241]. Îndrumările pastorale finale au în vedere orientarea instrucţiei ştiinţifice [1242], educaţia tineretului, conlucrarea cu necatolicii în domeniul economic, social şi politic [1243]. Enciclica se termină printr-un elogiu adresat principiului păcii [1244].

Unii comentatori ai enciclicei *Pacem in terris* au observat că papa Ioan al XXIII-lea se referă foarte frecvent la *dreptul natural,* şi numai de cîteva ori la «adevărurile revelate de Dumnezeu» [1245]. Această referire la dreptul natural, mai mult decît la temeiurile religioase, s-ar motiva prin aceea că encliclica este adresată tuturor oamenilor de bunăvoinţă, nu numai creştinilor catolici. Papa a întrebuinţat, deci, argumentul care ar putea fi valabil pentru toţi. Oamenii sînt prin fiinţa lor sociabili, iar sociabilitatea este *naturală.*

Desigur, există şi inconveniente în legătură cu acest argument. Cel dintîi e că teologia protestantă, care nu are încredere în *natura umană* căzută şi lipsită de forţa binelui, nu va prelua argumentul, iar cel de-al doilea e în legătură cu autoritatea Bisericii, respectiv a papei de a se pronunţa în materie de drept natural [1246]. Cel dintîi inconvenient ar putea fi uşor depăşit, deoarece mulţi teologi protestanţi contemporani acordă valoare faptei bune naturale, slujirii lumii.

În ce priveşte capacitatea Bisericii de a se pronunţa în legătură cu dreptul natural, Pius al XII-lea spunea că dreptul natural şi adevărurile revelate sînt ca două curente convergente, care vin din aceeaşi sursă divină [1247]. În legătură cu dreptul natural, se poate însă şi greşi atunci cînd, de pildă, se pledează, în numele lui, pentru proprietatea privată nelimitată, cum au făcut papii Leon al XIII-lea şi

1236. *Ibidem,* 80 ş.u.
1237. *Ibidem,* 94—97.
1238. *Ibidem,* 101.
1239. *Ibidem,* 103—108.
1240. *Ibidem,* 121.
1241. *Ibidem,* 104—141.
1242. *Ibidem,* 149.
1243. *Ibidem,* 157.
1244. *Ibidem,* 166—172.
1245. *Ibidem,* 10.
1246. Jean XXIII, *Encyclique Pacem in terris.* Commentaire et index analytique par L'Action Populaire, Paris, 1963, p. 22.
1247. *Message de Pentecôte,* 1961 ; cf. *Ibidem,* p. 24. Papa Pius al XII-lea a spus că «legea naturală este baza pe care se sprijină învăţătura socială a Bisericii», în «Allocution to the Members of the Congress of Humanistic Studies» (Sept. 25, 1952).

Pius al XI-lea. Interpretarea dată acestuia de către papa Ioan al XIII-lea e mai largă şi, probabil, mai aproape de utilizarea ştiinţifică a acestui drept [1248], găsind în el temeiuri şi pentru proprietatea comună, pentru responsabilitatea comună, pentru cooperare şi cointeresare.

Pacem in terris rămîne un document important al Bisericii Romano-Catolice în ce priveşte apărarea păcii din lume, şi în această calitate este desigur o mărturie a slujirii Bisericii. Aşa cum remarcă John F. Cronin [1249], papa Ioan al XXIII-lea nu numai că a consacrat relaţiilor Bisericii cu lumea pagini importante, dar a făcut-o într-o manieră deosebită de cea a predecesorilor săi. Papa Ioan al XXIII-lea nu respinge în mod direct nici o formă politică aşa cum au respins papii anteriori socialismul. El caută să se menţină la nivelul intereselor generale ale omenirii, care prevalează faţă de interesele de grup.

6. Ecclesiam Suam

Cea dintîi enciclică a Papii Paul al VI-lea, promulgată în timpul celui de-al II-lea Conciliu de la Vatican (6 august 1964), este, într-o oarecare măsură, legată de unele preocupări ale acestui Conciliu, mai ales de definiţia Bisericii (care a făcut obiectul Constituţiei *Lumen Gentium)* şi de relaţiile Bisericii cu lumea modernă (temă care a fost tratată în mod expres în Constituţia pastorală *Gaudium et Spes).*

a) Paul al VI-lea susţine că principala misiune a Bisericii este *apostolatul în condiţiile societăţii de astăzi* [1250], apostolat care ridică problema dialogului Bisericii cu lumea. El arată că dialogul e obligatoriu, necesar şi posibil şi apoi se ocupă de domeniile dialogului, de metodele lui [1251] şi de rezultatele lui posibile pentru Biserică şi lume.

Din consideraţiile ecleziologice pe care le face Papa Paul al VI-lea, ar fi de reţinut mai întîi *ideea de deschidere a Bisericii* faţă de lume — de aici problema dialogului şi cea a înnoirii [1252] — şi în al doilea rînd, *ideea de delimitare a Bisericii Romano-Catolice în raport cu creştinii necatolici şi cu lumea.* În ce priveşte aspectul acesta din urmă, *Ecclesiam Suam* exprimă punctul de vedere potrivit căruia Biserica Romano-Catolică ar constitui nucleul creştinismului, iar ceea ce este în jurul ei, ar fi domeniul apostolatului ei. Sau, în alţi termeni, există două domenii: *ecclesia,* în sensul restrîns de romano-catolică, şi restul, adică Bisericile creştine, religiile necreştine şi lumea în general, inclusiv necredincioşii. Lucrul acesta e foarte transparent în

1248. «Legea naturală», spune Emile Guerry, este înscrisă de Creator în fiinţa umană, în natura sa fizică şi raţională, aşa cum o înţelege inteligenţa sa. Este expresia din noi a ceea ce are raţiunea ; ea informează conştiinţa noastră ce trebuie să facă în acord cu natura noastră raţională, ca să nu fim împotriva a ceea ce e bun şi nobil în om. Ea ne spune să facem binele şi să evităm răul, binele fiind ceea ce e în acord cu natura noastră raţională, iar răul fiind ceea ce îi împiedică dezvoltarea normală şi adevărată» (Emile Guerry, *The Social Doctrine of the Catholic Church,* New York, 1964, p. 16).

1249. John R. Cronin, *The Social Teaching of Pope John XXIII,* Milwankee, 1963, p. 19.

1250. *Ecclesiam Suam,* 5 (text englez în *The Church in the Modern World.* Encyclical letter of Pope Paul VI, *Ecclesiam Suam,* London, Catholic Truth Society, 1967).

1251. *Ibidem,* 81. Dialogul trebuie purtat cu claritate, blîndeţe, încredere şi prudenţă.

1252. *Ibidem,* 11.

Ecclesiam Suam, mai ales în paragrafele în care se face apologia primatului papal, fără de care «Biserica ar muri» [1253].

Faţă de o anumită ecleziologie protestantă modernă care confundă Biserica cu lumea, o anumită delimitare se impune totuşi, dar nu în felul în care a făcut-o romano-catolicismul în trecut, sau în felul în care o face enciclica *Ecclesiam Suam*. Cînd numita enciclică pune celelalte Biserici creştine în rînd cu necreştinii şi cu necredincioşii, lucrul poate afecta grav rezultatele dialogului cu aceştia. O delimitare categorică în acest sens este dificilă de altfel, chiar între Biserică şi lume, căci enciclica însăşi arată că prin lume se înţelege, pe de o parte, ceea ce se opune credinţei şi se organizează autonom, iar pe de altă parte, creaţia lui Dumnezeu în general, pentru care Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său ca s-o răscumpere. Enciclica face în mod corect această deosebire, stabilind însă că raportul dintre Biserică şi lume este un raport de dialog, un raport între două realităţi care stau vizavi: Biserica Romano-Catolică şi «ceilalţi» [1254]. Prin «ceilalţi», cu care Biserica Romano-Catolică se află în dialog se înţeleg Bisericile necatolice şi religiile necreştine, pe care enciclica le cuprinde sub numele de «oameni de bunăvoinţă» [1255].

b) «*Cercurile concentrice*». Este adevărat că *Ecclesiam Suam* nu pune pe picior de egalitate lumea şi Bisericile necatolice şi religiile necreştine. Ea face o ierarhizare, potrivit cu gradul lor de apropiere faţă de Biserica Romano-Catolică: «Noi vedem situaţia concretă foarte clar şi am putea s-o rezumăm în termeni generali, descriind-o ca fiind vorba de o serie de *cercuri concentrice* (subl. n.) în jurul unui centru în care Dumnezeu ne-a plasat pe noi» [1256] (Biserica Romano-Catolică *(n. n.)*.

Primul cerc cuprinde lumea în general, neamul omenesc întreg. Deşi există o distanţă care separă Biserica Romano-Catolică de lume, Biserica nu consideră lumea ca pe ceva străin de ea, pentru că aceasta are în comun cu lumea natura şi viaţa, cu toate darurile şi problemele ei. Biserica vrea doar să ofere lumii anumite criterii morale. În orice adunare a lumii, Biserica aşteaptă să aibă şi ea locul ei [1257]. Forma dialogului cu lumea, cînd aceasta ar refuza dialogul, ar fi aceea a *tăcerii*, păstrînd în orice condiţii pacea şi speranţa că în cele din urmă dialogul va fi posibil în condiţii mai bune [1258].

Al doilea cerc cuprinde pe cei care cred într-un Dumnezeu unic: evreii, musulmanii şi adepţii marilor religii afro-asiatice. Enciclica arată că nu acceptă aceste religii şi nu adoptă faţă de ele atitudini indiferente sau necritice, în sensul că le-ar considera ca egale cu romano-catolicismul [1259]. Dar Biserica Romano-Catolică «doreşte să întîl-

1253. *Ibidem*, 110.
1254. *Ibidem*, 96.
1255. *Ibidem*, 93.
1256. *Ibidem*, 96.
1257. *Ibidem*, 97.
1258. *Ibidem*, 105, 196.
1259. *Ibidem*, 107.

nească aceste religii în promovarea şi apărarea idealurilor comune în sfera libertăţii religioase, a frăţiei dintre oameni, a educaţiei, a culturii, a dezvoltării sociale şi a ordinii. Dialogul în toate aceste mari domenii ne priveşte şi pe noi şi pe ei» [1260].

Al treilea şi cel mai apropiat cerc îi cuprinde pe toţi cei care îşi trag numele de la Hristos. În dialogul cu aceştia, Biserica Romano-Catolică «adoptă principiul după care trebuie să se accentueze mai degrabă ceea ce uneşte, decît ceea ce desparte» [1261], fiind gata să întîmpine orice dorinţă a «fraţilor despărţiţi» de a face paşi spre unitate, adică spre centrul roman. Este evident că aici este reluată teza cunoscută a ecumenismului romano-catolic, care consideră că Biserica Romano-Catolică ar fi singura adevărată, celelalte confesiuni urmînd să se întoarcă la ea, dacă vor să capete un statut ecleziologic autentic şi deplin. Despre primatul papal se spune că ar fi un primat al slujirii şi al dragostei, aducînd ca dovadă chiar titlul pontifului roman «servus servorum Dei» [1262]. Dar aceste scheme şi declaraţii nu-i pot convinge pe ortodocşi, atîta vreme cît unirea creştinilor este condiţionată de recunoaşterea prealabilă a primatului papal.

Dincolo de această ecleziologie rigidă, *Ecclesiam Suam* conţine unele elemente pozitive, cum ar fi ideea dialogului şi a colaborării creştinilor în problemele comune tuturor oamenilor. Atîta vreme cît dialogul vrea să găsească un limbaj comun în slujirea lumii, şi nu este folosit pentru a impune ecleziologia romano-catolică, el poate fi apreciat ca necesar. Dialogul este deci acceptabil numai ca mijloc şi ca formă a slujirii [1263], care rămîne unul din obiectivele esenţiale ale misiunii Bisericii [1264].

În *concluzie*, se poate spune că meritul enciclicei *Ecclesiam Suam* constă în încercarea de a găsi un loc, în cadrul unei eclesiologii tradiţionale rigide, deschiderii Bisericii spre slujirea lumii pe calea dialogului. Corelarea acestei deschideri pastorale cu contextul eclesiologic moştenit din trecut a comportat, cum era şi firesc, numeroase compromisuri, fapt ce reiese şi din noile scheme şi terminologii teologice adoptate de enciclică.

7. Gaudium et Spes

Dacă enciclicile de care ne-am ocupat pînă acum au fost opera unor papi, *Gaudium et Spes* este opera unui Conciliu. Alături de Constituţia dogmatică asupra Bisericii, *Lumen Gentium* [1265], Constituţia pastorală

1260. *Ibidem*, 108.
1261. *Ibidem*, 109.
1262. *Ibidem*, 110.
1263. *Ibidem*, 87.
1264. *Ibidem*, 114, 115. Vezi textul enciclicei *Ecclesiam Suam* şi în traducerea din volumul *Twentieth Century Catholicism*, vol. I, sd. by Lancelot Sheepard, New York, 1965, p. 218—275.
1265. Pentru textul acestei enciclici am folosit versiunea engleză *Dogmatic Constitution on the Church*, publicat de Walter M. Abbott, editor general, şi Mgr. Joseph Gallagher, editorul traducerii, în vol. «The Documents of Vatican II», London, 1967, p. 14—106 ; textul comentat

asupra Bisericii în lumea contemporană, *Gaudium et Spes* [1266], reprezintă unul din documentele fundamentale promulgate de al doilea Conciliu de la Vatican. De fapt, cele două texte sînt complementare [1267].

a) *Conținutul. Gaudium et Spes*, care reia într-un sens linia evoluției doctrinei sociale romano-catolice, cuprinde teze noi pentru o teologie a Bisericii slujitoare. Ca și *Pacem in terris*, Constituția *Gaudium et Spes* se adresează nu numai Bisericii, ci tuturor oamenilor [1268]. A fost pentru prima oară cînd un Conciliu a procedat astfel : «Sinoadele s-au adresat totdeauna credincioșilor și celor cărora le puteau cere ascultare» ; iar faptul că acest Conciliu s-a adresat tuturor oamenilor, a reclamat o schimbare de ton și alegerea cu grijă a temelor, ca și a metodei de a le aborda, pentru că episcopii conciliari «nu aveau autoritate ecleziastică asupra acelora cărora doreau să le vorbească» [1269]. Prin aceasta, *Gaudium et Spes* recunoaște nu numai realitatea lumii, ci și datoria Bisericii de a răspunde problemelor ei.

Prin «lume», Conciliul înțelege «toată familia umană împreună cu toate realitățile în mijlocul cărora trăiește această familie, adică lumea care este teatrul istoriei omenești, în care se dezvoltă energiile neamului omenesc, tragediile și triumfurile sale» [1270]. Constituția nu insistă

---

de Mgr. Philips, *L'Église et son mystère du deuxième Concile du Vatican*, Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen Gentium*, vol. I, Paris, 1967 și vol. II, Paris, 1968 ; traducerea Cardinalului Gabriel-Marie Garrone, publicată în vol. *Concile Oecumenique Vatican II*, éditions du Centurion, Paris, 1967, p. 13—116 ; cele trei volume din colecția «Unam Sanctam», nr. 51 a, 51 b, 51 c : *La Constitution dogmatique sur l'Église. L'Église de Vatican II*, tome I, texte et traduction par P. Th. Camelot, în colaborare cu Y. Congar, H. Legrand, A. I. Mennessier ; tome II, III. Commentaires, Paris, 1966, de un colectiv sub direcția lui Guilherme Barauna, expert la conciliu, ediția franceză fiind condusă de Y. M. J. Congar,

1266. Textul în versiunea engleză, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, publicat de Walter M. Abbott, în vol. «The Documents of Vatican II», London, 1967, p. 199—308 ; Vezi și textul și comentariile publicate în colecția «Unam Sanctam», nr. 65 a, 65 b, 65 c, *L'Église dans le monde de ce temps*, tome I, texte et traduction, histoire des textes, (traducerea aparține episcopatului francez, iar comentariul textelor lui Philippe Delhaye, Paris 1967) ; vol. II, comentarii publicate sub direcția lui Y. M. J. Congar și M. Peuchmaurd, Paris, 1967 ; vol. III, Reflexiuni și perspective, sub aceeași direcție, Paris, 1967 ; textul editat de G. Barauna (ediția franceză îngrijită de Henri Crouzel) și comentariile din cele două volume de sub îngrijirea sa ; *L'Église dans le monde de ce temps*. Desclée De Brouwer, 1967 ; textul adnotat de către *L'Action Populaire, Vatican II Constitution Pastorale Gaudium et Spes*, Paris 1966 ; un text comentat de A. Ancel, A. M. Charue, G. M. Garrone, B. Lalande, G. Matagrin, J. Ménager și A. Renard, cu o introducere de Mgr. G. M. Garrone, a apărut în colecția «L'aujourd'hui de l'Église», cu titlul *«Gaudium et Spes»*, Paris, 1967.

În citate vom folosi doar numărul paragrafului, din textul propriu-zis al Constituției.

1267. Mgr. Garrone a arătat că *Gaudium et Spes* este o prelungire a doctrinei despre Biserică din Constituția *Lumen Gentium* și reprezintă un efort de a aduce Biserica în dialog cu lumea, într-un chip adevărat și realist. Diferența dintre *Lumen Gentium* și *Gaudium et Spes* constă în aceea că se trece de la pregătirea acțiunii la acțiunea însăși ; cf. Mgr. Marcos G. Mc. Grath, *Presentation de la Constitution l'Église dans le monde de ce temps*, în vol. «L'Église dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 b, vol. II, p. 27 ; aceeași idee la Peter Hebblethwaite, *The Relevance of Schema 13*, în «The Month», vol. 34, 1965, nr. 5, p. 277.

1268. *Gaudium et Spes*, 2, alin. 1.

1269. Peter Hebblethwaite, *The Relevance of Schema 13*, în p. 275.

1270. *Gaudium et Spes*, 2, alin. 2.

asupra conceptului de «lume», dar în dezbaterile Conciliului s-a abordat și această temă. De pildă, Mgr. Charue de la Namur a vorbit despre cele patru sensuri principale ale acestui concept în tradiția catolică: 1) «Lumea» în Vechiul Testament, care înseamnă «cerul și pământul și toate cele dintr-însele»; 2) «Lumea» din capitolul II din Facere, prin care se înțelege pământul încredințat de Dumnezeu oamenilor; 3) «Lumea» ca familie a oamenilor care trebuie să locuiască pământul; 4) «Lumea» din Noul Testament, adică neamul omenesc căzut în păcat, care se află sub stăpînirea «stăpînului întunericului» [1271].

Conciliul a reținut mai ales sensul de «familie umană», care a fost răscumpărată de Hristos prin jertfa și învierea Sa. Acestei lumi îi oferă Biserica slujirea ei. «Acest Sfînt Conciliu oferă neamului omenesc colaborarea sinceră a Bisericii, pentru instaurarea unei fraternități universale» [1272].

Ideea de bază a constituției este aceea a *solidarității*, a respectului reciproc și a dragostei dintre oameni. Disponibilitatea Bisericii față de lume nu pornește dintr-o ambiție de stăpînire pămîntească [1273], căci Biserica are de împlinit aici misiunea lui Hristos, Care a venit nu ca să fie slujit, ci ca să slujească (Ioan XIII, 14—17; Matei XX, 28; Marcu X, 45).

Într-un expozeu preliminar, *Gaudium et Spes* se ocupă de *condiția umană în lumea de azi*, arătînd că Biserica, pentru a cunoaște și înțelege această condiție, are datoria să scruteze semnele timpului [1274], adică să facă noi *analize* și *sinteze* [1275]. Schimbările care solicită aceste analize și sinteze se petrec mai întîi în ordinea socială: apariția și răspîndirea societății de tip industrial [1276], «socializarea», care antrenează și formează noi legături între persoane, chiar dacă nu ajunge să le promoveze întotdeauna, și «personalizarea» [1277]. Alte schimbări s-au produs și se produc în ordinea psihologică, morală și religioasă: se schimbă felul de a gîndi, relațiile dintre generații, mentalități, și toate acestea afectează și viața religioasă [1278], provoacă un anumit dezechilibru la nivelul societății și al persoanelor [1279], dar în același timp deschide cîmp liber unor noi aspirații în ceea ce privește lupta împotriva nedreptăților, inegalității, distribuirii echitabile a bunurilor etc. [1280].

1271. «La Documentation Catholique», 1965, vol. 1863; cf. *Constitution Pastorale Gaudium et Spes*, par L'Action Populaire, p. 57.

1272. *Gaudium et Spes*, 3, alin. 2. Aceeași idee în *Pacem in terris*, ed. L'Action Populaire, 1957; *Mater et Magistra*, aceeași ediție, nr. 239; *Lumen Gentium*, trad. Camelot, ed. du Cerf, nr. 31, 36.

1273. *Gaudium et Spes*, 3, alin. 1 și 2. Ideea dialogului e reluată aici după *Ecclesiam Suam*, ed. L'Action Populaire, nr. 13—15 și 60—120. Ideea că Biserica nu urmărește ambiții personale a fost anticipată de papa Paul al VI-lea în cuvîntarea sa la ONU din 4 oct. 1965; cf. *The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbott, p. 201.

1274. *Pacem in terris*, nr. 39—45, 75—79; 126—129; 142—145.

1275. *Gaudium et Spes*, 4, alin. 1—4, 5, alin. 1—3.

1276. *Ibidem*, 6, alin. 2.

1277. *Ibidem* 6, alin. 5. «Socializarea» e reluată după *Mater et Magistra*, ed. L'Action Populaire, 38, p. 66. Despre «socializare», vezi: *Socialisation et personne humaine* (după Săptămîna socială de la Grenoble, 1960), Lyon, 1961.

1278. *Gaudium et Spes*, 7, alin. 1—3.

1279. *Ibidem*, 8, alin. 1—5.

1280. *Gaudium et Spes*, 9, alin. 2.

S-a constatat de unii teologi că noutatea cea mai mare a Constituției *Gaudium et Spes* este locul important pe care ea l-a acordat descrierii și analizei situației lumii contemporane. Desigur, analizele acestea nu au autoritate doctrinară, dar totuși sînt exacte [1281]. Important este faptul că Biserica dorește să înțeleagă condiția umană în lumea de azi, «spre a ajuta neamul omenesc să descopere soluția problemelor majore ale timpului nostru» [1282].

Constituția se referă apoi la valorile pe care Biserica Romano-Catolică le are în vedere în relațiile ei cu lumea de azi.

b) *Demnitatea persoanei umane.* Cea dintîi valoare pe care trebuie s-o slujească Biserica este «demnitatea persoanei umane» : «Credincioșii și necredincioșii, toți sînt de acord asupra acestui punct : pe pămînt totul trebuie rînduit pentru om, care reprezintă centrul și coroana creației» [1283]. Creat după chipul lui Dumnezeu, omul este o ființă personală înzestrată cu inteligență, conștiință morală și libertate [1284]. Iisus Hristos este modelul omului nou, pe care trebuie să-l realizeze fiecare creștin [1285].

c) «*Comunitatea umană*». Cea de-a doua valoare pe care Biserica vrea s-a slujească este «comunitatea umană» [1286]. Constituția scoate în evidență interdependența dintre persoană și societate, rolul pozitiv al socializării [1287] și valoarea binelui comun [1288]. Ea accentuează ideea egalității esențiale a tuturor oamenilor, pe baza originii lor comune. Toți oamenii au drepturi la condiții de viață juste, umane și egale, de aceea inegalitățile economice și sociale dintre oameni sau dintre popoare sînt un obstacol în calea dreptății, echității, demnității persoanei umane și a păcii internaționale [1289]. Ca și *Mater et Magistra, Gaudium et Spes* proclamă principiul responsabilității reciproce și al participării, ca mod de desfășurare a vieții sociale [1290]. Cînd se referă la bazele naturale și teologice ale solidarității umane, și anume la crearea oamenilor spre a trăi împreună și la întruparea Mîntuitorului pentru toată omenirea, *Gaudium et Spes* citează din *Lumen Gentium* [1291].

Unii comentatori au remarcat faptul că, în spiritul Constituției *Gaudium et Spes*, «fraternitatea» devine un principiu al societății ome-

1281. Joseph Folliet, *L'homme dans le monde d'aujourd'hui*, în vol. «L'Église dans le monde de ce temps», sub direcția lui G. Barauna, Desclée de Brower, 1968, p. 332—333.

1282. *Ibidem*, nr. 10, alin. 2 ; ideea și în *Ecclesiam Suam*, ed. L'Action Populaire, nr. 99.

1283. *Gaudium et Spes*, 12, al. 1 ; 26, alin. 2 ; 27, 28.

1284. *Ibidem*, 12—17.

1285. *Ibidem*, 12, alin. 1, 4.

1286. *Ibidem*, 23. În legătură cu comunitatea umană Constituția dezvoltă de fapt ideea de «socializare» din *Mater et Magistra* (L'Action Populaire, nr. 54—67) ; ideea de comunicare și participare din *Pacem in Terris* (L'Action Populaire, nr. 23—25 ; 28—33 ; 40—45 ; 130) și ideea de incompatibilitate dintre socializare și etica individualistă din *Ecclesiam Suam*, nr. 30, (cf. *Gaudium et Spes*, ed. L'Action Populaire, note, p. 119—120). A se vedea și Mgr. P. Haubtmann, *La Communauté humaine*, în vol. «L'Église dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 b., vol. II, p. 255—277.

1287. *Gaudium et Spes*, nr. 25, alin. 1, 2.

1288. Idee reluată de *Mater et Magistra*, nr. 65.

1289. *Gaudium et Spes*, 29, alin. 3.

1290. *Ibidem*, 31, alin. 1 ; cf. *Mater et Magistra*, ed. L'Action Populaire, 93.

1291. *Gaudium et Spes*, 32, alin. 1—5 ; cf. *Lumen Gentium*, cap. II, nr. 9.

neşti, unitatea oamenilor fiind bazată pe filiaţia divină comună. În această perspectivă, păcatul însuşi are o «dimensiune socială» şi trebuie biruit prin simţul comun de coresponsabilitate [1292]. Alţii scot în evidenţă ideea socializării care «multiplică legăturile de interdependenţă între oameni». Socializarea nu se opune deci libertăţii omului, ci dimpotrivă face posibilă întruchiparea reală a drepturilor sale sociale, care altfel ar rămîne simple «posibilităţi» [1293]. Toate acestea se axează pe ideea solidarităţii : «Insistenţa pe care Constituţia pastorală o pune pe solidaritatea tuturor oamenilor şi pe responsabilitatea lor faţă de binele comun universal este, fără îndoială, una din trăsăturile deosebite ale acestei Constituţii. Făcînd aceasta, ea urmează calea deschisă de *Mater et Magistra* şi *Pacem in terris*. Persoana omenească este în chip hotărît îndrumată spre realizarea valorilor general-umane, dincolo de limitele politice sau culturale, chiar dacă în vremea noastră aceste schimbări universale de bunuri au loc numai graţie posibilităţilor tehnicii moderne. Biserica este în mod special interesată pentru această unitate reală a omenirii, de vreme ce scopul ei, răscumpărarea şi sfinţirea tuturor oamenilor, este universal şi nu cunoaşte nici o frontieră naţională» [1294]. Desigur, recunoaşterea acestei unităţi reale a omenirii ar duce nu numai la instaurarea egalităţii tuturor oamenilor, ci şi la înlăturarea oricărei discriminări de rasă, sex, religie, limbă sau poziţie socială [1295].

Cea de-a treia valoare pe care Biserica îşi propune s-o slujească este «activitatea umană în lume». Mesajul divin revelat nu întoarce pe creştini de la construirea lumii şi nu-i povăţuieşte să se dezintereseze de aproapele. Dimpotrivă, face din aceasta o datorie esenţială, întrucît creştinul este destinat să se dezvolte conform cu plenitudinea vocaţiei sale [1296], în condiţiile realităţilor pămînteşti, realităţi care au legile şi valorile lor proprii, pe care oamenii trebuie să le cunoască, să le utilizeze şi să le organizeze [1297].

S-a afirmat de unii că această parte a Constituţiei *Gaudium et Spes* (Cap. III din partea I), privitoare la *activitatea umană în lume*, este cea mai slabă [1298], fiind supusă, chiar în timpul elaborării, unor critici serioase [1299]. Totuşi, Constituţia prezintă şi unele puncte de vedere noi şi limpezi, şi în primul rînd această apreciere a creaţiei umane în istorie : «Pentru cei care cred, un lucru e sigur : considerată în ea însăşi, activitatea omenească, individuală sau colectivă, acest efort gigantic prin

1292. Wilhelm Weber, *La Communauté humaine. A. Le point de vue théologique*, în vol. «L'Église dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, p. 372—375.

1293. Anton Rauscher, *La Communauté humaine. B. Le point de vue des fondements naturels*, în acelaşi volum, p. 385.

1294. *Ibidem*, p. 387.

1295. *Ibidem*, p. 390—391.

1296. *Gaudium et Spes*, 34, alin. 3 ; 35, alin. 2. A se vedea şi Gustave Thils, *L'activité humaine dans l'univers*, în «L'Église dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 b., vol. II, p. 279—303.

1297. *Ibidem*, 36, alin. 2.

1298. Pieter Smulders, *L'activité humaine dans le monde*, în vol. «L'Église dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, p. 394.

1299. *Ibidem*, p. 395.

care oamenii de-a lungul veacurilor s-au străduit să-şi îmbunătăţească condiţiile de viaţă, corespunde voinţei lui Dumnezeu» [1300].

În legătură cu aceasta, Pieter Smulders afirmă : «Iată un sunet nou în istoria Bisericii. Se refuză ideea că creştinul trebuie să se supună răbdător împrejurărilor. În lumea catolică aceasta pune capăt conservatismului. Acum omul are datoria, luat individual sau colectiv, să-şi schimbe atît condiţiile sale de viaţă, cît şi pe cele din jurul său» [1301]. De altfel, lumea este înţeleasă ca o realitate dinamică, în continuă devenire şi perfecţionare. Însuşi Dumnezeu a voit ca omul să-I dezvolte opera Sa creată — *opus Creatoris evolvere... ad consilium divinum in historia ad implendum personali industria conferre* — să aducă un aport personal la realizarea planului divin în istorie [1302].

e) *Relaţia dintre activitatea umană şi istorie* ridică nu numai problema capacităţii omului de a interveni în conducerea şi desăvîrşirea istoriei, ci şi pe aceea a responsabilităţii omului faţă de lume. Şi tocmai acest aspect e scos în evidenţă în Constituţia *Gaudium et Spes.*

Pentru a sublinia rolul specific al Bisericii în slujirea omului, Constituţia *Gaudium et Spes* nu mai face o deosebire netă între cetatea cerească şi cea pămîntească. Biserica şi lumea se întrepătrund [1303] şi ele au domenii comune, în care schimburile sînt reciproce [1304].

Biserica îi ajută pe oameni să-şi înţeleagă şi să-şi reclame demnitatea, la care au dreptul ca fii ai lui Dumnezeu, potrivit învăţăturii creştine [1305]. Biserica promovează ideea de unitate şi acele activităţi care sînt destinate slujirii tuturor, mai ales celor lipsiţi, încurajînd în mod special operele caritabile. Nefiind legată în mod special de nici un sistem determinat, cultural, politic, economic sau social, Biserica poate fi elementul de legătură dintre comunităţile umane şi dintre naţiuni. «Ceea ce doreşte Biserica, mai presus de toate, este să se poată dezvolta liber, în avantajul tuturor, sub orice regim care recunoaşte drepturile fundamentale ale persoanei şi ale familiei şi imperativele binelui comun» [1306]. Biserica îndrumează pe credincioşii ei, care sînt cetăţeni ai ambelor cetăţi, să-şi îndeplinească cu tot zelul îndatoririle lor pămînteşti [1307].

Astfel, creştinii sînt îndrumaţi «să respecte legile proprii fiecărei discipline» [1308], adică ale fiecărui domeniu de activitate, şi să respecte

1300. *Gaudium et Spes,* 34, alin. 1.

1301. Pieter Smulders, *op. cit.,* p. 401.

1302. *Gaudium et Spes,* 34, alin. 2. Ideea şi în *Pacem in terris,* Acta Apostolici Sedes, 55 (1963), p. 297 ; cf. *The Documents of Vatican II,* ed. Abbott, p. 232, nota 93.

1303. *Gaudium et Spes,* 40, alin. 3 ; Vezi şi Yves M. J. Congar, *Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps,* în «L'Église dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 b., vol. II, ed. du Cerf, Paris, 1967, p. 305—327.

1304. *Gaudium et Spes,* 40, alin. 4.

1305. *Ibidem,* 41, alin. 2. Asupra acestei teme a se vedea J. Mouroux, *La dignité de la personne humaine,* în «L'Église dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 b., vol. II, p. 229—253.

1306. *Ibidem,* 42, alin. 1—5.

1307. *Ibidem,* 43, alin. 1.

1308. *Ibidem,* 43, alin. 2 ; în traducere franceză ; De respecter les lois propres à chaque discipline (cf. ed. L'Action Populaire, p. 173).

competența laicilor în problemele seculare: «Laicii să nu-și imagineze că păstorii lor sînt întotdeauna așa de mari experți, că la orice problemă s-ar ivi, oricît de complicată, ei au gata soluțiile cele mai concrete, și nici să-și imagineze că păstorii lor au această misiune de a fi experți. Mai degrabă, luminați de înțelepciunea creștină, și dînd o atenție deosebită autorității învățătoare a Bisericii, laicii să aibă grijă să joace rolul lor special în problemele care îi privesc» [1309]. Aceasta cu atît mai mult cu cît, în trecut, s-au manifestat prea multe incompetențe bisericești în problemele tehnice și specializate, așa încît reacția Conciliului al II-lea de la Vatican [1310] este pe deplin justificată. Unii o numesc chiar «obsesivă» [1311].

Gaudium et Spes recunoaște că și Biserica primește un ajutor considerabil de la lumea de azi, de la felul cum se dezvoltă viața socială și comunitatea omenească pe plan cultural, social, economic și politic [1312]. Evoluția lumii aduce puncte de vedere care luminează gîndirea teologică și gîndirea Bisericii și o ajută să se plaseze în situația exactă în care se află societatea de azi, cu care Biserica se dorește în dialog și în colaborare.

f) Partea a II-a a Constituției analizează problemele cele mai urgente care reclamă concursul și interesul Bisericii, indicînd și domeniile în care se concretizează slujirea ei. Aceste domenii sînt: 1) Apărarea demnității căsătoriei și a familiei [1313]; 2) Apărarea culturii, a dreptului la cultură a tuturor oamenilor [1314], a autonomiei legitime a culturii și în special a științei, care se conduce după legi proprii [1315], constatînd totodată armonia dintre cultură și creștinism [1316]; 3) Încurajarea vieții economico-sociale [1317], prin respectarea cîtorva principii de bază ca: promovarea demnității personale, intensificarea relațiilor de inter-

1309. *Gaudium et Spes,* ed. Abbott, p. 244. Despre «Autonomia realităților pămînteşti», vezi M. D. Chenu, *Le rôle de l'Église dans le monde contemporain,* în vol. «L'Église dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, p. 428—431.

1310. Prezentă și în *Mater et Magistra,* nr. 147—148 (ed. L'Action Populaire).

1311. Comentariu la ediția «L'Action Populaire» a Constituției *Gaudium et Spes,* p. 173, nota 77.

1312. *Gaudium et Spes,* 44, alin. 3.

1313. *Ibidem,* p. a II-a cap. I, nr. 47—52. Asupra acestui aspect al Constituției *Gaudium et Spes,* vezi: Mgr. Victor Heylen, *La promotion de la dignité du mariage et de la famille,* în vol. «L'Église dans le monde de ce temps», ed. E. Barauna, p. 444—467; Mgr. Ph. Delhaye, *Dignité du mariage et de la famille,* în vol. «L'Église dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 b., vol. II, p. 387—453.

1314. Ideea și în *Pacem in terris,* nr. 13 (ed. L'Action Populaire). Comentarii asupra acestui capitol la Mgr. Charles Moeller, *L'essor de la culture,* în vol. «L'Église dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, p. 463—532; A. Dondeyne, *L'essor de la culture,* în «L'Eglise dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 b., vol. II, p. 455—481.

1315. *Gaudium et Spes,* 59, alin. 3.

1316. *Ibidem,* 62, alin. 1—7. Cap. II din partea a II-a este dedicat problemei culturii (de la nr. 53—62).

1317. Cap. III din partea a II-a nr. 63—72. Asupra acestui capitol a se vedea: Th. Mulder și I. A. Rios, *La vie économique et sociale,* în vol. «L'Église dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, p. 533—590; J. Y. Calvez, *La vie économico-sociale,* în «L'Église dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 b., vol. II, p. 483—516.

dependenţă şi a socializării [1318]; postularea controlului omului asupra dezvoltării economice, în aşa fel încît ea să fie pusă în slujba omului; grija pentru condiţiile de muncă; postularea participării tuturor la gestiunea întreprinderilor [1319] şi, în sfîrşit, legitimarea atît a proprietăţii private, cît şi a celei publice. Se recunoaşte statului dreptul de a împiedica abuzul de proprietate privată, atunci cînd ea e împotriva binelui comun [1320], idee care poate fi considerată drept cea mai avansată pe linia evoluţiei doctrinei romano-catolice cu privire la proprietate; 4) Biserica este prezentă în viaţa politică, în special urmărind ca formele politice, oricare ar fi ele, să garanteze libertăţile fundamentale ale oamenilor [1321], să nu facă discriminări politice [1322], ci să dea tuturor oamenilor dreptul de a-şi exercita capacitatea politică. Biserica nu este legată în mod special de nici o comunitate sau sistem politic, singurul ei criteriu fiind ca regimul să fie democratic [1323]; 5) Biserica are un interes deosebit [1324] pentru menţinerea păcii şi pentru construirea unei comunităţi a naţiunilor. Pacea este înţeleasă ca un climat pozitiv, necesar naţiunilor pentru cooperare, şi nu numai ca lipsă a războiului, căci pot fi şi păci despotice [1325]. Constituţia cere încetarea tuturor războaielor şi a înarmărilor, preconizînd organizarea unei comunităţi a naţiunilor şi a unor instituţii internaţionale care să împiedice orice conflict armat. În această privinţă, creştinii au un cuvînt hotărîtor de spus şi Constituţia cere angajarea creştinilor în această direcţie [1326].

g) *Aprecieri şi concluzii.* E în afară de orice îndoială că cel mai important document elaborat în vremea din urmă de Biserica Romano-Catolică asupra problemelor sociale şi asupra relaţiilor dintre Biserică şi lume, este *Gaudium et Spes.* S-au scris studii referitoare la importanţa acestei Constituţii pentru ecumenism [1327] şi a fost confruntată cu unele doctrine filozofice şi politice; i s-a analizat doctrina economică. Aici

1318. Despre «socializare» în *Gaudium et Spes,* nr. 6, 25, 54. De asemenea în ediţia L'Action Populaire, notele 12, 46, 101, unde se află şi alte referinţe.

1319. Ideea în germene, dar încă neclară şi în : *Quadragessimo Anno,* nr. 72, ed. L'Action Populaire ; *Mater et Magistra,* nr. 32, 77, 83, 91, 96 ; *Pacem in terris,* nr. 65.

1320. Cf. *Mater et Magistra,* 116—117.

1321. *Gaudium et Spes,* 73, al. 4. Despre aceasta vezi : Raniero la Valle, *La vie de la communauté politique,* în vol. «L'Église dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, p. 591—627 ; Roberto Tucci, *La vie de la communauté politique,* în «L'Église dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 b., vol. II, p. 517—570.

1322. *Gaudium et Spes,* 75, al. 1.

1323. *Ibidem,* 76, alin. 2 ; *Pacem in terris,* 52.

1324. Cap. V, partea a II-a, de la nr. 77—90. Vezi şi Henri de Riedmatten şi Ramon Sugranyes de Franch, *La paix et la communauté internationale,* în vol. «L'Église dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, p. 628—666 ; Dominique Dubarle, *La Sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations,* în «L'Église dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 b., vol. II, p. 571—630.

1325. *Gaudium et Spes,* 78, alin. 1.

1326. *Ibidem,* 88—91.

1327. Vezi de pildă : Oliver Rousseau, *Le message de la Constitution «Gaudium et Spes» et le mouvement oecuménique,* în «L'Église dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, vol. II, Paris, 1968, p. 669—689 ; Lukas Vischer, *L'importance de la constitution pour le mouvement oecuménique,* în acelaşi volum, p. 690—695 ; Mgr. Ch. Moeller, *En marge de la Constitution. Perspectives oecuméniques post-conciliaires,* în «L'Église dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 c., vol. III, p. 169—187.

vom încerca numai cîteva aprecieri şi concluzii asupra bazelor ei teologice, întrucît documentele anterioare au fost de multe ori acuzate că nu au acordat suficientă atenţie acestor baze.

Alceu de Amoroso Lima rezumă conţinutul Constituţiei, arătînd ce este şi ce nu este ea, astfel : 1) «În ea nu este vorba de o condamnare a lumii moderne, ci de o viziune globală şi obiectivă asupra vremurilor noastre ; 2) nu este vorba de o împărţire a lumii actuale în zone ostile, ci, dimpotrivă, de o încercare de depăşire a antitezelor ; 3) nu este vorba de o pronunţare de anateme, ci de un apel adresat oamenilor şi naţiunilor cu drepturile şi datoriile lor respective ; 4) nu este vorba de apărarea unui «statu quo» social (conservatism), sau de o simplă reîntoarcere la trecut, ci de o viziune a viitorului (un nou veac) ; 5) nu este vorba de o confundare sau de o alianţă a Bisericii cu vreo cultură determinată, sau cu vreun anumit regim politico-economic, ci, dimpotrivă, de afirmarea netă a independenţei şi a transcendenţei sale, datorită primatului «spiritualului» ; 6) în sfîrşit, nu este vorba de o apologetică a Bisericii, sau de vreo revendicare de privilegii, ci de a-şi oferi serviciile întregii omeniri» [1328].

Constituţia *Gaudium et Spes* ar fi, aşadar, în ansamblul ei, un document despre slujirea Bisericii Romano-Catolice în lume, în condiţiile specifice ale vremurilor de azi. Tocmai în aceasta constă importanţa ei deosebită. Ea reia, multilateral, din punctul de vedere al Bisericii Romano-Catolice, temele practice abordate în dialogul dintre Biserică şi lume, teme care intră astăzi în preocupările tuturor Bisericilor creştine.

Referitor la bazele ei strict teologice, Stanislas Lyonnet spune că, la o lectură rapidă şi superficială, Constituţia *Gaudium et Spes* pare a se sprijini mai mult pe consideraţii filozofice, decît pe temeiuri revelate [1329]. Totuşi, *Gaudium et Spes* e mai fundamentată teologic decît alte documente similare anterioare, arătînd că învăţătura despre demnitatea omului şi despre necesitatea harului au un profund temei biblic [1330], aşa cum afirmaţiile despre «legea naturală» se sprijină pe teologia Sfîntului Apostol Pavel [1331], deşi constată că tema aceasta din urmă e foarte controversată de exegeţi, în ceea ce priveşte conţinutul ei la Apostolul Pavel. Cercetînd referinţele biblice care stau la baza Constituţiei, St. Lyonnet stabileşte unele legături între valoarea libertăţii şi a responsabilităţii, şi unele texte biblice (Luca XVII, 33, de pildă), între dragostea dintre oameni şi învăţătura biblică referitoare la aceasta, şi între idealul de mai bine pe care îl urmăreşte Constituţia şi idealul desăvîrşirii creş-

1328. Alceu de Amoroso Lima, *Vue panoramique sur la Constitution*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, vol. I, p. 205.

