caesura
Journal of Philological & Humanistic Studies
Volume 10 | Issue 2 | 2023

Between *the* Rock and the Hard Place: Addressing the Imperatives *of* Contemporary Church-World Debate

MARCEL MĂCELARU & RAMONA SIMUȚ
Issue Editors

FOUNDING EDITOR-IN-CHIEF
RAMONA SIMUȚ, PhD (Emanuel University of Oradea)

ADVISORY BOARD

Professor ANTONIUS B. M. NAAIJKENS, PhD (University ofUtrecht)
Professor TAKAYUKI YOKOTA-MURAKAMI, PhD (University ofOsaka)
Professor EVA ANTAL, PhD, Dr. Habil. (Eszterhâzy Kâroly College of Eger)
Professor PETER SZAFFK6, PhD, Dr. Habil. (University of Debrecen)
Professor MARIUS CRUCERU, PhD (Emanuel University of Oradea)

MANAGING EDITOR

CIPRIAN SIMUȚ, PhD

Caesura-Journal of Philological & Humanistic Studies is published twice a year in Spring (March-May) and Autumn (September-November) through Emanuel University Press and the «Ethics and Society» Research Center. All articles selected for inclusion in *Caesura* are peer-reviewed by external academics.

For permission to reproduce information from *Caesura-Journal of Philological & Humanistic Studies*, please write to the Board of Editors at Emanuel University Press, Str. Nufărului Nr. 87, 410597 Oradea, Bihor, România, or by email at ramona.simut@emanuel.ro.

The price of an issue is EUR 25, excluding postage and handling charges.

ISSN: 2360-3372
ISSN-L: 2360-3372
ISSN (online): 2360-6681

Copyright © 2023 the Authors and Editors

CONTENTS

The Church as alternative community. Reflections on Christian existence 5
Ligia-Mariana Măcelaru

Reconciliation: Semantic and theological considerations..... 13
Cristian Sandu

Principii contemporane ale evanghelizării 21
Florin Pop

Jesus' triumphal entry in John 12 30
Goran Medved

Do religious gender ideologies promote gender prejudice? 44
Kimberly Baldwin

The practice of Christian mentoring in the church.
Practicarea mentorării creştine în context bisericesc..... 62
Daniel Băbuţă

Reţele şi eforturi misionare în contextul misiunii printre evreii din Austria în secolul al xix-lea 72
Frank Hinkelmann

Challenges and opportunities of an in-between society.
A Christian perspective 89
Iosif Riviş-Tipei

THE CHURCH AS ALTERNATIVE COMMUNITY. REFLECTIONS ON CHRISTIAN EXISTENCE

Ligia-Mariana Măcelaru*

ABSTRACT. A church faithful to her calling is a church that has a specific missional identity and assumes a unique social role, modelled by Jesus. It is an alternative community, which acts otherwise. The goal of this article is twofold: first, it explains what is meant by the expression "alternative community". Second, it shows that such a stance is the necessary mode of being for Christian communities in the world today.

KEY WORDS: social involvement, mission, ministry of the Church, Christian existence, Christian living

Introduction

To understand the church as a viable alternative to common culture is to imagine Christian identity in a radically different manner than what it is usually taken to be. It is to envision ecclesiology differently than what most Christian communities have historically comprehended and experienced. For over a millennium the church in Europe has been a dominating force, politically and socially. I refer here to a whole "history of Church-State symbioses and the typical social and cultural Christian hegemony that gave our *Vieux Continent* the label of 'Christendom'" (Măcelaru 2014: 169). Therefore, to affirm that the church should be something different, something unlike what it has historically been, may seem audacious, and may be condemned as a careless bit of thought that ignores historical progression. Arguments pro and contra change are many and the debate carries on at varying levels of intensity. The true nature of the church, expressed in the reformed slogan *Ecclesia semper reformanda est*, carries the implication that change is utterly necessary. Yet, there is no denying that Christian history is full of examples of church-sponsored censorship of those who have attempted change – just think of the Anabaptists.

* Ligia-Mariana Măcelaru is Ph.D candidate in Theology at "Aurel Vlaicu" University in Arad, Romania. E-mail: ligia_macelaru2002@yahoo.com.

I launch the discussion below on the premise that a church faithful to her calling is a church that has a specific identity and assumes a unique role, modelled by Jesus. It is an alternative community, which acts differently. As such, my goal below is twofold: firstly, I aim to explain what is meant in the context of this paper by the expression "alternative community." Secondly, I will argue that such a stance is the necessary mode of being for Christian communities in the world today.

Lessons from History

"In one of the great ironies of history," writes Richard Horsley, "what became the established religion of the empire started as an anti-imperial movement" (Horsley 1997b: 1). With this statement Horsley captures the irony of both the history of the church and the present situation. The church, from her beginnings, existed "over against" the wider human existence in society. Not only because it was a minority in an empire that viewed its existence antagonistically, but also because it possessed a consciousness inherently alternative to the society. Yet this situation changed drastically in the fourth century due to a few significant events: the conversion of Constantine, the acceptance of Christianity as a valid religion within the Roman society, and ultimately the legalization of Christianity as the official religion of the Roman Empire. Within a century the social location of the church changed almost completely, moving from a marginal presence in the society to a dominating cultural, social, and political force. This was the beginning of a period of church history sometimes referred to as the "Constantinian Christendom":

> Constantinian Christendom... is a summary concept referring to a paradigmatic institutional formation, a millennium and a half in the making, namely, a particular fusion of political and religious reality in historic Christianity. Outwardly, forms vary over time and space. At the core, Constantinian Christendom represents a synthesis in which religion provides sacred legitimation for the secular order and the polity secures monopoly and protection for the religious institution. (Peachy 1981: 184)

Although an in-depth discussion of the new status of the church implied by this concept, several comments relevant to our argument are in place. First, the "officialization" of Christianity as the religion of the empire resulted in a church that was no longer an alternative to the society, but consisted of most, if not all, of the society:

> Before Constantine, one knew as a fact of everyday experience that there was a believing Christian community, but one had to take it on faith that God was govern-

> ing history. After Constantine one had to believe without seeing that there was a community of believers... but one knew for a fact that God was in control of history. (Yoder 1984: 137)

I argue that the shift form being an alternative presence to being a dominant force within the society changed the church significantly, not only in its outward structure but also in its inward consistency. As Miroslav Volf (1994) noted, the social reality of the church is closely connected to her beliefs and practices. Therefore, when one changes, sooner or later the other will also change. Admittedly, it would be hastily to argue that this change of social status disabled the church or changed her identity. However, the new status must have pulled the church away from its original scope as alternative community and thus reduced her intended social impact. To substantiate this assertion, one need only look at the history of the Early Church and observe that her identity as an alternative community was an essential aspect of her existence, and not only an identity consequential to her status as a minority community.