1329. Stanislas Lyonnet, *A propos des fondements bibliques de la Constitution*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, vol. I, p. 253. El indică următoarele numere (Constituţia se prezintă sub formă de capitole şi versete, dar în mod curent versetele sînt numite numere şi citate tot cu acest nume) care nu au nici o referinţă biblică ; 1, 2, 4—9, 11, 19, 20, 23, 25, 29—31, 33, 35, 36, 42, 44, 46, 47, 51, 53—56, 59—63, 65—71, 73, 75, 79—81, 83—85, 87—92. Despre unele numere spune că au referinţe biblice care par adăugate după aceea : 3, 72, 76, 82 ; cf. p. 252, nota 1. În nota 2 arată lipsa de referinţe biblice din *Mater et Magistra* şi *Pacem in terris*.

1330. *Ibidem*, p. 257.

1331. *Ibidem*, p. 260.

tine despre care vorbește Sfînta Scriptură [1332]. Cu toate acestea, Constituția cuprinde puține referințe biblice. Textele biblice care se referă la slujirea lui Iisus și la îndatorirea oamenilor de a sluji, au fost lăsate la o parte, probabil, pentru că au fost considerate de la sine înțelese.

În legătură cu teologia Constituției *Gaudium et Spes*, s-au publicat mai multe studii [1333], care, deși au subliniat unele idei importante ale ei, cum ar fi aceea despre Biserica-*slujitoare*, sau Biserica-*comuniune* [1334], n-au putut să acopere lipsa ei de baze biblice și teologice sistematice. În încercarea de a justifica această lipsă, s-a spus că intenția episcopilor conciliari n-a fost să dogmatizeze în problema relațiilor Bisericii cu lumea modernă, și de aici diferența esențială dintre *Lumen Gentium* și *Gaudium et Spes* [1335]. Așa se explică de ce există «două limbaje diferite» în aceste două Constituții, și de ce nimic din ecleziologia trinitară din *Lumen Gentium*, în care Biserica apare ca taină a credinței, realizînd planul lui Dumnezeu de mîntuire prin Iisus Hristos, nu se află în *Gaudium et Spes* [1336]. Dar nu se găsesc aici nici referințe directe la Hristos și la Evanghelie, pentru a înțelege omul și lumea, decît într-un mod foarte vag [1337]. Biserica este numită slujitoare, dar aceasta reiese numai din contextul general. Partea antropologică, deși urma să lămurească misterul omului, în lumina lui Hristos care este chipul Dumnezeului celui nevăzut [1338], nu a fost elaborată. Într-adevăr, așa cum observă și Hébert Roux, cea mai importantă dintre insuficiențele părții doctrinare a Constituției este aceea a lipsei unui fundament hristologic al moralei creștine confruntate cu problemele urgente ale vremii noastre [1339].

Poate că explicația acestor lipsuri trebuie căutată în faptul că *Gaudium et Spes* vine după *Lumen Gentium*, și s-a socotit că n-ar mai fi cazul să repete bazele teologice din cea dintîi.

h) Dintre *aprecierile ortodoxe* ce s-au făcut asupra Constituției *Gaudium et Spes* este de menționat în primul rînd aceea a lui Nikita Struve [1340]. El acuză Constituția de compromisul cu lumea, de un opti-

1332. *Ibidem*, p. 270, 272.

1333. Vezi de pildă J. M. R. Tillard, *Théologie sous-jacente à la Constitution. L'Eglise et les valeurs terrestres*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, vol. I, p. 273—315.

1334. *Ibidem*, p. 274—275.

1335. Hébert Roux, *Note marginale sur le fondement théologique de «Gaudium et Spes» (I-ère partie)*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 c., vol. III, p. 109—122.

1336. *Ibidem*, p. 112.

1337. *Ibidem*, p. 113, 115.

1338. *Gaudium et Spes*, nr. 10 ; cf. *Ibidem*, p. 115.

1339. *Gaudium et Spes*, nr. 46 ; cf. *Ibidem*, p. 122.

1340. Nikita Struve, *Quelques réflexions d'un orthodoxe*, în vol. «L'Eglise dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 c., vol. III, Paris, 1967, p. 123—124 ; publicat și în rev. «Le Messager Orthodoxe», nr. 42—43 (II—III, 1968), p. 34—41. Unul din cele mai noi și mai sistematice studii asupra noțiunii de lume (considerații lingvistice, lumea în gîndirea greacă, în revelația iudaică și creștină, o sinteză între atitudinea creștină și cea greacă, considerații sistematice și bibliografice) este a lui Gerd Haeffner, în «Sacramentum Mundi», «An Encyclopedia of Theology», ed. by Karl Rahner with Cornelius Ernst and Kevin Smyth, London 1970, vol. 6, p. 375—381.

mism prea generos, şi de ambiguităţi [1341], aceasta mai ales cu privire la spiritul general al Constituţiei şi la definiţiile ei teologice. În unele probleme de amănunt, ca de pildă în capitolul dedicat căsătoriei, ortodocşii pot fi de acord cu Constituţia, dar nu cu spiritul ei general.

Faptul că Biserica a fost în prealabil prezentată în *Lumen Gentium*, scuză lipsa unui capitol de ecleziologie în *Gaudium et Spes*, dar nimic nu o scuză de a nu fi prezentat cel de-al doilea termen al temei, şi anume *lumea*. În această privinţă, poziţia Constituţiei a rămas ambiguă, iar ambiguitatea constă tocmai în faptul că *lumea* nu este concepută ca o realitate complexă, ci e tratată simplist, nediferenţiat, nu aşa cum se află ea în Evanghelie. Din această cauză, perspectiva Constituţiei e falsă, adică antinomia biblică nu mai apare, iar creştinii nu mai sînt avertizaţi asupra ei [1342].

Nikita Struve arată cum aspectul paradoxal al lumii a fost magistral tratat în *Epistola către Diognet* [1343], dar acel citat celebru nu se găseşte în Constituţie. Viziunea eshatologică a istoriei este de fapt absentă. N. Struve mai acuză Constituţia de «iluzii umaniste», de interpretarea unilaterală a progresului, fără a-i vedea şi pericolele, şi mai ales e împotriva «bucuriei» pe care o reflectă Constituţia, în care el vede iluzia realizării unui paradis terestru, şi reducerea creştinismului la un umanism social. El afirmă că *Gaudium et Spes* e prelungirea politicii romane, care a fost totdeauna străină Bisericii Răsăritene. Perspectiva Constituţiei, zice el, este «omenească, prea omenească» [1344].

Într-un studiu mai larg, Olivier Clément consideră că trei teme majore sînt tratate bine în această Constituţie: deschiderea Bisericii către lume, cunoaşterea ateismului şi identificarea săracului cu Hristos (le «sacrament du pauvre») [1345].

El descoperă în Constituţie un creştinism deschis, care primeşte, nu respinge [1346], de aceea Biserica trăieşte şi lucrează *aici şi acum*, unde a trimis-o Dumnezeu ca să anunţe Vestea cea bună. «Persoana» nu e redusă la o parcelă de natură, sau la un element anonim al societăţii omeneşti. Singura regulă de coexistenţă cu lumea este respectul şi dialogul [1347]. O. Clément crede că documentul se referă la socializare cu

1341. Şi N. Nissiotis acuză Constituţia de optimism în defavoarea unei teologii a păcatului (cf. P. Rouquettes, în «Etudes», febr. 1966, p. 542.

1342. Un studiu asupra «lumii» în gîndirea romano-catolică, a scris Iosef Endres, *Valorisation du monde dans «Gaudium et Spes»*, în vol. «Eglise et communaute humaine», Paris 1948, volum colectiv asupra Constituţiei *Gaudium et Spes*. Iosef Endres susţine în acest studiu noua concepţie despre lume din *Gaudium et Spes*, arătînd că, înainte, în teologia catolică, lumea era considerată ca ceva în afara Bisericii, ceva ce trebuia condus şi nu merita încredere, pe cînd acum lumea e «valorizată». Iosef Endres face însă aceeaşi greşeală pe care o face şi Constituţia «Gaudium et Spes» şi pe care Nikita Struve o critică ; înainte lumea era numai rea, acum e numai bună, pe cînd în Evanghelie, conceptul de «lume» are o dublă accepţiune : există o lume care trebuie slujită şi una care trebuie îndreptată.

1343. Cap. V, 1—9, trad. H. I. Marrou, col. «Sources Chrétiennes», nr. 33 bis.

1344. Nikita Struve, *op. cit.*, p. 128—129.

1345. Olivier Clément, *Un essai de lecture orthodoxe de la constitution pastorale «Gaudium et Spes»*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», vol. II, ed. G. Barauna, Paris, 1968, p. 710—736.

1346. *Ibidem*, p. 710.

1347. *Ibidem*, p. 712.

un «oarecare lirism» [1348]. El susține totuși că în partea doctrinară a Constituției s-ar afla implicată o antropologie trinitară, «omousiană», dar în această privință gîndirea ortodoxă, zice el, ar fi mai radicală, mai ontologică [1349].

În ce privește cunoașterea ateismului, O. Clément constată tonul lipsit de polemică al Constituției și prezentarea exactă a doctrinelor care promovează ateismul [1350].

Identificarea lui Hristos cu săracii și consecințele ei, necesitatea echilibrării economice a lumii, constituie, după O. Clément, un aspect pozitiv al Constituției, deși deplînge lipsa unei «teologii a proprietății». El spune că Părinții greci ar fi fost mai decișii în punerea sub semnul întrebării a legitimității proprietății private. El remarcă, de asemenea, că acele pasaje care se referă la «ajutorul primit de Biserică de la lume», ar fi conforme cu concepția patristică despre *theosis*, cu o *teologie a lumii în Biserică* [1351], dar această apropiere aparține mai degrabă lui O. Clément, decît intenției autorilor Constituției.

Olivier Clément reproșează Constituției *Gaudium et Spes* faptul că vrea să explice totul și să spună totul, că textul acesteia este eterogen, amestecînd elemente teologice cu altele filozofice, care nu au în ele nimic specific religios, nici creștin, cum observă și Mgr. Meuchi, Patriarhul maronit al Antiohiei [1352]. Textul exaltă apoi pe săraci, ca pe singurii frați ai lui Hristos și, în același timp, condamnă sărăcia. Dar inconsistența textului constă mai ales în faptul că, în afară de cîteva pasaje, el «ar putea fi scris de U. Thant fără nici o dificultate» [1353].

Din punct de vedere strict teologic, O. Clément remarcă lipsa, din economia Constituției, a Euharistiei ca taină sfințitoare a lumii și, ca și Nikita Struve, acuză lipsa distincției dintre *lume* și *această lume*, așa cum se află ea în Evanghelie. Biserica e definită constant ca slujitoare a lumii, dar nu se specifică a cărei lumi. Se vorbește de autonomia terestrului, dar nu se vorbește și de o pseudoautonomie luciferică. Această autonomie e împinsă atît de departe, încît Biserica pare a avea două ținte ultime: una eshatologică și alta terestră, de aici acea eshatologie ambiguă [1354]. Lipsește din Constituție sensul tainic și sensul tragic al vieții, ca și sensul tradiției ascetice și monastice. După concepția ortodoxă, zice O. Clément, aproapele nu poate fi iubit și ajutat, decît în lumina harului revelației, și anume numai un om de rugăciune poate fi receptiv la un asemenea har [1355].

Elementele amintite sînt desigur deficitare în *Gaudium et Spes*, și ele au fost sesizate și de criticii romano-catolici. Atitudinea exclusiv

1348. *Ibidem*, p. 716. N. Struve, *op. cit.*, p. 128, o respinge în întregime.
1349. Ol. Clément, *op. cit.*, p. 717.
1350. *Ibidem*, p. 717.
1351. *Ibidem*, p. 722—723.
1352. *Ibidem*, p. 727, 729.
1353. *Ibidem*, p. 730. (În momentul cînd scria O. Clément, U. Thant era Secretarul General al O.N.U.).
1354. *Ibidem*, p. 732—733.
1355. *Ibidem*, p. 735—736.

negativă a lui Nikita Struve este fericit corectată de Olivier Clément, care descoperă și unele aspecte pozitive [1356].

În concluzie, trebuie să se țină seama de faptul că: intenția fundamentală a Constituției *Gaudium et Spes*, a fost aceea de a defini o Biserică slujitoare. Mgr. Marcos G. Mc. Grath spune: «Inima întregii probleme este realitatea slujirii, pe care religia creștină o datorează ordinei temporale» [1357]. Cu toate lipsurile semnalate, Constituția reușește să acrediteze ideea unei Biserici care are drept atribut esențial slujirea. Deși, după cum afirmă Roger Schutz și Max Thurian, e vorba de «un act modest și provizoriu, care e deja depășit» [1358] — și părerea aceasta poate fi în parte adevărată, în ceea ce privește, de pildă, «semnele timpului» [1359] care evoluează rapid, din care cauză răspunsurile Bisericii se pot învechi. Totuși, atributul slujirii, potrivit cu sensul fundamental al Constituției, rămîne permanent același [1360].

8. Populorum progressio (26 martie 1967)

În această enciclică, papa Paul al VI-lea reia temele fundamentale din *Gaudium et Spes*. Referitor la structura și conținutul enciclicei se impun următoarele observații: 1) Referințele biblice sînt mult mai numeroase aici, alături și de unele referințe patristice, ceea ce face ca documentul să fie mai aproape de ce trebuie să fie un text bisericesc; 2) Enciclica nu propune teme noi, ci comentează, de fapt, Constituția *Gaudium et Spes*, căreia îi caută implicațiile practice. P. E. Charbonneau, care face această observație, întreprinde un studiu comparativ al acestor două documente, din care reiese suprapunerea aproape exactă a conținutului lor, cu deosebirea că ordinea temelor este diferită de la un document la altul [1361]. El spune pe drept cuvînt că, începînd de la *Rerum Novarum*, documentele romano-catolice s-au pregătit unul pe altul și că fără cele anterioare, nici unul nou n-ar fi fost posibil [1362].

1356. Aprecieri bune despre *Gaudium et Spes*, încă de pe cînd se afla sub titlul de «Schema III», are și profesorul H. Alivisatos, în «To Vima» din 9 și 11 ian. 1966. Această schemă, zice el, cu toate imperfecțiunile ei, a deschis un drum nou pentru toate problemele de relație și contact, între Biserica Romano-Catolică și toate popoarele, clasele sociale, ideologiile și chiar cu membrii altor religii. (*L'Eglise et le monde contemporain*, în rev. «Proche Orient Chrétien», Jérusalem, tome XVI, fasc. I, 1966, p. 35.

1357. Mgr. Marcos G. Mc. Grath, *Présentation de la Constitution*, p. 29.

1358. Roger Schutz et Max Thurian, *L'Eglise pour le monde*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, vol. II, p. 737.

1359. În legătură cu aceasta, vezi: François Houtart, *Les Aspects sociologiques des «signes du temps»*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 b., vol. II, p. 171—204; M—D. Chenu, *Les signes du temps*, în același volum, p. 205—225.

1360. Asupra Constituției pastorale *Gaudium et Spes*, mai ales în ceea ce privește evoluția textului în timpul Conciliului Vatican II, a se vedea: Philippe Delhaye, *Le dialogue de l'Eglise et du monde, d'après Gaudium et Spes*, Gembloux, 1967; Charles Moeller, *L'élaboration du Schema XIII. L'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris 1968; *Eyes on the Modern World. Views on Schema XIII*, ed. by John G. Deedy Jr., New York, 1965.

1361. Paul-Eugène Charbonneau, *De Rerum Novarum à la Constitution Gaudium et Spes et à l'encyclique Populorum Progressio*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, vol. II, p. 794—805.

1362. *Ibidem*, p. 805.

a) În legătură cu *spiritul general al enciclicei* [1363] se poate aprecia că aceasta nu mai poate fi învinuită de optimism facil, așa cum a fost acuzată Constituția *Gaudium et Spes*. Papa Paul al VI-lea e mai realist aici și analiza sa pare mai obiectivă. El constată relele de care suferă societatea contemporană occidentală, și propune unele soluții. După cum s-a subliniat de unii teologi [1364], enciclica atrage atenția asupra unor carențe esențiale ale societății bazate pe consum, mai ales asupra lipsei de preocupări față de țările slab dezvoltate și de situația muncitorilor. Astfel, Papa Paul al VI-lea «denunță fără nici un menajament, eșecul actual al economiilor, al societăților și al civilizațiilor, considerate la scara planetei. El spune că e absolut necesar ca occidentalii să inventeze instituții și programe, care să nu mai fie în directă contradicție cu principiile pe care le invocă» [1365]. Papa Paul al VI-lea condamnă capitalismul liberal [1366], despre care spune că nu este în stare să ducă la dezvoltarea societății. Și acest lucru «e cu atît mai frapant, cu cît enciclica nu conține nici o aluzie la socialism și nici o condamnare a lui» [1367].

b) *Poziții principiale noi.* Una din pozițiile principiale noi pe care se situează *Populorum Progressio* este aceea referitoare la proprietatea privată. Deși nu e respinsă formal, ea este înlocuită cu alta, într-o formulare clară și exact opusă celei vechi. Pe linia celei mai bune tradiții patristice — exprimată de Sfîntul Ioan Gură de Aur și Sfîntul Vasile cel Mare —, Papa Paul al VI-lea citează un text din Sfîntul Ambrozie : «Cînd dai săracului, nu dai din ale tale, ci îi redai ceea ce îi aparține. Căci tu îți arogi ceea ce e dat în comun, pentru folosul tuturor. Pămîntul e al tuturor, nu numai al bogaților» [1368], după care conchide : «Aceasta înseamnă că proprietatea privată nu constituie pentru nimeni un drept necondiționat și absolut» [1369]. Papii Leon al XIII-lea, Pius al XI-lea și Pius al XII-lea au susținut exact invers.

Consecințele noii teze asupra doctrinei catolice despre proprietate se văd într-o serie de măsuri privind folosirea bunurilor în slujba binelui comun. Astfel, în cazuri reclamate de reglementarea situației economice și pentru curmarea exploatării, se recomandă chiar exproprierile [1370]. Enciclica sprijină industrializarea ca factor de dezvoltare [1371], consideră munca drept o colaborare la creația lui Dumnezeu [1372] și stimulează organizațiile profesionale și instituțiile culturale [1373]. Respingînd

1363. Ediția engleză *The Great Social Problem. Encyclical Letter of Pope Paul VI «Populorum Progressio»*, London, Catholic Truth Society, 1968 și ediția franceză *Paul VI, Encyclique Populorum Progressio sur le développement des peuples*, introduction et commentaire par L'Action Populaire, ed. a II-a, Paris, 1967.

1364. François Perroux, *«Populorum Progressio», l'Encyclique de la résurrection*, în vol. «L'Eglise dans le monde de ce temps», col. «Unam Sanctam», nr. 65 c., vol. III, p. 201.

1365. *Ibidem*, p. 202.

1366. *Populorum Progressio*, 26, 33, 58.

1367. *Introduction*, la vol. «Trois encycliques sociales», Paris, 1967, p. 33.

1368. De Nabuthe, c. 12, n. 53 ; P. L. 14, 747 ; cf. J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933, p. 336 ș.u.

1369. *Populorum Progressio*, 23.

1370. *Ibidem*, 24.

1371. *Ibidem*, 25.

1372. *Ibidem*, 27—28.

1373. *Ibidem*, 39—40.

profitul ca motor al activității economice, enciclica lovește în esența sistemului și exploatării capitaliste.

Principiul general al enciclicei este slujirea omului [1374], de aceea unii apreciază doctrina socială a enciclicei drept un «umanism plenar» [1375]. Aprecierea aceasta ar putea fi îndreptățită de faptul că ea folosește și documente emanate de la organizații mondiale [1376], precum și de faptul că ea formulează sarcini precise privind îmbunătățirea condiției sociale a omului [1377].

9. Alte documente

Papa Paul al VI-lea a publicat, în anul 1968, Enciclica *Humanae Vitae*, în care s-a ocupat în mod special de problema familiei și a controlului nașterilor. Din această enciclică trebuie să fie reținută ca idee majoră, încrederea Bisericii în capacitatea lumii de a se organiza și de a-și creea resurse materiale, din care să poată trăi, chiar în condițiile unei creșteri substanțiale a populației [1378].

În Scrisoarea apostolică *Octogesima Adveniens* [1379] din 14 mai 1971, prilejuită de cea de-a 80-a aniversare a enciclicei *Rerum Novarum*, Papa Paul al VI-lea amintește de unele probleme sociale determinate de schimbările intervenite în structurile societății actuale [1380]. El se pronunță aici în favoarea tezei «pluralismului opțiunilor», potrivit căreia creștinii, angajați în toate laturile activității sociale, trebuie să slujească semenilor lor, acolo unde se desfășoară viața lor, și unde se pregătește viitorul lor [1381].

În documentul *Comuniune și Progres* [1382], elaborat de Comisia pontificală pentru mijloacele de comunicație socială și aprobat de Papa Paul al VI-lea la 23 mai 1971, se scoate în evidență responsabilitatea Bisericii privind atît organizarea comunicațiilor la nivel internațional, național și diocezan, cît și introducerea comunicațiilor sociale în programele de educație permanentă a tuturor celor ce se ocupă de misiunea pastorală a Bisericii [1383]. Ideea principală pe care se fundamentează

1374. *Ibidem*, 34.

1375. *Ibidem*, 42.

1376. François Perroux, *op. cit.*, p. 204.

1377. *Ibidem*, p. 203.

1378. Patriarhul Athenagoras al Constantinopolului s-a pronunțat în favoarea enciclicii *Humanae Vitae*. În același sens s-a exprimat și Elie Melia, care arată că papa Paul al VI-lea a dovedit mult curaj publicînd această enciclică (Elie Melia, *«Humanae Vitae», Point de vue orthodoxe*, în «Le Messager orthodoxe», II—III, 1968, nr. 42—43, p. 16—17.

1379. Publicată în «La Documentation Catholique», 6 iunie 1971, nr. 1587 (11), p. 502—513. Asupra gîndirii sociale a papei Paul al VI-lea se pot consulta : Giovanni Battista Montini (viitorul papă Paul al VI-lea), *The Christian in the Material World*, Montreal 1963 ; Pope Paul VI, *Dialogues. Reflections on God and Man*, arranged by John G. Clancy, London, 1965. *The Mind of Paul VI on the Church and the World*, introduction, by Augustin, Cardinal Bea, ed. by James Walsh, London, 1964.

1380. *Octogesima adveniens*, 48.

1381. *Ibidem*, 50—51.

1382. *Instruction pastorale «Communion et Progrès» sur les moyens de communication sociale*, în «La Documentation Catholique», nr. 1588, (12), 20 Iunie 1971, p. 562—582 ; a apărut și în volum aparte, cu același titlu, în ed. Du Centurion, 1971, cu o introd. de Jules Gritti și o prezentare de Jean Gélamur.

1383. Jean Gelamur, loc. cit., p. 7.

acest document este aceea a comuniunii, colaborării și solidarității dintre oameni, care trebuie promovate prin toate mijloacele, inclusiv cele mai moderne : «În minunatele invenții ale tehnicii care sînt vehicule ale comunicării sociale dintre oameni, creștinii descoperă instrumente ale planului providențial al lui Dumnezeu de a favoriza unitatea între cei ce trăiesc pe pămînt» [1384]. Toate facilitează dialogul dintre oameni și dintre națiuni și, în același timp, deschid căi noi de propovăduire a Evangheliei. Iisus Hristos însuși a fost modelul «cuvîntului comunicat» [1385].

Concluzii

Caracteristica generală a documentelor din ultimele decenii, în care Biserica Romano-Catolică abordează aspecte ale vieții sociale, este preocuparea insistentă de a pune Biserica în slujba oamenilor, a societății, a lumii. În realizarea acestui deziderat, Biserica a studiat, în documentele amintite, întreaga problematică socială de pe o nouă poziție, aceea de Biserică în lume, nu în afara lumii [1386]. Prin aceasta se pare că a dispărut vechea dihotomie dintre cele două Cetăți, pămîntească și cerească, făcîndu-și loc *ideea de comunicare*, ce devine criteriu nu numai în doctrina socială, ci și în teologie. Astfel : «Socializarea i-a ajutat pe episcopi să înțeleagă interdependența lor frățească și în acest fel ea a contribuit la doctrina colegialității» [1387].

Documentele amintite, privite în perspectiva evoluției doctrinei sociale a Bisericii Romano-Catolice, pot fi socotite decisive în reorientarea acesteia de la o Biserică a autorității, triumfalistă și autosuficientă, spre o Biserică slujitoare. În cursul acestui proces de reorientare socială, există însă pericolul ca Biserica Romano-Catolică să piardă echilibrul dintre slujirea lui Dumnezeu și slujirea lumii. Acest lucru s-a făcut văzut în documentele pe care le-am prezentat, în care abia se mai vorbește despre slujirea lui Dumnezeu, ele devenind astfel mai mult texte sociologice, decît teologice. Teologia și spiritualitatea creștină au fost orientate unilateral, spre lume, lăsînd în umbră realitatea slujirii lui Dumnezeu pe calea sacramentală, liturgică. Or, slujirea către lume este o slujire autentic creștină, numai dacă rămîne în sfera slujirii lui Dumnezeu, și nedespărțită de aceasta. A le suprapune sau confunda, ar însemna a părăsi domeniul specific creștin. La aceasta au ajuns teologii protestanți studiați, care au susținut că creștinii pot sluji pe Dumnezeu exclusiv prin slujirea lumii, chiar într-un cadru nereligios, nespecific creștin. Asemenea concluzii se întîlnesc uneori și în unele din documentele Consiliului Ecumenic al Bisericilor [1388].

1384. *Communion et Progrès*, 12.

1385. *Ibidem*, 126.

1386. Acest aspect nou e subliniat de către G. Philips, *L'Eglise dans le monde d'aujourd'hui* în «Concilium», nr. 6, iunie 1965, p. 15.

1387. Peter Hebblethwaite, *op. cit.*, p. 277. Un alt teolog spune : «Cine va nega că «socializarea» a provocat Biserica să valorifice în ea însăși dimensiunea comunitară și să redefinească dogma corpului mistic» ? (Pierre-André Liégé, *Quand le monde questionne l'Eglise* în «Lumière et Vie», XI, 59, 1961, p. 70).

1388. Iată de pildă ce spune Oswald von Nell-Breuning : «Mai ales documentele conferințelor Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Amsterdam (1948), Evanston (1954) și New-

Din punct de vedere ortodox, echilibrul între cele două slujiri este de o importanţă fundamentală. S-ar putea vorbi mai degrabă de o singură slujire, cea *divino-umană*, aşa cum a fost slujirea lui Hristos. Căci iubirea de Dumnezeu şi de aproapele constituie o singură iubire cu două direcţii. Iisus Hristos le prezintă ca fiind o singură poruncă, atunci cînd e întrebat care e cea mai mare poruncă din Lege (Matei XXII, 35—40).

De la *Rerum Novarum* la *Populorum Progressio*, doctrina socială romano-catolică a evoluat în mod simţitor. De la o teologie care afirma neschimbabilitatea istoriei şi ordinea eternă a lui Dumnezeu, romano-catolicismul a evoluat spre teza unei societăţi dinamice [1389]. Protestanţii au evoluat şi ei de la poziţiile vechi, bazate pe teoria naturii corupte, lipsită de capacitatea de schimbare şi îmbunătăţire, la poziţii noi care acordă valoare faptelor bune şi afirmă capacitatea lumii de a se transforma, chemînd şi Biserica să se pună în slujba marilor transformări. Desigur, Bisericile apusene au acceptat această nouă orientare, sub impulsul «factorului neteologic». Mai întîi ele s-au opus înnoirilor, iar apoi au cedat, sub presiunea societăţii în schimbare. Desigur, acestei reorientări în practică, ar trebui să-i urmeze şi o reorientare a teologiei

Karl Lugmayer arată, de pildă, că papa Leon al XIII-lea n-a publicat *Rerum Novarum*, decît după ce societatea a ajuns la conştiinţa crizei sociale, datorită schimbării structurilor, provocate de industrializare. Cînd Mgr. Boccali, secretarul său, făcea presiuni asupra sa ca să publice enciclica, papa a răspuns : «O scrisoare pastorală poate prepara un teren, pe cînd o enciclică trebuie să-l găsească preparat» [1390]. Ultimele documente au fost mai realiste, şi ele pregătesc desigur înnoiri substanţiale şi în teologia romano-catolică.

V. — „Biserica slujitoare" în teologia ortodoxă

Biserica Ortodoxă n-a formulat o doctrină privind relaţia Bisericii cu lumea, în cadrul unei hotărîri a vreunui Sinod ecumenic sau Conferinţe panortodoxe, care să aibă un caracter normativ pentru lucrarea ei în societate. Aceasta nu înseamnă că ea nu are o atitudine faţă de

Delhi (1961) îi apar cititorului catolic ca fiind concluzii ale unei genuine legi naturale» — *Social Movements*, IV, A, 4, p. 112, col. 2, în «Sacramentum Mundi», vol 6.

1389. A. F. Utz arată că Conciliul Vatican II a făcut o importantă «breşă» în vechea concepţie socială a Bisericii Romano-Catolice. Înainte, Biserica recunoştea coexistenţa socială paşnică, în cadrul unei ordini existente, fără a dori să provoace schimbări radicale. Acum recunoaşte competenţa conştiinţei umane de a organiza şi reorganiza societatea (în *La Doctrine sociale de l'Eglise à travers les siècles*, vol. I, Paris, 1970, introd. p. XXXI). În trecut, în virtutea unei confuzii între autoritatea morală şi cea juridică, papa reprezenta, prin concordate, interesele creştinilor în faţa statelor (*ibidem*, p. XXXII), iar papalitatea era bănuitoare faţă de democraţie ; acum, după Conciliul Vatican II, admite pluralismul şi a pus capăt neîncrederii în democraţie (*ibidem*, p. XXXIII) : În *Nostis et Nobiscum* (8.XII.1894), papa Pius al IX-lea decreta că împărţirea între bogaţi şi săraci e naturală ; acum, papa Ioan al XXIII-lea schimbă radical această concepţie. La fel s-au petrecut lucrurile şi cu concepţia despre proprietatea privată (*ibidem*, p. XXXIV—XXXV).

1390. Karl Lugmayer, *Urkunde zum Arbeiterrundschreiben Leon XIII, Ergänzungsheft zu «Leon Lösung der Arbeiterfrage»*, Wien, 1927, p. 43 ; cf. A. F. Utz, *op. cit.*, introd. p. XXXIX.

lume întemeiată teologic şi că nu are o practică în slujirea lumii. Lipsa unei doctrine oficiale se explică, pe de o parte, prin faptul că nu este în spiritul Ortodoxiei să-şi formuleze dogmatic experienţa ei de trăire şi slujire, care este anterioară şi izvor al oricărei definiţii teologice. Pe de altă parte, împletindu-şi organic misiunea ei cu aspiraţiile comunităţii în care trăieşte, Biserica Ortodoxă este prin definiţie o Biserică a slujirii, în îndoitul ei aspect: *slujirea lui Dumnezeu şi slujirea oamenilor*. Pentru că slujirea ţine de aspectul comunitar, eclezial, al vieţii creştine. Comunitatea creştină se realizează ca «ecclesia» nu numai prin mărturisire de credinţă şi prin cult, ci şi prin slujire faţă de lume. Slujirea este, de fapt, expresia vieţii lăuntrice a creştinului şi a Bisericii, în relaţia lor cu lumea. În acest sens, Ortodoxia n-are o doctrină formulată a slujirii, dar are experienţa slujirii, care, dacă nevoia o cere, poate fi formulată.

În ultima vreme, acest lucru a devenit necesar. Teme ca «Biserica şi lumea» [1391] şi «Biserica şi societatea» [1392] au fost abordate mai întîi la nivelul unor conferinţe şi întîlniri teologice mai restrînse. Apoi Biserica Ortodoxă a participat la elaborarea unor documente de acest fel, în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor şi în cadrul altor organizaţii creştine internaţionale.

Tema slujirii a preocupat şi pe teologii ortodocşi în cercetările lor personale, încît există astăzi, în teologia ortodoxă, unele puncte de referinţă în fiecare Biserică Ortodoxă locală. Privită în ansamblu, studierea acestei teme a urmărit două obiective: a) Să ia atitudine împotriva unor păreri teologice din Bisericile apusene, potrivit cărora Ortodoxia n-ar avea o «conştiinţă socială», fiind orientată exclusiv spre contemplaţie şi asceză; b) Să aprofundeze şi să sublinieze bazele teologice esenţiale ale relaţiei Bisericii cu lumea, care asigură slujirii perspectiva ei autentic creştină.

Teologii ortodocşi a trebuit să combată părerea, acreditată mai ales în teologia apuseană, că Ortodoxia se caracterizează printr-un imobilism în materie de progres social, pus pe seama fidelităţii excesive faţă de tradiţie, faţă de formele trecutului, faţă de viaţa liturgică şi monastică, din primul mileniu. În acest sens, ei au arătat că, dimpotrivă, în viziunea ortodoxă, existenţa umană, lumea, istoria, au un caracter dinamic, că acestea sînt nişte realităţi deschise unui proces de continuă dezvoltare. Transfigurarea, specifică Ortodoxiei, defineşte un proces de permanentă mişcare a întregii creaţii şi istorii, spre forme din ce în ce mai desăvîrşite.

Desigur, pentru a sublinia perspectiva creştină a slujirii şi dinamismul ei, teologia ortodoxă a trebuit să analizeze o serie de noţiuni

1391. O întîlnire cu tema «Biserica ortodoxă şi lumea» a avut loc la Salonic între 28—30 august 1966 (cf. «Contacts», XIX (1967), nr. 57, p. 66—68). De asemenea, adunarea generală a «Syndesmos»-ului (Boston, 18—25 iulie 1971) a tratat despre «angajarea în lume» (cf. «Episkepsis», nr. 37, 1971, p. 14).

1392. Tema a fost tratată la Massy (Franţa) în 1967, în cadrul aşa numitelor «Les journées théologiques de Massy». Referatele, de care ne vom ocupa în continuare, au fost publicate în «Contacts», XIX, nr. 59—60, 1967.

fundamentale, biblice și patristice. Căutînd să răspundă problemelor ridicate de angajarea Bisericii în slujirea lumii, aceasta a fost pusă în situația să arate atît temeiurile evanghelice ale slujirii, cît și direcțiile acesteia. Ortodoxia a avut întotdeauna grija să păstreze slujirea pe o bază teologică și într-o perspectivă creștină, deoarece relația Bisericii cu lumea a avut și are un profund caracter dialectic. Numai în felul acesta, Ortodoxia a putut evita procesul de secularizare, de desacralizare și de criză, care se observă azi în creștinismul apusean.

În Biserica Ortodoxă, slujirea nu este determinată sociologic, în scopul de a scoate Biserica dintr-o criză generată de confruntarea ei cu lumea, ci, mai degrabă, slujirea este forma de pastorație care ține Biserica deschisă umanității, într-un mod adecvat situațiilor prin care aceasta trece în evoluția ei istorică.

Deși au fost studiate pînă acum diverse aspecte ale slujirii, cercetarea ortodoxă de astăzi n-a ajuns să formuleze o «teologie a slujirii» propriu-zisă. În studiile publicate în ultima vreme au fost subliniate o serie de elemente și aspecte prețioase, care pot fi totuși integrate într-o viziune unitară a slujirii. Din contribuțiile teologilor ortodocși se pot reține unele aspecte care, chiar dacă nu sînt cu totul specifice Ortodoxiei, tratarea lor va indica puncte de vedere ortodoxe.

1. Caracterul social al Ortodoxiei

Prof. Savvas Agurides analizează, într-un eseu cu acest titlu [1393], cîteva din elementele esențiale ale atitudinii Ortodoxiei față de lume și societate. După părerea acestuia, Ortodoxia este nu numai o *Koinonia latreias*, care își concentrează întreaga activitate în liturghie și în viața sacramentală, ci ea își afirmă responsabilitatea pentru viața socială. Această responsabilitate vine încă din profetismul Vechiului Testament, deci ea are puternice temeiuri revelate. Pasiunea profeților pentru aplicarea socială a poruncilor divine stă la temelia doctrinei creștine despre transformarea condițiilor de viață.

Dintre temeiurile din Noul Testament, Prof. S. Agurides accentuează pe cel mai important : drumul către Dumnezeu trece prin iubirea aproapelui. Orice relație cu Dumnezeu, care ar ignora relația cu aproapele, ar duce la o pietate individualistă, centrată pe un Dumnezeu care nu ar fi Dumnezeul tradiției iudeo-creștine, ci o creație a fanteziei [1394].

Dezvoltînd bazele revelate ale caracterului social al Ortodoxiei, Prof. S. Agurides arată că învățăturile esențiale ale creștinismului ca : întruparea, învierea, învățătura despre Biserică și despre așteptarea vieții viitoare, exprimă dinamica transformării omului și a lumii. Sprijinindu-se pe acestea, toată tradiția Părinților răsăriteni pune accentul pe «metamorphosis». Pentru Părinții răsăriteni există o conexiune dialectică între voința personală și restul lumii, există o reciprocitate în-

1393. Prof. Savvas Agurides, *The Social Character of Orthodoxy* (reprint from «The Orthodox Ethos», Studies in Orthodoxy, vol. I, ed. by A. J. Philippou), Holywell Press Ltd., Oxford, 1964.

1394. *Ibidem*, p. 214.

tre om şi societate, şi tocmai această reciprocitate implică responsabilitatea omului pentru el însuşi şi pentru semenii lui [1395].

O altă idee prezentă în teologia patristică, este aceea a Bisericii ca «familie a lui Dumnezeu». Şi prin aceasta, Ortodoxia exprimă în modul cel mai profund caracterul social al mesajului creştin. Biserica creştină este o «mare comunitate», o unitate a celor mulţi care formează un trup, o familie, o comunitate de credinţă şi de viaţă.

Prof. S. Agurides consideră că însăşi învăţătura ortodoxă despre eshatologie exprimă, în mod paradoxal, caracterul social al Bisericii: «Caracterul eshatologic al Ortodoxiei este el însuşi o expresie a profetismului ortodox» [1396]. Forţa profetică a aşteptării eshatologice reprezintă şi o atitudine critică faţă de starea prezentă a lucrurilor, ceea ce imprimă Bisericii un «dinamism moral» de o valoare inestimabilă [1397].

În ce priveşte practica slujirii sociale, se ştie că în epoca patristică a fost foarte activă *filantropia* Bisericii, dar cu timpul această activitate s-a diminuat. S. Agurides crede că aceasta se datorează particularităţilor istorice în care a trăit Ortodoxia în fiecare ţară [1398].

Dacă se ţine seama de fundamentarea teologică a raportului dintre Biserică şi lume, discuţia dintre «orizontalişti» şi «verticalişti» îşi pierde caracterul de dispută, pentru că amîndouă aceste perspective sînt biblice [1399] şi complementare. De aceea Ortodoxia refuză să se înscrie cu exclusivitate în vreuna dintre ele. Chiar unele tendinţe anahoretice din Răsărit, trebuie interpretate favorabil pentru că, în fapt, ele au împiedicat secularizarea gîndirii teologice şi a vieţii bisericeşti din acea vreme.

Dimensiunea socială a ecleziologiei ortodoxe este analizată de foarte mulţi teologi ortodocşi români şi străini [1400]. Ne vom opri asupra

1395. *Ibidem*, p. 215.

1396. *Ibidem*, p. 217.

1397. *Ibidem*.

1398. *Ibidem*, p. 218.

1399. Savvas Agurides în referatul *Dumnezeu şi istoria* ; cf. *Biserica Ortodoxă şi lumea* (trad. Paraschiv V. Ioan), în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10, p. 774. Într-un referat intitulat *Viziunea euharistică a lumii şi omul contemporan*, Ioan Ziziulas spune că teologia ortodoxă este în fond «o doxologie, o liturghie, o teologie euharistică». Dar această definiţie nu trebuie interpretată unilateral, în sens vertical, pentru că I. Ziziulas arată mai departe că însăşi Euharistia are un caracter social şi eclezial, întrucît îi uneşte şi pe credincioşi între ei. Ea este «actul cel mai antiindividualist din Biserică». (cf. *Biserica ortodoxă în lume*, cit. supr., p. 779).

1400. Citäm cîteva studii româneşti : Olimp N. Căciulă, *Ura de rasă, păcat strigător la cer*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 3—4, p. 335—352 ; Prof. T. M. Popescu, *Biserica în actualitatea socială*, în «Ortodoxia», V (1953), nr. 1, p. 27—45 ; Diac. Prof. O. Bucevschi, *Hristos în viaţa socială*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 1, p. 140—149 ; P. F. Patriarh Justinian, *Umanismul evanghelic şi responsabilitatea creştină*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 163—165 ; Prof. T. M. Popescu, *Rasism şi creştinism*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1958), nr. 9, p. 886—895 ; Prof. Pr. P. Rezuş, *Rolul social şi misionar al Bisericii Ortodoxe Române*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 7—8, p. 501—513 ; Diac. Prof. N. Mladin, *Problema muncii în creştinism*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 3—4, p. 176—204 ; Pr. Prof. I. G. Coman, *Creştinismul şi bunurile materiale după Sfinţii Părinţi*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 3—4, p. 155—275 ; Prof. Vl. Prelipceanu, *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 55—68 ; Pr. Lector Athanasie Negoiţă, *Instituţii sociale în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice», II

unui studiu al lui *Paul Evdokimov*. Arătînd că sarcina teologiei ortodoxe de azi este de a preciza slujirea socială a Bisericii și de a pune baze unei «ecleziologii sociale», el recurge la numeroase texte biblice și patristice, pentru a arăta că doctrina socială a Bisericii ține de însăși esența creștinismului. Dacă s-a acreditat ideea unei «societăți responsabile», în ajutorul ei nu poate veni decît o «Biserică responsabilă». Ca și S. Agurides, Evdokimov pornește deci de la datele Revelației, de la Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. El este de acord că ne aflăm într-o «stare de urgență», care nu mai consideră lucrurile la dimensiunea provincialismului bisericesc, ci la scară universală, dar dacă e vorba de un aport ortodox, acesta constă în actualizarea gîndirii Sfinților Părinți. Numai în conformitate cu învățătura patristică se pot formula principiile directoare ale unei ecleziologii sociale [1401].

La baza slujirii Bisericii în societate, stă faptul că ea este întemeiată să devină «conștiința morală a omenirii». Slujirea Bisericii are un caracter harismatic și ea se adresează totalității umane, care este creația lui Dumnezeu și obiectul misiunii apostolice [1402]. Deși nu se ocupă în mod special de formele și structurile sociale, Evanghelia precizează atitudinea fundamentală creștină în relațiile interumane. Deja în comunitatea apostolică, alături de slujirea sacerdotală a cultului și a cuvîntului, au existat slujitori care au avut o funcție religioasă și socială în același timp. Diaconii, aleși pentru «slujirea la mese», întruchipează *diaconia* Bisericii, distinctă de funcția sacerdotală propriu-zisă. Astfel, Biserica, deși n-a schimbat regimul social și politic al lumii antice, a transformat relațiile umane : «Răul social a primit un corectiv în opera carității sociale, în diaconia comunităților creștine» [1403]. De fapt, creștinismul, după Părinții răsăriteni, nu este pur și simplu religia mîntuirii individuale, ci este religia transfigurării conștiinței umane, a prefacerii ei, a proiectării ei spre transcendent, ceea ce presupune o schimbare calitativă a relațiilor umane [1404].

Vorbind despre «etica socială», P. Evdokimov subliniază ideea că spiritualitatea ortodoxă nu tinde la «dominarea» lumii, ci ea își are axa de echilibru între transcendență și imanență, între ceresc și pămîntesc. În virtutea acestei viziuni, Biserica nu poate să rămînă pe o poziție defensivă, fără să dea un răspuns pozitiv problemelor sociale.

(1950), nr. 9—10, p. 569—589 ; Ath. Negoiță, *Ideile umanitare ale creștinismului*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 5—6, p. 336—355 ; Pr. Prof. I. Coman, *Învățătura creștină despre bunurile economice*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 3—4, p. 223—240 ; Idem, *Idei misionare, pastorale și sociale înnoitoare la Sfinții Trei Ierarhi*, în «Studii Teologice», III (1951), nr. 1—2, p. 100—107 ; Diac. Prof. I. Zăgrean, *Creștinismul și drepturile fundamentale ale omului*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3—4, p. 134—156 ; Diac. N. Nicolaescu, *Îndatoriri sociale după Noul Testament*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 7—8, p. 347—356 ; Pr. Prof. Sofron Vlad, *Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de problemele sociale*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 3—4, p. 158—173 ; Pr. Prof. M. Chialda, *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 9—10, p. 603—621 ; Prof. Isidor Tudoran, *Creștinismul și tehnica*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 7—8, p. 422—436.

1401. Paul Evdokimov, *L'Eglise et la société. La dimension sociale de l'ecclésiologie orthodoxe*, în «Contacts», XIX (1967), nr. 59 și 60, p. 193.

1402. *Ibidem*, p. 196.

1403. *Ibidem*, p. 199.

1404. *Ibidem*, p. 207.

P. Evdokimov arată că ecleziologia socială se sprijină, de fapt, *pe ideea de comuniune*, idee care a fost dezvoltată de A. Homiacov, în texte rămase celebre în teologia creştină [1405]. Dar ideea de comuniune îşi are izvorul în «rudenia» dintre Dumnezeu şi om şi a oamenilor între ei, care este o participare ontologică, nu numai o simplă solidaritate omenească. Potrivit misterului treimic, natura umană este şi ea o *unitate în multiplicitate*, de aceea *Unus Christianus — nullus Christianus*, pentru că numai unde sînt doi sau trei e şi Dumnezeu: «Acesta este fundamentul evanghelic de necontestat al socialului», spune P. Evdokimov, sprijinindu-se şi pe un text din Origen: «Numai în comunitatea credincioşilor poate fi găsit Fiul lui Dumnezeu — şi aceasta numai pentru că El nu trăieşte decît în mijlocul celor ce sînt uniţi» [1406]. Creştinii nu mai sînt «nici grec, nici iudeu», ci *tertium genus*, un *totus Christus*, şi pe această comunitate frăţească îşi întemeiază Biserica «dogma socială» [1407].

Este interesant că P. Evdokimov numeşte relaţia aceasta cu lumea *dogmă*. Bineînţeles, că ea nu face parte din învăţătura dogmatică definită în mod expres de Biserică, dar se poate spune că face parte din fondul dogmatic originar al creştinismului, cel care nici nu avea nevoie să fie definit în mod expres, fiind evident prin sine însuşi.

Biserica este numită *macro-anthropos*, aşa cum omul este un *microcosmos* [1408]. *Macro-anthropos*, adică un singur om la dimensiune universală, o unitate, o comunitate. De unde, logic, se ajunge la ideea de solidaritate, de răspundere reciprocă, de slujire.

2. Teologia solidarităţii Bisericii cu lumea

Lumea, spune Evdokimov, este lumea pe care a iubit-o Dumnezeu. Pentru ea a fost trimis Fiul, care, la rîndul Său, trimite pe Apostoli, iar în «persoana Apostolilor Săi, Hristos trimite Biserica» [1409]. P. Evdokimov arată că nu există un dualism ontologic între Biserică şi lume, între sacru şi profan. Dualismul este numai etic. Prin slujire se aruncă punţi între cele două domenii şi astfel se suprimă orice separaţie. Modelul slujirii este parabola bunului samarinean. Slujirea este şi o «consacrare», care este altceva decît «sacralizarea». A te consacra slujirii înseamnă a uni, a merge spre acel «pămînt nou» de care vorbeşte Sfînta Scriptură [1410]. Sfinţii Părinţi au luptat mereu împotriva gnosticilor care disprefuiau viaţa pămîntească. Dumnezeu, spune P. Evdokimov, nu este «le tout autre», separat de lume, ci *Emmanuel* — «Dumnezeu cu noi» [1411].

Comentînd *Gaudium et Spes* şi conferinţa *Biserica şi societatea* de la Geneva (1966), *Nikos Nissiotis* spune că solidaritatea Bisericii cu

1405. Alexey Stepanvich Khomiakov, *The Church is one*, London, 1968.
1406. Comentariu la Matei XIV, 1 ; cf. P. Evdokimov, *L'Eglise et la société...*, p. 195.
1407. *Ibidem*, p. 196.
1408. *Ibidem*, p. 207.
1409. *Ibidem*, p. 196.
1410. Paul Evdokimov, *La culture à la lumière de l'Orthodoxie*, în «Contacts», XIX (1967), nr. 57, p. 17.
1411. *Ibidem*, p. 19.

lumea este acceptată ca una din datele fundamentale ale relației dintre Biserică și lume [1412]. Această solidaritate nu implică însă un optimism superficial și nu presupune autonomia secularismului. «Biserica, zice N. Nissiotis, nu poate predica decît dependența totală a lumii de creatorul ei». Deci totul este *teonom* [1413]. Această remarcă se îndreaptă, desigur, împotriva secularismului autonom al unor teologi protestanți, printre care se numără și D. Bonhoeffer, J. A. T. Robinson și H. Cox.

S-a pretins de către unii că, în teologia și în tradiția ortodoxă, s-ar accentua unilateral spiritualitatea monastică și contemplativă, și prin aceasta s-ar produce o deviere de la creștinismul evanghelic autentic, împuținînd interesul Bisericii pentru condiția socială a existenței umane. Acestei învinuiri îi răspunde Prof. N. Nissiotis, care arată că spiritualitatea răsăriteană este într-o oarecare măsură orientată spre desăvîrșirea personală, dar a studia Ortodoxia numai în această perspectivă — ca o comunitate indiferentă față de acțiunea socială și de progresul lumii — ar însemna a ignora caracteristica ei principală, aceea de a participa la dinamismul creator al puterii regeneratoare a Duhului Sfînt [1414]. Teologia apuseană consideră adesea că monahismul oriental refuză punerea în valoare a lumii și a ordinei sociale, interpretînd într-un mod transistoric mesajul creștin, dar, pentru teologia orientală, spiritualitatea monastică reprezintă doar o poziție-limită, și numai așa legitimă și necesară. Trăind după principiul familial al societății, Biserica Ortodoxă îngăduie angajarea credincioșilor *în toate formele de viață* socială. Ortodoxia caută să exprime atît aspectul comunitar, cît și pe cel individual al credinței, cu condiția ca fiecare credincios să fie un membru responsabil al comunității umane în care trăiește și muncește.

Contemplația și viziunea slavei lui Dumnezeu reprezintă o altă poziție-limită a spiritualității ortodoxe, dar ar fi greșit ca și această atitudine să fie interpretată ca pasivitate în domeniul social. Dimpotrivă, *doxologia* este participare dinamică la slava lui Dumnezeu, care face posibilă reînnoirea continuă a acțiunii Bisericii în această lume.

Ca și ceilalți teologi ortodocși, N. Nissiotis face remarca exactă că Ortodoxia n-a formulat niciodată o doctrină socială anumită. Atît doctrina separării totale a Bisericii de lume, cît și teoria celor două împărății, precum și sistemul «erei constantiniene», sau alte forme de relație cu lumea, reprezintă posibilități reale, dar ele sînt toate relative pentru teologia ortodoxă. Rolul Bisericii nu este de a propune norme care să fie aplicabile pretutindeni, și care să dea naștere la o singură formă de civilizație sau de cultură tehnică [1415]. Așadar, pentru Ortodoxie nu

1412. Nikos Nissiotis, *Réflexions sur le sens de la solidarité de l'Eglise avec le monde*, în «Contacts», XIX, nr. 57, 1967, p. 35. Trad. de Ion V. Paraschiv, în «Mitropolia Banatului», XVII (1967), nr. 10—12, p. 652—661.

1413. *Ibidem*, p. 46.

1414. N. A. Nissiotis, *L'Eglise et la société dans la théologie orthodoxe grecque*, în vol. «L'Ethique sociale chrétienne dans un monde en transformation», Ed. Labor et Fides, Genève, 1966, vol. I, p. 57.

1415. *Ibidem*, p. 18.

există vreun sistem sociologic unic, care s-ar aplica tuturor situațiilor în care Bisericile Ortodoxe locale întîlnesc societățile moderne. De aceea Ortodoxia are o poziție suplă și deschisă, gata să se adapteze noilor dezvoltări în orice situație a lumii moderne.

Ortodoxia orientală a subliniat întotdeauna importanța istoriei, dar realismul ei istoric n-a însemnat acceptarea pasivă a situațiilor istorice, ca pe ceva *à priori*. În istorie, credinciosul creștin trebuie să devină un factor activ pentru a modela lumea, nu să fie un spectator neangajat. Dar prezența Bisericii în lume și în istorie, nu-i diminuează rolul ei propriu de sfințitoare. Așadar, nici triumfalism, nici capitulare în fața lumii. Evitînd aceste extreme, «spiritualitatea ortodoxă își găsește expresia ei cea mai înaltă în *diaconia* pentru lume, fondată pe conștiința importanței vieții în lume și pe importanța slujirii lumii» [1416]. N. Nissiotis numește solidaritatea Bisericii cu lumea, în această perspectivă de sinteză arătată mai sus, drept o «solidaritate realistă» [1417].

Într-un cuvînt, Biserica Ortodoxă, în relația ei cu lumea, nu adoptă nici atitudinea triumfalistă, adică de dominare a lumii, nici pe cea de negare a lumii și nici pe cea de rezervă și de resemnare în fața lumii. Dimpotrivă, Ortodoxia are o atitudine pozitivă, de angajare și slujire autentică a lumii, o atitudine realistă adecvată fiecărui moment istoric al evoluției complexe a societății.

Într-un studiu intitulat *Sensul teologic al revoluției tehnice și sociale*, N. Nissiotis se ocupă de problema relației dintre Biserică și societatea modernă, așa cum este ea tratată în dezbaterea ecumenică din zilele noastre. Deschiderea nouă față de lume are la origine provocarea aruncată de emanciparea secularistă a lumii, dar și mersul ei spre unificare. În această deschidere, Biserica aplică principiul solidarității cu lumea. Teologia modernă sprijină această concepție pe o nouă hristologie, care are în vedere mai ales umanitatea lui Hristos, adevăratul om, sursa adevăratei umanități. Prin omenitatea Sa, Hristos este întotdeauna în relație pozitivă cu dinamismul istoriei, de aceea această hristologie poate oferi unele temeiuri pozitive solidarității Bisericii cu lumea în continuă prefacere [1418].

N. Nissiotis susține că, în perioada actuală, efortul Bisericii este de a face ca revoluția tehnologică să devină sursa dezvoltării *întregii umanități*. Numai în felul acesta se poate vorbi de un rol al Bisericii în perspectivă universală [1419]. Dar o Biserică divizată nu poate ajuta o lume care se găsește pe drumul unificării sale. De aceea starea de separație a Bisericilor creștine trebuie depășită spre folosul întregii lumi. Numai uniți, creștinii pot aduce o contribuție pozitivă la canalizarea eforturilor revoluționare, spre a fi puse în slujba tuturor. N. Nissiotis propune chiar o gîndire socială ecumenică al cărei suport și mobil ar putea fi «*diaconia*» : «Ecleziologia ortodoxă nu numai că

1416. *Ibidem*, p. 63.

1417. *Ibidem*, p. 65.

1418. Nikos A. Nissiotis, *Le sens théologique de la révolution technologique et sociale*, în «Contacts», XIX (1967), nr. 59 și 60, p. 237.

1419. *Ibidem*, p. 248.

nu împiedică o gîndire socială ecumenică, dar o vivifică arătîndu-i dimensiunea sa ca *diaconie* intereclezială, care izvorăşte din comuniunea unică a lui Hristos în Bisericile Sale, pentru a se răspîndi în lume ca unica formă de *martyria* în acţiune, în manifestarea stăpînirii Sale peste toţi şi în toţi» [1420].

N. Nissiotis spune, într-un alt studiu, că Biserica este o «lume transfigurată» [1421]. Lumea are o vocaţie a transfigurării, dar Biserica nu poate ajuta acest proces de desăvîrşire, decît intrînd ea în solidaritate cu realităţile concrete ale lumii.

3. Teologia „lumii"

Privită numai la Sfîntul Ioan Gură de Aur, tema relaţiei dintre Biserică şi lume a constituit subiectul tezei de doctorat a lui Teodor Zissis, intitulată *Omul şi lumea în iconomia lui Dumnezeu, după Sfîntul Ioan Hrisostom* [1422]. Întrucît concepţia hrisostomică despre slujire a fost prezentată într-un capitol special, nu mai insistăm asupra acestei teze.

Într-un studiu despre *Biserica şi lumea* [1423], George Khodr analizează raportul dintre aceşti doi termeni, în contextul general al tradiţiei teologice ortodoxe. George Khodr susţine că atitudinea ortodoxă faţă de lume a fost influenţată atît de spiritualitatea monahismului, cît şi de relaţia Bisericii cu statul. Această atitudine a permis multe ambiguităţi în istoria Bisericii, printre care şi un fel de «monism eclezziologic», în virtutea căruia Biserica s-a instituţionalizat în raport cu lumea seculară.

Actuala deschidere faţă de lume, care depăşeşte limitele dialogului, reprezintă de fapt o reevaluare a *naturii lumii*, care, după datele Revelaţiei, este creaţia lui Dumnezeu. Chiar dacă conceptul «lume» este ambivalent în Evanghelia Sfîntului Ioan, totuşi opoziţia dintre lume şi comunitatea ucenicilor lui Hristos ia sfîrşit o dată cu venirea lui Hristos, prin care Biserica a trecut într-o ordine a slavei. Prin urmare, nu există un «dualism metafizic» între Dumnezeu şi lume [1424]. Cele două afirmaţii biblice : Dumnezeu a iubit lumea şi Hristos a iubit Biserica, nu înseamnă că există două obiecte ale iubirii divine. Biserica însă este mireasa lui Hristos, icoana spre care aspiră umanitatea, lumea care deja a primit făgăduinţa transfigurării. În acest sens, ca revelaţie a lui Dumnezeu în lume, Biserica are o funcţie profetică.

Biserica şi lumea nu se exclud una pe cealaltă, ca două entităţi opuse din punct de vedere ontologic. De altfel, în tradiţia patristică,

1420. N. A. Nissiotis, *L'Église et la société*, în vol. cit., p. 75.

1421. Idem, *L'Église, monde transfiguré*, în vol. L'Église dans le monde», col. «Églises en dialogue», nr. 2, Mame, Paris, 1966, p. 9—80. A se vedea şi un studiu al lui George Khodr, *The Church and the World*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. 13, nr. 1—2, 1969, p. 33—51.

1422. Teodor N. Zissis, *Omul şi lumea în iconomia lui Dumnezeu, după Sfîntul Ioan Hrisostom* (în grec.), Tesalonic, 1971, 275 p.

1423. George Khodr, *The Church and the World*, în rev. cit., p. 33—51.

1424. *Ibidem*, p. 35.

lumea este cosmosul creat, în care sînt prezente și lucrează energiile divine necreate.

Opoziția Biserică-lume are la bază o greșeală de interpretare a sfințeniei Bisericii, care trebuie înțeleasă, corect, numai într-o perspectivă eshatologică. Biserica este denumită de Sfinții Părinți și «adunarea păcătoșilor», de aceea ea se roagă pentru iertarea păcatelor. Datorită unei insistențe exagerate asupra expresiei «Trupul lui Hristos», în epoca modernă, Biserica a fost confundată adesea cu Hristos, nemaifiind posibilă nici o deosebire între Biserică și Hristos, sau între Biserică și Împărăția lui Dumnezeu [1425], și astfel «lumea» a rămas în afara sferei Bisericii.

Pentru a înțelege interrelația Biserică-lume, teologia trebuie să recurgă la principiul liturgic, deoarece actul euharistic ascunde misterul comuniunii universale. Prin medierea euharistică, trupul întregii umanități este asumat de Biserică, acum și aici, și astfel nu mai este posibilă separarea între sacru și profan, natural și supranatural.

Din punct de vedere etic, Biserica este o comunitate a iubirii. Dar Biserica este nu numai «sacramentul iubirii», ci și sacramentul a ceea ce iubirea cere pentru om, adică a tot ceea ce desființează mizeria umană. De aceea, Biserica nu poate să fie indiferentă față de acele structuri istorice care mențin starea de mizerie. Biserica trebuie să întrețină speranța că va veni o zi în care omenirea va atinge o ordine umană, ce va pune capăt suferințelor și nedreptăților [1426].

În concluzie, George Khodr afirmă că, întrucît, din punct de vedere teologic și moral, nu există pe pămînt două sfere de existență, activitatea creștinilor se desfășoară deodată, atît în cadrul Bisericii, cît și în cel al societății.

Relația dintre Biserică și lume e tratată mai pe larg și în studiul *«Le Monde» dans l'Écriture Sainte*, de N. Afanassieff [1427]. În tratarea acesteia, autorul pleacă de la existența celor două concepte contradictorii despre lume în Sfînta Scriptură: «Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încît pe Fiul Său, Cel Unul Născut, L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (Ioan III, 16), și: «Nu iubiți lumea, nici cele ce sînt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este întru el; pentru că tot ce este în lume, adică pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții, nu sînt de la Tatăl ci sînt din lume» (I Ioan II, 15—16). În aceste două texte, susține N. Afanassieff, este vorba de atitudinea omului față de lume. Dumnezeu a iubit lumea, iar omul nu trebuie să iubească lumea, pentru că, dacă iubește lumea, iubirea Tatălui nu este în el. E vorba aici de două accepții ale conceptului de *cosmos*. Lumea, care e obiectul iubirii lui Dumnezeu, nu e același lucru cu lumea refuzată iubirii omului. Afanassieff mai spune

1425. *Ibidem*, p. 39.

1426. *Ibidem*, p. 50.

1427. Nicolas Afanassieff. *«Le Monde» dans l'Écriture Sainte*, în «Irénikon», tom. XLII (1969), p. 6—32.

că acest lucru e și consecința faptului că lumea n-a rămas aceeași în cursul istoriei [1428].

Înțelegerea corectă a conceptului de *lume* din Noul Testament e condiționată însă de înțelegerea conceptului de Biserică [1429]. Biserica intră în istorie la Cincizecime. Prin Duhul și în Duhul, credincioșii au devenit Biserica, iar Biserica a devenit locul acțiunii Duhului. În Biserică, credincioșii trăiesc un nou ev. Duhul rămîne în aceia care aparțin noului ev. A fi «în Hristos» înseamnă a aparține, ca Hristos, noului ev. Dar noul ev există în istorie și nu în afara istoriei. De aceea situația creștinului în lume și relația dintre el și lume sînt determinate de situația Bisericii, ca Biserică în lume [1430].

Despre lume ca întreg, N. Afanassieff spune: «Fiind o creație a mîinilor lui Dumnezeu, lumea reprezintă un singur tot, în care conștiința vechi-testamentară distingea părți separate. În calitate de «tot», lumea include umanitatea, fără de care părțile sale separate n-ar putea să existe. Umanitatea, în concepția Vechiului Testament, făcea parte din lume, însă ea nu era o parte a lumii, în sensul precis al cuvîntului, ci era scopul în vederea căruia fusese creată lumea» [1431]. Omul este încoronarea creației.

Teologia Noului Testament și gîndirea creștină în general au preluat concepția vechi-testamentară despre lume, căreia i-au adăugat perspectiva eshatologică. Începînd din ziua Pogorîrii Sfîntului Duh, cînd s-a actualizat Biserica instituită de Hristos în timpul ultimei Cine, și întemeiată prin jertfa, moartea și învierea Sa, atitudinea față de lume s-a schimbat, fiindcă și lumea se schimbă prin instituirea Bisericii în ea.

Biserica aparține noului «eon», și aceasta conferă și lumii «o nouă stare». Lumea este inclusă în planul desăvîrșirii. Împreună cu Biserica, ea așteaptă revelarea slavei lui Hristos, care va fi deplina realizare a noului «eon». Biserica anticipează starea ultimă, dar aceasta se va realiza la sfîrșit, cînd totul va fi transfigurat și vechiul «eon» va dispare [1432]. Acum și lumea și Biserica trăiesc sub semnul celei de-a doua veniri a lui Hristos.

Prezența și lucrarea Bisericii în lume se înscriu astfel în planul divin. Natura însăși a Bisericii este de a fi în lume, de aceea ea nici nu poate părăsi lumea. O Biserică în afara lumii ar înceta de a mai fi Biserică: «Ogorul e lumea; sămînța cea bună sînt fiii Împărăției...» (Matei XIII, 38). Pînă la judecata din urmă, Biserica rămîne în lume pentru a fi «lumina lumii» (Matei V, 14—15; Ioan I, 9).

Atîta vreme cît nu s-a produs despărțirea dintre «vechi și nou», care va avea loc numai la a doua venire a Domnului, lumea rămîne

1428. *Ibidem*, p. 6—7. Pentru problema «disprețului față de lume», vezi L. J. Battaillon et I. P. Jossua, *Le mépris du monde*, în «Revue des Sciences Philosophiques et Religieuses», t. II, 1967, p. 23—39.

1429. *Ibidem*, p. 7. Pentru noțiunea de «lume» în Evanghelia Sfîntului Ioan, vezi: F. M. Braun, *Le «monde» bon et mauvais de l'Evangile Iohannique*, în «La Vie Spirituelle», iunie 1953, p. 581—598 și iulie 1953, p. 15—30.

1430. *Ibidem*, p. 9.

1431. *Ibidem*, p. 11.

1432. *Ibidem*, p. 19.

cîmpul de activitate al Bisericii. Părăsind lumea, Biserica ar renunța nu numai la misiunea sa, ci și la iubirea lui Dumnezeu, care atît de mult a iubit lumea, încît și pe unicul Său Fiu L-a dat ca să o răscumpere. Dumnezeu a iubit lumea ca pe creatura Sa, și această iubire a lui Dumnezeu rămîne în lume pînă la venirea Fiului întru slava Sa. Problema «acceptării» sau a «neacceptării» lumii de către Biserică este o falsă problemă. Biserica nu poate să accepte lumea, ca valoare în sine absolută, pentru că Biserica nu este din lume, însă ea nu poate nici să nu o accepte, pentru că Biserica trăiește în lume și pentru că ea are față de aceasta o misiune specială [1433].

Atunci cînd Sfîntul Apostol Pavel vorbește de separarea de lume, el nu înțelege «a ieși» din lume, ci a rupe orice legătură cu păcatul din lume (cf. II Cor. V, 9—10). Retragerea completă din lume nu se va face decît în momentul venirii lui Hristos în slava Sa, cînd El va transforma trupul nostru stricăcios într-un trup asemănător trupului Său.

Interpretînd textul I Ioan II, 15—16, în care se spune că «lumea» nu trebuie să fie obiectul iubirii creștinului, deși «lumea» este obiectul iubirii lui Dumnezeu ca fiind creația Sa, N. Afanassieff arată că «a iubi lumea» are aici sensul de a accepta răul introdus în ea de om. De aceea «a nu iubi lumea înseamnă a nu iubi răul, în timp ce a iubi pe fratele tău înseamnă a lupta contra răului» [1434].

Spre a lămuri aparenta contradicție dintre porunca de a iubi lumea și aceea de a nu iubi lumea, așa cum apar ele la Sfîntul Ioan Evanghelistul, N. Afanassieff apelează la o lămurire prin analogie. El arată că aceeași epistolă, care recomandă creștinilor să nu iubească lumea, conține un imn extraordinar dedicat iubirii fratelui (I Ioan II, 9—11). «A nu iubi lumea» înseamnă deci a nu iubi răul din ea.

Prin urmare, lumea este privită de către teologii ortodocși, mai întîi, ca o operă a lui Dumnezeu, acea operă pe care Dumnezeu «a văzut-o că este bună» (Facere I). În al doilea rînd, ea e socotită părtașă la căderea în păcat, o dată cu căderea omului, și astfel devine o lume a păcatului. Aceasta e lumea care nu trebuie iubită (I Ioan II, 15—16). În al treilea rînd, lumea e răscumpărată din iubirea lui Dumnezeu prin jertfa Fiului Său (Ioan III, 16), și se face astfel din nou vrednică de iubire. Creștinul, deci, trăiește în această lume răscumpărată, care așteaptă veacul eshatologic întru nădejdea transfigurării. În această perspectivă, omul e solidar cu lumea, căci «omului nou» îi va corespunde un «veac nou» în Împărăția lui Dumnezeu. E vorba deci de o viziune optimistă, dinamică, care angajează reciproc lumea și pe om în procesul desăvîrșirii.

4. Omul ca ființă deschisă pentru slujire

Pornind de la acest principiu fundamental al antropologiei și ecleziologiei ortodoxe, Prof. D. Stăniloae a conturat și aprofundat concepția ortodoxă despre slujirea lumii.

1433. *Ibidem,* p. 24, 25.
1434. *Ibidem,* p. 27, 28.

Într-un studiu despre *Servire şi proexistenţă* [1435], Prof. D. Stăniloae leagă noţiunea de «servire» de structura comunitară a societăţii. El constată că «chipul individualist» al societăţii de altădată a fost înlocuit cu «chipul vieţii de comunitate», aşa încît întreaga activitate a omului a primit o «direcţie spre comunitate, un caracter de servire, în locul direcţiei spre sine, în locul caracterului de aservire a altora» [1436]. Prof. D. Stăniloae constată în viaţa socială de azi, ca şi în viaţa creştină, o orientare generală spre o servire reală, orientare care se opune atît tendinţei de dominare, cît şi celei de introvertire pietistă, nepăsătoare faţă de problemele lumii.

Redescoperirea «dimensiunii slujirii» pune pe activitatea omului o pecete de dăruire, în locul celei de absorbire. Pentru teologia ortodoxă, servirea provine din spiritul de comunitate care este fundamental creştinismului primar. De fapt, «servirea porneşte dintr-un sentiment al egalităţii şi al comunităţii naturale a oamenilor şi urmăreşte refacerea lor». Aceasta se vede chiar în modelul slujirii creştine, adică în însăşi slujirea Mîntuitorului, care răstoarnă concepţia lumii despre cel ce serveşte şi despre cel servit. Toată viaţa pămîntească a lui Iisus Hristos este plină de sensul slujirii. Jertfa Sa se încadrează tot în slujire.

Această coborîre în slujire nu înseamnă o stare de neantizare, ci dimpotrivă, o cale de înălţare. Orice act de servire a altora este o înălţare pentru cel ce serveşte. Există deci o corelaţie între slujire sau dăruirea pentru alţii şi înălţare [1437].

Prof. D. Stăniloae e de părere că în trecut Biserica s-a preocupat mai mult de slujirea lui Dumnezeu în sens strict, dar spune că astăzi se dă o mare atenţie şi slujirii omului. De fapt, slujind pe oameni, creştinul slujeşte în acelaşi timp lui Dumnezeu. Sub influenţa occidentală, începuse să se vorbească şi în teologia ortodoxă, pe la începutul secolului nostru, de o Biserică «luptătoare» şi de una «triumfătoare», termeni străini tradiţiei patristice. Astăzi chiar şi Bisericile apusene părăsesc aceşti termeni; cu atît mai mult trebuie să fie evitaţi în eclezziologia ortodoxă. În locul lor, termenul cel mai adecvat, cel mai corespunzător, este acela de «Biserică slujitoare» sau «Biserică a slujirii». Căci Biserica nu este trimisă în lume pentru a domni triumfător, ci pentru a servi, pentru a se face tuturor toate. «Aceasta este cu adevărat *dimensiunea cea mai proprie a Bisericii*, e un fel de definiţie generală a rostului ei. Aşa cum îngerul are ca rost «vestirea», tot aşa Biserica are ca rost al ei servirea, sfînta servire, ierurgia. Nu numai servirea Tainelor, ci şi servirea omului, a omenirii în sens total, atotcuprinzător, în sensul în care a slujit Domnul-Slujitor, întemeietorul ei» [1438].

Termenul «slujire» exprimă o angajare voluntară, şi aceasta nu este decît consecinţa morală a faptului ontologic al proexistenţei, adică al existenţei pentru alţii, prin alţii şi împreună cu alţii. Slujirea urmă-

1435. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Servire şi proexistenţă*, în «Glasul Bisericii», XXII (1963), nr. 11—12, p. 1019—1030.

1436. *Ibidem*, p. 1019.

1437. *Ibidem*, p. 1023.

1438. *Ibidem*, p. 1026.

reşte deci realizarea comunităţii umane şi ridicarea ei pe trepte tot mai înalte. Căci omul are o fiinţă proexistentă, fiind aşezat într-o relaţie de reciprocitate cu semenii şi deci responsabil de mai buna existenţă a semenilor săi [1439].

Prof. D. Stăniloae subliniază în mod deosebit «corelaţia» dintre slujirea lui Dumnezeu şi slujirea oamenilor. Faptul e cu atît mai important, cu cît în trecut accentul a căzut adesea pe slujirea lui Dumnezeu, prin cult şi prin viaţa liturgică.

Slujirea lui Dumnezeu şi slujirea oamenilor, în strînsă corelaţie şi interdependenţă, îşi au originea în însăşi slujirea lui Hristos. Iisus Hristos reprezintă de fapt slujitorul model al lui Dumnezeu şi al oamenilor, şi izvorul de putere al slujirii noastre faţă de Dumnezeu şi faţă de oameni [1440]. În slujirea lui Iisus, este greu să se facă o distincţie netă între dimensiunea verticală şi cea orizontală, deoarece El împlinea, prin întrupare, voia Tatălui şi prin aceasta îi servea pe oameni. Acelaşi lucru se întîmplă şi cu slujirea creştină. În slujirea lui Dumnezeu se cuprinde şi slujirea oamenilor şi invers. Cele două slujiri sînt unite într-o unică responsabilitate umană.

Slujirea are şi funcţia de necontenită înaintare în cunoaşterea şi dezvoltarea omului. Prin slujirea reciprocă, oamenii îşi dezvoltă fiinţa lor autentică în mod continuu. De aceea în slujire este pusă în aplicare răspunderea noastră, a unuia faţă de altul şi, în ultimă instanţă, răspunderea faţă de Dumnezeu. În realitate, răspunderea faţă de om e implicată în răspunderea faţă de Dumnezeu.

Faţă de problemele concrete ale lumii de azi, «Bisericile creştine au marea răspundere de a ajuta la rezolvarea grabnică a acestor probleme. E o răspundere faţă de omenire, dar e totodată o răspundere şi faţă de Dumnezeu. Credinţa în Dumnezeu pe care ele o propovăduiesc trebuie să le dea o sensibilitate sporită pentru rezolvarea acestei duble răspunderi... Prin credinţă pot descoperi valoarea omului, dependenţa fericirii lui eterne de iubirea şi de slujirea semenilor» [1441].

Ideea că omul este o fiinţă deschisă semenilor săi a fost tema şi a altor studii [1442], în care Pr. Prof. D. Stăniloae a evidenţiat consecinţele acesteia, între care aspectul comunitar şi responsabil al vieţii creştine [1443].

Aspectul de comuniune al Bisericii constituie «cel mai definitoriu element al ei, şi cel mai eficient în opera de mîntuire» [1444]. Acest aspect de comuniune poate fi dezvoltat astăzi într-un mod mai profund, întrucît s-au creat noi condiţii sociale. Astăzi se desfăşoară o mişcare generală spre viaţa de comuniune, care a cuprins întreaga omenire ; de

1439. *Ibidem*, p. 1029—1030.

1440. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 3—4, p. 409.

1441. *Ibidem*, p. 414.

1442. Spre exemplu : *«Să nu ucizi»*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 2, p. 76—95 ; *Responsabilitatea creştină*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 2, p. 181—196.

1443. *Comunitatea prin iubire*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1, p. 52—70.

1444. *Ibidem*, p. 54.

aceea Biserica poate deveni factor activ al mișcării spre viața de comunitate a oamenilor, în general. Există o corelație între sensul de comuniune al Bisericii și viața de comunitate a popoarelor: «Participarea noastră, ca creștini, spune Pr. Prof. D. Stăniloae, la formele vieții de comunitate ale oamenilor de azi, trebuie să o socotim cu atît mai folositoare, cu cît creștinul nu se poate realiza deplin ca om, decît într-o comunitate în care se trăiesc toate problemele contemporane ale existenței și nu închis într-o comuniune preocupată numai de problemele religioase. Biserica niciodată n-a înțeles că trebuie să închidă pe credincioșii săi într-o comunitate preocupată exclusiv de problemele de credință, ci, întrucît aceștia sînt și ei ființe omenești reale, vrea să contribuie la creșterea lor spre a deveni factori folositori ai comunității umane deschise vieții largi, preocupată de toate problemele existenței. Între viața de comuniune a credincioșilor în Biserică și viața lor de comunitate cu toți oamenii, pe planurile multiple ale existenței concrete, trebuie să fie un raport de vase comunicante» [1445].

Viața de comuniune nu numai că exclude separațiile individualiste și interesele egoiste, dar creează condiții pentru solidaritatea între persoane, singura formă concretă de integrare a oamenilor într-o unitate. În felul acesta, «societatea» se transformă în «comunitate», iar aceasta devine mediul în care se dezvoltă personalitatea. În trecut, exista o luptă între ins și societate; astăzi «societatea a devenit comunitate, a devenit colectiv» [1446]. Depășind îngustimea orizontului particular și interesele divergente, omul nu se dezvoltă în izolare, ci în comunitate și solidaritate. Societatea a devenit acum prietena omului, îndrumătoarea și susținătoarea lui.

Creștinismul învață că la baza acestei înțelegeri a societății ca o comunitate stă iubirea, dar e vorba de o iubire care nu poate fi despărțită de dreptate. Iubirea constituie forța care înlătură interesele egoiste. Aplicată la posesiunea bunurilor materiale, de pildă, iubirea înlătură alipirea excesivă de avere sau posedarea bunurilor într-o exclusivitate egoistă.

În concepția Pr. Prof. D. Stăniloae, așadar, comuniunea, proexistența, slujirea și solidaritatea au la temelie învățătura despre om ca ființă deschisă pentru semenii săi. «Omul este «o ființă dialogică», intercuvîntătoare, nu simplu cuvîntătoare, sau simplu logică. Între om și om este un continuu schimb, prin care se realizează o îmbogățire în comun... Faptul că omul este o ființă cuvîntătoare, îl arată ca fiind deschis pentru alții. Cuvîntul îi arată pe oameni într-o proexistență reciprocă» [1447].

5. Aspectul comunitar al bunurilor materiale

În teologia ortodoxă, în spiritul Sfintei Scripturi și al Sfinților Părinți, bunurile materiale au fost considerate bunuri comune; iar deținătorii lor nu sînt decît administratori: «Ești un hoț dacă transformi

1445. *Ibidem*, p. 55.
1446. *Ibidem*, p. 56.
1447. *Ibidem*, p. 69.

în proprietatea ta ceea ce ai primit spre administrare», spune Sfîntul Vasile cel Mare [1448]. Potrivit gîndirii patristice, oamenii, fiind prin natura lor fraţi şi egali între ei, au drepturi egale şi comune asupra bunurilor. De aceea Biserica este chemată să predice şi ea o *koinonie socială* [1449].

Este adevărat că în epoca Sfinţilor Părinţi, aşa cum am văzut, spre exemplu şi în opera Sfîntului Ioan Gură de Aur, soluţia pe care o indicau Părinţii pentru rezolvarea inegalităţilor, a sărăciei, era mai ales *milostenia*. Dar ideea care stătea la baza doctrinei lor sociale era în măsură să postuleze necesitatea unor reforme sociale, chiar cînd nu se întrevedea încă modalitatea de realizare a lor. Aspiraţia spre dreptate socială, speranţa într-o viitoare echitate, încredinţarea celor săraci că erau nedreptăţiţi şi oprimaţi erau, desigur, sentimente care rămîneau în sufletele celor ce ascultau predica socială a Sfinţilor Părinţi, şi săracii erau consideraţi proprietari de drept, chiar dacă nu erau şi proprietari de fapt. De aici şi concepţia Părinţilor că milostenia ce se dădea săracilor nu era un privilegiu gratuit, ci un drept ce li se cuvenea : «Bogatul îi dă săracului ceea ce i se cuvine» spunea Sfîntul Ambrozie [1450]. Proprietatea era socotită ca obţinută prin abuz.

Problema aspectului comunitar al bunurilor materiale a fost pusă chiar în Biserica primelor veacuri. Diaconii au fost aleşi, la început, să distribuie ajutoare materiale comunităţii creştine în numele egalităţii tuturor, luînd de la cei bogaţi şi dînd celor săraci. Mai tîrziu, funcţia diaconilor a fost limitată la slujirea cultică [1451], iar acum problema care se pune în Ortodoxie nu este aceea de a o restaura în acelaşi sens cultic, ca în Biserica Romano-Catolică, ci aceea de a-i restaura funcţia originară [1452]. Dar problema nu trebuie să fie redusă numai la atît, căci în societatea modernă nu mai poate fi vorba de organizarea unor colecte de milostenie, ci de a găsi soluţii şi structuri noi, care să asigure în mod real şi general accesul tuturor la folosirea bunurilor materiale.

În această privinţă, Biserica Ortodoxă se pronunţă pentru *koinonia socială*, ca aplicare a învăţăturii despre dreptul egal al tuturor la folosirea bunurilor materiale, şi sprijină, teoretic şi practic, orice efort care duce la cucerirea acestui drept. Se preconizează, spre exemplu, soluţia unui impozit substanţial acceptat de toate statele, care să meargă de pildă în folosul lumii a treia. Acesta ar fi un act de solidaritate şi securitate la dimensiuni mondiale [1453]. În fapt, Biserica Ortodoxă n-a recomandat măsuri concrete, normative, niciodată. De la caz la caz, ea a sprijinit acele iniţiative care au fost în conformitate cu principiile învăţăturii creştine şi cu situaţiile concrete şi variate ale societăţii omeneşti.

1448. *Omiliile 6 şi 7* ; cf. P. Evdokimov, *L'Église et la société*, p. 218.

1449. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 225.

1450. Cf. *Ibidem*, p. 222.

1451. În legătură cu aceasta vezi : Stéphanos Charalambidis, *Le service des tables. Essai sur le diaconat dans l'Eglise Orthodoxe*, în «Contacts», XX, nr. 62—63, 1968, p. 129—159 ; Jean Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Bruges, 1960.

1452. S. Charalambidis, *op. cit.*, p. 157.

1453. Paul Evdokimov, *L'Église et la société*, p. 227.

Principiul egalității tuturor oamenilor și cel al comunității bunurilor materiale au determinat Biserica Ortodoxă să nu considere sărăcia ca pe ceva inevitabil și veșnic, și nici să susțină acele sisteme sociale care au generat inegalitatea umană. «Dacă creștinul trebuie să vadă în fiecare om pe Hristos, și în apelul fiecărui om apelul lui Hristos, el nu poate răbda ca fratele lui să se afle într-o situație inferioară lui. De altfel, e propriu iubirii să nu poată tolera inegalitatea... Astfel, din iubire rezultă străduința pentru înfăptuirea egalității și dreptății între oameni» [1454]. Pr. Prof. D. Stăniloae, de la care am luat citatul de mai sus, își sprijină ideea pe un cuvînt al Sfîntului Simeon Noul Teolog : «Cel ce socotește pe aproapele ca pe sine însuși nu suportă să aibă mai mult decît aproapele. Iar dacă are și nu transmite cu îmbelșugare, pînă a deveni și el sărac, ca să se facă asemenea semenilor săi, nu este împlinitor al poruncii Domnului... Dacă ar disprețui și ar trece cu vederea pe unul singur, se va socoti că trece cu vederea pe Hristos Dumnezeu, care flămînzește și însetează» [1455]. Dar Sfîntul Simeon Noul Teolog nu pledează aici pentru egalitatea tuturor în sărăcie. El afirmă doar că toți trebuie să caute să devină egali cu ceilalți, pentru ca să nu mai existe distanță între oameni. A «deveni sărac» înseamnă, în gîndirea Sfîntului Simeon Noul Teolog, ca fiecare să simtă lipsa ajutorului celuilalt. În cele din urmă, egalitatea în dreptul de a folosi bunurile materiale atestă valoarea și demnitatea omului ca fiu al lui Dumnezeu, și ca un colaborator al lui Dumnezeu la producerea lor [1456].

În concluzie, în teologia și în viața Bisericii Ortodoxe, bunurile materiale au jucat întotdeauna rolul principal în exercitarea slujirii. Potrivit Sfintei Scripturi, slujirea a fost materializată întotdeauna în faptă, în ajutor concret, în împărțirea bunurilor cu cei lipsiți. Proprietatea privată n-a fost interzisă niciodată, dar nici bogăția n-a fost lăudată vreodată. Proprietatea privată a fost admisă numai în măsura în care satisfăcea trebuințele personale. Ceea ce a depășit aceste trebuințe era considerat ca o proprietate uzurpată.

6. „Apostolatul social" ca formă de pastorație în Biserica Ortodoxă

Deschiderea Bisericii față de lumea de azi s-a concretizat în anumite principii și forme noi de pastorație și de angajare socială. În această privință, Biserica Ortodoxă Română a adoptat o atitudine realistă, în același timp naturală și teologică : aceea a *apostolatului social*. Termenul sintetizează slujirea practică a Bisericii în actualitatea socială, bazată pe mandatul său divin. Prin «apostolat social», se înțelege preocuparea Bisericii de viața socială a membrilor săi, slujirea aspirațiilor societății umane. Deși misiunea esențială a Bisericii este mîntuirea, ea s-a preocupat întotdeauna și de problemele vieții pămîntești a credincioșilor ei, pentru că creștinul înaintează spre mîntuire, și crește în de-

1454. Pr. Prof. D. Stăniloae, într-o lucrare despre *Creștinism și lume* (ms.), p. 24.

1455. *Capita practica et theologica*, cap. 116, în «Filocalia ton ieron nipticon», ed. II, vol. II, Atena, 1893, cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Creștinism și lume*.

1456. Pr. Prof. D. Stăniloae a tratat această temă într-o conferință intitulată «*La responsabilité chrétienne dans le monde*», (ms.), 1966.

săvîrșire prin faptele sale concrete față de semeni. Deci, apostolatul social este o actualizare, pe planul pastorației și al vieții morale, a mesajului Evangheliei.

În Biserica Ortodoxă Română, *Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian* este cel care a definit doctrina apostolatului social.

«Preocuparea pentru om, pentru destinul său pămîntean și supra-pămîntean, pentru nevoile vieții sale prezente și pentru rosturile sale dincolo de timp, toate acestea nu sînt noutăți pentru teologia creștină, ci probleme vechi de două milenii, a căror dreaptă rezolvare a întîrziat mult prea mult. Chemarea noastră pentru adîncirea laturii sociale a mesajului evanghelic și întruparea lui în viața noastră de toate zilele, trebuie considerată, prin urmare, nu ca o noutate teologică, ci ca o dezgropare a unor comori vechi, părăsite și uitate între scoarțele Sfintei Scripturi și ale Sfintei Tradiții creștine. Actualizarea acestor preocupări a fost și o necesitate a vremii. Niciodată ca în ultimele decenii, slujitorii Bisericii creștine n-au fost confruntați cu probleme așa de vitale, care să pună în cumpănă însăși valoarea învățăturilor evanghelice pentru organizarea unui mod de existență umană, întemeiată pe principiul egalei îndreptățiri a tuturor oamenilor la bunăstare și fericire» [1457].

Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a înțeles «apostolatul social» ca o lucrare de integrare a Bisericii în realitățile și aspirațiile sociale ale credincioșilor ei și ale poporului întreg. «Apostolatul social» semnifică o Biserică vie și deschisă societății, o «Biserică socială» : «Vă chem, Prea Cucernici Preoți, la o muncă fără preget, în scopul făuririi omului nou, omului social al păcii, al dragostei, al frăției, al cinstei și al muncii. Să creăm omul nou după învățătura Evangheliei și să nu acceptăm ca unii dintre noi să-și potrivească Evanghelia ca scut al apărării privilegiilor și intereselor lor egoiste. Trebuie creat omul nou și cu el Biserica socială, vie și activă» [1458].

Apostolatul social este o *slujire* a lui Dumnezeu și a oamenilor în același timp : «Preotul slujește pe Hristos, slujind pe semenii săi, luminîndu-i, călăuzindu-i pe calea cea dreaptă și ajutîndu-i din toate puterile sale în strădania lor spre lumină și fericire. Acesta este sensul preoției ortodoxe, al preoției adevărate : slujirea lui Dumnezeu și a poporului» [1459]. Într-un mesaj către O.N.U., Prea Fericirea Sa spunea : «Prin slujire udăm sămînța din care a crescut, de-a lungul veacurilor, înalta conștiință morală a umanității contemporane» [1460]. Slujirea a fost specificul creștinismului românesc de cînd există, spunea Prea Fericirea Sa : «Cu asemenea zestre sufletească, părinții neamului nostru au primit, chiar din primul veac creștin, credința cea nouă și mîntuitoare... Creștinismul nostru s-a zidit, așadar, pe temelia trainică a unor virtuți stră-

1457. P. F. Patriarh Justinian, *Apostolat Social*, vol. VIII, București, 1966, p. 56—57.
1458. Patriarhul Justinian, *Apostolat Social*, vol. I, 1948, p. 91.
1459. *Ibidem*, vol. V, p. 20.
1460. «Mesaj către O.N.U.», în *Apostolat Social*, vol. VI, 1958, p. 328.

bune, pe care le-am păstrat cu sfinţenie şi le vom păstra de-a pururi»[1461]. Slujirea, în contextul situaţiei lumii de azi, nu presupune, deci, renunţarea la tradiţia Bisericii, ci se înscrie pe linia tradiţiei.

Obiectivele majore ale slujirii creştine sînt : *pacea*[1462], *aspiraţiile la dreptate socială ale tuturor popoarelor*[1463] *şi idealul de unitate al tuturor creştinilor*[1464]. Testamentul Mîntuitorului Hristos este un testament al slujirii omului care, după învăţătura noastră creştină, este fratele tuturor oamenilor, indiferent de culoarea pielii sau de credinţa sa[1465]. Angajîndu-se în acelaşi spirit în activitatea practică în lume, confesiunile creştine vor găsi mai repede calea spre unitate[1466].

Cum s-a născut doctrina apostolatului social? «Doctrina apostolatului social s-a născut din integrarea mea în realităţile vieţii bisericeşti şi naţionale a poporului nostru»[1467], spunea Prea Fericirea Sa.

Iată, în scurt, cîteva din principiile «Apostolatului social», care stau la baza experienţei din Biserica Ortodoxă Română :

a) Îndatoririle Bisericii faţă de societate decurg din porunca Evangheliei de a iubi omul, din caracterul uman al mesajului lui Hristos şi din trimiterea Bisericii de a sluji omul de pretutindeni.

1461. *Apostolat Social,* vol. VI, p. 189—190.

1462. *Ibidem,* vol. IX, 1968, p. 29. Dintre studiile despre pace în teologia românească, citäm : Diac. Prof. O. Bucevschi, *Biserica Ortodoxă, solia păcii şi înfrăţirii,* în «Studii Teologice», I (1949), nr. 3—4, p. 145—154 ; Pr. Prof. Gr. Marcu, *Biserica Ortodoxă în slujba păcii,* în «Ortodoxia», III (1951), nr. 1, p. 15—60 ; Pr. Prof. I. G. Coman, *Temeiuri pentru apărarea păcii,* în «Studii Teologice», III (1952), nr. 1—2, p. 57—65 ; Diac. Prof O. Bucevschi, *Pacea, obiectiv al misiunii Bisericii Ortodoxe în lume,* în «Studii Teologice», III (1952), nr. 1—2, p. 3—14 ; Prof. Iustin Moisescu, *Temeiurile lucrării Bisericii pentru apărarea păcii,* în «Studii Teologice», III (1953), nr. 3—4, p. 247—268 ; Diac. Prof. Em. Vasilescu, *Pacea în învăţătura principalelor religii actuale,* în «Ortodoxia», III (1953), nr. 3, p. 339—380 ; Pr. Prof. Ene Braniştе, *Unitatea creştină şi pacea lumii,* în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1, p. 174—180 ; Diac. I. Bria, *Pacea lumii şi umanismul creştin,* în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 7—8, p. 411—417 ; Prof. N. Chiţescu, *Aspecte ale concepţiei creştine despre pace,* în «Glasul Bisericii», XIX (1960), nr. 5—6, p. 402—429.

1463. *Apostolat Social,* vol. IX, 1968, p. 151. Dintre studiile din teologia românească, privind dreptatea socială amintim : Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Creştinismul şi bunurile materiale după Sfinţii Părinţi,* în «Studii Teologice», I (1949), nr. 3—4, p. 155—175 ; Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *Probleme sociale în Vechiul Testament,* în «Studii Teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 55—68 ; Diac. Prof. O. Bucevschi, *Datoriile individului faţă de colectivitate după concepţia creştină,* în «Studii Teologice», III (1952), p. 7—8, p. 361—370 ; Diac. Prof. I. Zăgrean, *Creştinismul şi drepturile fundamentale ale omului,* în «Studii Teologice», III (1952), nr. 3—4, p. 134—156 ; Diac. Prof. O. Bucevski, *Nedreptatea socială, piedică în calea mîntuirii,* în «Studii Teologice», V (1954), nr. 5—6, p. 231—237.

1464. *Apostolat Social,* vol. X, 1971, p. 158.

1465. *Ibidem,* vol. IX, p. 339.

1466. *Apostolat Social,* vol. X, p. 280. Cîteva studii despre ecumenismul practic în teologia românească : I. P. S. Iustin, *Biserica Ortodoxă Română în lumea creştină contemporană,* în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 3 ; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Rolul Sfinţilor Părinţi în elaborarea ecumenismului creştin,* în «Studii Teologice», XV (1963), nr. 9—10, şi 511—525 ; Pr. Prof. D. Belu, *Ecleziologia ortodoxă şi ecumenismul creştin,* în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 493—519 ; Pr. Gh. Drăgulin, *Duhul Ortodoxiei şi năzuinţele creştine după unitate,* în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 41—55 ; Lector Ioan Ică, *Necesitatea intensificării acţiunilor ecumeniste pe plan parohial,* în «Mitropolia Ardealului», XV (1969), nr. 9—10, p. 675—695 ; Pr. Prof. D. Belu, *Ortodoxia şi activismul omului,* în «Studii Teologice», II (1950), nr. 1—2, p. 65—79.

1467. *Apostolat Social,* vol. VII, 1961, p. 8.

b) «Apostolatul social» înseamnă și aprecierea valorilor etice și umane pe care le-a impus experiența istorică. Biserica de azi a devenit receptivă la principiile pe care le promovează societatea și le realizează spre binele tuturor oamenilor. Biserica Ortodoxă Română crede că, în opera pe care o întreprinde noua societate contemporană, sînt puse în aplicare, într-un mod istoric specific, valori umane și principii etice promovate și de creștinism [1468]. De pildă, morala creștină dă o mare apreciere respectului față de libertatea și demnitatea umană, aspectului comunitar al proprietății, grijii pentru bunăstarea tuturor, muncii în comun, principii pe care le susține, cu alte temeiuri, și morala socială seculară, necreștină.

c) «Apostolatul social» este expresia slujirii deopotrivă și simultană a Bisericii și a poporului. Căci dacă Biserica se preocupă de raportul cu lumea în general, cu atît mai mult trebuie să se preocupe de raportul cu poporul în mijlocul căruia trăiește. Membrii Bisericii înțeleg lumea în dimensiunile ei concrete, istorice. «Apostolatul social» constituie deci forma de pastorație și de angajare socială în contextul societății în care Biserica Ortodoxă Română există și își îndeplinește misiunea sa [1469].

7. Ortodoxia ca Biserică a slujirii

În prezentarea de mai sus au fost scoase în evidență cîteva aspecte și elemente de teologie a slujirii în Ortodoxie. Deși nu există documente oficiale bisericești sau tratate sistematice, teologii ortodocși sînt preocupați să alcătuiască o teologie a slujirii, pe temeiul revelației biblice și al tradiției patristice [1470], ținînd seama de experiența Bisericii, precum și de aspirațiile societății în continuă dezvoltare.

1468. «...Prezentă ca parte componentă a organismului social în dezvoltarea întregului mediu social, Biserica Ortodoxă Română recunoaște din punct de vedere creștin, valoarea morală a principiilor care se află la baza activității societății socialiste române ; libertatea, egalitatea, frățietatea, pacea între popoare, independența națiunilor în condiții de coexistență pașnică, legătura individului cu societatea, modestia personală și autodăruirea, dragostea jertfelnică față de patrie și față de popor, puritatea raporturilor familiare, munca pentru binele comun» («Biserica Ortodoxă Română», LXXXV (1967), nr. 11—12, p. 1080).

1469. Diac. Asist. I. Bria, *Teologia ortodoxă română contemporană*, în «Glasul Bisericii», XXX (1971), nr. 1—2, p. 66.

1470. Dintre studiile și articolele privind «diaconia» publicate în ultima vreme în teologia ortodoxă română, semnalăm, în afară de cele citate pînă aici, următoarele :

— P. F. Patriarh Justinian, *Umanism evanghelic și responsabilitate creștină*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 163—166 ; publicat sub titlul *Evangelical Humanism and Christian Responsibility*, în «The Ecumenical Review», vol. XIX (1967), nr. 2, p. 157—160.

— I. P. S. Mitropolit Nicolae Corneanu, *Teologia în slujba vieții*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 5—6, p. 327—341.

— I. P. S. Mitropolit Nicolae Mladin, *Studii de Teologie morală*, Sibiu, 1969, cap. «Biserica și societatea», (p. 11—34).

— Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, *Slujirea lumii — mijloc de apropiere pentru Bisericile creștine*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 1, p. 150—159.

— Pr. Prof. D. Stăniloae, *«Să nu ucizi»*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 2, p. 76—95.

— Idem, *The World as Gift and Sacrament*, în «Sobornost», Summer, 1969, p. 662—672.

Cea mai prețioasă contribuție adusă de cercetarea ortodoxă actuală în problema unei teologii a slujirii este concepția realist-dinamică despre relația Bisericii cu lumea. Societatea nu mai este privită ca ceva static, guvernată de legi neschimbabile, ci e privită ca un organism viu, în continuă transformare. Providența nu fixează legi fatale, ci proniază însăși schimbările, în măsura în care ele înseamnă forme noi, mai bune, din ce în ce mai desăvîrșite, de existență umană. Desigur, *Biserica nu revendică vreun drept de a prescrie forme de organizare socială, de aceea ea nici nu se confundă cu vreo structură politică sau formă de civilizație determinată istoricește.* Dar aceasta nu înseamnă că ea nu are o conștiință socială și o răspundere față de societatea în care trăiește. *Biserica nu elaborează programe de ordin general ; ea elaborează, pe baza învățăturii sale revelate, principii de activitate pastorală privind umanizarea relațiilor sociale, în numele iubirii, al egalității și al originii comune a oamenilor.*

— Pr. Prof. P. Rezuș, *Slujirea ca funcție esențială a Bisericii,* în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 4, p. 580—593.

— Idem, *Teologia contemporană a «slujirii» și principiile sale ortodoxe,* în «Ortodoxia» XXI (1969), nr. 1, p. 25—40.

— Pr. Prof. Corneliu Sîrbu, *Solidaritatea umană,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 9—12, p. 615—627.

— Prof. Const. C. Pavel, *Aspectul teologic al solidarității umane,* în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 182—190.

— Diac. Conf. I. Bria, *Slujirea creștină în lumea contemporană,* în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLV (1969), nr. 3—4, p. 145—155.

— Idem, *Sensul activ al speranței creștine,* în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 7—8, p. 777—787.

— Ibidem, *«Slujirea» în teologia contemporană,* în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 2.

— Doct. A. Grigoraș, *Biserica slujitoare,* în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 222—246.

— Pr. Ioan Rămureanu, *Preotul — slujitor al lui Dumnezeu și al oamenilor, după Sfinții Trei Ierarhi,* în «Ortodoxia», XXXVIII (1970), nr. 1—2, p. 99—105.

Partea a V-a

Concluzii generale

Ecleziologia contemporană înţelege din ce în ce mai mult că Biserica, una, sfîntă, sobornicească şi apostolească, este o «Biserică slujitoare», o comunitate întemeiată de Iisus Hristos ca să-I continue slujirea pe pămînt. Dacă pînă acum atributul slujirii era înţeles în mod implicit, astăzi se impune o formulare explicită a acestuia. Am putea sistematiza concluziile încercării noastre de analiză şi formulare explicită, răspunzînd la cîteva întrebări, printre care : 1) *Ce factori determină orientarea Bisericii spre slujire în epoca noastră ?* ; 2) *Care sînt elementele unei teologii a slujirii şi ale «Bisericii slujitoare» ?* ; 3) *Ce aduce nou «Biserica slujitoare» în viaţa creştină şi în ecleziologia confesiunilor ?*; 4) *Care sînt formele concrete ale slujirii ?* ; 5) *În ce constă specificul slujirii creştine ?*

I. — Orientarea Bisericii spre slujire

Potrivit Sfintei Scripturi, slujirea constituie misiunea fundamentală a Bisericii, cu care aceasta stă sau cade din rostul ei în lume, aşa cum i-a fost fixat de Dumnezeu, mai întîi prin profeţi şi apoi prin Iisus Hristos. Am văzut cum Sfinţii Părinţi reprezentativi au considerat slujirea, în mod firesc, drept atributul esenţial al Bisericii şi am văzut că, de-a lungul istoriei, Biserica s-a străduit pretutindeni să descopere forme concrete şi eficiente prin care să răspundă acestui mandat divin.

Principiile biblice ale slujirii au valoare eternă, dar Sfinţii Părinţi le-au tîlcuit şi le-au aplicat pentru vremea lor, aşa cum Biserica a făcut de altfel de-a lungul întregii sale istorii. Accentul major a fost pus, în trecut, îndeosebi pe caritate, care se bazează pe unitatea neamului omenesc în actul creaţiei, pe răscumpărarea prin Iisus care a înfiat pe toţi oamenii în mod egal şi i-a făcut coresponsabili în procesul mîntuirii şi, bineînţeles, pe iubire ca principiu de unitate şi solidaritate. Caritatea s-a exprimat în fapte filantropice individuale sau organizate şi, de la început, a mers paralel cu propovăduirea cuvîntului, exprimată prin organizarea misiunilor în vederea integrării tuturor în trupul lui Hristos, pentru ca toţi să se bucure de roadele întrupării şi ale jertfei Sale răscumpărătoare.

S-ar putea numi acest rezumat de mai sus *schema clasică după care s-a orientat creştinismul în toată istoria lui.*

Dacă elementele acestei scheme au existat dintotdeauna în Biserică, precum le găsim atestate în Sfînta Scriptură şi în tradiţia patristică şi bisericească, atunci *ce anume reclamă reorientarea Bisericii în epoca noastră?*

Mai întîi, s-au creat situaţii noi: lumea a evoluat, s-a schimbat, şi prin lume înţelegem cultura, tehnica, civilizaţia, mentalităţile, relaţiile, necesităţile etc. La un moment dat, aceste schimbări au căpătat denumirea de «lume modernă», şi într-adevăr această lume prezintă caractere noi. Faptul acesta priveşte îndeosebi creştinismul occidental, pentru că acolo a început confruntarea, poate şi din cauză că acolo Biserica, mai ales cea Romano-Catolică, a ţinut să joace un rol important în «lume» şi la un moment dat, între limitele celor douăzeci de ani de după al doilea război mondial, ea a observat că «lumea» i-a scăpat de sub control. Era altă «lume», devenise «lumea modernă».

Aşa s-a născut tema «Biserica şi lumea modernă», devenită pe parcursul ultimelor două decenii tema majoră a tuturor întîlnirilor, la toate nivelurile, ale reprezentanţilor confesiunilor creştine.

Prin «lume modernă» s-a înţeles lumea secularizată, lumea care problematizează credinţa, care invită la onestitate cu orice preţ, care trăieşte în categoriile noului ce se produce de la o zi la alta şi care, în ceea ce priveşte religia, devine tot mai indiferentă, cum s-a arătat în capitolul *Coordonate ale dialogului contemporan dintre Biserică şi lume.*

Teologii apuseni, Biserica Romano-Catolică în chip special şi, concomitent cu ea, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, fiindcă situaţia era urgentă, şi-au fixat o strategie de abordare cu duhul blîndeţii a «lumii moderne». Fără îndoială, aceasta a fost o hotărîre înţeleaptă, ca metodă de lucru, mai ales că la început încă nu se ştia bine ce este această «lume modernă».

Dar în cele din urmă s-a constatat că această «lume modernă» este o realitate nouă, la care s-a ajuns printr-o evoluţie rapidă, cu care Biserica nu ţinuse pasul. De aceea, primul lucru care i-a revenit acesteia, a fost să alerge şi să prindă lumea din urmă, ca să stea de vorbă cu ea ca doi contemporani.

În ce a constat această «alergare»? Înainte de orice, în aducerea la zi a limbajului teologic, apoi în recunoaşterea ireversibilităţii situaţiei, în recunoaşterea noilor instituţii şi, o dată cu toate acestea, în familiarizarea cu noile probleme cu care era confruntat omul în noul context social, politic, cultural şi spiritual.

Confruntarea Bisericii cu acest context a arătat că un creştinism al raporturilor individuale, un creştinism al milosteniei personale sau chiar colective, dar bazată pe milostenia personală, izolată şi întîmplătoare, cum era pe vremea Sfinţilor Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur, încetează să mai fie actual. Un creştinism redus la atîta, risca să rămînă periferic şi ineficient.

După prima luare de contact cu lumea modernă, creştinismul (după cum vom vedea mai jos, cei care vorbesc despre aceasta se referă mai

ales la creştinismul apusean), a considerat că e chemat să se înscrie în noile structuri, în noile instituţii, ca să umple golul pe care l-a favorizat absenţa lui din ritmul evoluţiei lumii. Aceasta cu atît mai mult cu cît creştinismul şi-a dat seama nu numai că rămăsese pur şi simplu în urmă, la vremea Sfîntului Ioan Gură de Aur sau a Sfîntului Vasile cel Mare, ci şi că a participat el însuşi la secularizare.

Aşadar, pe de o parte, Biserica s-a simţit responsabilă, din cauza absenţei ei, pentru unele aspecte negative din evoluţia lumii, pe de alta, începea să-şi descopere chiar o anumită vinovăţie directă. În ambele cazuri, acest examen de conştiinţă a fost o dovadă de smerenie şi o «autocritică» constructivă. Trebuie să menţionăm faptul că protestanţii sînt cei dintîi care au adoptat o atitudine autocritică deschisă. Această atitudine însă este semnificativă pentru întreaga Biserică apuseană, nu numai pentru cea protestantă, chiar dacă mai ales romano-catolicii mai au încă o bună echipă de conservatori.

O serie de teologi protestanţi reprezentativi ilustrează această nouă poziţie. De pildă, H. Richard Niebuhr prezintă unele din greşelile săvîrşite de Biserică în trecut, prin care a favorizat ea însăşi procesul secularizării.

Pentru a întîlni dorinţele unora, spune H. Richard Niebuhr, Biserica a făcut din creştinism o doctrină uşoară, care nu cere decizii categorice şi supunere necondiţionată faţă de Hristos. Bisericile s-au izolat una de alta şi s-au structurat în grupuri antagoniste, trăind din critică reciprocă şi pretinzînd fiecare că reprezintă adevărata Biserică. De aici prozelitismul, care este, evident, un păcat. Unii creştini s-au deschis lumii fără măsură şi au adus în Biserică corupţia din lume, alţii, reacţionînd, s-au izolat de lume căutîndu-şi propria lor sfinţenie şi devenind, într-un fel sau altul, sectari. În multe părţi, segregaţia din societate a pătruns şi în Biserică, desfigurînd şi profanînd adunările creştine [1471]. Reinhold Niebuhr socoteşte şi el că ar fi inexact să se arunce vina pentru dezordinile din societate, numai pe seama secularismului veacului nostru. Cînd lumea s-a revoltat împotriva civilizaţiei creştine medievale, a fost în măsură s-o facă, numai pentru că acea civilizaţie n-a fost în stare să ţină pasul cu dezvoltarea şi interesele societăţii. Biserica s-a identificat cu morala ambiguă a societăţii feudale, şi reacţia împotriva ei a fost justificată [1472].

R. Niebuhr ar putea veni desigur şi mai aproape de noi şi să observe că identificarea Bisericii cu morala societăţii burgheze a antrenat şi ea o reacţie similară.

Jacques Ellul consideră că doctrina socială a Bisericii a ajuns să fie demodată, căci ea a pierdut controlul asupra valorilor civilizaţiei [1473].

1471. H. Richard Niebuhr, *The Disorder of Man in the Church of God,* vol. colectiv «Man's Disorder and God's Design», vol. I ; *The Universal Church in God's Design,* SCM Press, London, 1948, p. 82—87.

1472. Reinhold Niebuhr, *God's Design and the Present Disorder of Civilisation,* în vol. «Man's disorder and God's design», vol. III : *The Church and the Disorder of Society,* p. 13—14.

1473. Jaques Ellul, *The Situation in Europe,* în acelaşi volum colectiv cit. supra, vol. III, p. 50.

«Biserica, zice el, a lăsat în seama altora grija și protecția omului... Biserica a făcut de asemenea compromisuri serioase cu cei care controlează finanțele. Aceasta explică de ce Biserica este atît de convențională și de ce îl lasă pe om să cadă în mîinile celor care nu-l pot decît dezorienta».

«Biserica a lăsat altora responsabilitatea pentru revoluție, în timp ce ea există tocmai în scopul de a insista asupra schimbărilor permanente în societate și în civilizație, spre a le aduce pe acestea tot mai în conformitate cu ordinea divină. Biserica are misiunea unei «permanente revoluții». Dar Biserica a pierdut definitiv din vedere faptul că există o ordine divină, și a acceptat ordinea stabilită a lucrurilor. În loc să reprezinte valorile de transformare și judecată (dreptate, libertate etc.), întemeiate de Iisus Hristos, Biserica a fost mai degrabă partizană a valorilor conservatoare, lăsînd funcția revoluționară în mîinile partidelor politice».

«Biserica a lăsat altora responsabilitatea pentru viața spirituală a popoarelor. Ea a devenit introspectivă și a uitat că Evanghelia trebuie să fie prezentă în mijlocul poporului, și aceasta se poate realiza numai printr-o mișcare continuă, prin mari mișcări de evanghelizare care, chiar dacă nu duc la convertirea tuturor, îndrumează totuși viața spirituală a națiunilor spre Evanghelie. Biserica și-a mărginit lucrarea aproape exclusiv la mărturia individuală și la convertirea privată, și a lăsat națiunile Europei să caute hrana spirituală în altă parte» [1474].

J. Ellul recunoaște, desigur, că Biserica n-a făcut toate acestea intenționat și că nu s-a dezinteresat în principiu de lume, dar a ajuns să fie devansată de lume, pentru că și-a ales greșit apartenențele și și-a înțeles greșit interesele. Printre aceste greșeli el numește : supunerea oarbă față de statul burghez, atașamentul față de capitalism, deci față de un anumit sistem social, angajarea ei în ostilități interioare. Prin toate acestea, Biserica apuseană nu și-a îndeplinit misiunea sa și n-a transmis cu fidelitate mesajul divin [1475].

Și alți teologi aruncă grele răspunderi pe seama Bisericii apusene, pentru dezordinile sociale acumulate de societatea în care există ea. Această răspundere poate fi localizată și este important să se cunoască acest lucru, deoarece în aceste zone este chemată Biserica să slujească în primul rînd.

Desigur, cei mai mulți teologi nu acuză Biserica că a dat răspunsuri vechi la probleme noi, și nici că nu a dat nici un fel de răspuns. Ei o acuză că a dat răspunsuri greșite și că, în felul acesta, ea însăși a promovat secularizarea care a sfîrșit prin a o contesta. John C. Bennett, autor al unor cărți ca *Christian Realism* și *Christian Ethics and Social Policy*, arată că metodele de pînă acum ale Bisericii au fost falimentare, și enumără trei feluri de angajări în care a fost implicată Biserica și în care, în loc să promoveze soluțiile ei, ea a slujit alte interese :

1474. *Ibidem*, p. 59—69.
1475. *Ibidem*, p. 60.

În primul rînd, Biserica s-a lăsat antrentă în forme naţionale [1476], a devenit cumva provincială, şi adesea s-a făcut instrumentul puterii şi intereselor naţionale înguste, în unele ţări.

În al doilea rînd, spune el, Biserica a greşit cînd s-a făcut reprezentanta intereselor şi a perspectivelor unei anumite clase, ceea ce a determinat clasa muncitoare şi forţele democratice să considere că Biserica a fost împotriva lor. J. Bennet consideră că în această privinţă, Biserica a contribuit esenţial la agravarea dezordinii sociale. Cînd s-a trezit, a fost prea tîrziu, «conflictul era prea avansat şi noile ideologii ale clasei muncitoare deveniseră deja substitute ale religiei, şi închise pretenţiilor creştinismului» [1477]. Sau dacă nu s-a aliat cu anumite clase, Biserica a dat impresia că sancţionează mereu *statu-quo-ul* social şi politic [1478]. Ca şi H. Richard Niebuhr, J. Bennett citează, în acest sens, Bisericile segregate după modelul celorlalte instituţii de stat din America şi critică faptul ca pe o gravă eroare.

În al treilea rînd, J. Bennett critică Biserica pentru că s-a transformat adesea într-o instituţie economică, înţelegînd prin aceasta investiţiile pe care le face pentru profit economic, ca orice instituţie seculară. Această practică a asimilat Biserica cu orice alt tip de societate economică şi a creat diferenţe în standardul de viaţă al Bisericilor [1479].

Biserica şi-a descoperit şi vinovăţia de a fi indirect responsabilă, pentru că n-a intervenit acolo unde civilizaţia modernă, în anumite state, s-a orientat spre scopuri contrare moralei şi binelui comun. J. H. Oldham, autor al unor cărţi ca *The Church and its Function in Society* şi *Christianity and the Race Problem,* enumără o serie de fapte care ar fi trebuit să atragă atenţia Bisericii şi s-o cheme să-şi spună cuvîntul. Căci societatea tehnică modernă pierde adesea echilibrul moral, şi aceasta o poate transforma la un moment dat în instrument de distrugere. De aici necesitatea prezenţei creştinismului, ca un exponent al unor criterii morale de origine divină, care pot ajuta societatea să se orienteze.

Dintre greşelile sau pericolele civilizaţiei tehnice, J. H. Oldham citează orientarea cercetărilor spre război, şi cheltuielile incalculabile în vederea distrugerii vieţii umane ; apărarea marelui capital şi a imperialismului prin mijloacele tehnicii moderne ; exploatarea omului, a femeilor şi chiar a copiilor prin aservirea lor maşinii, ceea ce e egal cu dezumanizarea. Faptul că maşinile impun o muncă monotonă şi repetată, are o influenţă gravă asupra caracterului uman, asupra iniţiativei şi simţului răspunderii. Influenţa maşinii, atît asupra vieţii individuale, cît şi asupra celei sociale, ocupă pe om numai cu produsele

1476. El citează în sprijinul acestei idei pe George Florovski, *The Church — her Nature and Task,* volum colectiv cit., vol. I, p. 43—59.

1477. John C. Bennett, *The Involvement of the Church,* volum colectiv cit., vol. III, p. 96.

1478. Împotriva atitudinii de sanctificare a statu-quo-ului sau a unui fel de *laissez-faire* pietistic au scris mulţi teologi. Vezi J. H. Oldham, *A Responsible Society,* în vol. cit., vol. III, p. 138 ; Arthur Rich, *Glaube in Politischer Entscheidung,* Zürich, 1962 ; c. Heinz-Dietrich Wendland, *The Church and Revolution,* în «The Ecumenical Review», vol. XVIII (1966), nr. 4, p. 446.

1479. John C. Bennett, *op. cit.,* p. 190—191.

mașinilor și îi răpește orice răgaz și interes pentru altceva [1480]. Oldham mai remarcă și pericolul tehnicizării pentru integritatea și dezvoltarea persoanei, dacă nu se păstrează un anumit echilibru.

Încercînd o sinteză a aspectelor negative ale tehnicizării, *Emil Brunner* subliniază: «Despersonalizarea vieții» și continua disoluție a comunităților naturale ca familia și colectivitatea; predominarea factorilor materiali și economici și neglijarea realităților spirituale; distrugerea sensului responsabilității personale și a originalității exprimării, ca un rezultat al influenței standardizării metodelor moderne de propagandă în masă și de psihologie colectivă; persistența — și chiar accentuarea — contrastului dintre sărăcia degradantă și condițiile de sclavie, pe de o parte și acumulările fără limită de putere și bunăstare, pe de altă parte [1481].

Dincolo de avantajele reale și incontestabile, — se observă în apus — civilizația tehnică modernă comportă și niște pericole. Aceste pericole de care se ocupă teologii, se pot reduce la două: *amenințarea integrității persoanei și amenințarea cu permanentizarea nedreptăților sociale.*

În noile condiții, Biserica a trebuit să procedeze la analize și reconsiderări substanțiale. Ele nu au privit, bineînțeles, doctrina, ci modalitățile istorice, formele în care învățătura Sfintei Scripturi trebuie aplicată în diferitele condiții ale societății în evoluția ei. Nu a fost greu să se descopere că lumea s-a schimbat mai repede decît metodele prezenței creștine în ea. Ceea ce era viu la început, și răspundea unor nevoi reale ale societății, a devenit cu timpul rutină, cum observă *Karl Barth* și s-a golit de orice entuziasm. Slujirea care avea la început doar pe Iisus drept criteriu și țel, cu timpul s-a împărțit și s-a orientat după alte criterii [1482].

În procesul de reconsiderare și adaptare, Bisericii i se prescrie de către unii, pocăința [1483], care ar avea menirea s-o facă aptă pentru a întîlni nevoile lumii de azi de pe poziții cu adevărat creștine, creatoare. Dacă la un moment dat s-a pierdut în interese personale, instituționale, Biserica trebuie să redevină acum cuvîntul și brațul lui Dumnezeu în lume, să redevină cu adevărat slujitoare. Biserica trebuie să cunoască rănile lumii și să i le vindece, să detecteze pericolele care o amenință și să o ajute la înlăturarea lor. Căci *Biserica nu are altă rațiune de a fi în lume, decît slujirea. Numai pe această cale, Biserica merge spre ea însăși, spre rezolvarea și a conflictelor ei interioare, a separației ei de societate și a tendințelor ei de dominare,* căci nu există forme de slujire unele mai înalte sau altele mai puțin însemnate [1484].

1480. J. H. Oldham, *Technics and Civilization*, vol. cit., vol. III, p. 38—40. În literatura teologică românească, vezi, Pr. Prof. Isidor Todoran, *Credință și Tehnică*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 4—6, p. 349—366.

1481. Emil Brunner, *And Now ?*, în vol. cit., vol. III, p. 176.

1482. Karl Barth, *The Church — The Living Congregation of the Living Lord Jesus Christ*, vol. cit., vol. I, p. 70.

1483. E. C. Urwin, *New Beginning in the Relations of the Church with Society*, vol. cit., vol. III, p. 103.

1484. K. Barth, *op. cit.*, p. 73.

Într-un trecut mai îndepărtat, este adevărat, Biserica a considerat slujirea ca pe raţiunea ei principală de a fi. Dar astăzi slujirea trebuie adaptată noilor condiţii şi realităţi, şi această adaptare nu e un lucru chiar simplu.

În condiţiile noi de asimilare a individului în mari grupări anonime, cînd se tratează mai mult cu grupul decît cu persoana, cel dintîi lucru pe care Biserica ar trebui să-l facă este să promoveze societatea responsabilă, o societate în care persoana să nu se piardă într-o identitate comună, iresponsabilă [1485].

Problemele cu care e confruntat creştinismul în lumea modernă, nu mai sînt astăzi problemele unei Biserici particulare, ci mai mult sau mai puţin ale *Bisericii*. Modul în care această confruntare se reflectă în preocupările teologilor, indiferent de apartenenţa lor confesională, este deci relevant şi important pentru întreaga Biserică. Cînd ei zic deci: «*Biserica* e confruntată cu...», vorbind în numele tuturor, limbajul acesta poate fi admis. Biserica însemnînd în astfel de exprimări un termen de relaţie cu misiunea ei în lume, care este aceeaşi pentru toate Bisericile, dincolo de definiţiile dogmatice care le delimitează.

În relaţie cu misiunea sa, Biserica se regăseşte *una*, îşi recucereşte universalitatea. Suflul de universalitate este chiar suflul Duhului Sfînt, care indică, în aceasta, una din căile pe care creştinii se vor regăsi în unitate. Marile confruntări fac să se uite dizidenţele interioare şi unesc naţiunile împotriva ameninţărilor din afară. Poate că şi creştinismul va profita de acelaşi principiu, în confruntarea lui cu propria sa misiune. Teologul anglican Stephen Verney face o observaţie foarte simplă şi exactă: «Nu am dreptul să vorbesc pentru alte religii, deşi ziua în care ne vom uni toţi în slujba comunităţii nu poate fi departe. Căci, deja e mult de cînd, în faţa crizei urbane, toţi creştinii recunosc unitatea lor şi acţionează în consecinţă. La nivelul de jos al comunităţii, pentru omul de pe stradă, este irelevant dacă un creştin este romano-catolic, ortodox sau protestant» [1486].

II — Posibilitatea unei teologii a «Bisericii slujitoare»

Sfînta Scriptură, tradiţia apostolică şi imediat post-apostolică, Sfinţii Părinţi de care ne-am ocupat în lucrarea noastră, ca şi teologi şi ierarhi din cele trei mari confesiuni creştine, în opere personale sau în documente colective, indică slujirea drept atributul esenţial care integrează creştinul şi Biserica în societatea oricărui timp şi loc.

La întrebarea: Este posibil să se fundamenteze teologic o Biserică slujitoare?, în lumina celor de pînă aici, se poate răspunde afirmativ. În sprijinul acesteia vin cele trei idei-evenimente din Vechiul Testa-

1485. J. H. Oldham stabileşte opt elemente ce ar trebui să alcătuiască ordinea socială modernă. El trimite la cunoscuta carte a lui Martin Buber, *Between Man and Man*, Kegan Paul, 1947, şi spune că societatea datorează imens persistenţei cu care Buber a reclamat relaţia între persoane ca adevărata relaţie umană.

J. H. Oldham, *A Responsible Society*, vol. cit., vol. III, p. 147 ş.u.

1486. Stephen Varney, *People and Cities*, Collins, Fontana Books, 1969, p. 113.

ment: *unitatea ontologică* a neamului omenesc, care reclamă solidaritatea tuturor oamenilor; *alegerea* lui Israel spre slujirea neamului omenesc, în vederea pregătirii primirii lui Hristos-Răscumpărătorul, și *substituirea* profețită de Isaia, care arată că Cel ce va veni, va fi un Slujitor, Unul care va lua asupra Sa păcatele oamenilor.

De asemenea, din Noul Testament pot fi invocate alte trei idei-evenimente: *recapitularea* tuturor în Hristos care, asumîndu-și natura omenească și împlinind cele profețite, răscumpără prin jertfa Sa toată omenirea, înnoind-o și făcînd-o aptă să participe la Dumnezeirea Sa; *instituirea* slujirii cu prilejul spălării picioarelor și cu alte prilejuri (cearta pentru întîietate dintre apostoli, descrierea judecății din urmă) și *trimiterea* la slujire a Apostolilor și prin ei a întregii Biserici.

Am socotit că aceste idei-evenimente constituie temelia biblică, revelată, a unei Biserici slujitoare. Teologii mai vechi, ca și cei moderni, își sprijină pe argumente de felul acestora o teologie a slujirii. Ea este din ce în ce mai prezentă în preocupările teologilor contemporani, care văd în ea singurul răspuns teologic la întrebările care se pun, din ce în ce mai insistent, cu privire la rostul teologiei și al Bisericii în lumea de azi [1487].

Numim *teologie a slujirii* [1488], cercetarea teologică sistematică, care își concentrează interesul pe descoperirea argumentelor biblice, patristice, practice și de speculație, în vederea demonstrării că misiunea dumnezeiască încredințată oamenilor, luați izolat sau în grup, este aceea de a sluji unii altora, pentru că numai așa slujesc și mărturisesc pe Dumnezeu.

La temelia teologiei slujirii stă realitatea unității ontologice originare între Dumnezeu și om. Teologia slujirii este o teologie profundă a unității dintre Dumnezeu și om, unitate care stă la baza întrupării și răscumpărării. Unitatea aceasta vine de la Dumnezeu și duce la El, și ea dă *sens teologic* imperativului slujirii. Prin slujire ne reînscriem mereu în unitate și în apartenența la Dumnezeu. Izolați însă ne depărtăm de Dumnezeu. Îl uităm, Îi uităm și poruncile și pierdem drumul de întoarcere spre El. Sfîntul Apostol Pavel arată că există niște verigi de legătură de care nu trebuie să uităm niciodată: «Toate sînt ale voastre; voi însă sînteți ai lui Hristos, iar Hristos este al lui Dumnezeu» (I Cor. III, 22—23).

În lucrarea noastră, argumentele pentru o teologie a slujirii au fost dezvoltate mai ales din perspectiva unității, a unei unități originare în care se pare, a intrat însuși Dumnezeu. De fapt tocmai realizarea unității prin iubire, prin slujire, apropie pe oameni de această stare origi-

1487. O carte recentă, *Une Réforme dans l'Eglise*, a publicat Jean Jacques von Allmen, Duculot, Gembloux, 1971.

1488. Un studiu nou care tratează despre *teologia* slujirii este acela al lui Benno Schlindwein, *Gottes und Menschendienst in einer Theologie der Diakonia*, în vol. «Solidarität + Spiritualität = Diakonie», Evanghelische Verlagswerk, Herausgegeben von Hans Cristoph von Hase, Stuttgart, 1971, p. 51—61, Schlindwein arată că slujirea e dublă: de sus în jos, de la Dumnezeu spre lume, și de jos în sus, de la lume spre Dumnezeu (p. 51—54). Iisus Hristos este modelul slujirii (p. 56), iar iubirea și comuniunea frățească sînt elementele principale ale unei teologii a slujirii (p. 59).

nară. Sfinții Părinți afirmă că unitatea este însăși restaurarea umanității în Hristos. Sfîntul Grigore de Nissa spune, de pildă, că omul, «fața omenească a lui Dumnezeu» [1489], și, «destinat bucuriilor divine, a trebuit să primească în natura sa însăși o înrudire cu acelea la care urma să participe» [1490]. În alt loc, același autor arată că «crearea omului după chip înseamnă că sufletul are de la început o natură împărătească» [1491]. În limbajul său speculativ, Sfîntul Maxim Mărturisitorul acordă o deosebită semnificație teologică ideii de unitate, cînd spune că «rațiunile cele multe se arată ca fiind una» [1492].

Unitatea originară a fost stricată prin păcat. Păcatul a împărțit, a dispersat și a diversificat. Amestecarea limbilor la Turnul Babel, este simbolul confuziei adusă de păcat [1493].

Iisus Hristos a venit să restaureze unitatea omenirii și, ca semn al acestei unități, întemeiază Biserica. Ea e *una*. E trupul Domnului, *un* trup. Și în Hristos toți sînt *una*. Biserica, Trupul Său tainic este deci o formă nouă a lui Hristos-Slujitorul și de aceea aceasta este o Biserică slujitoare.

III. — «Biserica slujitoare» în ecleziologia confesiunilor

Cercetînd tema în teologiile celor trei mari confesiuni creștine, s-a văzut că «Biserica slujitoare» este un concept dogmatic în definirea căruia există unele deosebiri confesionale, fără ca acestea să constituie o nouă barieră în calea unității creștine.

1. Ce aduce nou „Biserica slujitoare" în viața creștină?

Slujirea a fost totdeauna prezentă în conștiința și lucrarea Bisericii, dar relația nouă la care Biserica e solicitată azi în lume a impus prioritatea atributului slujirii, ca formă de manifestare a celorlalte însușiri ale Bisericii. În trecut, se urmărea mai mult fidelitatea teoretică față de propriile dogme și tradiții, într-un spirit adesea îngust, contrar principiilor etice ale creștinismului, și era neglijată, dacă nu chiar oprită, grija pentru cel care era în afara Bisericii. Grija față de acesta echivala cu o infidelitate față de Biserică și constituia chiar un obstacol în calea propriei mîntuiri. Astăzi ne miră asemenea lucruri, dar numai cu treizeci de ani în urmă, ca să nu mergem la trecutul mai îndepărtat, ele erau o realitate curentă.

În lumina noii orientări a Bisericii spre slujire, asemenea concepții și atitudini, caracteristice în trecut mai ales Bisericii Romano-Catolice,

1489. P. G., 44, 446 B. C.

1490. *Or. Cat.* c. 5 ; P. G., 45, 21 CD.

1491. *De hominis opificio* IV ; P. G., 44, 136 C. Vezi și trad. fr. de J. Laplace, în col. Sources Chrétiennes, vol. 6, Paris, 1943, p. 94—95.

1492. *Ambigua* ; P. G., XCI, 108.

1493. Pr. Prof. I. Coman interpretează acest episod ca fiind un progres de intenție rea, turnul fiind simbolul răzvrătirii împotriva lui Dumnezeu (cf. Jean Coman, *L'ampleur du service dans la création et notre échec* (Gen. I., 26—31 ; contraste Gen. XI, 1—9). Themes bibliques à Nyborg VI (mss).

sînt astăzi desuete. Sfîntul Ciprian spune într-adevăr că *extra ecclesiam nulla salus* dar, greșit înțeleasă, această afirmație a adus multe prejudicii creștinismului, fiindcă a întărit suficiența confesională. Astăzi teologii se întreabă care sînt de fapt granițele Bisericii? Pînă unde se întinde ea? Fără îndoială, principiul Sfîntului Ciprian rămîne valabil, dar într-un înțeles mai larg, adică din punctul de vedere al fidelității față de Hristos, față de trupul Său tainic, Biserica, și față de orice om care ne e frate și cu care Hristos se identifică (Matei XXV, 34—46). Granițele geografice sau confesionale care defineau altădată Biserica au devenit astăzi mai elastice. Nu se poate despărți Biserica de iubirea lui Dumnezeu, și de cei cuprinși în unitatea ontologică pe care a venit să o restaureze Dumnezeu în Hristos [1494]. Hans Urs von Balthasar, într-o paralelă paradoxală între iubirea creștină și «creștinism» — prin care înțelege Biserica limitată la configurațiile confesionale, face această afirmație de mare adevăr creștin: «Dragostea creștină, în ceea ce are ea mai intim depășește «creștinismul»: îl depășește răspîndindu-se pe toată întinderea lumii. De aici trebuie înțeles că această mișcare de depășire constituie esența creștinismului» [1495]. Prin urmare, *Biserica slujitoare este Biserica iubirii, a faptei, a comuniunii.* Slujirea din iubire devine astfel un principiu unificator al Bisericilor, dincolo de diferențele dogmatice care le separă. În slujire, toate Bisericile se întîlnesc, așa cum se întîlnesc în credința în Sfînta Treime și în Botez, în dogmele fundamentale care le garantează acestora statutul lor creștin și eclezial.