The Church as Genuine Alternative

There are two specific aspects of the church that substantiate her existence as an alternative community. First, as an alternative community the church must genuinely offer a way of life other than that of the broader society, not only in terms of belief but as livable social reality. Second, because of the previous, the church, as a community, must be ontologically and morally different from the society around. Ultimately, the alternative nature of the Christian community is informed by the belief that the new creation has already dawned amid the structures and spaces of the old world.

To be an alternative means to present a viable option that counters that which dominates. In sociological terms, an alternative community, also known as a counterculture, poses a significantly "other" way of being within the broader culture of any given society. The Christian assembly (*ekklesia*), in its earliest experience, was an alternative way of being that contrasted the broader Graeco-Roman society. She was an "independent community over against the dominant society" (Horsley 1997a: 251). Thus, when genuinely understood, the role of an alternative community is not played out by withdrawal from the society, as some would do. Rather, as Fiorenza observes, the early church "provided an experience of an alternative community in the midst of the Greco-Roman city for those who came in contact with it" (1997: 229). These alternative communities were not just private religious cults but were political and social realities with specific religious overtones. As the primary term used by Paul to speak of both, the movement as a whole and the local Christian communities, is *ekklesia*. As argued by Horsley

(1997c: 208), while it is true that for Paul the term *ekklesia*, adopted from the Septuagint, may have had strong Jewish implications – it brought up the image of the "assembly of all Israel," its primary meaning in the Greek-speaking eastern Roman empire was that of the citizen assembly of the Greek polis. As such, in the New Testament *ekklesia* is a political term that received certain religious overtones. Therefore, it may be misleading to continue to translate *ekklesia* as "church," if the word "church" implies only worship and religious rituals. To exist as a part of the Church in the experience of the early Christian communities was to exist as a "visible" society within the society.

Furthermore, the church becomes an alternative community when she exists otherwise, when the teaching of the gospel becomes her expression of life. To explain, the existence of the church revolves around a specific story that the broader society does not share. As Marcel Măcelaru (2016: 73) puts it, this is "the Story of God with, in and for the world", and it is this story that

> tells of a God who acts within human history – of the beginning of it all at creation, of the development of God's plan in the election and life of Israel, of a culmination brought about in Christ's incarnation, death and resurrection, of the continuation of God's work in and through the church, which is to be his agent in the world today, and of the eschatological conclusion of this history at the end of time, when God's purposes for creation will come to full fruition. (Măcelaru 2016: 73)

Understood in this way, Christian existence is a "representation of the historical events of Christ's suffering and death" (Hanson 1987: 36). This means that the Christian alternative is formed by values, ideas, and morals unique to the church, but also of the way these are lived out in the world. As Volf (1994: 18) notes, "communities of those who are born anew and follow Christ live an alternative way of life within the political ethnic, religious, and cultural institutions of the larger society."

The obvious consequence of the above is that a church that is an alternative to the broader society must be distinct from the society. Its distinct teaching demands a distinct social presence. This distinction is not fundamentally a rejection of "the world," of those outside of its borders. Instead, the major difference between the church and the world is founded on the positive choice to believe and to follow Jesus Christ as Lord. In Yoder's words, "that community is different from the surrounding community because of the allegiance they confess to Jesus as Lord, over against other lords (Yoder 1984: 189). Significantly though, Volf (1994) labels this distinct stance towards the society "soft difference." That is so because it is not a difference that comes out of isolation, but rather the

difference that is driven by mission. This difference is soft not only because it is purposefully mission driven, but because it is also characterized by love and gentleness towards those who are on the outside. Furthermore, it is a difference from within, the difference uniquely carried by a society who partakes in the events of the larger society, yet who according to their allegiance to Christ, discern what activities are consistent and are not consistent with the proclamation of Christ's Lordship.

Obviously, the church as alternative community is not to be understood simply as a phenomenon of the early Christianity. It is rather the genuine expression of Christian identity and existence in the world, at all times and in all places, driven by the belief that in Christ the new creation has broken into the world, and exists alongside of the passing old order. The church is the locus where the new creation and the old order meet, the place in which the life and death of Christ are manifested in the power of his resurrection (Brown 1998: 278). It is an eschatological beachhead, "the place where the power of God has invaded the world" (Hays 1996: 27).

Moreover, the church is the "purposive social-group representing the new order that God intends" (Mott 1982: 129). In commenting on Paul's understanding of ethics in 1 Corinthians, Richard Hays notes that Paul understands the existence and continuing life of the church as a central sign of God's reconciling work in the world. Central to this reconciling work is the creation of communities that "prefigure and embody the reconciliation and healing of the world" (Hays 2003: 32). The Church therefore prefigures God's reconciliation by exhibiting reconciled and reconciling relationships of justice and peace within her own life, and embodies God's reconciliation by seeking to manifest the justice and peace that is within her community without, that is, to all of humanity. Thus, the church's alternative nature is deeply bound up both within its identity and its task.

Being an Alternative in the World Today

Where the church is not lived and experienced as an alternative community the fulfillment of her task is endangered. This is primarily because as the first fruits of the inbreaking new creation, the church is to foreshadow the coming redemption (Yoder 1984: 92). Her very existence is her primary witness to the world of the Lordship of Jesus Christ, a witness that functions as the basis of all other forms of witness in the world. This is an essential aspect of her existence; and although the church will never be able to fully live up to this idealistic vision and will always suffer under the weight of the sinfulness of her members, she must strive to be a distinct community. Simply stated, to make a difference the church

must be different. Thus, the church must strive to exhibit within her own life the reconciling and reconciled work of God, for her initial task in the world is to be an example. As Yoder (1994: 61) puts it, "the church's responsibility to the world is first and always to be the church."