Poate că acesta e lucrul nou, cel mai important, pe care l-a adus Biserica slujitoare în viața creștină. Ea a adus un suflu nou pastoral, a reactualizat vocația esențială a Bisericii, aceea prin care ea poate fi utilă întotdeauna și oricărei societăți. Ea a adus o Biserică ce nu se învechește, și nu poate experimenta contradicții cu lumea, oricît de modernă ar fi ea, pentru că nu e o Biserică ce comandă, ci una ce slujește. De aceea autoritatea în Biserică e înțeleasă acum tot ca slujire. Aceasta e încă una din marile redescoperiri ale epocii noastre. Credincioșii cer punerea în practică a autorității care slujește, adică să se înlocuiască niște practici care impuseseră autoritatea ca dominare [1496].

2. Ce aduce nou „Biserica slujitoare" în ecleziologia confesiunilor?

Orientarea Bisericilor în direcția slujirii n-a fost fără urmări pozitive în ecleziologia confesiunilor. Căci confruntarea Bisericii cu lumea

1494. Sfîntul Maxim Mărturisitorul, care arată că dragostea este supremul atribut, spune: «Dragostea desăvîrșită nu vede diferențe între un om și altul, *între creștin și necredincios* (subl. n.), între omul liber și sclav, între bărbat și femeie. Cel care iubește se eliberează de tirania prejudecăților și vede în oamenii de pretutindeni egalii săi» (*De caritate*; P. G., XV, 993 B).

1495. H. Urs von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, 1966, p. 285 (trad. de Robert Givard).

1496. Dintre ortodocși, studii pe această temă au scris: Alexandre Schmemann, *Autorité et liberté dans l'Eglise*, în «Le Messager orthodoxe», nr. 40—41, IV (1967), I (1968); Nicolas Afanasieff, *Le pouvoir de l'amour*, în aceeași revistă, nr. 39, III, 1967; Paul Verghese, *The Problem of Authority from the Present Perspective*, 1966 (l-am avut policopiat).

modernă a determinat teologia să reflecteze mai profund și creator, în spiritul deschiderii acesteia spre lume, operînd transformări esențiale în mentalitatea creștinilor.

A. În Protestantism

Se știe că *protestantismul* clasic, premergător perioadei contemporane, accentua natura umană căzută, incapabilă să colaboreze la propria ei recuperare. Această concepție a generat o criză etică la timpul respectiv. O Biserică slujitoare, în acest context, era în principiu de neconceput. Biserica, de altfel, nici nu exista decît sub formă nevăzută, știută numai de Dumnezeu care mîntuia pe cei pe care îi predestinase spre mîntuire. Umanul, istoria, lumea, luate în sine, pierdeau orice valoare. Singura situație socială logică, în această viziune, era un *laissez-faire* pietistic, cum zice J. H. Oldhman [1497]. Accentuînd transcendentul, Karl Barth vedea în ordinea pămîntească numai nimicnicia omului care îi apărea ca o ființă slabă, aruncată, părăsită și singură. Toată școala existențialistă și teologia crizei au mers pe această linie. Credinciosul dobîndea o oarecare consistență, numai cînd avea conștiința că i s-a dat harul lui Dumnezeu.

În practică însă, în confruntarea etică cu lumea, teologii protestanți au depășit limitele acestei concepții antropologice. Astfel, ei sînt cei dintîi care au vorbit despre Hristos ca de un «om pentru alții» și despre Biserică, ca «Biserică pentru alții». Cît despre atitudinea față de lume, unii au mers chiar mai departe, reclamînd de pildă secularizarea creștinismului și a Bisericii pînă la măsura unui «creștinism areligios». Existența creștină, au spus aceștia, este o «existență pentru alții», pînă la pierderea de sine. În acest stadiu, Biserica ajunge să se identifice cu lumea, pierzînd și esența și perspectiva creștină a misiunii sale. Fără îndoială, secularizarea are, așa cum susțin D. Bonhoeffer și H. Cox, aspectele ei pozitive, iar protestanții care o preconizează au în vedere tocmai aceste aspecte [1498].

Dar secularizarea a adus și o autosuficiență, criticată adesea. Și mai ales o minimalizare a slujirii lui Dumnezeu. Toată slujirea a fost redusă, de către unii protestanți, numai la om, ajungîndu-se astfel la teologia «morții lui Dumnezeu» și la «creștinismul nereligios» [1499].

Așadar, pot fi considerate tendințe pozitive în protestantismul actual, întoarcerea Bisericii către lume și reconsiderarea valorii faptelor bune. O dată cu acestea, Biserica, așa cum am văzut la teologii de care

1497. *A Responsible Society*, p. 138.

1498. Printre aceștia, Kenneth Kragg spune că secularizarea a adus eliberarea de obscurantism și bigotism, de frică, apatie și superstiție. *Christianity in World Perspective*, Lutterworth Press, London, 1968, p. 174.

1499. Despre secularizare a publicat recent o carte Christian Duquoc, *Ambiguité des théologies de la sécularisation*, Duculot, Gembloux, 1972. Însuși titlul cărții arată teza autorului. El se ocupă în special de F. Gogarten, D. Bonhoeffer, H. Cox, Thomas J. J. Altizer, iar dintre catolici de G. Thiels (*Théologie des réalités terrestres*, 2 vol. Bruges, 1947—1949 ; *Théologie et réalité sociale*, Tournai, 1952), de J. B. Metz (*Pour une théologie du monde*, Paris, 1971 și de «secularizare» în *Gaudium et Spes. Despre secularizare*, cu o bogată bibliografie, a se vedea și Vernon Pratt, *Religion and Secularisation*, Glasgow, 1970.

ne-am ocupat, şi-a redescoperit o faţă văzută, aceea în care şi pentru care se face din slujire singura ei raţiune de a fi. Cu toate că implică şi unele exagerări seculariste, ecleziologia mai nouă protestantă a devenit, totuşi, mai dispusă să se situeze pe platforme comune cu ecleziologia celorlalte confesiuni, chiar dacă pe această linie mai este încă mult de făcut. Deocamdată, ecleziologia protestantă radicală e ispitită de sociologie şi se poate confunda cu ea, dar îi rămîne totuşi un ferment activ care o situează în teologie : Hristos-modelul, Hristos-Omul pentru alţii, Biserica-comunitate pentru alţii, Biserica slujitoare.

Mulţi teologi protestanţi, începînd cu D. Bonhoeffer, accentuează ideea necesităţii recuperării omului ca om : «să devenim umani» zic ei, adică să urmărim tot ce este uman şi să fim solidari din motive de umanitate cu tot omul, de pretutindeni. Ideea prezintă o deosebită valoare, dar la unii ia forme radicale. Omul e redus *numai* la uman, aşa cum şi Iisus devine exclusiv «Om pentru alţii». Partea divinului e pusă în umbră, sau uitată de tot. Or, viziunea creştină subsumează umanul divinului şi-l orientează spre acesta. Face din corelativul divin un model şi o chemare spre mai mult, spre mai bine, spre desăvîrşire, chiar aici pe pămînt, fără să mai vorbim de implicaţiile eshatologice. Viziunea creştină reclamă un conţinut specific, moral, în numele şi spre asemănarea cu Hristos. Fericitul Augustin spune că Dumnezeu ne-a creat nu atît pentru a fi oameni, cît spre a fi buni [1500].

B. În Romano-catolicism

Şi în *teologia romano-catolică* în care ordinea socială reflecta o ordine eternă, potrivit concepţiei statice despre natura umană neafectată de căderea în păcat, confruntarea cu noile realităţi din lumea modernă, a operat schimbări substanţiale. Chiar în concepţia papei Leon al XIII-lea, proprietatea, clasele sociale, instituţiile ecleziastice, criteriul teologic ca singur criteriu în domeniul social şi politic erau socotite ca date o dată pentru totdeauna. Dar aceasta nu se mai întîlneşte în concepţia papilor Ioan al XXIII-lea şi a lui Paul al VI-lea. De la un papă la altul, în concepţia romano-catolică despre societate şi relaţiile ei cu Biserica şi teologia, s-au produs schimbări esenţiale, pînă au ajuns la doctrina «socializării» de pildă. Autoritatea bisericească începe să recunoască schimbările obiective din societate şi subscrie acţiunilor care promovează progresul, pacea şi echitatea în lume. Vocile care reclamă mai mult interes pentru lume decît pentru instituţia bisericească sînt tot mai numeroase. «Aggiornamento»-ul de care vorbeşte Ioan al XXIII-lea

1500. Fer. Augustin, *De Genesi ad litteram*, 8, 12, 27 ; P. L., 34, 383.

Despre doctrina Fericitului Augustin privind «cele două cetăţi», vezi şi Y. M. J. Congar, *«Civitas Dei» et «Ecclesia», chez Saint Augustin. Histoire de la recherche, son état present*, în «Revue des Etudes Augustiniennes», Paris, 1957, nr. 3, p. 1—14 ; A. Lauras et H. Rondet, *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de Saint Augustin*, în «Etudes Augustiniennes», 1953, nr. 3, p. 97—169 ; A. Lauras, *Deux cités : Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème du «De Civitate Dei»*, în «Ciudad de Dios», I, p. 117—150 ; E. Lamirande, *L'Eglise céleste selon Saint Augustin*, în «Etudes Augustiniennes», Paris, 1963 ; E. Gilson, *Église et Cité de Dieu chez Saint Augustin*, în «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», Paris, 1953, nr. 20, p. 5—23.

urmărește, de fapt, să adapteze instituțiile tradiționale, devenite anacronice sau injuste, la noua orientare a lumii, la noile ei perspective.

Pînă la această epocă, romano-catolicismul nu îngăduia lumii să se dezvolte autonom și liber. Lumea trebuia dominată și controlată de Biserică. Biserica și lumea erau două ordini de existență complet separate. Dualismul existențial atrăgea după sine dualismul puterilor, diarhia și bineînțeles puterea religios-bisericească își revendica dreptul de dominare a lumii. Cînd în epoca modernă a început procesul de emancipare a lumii, Biserica avea deci două alternative în față: să ignore acest proces, ignorarea implicînd dezacord și condamnare, sau să-l recunoască și să găsească un *modus vivendi* cu el. A ales teoretic alternativa din urmă. În practică însă, este greu de spus dacă *aggiornamento*-ul rezolvă contradicția dintre dominare și slujire. Se vorbește încă despre conservatori și progresiști: pentru conservatori, *aggiornamento* e sau o greșeală, sau o viclenie; pentru progresiști e o realitate impusă de situație, deci necesară, și pînă la un punct chiar dorită. Dar structura cezaro-papistă a romano-catolicismului îi împiedică chiar pe progresiști să găsească *aggiornamento*-ului un conținut autentic.

În căutarea acestui conținut, s-a produs ceea ce se numește marea criză romano-catolică din vremea noastră, care contestă validitatea unor structuri ale acestei Biserici. De pildă, ideea colegialității a și fost avansată; discuțiile despre infailibilitate iau forme neașteptate, iar în privința primatului, situația de fapt a Bisericilor naționale va oferi soluții care l-ar putea reduce la ceea ce a fost în tradiția Bisericii nedespărțite. Toate acestea marchează o ieșire din instituționalismul rigid și centralizat, deci o deschidere a Bisericii Romano-Catolice spre lume.

Prin urmare, atît în protestantism, cît și în romano-catolicism, «Biserica slujitoare» s-a născut din confruntarea cu realitatea istorică, socială, politică, tehnică etc. Cum această confruntare s-a petrecut destul de brusc, soluția de supraviețuire a Bisericii s-a impus dintr-odată: soluția slujirii. Slujirea a fost decretată imediat drept atributul esențial al Bisericii, și s-au precizat și domeniile în care slujirea Bisericii este necesară. Întrucît acțiunile de slujire aveau un caracter de urgență, teologia apuseană n-a avut timpul necesar să acorde importanța cuvenită bazelor teologice ale acestor acțiuni, lăsîndu-le, astfel, de multe ori, așa cum am arătat mai înainte, fără motivare creștină.

C. În Ortodoxie

Ce aduce nou «Biserica slujitoare» în ecleziologia ortodoxă? — În primul rînd, aduce reactualizarea marii tradiții evanghelice și patristice și, în al doilea rînd, o reevaluare a lumii ca o coordonată ecleziologică. Dar înainte de aceasta, Ortodoxia a căutat și caută să definească, în termeni actuali, o teologie a slujirii, spre a ști precis pe ce teren stă în slujirea lumii. În definirea slujirii, și deci și a «Bisericii slujitoare», teologia ortodoxă a păstrat un echilibru între slujirea lui Dumnezeu și slujirea oamenilor [1501].

1501. Vezi punctul de vedere ortodox în această privință la N. Nissiotis, *Types and Problems of Ecumenical Dialogue*, în «The Ecumenical Review», vol. XVIII, nr. 1, 1966, p. 56;

Din expunerea făcută mai înainte se pot desprinde următoarele principii teologice ale concepției ortodoxe despre slujire :

a) *Slujirea-expresie a iconomiei lui Dumnezeu și a iubirii divine față de om.* — Analizînd temeiurile biblice ale slujirii, s-a putut vedea că în Vechiul Testament, funcția de slujire a lui Ebed-Iahve se integrează iconomiei lui Dumnezeu privind mîntuirea lumii. Ebed-Iahve este *trimis* să slujească în numele lui Dumnezeu, dar și dinăuntrul umanității, din legătura sa cu neamul omenesc pe care și l-a asumat prin substituire. Slujirea lui Ebed-Iahve are deci o notă proprie, se situează în cadrul iconomiei divine față de om și izvorăște din solidaritatea lui cu umanitatea.

Caracterul specific al slujirii lui Iisus Hristos, din care izvorăște slujirea creștină, constă în aceea că își are originea în *philanthropia divină*, în care se concretizează iconomia divină privind lumea. În Noul Testament, «diaconia» prezintă un întreit caracter : sacramental sau de trimitere, instituțional sau social și eshatologic sau de recapitulare. Slujirea celui *trimis* nu se poate despărți de propovăduire și de cult. Aspectul instituțional al slujirii, dovedit în actul spălării picioarelor, arată că slujirea are și o structură exterioară, adică primește și un caracter văzut, social. Slujirea are apoi o perspectivă eshatologică, deoarece scopul ei este să ajute omenirea să înainteze spre trepte superioare de desăvîrșire.

Ideea că slujirea creștină are la bază iubirea de oameni a fost pusă în aplicare încă din perioada apostolică (agapele), desigur, în condițiile proprii acelei epoci. Cel mai interesant aspect, în perioada post-apostolică și patristică, este trecerea de la slujire caritativă, concretizată în faptele individuale de milostenie, la slujirea structurală, manifestată în acele structuri și instituții bisericești cu caracter filantropic, umanitar.

b) *Slujirea și teologia lumii.* — Datorită faptului că slujirea implică, în primul rînd, deschiderea Bisericii față de lume, o teologie a slujirii este corelată în mod organic cu o *teologie a lumii.* Unul din principiile de bază ale concepției ortodoxe despre slujire este viziunea teologică asupra lumii. În gîndirea ortodoxă, relația dintre Biserică și lume este privită din perspectiva unitară a iconomiei divine, care integrează toate existențele într-o unică istorie a mîntuirii. În mod concret, ea trebuie înțeleasă în lumina hristocentrismului Bisericii și a creației, potrivit căreia lumea este considerată ca un întreg unitar, inclus în planul iubirii lui Dumnezeu. Biserica și lumea se găsesc incluse în una și aceeași iconomie a mîntuirii, al cărui centru este Iisus Hristos.

Desigur, deosebirea ontologică dintre Biserică și lume există, dar creștinul nu trăiește în două sfere de existență opuse. Ordinea divină în care există Biserica nu este o ordine închisă, separată de lume. Pentru Ortodoxie, Biserica este într-adevăr icoana lumii răscumpărată

Idem, *Creștinătatea ortodoxă, Biserica una și ecumenismul,* trad. Ioan I. Ică, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 1—2, p. 88.

de Hristos [1502]. Dar prin întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu a reașezat firea umană și realitățile umane într-o nouă perspectivă, în perspectiva soteriologică. Lumea, cu toată autonomia ei specifică, nu constituie o ordine separată, ruptă de ordinea harului, deoarece tot ceea ce se petrece în lume, chiar în cadrul naturii, își are izvorul în Dumnezeu și ținta tot în Dumnezeu.

Teologia slujirii trebuie să tragă consecințele practice din această viziune specifică asupra lumii. Astfel, Biserica Ortodoxă nu s-a plasat pe poziția unui antagonism față de lume, de separare sau de dispreț față de ea. Detașarea de lume, pe care o implică monahismul, nu este un semn de depreciere a lumii, ci un mod de a spune un *nu* răului din ea, de a refuza *lumea păcatului* și de a accepta *lumea care se înnoiește* prin puterea Duhului Sfînt.

Ortodoxia a conceput Biserica ca fiind totdeauna în lume, ca s-o ajute să se transfigureze, menținînd un echilibru între elementul spiritual și social al vieții creștine. Pe de o parte, Biserica trăiește din relația ei cu Dumnezeu, de aceea elementul spiritual este primordial. Pe de altă parte, Biserica, fiind și o comunitate umană, nu poate rămîne străină față de viața în societate. Ortodoxia nu poate fi *contra* lumii, pentru că nu duce o viață ruptă de lume. Ea și-a dezvoltat misiunea și viața ei avînd înțelegere față de realitățile concrete, variate, istorice, ale credincioșilor ei.

c) *Slujirea și transfigurarea creației.* — Ortodoxia a pus un accent deosebit pe noțiunea de transfigurare, din care a desprins o viziune dinamică, optimistă, asupra lumii. Teologii ortodocși au arătat că *dezvoltarea* constituie o posibilitate dată de Dumnezeu în realitatea ontologică a chipului Său prezent în om [1503] și în faptul întrupării Sale în istorie, prin care omul a devenit colaborator al lui Dumnezeu în lucrarea de desăvîrșire a creației Sale [1504]. Însăși noțiunea de mîntuire, ca realitate dinamică, stă la baza progresului uman în Hristos [1505], astfel încît slujirea Bisericii nu trebuie desprinsă de perspectiva ei soteriologică [1506].

Specifică Ortodoxiei, în ce privește teologia dezvoltării, este concepția că dinamismul creației și al istoriei reprezintă o manifestare a energiilor necreate ale lui Dumnezeu. De aceea lumea și istoria nu

1502. Alexander Schmemann, *Theology or Ideology ?*, în vol. «Technology and Social Justice», edited by Ronald H. Preston, SCM Press Ltd, London, 1971, p. 230.

Despre raportul dintre Biserică și lume, din punctul de vedere al teologiei catolice, vezi : Christian Duquoc, *L'Église et le monde,* în «Lumière et Vie», t. XIV (1965), nr. 73, p. 47—68 ; José Maria Gonzales Ruiz, *L'Église, peuple de Dieu dans le monde,* în rev. cit., p. 69—86.

1503. Paul Verghese, *This World and the Other,* în vol. «Technology and Social Justice», ed. cit., p. 189—190.

1504. Nikos A. Nissiotis, *Introduction to a Christological Phenomenology of Development,* în vol. «Technology and Social Justice», ed. cit., p. 148—150.

1505. *Ibidem,* p. 153.

1506. A. Schmemann, *Theology or Ideology ?,* în vol. cit., p. 228, 230.

sînt privite ca entităţi statice, imobile, prinse într-o mişcare oarbă, mecanică. Prin energiile divine, Dumnezeu este prezent în mod activ în creaţie şi în istorie, pe care le mişcă spre sensul şi scopul divin. Slujirea creştină îşi trage puterea din energiile divine necreate, energii ale înnoirii şi transfigurării, şi de aceea ea are un caracter dinamic şi optimist.

d) *Slujirea şi aspectul comunitar, eclezial, al vieţii creştine.* — Slujirea este corolarul iubirii creştine faţă de om, al sentimentului de solidaritate cu semenii. De fapt, etica slujirii este etica filantropiei şi a solidarităţii. Din această cauză, teologia ortodoxă a dat o deosebită importanţă corelaţiei dintre slujire şi aspectul comunitar al vieţii creştine.

Slujirea reprezintă una din modalităţile concrete prin care se extinde şi se adînceşte comuniunea umană, care îşi are izvorul şi modelul său în comuniunea divină. Dacă existenţa noastră în Biserică are forma unei comuniuni spirituale, prin slujire lărgim această comuniune în sfera umanului şi-i dăm o realitate concretă. Biserica creştină, care este o comunitate spirituală şi socială, este interesată în mod vital pentru dezvoltarea relaţiilor personale prin acte de slujire. Căci slujirea creştină contribuie în mod real la procesul de creştere a umanităţii spre noi culmi materiale şi spirituale.

Slujirea este şi semnul *smereniei Bisericii.* Prin actele de solidaritate umană, Biserica lasă să se vadă aspectul ei chenotic, faţa ei umană. Chenoza nu este o anihilare, ci o condiţie pentru creşterea în plenitudinea existenţei. De asemenea, asceza, care trebuie să însoţească chenoza, nu provine din sentimentul de vină, ci din distrugerea voluntară a egoismului, din afirmarea integrală a spiritului, din dorinţa de împlinire continuă a conţinutului vieţii.

Prin urmare, dacă protestantismul consideră slujirea mai mult ca o consecinţă etică a umanităţii lui Hristos, aceasta pierzînd de fapt baza ei teologică, romano-catolicismul socoteşte slujirea îndeosebi ca o atitudine creştină impusă oarecum din afară, din confruntarea Bisericii cu lumea. Slujirea ar fi o consecinţă sociologică ce rezultă dintr-o necesitate istorică şi pastorală de adaptare a Bisericii, de integrare a ei în preocupările lumii contemporane.

Pentru Ortodoxie, *slujirea are o întemeiere mult mai profundă şi este de ordin ontologic şi spiritual.* Slujirea ţine de însăşi fiinţa de comuniune a Bisericii, de relaţia ei cu umanitatea în care a fost inclusă prin opera lui Hristos. Slujirea trebuie privită, deci, nu numai ca o simplă necesitate istorică, pastorală, ci ca o coresponsabilitate faţă de umanitatea la care Biserica a fost chemată prin însăşi întemeierea, misiunea şi destinul ei. Desigur, Biserica, fiind integrată în organismul social, se află într-o corelaţie dinamică cu realităţile istorice, cu perspectivele vieţii umane în general. Tinzînd prin natura ei spre Împărăţia lui Dumnezeu, Biserica susţine evoluţia umanităţii spre noi stadii de progres şi spre noi forme de relaţii umane, de mai strînsă comunitate.

D. Elemente comune interconfesionale ale teologiei slujirii

Cercetarea interconfesională privind teologia slujirii a dezvăluit şi anumite *elemente comune* tuturor confesiunilor. Acestea constituie contribuţii şi premise pentru o *teologie ecumenică a slujirii.* Ca esenţiale amintim următoarele :

a) *Reconsiderarea funcţiei diaconale a Bisericii.* Bisericile creştine recunosc că slujirea constituie una din formele esenţiale de mărturie creştină în lume, pentru că azi nu se mai poate vorbi de o alternativă : Biserică sau lume. În afară de propovăduirea cuvîntului şi administrarea Tainelor, Bisericile sînt chemate să reconsidere funcţia lor diaconală, sub aspectul ei cel mai concret. Aceasta presupune un echilibru între funcţia kerigmatică, liturgică-sacramentală şi diaconală, fapt de o deosebită importanţă pentru menţinerea identităţii Bisericii în misiunea ei în societate.

b) *Adaptare şi înnoire în Biserică.* Teologia creştină cere ca Biserica, pentru a sluji lumea de azi în continuă schimbare, să se adapteze şi să ia un chip mai autentic spiritual, pierzînd din rigiditatea instituţionalismului acolo unde s-a manifestat. Acea ecleziologie axată exclusiv pe elementele instituţionale şi pe funcţiile bisericeşti interioare, va trebui deci să fie înlocuită cu o ecleziologie care să aibă în centrul ei ideea de comuniune şi de slujire.

c) *Ecumenismul slujirii.* Bisericile consideră azi că slujirea are o mare însemnătate şi pentru dialogul şi colaborarea interbisericească. În confruntarea cu realităţile şi schimbările sociale ale vremii, Bisericile au fost nevoite nu numai să se îndrepte spre domenii neglijate în trecut, ci şi să colaboreze în mod practic în interesul lor şi al umanităţii. Factori neteologici au determinat Bisericile să iasă din confesionalismul lor îngust, deschizîndu-le pentru un ecumenism integral. Ecumenismul slujirii poate aduce o contribuţie importantă la dialogul teologic şi la unirea interbisericească. Mitropolitul Emilianos Timiadis afirmă că scopul esenţial al ecumenismului nu este numai înţelegerea pe plan pur teologic, ci şi apropierea pe linie orizontală, a iubirii faţă de semeni. Pentru refacerea unităţii creştine, dimensiunea orizontală este tot aşa de fundamentală ca şi consimţămîntul în credinţă. De aici necesitatea de a dezvolta, zice el, o «teologie a aproapelui» [1507].

E. Aspiraţii comune ale Bisericii şi ale societăţii actuale

Pe baza elementelor evidenţiate, teologia slujirii ar putea promova o serie de *aspiraţii comune Bisericii şi societăţii contemporane.*

a) Slujirea creştină reprezintă un aport esenţial la *dinamismul continuu al umanităţii.* Dat fiind faptul că slujirea creştină priveşte totdeauna spre desăvîrşire, spre o ridicare pe trepte superioare a relaţiilor umane, ea constituie un factor de înnoire care susţine mişcarea istoriei

1507. Mitrop. Emilianos Timiadis, *L'Orthodoxie face à l'oecuménisme,* în «Abba Salama», vol. II, Athena, 1971, p. 239.

spre forme din ce în ce mai umane. Slujirea poate și trebuie să țină treaz în mediul ei și în lume, conștiința unei desăvîrșiri, conștiința unui dinamism social-istoric. De aceea Biserica are o atitudine favorabilă față de transformările în structurile economice, politice și sociale din lume.

b) Slujirea creștină vine să dea un suport substanțial *naturii de comunitate a omenirii*, de care aceasta a devenit în ultima vreme din ce în ce mai conștientă. Umanitatea se dezvăluie astăzi din ce în ce mai mult ca o *comunitate*, ca o manifestare a relațiilor personale într-un mod structural. Slujirea creștină, prin faptul că este interesată pentru adîncirea relațiilor personale, contribuie la o manifestare mai accentuată a naturii de comunitate a omenirii. De aceea Biserica sprijină promovarea oricăror forme de adîncire și extindere a relațiilor umane, prin dialog, coexistență, solidaritate, cooperare, coresponsabilitate.

c) Slujirea creștină promovează *încrederea față de om* și dă o apreciere pozitivă *dimensiunii sociale a existenței umane*. Dacă în anumite perioade din trecut, teologia a împins viața spre transcendent, într-un mod abstract și atemporal, teologia slujirii de azi trebuie să arate că viața creștină, deși trăiește din relația cu transcendența, ea nu este scoasă din relația organică cu istoria și societatea. «Verticalizarea» existenței a provenit dintr-o antropologie nihilistă și a dus la o criză de încredere în om și în progresul său. Teologia slujirii poate să ajute la restaurarea umanului în coordonatele lui ontologice și existențiale, autentice și integrale.

Teologia slujirii poate să aibă un cuvînt de spus, de mare importanță, în ce privește interpretarea vieții creștine ca act de smerenie, contribuind astfel la creșterea conștiinței că Biserica, atîta timp cît este pe cale, este o *comunitate slujitoare*.

În lumina spiritualității ortodoxe, slujirea constituie exercițiul unei răspunderi nemijlocite, o experiență directă a iubirii față de om în existența lui istorică, tocmai pentru că în slujire se descoperă în modul cel mai concret, fața umană a Bisericii care este nedespărțită de smerenie.

IV. — Forme concrete ale slujirii

Slujirea creștină se poate îndrepta spre două forme concrete, esențiale, care se întrepătrund : *individuale și colective*. Slujirea individuală are în centrul ei mai întîi fapta caritativă a creștinului față de semenii săi, și apoi aportul creator, personal, la sporirea bunurilor spirituale și materiale de uz comun. Valoarea etică a acestei slujiri a fost subliniată, de pildă, de Sfîntul Grigore de Nisa, care spune că «practicînd filantropia socială, ți-l faci pe Dumnezeu dator» [1508] și de Sfîntul Ioan Gură de Aur, care socotea caritatea «regină între virtuți», fiindcă face pe om

1508. *De Pauperibus Amandis*, P. G., XLVI, 484, B.

asemenea lui Dumnezeu [1509]. Orice aport personal la binele comun este o filantropie.

Toți marii teologi și Sfinții Părinți au făcut din slujirea individuală, criteriul validării credinciosului ca bun creștin, și condiție pentru moștenirea Împărăției cerurilor [1510].

Dar slujirea individuală are o formă și o arie în chip firesc limitată. De aici datoria Bisericii de a organiza slujirea și în forme colective. Fapta individuală a credinciosului [1511] trebuie conjugată cu acțiunile colective ale comunității. Prin formele comunitare ale slujirii, Biserica a putut, în trecut, în perioada bizantină spre exemplu, să se facă prezentă în mod real și eficace peste tot unde ajutorul ei era reclamat, așa cum s-a arătat în cuprinsul acestei lucrări. Acest fel de slujire este cu atît mai important astăzi, cînd problemele, mici sau mari, din Europa sau din Africa, devin probleme ale tuturor, datorită noilor mijloace de comunicație mai ales, dar și spiritului epocii, deschis și universal.

Slujirea individuală sau colectivă se desfășoară simultan pe două planuri : *local*, la nivelul relațiilor eu-tu, la nivelul parohiei și al Bisericii naționale, și *universal*, la nivelul marilor regiuni, sau la nivelul mondial. Prezența Bisericii prin slujire, pe ambele aceste planuri, este un imperativ de viață și de moarte. A rămîne în afară, înseamnă a se autoelimina din lume.

Pe plan local, *diaconatul* ar fi una din formele concrete ale slujirii. El ar trebui să redevină o instituție specializată a slujirii, așa cum a fost la început. Iată o direcție în care s-ar putea concentra preocuparea Bisericii : să găsească forme concrete de slujire, la nivelul vieții cotidiene. Un astfel de diaconat ar avea în grijă săracii, bolnavii și bătrînii parohiei, și pe cei rămași singuri, fără asistență.

Pe plan regional sau mondial, diaconatul Bisericii se poate concretiza în diverse acțiuni, ca de pildă, strîngerea fondurilor pentru acțiuni caritative de mai mare amploare, pentru regiuni sinistrate, pentru țări subdezvoltate, acțiuni în care Biserica trebuie să fie prezentă pe primul loc, în vederea obținerii unor contribuții cît mai urgente și mai substanțiale. Alte forme ale slujirii creștine pe plan universal sînt cele pentru apărarea și promovarea păcii, a dreptății și a progresului social. Pe toate aceste acțiuni Bisericile trebuie să le înscrie în programul lor practic de slujire. Căci *slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor este rațiunea esențială a misiunii Bisericii în lume.*

1509. *Omil. la Evrei*, 32, 7 ; P. G., LXVIII, 223.

1510. Iată ce spune Sfîntul Vasile cel Mare : «Dacă n-ai fost milostiv și caritabil, nu vei primi milă. Dacă nu ai deschis săracului casa, vei fi închis în afara împărăției cerurilor ; dacă ai refuzat săracului pîinea, vei fi lipsit de viața veșnică» *(Homilia in Divites ;* P. G., XXI, 292, B).

1511. Henning Schröer, *Besteht Christsein heute nur im Beten und im Tun des Gerechten ? Uberlegungen zu einem Liturgie und Diakonie verbindendum Grundmotiv der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, în vol. «Solidarität + Spiritualität = Diakonie». Hrsg. von Christoph von Hase u.a., Stuttgart, 1971, p. 14.

V. — Specificul slujirii creştine

Adrian M. van Peski, în cartea sa *The Outreach of Dickonia*, se întreabă dacă se poate vorbi de un specific al slujirii creştine. El analizează o seamă de păreri în legătură cu aceasta, ajungînd la concluzia că, în general, nu se poate vorbi de aşa ceva.

a) Slujirea creştină este considerată de unii ca *personală*, întrucît prin slujire oamenii se întîlnesc ca persoane. Dar van Peski arată că şi pe terenul activităţii sociale, în societatea laică, «individualizarea» şi «personalizarea» ocupă un loc tot mai important. Este adevărat că unele instituţii de asistenţă socială tind să devină impersonale, dar aceasta nu justifică titlul de «slujire centrată pe persoană», acordat numai slujirii creştine. Creştinii pot însă ajuta la personalizarea slujirii, lucrînd în organismele specializate în slujire, potrivit cu viziunea lor personalistă [1512].

b) Se mai spune că slujirea creştină este *dezinteresată*. Citînd cartea lui A. Nygren *Agapė and Eros*, [1513], van Peski arată că într-adevăr *agapė* este o iubire dezinteresată, pe cînd *eros* este o iubire interesată, care cere ceva în schimb. Dar această diferenţă nu impune dezinteresarea prin necesitate, ca fiind specifică exclusiv creştinismului. Practica arată că mulţi necreştini se consacră slujirii tot atît de dezinteresat [1514].

c) *Integritatea* ar fi, după unii, o altă caracteristică exclusivă a slujirii creştine, dar van Peski arată că în medicină, în educaţie şi în asistenţa socială, virtutea principală e tot integritatea.

d) Ca element specific al slujirii creştine, şi nedespărţit de ea, este socotită *smerenia*. Dar smerenia, arată van Peski, e specifică tuturor celor care îşi dau seama cît de larg e cîmpul de activitate şi cît de mică este eficienţa personală.

e) Van Peski refuză specificitatea creştină a slujirii şi atunci cînd aceasta e conştientă că nu face altceva decît exprimă pe Hristos-Slujitorul, pe care îl mărturiseşte şi îl continuă. Refuzul său se motivează prin aceea că slujirea oamenilor e totdeauna imperfectă, aşadar, nu poate fi considerată egală cu a lui Hristos. Numai slujirea lui Dumnezeu e unică şi specifică [1515].

Van Peski spune că orice încercare de a justifica slujirea creştină cu exclusivitate trebuie evitată, dar că, totuşi, se pot delimita unele trăsături vitale ale acestei slujiri pornind de la Noul Testament şi de la nevoile timpului prezent.

Care ar fi aceste trăsături vitale? *Mai întîi*, ar fi faptul că *slujirea se face în numele lui Hristos. Apoi* e faptul că *slujirea creştină are un stil propriu, flexibil, în funcţie de nevoile concrete ale momentului.* Această caracteristică e inclusă de van Peski în etica situaţionistă sau

1512. *Op. cit.*, p. 244.
1513. London, 1954.
1514. *Op. cit.*, p. 247.
1515. *Ibdiem*, p. 249.

contextuală. În prevederile acestei etici, nu există o slujire cu principii permanente, acestea fiind determinate întotdeauna de context [1516]. Între stil și context, conținutul slujirii este cel biblic, arătat de Iisus: a se adresa tuturor celor în nevoie. Cum Iisus se identifică pe Sine cu cel în nevoie, slujirea creștină este o slujire a lui Hristos însuși [1517]. Așa se exprimă comandamentul slujirii lui Dumnezeu și a oamenilor, spre care pe creștini îi îndrumează tocmai calitatea lor de creștini.

Van Peski arată apoi, că slujirea creștină este strîns și intim legată de cult, că are o «urgență eshatologică», deci este incontestabil teologică, că recunoaște anticiparea Împărăției cerurilor în realitatea prezentă și că are un scop ecumenic, adică se îndreaptă spre toată lumea, spre «oikuméne», spre a realiza unitatea tuturor în Dumnezeu [1518].

Prin urmare, *specificul diaconiei creștine constă din această dublă slujire, a oamenilor și a lui Dumnezeu.* Caracterul creștin al slujirii, își are izvorul în faptul că Biserica slujește lumii ca fiind trimisă de Dumnezeu și în numele Său, ca una ce are o misiune divină pentru această slujire. Creștinii au chemarea divină de a fi slujitori ai oamenilor, iar Biserica lui Hristos de a fi o Biserică slujitoare.

1516. *Ibidem*, p. 250.
1517. *Ibidem*, p. 253.
1518. *Ibidem*, p. 253—256.

BIBLIOGRAFIE

TITLURI SELECȚIONATE

Biblia sau Sfînta Scriptură, București, 1968

Abrecht, Paul, *The Church and Rapid Social Change*, Garden City, New York, 1961.

Afanassieff, Nicolas, *Le Pouvoir de l'amour*, în «Le Messager Orthodoxe», III (1967), nr. 39.

Afanassieff, Nicolas, *«Le Monde» dans l'Ecriture Sainte*, în «Irénikon», t. XLII (1969), p. 6—32.

Agourides, Prof. Savvas, *The Social Character of Orthodoxy* (reprint from «The Orthodox Ethos», Studies in Orthodoxy, vol. I, ed. by A. J. Philippou), Holywell Press Ltd., Oxford, 1964.

Agourides, Prof. Savvas, *Dumnezeu și istoria*, Trad. de Paraschiv V. Ion, în «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 9—10.

Ambrozie, Sf., *De Sacramentis* III, 4—7, trad. în românește de Pr. Prof. Ene Braniște, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 9—10. *De Mysteriis* VI, 31—32, Trad. fr. de Dom. Bernard Botte, în col. Sources Chrétiennes, nr. 25 bis, Paris, 1961 și trad. românească de Pr. Prof. Ene Braniște și Gh. Voiusa, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 5—6.

Anderson, B. W., *The Living World of the Old Testament*, London, 1964.

Atanasie, Sf., *Despre întruparea Cuvîntului*, 7, P. G., 25, 108 CD—109 A.

Aubert, J. M., *Morale sociale pour notre temps*, Paris 1970.

Augustin, Saint, *De civitate Dei*, P.L., 41.

Augustin, Fer.: *Epistola:* XCV, CXIII, CXL, CLV; P. L., 33, col. 353—354, 428—429, 539, 571, 672; *In Ioanis Ev. tract.:* XVII, 8; XCVII, 4; CVIII, 5; P. L., 35, col. 1531—1532, 1879—1880, 1916; *In Ep. Ioanis tract.:* V, 4; VII, 8; X, 3, 8; *Ibidem*, col. 2014, 2033, 2055, 2060; *Enarr. in Ps.:* XLII, 8; LIV, 9; P. L., 36, col. 482 și 635; LXXXV, 1; CXXIV, 7; CXLIX, 6; P. L., 37, col. 1081, 1653—4, 1952—1953; *Sermo:* XIX, 2; LVIII, 2; LIX, 1; CIII, 4—5; CIV, 2; CXIII; CXIX, 5; CXXXVII, 14; CLXXIV, 2; CLXXIX, 3; CLXXXVIII, 4; CXCIV, 3; CCLV, 6, CCCII; CCCXXXIX, CCCXL, 1—2; P. L., 38, col. 132—133, 393, 400, 615, 616—617, 648—652, 675; 762; 940, 968, 1002, 1016—1017, 1188, 1385—1393, 1480—1482, 1483—1484; CCCXLI, 9; P. L., 39, 1499; *De fide et symbolo* IV, 6; P. L., 40, 185; *Enchiridion*, c. CVIII; P. L., 40, 282—283; *De catechizandis rudibus*, c. IV, 7—8; P. L., 40, 314—316; *De Civitate Dei* 1. v, 16; 1. XIV, 3, 28; 1. XV, 1; 1. XVIII, 49, 54; 1. XIX, 14, 15, 17; 1. XX, 8; P. L., 41, col. 160, 405—406, 436, 437, 611—612, 618—620, 642—646, 669—672; *De Trinitate:* 1. I, 10, 20; 1. II, 4; 1. IV, 1, 2—3; 1. XIII, 10, 13; P. L., 42, col. 834, 848, 887—889, 1024.

Balthasar, Hans Urs von, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Trad. Robert Givord, Desclée de Brouwer, 1966.

Barrow, R. H. *Introduction to St. Augustin. The City of God*, London, Faber and Faber Ltd., w.y.

Bataillou, L. J., et Iossua, I. P., *Le Mépris du monde. De l'intérêt d'une discussion actuelle*, în «Revue des Sciences Philosophiques et Religieuses», t. L I, 1967, p. 23—39.

Bea, Augustin Cardinal, *We who Serve*, A Basic Council Theme and its Biblical Foundations, London, 1969.

Behr, N., *Missionary Work of the Russian Church*, în «The Christian East», London, 1930, vol. XI, nr. 1.

Behr, N., *Missions orthodoxes du Japon et du Perse*, în «Irénikon», VIII, 1931.

Belu, Pr. Prof. D. I., *Orthodoxia și activismul omului*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 1—2, p. 65—79.

Belu, Pr. Prof. D., *Ecleziologia ortodoxă și ecumenismul creștin*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 4, p. 493—519.

Bennett, John C., *The Involvement of the Church*, în «Man's Disorder and God's Design», vol. III: *The Church and the Disorder of Society*, SCM Press, London, 1948.

Berger, Peter, *Sociology and Ecclesiology*, în vol. «The Place of Bonhoeffer», ed. by Martin E. Marty, SCM Press, London, 1963.

Bethge, Eberhard, *The Challange of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology*, în «A Symposium on Dietrich Bonhoeffer World Come of Age», ed. by Gregor Ronald Smith, London, 1967.

Boismard, M. E., *Le Lavement des pieds*, în «Revue Biblique», t. LXXI, 1964, p. 5—24.

Bolshakoff, Serguey, *The Missions of the Russian Orthodox Church*, London, 1943.

Bonhoeffer, D., *Life Together*, New York, 1954.

Bonhoeffer, D., *Sanctorum communio*. Dogmatic Inquiry in to the Sociology of the Church, Collins, London, 1963.

Bonhoeffer, D., *The Cost of Discipleship*, SCM Press, London, 1966.

Bonhoeffer, D., *Ethics*, Collins, 1968.

Bonhoeffer, Dietrich, *Letters and Papers from Prison*, Fontana Books, London, 1968.

Bonnardiere, A. M., La, *Marthe et Marie, figures de l'Eglise d'après Saint Augustin*, în «La Vie Spirituelle», nr. 372, 1952, p. 404—427.

Borsch, Frederich Houk, *The Son of Man in Myth and History*, SCM Press, Ltd., London, 1967.

Bourbonnais, Gaëtan, *Voici mon Serviteur*, Mame, Paris, 1968.

Boyer, Charles, *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*, Paris, 1932.

Boyer, Charles, *Saint Augustin*, Paris, 1932.

Brandt, Wilhelm, *Bibel und Diakonie*, în vol. «Solidarität + Spiritualität = Diakonie», Hrsg. von Hans Christoph von Hase u.a., Stuttgart, 1971, p. 41—51.

Braniște, Pr. Prof. Ene, *Unitatea creștină și pacea lumii*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1, p. 174—180.

Braun, F. M., *Le «monde» bon et mauvais de l'Evangile Iohannique*, în «La Vie Spirituelle», nr. 385, iunie 1953, p. 581—598 și nr. 386, iulie 1953, p. 15—30.

Brêchet, Raymond, *Du Christ à l'Eglise. Le dinamisme de l'incarnation dans l'Evangile selon Saint Jean*, în «Diaris Thomas» nr. 56 (XXX, seria a III-a), 1953.

Bria, Diac. I., *Pacea lumii și umanismul creștin*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 7—8, p. 411—417.

Bria, Diac. Asist. I., *Slujirea creştină în lumea contemporană*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLV (1969), nr. 3—4, p. 145—155.

Bria, Diac. Asist. I., *Sensul activ al speranţei creştine*, în «Glasul Bisericii», XXVIII (1969), nr. 7—8.

Bria, Diac. Asist. I., *Teologia ortodoxă română contemporană*, în «Glasul Bisericii», XXX (1971), nr. 1—2.

Bria, Diac. Asist. I., *Slujirea în teologia contemporană*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 2.