Central to the idea of being the church in the world rightly is the church's role as a forgiven and forgiving community. If the goal of the community is to exhibit and live out God's reconciliation to the world, then it must seek to actualize this by the hard work of practicing the discipline of forgiveness. As Jones (2000: 122) noted, "Christian forgiveness aims at reconciliation and involves the task of responding to God's forgiving love by crafting communities of forgiven and forgiving people."

Thus, the Christian community as alternative community is as well a first-taste of God's intended *shalom* – wholesome peace, wholeness, well-being – for the entire creation. Since God originally intended humanity to live in *shalom* (cf. where the church attempts to manifest this sense of peace, cooperation, and well-being, she points to the reality of God's new creation in the world, already here, and to its completion that is yet to come (Burkholder and Bender 1982: 13). Furthermore, she not only points to the fulfillment of God's work prophetically but works to establish justice and peace upon the earth in the present. By trying to actively realize *shalom* in everyday life, the church is the presence and agent of the Reign of God. By acting in this way, the church challenges oppression and sin within the society, calling for repentance and for renewed justice:

> The community of Jesus which lives and acts messianically, practices the great alternative to the world's present system. It is a "contrast-society," and through its existence it calls into question the systems of violence and injustice. (Moltmann 1993: 122)

Whereas this conception of the church is historically that of the "free church" tradition, it is in fact a thoroughly holistic model of the church. It is not limited to certain ecclesiological persuasions or institutional structures. The concept of an alternative community is available even in more rigid ecclesial structures. For instance, consider the so-called "base communities" of the Latin American Roman Catholic Church. These are communities that consist of small groups of believers who meet for prayer, mutual support, and to discuss what social action needs to be taken (Brown 1993: 73ff).

Conclusions

The church as alternative community is necessarily the model of Christian existence that is faithful to the assertion that Jesus is Lord over the whole creation, that is, over all of life. When the church loses her clear sense of alternativeness then it loses her bearings and loses the essential foundation for her task in the world. The first Christians formed alternative communities, not only because they were a minority within the society, but because this was an intentional act of mission. Thus, the very mission for the church in the world today is that she becomes the alternative community intended by Christ (see Măcelaru 2018: 321-322).

Bibliography

Brown A (1998) The Gospel Takes Place: Paul's Theology of Power-in-Weakness in 2 Corinthians. *Interpretation* 52(3): 271-282.

Brown RM (1993) *Liberation Theology: An Introductory Guide*. Westminster, PA: John Knox Press.

Burkholder JR, Bender J (1982) *Children of Peace*. Elgin: Brethren Press.

Fiorenza ES (1997) The Praxis of Coequal Discipleship. In Horsley R (ed) *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, 224-241. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

Hanson AT (1987) *The Paradox of the Cross in the Thought of St. Paul*. Sheffield: JSOT.

Hays R (2003) Ecclesiology and Ethics in 1 Corinthians. *Ex Auditu* 10:31-43.

Hays R (1996) *The Moral Vision of the New Testament*. San Francisco, CA: Harper Collins.

Horsley R (1997a) 1 Corinthians: A Case Study of Paul's Assembly as an Alternative Society. In Horsley R (ed) *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, 242-252. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

Horsley R (1997b) General Introduction. In Horsley R (ed) *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, 1-8. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

Horsley R (1997c) Introduction. In Horsley R (ed) *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, 206-214. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

Jones LG (2000) Crafting Communities of Forgiveness. *Interpretation* 54(2): 121-134.

Măcelaru MV (2018) Holistic Mission in Post-Communist Romania: A Case Study on the Growth of "Elim" Pentecostal Church of Timișoara (1990–1997). In Lee Y, Ma W (eds) *Pentecostal Mission and Global Christianity*: *An Edinburgh Centenary Reader*, 305-322. Regnum Studies in Mission. Oxford: Regnum.

Măcelaru MV (2016) The Bible, Christian Existence and Mission. In Constantineanu C, Măcelaru MV, Kool A-M, Himcinschi M (eds) *Mission in Central and Eastern Europe: Realities, Perspectives, Trends*, 67-83. Regnum Edinburgh Centenary Series 34. Oxford: Regnum.

Măcelaru MV (2014) Burdens of Identity – On Christian Existence in a Post-Christian World. In Constantineanu C, Rață G, Runcan P (eds) *Values of Christian Relationships*, 169-174. Bucharest: Editura Didactică și Pedagogică.

Moltmann J (1993) *The Way of Jesus Christ.* Minneapolis, MN: Fortress Press.

Mott SC (1982) *Biblical Ethics and Social Change.* Oxford: Oxford University Press.

Peachy P (1981) Constantinian Christendom and the Marx-Engels Phenomenon. *Mennonite Quarterly Review* 55(3): 184-197.

Volf M (1994) Soft Difference: Theological Reflections on the Relationship Between Church and Culture in 1 Peter. *Ex Auditu* 10:15-30.

Yoder JH (1994) *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Yoder JH (1984) *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

RECONCILIATION: SEMANTIC AND THEOLOGICAL CONSIDERATIONS

Cristian Sandu*

ABSTRACT. Although scarcely found in the Bible, the concept of reconciliation has been given much theological weight over the years. The present paper explores the meaning of the term, namely the Old Testament understanding of the concept and its use in Christianity. Subsequently it assesses the scope, object, and subject of reconciliation, how one can be reconciled and the ministry of reconciliation as a feature of the Christian faith.

KEY WORDS: reconciliation, atonement, Gospel proclamation, social involvement, ministry of the Church

Introduction

At the very foundation of the Christian faith stands the affirmation that God came to earth in the person of Jesus Christ to bring mankind into a right relationship with himself. In the protestant tradition this is regarded to be the meaning of the New Testament language of "reconciliation" (Ziegler 2016: 7). The importance given to this concept in protestant theological parlay follows a reputable interpretive trend that extends all the way back to some of the early church fathers, a trend in which reconciliation has been associated with such notions as justification, forgiveness, and atonement (Witt and Scandrett 2022). More recently, scholars have talked about the "Theology of Reconciliation" (e.g. Gunton 2003: 167-174; Coutts 2016), following Karl Barth, who devoted an entire section of his *Church Dogmatics* to the task of articulating a "Doctrine of Reconciliation" (Barth 1956-1969), in spite of the fact that the term itself is sparsely used in the Bible (Käseman 1971: 49-64). In fact, Apostle Paul is the only one who employs it, and that in only six instances: Romans 5.10-11, 11.15; 1 Corinthians 7.11; 2 Corinthians 5.18-20; Ephesians 2.16; and Colossians 1.20, 22. This somewhat paradoxical difference between the low number of uses of the term and the high theological weight placed on it, has prompted the follow-

* Cristian Sandu is Ph.D candidate in Theology at "Aurel Vlaicu University" in Arad, Romania. E-mail: chrissandu6@gmail.com.

ing appraisal of the concept, in the hope that by looking at the relevant biblical material with fresh eyes one may add, albeit in a small measure, to the ongoing discussion on reconciliation.

Reconciliation in the Bible

Although no word for "reconciliation" is available in the Hebrew Bible (Măcelaru 2012: 51), as a theological concept reconciliation has been associated most often with the Hebrew root *kāpar*, translated as "atone", "appease", "make amends" and with its derivative noun, *kippurîm*, translated as "atonement" (Lang 1995: 288-303; Averbeck 1997: 689-690). The word "atonement" is commonly found in the Old Testament, in relation to various instances of relationship restoration. Its specific cultic use is however more limited (e.g. Leviticus 8.15, 2 Cronicles 29.24 and Ezekiel 45.15-17), especially when the restoration of the divine-human relationship is in view (Măcelaru 2012: 52).

It has been argued, however, that the Old Testament concept of "atonement" does not do full semantic justice to the New Testament understanding of reconciliation (Richardson 1958: 215-217). Thus, although one cannot deny the influence the Old Testament tradition has had on the post-Easter kerygmatic understanding of Jesus as the messianic reconciler (Stuhlacher 1986: 11; Mocan 2016: 196-200), we ought to note that within the Old Testament the "atonement" refers to an act of reparation done by a person and it follows a period of estrangement; as such, it is always describing an upward move, whereby the Israelite man or community is recurrently reconciled to God through the performance of ritual sacrifices.

Within the New Testament, the *vorlage* and semantic connotations of reconciliation are decidedly richer (Link 1986: 145-148). Generally speaking, the terminology still refers to the restoration of relationships between two parties, which in the case in view is the restoration of the relationship between God and mankind, realised by Christ, who is the Agent of reconciliation (Morris 1996: 1002-1003). Nevertheless, the work and results of reconciliation seem to go beyond atonement as they describe the transfer from a certain state to another, whereby a reconciled person is a person restored to a state of favour (e.g. Ephesians 2.16; Colossians 1.20, 22). The terminology includes several words based on, or derivatives of, the verb *allasso* (Acts 6.14), whose basic meaning is "to make otherwise" or "to alter", with reference to one's stance or state of being (Büchsel 1964: 251). The four other verbal forms used are: *katallasso* (e.g. Romans 5.10 and 2 Corinthians 5.19), with an application to persons as their stance changes from enmity to friendship (Vorländer and Brown 1986: 166-175); the stronger *apokatallasso* (Colossians 1.21 and Ephesians 2.16), which means "to

reconcile completely", *diallasso* (e.g. Matthew 5.24), with the connotation "to effect an alteration", and the noun *katallage* (Romans 5.11, 11.15, 2 Corinthians 5.18, 19), translated as "reconciliation" and conveying the idea of a change of attitude or relationship (Woodroff 1996: 663-664).

Given all these, it could be argued that "reconciliation" receives its final and full form in the New Testament. The Old Testament uses of atonement contain the idea of relationship restoration in an embryonic form, but the actual meaning of change in terms of God's relationship to humans is fully developed only in the New Testament usage. It is within the New Testament that "reconciliation" fixes the relationship, changing it from complete enmity and disharmony to complete harmony and friendship.

Reconciliation in Christian Theology

The search for a right relationship with the divinity is at the heart of most religions. In Christianity, reconciliation is at the centre of this search, for it is the action that makes this relationship possible. Because of the sin, mankind has been separated from God, but reconciliation removes said separation. Therefore, reconciliation becomes an essential category in the presentation of the gospel and a central notion in Christian theology. In the following pages a few aspects of reconciliation will be further explored.

Christ as Means of Reconciliation

Reconciliation is made possible because of Christ; his sacrificial death is the very climax of the ministry of reconciliation, for by it he mediated vertically God's forgiveness to mankind (Hunter 1960: 51) and by it, on the horizontal plane, reconciliation among people is made possible (Oprean 2012: 179-187). As Murray states (1966: 11), "it is... through Christ, by Christ, in Christ that the Father acts in his reconciling accomplishment, and the latter cannot be conceived of apart from Christ in his person, office, and doing."

Creation as Scope of Reconciliation

One particular passage that casts light upon the scope, or extent, of reconciliation is Colossians 1.19-20. According to this passage we can speak about reconciliation not only as it relates to the restoration of mankind to God but also as the restoration of the entire creation. To explain, since the entire creation has been affected by the adamic rebellion (cf. Romans 8.20), so is the effect of Christ's obedience and restorative sacrifice. Paul's language in Colossians clearly implies that not only the visible but also the invisible creation is included in the work of reconciliation. This would include all that upon which Christ is exalted (Ephesians 1.21, cf. Colossians 1.20). Of course, since not all things would be reconciled in

the soteriologic sense of the word (e.g. principalities and powers) the pauline notion of reconciliation here would necessarily include Christ's victory over the powers of evil. As argued by Bruce (1984: 293), with reference to the Christological hymn of Colossians 1.20, Christ's work in regard with the hostile powers is "pacification" by conquest.

Mankind as Object of Reconciliation

Although the scope of reconciliation covers the entire creation, it is important to note that in Paul's teaching the emphasis is not on its cosmic implications but on its relation to mankind. Mankind is the object of reconciliation. This becomes evident in the Pauline preponderant use of the first-person plural when referring to the beneficiaries of reconciliation. The Pauline logic is clear: because of sin, mankind became "alienated" (Colossians 1.21; Ephesians 2.12; 4.11, 18). In these passages alienation is two-fold: on the one hand it is mankind's hostile action toward God, while on the other hand, it is the consequence of sin seen as mankind's exclusion form divine favour and blessing. Reconciliation however resolves both: as action, it removes the alienation and its consequence is the mankind is brought nigh to God and therefore peace is restored (cf. Colossians 1.20, Ephesians 2.13-17). Thus, estrangement is replaced by fellowship and rebellion becomes obedience. Moreover, for Paul the reparation of the vertical relationship results in social reconciliation on the horizontal plane (Oprean 2012: 179-187; cf. Măcelaru 2022: 621-629; Gheorghe-Luca 2021: 95-111), as mankind becomes reconciled to life itself (cf. Ephesians 2.14), and ultimately in the flourishing of the entire creation implied in the Old Testament notion of *shalom* (Măcelaru 2012: 52-53: cf. Măcelaru 2019: 31-40; Măcelaru 2017: 49-56; Măcelaru 2016: 13-19; Măcelaru 2015: 109-115; Măcelaru 2014: 233-236).