Broucker, José de, *Le Dossier Suenens. Diagnostic d'une crise*, Editions universitaires, Paris, 1970.

Buber, Martin, *The Prophetic Faith*, London, 1949.

Bucevschi, Diac. Prof. O., *Nedreptatea socială, piedică în calea mîntuirii*, în «Studii Teologice», VI (1954), nr. 5—6, p. 231—237.

Bucevschi, Diac. Prof. O., *Biserica Ortodoxă solia păcii şi înfrăţirii*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 3—4, p. 145—154.

Bucevschi, Diac. Prof. O., *Pacea, obiectiv al misiunii Bisericii Ortodoxe în lume*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 1—2, p. 3—14.

Bucevschi, Diac. Prof. O., *Datoriile individului faţă de colectivitate după concepţia creştină*, în «Studii Teologice», IV, (1952), nr. 7—8, p. 361—370.

Bucevschi, Diac. Prof. O., *Hristos în viaţa socială*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 1.

Buren van, Paul, *The Secular Meaning of the Gospel*, Penguin Books, London, 1968.

Burt, X. Donald, *St. Augustine's Evaluation of Civil Society*, în «Augustinian» vol. III, Roma, 1963.

Callahan, Daniel, *Honesty in the Church*, New York, 1965.

Cambe, Michel, *Le Fils de l'homme dans les Evangiles synoptiques*, în «Lumière et Vie», t. XII, 1963, nr. 62.

Campbell, I. Y., *Servant*, în «Theological World Book of the Bible», ed. Alan Richardson, S. C. M. Press, London, 1965.

Charalambidis, Arch. Stephanos, Le Service des tables. Essai sur le *diaconat dans l'Eglise Orthodoxe*, în «Contacts», XX, nr. 62—63, 1968, p. 129—159.

Charbonneau, Paul-Eugène, *De Rerum Novarum à la Constitution Gaudium et Spes et à l'Encyclique Populorum Progressio*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», vol. II, Paris, 1967.

Chenu, M. D., *Le Râle de l'Eglise dans le monde contemporain*, în vol. «L'Eglise dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, vol II, p. 422—443, Paris 1968.

Chialda, Pr. Prof. M., *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 9—10.

Chiril al Alexandriei, Sf., *Comentariu la Isaia, cap. 53*, P. G., 70, 1174—1176.

Chiţescu, Prof. N., *Aspecte ale concepţiei creştine despre muncă*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXV (1959), nr. 7—8, p. 438—454.

Chiţescu, Prof. N., *Aspecte ale concepţiei creştine despre pace*, în «Glasul Bisericii», XIX (1960), nr. 5—6, p. 402—429.

Chiţescu, Prof. N., *Mişcarea ecumenică*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 1—2.

Chomiakov, A. S., *The Church is One*, London, 1968.

Chromace d'Aquilée, *De lavatione pedum*, Sermo XV, Trad. Joseph. Lemarié (col. «Sources Chrétiennes», vol. 154), Paris, 1969.

Ciprian, Sf., *De opere et eleemosynis*; P. L. 4, 625—646.

Clément, Olivier, *Un essai de lecture orthodoxe de la Constitution Pastorale «Gaudium et Spes»*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», ed. G. Barauna, Paris, 1968, p. 710 și urm.

Clément, Olivier, *Dialogue avec le Patriarche Athénagoras*, Paris, 1969.

Clement Romanul, *Epistola I. c. Corinteni* 11, 3; XXXVII, 5; XXXVIII, 2; XLVI, 5—7; LIX, 2, 4; ed. Funk, vol. I, p. 146, 174—176; *Epistola II c. Corinteni* XII, 2—6; ed. Funk, vol. I, p. 198.

Colson, Jean, *La Fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, Paris, 1960.

Coman, Pr. Prof. I. G., *Umanismul Ortodoxiei românești*, în «Ortodoxia» I (1948), nr. 1—2, p. 37—70.

Coman, Pr. Prof. I. G., *Creștinismul și bunurile materiale după Sfinții Părinți*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 3—4.

Coman, Pr. Prof. I. G., *Temeiuri pentru apărarea păcii*, în «Studii Teologice», 1952, nr. 1—2, p. 57—65.

Coman, Pr. Prof. Ioan G., *Actualitatea Sfîntului Ion Gură de Aur*, în «Studii Teologice», 1955, nr. 7—8, p. 403—423.

Coman, Pr. Prof. Ioan. G., *Raportul dintre justificare și dragoste în Omiliile Sf. Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 199—222.

Coman, Pr. Prof. I. G., *Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu organizațiile ecumenice*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2.

Coman, Jean, *L'Ampleur du service dans la création et notre échec*. Thèmes bibliques à Nyborg VI (mss).

Congar, Y. M. J., *«Civitas Dei» et «Ecclesia» chez Saint Augustin. Histoire de la recherche, son état présent*, în «Revue des Etudes Augustiniènnes», Paris, 1957, nr. 3, p. 1—14.

Congar, Yves M. J., *Pour une Eglise servante et pauvre*, Paris, 1963.

Congar, Yves, M. J., *Le Rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps*, în vol. «L'Eglise dans le monde de ce temps», vol. II, p. 305—327.

Constantelos, D., *Physician Priests in the Medieval Greek Church*, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. XII, nr. 2, 1967; idem, *Philanthropy in the Age of Justinian*, în rev. cit., vol. VI, nr. 2, 1961.

Constantelos, D., *Social Consciousness in the Byzantine Church*, în «Eastern Churches Review», an I, 1967, nr. 3.

Constantelos, D., *Social Consciousness in the Greek Orthodox Church*, in «The Greek Orthodox Theological Review», vol. XII, nr. 3, 1967.

Constantelos, D., *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1968.

Constantinides, Chrysostomos, *Lord's «Go Ye» and the Theology*, în «Porefthendes», nr. 10.

Corneanu, I. P. S. Nicolae, *Teologia în slujba vieții*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 5—6, p. 327—342.

Coste, René, *Théologie de la liberté religieuse*, Duculot, Gembloux, 1969.

Cox, Harvey, *On not Leaving it to the Snake*, London, 1968.

Cox, Harvey, *The Secular City*, London, 1968.

Crăciunaș, Ierom. Irineu, *Porunca păcii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 9—10, p. 628—652.

Cronin, John F., *The Social Teaching of Pope John XXIII*, Millwaukee, 1963.

Cullmann, Oscar, *La Royauté du Christ et l'Eglise dans le Nouveau Testament*, în «Foi et Vie», Cahiers bibliques, 1941.

Cullmann, Oscar, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, 1947.

Cullmann, Oscar, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958.

Daloz, Lucien, *Le Travail selon St. Jean Chrysostome*, Paris, 1959.

Davies, Charles, *God's Grace in History*, Collins, London, 1967.

De Boer, B. A. H., *Second Isaiah's Message*, în «Old Testamentische Studien», Deel, XI, 1956.

De-La-Noy, Michael, *A Task for the Churches in Europa: To Serve and Reconcile*, Geneva, 1968.

Delhaye, Philippe, *Le Dialogue de l'Église et du monde d'après Gaudium et Spes*, Gembloux, 1967.

Didahia I, 5—6; IV, 8; IX, 2—3; X, 2, 3; XI, 8; XII, 3—5; în «Patres Apostolici», ed. F. X. Funk, vol. I, Tübingen, 1901, p. 6, 12, 28, 30.

Diognete, A., Introd., ed. critique, trad., comp., par Henri Irénée Marrou, col. Sources Chrétiennes nr. 33 bis, ed. a II-a, Paris 1965.

Dix, Gregory, *Le Ministère dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1955.

Dodd, C. H., *According to the Scripture*, London, 1965; idem *The Bible Today*, London, 1946.

Dondeyne, Albert, *La Foi écoute le monde*, Editions Universitaires, Paris, 1964.

Doxiadis, C. A. and Douglas, Framan B., *The New World of Urban Man*, Philadelphia-Boston, 1965.

Drăgulin, Pr. Gh., *Duhul Ortodoxiei și năzuințele creștine după unitate*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 1, p. 41—55.

Dramatianou, M., *Uganda (Acquaintance with the Countries of Mission)* în «Porefthendes», nr. 10.

Duquoc, Christian, *Le Christ serviteur*, în «La Vie Spirituelle», 502, 1964.

Duquoc, Christian, *L'Eglise et le monde*, în «Lumière et Vie», t. XIV (1965), nr. 73, p. 47—68.

Duquoc, Christian, *Ambiguité des théologies de la sécularisation*, Duculot, Gembloux, 1972.

Ellul, Jacques, *The Situation in Europe*, în «Man's Disorder and God's Design», vol. III: *The Church and the Disorder of Society*, SCM Press, London, 1948.

Evdokimov, Paul, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965.

Evdokimov, Paul, *L'Eglise et la société. La dimension sociale de l'ecclésiologie orthodoxe*, în «Contacts», an. XIX (1967), nr. 59 și 60.

Evdokimov, Paul, *La Culture à la lumière de l'Orthodoxie*, în «Contacts», an. XIX (1967), nr. 58.

Florovsky, G., *Russian Mission: An Historical Snetch*, în «The Christian East», vol. XIV, 1, 1933.

Florovsky, George, *The Church — her Nature and Task*, în «Man's Disorder and God's Design», vol. I: *The Universal Church in God's Design*, SCM Press, London, 1948.

Folliet, Joseph, *L'Homme dans le monde d'aujord'hui*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», ed. G. Baraúna, Paris, 1968.

Forget, J., *Diacres*, art. în «Dict. de Théol. Cath.» IV, 1, Paris 1924, col. 703.

Franck, Simon, *Le Royaume de Dieu et le «Monde»*, în «Dieu Vivant», nr. 17.

Georgescu, Ion V., *«Legământul Meu e un legământ de viață și de pace»*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 5—6, p. 456—495.

Gerest, Regis Claude, *Les Premiers chrétiens face à leur monde*, în «Lumière et Vie», t. XIX, 1965, nr. 73, p. 3—24.

Gilson, Etienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1931.

Gilson, E., *Eglise et Cité de Dieu chez Saint Augustin*, în «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», Paris, 1953, nr. 20, p. 5—23.

Glazik, J. *Die Russisch — Orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen*, Münster, 1954.

Gorodetzky, Nadejda, *The Missionary Expansion of the Russian Orthodox Church*, în «The International Review of Mission», London, oct. 1942.

Grigoraș, Doct., A., *Biserica slujitoare*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 222—246.

Grigore de Nisa, Sf., *Despre crearea omului* IV, VIII; P. G., 44, 136, 145 BC; *Marele cuvînt catehetic*, V, P. G., 45, 21; *Despre iubirea săracilor* II; P. G., 46, 484.

Guerry, Archbishop of Cambrai, Emile, *The Social Doctrine of the Catholic Church*, New York, 1964.

Hadden, Jeffrey K., *The Gathering Storm in the Churches*, New York, 1970.

Halliburton, R. J., *The Concept of the «fuga saeculi» in St. Augustine*, în «The Downside Review», vol. 85, nr. 280, 1967, p. 249—261.

Hanson, Anthony T., *The Church of the Servant*, SCM Press, London, 1962.

Hanson, Anthony T., *Jesus Christ in the Old Testament*, London, S.P.C.K., 1965.

Henry, A. M., *Esquisse d'une théologie de la mission*, Paris, 1959.

Hopko, Thomas, *From the History of the Orthodox Mission in Alaska*, în «Porefthendes», nr. 11, July-Sept.

Hordern, William, *New Direction in Theology Today*, vol. I, Introduction, Philadelphia, 1956.

Huftier, M., *Nature du péché selon Saint Augustin*, în «La Vie Spirituelle», Supplement, no. 61, tome 2, 1962.

Iana, Const. M., *Foloasele înțelegerii între oameni după Sf. Ioan Gură de Aur*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 9—10, p. 722—732.

Ică, Lector I., *Necesitatea intensificării acțiunilor ecumeniste pe plan parohial*, în «Mitropolia Ardealului», XIV (1969), nr. 9—10, p. 675—695.

Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, trad. P. Th. Camelot, col. «Sources Chrétiennes», Paris, 1951.

Ignatie, Sf.: *Epistola c. Magnezieni* VII, P. G., 5, 668 BC; *Către Tralieni* II, ibidem col. 676 BC — 677 A; *Către Romani* IV, VI, ibidem, col. 689 AB și 692 BC-693 A; *Către Filadelfieni* VIII, ibidem col. 704 AB; *Către Smirneni* IV, ibidem, col. 709 BC și 712 A; *Către Policarp* III, ibidem, col. 721 B.

Ioan Hrisostom, Sf.: *Către Stelechiu* II, 5; P. G. 47, 419; *Către Stagir* III, 13, P. G. 47, 490—491; *Omilia VI la Lazăr*, 6, P. G. 48, 1035—1037; *Omilia IX despre pocăință*, P. G. 49, 343—348; *Omilia I despre Cruce*, P. G. 49, col. 399 și 4-7-408; *Omilia VII c. Antiohieni*, 2, P.G. 49, 93; *Despre dragostea desăvîrșită* 1—2, P.G. 56, 281; *Omilia la Matei*: XV, XIX, P. G., 57, 231—233 și 279; LX, LXI, LXV, LXXXII, LXXXV, LXXXVII; P. G., 58, col. 587, 590—591, 617, 738, 760—762, 771; *Omilia la Ioan*: XVIII, XXV, XXVII, XLIV, LX; P. G. 59, col. 115—116, 152, 157—159; 248—249; 330—331;

Omilia la Fapte : II, XI, XXIV, XLV ; P. G. 60, col. 29—30, 93—98, 190, 318—319 ; *Omilii la Romani :* VII, VIII, IX, XIV, XV, XX, XXIII ; P. G. 60, col. 447—448, 462—464, 467, 529—531, 541—543, 595—602, 618 ; *Omilii la I Cor. :* X, XI, XVII, XXI, XXXI, XXXIV, XXXVIII ; P. G. 61, col. 84, 95, 143, 179—180, 249—258, 261, 289, 323—326 ; *Omilii la II Cor. :* XVI, XIX, XX ; P. G. 61, col. 516, 534—535, 539 ; *Omilii la Gal. :* I, II, III ; P. G. 61, col. 619, 646—658 ; 652 ; *Omilii la Efeseni,* I, XII, XV, XIX, XXII ; P. G. 62, col. 14, 90, 109—110, 134—135, 157 ; *Omilii la Coloseni :* V, VII ; P. G. 62, col. 336 și 350 ; *Omilii la I Tes. :* VI, IX ; P. G., 62, col. 430—431, 451—452 ; *Omilia IV la I Tim. ;* P. G. 62, 526 ; *Omilia VII la II Tim. :* P. G. 62, 637 ; *Omilia VI la Tit. :* 2—3 ; P. G. 62, 698 ; *Omilia la Evrei :* II, III, IV, V, X, XIII, XV, XVII, XVIII, XXXII ; P. G. 63, col. 21—22, 36, 39, 47, 88, 107, 119—120, 128—131, 135, 223 ; *Omilia XXIII Despre milostenie,* P. G. 62, col. 724.

Jarlot, Georges, *L'Encyclique Mater et Magistra : rapports avec les documents antérieures,* în «Etudes», 311, oct. 1961.

Jean Chrysostome, St. *Huit catéchèses baptismales inédites,* Paris, 1957, trad. Antoine Wenger, col. «Sources Chrétiennes», Paris, 1957.

Jean XXIII, *Encyclique Pacem in terris,* Comentaire et index analytique par L'Action Populaire, Paris, 1963.

Jean XXIII, *Encyclique Mater et Magistra,* ed. par L'Action Populaire. Préface de S.E. le Cardinal Richaud, Paris, 1965.

Jenkins, Daniel, *Beyond Religion,* The Westminster Press, Philadelphia, 1962.

Johnson, Aubrey, R., *The One and the Many in the Israilite Conception of God,* Cardif, 1942.

Johnson, Aubrey R., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel,* Cardif, 1949.

Jourjon, M., *L'Evêque et le peuple de Dieu selon Saint Augustin,* în «Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon», N.S. II, 1952, p. 21—41.

Justin, Sf., *Apologia* I, 65 și 67 ; P.G. 6, 428 AB și 429.

Justinian, P. F. Patriarh, *Cuvîntare cu ocazia bicentenarului spitalului Sf. Spiridon din Iași,* în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 1—2, p. 109.

Justinian, P. F. Patriarh, *Umanism evanghelic și responsabilitate creștină,* în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 2, p. 163.

Justinian, P. F. Patriarh, *Apostolat social,* vol. VIII (1966), vol. IX (1968), vol. X (1971).

Kaufman, Philip *The One and the Many : Corporate Personality,* în «Worship», vol. 42, nr. 9, 1968.

Kavanaugh, James, *A Modern Priest Looks at his Outdated Church,* New York, 1967.

Kereszty, Roch A., *God Seekers for a New Age,* Dayton, Ohio, 1970.

Khodr, George, *The Church and the World,* în «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. 13, nr. 1—2, 1969, p. 35—51.

Khodr, George, *Christianity in a Pluralistic World — The Economy of the Holy Spirit,* în «The Ecumenical Review», XXIII (1971), nr. 2.

Kilne, C. K., *The Africa Greek Orthodox Church in Kenya,* în «Porefthendes», nr. 12.

Kragg, Kenneth, *Christianity in World Perspective,* Lutterworth Press, London, 1968.

Küng, Hans, *Qu'est-ce que l'Eglise,* Desclée De Brouwer, 1972.

Lagrange, P. Boismard, M. E., *Le Lavement des pieds*, în «Revue Biblique», t. LXXI, 1964, p. 5—24.

Lamiranda, Emilien, *L'Eglise céleste selon Saint Augustin*, Paris, 1963.

Lary, Otis, *A History of Christianity in Japan*, New York, London, 1909.

Latourette, K. S., *A History of Christian Missions in China*, New York, 1929.

Lattey, Cuthbert, *Vicarious Solidarity in the Old Testament*, în «Vetus Testamentum», vol. I, 4, 1951.

Lauras, A., *Deux cités : Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème du «De Civ. Dei»*, în «Ciudad de Dios», I, p. 117—150.

Lauras, A. et Rondet, H., *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de Saint Augustin*, în «Etudes Augustiniennes», 1953, nr. 3, p. 97—160.

Lecuyer, J., art. *Le diacre dans le Nouveau Testament*, în vol. *Diacre*, col. «Unam Sanctam», nr. 59, Paris, 1966.

Leeming, Bernard, *Principles of Sacramental Theology*, London, 1963.

Leeuwen, van Arend Th., *Christianity in World History*, London, Edinbourgh House Press, 1964.

Le Frois, Bernard J., *The Woman Clothed with the Sun*, (Apoc. XII), *Individual or Collective ? An Exegetical Study*, Roma, 1954.

Le Frois, Bernard J., *Semitic Totality Thinking*, în «Catholic Biblical Quarterly», nr. 17, April 1955.

Lemarié, J., *Le lavement des pieds, une homélie inédite de Chromace d'Aquilée*, în «La Vie Spirituelle», 502, 1964.

Leuba, Jean-Louis, *L'Institution et l'évenement*, Délachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1950.

Liebaert, Jacques, *Les enseignements moraux des Pères Apostoliques*, Gembloux, 1970.

Lindblom, J., *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, 1962.

Litell, Franklin H., *Bonhoeffer's History, Church and World*, în vol. «A Symposium on Dietrich Bonhoeffer», ed. by Ronald Gregor Smith, Collins, London, 1967.

Loen, Arnold E., *Secularization*, SCM Press, London, 1967.

MacKenzie, John, *The Power and the Wisdom*, London, 1965.

Macquarrie, John, *Twentieth Century Religion Thought*, SCM Press, London, 1967.

Malvy, A., *Le lavement des pieds*, în «Dictionnaire de Théologie Catholique», vol. IX, p. 16—36.

Marcu, Pr. Prof. Gr., *Biserica Ortodoxă în slujba păcii*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 1, p. 15—16.

Marlé, René, *Bonhoeffer. The Man and the Work*. London, Dublin, Melbourne, 1968.

Marlow, Ransom, *The Son of Man in Recent Literature*, în «The Catholic Biblical Quarterly», vol. XXVIII, 1966, p. 20—30.

Marrou, H., *Saint Augustin et l'augustinisme*, Ed. du Seuil, Paris, 1955.

Marshal, I. H., *The Synoptic Son of the Man Sayings in Recent Discussion*, în «New Testament Studies», (Cambridge), vol. XII, 1966, p. 327—351.

Martin-Achard, R., *Israël et les Nations : la perspective missionaire* de l'Ancien Testament, Neuchâtel-Paris, 1959.

Martin, E., *S. J. Chrysostome* (3 vol.), Montpellier, Paris, 1875.

Mascall, E. L., *The Secularization of Christianity*, London, 1970.

Maury, Philippe, *L'Eglise au service du monde*, în vol. «L'Eglise dans le monde», Mame, Paris, 1966.

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Despre dragoste* II, 30; P. G. 90, 993.

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Capete despre dragoste III*, în «Filocalia», trad. Pr. D. Stăniloae, vol. III, Sibiu, 1947.

Mc. Brien, Richard, *Servante du Royaume et des hommes*, Paris, 1968.

Mc. Brien, Richard, *Do we Need the Church?*, London, 1969.

Merton, Thomas, *Faith and Violence*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1968.

Metha, Ved, *Les théologiens de la mort de Dieu*, Paris, 1969.

Metz J. B., *Pour une théologie du monde*, Paris, 1971.

Micle, Ierom. Veniamin, *Sf. Ioan Gură de Aur, predicator social*, în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968), nr. 7—8, p. 526—543.

Micle, Ierom. Veniamin, *Sfîntul Ioan Gură de Aur, predicator al unității creștine*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 3—4, p. 220—232.

Mladin, I. P. S. Nicolae, *Înnoirea teologiei*, în «Mitropolia Ardealului», XV (1969), nr. 11—12, p. 828—838.

Moeller, Charles, *L'Elaboration du Schema XIII. L'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris, 1968.

Moisescu, Prof. Justin, *Temeiurile lucrării Bisericii pentru apărarea păcii*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 3—4, p. 247—268.

Moisescu, Justin, I. P. S., *Biserica Ortodoxă Română în lumea creștină contemporană*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2.

Moltmann, J. și alții, *Discussion sur «la théologie de la révolution»*, Paris, 1972.

Moltmann, Jürgen, *Religion, Revolution and the Future*, trad. M. Douglas Meeks, Scribners, New York, 1969.

Moltmann, Jürgen, *Theology of Hope*, SCM Press, London, 1969.

Mouroux, J., *La Dignité de la personne humaine*, în vol. «L'Eglise dans le monde de ce temps», vol. II, p. 229—253.

Mozley, J. B., *A Treatise on the Augustin Doctrine of Predestination*, London, 1855.

Murray, John Courtney, *Leo XIII On Church and State: The General Structure of the Controversy*, în rev. «Theological Studies», 14 (1953).

Murray, R., *Collegiality, Infallibility and Sobornost*, în «One in Christ», vol. I, 1965, nr. 1.

Neill, Stephen, *A History of Christian Mission*, Penguin Books, 1966.

Newbigin, Lesslie, *La Mission mondiale de l'Eglise*, Lausanne, 1959.

Nica-Tîrgovișteanul, Episcop, Antim, *Negrii ortodocși din Africa de Est și lupta lor pentru autonomie bisericească*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1.

Nicolaescu, Diac. Prof. N., *Sensul vieții sociale după Noul Testament*, București, 1946.

Nicolaescu, Diac. Prof. N., *Misiunea socială a Bisericii, în lumina Sfintei Scripturi*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 1—2, p. 35—53.

Nicolas, Marie-Joseph, *Théologie de la Mission*, în «Lumière et Vie», vol. IX, nr. 50, 1960.

Niebuhr, H. Richard, *The Disorder of Man and the Church of God*, în «Man's Disorder and God's Design», vol. I: *The Universal Church in God's Design*, SCM Press, London, 1948.

Nissiotis, N., *Foundation of Mission from the Orthodox Point of View*, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. VII, 1961—1962, p. 22—52.

Nissiotis, N., *Church and Society in Greek Orthodox Theology*, în vol. «Christian Social Ethics in a Changing World», ed. by John C. Bennet, New York, 1966.

Nissiotis, N., *L'Eglise, monde transfiguré*, în vol. «L'Eglise dans le monde», coll. «Eglises en dialogue», nr. 32, Mame, Paris, 1966.

Nissiotis, N., *L'Eglise et la Société dans la Théologie orthodoxe grecque*, în «L'Ethique sociale chrétienne dans un monde en transformation», Ed. Labor et Fides, Genève, t. I, 1966.

Nissiotis, N., *Types and Problems of Ecumenical Dialogue*, în «The Ecumenical Review», vol. XVIII (1966), nr. 1.

Nissiotis, Nikos, *Introduction to a Christological Phenomenology of Development*, în vol. «Technology and Social Justice», ed. by R. H. Preston, SCM Press, London, 1971, p. 148.

Nissiotis, Nikos, *Réflexions sur le sens de la solidarité de l'Eglise avec le monde*, în «Contacts», XIX (1967), nr. 57.

Nissiotis, Nikos, *Creştinătatea Ortodoxă, Biserica una şi ecumenismul*, trad Ioan Ică, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 1—2.

Nissiotis, Nikos A., *Le Sens théologique de la révolution technologique et sociale*, în «Contacts», an. XIX (1967), nr. 59, 60.

North, C. R., *Isaiah 40—53. The Suffering Servant of God*. London, 1964.

Nothomb, D. E., *Amour du prochain, amour du Christ, d'après St. Jean Chrysostome*, în «La Vie Spirituelle», 1952, nr. 378, p. 364—375.

Nothomb, D. M., *Aux sources d'une spiritualité missionaire*, în «La Vie Spirituelle», Nr. 385, iun. 1953.

O'Dea, Thomas F., *The Catholic Crisis*, Boston, 1969.

O'Grady, Colm, *The Secular City*, în «Doctrine and Life», June 1970.

O'Grady, Colm, *The Secular City*, în «Doctrine and Life», July 1970.

Oldham, J. H., *Technics and Civilisation* şi *A Responsible Society*, în «Man's Disorder and God's Design», vol. III: *The Church and the Disorder of Society*, SCM Press, London, 1948.

O'Mear, John, *Charter of Christendom. The Significance of the City of God*, New York, 1961.

Orlinsky, Harry M., *The So-called «Servant of the Lord» and «Suffering Servant» in Second Isaiah*, în vol. «Studies on the second part of the Book of Isaiah», Supplements to «Vetus Testamentum», vol. XIV, Leiden, 1967.

Pannenberg, Wolfhart, *Jesus-God and Man*, Trad. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe, SCM Press Ltd., London, 1970.

Papasarantopoulos, Chrisos. Arhim., *In the Holy Metropolis of Eirinoupolis (East Africa)*, în «Porefthendes», Summer 1962, vol. IV, nr. 13—14.

Paul VI, *The Church in the Modern World*. Encyclical letter of Pope Paul VI, «Ecclesiam Suam», London, Catholic Truth Society, 1967.

Pavel, Prof. Const. C., *Aspectul teologic al solidarităţii umane*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 7, p. 182—190.

Pellegrino, Cardinal Michele, *The True Priest, The Priesthood as Preached by St. Augustine*. St. Paul Publications, Langley, 1968, (trad. fr.: *Le Prêtre Serviteur*, Ed. du Cerf, 1968).

Peski van, Adrian M., *The Outreach of Diakonia*, Van Gorcum and Comp., Assen, 1968.

Philips Mgr., *L'Eglise et son Mystère au deuxième Concile du Vatican*, Histoire, texte et commentaire de la Constitution «Lumen Gentium», vol. I, Paris 1967, vol. II, Paris 1968.

Pintard, J., Abbé, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*, Mame, Paris, 1960.

Pipal, Blahoslav, *The Lord's Ebed in the Exile*, în «Communio Viatorum», vol. XII, nr. 3—4, 1970, p. 177—180.

Plămădeală, Ierom. Antonie, *Cîteva probleme în legătură cu Ebed-Iahve în Deutero-Isaia*, în «Mitropolia Banatului», XX, 1970, nr. 1—3, p. 70—97.

Plămădeală, Episcop Antonie, *Ebed-Iahve în lumina Noului Testament*, în «Mitropolia Banatului», XX (1970), nr. 3—4, p. 284—304.

Polycarp, Sf., *Către Filipeni* VI, 1 ; ed. Funk, vol. I, p. 302.

Porteous, N. W., *The Theology of the Old Testament*, în «Peake's Commentary of the Bible», ed. 1962.

Pratt, Vernon, *Religion and Secularisation*, Glasgow, 1970.

Preiss, Th., *Le Mystère du Fils de l'homme*, în «Dieu Vivant», 8.

Prelipcean, Pr. Prof. Vl., *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 55—68.

Ramsey, Arthur Michael, *Sacred and Secular*. A study in the otherworldly and this-worldly aspects of Christianity, London, 1965.

Ramsey, Arthur Michael, *God, Christ and the World*. A study in Contemporary Theology, SCM Press, London, 1969.

Ramsey, Paul, *Who Speaks for the Church?* A critique of the 1966 Geneva Conference on Church and Society, Edinburgh, 1969.

Regamey, Pie Raymond, *Notre doctrine spirituelle en face de l'esprit du «monde»*, în «Lumière et Vie», 50, IX (1960).

Rezuș, Pr. Prof. P., *Rolul social și misionar al Bisericii Ortodoxe Române*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 7—8.

Rezuș, Pr. Prof. P., *Școlile de la Mînăstirea Putna*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8.

Rezuș, Pr. Prof. P., *Slujirea ca funcție esențială a Bisericii*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 4, p. 580—593.

Rezuș, Pr. Prof. Petru, *Teologi, probleme și curente noi în protestantismul contemporan*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 5—6, p. 247—275.

Rezuș, Pr. Prof. P., *Teologia contemporană a «slujirii» și principiile sale ortodoxe*, în «Ortodoxia» XXI (1969), nr. 1, p. 25—40.

Riquet, R. P., *La Charité de Christ en action*, Paris, 1961.

Robinson, H. W., *The Cross of the Servant. A Study in Deutero-Isaiah*, London, 1926.

Robinson, H. Wheeler, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, în «Werden und Wesen des Alten Testaments», Vorträge behalten auf der Internationale Tagung Alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4—10 September 1935. Herausgegeben von Paul Volz, Friederich Stummer und Johannes Hempel, Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, nr. 66, 1936.

Robinson, J. A. T., *The Body. A Study in Pauline Theology*, London, 1952.

Robinson, John A. T., *Honest to God*, SCM Press, London, 1963.

Robinson, J. A. T., *On Being the Church in the World*, SCM London, 1964.

Robinson, J. A. T., *The New Reformation?* SCM Press, London, 1965.

Robinson, J. A. T., *But that I Can't Believe*, London, 1967.

Robinson, J. A. T., *In the End God*, London, 1968.

Robinson, J. A. T., *Christian Freedom in a Permissive Society*, London, 1970.

Roche, Douglas J., *The Catholic Revolution Turmoil and Reform in the Catholic Church : A Firsthand Report*, New York, 1968.

Roels, E., *God's Mission : The Epistole to the Ephesian*, în Mission Perspective, Franeker, Wever, 1962.

Rondet, Henri, *Saint Augustin parmi nous*, în «Nouvelle Revue Théologique», 1954, nr. 8, p. 785.

Rondet, H., *Eléments pour une théologie du travail*, în «Nouvelle Revue Théologique», 77, 1955.

Rousseau, Olivier, *Le Message de la Constitution «Gaudium et Spes»*, în vol. «L'Eglise dans le monde de ce temps», t. II, p. 669—689.

Rowley, H. H., *The Missionary Message of the Old Testament*, London, Corey Press, 1944.

Rowley, H. H., *The Biblical Doctrine of Election*, London, 1950.

Rowley, H. H., *The Servant of the Lord and others Essays on the Old Testament*, London, 1952.

Rowley, H. H., *Rediscovery of the Old Testament*, London, 1946.

Rowley, H. H., *The Servant of the Lord*, Oxford, ed. II, 1965.

Ruiz, José Maria Gonzales, *L'Eglise, peuple de Dieu dans le monde*, în «Lumière et Vie», t. XIV, 1965, nr. 73, p. 69—86.

Schlindwein, Benno, *Gottes und Menschendienst in einer Theologie der Diakonie*, în vol. «Solidarität + Spiritualität = Diakonie», Hrsg., von Hans Christoph von Hase u.s., Stuttgart, 1971, p. 51—61.

Schmemann, A., *The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition*, în vol. The Theology of the Christian Mission, ed. G. N. Anderson, New York, 1961.

Schmemann, Alexandre, *Autorité et liberté dans l'Eglise*, în «Le Messager Orthodoxe», IV (1967), nr. 40 și I (1968), nr. 41.

Schutz, Roger et Max Thurian, *L'Eglise pour le monde*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», t. II.

Sebourin, Leopold, *Les Nomes et les titres de Jésus*, Bruges-Paris, 1963.

Sîrbu, Pr. Prof. Corneliu, *Solidaritatea umană*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 9—12, p. 615—627.

Sîrbu, Pr. Prof. Corneliu, *Ecumenismul și problemele lumii contemporane*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XL (1964), nr. 1—2, p. 3—17.

Sîrbu, Pr. Prof. Corneliu, *Slujirea lumii — mijloc de apropiere pentru Bisericile creștine*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 1, p. 150—159.

Smirnoff, Eugene, *A Short Account of the Historical Development and Present Position of Russian Orthodox Mission*, London, 1903.

Smith, George Adam, *The Book of Isaiah*, vol. II, London, 1927.

Smith, Ronald Gregor, *Secular Christianity*, Collins, London, 1966.

Snaith, Norman H., *The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah*, în vol. «Studies in Old Testament Prophecy», ed. H. H. Rowley, Edinbourgh, 1951.

Snaith, Norman H., *Isaiah 40—66. A Study of Teaching of the Second Isaiah and its Consequences*, în vol. «Studies of the Second Part of the Book of Isaiah», Supplements to «Vetus Testamentum», vol. XIV, Leiden, 1967.

Maury, Philippe, *L'Eglise au service du monde*, în vol. «L'Eglise dans le monde», Mame, Paris, 1966.

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Despre dragoste* II, 30; P. G. 90, 993.

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Capete despre dragoste III*, în «Filocalia», trad. Pr. D. Stăniloae, vol. III, Sibiu, 1947.

Mc. Brien, Richard, *Servante du Royaume et des hommes*, Paris, 1968.

Mc. Brien, Richard, *Do we Need the Church?*, London, 1969.

Merton, Thomas, *Faith and Violence*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1968.

Metha, Ved, *Les théologiens de la mort de Dieu*, Paris, 1969.

Metz J. B., *Pour une théologie du monde*, Paris, 1971.

Micle, Ierom. Veniamin, *Sf. Ioan Gură de Aur, predicator social*, în «Mitropolia Ardealului», XIII (1968), nr. 7—8, p. 526—543.

Micle, Ierom. Veniamin, *Sfîntul Ioan Gură de Aur, predicator al unității creștine*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 3—4, p. 220—232.

Mladin, I. P. S. Nicolae, *Înnoirea teologiei*, în «Mitropolia Ardealului», XV (1969), nr. 11—12, p. 828—838.

Moeller, Charles, *L'Elaboration du Schema XIII. L'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris, 1968.

Moisescu, Prof. Justin, *Temeiurile lucrării Bisericii pentru apărarea păcii*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 3—4, p. 247—268.

Moisescu, Justin, I. P. S., *Biserica Ortodoxă Română în lumea creștină contemporană*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 2.

Moltmann, J. și alții, *Discussion sur «la théologie de la révolution»*, Paris, 1972.

Moltmann, Jürgen, *Religion, Revolution and the Future*, trad. M. Douglas Meeks, Scribners, New York, 1969.

Moltmann, Jürgen, *Theology of Hope*, SCM Press, London, 1969.

Mouroux, J., *La Dignité de la personne humaine*, în vol. «L'Eglise dans le monde de ce temps», vol. II, p. 229—253.

Mozley, J. B., *A Treatise on the Augustin Doctrine of Predestination*, London, 1855.

Murray, John Courtney, *Leo XIII On Church and State: The General Structure of the Controversy*, în rev. «Theological Studies», 14 (1953).

Murray, R., *Collegiality, Infallibility and Sobornost*, în «One in Christ», vol. I, 1965, nr. 1.

Neill, Stephen, *A History of Christian Mission*, Penguin Books, 1966.

Newbigin, Lesslie, *La Mission mondiale de l'Eglise*, Lausanne, 1959.

Nica-Tîrgovișteanul, Episcop, Antim, *Negrii ortodocși din Africa de Est și lupta lor pentru autonomie bisericească*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 1.

Nicolaescu, Diac. Prof. N., *Sensul vieții sociale după Noul Testament*, București, 1946.

Nicolaescu, Diac. Prof. N., *Misiunea socială a Bisericii, în lumina Sfintei Scripturi*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 1—2, p. 35—53.

Nicolas, Marie-Joseph, *Théologie de la Mission*, în «Lumière et Vie», vol. IX, nr. 50, 1960.

Niebuhr, H. Richard, *The Disorder of Man and the Church of God*, în «Man's Disorder and God's Design», vol. I: *The Universal Church in God's Design*, SCM Press, London, 1948.

Nissiotis, N., *Foundation of Mission from the Orthodox Point of View*, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. VII, 1961—1962, p. 22—52.

Nissiotis, N., *Church and Society in Greek Orthodox Theology*, în vol. «Christian Social Ethics in a Changing World», ed. by John C. Bennet, New York, 1966.

Nissiotis, N., *L'Eglise, monde transfiguré*, în vol. «L'Eglise dans le monde», coll. «Eglises en dialogue», nr. 32, Mame, Paris, 1966.

Nissiotis, N., *L'Eglise et la Société dans la Théologie orthodoxe grecque*, în «L'Ethique sociale chrétienne dans un monde en transformation», Ed. Labor et Fides, Genève, t. I, 1966.

Nissiotis, N., *Types and Problems of Ecumenical Dialogue*, în «The Ecumenical Review», vol. XVIII (1966), nr. 1.

Nissiotis, Nikos, *Introduction to a Christological Phenomenology of Development*, în vol. «Technology and Social Justice», ed. by R. H. Preston, SCM Press, London, 1971, p. 148.

Nissiotis, Nikos, *Réflexions sur le sens de la solidarité de l'Eglise avec le monde*, în «Contacts», XIX (1967), nr. 57.

Nissiotis, Nikos, *Creştinătatea Ortodoxă, Biserica una şi ecumenismul*, trad Ioan Ică, în «Mitropolia Olteniei», XXI (1969), nr. 1—2.

Nissiotis, Nikos A., *Le Sens théologique de la révolution technologique et sociale*, în «Contacts», an. XIX (1967), nr. 59, 60.

North, C. R., *Isaiah 40—53. The Suffering Servant of God.* London, 1964.

Nothomb, D. E., *Amour du prochain, amour du Christ, d'après St. Jean Chrysostome*, în «La Vie Spirituelle», 1952, nr. 378, p. 364—375.

Nothomb, D. M., *Aux sources d'une spiritualité missionaire*, în «La Vie Spirituelle», Nr. 385, iun. 1953.

O'Dea, Thomas F., *The Catholic Crisis*, Boston, 1969.

O'Grady, Colm, *The Secular City*, în «Doctrine and Life», June 1970.

O'Grady, Colm, *The Secular City*, în «Doctrine and Life», July 1970.

Oldham, J. H., *Technics and Civilisation* şi *A Responsible Society*, în «Man's Disorder and God's Design», vol. III: *The Church and the Disorder of Society*, SCM Press, London, 1948.

O'Mear, John, *Charter of Christendom. The Significance of the City of God*, New York, 1961.

Orlinsky, Harry M., *The So-called «Servant of the Lord» and «Suffering Servant» in Second Isaiah*, în vol. «Studies on the second part of the Book of Isaiah», Supplements to «Vetus Testamentum», vol. XIV, Leiden, 1967.

Pannenberg, Wolfhart, *Jesus-God and Man*, Trad. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe, SCM Press Ltd., London, 1970.

Papasarantopoulos, Chrisos. Arhim., *In the Holy Metropolis of Eirinoupolis (East Africa)*, în «Porefthendes», Summer 1962, vol. IV, nr. 13—14.

Paul VI, *The Church in the Modern World.* Encyclical letter of Pope Paul VI, «Ecclesiam Suam», London, Catholic Truth Society, 1967.

Pavel, Prof. Const. C., *Aspectul teologic al solidarităţii umane*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 7, p. 182—190.

Pellegrino, Cardinal Michele, *The True Priest, The Priesthood as Preached by St. Augustine*. St. Paul Publications, Langley, 1968, (trad. fr.: *Le Prêtre Serviteur*, Ed. du Cerf, 1968).

Peski van, Adrian M., *The Outreach of Diakonia*, Van Gorcum and Comp., Assen, 1968.

Philips Mgr., *L'Eglise et son Mystère au deuxième Concile du Vatican*, Histoire, texte et commentaire de la Constitution «Lumen Gentium», vol. I, Paris 1967, vol. II, Paris 1968.

Pintard, J., Abbé, *Le sacerdoce selon Saint Augustin*, Mame, Paris, 1960.

Pipal, Blahoslav, *The Lord's Ebed in the Exile*, în «Communio Viatorum», vol. XII, nr. 3—4, 1970, p. 177—180.

Plămădeală, Ierom. Antonie, *Cîteva probleme în legătură cu Ebed-Iahvé în Deutero-Isaia*, în «Mitropolia Banatului», XX, 1970, nr. 1—3, p. 70—97.

Plămădeală, Episcop Antonie, *Ebed-Iahve în lumina Noului Testament*, în «Mitropolia Banatului», XX (1970), nr. 3—4, p. 284—304.

Polycarp, Sf., *Către Filipeni* VI, 1 ; ed. Funk, vol. I, p. 302.

Porteous, N. W., *The Theology of the Old Testament*, în «Peake's Commentary of the Bible», ed. 1962.

Pratt, Vernon, *Religion and Secularisation*, Glasgow, 1970.

Preiss, Th., *Le Mystère du Fils de l'homme*, în «Dieu Vivant», 8.

Prelipcean, Pr. Prof. Vl., *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 1—2, p. 55—68.

Ramsey, Arthur Michael, *Sacred and Secular*. A study in the otherworldly and this-worldly aspects of Christianity, London, 1965.

Ramsey, Arthur Michael, *God, Christ and the World*. A study in Contemporary Theology, SCM Press, London, 1969.

Ramsey, Paul, *Who Speaks for the Church?* A critique of the 1966 Geneva Conference on Church and Society, Edinburgh, 1969.

Regamey, Pie Raymond, *Notre doctrine spirituelle en face de l'esprit du «monde»*, în «Lumière et Vie», 50, IX (1960).

Rezuș, Pr. Prof. P., *Rolul social și misionar al Bisericii Ortodoxe Române*, în «Studii Teologice», I (1949), nr. 7—8.

Rezuș, Pr. Prof. P., *Școlile de la Mînăstirea Putna*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLII (1966), nr. 7—8.

Rezuș, Pr. Prof. P., *Slujirea ca funcție esențială a Bisericii*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 4, p. 580—593.

Rezuș, Pr. Prof. Petru, *Teologi, probleme și curente noi în protestantismul contemporan*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 5—6, p. 247—275.

Rezuș, Pr. Prof. P., *Teologia contemporană a «slujirii» și principiile sale ortodoxe*, în «Ortodoxia» XXI (1969), nr. 1, p. 25—40.

Riquet, R. P., *La Charité de Christ en action*, Paris, 1961.

Robinson, H. W., *The Cross of the Servant. A Study in Deutero-Isaiah*, London, 1926.

Robinson, H. Wheeler, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, în «Werden und Wesen des Alten Testaments», Vorträge behalten auf der Internationale Tagung Alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4—10 September 1935. Herausgegeben von Paul Volz, Friederich Stummer und Johannes Hempel, Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, nr. 66, 1936.