God as Agent of Reconciliation

According to Paul, the agent of reconciliation is God the Father (cf. 2 Corinthians 5.18-21; Colossians 1.19-22). But the Apostle also stresses the fact that God's reconciliation is mediated through Christ's action (cf. Romans 5.8-10; Colossians 1.22; Ephesians 2.13). Moreover, as we move from the vertical to the horizontal plane, the effects of reconciliation are seen in the fruits of the Holy Spirit (cf. Galatians 5. 22-23), which enable believers to serve one another. As such, in the New Testament and the teaching of the Church the Triune God is the subject of the verb "to reconcile" (Ziegler 2016: 2-4).

Faith as Doorway to Reconciliation

Although reconciliation in the New Testament is solely the work of God, one's access to reconciliation is based on one's faith. Thus, faith is the doorway by which one benefits of God's reconciling work, for it is the proper response to the gospel

proclamation. This is explicitly the Pauline view, as expressed in 2 Corinthians 5.18-20. The act of reconciliation done by God, through Christ, meets the exigency of the human condition and makes available the divine grace. However, it neither carries the confidence of reconciliation nor its assurance. These become a reality in the believer's life through faith alone. As Bruce (1994: 291) explains, it is only those who respond in faith to the invitation posed in the Gospel proclamation that "receive reconciliation" (cf. Romans 5.11), that is, they come to a state of peace with God through Jesus Christ (cf. Romans 5:1).

Proclamation and Social Involvement as Ministry of Reconciliation

Finally, the Pauline teaching discloses that there is a "ministry of reconciliation" that is the responsibility of the Church (2 Corinthians 5:18). This, on the one hand, is the work of proclamation, for God "has committed to us the message of reconciliation" (2 Corinthians 5:19). However, as shown by Constantineanu (2010), there is also a social dimension that Paul has in mind, one that goes beyond proclamation to encompass an actual concern for the other (cf. Ziegler 2016: 4-6; Oprean 2012: 182-185). This is in tune with the way "reconciliation" as a social reality is exemplified in the Old Testament teachings (Măcelaru 2012: 52-53). As such, the ministry of reconciliation will necessarily be reflected in the work of the Church in addressing social realities and conjectures with the purpose of promoting the common good (Riviș-Tipei 2018: 117-122; Riviș-Tipei 2016: 319-328; Constantineanu and Riviș-Tipei 2018: 359-372).

Conclusions

This has been an introductory study on the biblical and theological meaning of reconciliation. Our aim here was to provide a springboard for further, deeper reflection, by showing that,

- The Old Testament does not have the terminology of reconciliation found in the New Testament but serves as foundation for the development of the notion in Christian thought.
- Reconciliation is a fundamental concept for the Christian faith as it has to do with the restoration of relationships: between God and mankind and between humans.
- The scope of reconciliation addresses the entire creation, soteriologically in its consequences for mankind and restoratively in terms of the created order.
- The one who mediates the work of reconciliation is Christ. In him, God reconciles the world to himself.
- The object of reconciliation, soteriologically speaking, is mankind.
- The agent of reconciliation is the Triune God.

- Reconciliation is accessed by faith alone.
- The ministry of reconciliation is the work of the Church, both as proclamation of the gospel and the care for the other.

References

Averbeck RE (1997) רָפָא (kāpar II). In VanGemeren W (ed) *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 689-710. Grand Rapids, MI: Zondervan.

Barth K (1956-1969) *Church Dogmatics* IV: *The Doctrine of Reconciliation*. Translated by Bromiley GW. London: T & T Clark International.

Bruce FF (1984) Colossians Problems Part 4: Christ as Conqueror and Reconciler. *Bibliotheca Sacra* 141(564): 291-301.

Büchsel F (1964) Ἀλλάσσω, Ἀντάλλαγμα, Ἀπ-, Δι-, Καταλλάσσω, Καταλλαγή, Ἀποκατ-, Μεταλλάσσω. In Kittel G, Bromiley GW, Friedrich G (eds) *Theological Dictionary of the New Testament*, 251-259. Grand Rapids, MI: Eerdmans.Constantineanu C (2010) *The Social Significance of Reconciliation in Paul's Theology: Narrative Readings in Romans*. Library of New Testament Studies 421. London: T & T Clark Continuum.

Constantineanu C, Riviș-Tipei I (2018) „Fiecare centimetru pătrat": protestantismul, credința creștină și spațiul public – lecții de la Abraham Kuyper. In Constantineanu C, Măcelaru MV, Riviș-Tipei I (eds) *Reformation 500: Cultural and Social Impact of the Reformation 1517-2017*, 359-372. Arad: Editura Universității „Aurel Vlaicu".

Coutts J (2016) *A Shared Mercy: Karl Barth on Forgiveness in the Church*. Downers Grove, IL: IVP Academic.

Gheorghe-Luca C (2021) Toward a Pentecostal Understanding of *Communio Sanctorum*: Reflections on Peter Kuzmič & Miroslav Volf's "Theology of the Church as a Fellowship of Persons" in the Context of the Pentecostal-Roman Catholic Dialogue. *Kairos* 15(1): 95-111.

Gunton CE (2003) Towards a Theology of Reconciliation. In Gunton CE (ed) *The Theology of Reconciliation*, 167-174. London: T & T Clark.

Hunter AM (1960) *Interpreting the Parables*. Philadelphia, PA: Westminster Press.

Käseman E (1971) Some Thoughts on the Theme of "The Doctrine of Reconciliation in the New Testament." In Robinson JM (ed) *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*. London: SCM Press.

Lang B (1995) הָפַכ. In Botterweck J, Ringgren H, Fabry H-J (eds) *Theological Dictionary of the Old Testament*, 288-303. Translated by Green DE. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Link GH (1986) Reconciliation, Restoration, Propitiation, Atonement. In Coenen L, Beyreuther E, Bietenhard H (eds) *New International Dictionary of New Testament Theology* 3, 145-148. Grand Rapids, MI: Zondervan.

Măcelaru MV (2022) Toward a Biblical Understanding of Equality. *Journal for Freedom of Conscience* 10(2): 621-629.

Măcelaru MV (2018) Bunăstarea umană și binele comun. In Constantineanu C, Măcelaru MV, Riviș-Tipei I (eds) *Pentru binele comun: Realități și perspective ale colaborării dintre ONG-uri, comunități creștine și autoritățile locale*, 31-40. Arad: Editura Universității „Aurel Vlaicu".

Măcelaru MV (2017) Truth, Justice, Uprightness: Human Flourishing in Prophetic Perspective. In Petkovšek R, Žalec B (eds) *Truth and Compassion: Lessons from the Past and Premonitions of the Future*, 49-56. Theologie Ost-West: Europäische Perspektiven 20. Berlin: Lit verlag.

Măcelaru MV (2016) Bunăstarea umană – o perspectivă biblică. In Constantineanu C, Handaric M, Riviș-Tipei I, Demean-Dumulesc M (eds) *Poporul lui Dumnezeu și societatea*, 13-19. Arad: Editura Universității „Aurel Vlaicu".

Măcelaru MV (2015) Entering the Sabbath of Life: Theological Musings on Gerassapience. *Theologica Wratislaviensia* 10: 109-115.

Măcelaru MV (2014) Human Flourishing – A Theological Perspective. In Rață G, Runcan P (eds) *Happiness Through Education*, 233-236. Bucharest: Editura Didactică și Pedagogică.

Măcelaru MV (2012) Babel from Text to Symbol: Possibilities of Reconciliation in the Hebrew Bible. In Juhant J, Žalec B (eds) *Reconciliation: The Way of Healing and Growth*, 51-58. Theologie Ost-West: Europäische Perspektiven 16. Berlin: Lit verlag.

Mocan B (2016) Biblia și societatea: dimensiunea socială a imnului hristologic din Filipeni 2:5-11. In Constantineanu C, Handaric M, Riviș-Tipei I, Demean-Dumulesc M (eds) *Impactul Scripturii în lumea contemporană*, 189-217. Arad: Editura Universității „Aurel Vlaicu".

Morris LL (1996) Reconciliation. In Wood DRW (ed) *New Bible Dictionary*, 1002-1003. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Murray J (1966) The Reconciliation. *Westminster Theological Journal* 29(1): 1-23.

Oprean DG (2012) Reconciliation in Church and Society: Church's Ministry as God's Reconciliation Agency. In Juhant J, Žalec B (eds) *Reconciliation: The Way of Healing and Growth*, 179-187. Berlin: Lit verlag.

Richardson A (1958) *An Introduction to the Theology of the New Testament*. London: SCM Press.

Riviș-Tipei I (2016) Biserica în societate. In Constantineanu C, Handaric M, Riviș-Tipei I, Demean-Dumulesc M (eds) *Poporul lui Dumnezeu și Societatea*, 319-328. Arad: Editura Universității „Aurel-Vlaicu".

Riviș-Tipei I (2018) Biserica – misiunea profetică și implicarea socială. In Constantineanu C, Măcelaru MV, Riviș-Tipei I (eds) *Pentru binele comun: Realități și perspective ale colaborării dintre ONG-uri, comunități creștine și autoritățile locale*, 117-122. Arad: Editura Universității „Aurel Vlaicu".

Stuhlmacher P (1986) *Reconciliation, Law, and Righteousness: Essays in Biblical Theology*. Philadelphia, PA: Fortress Press.

Vorländer H, Brown C (1986) Καταλλάσσω. In Coenen L, Beyreuther E, Bietenhard H (eds) *New International Dictionary of New Testament Theology* 3: 166-175. Grand Rapids, MI: Zondervan.

Witt WG, Scandrett J (2022) *Mapping Atonement: The Doctrine of Reconciliation in Christian History and Theology.* Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Woodruff WJ (1996) Reconciliation. In Elwell WA (ed) *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, 663-664. Grand Rapids, MI: Baker.

Ziegler PG (2016) A Brief Theology of Reconciliation. *Touchstone* 34(3): 7-13.

PRINCIPII CONTEMPORANE ALE EVANGHELIZĂRII

Florin Pop*

ABSTRACT. The greatest task of the Church is the evangelization of the world. An impressive number of people living in the world today have never been evangelized. Evangelism is not only one of the tasks of the church, but also a most important spiritual objective. In our generation, we must make our own contribution to the evangelization of the world as we spread the good news of the gospel. Evangelistic strategies differ from one culture to another, but the message remains the same. The younger generation is an esential part of the evangelistic work of the Church and appropriate education in this regard ought to be offered by the Church.

KEY WORDS: Christian mission, evangelism, evangelistic strategies, theological education

Introducere. Definiții Nuanțate ale Evanghelizării

Cuvântul evanghelizare își are rădăcina în cuvintele grecești *evaggelion* și *evaggelizo*. Acești termeni îi găsim prima dată folosiți de îngerul care anunță venirea Mântuitorului în lume. Termenii înseamnă a anunța o veste bună, a binevesti, a da de veste, a anunța vestea cea bună, a vesti Evanghelia, precum în Luca 4:43, Fapte 8:35, 1 Corinteni 15:1 (Dicționar grec-român 1999: 121). Cei ce se ocupă cu evanghelizarea au de transmis un mesaj care conține vești extraordinar de bune, dătătoare de viață și transformatoare sau cu semificații eterne (vezi christianity.com)

De la verbul *evanghelizomani* derivă substantivul *evanghelistou* sau evanghelist care înseamnă „a anunța vești" și apare doar de trei ori în Noul Testament: în 2 Timotei 4:5, Efeseni 4:11 și Faptele Apostolilor 8:4 (Dicționar biblic 1995: 424-425).