Robinson, J. A. T., *The Body. A Study in Pauline Theology*, London, 1952.

Robinson, John A. T., *Honest to God*, SCM Press, London, 1963.

Robinson, J. A. T., *On Being the Church in the World*, SCM London, 1964.

Robinson, J. A. T., *The New Reformation?* SCM Press, London, 1965.

Robinson, J. A. T., *But that I Can't Believe*, London, 1967.

Robinson, J. A. T., *In the End God*, London, 1968.

Robinson, J. A. T., *Christian Freedom in a Permissive Society*, London, 1970.

Roche, Douglas J., *The Catholic Revolution Turmoil and Reform in the Catholic Church: A Firsthand Report*, New York, 1968.

Roels, E., *God's Mission: The Epistole to the Ephesian*, în Mission Perspective, Franeker, Wever, 1962.

Rondet, Henri, *Saint Augustin parmi nous*, în «Nouvelle Revue Théologique», 1954, nr. 8, p. 785.

Rondet, H., *Eléments pour une théologie du travail*, în «Nouvelle Revue Théologique», 77, 1955.

Rousseau, Olivier, *Le Message de la Constitution «Gaudium et Spes»*, în vol. «L'Eglise dans le monde de ce temps», t. II, p. 669—689.

Rowley, H. H., *The Missionary Message of the Old Testament*, London, Corey Press, 1944.

Rowley, H. H., *The Biblical Doctrine of Election*, London, 1950.

Rowley, H. H., *The Servant of the Lord and others Essays on the Old Testament*, London, 1952.

Rowley, H. H., *Rediscovery of the Old Testament*, London, 1946.

Rowley, H. H., *The Servant of the Lord*, Oxford, ed. II, 1965.

Ruiz, José Maria Gonzales, *L'Eglise, peuple de Dieu dans le monde*, în «Lumière et Vie», t. XIV, 1965, nr. 73, p. 69—86.

Schlindwein, Benno, *Gottes und Menschendienst in einer Theologie der Diakonie*, în vol. «Solidarität + Spiritualität = Diakonie», Hrsg., von Hans Christoph von Hase u.s., Stuttgart, 1971, p. 51—61.

Schmemann, A., *The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition*, în vol. The Theology of the Christian Mission, ed. G. N. Anderson, New York, 1961.

Schmemann, Alexandre, *Autorité et liberté dans l'Eglise*, în «Le Messager Orthodoxe», IV (1967), nr. 40 și I (1968), nr. 41.

Schutz, Roger et Max Thurian, *L'Eglise pour le monde*, în «L'Eglise dans le monde de ce temps», t. II.

Sebourin, Leopold, *Les Nomes et les titres de Jésus*, Bruges-Paris, 1963.

Sîrbu, Pr. Prof. Corneliu, *Solidaritatea umană*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXVI (1960), nr. 9—12, p. 615—627.

Sîrbu, Pr. Prof. Corneliu, *Ecumenismul și problemele lumii contemporane*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XL (1964), nr. 1—2, p. 3—17.

Sîrbu, Pr. Prof. Corneliu, *Slujirea lumii — mijloc de apropiere pentru Bisericile creștine*, în «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 1, p. 150—159.

Smirnoff, Eugene, *A Short Account of the Historical Development and Present Position of Russian Orthodox Mission*, London, 1903.

Smith, George Adam, *The Book of Isaiah*, vol. II, London, 1927.

Smith, Ronald Gregor, *Secular Christianity*, Collins, London, 1966.

Snaith, Norman H., *The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah*, în vol. «Studies in Old Testament Prophecy», ed. H. H. Rowley, Edinbourgh, 1951.

Snaith, Norman H., *Isaiah 40—66. A Study of Teaching of the Second Isaiah and its Consequences*, în vol. «Studies of the Second Part of the Book of Isaiah», Supplements to «Vetus Testamentum», vol. XIV, Leiden, 1967.

Soderini, Eduardo, *The Pontificate of Leo XIII*, transl. by Barbara Carter, I, London, 1934.

Solignac, Aimé *L'existentialisme de Saint Augustin*, în «Nouvelle Revue Théologique», t. LXX (1948), nr. 1.

Solovyev, Vladimir, *Lectures on Godmanhood*, London, 1948.

Spiler, Vsevolod, *Missionary Aims and the Russian Orthodox Church*, în «One Church», vol. XVII, nr. 6, 1963.

Spiridon, Arhim., *Mes Missions en Sibérie*, Paris, 1968.

Stan, Pr. Prof. Liviu, *Instituțiile de asistență socială în Biserica veche*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 1.

Stăniloae, Pr. Prof. D., *Comunitate prin iubire*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 1, p. 52—70.

Stăniloae, Pr. Prof. D., *Mișcarea ecumenică și problemele lumii contemporane*, în «Glasul Bisericii», XXII (1963), nr. 3—4.

Stăniloae, Pr. Prof. D., *«Să nu ucizi»*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXII (1964), nr. 2, p. 76—95.

Stăniloae, Pr. Prof. D., *Servire și proexistență*, în «Glasul Bisericii», XXII (1963), nr. 11—12.

Stăniloae, Pr. Prof. D., *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4.

Stăniloae, Pr. Prof. D., *The World as Gift and Sacrament*, în «Sobornost», Summer, 1969, p. 662—672.

Stăniloae, Pr. Prof. D., *Responsabilitatea creștină*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 2.

Stăniloae, Pr. Prof. D., *Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVIII (1970), nr. 3—4, p. 408—416.

Stanley, David M., *The Theme of the Servant of Yahweh in Primitive Christian Soteriology, and its Transposition by St. Paul*, în «The Catholic Biblical Quarterly», vol. XVI, 1954.

Struve, Nikita, *Quelques réflexions d'un orthodoxe*, în vol. «L'Eglise dans le monde de ce temps». ed. du Cerf, vol. III, Paris 1967.

Struve, Nikita, *Orthodox Mission. Past and Present*, în «St. Vladimir's Seminary Quarterly», vol. VII, nr. 1, 1963.

Suenens, Cardinal, *L'Eglise en état de mission*, Bruges-Paris, 1958.

Suenens, Léon-Joseph Cardinal, *La co-responsabilité au niveau du diaconat*, Louvain, 1968 (extras din «Collectanea Mechliniensia», 1, 1968.

Suenens, Léon-Joseph Cardinal, *Coresponsibility in the Church*, transl. by Francis Martin, London, 1968.

Suenens, Cardinal, and Michael Ramsey, *L'Avenir de l'Eglise*, Fayard, Paris, 1971.

Șesan, Pr. Prof. Milan, *Pentru o teologie a păcii*, în «Mitropolia Ardealului» V (1960), nr. 3—4.

Taylor, Vincent, *The Names of Jesus*, London, 1962.

Thiefory, M., *L'Encyclique Mater et Magistra — ses caractères*. Synthèse de ses enseignements (II), în «Nouvelle Revue Théologique», 83 (dec. 1961).

Thielicke, Helmut, *How Modern Should Theology Be?*, Collins, London, 1969.

Thils, Gustave, *L'Activité humaine dans l'univers*, în vol. «L'Eglise dans le monde de ce temps», II, p. 279—303.

Thorman, Donald J., *American Catholic Face the Future*, Wilkes-Barre, Penn., 1968.

Thurian, Max., *La Foi en crise*, Les Presses de Taizé, 1968.

Tillich, Paul, *A History of Christian Thought*, SCM Press, London, 1968.

Timiadis, Mitrop. Emilianos, *L'Orthodoxie face à l'oecuménisme*, în «Abba Salama», vol. II, Athbns, 1971.

Todoran, Pr. Prof. Isidor, *Creştinismul şi tehnica*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 7—8.

Todoran, Pr. Prof. Isidor, *Credinţă şi tehnică*, în «Mitropolia Ardealului», XI (1966), nr. 4—6, p. 349—366.

Vanderberghe, Bruno H., *Saint Jean Chrysostome, docteur de la charité*, în «La Vie Spirituelle», 1954, nr. 398.

Vanderberghe, Bruno H., *La charité du prêtre selon St. Jean Chrysostome*, în «La Vie Spirituelle», 1957, nr. 431.

Vasile cel Mare, Sf., *Omilia către bogaţi* 4; P.G., 31, 292 B; *Regulae fusius tractatae*; P.G. 31, 1009, C.D.

Vasilescu, Diac. Prof. Em., *Pacea în învăţătura principalelor religii actuale*, în «Ortodoxia», 1953, nr. 3, p. 339—380.

Vătămanu, Nic., *1600 ani de la înfiinţarea Vasiliadei*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1969), nr. 3—4.

Verghese, Paul, *This World and no Other*, în vol. «Technology and Social Justice», ed. by Ronald H. Preston, SCM Press, Ltd., London, 1971.

Verney, Stephen, *People and Cities*, Collins, Fontana Books, 1969.

Villain, Jean, *L'Encyclique «Mater et Magistra»: son apport doctrinal*, în «Revue de L'Action Populaire», 151 (sept.-oct., 1961).

Visser't Hooft, *Mission as the Test of Faith*, în «Porefthendes», nr. 21—22, vol. VI, 1964.

Voulgarakis, El., *Russian Missionary Societies*, în «Porefthendes», nr. 12, 1962.

Walmsley, Arthur E., *The Mission of the Church in the New Era*, în vol. «The Church in a Society of Abundance», ed. by the author, New York, 1963.

Weber, Wilhelm, *La Communauté humaine*, A. Le point de vue théologique, în vol. «L'Eglise dans le monde de ce temps», I.

Whittey, Francis, *The Exilic Age*, London, 1957.

Wilken, John, *The Ecclesiology of Dietrich Bonhoeffer*, Heythrop College, (mss).

Winter, Gibson, *The New Creation as Metropolis*, London, 1964.

Yannoulatos, Anastasios Arhim., *From the History of Orthodox Mission, Orthodoxy in China*, în «Porefthendes», Summer 1962, vol. IV nr. 14.

Yannoulatos, Anastasios Arhim., *A Brief Chronicle of the Founding of an Orthodoxy Community in West Tanzania*, în «Porefthendes», vol. VII, 1965, nr. 25.

Yannoulatos, Anastasios Arhim., *The Purpose and Motive of Mission from an Orthodox Point of View*, în «Porefthendes», nr. 33—34, vol. IX, 1967.

Young, Edward J., *The Origin of the Suffering Servant Ideea*, în «The Westminster Theological Journal», vol. XIII, 1950, nr. 1.

Zăgrean, Diac. Prof. I., *Creştinismul şi drepturile fundamentale ale omului*, în «Studii Teologice». IV (1952), nr. 3—4, p. 134—156.

Zimmerli, Walter şi Jeremias, Ioachim, *The Servant of God*, S.C.M. Press, 1965.

Zissis, Teodor N., *Omul şi lumea în iconomia lui Dumnezeu*, după Sf. Ioan Hrisostom (în grec.), Tesalonic, 1971.

*

VOLUME COLECTIVE Ş. A.

A Symposium on Dietrich Bonhoeffer World Come of Age, ed. by Ronald Gregor Smith, Collins, London, 1967.

Biserica şi problemele vremii (vol. col.), Sibiu, 1947.

Christians in the Thechnical and Social Revolution of our Time, The Official Report of the World Conference on Church and Society (1966), ed. by M. M. Thomas and Paul Abrecht, Geneva, 1967.

Changing Man: The Threat and the Promise, ed. by Kyle Haselden and Philip Hefner, Garden City, New York, 1969.

Concile oecuménique Vatican II, Editions du Centanon, Paris, 1967.

Constituţiile Apostolice VII—VIII; P. G. 1, 1002 C, 1156.

Church in a Society of Abundance, ed. by Arthur E. Welmsley, New York, 1963.

Ecclesiam Suam, ed. engl. *The Church in the Modern World, Catholic Truth Society*, 1967.

Epistola c. Barnaba XIX, 8; ed. Funk, 92.

Eyes on the Modern World Views on Schema XIII, ed. by John C. Deedy Jr., New York, 1965.

Gaudium et Spes, introd. de Mgr. G. M., Garrone, Paris, 1967.

Innere Mission und Diakonie heute, Amsterdam, 1959.

La Doctrine sociale de l'Eglise à travers les siècles, vol. I—IV, ed. U. F. Utz, Paris, 1970.

L'Eglise dans le monde de ce temps, tome I, texte et traduction, histoire des textes, Paris, 1967; tome II, Commentaires, Paris 1967; tome III, Réflections et perspectives, col. «Unam Sanctam» nr. 65 a, b, c, Paris 1967.

L'Eglise dans le monde de ce temps, 2 vol., ed. G. Barauna, Paris, 1968.

L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu, vol. I, Neuchâtel-Paris, 1949.

Les Encycliques sociales, ed. Rémy Munsch, Paris, 1962.

La Sécularisation, fin ou chance du Christianisme, Gembloux, 1970.

Leo XIII and the Modern World, ed. by Edward T., Gargan, New York, 1961.

La Constitution dogmatique sur l'Eglise. L'Eglise de Vatican II, tome I, texte et traduction par P. Th. Camelot, Y. Congar, H. Legrand, A. I. Mennessier; tome II, III, Commentaires, Paris, 1966, sous la direction de Guilherne Barauna, (Coll. «Unam Sanctam», nr. 51a, 51b, 51c).

Peake's Commentary of the Bible, ed. 1962.

Relations humaines et société contemporaine. Synthèse chrétienne. Directives de S. S. Pie XII, edit. de A. F. Utz, J. F. Groner, A. Savignat, Fribourg-Paris, 1956, 3 vol.

Rerum Novarum, ed. Rémy Munsch, «Cahiers de documentation catholique», Paris, 1962.

Social Problems — The Responsible Society in a World Perspective, Introduction, vol. «Evanston Speakes», New York-Geneva, 1954.

Solidarität + Spiritualität = Diakonie. Gottesdienst als menschendienst. Ein Oekumenisches Symposium, Herausgegeben von Hans Christoph von Hase. Ansgar Heuer, Paul Philipi, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1971.

Statements of the World Council of Churches on Social Questions, ed. II, Geneva, 1965.

The Challenge of Mater et Magistra, ed. by Joseph N. Moody and Justus George Lawler, New York, 1963.

The Church Amid Revolution, ed. by Harvey Cox, New York, 1967.

The Conscience of the City, ed. by Martin Meyerson, New York, 1970.

The Documents of Vatican II, ed. Walter M. Abbot and Mgr. Joseph Gallagher, London, 1967.

The Honest to God Debate, ed. by David L. Edwards, SCM Press, London, 1963.

The Ministry of Deacons, World Council of Churches, Studies nr. 2, Geneva, 1965.

The New Delhi Report. Witness, ed. by W. A. Wisser't Hooft, New York, 1962.

The Place of Bonhoeffer, ed. by Martin E. Marty, SCM Press, London, 1963.

Technology and Social Justice, editet by Ronald H. Preston, SCM Press, London, 1971.

The Theology of Paul Tillich, ed. by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall, New York, 1964.

Twentieth Century Catholicism, vol. I, ed. by Lancelot Shepard, New York, 1965.

Uppsala 68 Speaks. Section Reports of the Fourth Assembly of the World Council of Churches (Uppsala, 1968), Geneva-New York, 1968.

Vers une Eglise pour les autres. A la recherche des structures pour les communautés missionaires, edit. de George Casalis, Walter T. Hollenweger, Paul Keller, Geneva, 1966.

DECLARAȚIE

Subsemnatul *Episcop Antonie Plămădeală-Ploieșteanul*, vicar Patriarhal, declar că teza de doctorat intitulată *Biserica slujitoare* îmi aparține în întregime și la alcătuirea ei n-am utilizat altă bibliografie decît cea menționată în note și în lista bibliografică.

† Antonie Plămădeală

CURRICULUM VITAE

Sînt născut la 17 noiembrie 1926 în comuna Stolniceni, din părinții Vasile și Elisabeta Plămădeală. Am absolvit Seminarul «Nifon Mitropolitul» din București, în anul 1945. Între 1945—1948 am urmat cursurile Facultății de Teologie a Universității din București, iar în 1948—1949 anul IV la Institutul Teologic de grad universitar din Cluj, unde am trecut și examenul de licență cu teza: *Importanța antropologiei carreliene pentru o pedagogie creștină*, lucrată sub îndrumarea Prof. Diac. N. Balca.

În 1949 am intrat în monahism la Mînăstirea Prislop din eparhia Aradului, fiind hirotonit diacon (15 august) și tuns în monahism (14 septembrie) de către răposatul episcop Andrei Magieru. În 1950 m-am transferat la Mînăstirea Slatina din Arhiepiscopia Iașilor, funcționînd ca profesor la școala monahală și îndeplinind munci didactice și administrative, atît la Slatina cît și la Rîșca și Dragomirna.

În 1953 am fost hirotonit preot (ieromonah) la Mînăstirea Slatina, de către P. S. Episcop Partenie Ciopron, astăzi episcop al Romanului și Hușilor.

Între 1956—1959 am urmat cursurile de doctorat în teologie la Institutul teologic de grad universitar din București. Am fost un timp secretar-șef la Institutul teologic din București. În 1968 am susținut examenul aprofundat de admisibilitate la doctorat, în urma căruia am fost trimis pentru continuarea studiilor și pregătirea tezei de doctorat în Anglia. Între decembrie 1968—decembrie 1970 am frecventat cursuri de teologie și filozofie la «Heythrop College», Ateneu Pontifical de rang universitar de lîngă Oxford, mutat în iunie 1970 în cadrul Universității din Londra.

În decembrie 1970 am fost chemat în țară, ales arhiereu la 15 decembrie și hirotonit la 27 decembrie, cu sarcini de episcop-vicar patriarhal, încredințîndu-mi-se sectorul relațiilor externe, sectoarele economice și comisia de pictură bisericească. La 1 septembrie 1971 am fost numit și Rector al Institutului teologic de grad universitar din București.

În timpul șederii în Occident și cu prilejul unor invitații, după aceea, am ținut conferințe, cursuri și comunicări în Spania (la Universitatea pontificală din Salamanca), Anglia, Franța, Belgia, Elveția, R. F. a Germaniei, S.U.A. Multe din ele au fost publicate. În calitate de vicar patriarhal am îndeplinit diferite misiuni pe linie ecumenică și a relațiilor interbisericești. Am condus o delegație a Bisericii Ortodoxe Române la Vatican, am făcut parte din delegațiile Bisericii Ortodoxe Române care au vizitat Republica Federală a Germaniei, Belgia, Franța, Elveția, U.R.S.S., Danemarca, Turcia, Egipt etc. La Adunarea Generală Nyborg VI a Conferinței Bisericilor Europene am fost ales membru în Comitetul Consultativ și în Comitetul financiar.

În afară de această teză am mai publicat în țară și în străinătate studii, articole, recenzii dintre care menționez:

1. *Preocupări dogmatice-simbolice în literatura teologică contemporană*, în «Ortodoxia, IX (1957), nr. 2 și 3.

2. *Cîteva aspecte ale trăirii duhovnicești în Ortodoxie*, în «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 3.

3. *Rugăciune și cunoaștere în învățătura ortodoxă*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 3—4.

4. *Ideea de sacru la Rudolf Otto, din punct de vedere catolic și ortodox*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 3.

5. *Umanismul marilor filozofi moraliști chinezi*, în «Glasul Bisericii», XIX (1960), nr. 3—4.

6. *Învățătura ortodoxă despre rai și iad*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 7—8.

7. *Monahul Sofronie Vârnav*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 7—8.

8. *Cuprinsul teologic al «Învățăturilor lui Negoe Basarab»*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 3—4.

9. *Adevăruri de credință, dogme, teologumene și păreri teologice* în «Altarul», London, III, 1, 1969. (în românește și englezește).

10. «*Chiese aggiornate*», în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII, (1969), nr. 11—12.

11. *Monastic Spirituality in Romania Today*, în «Eastern Churches Review», Anglia, vol. II, nr. 4, 1969 (tradus în olandeză : *Monnikendom in Roemenie*, în «Benedictijns Tijdschrift», II, 1971, și în «Monastike Informatie», 1971, nr. 21, Nijmegen; tradus în limba germană, *Monastiche Spiritualität im heutigen Rumänien*, în «Erbe Auftrag», Beuron, R. F. G., 1970, nr. 6.

12. *Monastic renewal in Romania*, în «Sobornost», Londra, series 5, nr. 10, 1970.

13. *Contribution monastique au rapprochement oecuménique*, în «Collectanea Cisterciensia», Belgia, Tome 32, 1970, 1.

14. *Teologia și lumea modernă*, în «Calendarul Credința», S.U.A., 1970.

15. *La Iglesia Ortodoxa de Rumania Hoy*, în «Renovación Ecumenica», Salamanca, Spania, an. III, 1970, nr. 18.

16. *Some Lines on Fr. Stăniloae's Theology*, în «The Altar», Almanah, Londra, 1970.

17. *Tradition et crise dans la vie monastique*, în «The Altar», Almanah, Londra, 1790.

18. *Prière et action dans l'optique de la tradition orthodoxe*, în vol. «Recherche oecuménique: prière et action», Tournai, Belgia, 1970.

19. *Câteva probleme în legătură cu Ebed-Jahve în Deutero-Isaia. Preliminarii la o teologie a slujirii*, în «Mitropolia Banatului», XX, (1970), nr. 1—3.

20. *Ebed-Jahve în lumina Noului Testament*, în «Mitropolia Banatului», XX (1970), nr. 4—6.

21. *Trei ceasuri în iad*, roman, Editura Eminescu, București, 1970.

22. *Liberty and Tradition in Ortodox Monasticism* in vol. «The Tradition of Life», Romanian Essays in Spirituality and Theology, ed. by A. M. Allchin, London, 1971.

23. *Propos sur l'Hésychasme*, în vol. «Attention à Dieu et expérience de prière», Colloque monastique 14—19 sept. 1970, Orval Belgia (reprodus și în «Collectanea Cisterciensia», 1971, t. 33, 1).

24. *Our Lady in Orthodox Theology and Life*, în «The Altar», Almanah, Londra, 1971—1972.

25. *L'obéissance dans la Tradition orthodoxe, hier et aujourd'hui*, în «Vie Consacrée», Heverlee, Belgia, XLIV, 1972, nr. 4.

THE SERVANT CHURCH

SOME CONCLUSIONS

In our demonstration that the «Servant Church» is the One, True, Holy, Catholic and Apostolic Church, founded by Jesus Christ in order to continue His service on the earth, we have sought to use as many arguments as we could, starting with the biblical ones and finishing with modern theological opinions and documents.

Some appreciations and essential questions are now required in order to systematize, to synthetise and to conclude the material we presented, trying to inscribe it finally in the purpose we proposed to realize :

1. What is it that demands a re-orientation of the Church in our times ?
2. Can theological bases be established for a 'Serving Church' ?
3. What new things does the 'Serving Church' bring into the Christian Life ?
4. What new things does the 'Serving Church' bring into the ecclesiology of the Christian denominations ?
5. The Serving Church as a call to deeds.
6. The Characteristics of the Christian Service.

*

I. — Service is an essential attribute of the Church. — On the basis of the principles of Holy Scripture, the Church endeavoured during its history to discover concrete and efficient forms by which it could give an answer to its call to service. In the past, the service of the Church was identified with charity, expressed in individual or organised philanthropic action. This fact, revealed in history and in Holy Scripture as well as in ecclesiastical and patristic tradition, constitutes what we might call the classical scheme used by the Christians to orientate themselves in history.

The profound changes which have taken place in the culture, techniques, civilisation, mentalities and relationships of mankind in the last decades have created a new world, 'a modern world', with which the Church, and above all the western Church, entered on a process of confrontation. Thus, the theme 'The Church and the Modern World' was born, and now has become the main subject of all confessional meetings in the last two decades.

By 'modern world' was understood, before anything else, the secularised world, that world wich questions the faith, which invites to honesty at all costs, which lives within the categories of 'the new' and which, so far as religion is concerned, becomes more and more indifferent.

Western Christianity, and especially the Roman Catholic Church and with it the World Council of Churches realised that the first thing they have to do in this situation is to 'run' and catch up with the world, and enter into discussion with it as a contemporary. In this 'running' after the world, western Christendom was forced not only to adapt its theological language, to recognize the irreversibility of the situation which forced through new social institutions, but to admit its necessary presence in these new circumstances and structures ; a presence which had to leave aside the

forms of personal or common charity, used in the past. From the confrontation with the world, the Church realised its responsibility for certain negative aspects which characterised the secularised society not only because it was absent from the rhythm of its evolution, but also for the fact that it itself had taken part in a way in the secularisation of society, not so much by giving old answers to new problems, but by giving wrong answers. For this reason, many theologians criticised openly the past faults of the Church, by which it favoured the process of secularisation.

For example H. Richard Niebuhr accuses the western Church of making Christianity an easy doctrine which does not require categoric decisions. In the process of opening towards the world, some Christians went too far and brought into the Church the corruption from the world, others isolated themselves in a sort of pious sectarianism [1].

Jacques Ellul thinks that the social doctrine of the Church was left behind by the times, and because of this she has lost the control of the treasures of civilisation [2].

John C. Bennett points out the fact that the Church has become, in certain countries, very provincial, the instrument of national power and national interests, that it has allowed itself to become the representative of a certain social class, and for this reason the working class and the democratic forces considered it as being against them, as being transformed into an Institution looking only for economic profit [3].

J. H. Oldham blames the western Church for not intervening, as was the case in some States, in circumstances where the purpose of modern civilisation was directed against morality and the common good [4].

In the new social conditions, the attitude of the Church cannot be limited to a sort of *penance* only [5], as some people think : it has to change not only its forms of traditional service, but also the spirit in which it enters into relationship with the world. This is why the Church has to reorientate its relations with the world.

From an ecumenical point of view, this fact is of very great importance because it has been understood that the problems the Church is confronted with in this modern world are no longer the problems of a single Church, but of the *Church* as such.

*

II. — To the question whether it is possible to find theological bases for the idea of a «Serving Church» we can give a positive answer. — In the theology of the Old Testament there were underlined three idea-events which have a special connection with service : the ontological *unity* of humankind which claims the solidarity of all men ; the *election* of Israel to serve the human race in order to prepare for receiving Christ the Redeemer ; and the *substitution* prophesied by Isaiah, who showed that the Messiah will be a servant, one who will take upon himself the sins of all men.

1. H. Richard Niebuhr, *The discorder of Man in the Church of God,* in «Man's discorder and God's Design», vol. I, SCM Press, London, 1948, p. 82—87.

2. Jacques Ellul, *The Situation in Europa,* in «Man's discorder and God's Design», vol. III, London 1948i p. 50.

3. John C. Bennett, *The Involvement of the Church,* in vol. cit., above, p. 96.

4. J. H. Oldham, *Technics and Civilisation,* in vol. cit., above, p. 38.

5. E. C. Urwin, *New beginnings in the relations of the Church with Society,* in vol. cit. above, p. 103.

From the New Testament we underlined three idea-events: the *recapitulation* of all in Christ, who takes a human nature and fulfils all the prophecies, through his sacrifice redeeming all mankind; the *institution* of service during the washing of feet and on other occasions (the quarrel for priority among the Apostles, the description of the last judgement); the *sending* into the world of the Apostles and through them of the whole Church.

These idea-events could constitute a biblical, revealed foundation for a theology of the Serving Church.

By a theology of service we understand a systematic theological research, which concentrates its interest on discovering biblical, partistic, practical and speculative arguments to demonstrate that the divine mission which was entrusted to men, taken individually or in a group, is a mission to serve one another, because only in this way do they serve God and confess Him.

The arguments for a theology of service were developed mainly in the perspective of *unity*. At the basis of the theology of service there is, we believe, the reality of the original ontological unity. This unity comes from God and leads to him. It gives the imperative of service a *theological meaning*. By service we re-enlist ourselves as the property of God and into unity. St Paul says that there is a chain which should not be broken: 'All of them belong to you; yet you belong to Christ, and Christ to God' (I Cor. III, 22—23).

Jesus Christ came to restore unity, and as a sign of this unity he founded the Church. Also, Jesus Christ came to serve, hence the Church, His mysterious body, is a new form of Jesus the servant. In the Church He institutes service, and for the Church He sends people to serve. The Church of Jesus Christ the Servant is a serving Church, in which all its members are a community of service.

*

III. — What new things does the «Serving Church» bring into Christian life? Owing to the fact that service was always present in the consciousness of the Church, the idea does not bring anything new from a doctrinal point of view. However, the new relation required from the Church in its contacts with the world, has imposed the attribute of service, if not with priority, at least concomitently with the other attributes of the Church.

If we were to apply to the Church the old principle 'fiat justitia, pereat mundus', one could then see that a similar principle was applied to the Church in the past, too. In other words, a theoretical faithfulness to the dogmas was sought, and very often in a spirit quite contrary to the basic principles of Christianity. The Church was considered rather narrowly as a 'conditio sine qua non' for salvation, meaning by this that the one who was outside it in the world was simply neglected. In the light of the new representation of the Church as serving, Christianity acquires a new openness and understanding for those who are outside it. The most rigid confessionalism should give way when acting from this perspective, because the geographical or confessional boundaries which defined the Church before are nowadays more flexible. The Church can no longer be separated from the love which God shows towards those who are comprised in the ontological unity He came to restore through and in Jesus Christ. Hans Urs von Balthasar, when drawing a parallel between Christian love and 'Christianity' (by 'Christianity' he means the Church as limited by the

confessional configuration), asserts: 'Christian love, in its most intimate nature, surpasses 'Christianity'; it surpasses it by spreading itself throughout the world. We should understand from this that just this movement of exceeding itself is the essence of Christianity' [6].

Hence, the serving Church is the Church of love, of works, of a communion which spreads itself to the ends of the world. Present in all confessions, it could become the Christian unifying principle, beyond any dogmatic differences which separate the Churches. In serving, all the Churches meet, as they meet each other in their faith in the Holy Trinity, in Baptism, in the basic doctrines which give all of them their character as Christians.

This might be a new thing, the most important ever brought by the 'Serving Church', in our Christian life. Besides this, it brought a new spirit, it actualised again the essential vocation of the Church, by which it can become always useful to any human society.

*

IV. — What new things does the 'Serving Church' bring in the ecclesiology of Christian Confessions?

a) Leaving aside certain old premises that depreciated the value of the human and of the world, present-day *Protestant theology* acquired a great openness and understanding towards the reality of human existence in history.

We saw that Protestant theologians were the first to speak about Christ as the 'man for others', and about the Church as the 'Church for others'. In their attitude towards the world some of them went too far, asking for a radical secularisation of Christianity and of the Church to the limits of a 'religionless Christianity' [7]. Christian existence would be, according to them, a simple 'existence for others', to the extent that one should lose oneself. In this perspective, the Church reaches the point where it identifies itself with the world, losing its Christian essence and the nature of its mission. Doubtless, 'secularisation' has, as D. Bonhoeffer and H. Cox say, its positive aspects, and those Protestants who accept it have in view mainly these aspects. But secularisation itself brought a certain selfsufficiency, and above all a minimalisation of the service rendered to God. The whole of service was reduced to its horizontal human dimension, leading in this way to the theology of the 'death of God', and to a nonreligious Christianity.

In the orientation of present-day Protestantism, we can underline, as a positive element, the movement of return of the Church towards the world, as well as the reconsideration of Works. With these elements, the Church rediscovered its visible face, that in which and by which service is rendered as its *raison d'être*. Even though certain secular exaggerations are implied, recent Protestant ecclesiology is more ready than in the past to place itself by service on a common platform with the ecclesiology of other confessions.

---

6. Hans Urs von Balthasar, *Dieu et l'Homme d'oujourd'hui*, Desclée de Brouwer, 1966, p. 285 (transl. from German by Robert Girvord).

7. A new book on this subject has published Christian Duquoc, *Ambiguité des théologies de la sécularisation*. Duculot, Gembloux, 1972. He analyses the theology of Gogarten, Bonhoeffer, Cox, Altizer, and has an important contribution to the understanding of the catholic position regarding the secularization. He deals especially with the meaning of secularization in *Gaudium et Spes*, and in the work of J. B. Metz (*Pour une théologie du monde*, Paris 1971).

b) In the *Roman Catholic Church*, in which the social order reflected an eternal order, according to the static concept of human nature not affected by the Fall, a confrontation with the new realities of the modern world has slowly brought about some substantial changings.

For Leo XIII property, social classes, ecclesiastical institutions, the theological criterion as the only criterion in the social and political fields, were things established once and for ever. In the time of John XXIII and Paul VI the situation is not the same. We have nevertheless to give Leo XIII what belongs to him. *Rerum Novarum* has opened the way. From one Pope to another, the changes in the Roman Catholic conception of society and its relation with the Church and with theology, have progressed, until for example, they reached the doctrine of socialization. The last two Popes especially have promoted the idea of a Serving Church. They begin to take into account and to recognize objective changes in society, and enlist themselves in the process of fostering progress, peace, equity in the world. Voices demanding more interest in the world instead of selfinterest for ecclesiastical institutions are increasingly heard. The 'aggiornamento' John XXIII speaks about, seeks, in fact, to adapt the traditional institutions, grown anachronistic and unjust, to the new orientation of the world, to the new mentality, to the new perspective.

Not very long ago, the Roman Catholic Church did not allow the world to develop autonomously and freely. In its conception, the world had to be dominated and controlled by the Church. The Church and the world constituted two orders of existence entirely separated. This existential dualism implied a dualism of power, 'diarhia', and naturally the ecclesiastical religious power insisted on assuming the power to rule. When the process of emancipation started in the modern world, the Church was confronted with two alternatives. Either to ignore this process by disagreeing with it or condemning it, or to recognize it and find a modus vivendi with it. It chose the second alternative by re-defining the Church as a 'serving Church' and uniting its efforts with those of the world striving for progress . This was the kind of thing which was achieved during the Second Vatican Council, by the Pastoral Constitution, *Gaudium et Spes*.

From a practical point of view, it is very difficult to say whether 'aggiornamento' solves the contradiction between domination and service[8]. For those of conservative tendency, it might seem a mistake or a fraud, for the progressive it is a reality imposed by the situation, and therefore necessary. There is still very much to be done toward an 'aggiornamento' with an authentic content.

We think that all the perspectives opened up by 'aggiornamento' will in the future produce important consequences in Roman Catholic ecclesiology.

The idea of Collegiality was also put forward ; the discussion on infallibility takes unexpected forms (and not only through Küng), as for the primacy of the Pope and the situation of the national churches, solutions were offered which might reduce the primacy to what it has to be, as it was in fact in the undivided Church.

All these thngs mark a way out from rigid and centralized institutionalism, and so it is an openness towards the world.

To schematize a little, we can say that the Church in protesantism has been reborn in the world as a visible Church, having to play an important role on the

8. We can note two essays written by two Orthodox on this subject : Alexandre Schmemann, *Autorité et liberté dans l'Eglise*, in «Le Messager Orthodoxe», nr. 40—41, IV, 1967, I, 1968 ; Nicolas Afanassieff, *Le pouvoir de l'amour*, in «Le Messager Orthodoxe», nr. 37, III, 1967.

earth too; in Roman Catholicism, the Church has been especially a visible Church and individualized as an enclosed City, although St. Augustine did not so conceive it. Now the gates of the city are open. Maybe the walls will fall apart too.

Hence, both in Protestantism and in the Roman Catholic Church, the idea of a 'Serving Church' was born from confrontation with the historical, social, political and technological reality of our times. Owing to the fact that this confrontation took place rather abruptly, so that new solutions for survival had to be taken hurriedly, the theologies of the western confessions do not give the necessary consequence and weight to the theological foundations of these solutions, a consequence that must be established in order to preserve permanently their Christian motivation [9].

c) — *What new things does the 'Serving Church bring to Orthodoxy'?*

In the first place, it brings the reactualisation of a great evangelical and patristic tradition, and secondly, a re-evaluation of the world as an ecclesiological co-ordinate. Orthodoxy tried and tries before anything else to define in modern theological terms a theology of service, so as to know the Christian motivation of the service the Church has to render to the world.

From what we said in this book, the following theological principles of the Orthodox conception of service could be drawn:

1. *Service — the expression of the economy of God and of the divine love for man.* The specific characteristic of the service rendered by Jesus Christ, from which Christian service springs, lies in the fact that it has its origin in the *divine philanthropy*, which is materialised in the divine economy regarding the world.

In the New Testament, 'diakonia' has a threefold character: sacramental (or God's economy concerning the salvation of the world. Ebed-Yahve is *sent* to serve on behalf of God but from within mankind, from his connection with the human race which he assumed to himself through substitution. The service of Ebed-Yahve has a characteristic hue of its own; it places itself within the divine economy which is meant for man, and springs from his solidarity with mankind.

In the New Testament, 'diakonia' has a threefold character: sacramental (or of being sent), institutional (or social) and eschatological (or of recapitulation). The service of the one who was sent cannot be separated from teaching and worship. The institutional aspect of service, proved by the washing of feet, shows that service has an exterior structure too, i. e., it receives a visible, social character. Afterwards, service has an eschatological perspective as its purpose is to help mankind to go towards superior stages of perfection.

2. *Service and the theology of the world.* Owing to the fact that service implies, in the first place, an openness of the Church towards the world, the theology of service is co-related organically to a theology of the world. One of the basic principles of the Orthodox concept of service is the theological vision of the world. In Orthodox thought, the relation between the Church and the world is regarded from the united perspective of the divine economy, which integrates all existences in a unique history of salvation.

9. See in this problem the point of view of Prof. N. Nissiotis, *Types and Problems of Ecumenical Dialogue*, in «The Ecumenical Review» vol. XVIII, 1, 1966, p. 56; Also Nissiotis, *Creştinătatea ortodoxă, Biserica Una şi Ecumenismul*, in «Mitropolia Olteniei», XXI, 1969, nr. 1—2, p. 88 (transl. Ioan I, Ică).

Certainly, the ontological difference between the Church and the world exists, but the Christian does not live in two opposing spheres of existence. The divine order in which the Church exists is not a closed order, separated from the world. For Orthodoxy the Church is indeed the icon of the world redeemed by Christ [10].

Thus, the Orthodox Church did not place itself in antagonism with the world, in a position of separation from or contempt for it. Orthodoxy cannot be *against the* world because it does not lead a life broken off from the world. It always developed its mission and life while fully understanding the concrete, varied ,historical realities of its faithful.

3. *Service and the transfiguration of creation.* Orthodoxy has always stressed the notion of transfiguration and from this it acquired a dynamic, optimistic vision of the world. Orthodox theologians always pointed out that *development* is a possibility given by God in the ontological reality of His image present in it [11], and in the fact of his incarnation in history, by which man became a fellow labourer of God in the work of perfecting his creation [12]. The notion of salvation itself as a dynamic reality lies at the basis of human progress in Christ [13], and so the service of the Church should not be cut off from its soteriological perspective [14].

In what regards the theology of development, characteristic of Orthodoxy is the conception that the dynamism of creation and history represents a manifestation of the uncreated energies of God. For this reason, the world and history are not regarded as static, imoble entities, caught in a blind mechanical movement. Through the divine energies, God is present actively in creation and history, which He moves towards their divine meaning and purpose. Christian service draws its powers from the uncreated divine energies, the energies of renewal and transformation, and for that reason it has a dynamic and optimistic character.

4. *Service and the communitarian, ecclesial aspect of the Christian life.* Service is the corollary of Christian love towards men, of the feeling of solidarity with the neighbour. In fact, the ethics of service is the ethics of philanthropy and of solidarity. For that very reason, Orthodox theology gives great importance to the correlation between service and the communitarian aspect of the Christian life.

Service represents one of the concrete modalities by which the human communion, which has its origin and pattern in the divine communion is deepened and extended. If our existence in the Church has the form of a spiritual communion, by service we enlarge this communion in the sphere of the human and give it a concrete reality.

If Protestantism considers service more as an ethical consequence of the humanity of Christ, losing sight of its theological basis, the Roman Catholic Church thinks of service mainly as a Christian attitude imposed from outside, as a result of the confrontation of the Church with the world. Service would be in this case a socio-

10. Alexander Schmemann, *Theology or Ideology ?* in «Technology and Social Justice», edited by Ronald H. Preston, SCM Press, London, 1971, p. 230.

11. Paul Verghese, *This World and the Other,* in «Technology and Social Justice», ed. cit., p. 189—190.

12. Nikos A. Nissiotis, *Introduction to a Christological Phenomenology of Development,* in vol. cit., p. 148—150.

13. *Ibidem,* p. 153.

14. A. Schmemann, *Theology or Ideology,* in vol. cit., p. 228, 230.

logical consequence arising out of a historical and pastoral necessity of the Church to adapt itself and integrate itself with the preoccupations of the contemporary world.

For Orthodoxy, service has a deeper foundation of a spiritual and ontological order. Service itself is essential to the existence-in-communion of the Church, and flows from its relationship with humanity which was included in the work of Christ. Service should be therefore regarded not only as a simple historical or pastoral necessity, but also as a coresponsibility before humanity for which, by its very foundation, mission and destiny, the Church was called.

*

V. — The Serving Church as a call to deeds. — The Serving Church is called to be the Church of good works. In this way it could justify its divine sending and eschatological purpose, by the concrete action of confessing God through charitable deeds — to men on his behalf. — St. Gregory of Nyssa says that 'by practising social philanthropy, a man makes God indebted to him' [15], hence, enters God's system of existence. St. John Chrysostom had the same thing in view when he referred to charity as being 'the queen among virtues, which makes man like God' [16].

All great theologians and Christian saints made of love and charity the supreme attribute of the Church and the criterion for an individual's validation as a good Christian, for entrance into the kingdom of heaven [17].

These teachings have always been present in the Church. They have not however been translated into realities. The Church is called nowadays, more than ever before, to transform into concrete action its teaching on service. What can it do? How should it do it? From the isolated Christian to the great community, the Church has to be present wherever it is needed. It is not our intention to note here every sphere in which the Church is called upon to take concrete action. Even Holy Scripture does not make such enumerations. In this work we have given enough concrete exemples of how the Church is involved and could involve itself even today.

As a conclusion we will however note those fields in which the presence of the Church is required and where it could easily act.

What could be easier than to lend a hand and help. The eloquence of the deed is always successful and sufficient.

The diaconate should become once more a specialised institution of service, as it was in the early stages of the Christian Church. This is a field where the Church could work and find concrete forms of service, at the level of our present life. Such a diaconate would care for the poor, the sick and the old people of the parish, who are left alone and who have no one to assist them.

The Church should take a first place in collecting funds for greater charitable actions, for calamity-stricken regions, and for underdeveloped countries; and it should make efforts to convince Christians that their gifts be as substantial and speedy as possible.

In all great initiatives to defend peace, justice, the progress and development of society the Church should be among the leaders.

---

15. *De Pauperibus Amandis*, P. G., XLVI, 484 B.

16. *Homilies on Hebrews*, 37, 7, P. G., LXIII, 223.

17. St. Basil the Great says: «If you have not been merciful and charitable, you will not receive mercy. If you have not opened your house to the poor, you will be locked out of the Kingdom of heaven; if you have refused bread to the hungry, you will be deprived of life eternal», *Homilia in Divites*, P. G., XXXI, 292 B.

The Church should not be alien to anything that intends to bring about the unity and the happiness of all men.

All this should be for the Church a daily programme, as is prayer ; and should not be left a matter of random choice.

Programmes are not difficult to draw up, and the necessary steps to be taken are also not difficult to discover. A warm enthusiasm, stimulated by faith in Jesus Christ, and by the conviction that all men are brothers, is the first thing which should be realised.

The Church is supported in this by a clear theology of service. The Church cannot justify itself on earth except through service ; nor can Christians.

*

VI. — The Characteristics of Christian Service. — Adrian M. van Peski, in *The Outreach of Diakonia*, asks whether it is at all possible to speak about the characteristics peculiar to Christian service. He analyses a number of opinions on the matter ; his own being that one cannot speak of anything like this.