Prin urmare, cei ce evanghelizează se ocupă cu predicarea Evangheliei sau transmit oamenilor vestea bună despre dragostea lui Dumnezeu. Evanghelistul este o slujbă specială pe care Dumnezeu a instituit-o în Biserică, cf. Efeseni 4:11. În Biserică există credincioși care au primit din partea lui Dumnezeu această

* Florin Pop este doctorand în teologie la Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad. E-mail: florinpop@holyfire.ro.

chemare și slujire specială de a predica Evanghelia. Evangheliștii au abilități speciale de a face mesajul Evangheliei accesibil și pe înțelesul fiecărui om.

Dintre numeroasele definiții ale evanghelizării vom prezenta aici doar patru. Pentru a defini acțiunea de a evangheliza, un grup de lideri creștini, membri ai Bisericii Anglicane în 1918, au formulat următoarea definiție: „A evangheliza înseamnă a-L prezenta pe Cristos Isus în puterea Duhului Sfânt, în așa fel încât oamenii să ajungă să creadă în Dumnezeu prin El, să-L accepte ca Mântuitor și să-L slujească ca Împărat în părtășia Bisericii Lui" (Packer 2010: 44).

Reinhard Boonke, cunoscut pentru cruciadele sale de evanghelizare a milioane de oameni în Africa, spunea despre evanghelizare că este „responsabilitatea fiecărui creștin de a-i câștiga pe cei pierduți pentru Cristos, prin predicarea Evangheliei" (Bonnke 2008: 41). Totuși, unii accentuează suveranitatea lui Dumnezeu în detrimentul ideii de câștigare de convertiți prin evanghelizare, arătând că evanghelizarea este responsabilitatea noastră, însă numai Dumnezeu poate oferi credința și aduce oamenii la viață spirituală. Aceștia susțin că evanghelizarea nu poate fi definită de rezultate, ci trebuie înțeleasă ca lucrare de proclamare ce facilizează convertirea (Dye 2011: 10).

Ernest Resinger oferea următoarea definiție evanghelizării: „Evanghelizarea este comunicarea unui mesaj inspirat divin, pe care noi îl numim Evanghelie. Este un mesaj care se exprimă în cuvinte, dar care trebuie comunicat și cu putere (1 Tesaloniceni 1:5). Mesajul începe cu informare și include explicație, aplicație și invitație" (vezi magnagratia.org). În aceeași ordine de idei, evanghelizarea este „actul proclamării veștii bune despre Isus Cristos în puterea și ungerea Duhului Sfânt, ca bărbați și femei să se convertească punându-și încrederea în Cristos pentru mântuire, în părtășie cu Biserica Lui" (Burgess și Van Der Maas 2003: 617).

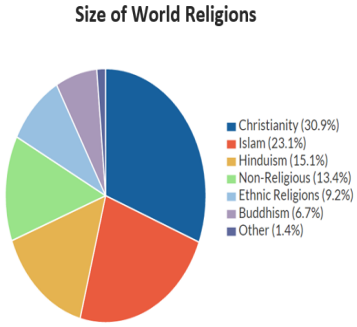
Necesitatea Evanghelizării

În Noul Testament se vorbește în numeroase locuri despre nevoia de a evangheliza. În Romani 10:14, apostolul Pavel spune: „Dar cum Îl vor chema pe Acela în care n-au crezut? Şi cum vor crede în Acela despre care n-au auzit? Şi cum vor auzi despre El fără propovăduitor?" Cel mai popular text care vorbește despre nevoia imperioasă ca lumea să audă Evanghelia și despre faptul că Biserica are responsabilitatea de a o vesti, este Matei 28:19, care lansează Marea Trimitere, interpretată de obicei ca însemnând răspândirea mesajului creștin și convertirea oamenilor la creștinismul biblic. Sintagma *Marea Trimitere* a început să fie folosită destul de târziu în creștinism, unii susținând că a fost lansată de baronul Justinian von Welz, un nobil luteran din secolul al XVII-lea, care spunea că

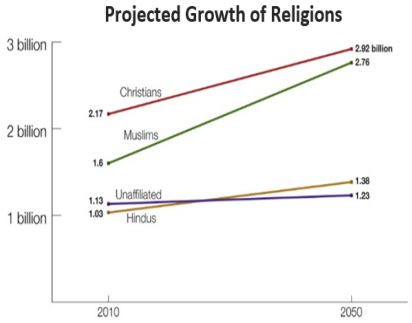
Matei 28 presupune implicarea tuturor creștinilor în răspândirea credinței (vezi theconversation.com).

Von Welz propunea înființarea unei organizații cu numele „Societatea iubitoare de Isus", prin care îndemna candidații la slujire să iasă și să le predice păgânilor decât să stea cu mâinile în sân în așteptarea chemării. Weltz venea cu o viziune globală asupra evanghelizării și se simțea responsabil pentru sufletele oamenilor, încurajând și promovând misionarismul prin ideile sale despre lucrarea misionară. Dintre întrebările sale ce provoacă la misiune, menționăm: „Este corect să țină creștinii Evanghelia pentru ei decât s-o împărtășească altora? Este corect ca atât de mulți studenți la teologie să piardă vremea așteptând momentul potrivit sau poate un loc la catedră, în loc să se aventureze să le predice păgânilor? Este corect să cheltuiască creștinii atât de mulți bani pe distracție, tabieturi și îmbrăcăminte, în loc să investească în răspândirea Evangheliei?" (vezi gfamissions.org).

Motivul principal pentru care creștinii trebuie să se concentreze asupra evanghelizării este numărul mare de oameni neevanghelizați. Există zone pe glob care nu au fost încă atinse de Evanghelie. Conform rapoartelor Josua Project (vezi planșa de mai jos), doar 30% din populația lumii este creștină, iar alte rapoarte arată că 70% dintre ceștini nu au idee care este procentajul real al celor neevanghelizați (vezi www.globalcp.org).