Some people consider Christian service as being *personal*, since by service men meet other men. Van Peski shows however that even in the field of modern social activity 'individualisation' and 'personalisation' occupy and increasingly important place. It is true that some charitable institutions tend to become rather impersonal, but this does not mean that only Christian service is «service centred upon a person» Christians can help to personalise service, by entering specialised institutions for service, and bringing into play their personalist outlook [18].

It is also said that Christian service is disinterested. Quoting A. Nygren's book *Agape and Eros* [19], *van* Peski points out rightly that *agape* is an unselfish love, while *eros* is a selfish love, which requires something in exchange. This difference does not necessarily impose unselfishness as belonging exclusively to Christianity. Practice shows that there are many non-Christians who practice an unselfish service and to the same extent [20].

Integrity would, according to some people, be an exclusive characteristic of Christian service, but van Peski shows that in medicine, education and social assistance integrity is also a principal virtue.

Humility is also presented as a Christian characteristic which accompanies service. But humility, van Peski says, is met in all those who are aware of how wide is the field of activity and how small their personal efficiency.

Van Peski refuses the service a Christian specificity when it becomes conscious of doing nothing else but express Christ the Servant, whom it confesses and follows. His refusal is motivated by the fact that men's service is always imperfect and as such it cannot be considered equal to that of Christ. Only God's service is unique and typical [21].

Van Peski says that any attempt at an exclusive justification of Christian service should be avoided. In spite of this we can delimit some vital features of this service, starting from the New Testament and coming up to the needs of the present day. First of all, the fact that service is undefined amongst the Christians, it is per-

18. *Op. cit.*, p. 244.
19. London, 1954.
20. *Op. cit.*, p. 247.

formed in the name of Jesus Christ. Then there is the fact that Christian service has its own style, it varies in accordance with concrete needs of the moment. These features are included by van Peski in situation ethics. According to this ethics, there is no service which has permanent principles, these are always determined by the context [22]. Between styls and context, the content of service is the biblical one revealed by Jesus : to be given to all those in need. As Jesus identifies himself with the one in need. Christian service becomes a service rendered to Christ himself [23].

It is also shown that Christian service is closely related to worship, that is, an 'eschatological urgency' ; it recognises the configuration of the Kingdom of Heaven in the present reality. It also has an ecumenical purpose, i. e., it is directed to all people, towards the «oikumene», in order to realise the unity of all in God [24].

Christian service is twofold, to men and to God. If we consider things from this perspective, van Peski's conclusions could be accepted, accepting inclusively his initial exigency regarding those features which even though they are Christian are not so exclusive.

This is a natural thing. Christians do not want to be exclusively servants. They enlist themselves among those who serve and want all people to serve each other, using all possible means. They claim that, in their own case, they have a special and precise commandment for them to act as servants, and for the Christian Church to be a Servant Church.

21. *Ibidem*, p. 249.
22. *Ibidem*, p. 250.
23. *Ibidem*, p. 253.
24. *Ibidem*, p. 253—256.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Vocabulaire de théologie biblique, Publicat sub direcțiunea lui Xavier *Léon-Dufour* ș.a. Ediția a II-a revizuită și augmentată, Les Éditions Du Cerf, Paris, 1970, XXXI p + 1394 coloane + paginile 1396—1399, index.

Concepută inițial ca simplu vocabular biblic — ale cărui articole urmau să pună accentul pe semnificația doctrinară și spirituală a cuvintelor biblice — lucrarea a sfîrșit prin a se transforma, în ceea ce este: vocabular biblic *teologic*. Aceasta, pentru considerentul că există o profundă unitate în limbajul Bibliei, o unitate *conceptională*. Într-adevăr, deși activi în epoci diferite și în medii deosebite, părtași fiind la evenimente diferite, între toți aghiografii Bibliei se constată o adevărată comunitate de spirit. Unitatea Bibliei — care este un dat esențial al credinței și, deci, al Revelației — se verifică *la nivelul* concret al *limbii*. Totodată, e mai presus de orice îndoială că această *unitate* este mai ales una *de esență teologică*.

Sfînta Scriptură este Cuvînt al lui Dumnezeu către om. Teologia vrea să fie cuvînt al credinciosului despre Dumnezeu. Cînd teologia își limitează cercetările la conținutul imediat al cărților inspirate, căutînd să descifreze glasul lor propriu, să se pătrundă de limbajul lor, sau, altfel spus, cînd ea tinde să se transforme în cutie de rezonanță directă a Cuvîntului lui Dumnezeu, ea este teologie *biblică* în sensul strict al termenului.

Principalele momente ale desfășurării Revelației — poziția iahvistă și deuteronomistă, tradiția sacerdotală și tradiția sapiențială, Evangheliile sinoptice, doctrina paulină și cea a Epistolei către Evrei, fresca apocaliptică a Sfîntului Apostol Ioan și Evanghelia a patra — sînt tot atîtea «teologii» care pot fi expuse în ele însele.

Unitatea Bibliei nu este lucru livresc. Ea vine de la Cel ce este Centrul ei. Cărțile canonului iudaic nu sînt pentru creștin decît cărțile Vechiului Testament. Ele *anunță* și pregătesc calea Celui ce avea să vină și să le împlinească pe toate cîte au fost anticipate mesianic despre Sine: Iisus Hristos. Cărțile Noului Testament — legate în întregime de întruparea lui Iisus Hristos — sînt orientate și ele către venirea Lui: cea de-a doua, care va avea loc la sfîrșitul veacurilor.

Vechiul Testament este Iisus Hristos «pregătit și prefigurat» — cum se exprimă (p. XVI) destul de ezitant editorii. Noul Testament este Iisus Hristos care a venit și care vine. Este acesta un adevăr fundamental căruia Iisus însuși i-a dat formularea definitivă, cînd a zis că El n-a venit spre a aboli Legea și profeții, ci spre a le împlini (cf. Matei V, 17).

Părinții bisericești n-au pregetat a reflecta ades și temeinic asupra acestui principiu fundamental și a căuta, chiar în Biblie, imaginile cele mai expresive pentru definirea lui. Ei compară, spre exemplu, Noul Testament cu vinul în care s-a transformat apa la nunta din Cana Galileii (cf. Ioan II, 1 ș.u.). Gîndirea creștină trebuie să facă — firesc și constant — tranzitul de la «prefigurare» la «împlinire» odată ce a apărut noutatea Evangheliei. Astfel, spre pildă, teologia biblică nu poate izola doctrina Genezei despre căsătorie de aceea a lui Iisus și a Apostolului Pavel despre feciorie. Sau: prototipul umanității nu este vechiul Adam și *nu în el* sînt oamenii frați, ci în noul Adam, care este Iisus Hristos.

Acest lucru — ne permitem să precizăm — este de sine-nțeles. Teologia ortodoxă răsăriteană — în deplin acord cu doctrina paulină despre cei doi «Adam» (vezi mai ales Rom. cap. V) — consideră că noi *sîntem, genealogic*, descendenți ai întîiului Adam; *analogic*, ca credincioși intrați în comuniune ecleziologică, prin Botez, cu Iisus Hristos, noi *putem fi* descendenți și ai celui de al doilea Adam, ceea ce este de dorit și ceea ce se urmărește prin lucrarea soteriologică. «Complici» — prin naștere — ai primului Adam, putem deveni «asociați» ai celui de al doilea Adam, prin instalarea după rînduială în starea de credincioși creștini.

După aceste precizări principiale — care trasează şi făgaşul de desfăşurare a materialelor cuprinse în vocabular — studiul introductiv oferă o succintă istorie literară a Bibliei, în care pentru Vechiul Testament se ocupă de originile literaturii sacre, de epoca profeţilor şi apoi de aceea a scribilor (învăţătorilor de Lege). Partea privitoare la Noul Testament, vădit mai concentrată, se ocupă de Evangheliile sinoptice şi Faptele Apostolilor, Epistolele apostolice (în sensul larg al cuvîntului, ca datînd din mediul şi din veacul apostolic) şi, în sfîrşit, de scrierile ioaneice.

În ce priveşte cuprinsul — pe cît de bogat, pe atît de variat, incluzînd şi «teologia» numelor proprii ale Bibliei —, răspunde celor mai exigente pretenţii metodologice şi teologice actuale. După caz şi împrejurări, aşa-numitele «articole» ale Vocabularului îmbracă dimensiuni care merg de la notiţe de cîteva aliniate, pînă la veritabile monografii biblic-teologice. Astfel, dacă spre exemplu lui Abel îi este dedicat un spaţiu ceva mai mic decît o coloană, lui Adam i s-a rezervat de patru ori mai mult. «Bucuria» este tratată pe aproape şase coloane, iar «tristeţea» pe mai puţin de cinci coloane. «Pacea» se extinde pe mai mult de şase coloane, iar «războiul» cam tot pe-atîtea. Exemplificările ar putea continua.

Xavier Léon-Dufour — nume de larg răsunet în teologia biblică romano-catolică de astăzi — a izbutit să-şi asocieze la redactarea acestui Vocabular specialişti pe cît de numeroşi pe atît de prestigioşi. Majoritatea sînt tineri care s-au afirmat în anii din urmă. Alături de ei — am putea spune: în fruntea lor — întîlnim nume care sînt familiare de decenii ostenitorilor în tărîmul studiilor biblice, ca: François Amiot (Paris), Pierre Benoît (Ierusalim), Pierre-Emile Bonnard (Lyon), Jules Cambier (Kinshasa-Congo), Jean Delorme (Lyon), Jacques Dupont (St. Andre-lez-Bruges), André Feuillet (Paris), Marc-François Lacan (Hautecombe), Stanislas Lyonnet (Roma), Beda Rigaux (Bruxelles), Ceslas Spicq (Fribourg-Elveţia) ş.a. Xavier Léon-Dufour este activ astăzi la Lyon-Franţa.

Modest întitulată «Vocabulaire de Théologie Biblique», lucrarea aceasta densă şi selectivă este o veritabilă enciclopedie teologică. — *(Pr. Prof. Grigorie Marcu).*

A. Feuillet, *Le prologue du quatrième évangile,* préface par M.-J. Le Guillou, Paris, Desclée De Brouwer, 1968, 315 p.

Autorul subliniază caracterul universalist al Prologului celei de a patra Evanghelii, desprins mai ales din versetele 5, 9—10 şi 12—13. El accentuează ideea că Logosul s-a arătat în lume (v. 9) nu numai după întrupare; mulţi din Sfinţii Părinţi văd iluminările acestuia la unii filozofi antici. Autorul compară vederile universaliste ale Sfinţilor Părinţi cu cele din Rom. II, 14—16 şi 25—29 şi — dintr-un alt punct de vedere — cu Col. I, 15—20.

Termenul ἐξηγήσατο (v. 18) este considerat ca termen elenistic, sugerîndu-se că însuşi termenul Λόγος e cu putinţă să fi fost întrebuinţat ca urmare a circulaţiei sale intense în ambianţa lumii greceşti. Totuşi, concepţia despre Logos provine din mediul biblic şi creştin. Teologia Cuvîntului s-a dezvoltat mai ales în curentul profetic. Din oarecare puncte de vedere, Prologul se apropie de tradiţia înţelepciunii antice şi a iudaismului tîrziu *(Filon, Tora* şi *Memra* rabinilor). Logosul ioaneic are însă o originalitate creştină de necontestat, iar lucrul acesta se dovedeşte prin: 1. Concepţia generală despre Cuvînt în creştinismul primitiv; 2. Tema despre Cuvînt, săditâ în inimi ca izvor de filiaţie divină; 3. Hristos-Înţelepciunea în epistolele pauline (fără a admite prin aceasta o influenţă a Sfîntului Apostol Pavel asupra Sfîntului Evanghelist Ioan); 4. Amintirea păstrată de autorul Prologului din contactul său cu Iisus.

Autorul sesizează că Prologul are numeroase teme comune cu cuprinsul celei de a patra Evanghelii şi el se armonizează cu aceasta în ceea ce priveşte doctrina; el are însă şi teme proprii şi ignoră unele teme importante din restul Evangheliei a patra. Autorul Evangheliei a patra a compus Prologul ca un imn independent, pe care l-a retuşat pentru a-l încorpora în Evanghelia sa. El a adăugat versetele 6—8 şi 15 — şi poate chiar 12—13 — şi cuvintele «şi noi am văzut slava lui, slavă ca a unuia născut din tatăl, plin de har şi de adevăr» (v. 14), prin care revendică pentru el caracterul de martor ocular. Epistola I Ioan şi Apoc. XIV, 13 descoperă o oarecare

similitudine de idei și de vocabular cu Prologul ; ar putea fi vorba poate de un stadiu anterior al concepției ioaneice a Logosului.

Ca întreaga Evanghelie a patra, Prologul e dominat de ideea de revelație, care îi asigură unitatea. La această temă se referă termenii : *Logos, lumină, întuneric, mărturisire, slavă, adevăr*, pe de o parte, și *a cunoaște, a primi, a crede*, pe de altă parte. Autorul înțelege structura Prologului ca mergînd de la general la particular, într-o viziune amplă, dar totuși uneori lipsită de precizări și claritate.

Jean Dauvillier, *Les Temps apostoliques. I-er siècle* (Histoire du droit de l'Église en Occident), Paris, Sirey, 1970, XVIII + 744.

Autorul urmărește să facă o prezentare a instituțiilor creștine din secolul I, în cadrul evoluției dreptului canonic. Subiectul pe care și-l propune lucrarea este destul de dificil — el fiind de competența nu a unuia, ci a mai multor specialiști — și autorul a trebuit să facă un adevărat act de temeritate pentru a-l aborda, acest lucru presupunînd nu numai o înaltă competență în istoria acestor instituții, ci mai ales cunoștințe de exegeză biblică, de istoria iudaismului, de filologie noutestamentară, elenistică și aramaică și multe altele.

Fiecare capitol al lucrării este însoțit de o bibliografie masivă, alcătuită cu conștiinciozitate, această documentare înscriindu-se ca un merit evident al operei. La aceasta se adaugă, desigur, însuși conținutul lucrării, care dovedește optica unui profesionist al istoriei dreptului bisericesc asupra subiectului amintit.

Două lucruri pot fi remarcate îndeosebi cu privire la această lucrare. Mai întîi vastitatea materialului pe care îl cuprinde — și care a constrîns pe autor să trateze superficial și cu aproximație unele probleme foarte complexe, fapt ce se trădează atît în vocabularul folosit cît și în expunerea însăși. În al doilea rînd, stilul autorului e de o factură aparte. Afirmațiile pe care le face sînt prea puțin nuanțate în cuprinsul capitolelor, iar în concluzii apar doar o serie de puncte de întrebare. Desigur, acest lucru arată probitatea științifică a autorului, care trebuie remarcată, dar în același timp dovedește că autorul a fost copleșit de subiectul pe care și l-a propus. Cu toate aceste observații, lucrarea constituie o operă laborioasă și ea este utilă pentru cercetătorii problemelor ridicate de originile structurilor bisericești. — *(Pr. D. Soare).*

Ioan Rinne, Ἑνότης καὶ ὁμοιομορφία ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ κατά τό Πνεῦμα τῶν Οἰκουμενικῶν Συνδ. *(Unitate și uniformitate în biserică potrivit spiritului sinoadelor ecumenice).* Tesalonic, 1971, 183 p.

Prezenta lucrare reprezintă teza de doctorat a Prea Sfințitului Episcop Ioan de Helsinki, prezentată la Facultatea de Teologie din cadrul Universității din Tesalonic (Grecia).

P. S. Ioan Episcop de Helsinki s-a născut la 16 august 1923, în orașul Turku din Finlanda. A făcut studii de teologie și umanistică în Finlanda, Anglia, Statele Unite ale Americii, Grecia, Uniunea Sovietică, urmînd cursuri speciale de teologie în Italia și în Austria.

În 1953 primește titlul de magistru în Teologie, la New York, pe baza lucrării : *Raportul dintre Biserică și Stat în Statele Unite ale Americii* ; Doctor în teologie în Finlanda, 1966, cu teza *Teologia lui William Temple Arhiepiscopul de Canterbury*, iar în 1971 susține în cadrul Universității din Tesalonic, Grecia, teza de doctorat intitulată *Unitate și uniformitate în Biserica Ortodoxă, potrivit spiritului sinoadelor ecumenice.*

Între 1948—1964 a funcționat ca profesor și director la diferite școli din Finlanda. În 1964 este numit asistent pentru Teologia ortodoxă sistematică (dogmatică și morală) la Universitatea Suedeză din Turku.

Este de asemenea redactor șef al Revistei «Ortodoxia». A fost hirotonit la Constantinopol și a depus votul monahal la Mînăstirea Sfîntul Ioan din Patmos (1967).

În 1968 a fost delegat al Patriarhiei Ecumenice la Adunarea generală a Consiliului Ecumenic de la Upsala. Un an mai tîrziu, în 1969, a fost ales Episcop-vicar pentru Laponia și locțiitor al scaunului episcopal din Helsinki pînă în 1970 cînd a fost întronizat ca episcop al Diocezei de Helsinki.

Prea Sfinția Sa este membru în Comitetul de pregătire a Marelui și Sfîntului Sinod Ortodox și Președintele pentru publicațiile Ortodoxe. Prea Sfințitul Episcop Ioan este prieten al Bisericii Ortodoxe Române; vizitînd în 1968 țara noastră, iar în 1971 a fost gazda unei delegații a Bisericii Ortodoxe Române care a vizitat Finlanda.

Pornind de la ideea că unitatea și uniformitatea în Biserica Ortodoxă constituie elemente principale ale ființei ei, autorul găsește necesar să studieze și să definească caracterul relației dintre aceste două noțiuni fundamentale.

Lucrarea are două părți:

1. În prima parte *Unitatea exprimată în uniformitate* se expune în cele șapte capitole, felul în care unitatea și uniformitatea își găsesc expresie palpabilă în viața Bisericii Ortodoxe, în cult, cler, viața monahală etc.

2. În partea a doua: *Uniformitatea după canoane și situația actuală a Bisericii* este prezentarea amplă a noțiunilor și principiilor canonice care trebuie să stea la temelia uniformității și unității Bisericii.

Relația unitate și uniformitate prezintă un mare interes practic nu numai pentru cunoașterea istoriei Bisericii creștine, ci și datorită faptului că dă o posibilitate de rezolvare a situațiilor cu care Biserica Ortodoxă precum și celelalte confesiuni creștine sînt confruntate. Prin urmare, cercetarea naturii acestei probleme este absolut necesară întrucît are o legătură directă cu problemele mișcării ecumenice contemporane. — *(Ioan Buga).*

Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit, hersg. v. E. Dinkler. Ergebnisse und Probleme auf Grund der Jüngsten Ausgrabungen, Recklinghausen, Bongers, 1970, 390 p. + 69 planșe în culori și 278 în alb-negru.

Volumul cuprinde conferințele ținute la simpozionul internațional cu privire la problema nubiană, care a avut loc cu ocazia expoziției «Miracolele din Faras», ce s-a deschis la Essen în toamna anului 1969. Aceste conferințe au fost revăzute de autori și înzestrate cu aparat critic. Participanții la întîlnirea amintită au ajuns la concluzia că se poate vorbi despre «nubiologie», știință înrudită în mod sigur cu egiptologia și coptologia, dar avînd și o direcție de cercetare «sui generis». Se pun trei probleme: 1. Stabilirea locului istoric al artei nubiene; 2. Condițiile acestei arte în domeniul bisericesc, istoric și teologic; 3. Cronologia monumentelor artei nubiene.

Din cele 26 de studii din acest volum, care prezintă rezultatele cercetărilor arheologice întreprinse de diferite grupări naționale în ultimele decenii, semnalăm următoarele contribuții:

Kazimierz Michalowski, *Open Problems of Nubian Art and Culture in the Light of the Discoveries at Faras*. Autorul prezintă două grupe de probleme. Prima, care poate fi considerată ca și rezolvată, se referă la procesul pătrunderii creștinismului în Nubia, datele arheologice și istorice ce se desprind din lista episcopilor aflată la Faras, trecerea de la ritul monofizit la cel melchit, la sfîrșitul secolului al X-lea și începutul secolului al XI-lea, la Faras. A doua grupă cuprinde problemele pe care le-au semnalat ultimele cercetări arheologice, dar a căror soluție nu a fost încă găsită, ca de exemplu aceea a legăturilor dintre arta creștină din Nubia și cea din Egipt și din Etiopia. Împotriva afirmațiilor lui K. Michalowski, Martin Krause susține (în studiul *Zur Kirchen — und Theologiegeschichte Nubiens)* că creștinismul nubian a fost practicat numai sub forma monofizită.

Amintim de asemenea pe Ștefan Jakobielski, cu studiul *Polish Excavations at old Dongola 1969*, în care se relatează descoperirea unei biserici în formă de cruce înscrisă, ale cărei brațe se termină fie prin abside, fie prin pereți drepți. Un asemena plan nu-și are vreun alt corespondent în Nubia, cu toate că tipul alcătuit din plan

bazilical cu plan cruciform înscris în pătrat este cunoscut și în alte părți, cum ar fi: biserica cu coloane de granit din Dongola, catedrala din Faras, bisericile din Tongi și din Tamit. Se presupune că biserica amintită datează din secolul al VII-lea.

Interesante sînt picturile, foarte apropiate de cele din Faras, descoperite într-o biserică în formă de cruce greacă înscrisă într-un pătrat, aparținînd unui tip foarte vechi, pe care le prezintă Sergio Donadoni în studiul *Les fouilles à l'église de Sonqui Tino*. Aceste picturi au fost datate ca aparținînd secolului al X-lea, pe baza portretului regelui George, fiul lui Zaharia, care se află și în catedrala din Faras.

În studiul *La peinture murale copte. Quelques problèmes devant la peinture murale nubienne*, P. M. du Bourguet face o împărțire a artei copte în diferite etape și semnalează dificultatea de a atribui în mod sigur o influență fie a artei copte asupra artei nubiene, fie invers. Se pare că Bizanțul le-a influențat.

Kurt Weitzmann, în *Some Remarks on the Sources of the Fresco Paintings of the Cathedral of Faras*, arată că pentru a determina originea frescelor din Faras în arta creștină din Răsărit, trebuie să se țină seama că nu a existat o artă bizantină uniformă înainte de secolele al XI-lea—al XII-lea, ci trei provincii culturale și artistice: a) Alexandria elenistică, cu ținuturile egiptene; b) Siria și Palestina, unde Ierusalimul — ca mare centru de pelerinaj — a avut un rol din ce în ce mai important; c) Constantinopolul. Aceste trei provincii și-au exercitat influența respectivă cu privire la: 1. Frescele din Faras, pictate în stilul numit «violet» (secolul al VII-lea — prima jumătate a secolului al IX-lea); 2. Faza caracterizată prin stilul «alb» (a doua jumătate a secolului al IX-lea — începutul secolului al XI-lea); și 3. A treia fază (sfîrșitul secolului al XI-lea — sfîrșitul secolului al XII-lea), cînd, sub influența stilului constantinopolitan, stilul «alb» suferă o schimbare. Frescele din Faras nu arată că e vorba de un program pictural organizat. E vorba mai mult de icoane executate în frescă, pictate pe pereți, fără prea multă ordine.

Volumul de față contribuie la o completare utilă a cunoștințelor cu privire la Nubia creștină, fiind menit să rămînă pentru multă vreme o lucrare de bază, prin documentația sa temeinică și bogată.

Jarbuch des österreichischen Byzantinistik, hrsg. v. H. Hunger, Vienne, Österr. Akademie und Böhlau, 1970—1971, 328 + 376 p.

Anuarele bizantine apărute la Viena în anii 1970 și 1971 conțin numeroase studii cu privire la teologia și istoria bisericească bizantină. Dintre acestea, se pot remarca următoarele:

În volumul din 1970 (XIX), un amplu articol (p. 59—101) al lui P. Karlin-Hayter analizează rolul patriarhului Nicolae Misticul (886—912) în problema tetragamiei. Studiul lui Ev. Ivánka, *Aufstieg und Wende* (p. 141—152) este o recenzie pe larg a operei lui W. Wölker, *Scala Paradisi* (Wiesbaden, 1968). Un alt articol, al lui W. Lackner (p. 185—202), cercetează pe sfinții apuseni din secolele al V-lea și al VI-lea din *Synaxarium Constantinopolitanum*, continuînd astfel cercetările începute de E. Follieri și publicate în anul 1966. J. Koder editează și traduce versurile patriarhului Nicolaos Grammatikos (sec. XI—XII) cu privire la post (p. 203—241).

În volumul apărut în anul 1971 (XX), K. Smolag publică articolul *Zur Himmelfahrt Christi bei Synesios von Kyrene* (p. 7—30), făcînd un bogat și documentat comentariu al celui de-al 8-lea imn cuprins în această operă. Un alt studiu, semnat de K. Mitsakis (p. 31—49) se referă la imnografia greacă din primele secole. E. Trapp reeditează (p. 111—131), cu un bogat aparat critic, controversa monahului Eutimie cu un musulman (P.G., CXXXI, col. 19—38). H. V. Beyer face cîteva reflecții (p. 171—188) cu privire la Nichifor Grigoras în lupta sa contra isihasmului. G. Schmalzbauer editează și traduce o monodie a lui D. Pepagomenos (p. 223—240), analizînd influența papalității la curtea despoților din Mistra, în secolul al XV-lea. În sfîrșit, se poate aminti contribuția pe care o aduce D. Mouriki (p. 249—280) cu privire la portretele lui Teodor Studitul în arta bizantină. — *(Pr. D. Soare)*.

TABLA DE MATERIE

Pag.

Cuvînt înainte, de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae 325
Prefață, de Dr. Robert Murray, S. J. 328

INTRODUCERE

Redescoperirea dimensiunii slujirii 335

Partea I

TEMEIURI ALE SLUJIRII ÎN SFÎNTA SCRIPTURĂ

I. — *Aspecte ale slujirii în Vechiul Testament* 340
1. Unitatea 340
2. Alegerea 347
3. Substituirea 352

II. — *Slujirea în Noul Testament* 355
1. Recapitularea 355
2. Instituirea slujirii 364
3. Trimiterea 371

Concluzii 379

Partea a II-a

TEMEIURI ALE SLUJIRII ÎN SFÎNTA TRADIȚIE

I. — *În epoca apostolică și imediat post-apostolică* 383
1. Iisus Hristos — slujitor al lumii 383
2. Aspecte practice ale slujirii 384
3. Bunurile pămîntești și milostenia 386

II. — *Învățătura Sfîntului Ioan Gură de Aur despre slujire* . . . 390
1. Preliminarii 390
2. Aspecte ale societății vremii sale 391
3. Principiile slujirii în opera sa 393
a) Egalitatea tuturor oamenilor ; b) Întruparea Mîntuitorului ca slujire ; c) «Koinonia» și slujirea ; d) Perspectiva ecleziologică a slujirii.
4. Forme ale slujirii creștine 400
a) Sfîntul Ioan Gură de Aur, «predicator al milosteniei» ; b) Munca și slujirea ; c) Biserica, instituție de slujire ; d) Autoritate și slujire.

III. — *Fericitul Augustin și slujirea* 409
1. Temeiurile generale ale unei teologii a slujirii la Fericitul Augustin 410
2. Valoarea și posibilitățile slujirii în contextul doctrinei augustiniene despre har și fapte bune 414

Pag.

3. Cele «două cetăți» în gîndirea Fericitului Augustin 417
a) Unitatea dintre cele două «cetăți» ; b) Dinamismul cetății pămîntești ; c) Responsabilitate față de «cetate».

4. Autoritate și slujire 424

Partea a III-a

ASPECTE PRACTICE ALE SLUJIRII ÎN RĂSĂRITUL ORTODOX

I. — *Diaconia Cuvîntului* 429
1. Temeiuri și principii 429
2. Misiunile în Ortodoxie de-a lungul istoriei Bisericii 433

II. — *Diaconia faptei* 439
1. Filantropia în general 439
a) De la filantropia, ca atribut al lui Dumnezeu, la filantropia ca relație între oameni ; b) De la antropocentrism la hristocentrism ; c) De la particular la universal ; d) De la filantropie individuală la instituționalizare.

2. Sfîntul Vasile cel Mare și așezămintele sale 445
a) Egalitatea socială a tuturor oamenilor ; b) Slujirea bolnavilor prin Vasiliadă.

3. Instituții diaconale în Biserica Ortodoxă Română 448
a) Vocația diaconală ; b) Slujirea prin cultură ; c) Instituții bisericești pentru ocrotirea sănătății.

Partea a IV-a

«SLUJIREA» ÎN TEOLOGIA CONTEMPORANĂ

I. — *Coordonate ale dialogului contemporan dintre Biserică și lume* 455
1. Ideea de turnantă 456
2. Categoria noului 458
3. O descoperire recentă : onestitatea 460
4. Problematizarea credinței 463
5. Secularizarea 465
6. Concluzii 469

II. — *Biserica și misiunea ei în teologia protestantă* 471

1. *Dietrich Bonhoeffer* 471
A. *Biserica* 472
a) Biserica este de origine divină ; b) Biserica este văzută ; c) Biserica este comuniune.
B. *Lumea* 475
a) «Cele două sfere» ; b) O «mai bună secularitate» ; c) Ultim și penultim.
C. *Biserica și lumea în «Scrisori»* 478
a) Noțiunea de Dumnezeu ca ipoteză de lucru ; b) Interpretarea «religiei» ; c) Conceptul de «lume matură» ; d) Concluzii.
D. *Slujirea* 482
a) Analogia relationis ; b) Harul de mare preț ; c) Biserica pentru alții — Omul pentru alții.

Pag.

E. *Încercare de evaluare a teologiei bonhoefferiene, cu privire specială asupra slujirii* 487
a) Bazele teologice ale slujirii; b) Concluzii ale teologiei bonhoefferiene cu privire la slujire.
F. *Privire critică din punct de vedere ortodox* 492

2. *J. A. T. Robinson* 495
A. *Biserica-trup al lui Hristos* 496
B. *Biserica-comunitate seculară* 496
C. *Hristos-om pentru alții; Biserica-Biserică pentru alții* . . 498
D. *Biserica-comunitate misionară* 499
E. *Considerații critice* 501
a) Substituirea; b) Biserica — comunitate seculară; c) «Biserica pentru alții» și «omul pentru alții»; d) Biserica misionară.
Concluzii 506

3. *Harvey Cox* 508
Privire generală asupra teologiei protestante a slujirii . 513

III. — *Slujirea în preocupările unor organizații mondiale creștine* 517
1. Consiliul Ecumenic al Bisericilor 517
a) Life and Work; b) Amsterdam 1948; c) Evanston 1954; d) New-Delhi 1961; e) Structura misionară a comunității; f) Două rapoarte speciale despre diaconat și diaconie; g) «Biserica și Societatea» (Geneva, 1966); h) Uppsala 1968.
2. Conferința Bisericilor Europene 534
a) Adunarea Nyborg V (Pörtschach, Austria); b) Adunarea Nyborg VI, (2 aprilie—3 mai 1971).
3. Privire critică 539
4. «Ecumenismul integral» 543

IV. — *«Biserica slujitoare» în documentele oficiale ale Bisericii Romano-Catolice* 544
1. *Rerum Novarum* 545
a) Motivele alcătuirii; b) Soluția socialistă; c) Soluția naturală; d) Soluția creștină; e) Soluții practice.
2. *Quadragessimo Anno* 549
a) Continuitatea; b) Confruntarea Bisericii cu noua situație din jurul anilor 30; c) Poziții doctrinare noi ale enciclicei «*Quadragessimo Anno*».
3. *Mesajul papei Pius al XII-lea din 1 iunie 1941* 552
4. *Mater et Magistra* 553
a) Obiectivele enciclicei; b) Conținutul; c) «Socializarea»; d) Statul; e) Principiul subsidiarității; f) Dreptul de proprietate; g) Dreptul de asociere; h) Alte domenii concrete ale vieții sociale; i) Critici și aprecieri; j) Principiul adaptării.
5. *Pacem in terris* 560
a) «Semnele timpului»; b) Colaborarea dintre națiuni; c) Personalizarea societății.
6. *Ecclesiam Suam* 564
a) Apostolatul în condițiile societății de astăzi; b) «Cercurile concentrice».

Pag.

7. *Gaudium et Spes* 566
a) Conținutul ; b) Demnitatea persoanei umane ; c) «Comunitatea umană» ; d) Activitatea umană în lume ; e) Relația dintre activitatea umană și istorie ; f) Problemele cele mai urgente ; g) Aprecieri și concluzii ; h) Aprecieri ortodoxe.
8. *Populorum Progressio* 578
a) Spiritul general al enciclicii ; b) Poziții principiale noi.
9. *Alte documente* 580

Concluzii 581

V. — *«Biserica slujitoare» în teologia ortodoxă* 582
1. Caracterul social al Ortodoxiei 584
2. Teologia solidarității Bisericii cu lumea 587
3. Teologia «lumii» 590
4. Omul ca ființă deschisă pentru slujire 593
5. Aspectul comunitar al bunurilor materiale 596
6. «Apostolatul Social» ca formă de pastorație în Biserica Ortodoxă Română. 598
7. Ortodoxia ca Biserică a slujirii 601

Partea a V-a

CONCLUZII GENERALE

I. — *Orientarea Bisericii spre slujire* 603
II. — *Posibilitatea unei teologii a «Bisericii slujitoare»* 609
III. — *Biserica slujitoare în ecleziologia confesiunilor* 611
1. Ce aduce nou «Biserica slujitoare» în viața creștină ? 611
2. Ce aduce nou «Biserica slujitoare» în ecleziologia confesiunilor ? . . 612
A. *În Protestantism* 613
B. *În Romano-Catolicism* 614
C. *În Ortodoxie* 615
a) Slujirea — expresie a iconomiei lui Dumnezeu și a iubirii divine față de om ; b) Slujirea și teologia lumii ; c) Slujirea și transfigurarea creației ; d) Slujirea și aspectul comunitar, eclezial al vieții creștine.
D. *Elemente comune interconfesionale ale teologiei slujirii* 619
a) Reconsiderarea funcției diaconale a Bisericii ; b) Adaptare și înnoire în Biserică ; c) Ecumenismul slujirii.
E. *Aspirații comune ale Bisericii și ale societății actuale* 619
a) Dinamismul continuu al umanității ; b) Afirmarea naturii de comunitate a omenirii ; c) Promovarea încrederii față de om și afirmarea dimensiunii sociale a existenței umane.
IV. — *Forme concrete ale slujirii* 620
V. — *Specificul slujirii creștine* 622

BIBLIOGRAFIE

Titluri selecționate 624
Volume colective ș.a. 638

Curriculum vitae 640

The Servant Church — Scurte considerații 642

SOMMAIRE

Page

Avant-propos, par Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae 325
Préface, par Dr. Robert Murray, S. J. 328

INTRODUCTION
La redécouverte de la dimension de la «diakonia» 335

I-e Partie
BASES DE LA «DIAKONIA» DANS L'ECRITURE SAINTE

I. — *Aspects de la «diakonia» dans l'Ancien Testament* . . . 340
1. L'unité 340
2. L'élection 347
3. La substitution 352

II. — *La «diakonia» dans le Nouveau Testament* 355
1. La récapitulation 355
2. L'institution du service 364
3. L'envoi 371
Conclusions 379

II-e Partie
BASES DE LA «DIAKONIA» DANS LA TRADITION SAINTE

I. — *A l'époque apostolique et immédiatement post-apostolique* 383
1. Jésus-Christ — serviteur du monde 383
2. Aspects pratiques de la «diakonia» 384
3. Les biens terrestres et la charité 386

II. — *La doctrine concernant la «diakonia» selon Saint Jean Chrysostome* 390
1. Préliminaires 390
2. Aspects de la société de son temps 391
3. Principes de la «diakonia» dans ses oeuvres 393
a) L'égalité de tous les hommes ; b) L'incarnation du Seigneur comme «diakonia» ; c) La «Koïnonia» et la «diakonia» ; d) La perspective ecclésiologique de la «diakonia».
4. Formes de la «diakonia» chrétienne 400
a) Saint Jean Chrysostome, prédicateur de la charité; b) Le travail et la «diakonia»; c) L'Eglise, institution de «diakonia»; d) Autorité et «diakonia».

III. — *Saint Augustin et la «diakonia»* 409
1. Les bases générales d'une théologie de la «diakonia» chez Saint Augustin 410
2. La valeur et les possibilités de la «diakonia» dans le contexte de la doctrine de Saint Augustin sur la grâce et les bonnes oeuvres . . . 414

Page

3. Les «deux cités» dans la pensée de Saint Augustin 417
a) L'unité des «deux cités», b) Le dynamisme de la cité terrestre; La responsabilité envers la «cité»
4. Autorité et «diakonia» 424

III-e Partie
ASPECTS PRATIQUES DE LA «DIAKONIA» DANS L'ORIENT ORTHODOXE

I. — *La «diakonia» de la Parole* 429
1. Bases et principes 429
2. Les missions orthodoxes au long de l'histoire de l'Eglise . . . 433

II. — *La «diakonia» de l'acte* 439
1. La philanthropie en général 439
a) De la philanthropie comme attribut de Dieu à la philanthropie comme relation entre les hommes; b) De l'anthropocentrisme au christocentrisme ; c) Du particulier à l'universel; d) De la philanthropie individuelle à l'institutionalisation.
2. Saint Basile le Grand et ses établissements charitables . . . 445
a) L'égalité sociale de tous les hommes; Les soins envers les malades par la Basiliade.
3. Institutions diaconales dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine . . . 448
a) La vocation diaconale; b) La «diakonia» par la culture; c) Institutions ecclesiastiques pour la défense de la santé.

IV-e Partie
LA «DIAKONIA» DANS LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

I. — *Coordonées du dialogue contemporain entre l'Église et le monde* 455
1. L'idée de tournant 456
2. La catégorie du nouveau 458
3. Une découverte récente : l'honnêteté 460
4. La problématisation de la foi 463
5. La sécularisation 465
6. Conclusions 469

II. — *L'Eglise et sa mission dans la théologie protestante* . . 471
1. *Dietrich Bonhoeffer* 471
A. — *L'Eglise* 472
a) L'Eglise est d'origine divine; b) L'Eglise est vue; c) L'Eglise est communion.
B. — *Le monde* 475
a) «Les deux sphères» ; b) Une «meilleure secularité» ; c) Le dernier et l'avant dernier.
C. — *L'Église et le monde dans les «Lettres»* 478
a) La notion de Dieu comme hypotèse de travail; b) L'interprétation de «la religion» ; c) Le concept de «monde mûre»; d) Conclusions.
D. — *La «diakonia»* 482
a) «L'analogia relationis» ; b) La grâce à grand prix ; c) L'Église pour les autres — L'homme pour les autres.

Page

E. — *Essai d'évaluation de la théologie de Bonhoeffer avec un coup d'oeil spécial sur la «diakonia»* 487
a) Les bases théologiques de la «diakonia»; b) Conclusions de la theologie de Bonhoeffer.
F. — *Coup d'oeil critique du point de vue orthodoxe* 492

2. *J. A. T. Robinson* 495
A. — *L'Église-corps du Christ* 496
B. — *L'Église-communauté séculière* 496
C. — *Le Christ — homme pour les autres; L'Église — Église pour les autres* 498
D. — *L'Eglise — communauté missionnaire* 499
E. — *Considérations critiques* 501
a) La substitution; b) L'Eglise — communauté seculière; c) «L'Eglise pour les autres» et «l'homme pour les autres»; d) L'Eglise missionnaire.
Conclusions 506

3. *Harvey Cox* 508
Coup d'oeil général sur la théologie protestante de la «diakonia» . 513

III. — *La «diakonia» dans les préoccupations de quelques organisations mondiales chrétiennes* 517
1. Le Conseil Oecuménique des Eglises 517
a) Life and Work; b) Amsterdam 1948; c) Evanston 1954; d) New Delhi 1961; e) La structure missionnaire de la communauté; f) Deux rapports speciaux sur le diaconat et la «diakonia»; g) «L'Eglise et la Société», (Genève, 1966) ; h) Uppsala 1968.
2. La Conférence des Eglises Européennes 534
a) Nyborg V; b) Nyborg VI, 1971
3. Coup d'oeil critique 539
4. «L'oecuménisme intégral» 543

IV. — *«L'Eglise servante» dans les documents officiels de l'Eglise Catholique* 544
1. *Rerum Novarum* 545
a) Les motifs de la constitution; b) La solution socialiste; c) La solution naturelle ; d) La solution chrétienne ; e) Solutions pratiques.
2. *Quadragessimo Anno* 549
a) La continuité; b) La confrontation de l'Eglise avec la nouvelle situation autour des années 30 ; c) Positions doctrinales nouvelles.
3. *Le message du pape Pius XII le 1-er juin 1941* 552
4. *Mater et Magistra* 553
a) Les objectifs de l'encyclique; b) Le contenu; c) La «socialisation»; d) L'Etat; e) Le principe de la subsidiarité; f) Le droit de propriété; g) Le droit d'association ; h) Autres domaines concretes de la vie sociale; i) Critiques et appréciations; j) Le principe de l'adaptation.
5. *Pacem in terris* 560
a) «Les signes du temps»; b) La collaboration entre les nations; c) La personnification de la société.
6. *Ecclesiam Suam* 564
a) L'apostolat dans les conditions du societé d'aujourd'hui; b) Les cercles concentriques.

Page

7. *Gaudium et Spes* 566
a) Le contenu; b) La dignité de la personne humaine; c) «La communauté humaine» ; d) L'activité humaine au monde ; e) La relation entre l'activité humaine et l'histoire; f) Les problèmes les plus urgents; g) Appréciations et conclusions; h) Appréciations ortodoxes.
8. *Populorum Progressio* 578
a) L'esprit général de l'encyclique; b) Nouvelles positions principales.
9. *Autres documents* 580

Conclusions 581

V. — *«L'Eglise servante» dans la théologie orthodoxe* . . . 582
1. Le caractère social de l'Orthodoxie 584
2. La théologie de la solidarité de l'Eglise avec le monde . . . 587
3. La théologie du «monde» 590
4. L'homme, être ouvert pour la «diakonia» 593
5. L'aspect communautaire des biens matériaux 596
6. «L'Apostolat social» — modèle de pastoration dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine 598
7. L'Orthodoxie comme Eglise de la «diakonia» 601

V-e Partie
CONCLUSIONS GÉNÉRALES

I. — *L'orientation de l'Église vers la «diakonia»* 603
II. — *La possibilité d'une théologie de «l'Église servante»* . . . 609
III. — *L'Eglise servante dans l'écclésiologie confessionnelle* . 611
1. Les nouveautés apportées par l'Église servante dans la vie chrétienne 611
2. Les nouveautés apportées par l'Église servante dans l'écclésiologie des confessions 612
A. — *Dans le Protestantisme* 613
B. — *Dans le Catholicisme* 614
C. — *Dans l'Orthodoxie* 615
a) La «diakonia» — expression de l'économie de Dieu et de l'amour divin envers l'homme ; b) La «diakonia» et la théologie du monde ; c) La «diakonia» et la transfiguration de la création ; d) La «diakonia» et l'aspect communautaire ecclésiale de la vie chrétienne.
D. — *Eléments communs interconfessionnells de la théologie servante* 619
a) La réconsideration de la fonction diaconale de l'Eglise; b) L'adaptation et la restauration dans l'Eglise; c) L'oecuménisme de la «diakonia».
E. — *Aspirations communes de l'Église et de la société contemporaine* . 619
a) Le dynamisme continu de l'humanité; b) L'affirmation de la nature communautaire de l'humanité; c) La promotion de la confiance envers l'homme et l'affirmation de la dimension sociale de l'existence humaine.
IV. — *Formes concrètes de la «diakonia»* 620
V. — *Le spécifique de la «diakonia» chrétienne* 622
Bibliographie 624
Curriculum vitae 640
The Servant Church — Brèves considerations 642