Source: Joshua Project

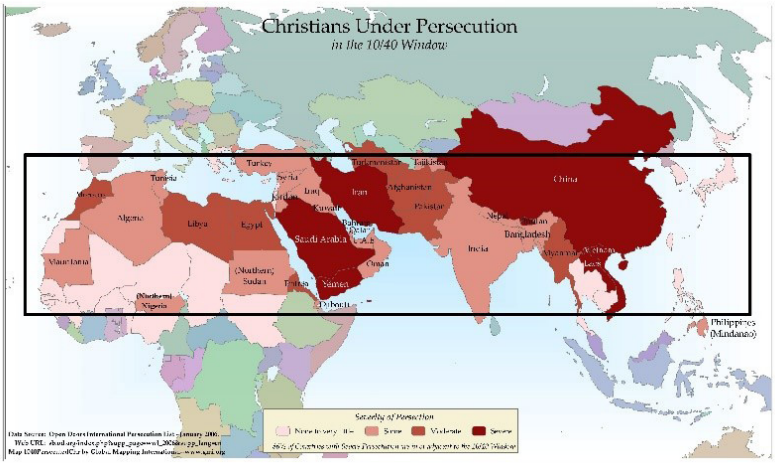


Source: Pew Research Center

Studii recente dezvăluie faptul că, din momentul emiterii *Marii Trimiteri* de către Isus Cristos în jurul anului 30 d.C., 67% dintre oamenii de până în prezent nu au auzit nici măcar numele lui Isus Cristos. În ultimii 40 de ani au murit peste 1 miliard de oameni care nu au auzit niciodată de Isus Cristos (vezi www.globalcp.org). În anul 1900, aproximativ 900 de milioane de oameni erau slab sau deloc evanghelizați. Astăzi, număr a crescut la 2,1 miliarde de oameni, ceea ce reprezintă 29% din populația lumii. Estimările arată că în 2050, numărul lor va crește până la 2,7 miliarde (vezi lausanne.org).

Organizațiile misionare și misionarii vorbesc deseori despre *Fereastra 10/40,* expresie care se referă la o zonă dreptunghiulară din Africa de Nord, Orientul Mijlociu și Asia între 10° N și 40° latitudine nordică. Această zonă mai este numită *Centura rezistentă*, deoarece în ea locuiesc majoritatea musulmanilor, hindușilor și budiștilor, care în mare parte nu au fost evanghelizați (vezi eote.org). Nu doar că populația din *Fereastra 10/40* este neevanghelizată, dar aici se înregistrează și cele mai multe persecuții împotriva creștinilor.

Deși este impedios necesar să se facă evanghelizare, aceasta este posibilă doar dacă creștinii sunt plini de dragostea lui Dumnezeu, doar dacă au experimentat dragostea lui Dumnezeu, care le dă ghes să evanghelizeze (Dye 2012: 43). A face misiune în *Fereastra 10/40* (imaginea de jos) necesită mult curaj și călăuzire din partea Duhului Sfânt.



Responsabilitatea și Pregătirea pentru Evanghelizare

Potrivit primelor 8 capitole din cartea *Faptele Apostolilor*, doar liderii bisericii erau concentrați asupra evanghelizării. Din capitolul 8 situația se schimbă și toți membrii bisericii încept să se implică activ în lucrarea de evanghelizare, însușindu-și responsabilitatea de a răspândi vestea bună. Nu toți creștinii primului secol au fost chemați să fie evangheliști, dar toți și-au însușit evanghelizarea ca preocupare principală. Prin urmare, nu toți creștinii de azi au chemarea de a fi evangheliști, dar toți au chemarea de a evangheliza. Nu toți creștinii au chemarea de a fi predicatori, dar toți au chemarea de a fi martori (Pop 2020: 30).

Expansiunea creștinismului în primele trei secole s-a datorat evanghelizării. Astfel, la finalul secolului I erau câteva zeci de mii de creștini în lume, iar în anul 310 erau aproximativ 25 de milioane, și aceasta datorită faptului că Biserica

a creditat Evanghelia ca fiind suficient de puternică încât să schimbe lăuntrul omului. Pe aceste considerente, Biserica și-a trimis încă de la început oamenii în lume cu vestea bună, iar evanghelizarea făcută de ei nu a vizat doar obținerea de convertiți, ci facerea de noi mesageri ai veștii bune (Cole 2011: 192).

Având în vedere marea provocare de astăzi, Biserica creștină trebuie să se concentreze asupra împlinirii *Marii Trimiteri* și să formeze o armată puternică de misionari în generația noastră (Underwood 1996: 127). Pentru a trimite fiecare membru al bisericii la evanghelizare, este nevoie mai întâi de instruire. Fiecare biserică locală trebuie să aibă un departament de evanghelizare funcțional, care să vizeze zona ei geografică, așa cum poruncea Cristos în Faptele Apostolilor 1:8. Phil Parshall, fost misionar în Bangladesh, spunea că „Evanghelia lui Isus Cristos trebuie prezentată atractiv în fiecare context, proces care necesită multă sensibilitate" (Parshall 2008: 33).

Strategii de Evanghelizare

Sunt mai multe moduri în care Evanghelia poate deveni accesibilă fiecărui grup etnic sau regiuni pe care dorim s-o câștigăm pentru Dumnezeu. Cele mai vechi metode de evanghelizare regăsite atât în viața Mântuitorului, cât și a apostolilor sunt evanghelizarea interpersonală și cruciadele de evanghelizare, iar astăzi există tot atâtea strategii câtă creativitate. În cele ce urmează vom prezenta pe scurt două modalități de evanghelizare.

Evanghelizarea din ușă în ușă este un termen folosit pentru a descrie practica misionarilor creștini care merg din casă în casă pentru a împărtăși Evanghelia celor ce nu au auzit încă despre Cristos. Acest mod de evanghelizare este accesibil fiecărui creștin; de fapt, există organizații care practică acest mod de evanghelizare. Deși percepută ca fiind de modă veche sau prea îndrăzneață, este o modalitate eficientă de a ajunge la oameni care altfel nu s-ar deranja să meargă la biserică (vezi articolul la: assuredfaith.com). De pildă, organizația Holy Fire Ministries din România folosește această strategie de evaghelizare, însoțind-o în fază incipientă de un sondaj (Holy Fire Ministries 2017: 7). Această modalitate de evanghelizare este o oportunitate de a lega relații cu oamenii și a continua cu ucenicizarea lor. Fără îndoială, de-a lungul secolelor și până azi misionarii au practicat cu succes această strategie. În sprijinul ei, în Ioan 4 ni se prezintă vizita lui Isus în Samaria. Dintre cele doar 1000 de zile pe care le-a avut Isus la dispoziție pentru misiune, două le-a petrecut în Sihem cu femeia samariteancă, în familia și în orașul ei. Evanghelizarea nu înseamnă doar a lansa mesajul și apoi a dispărea din viața oamenilor; este important să intrăm în casele lor, să stăm în prezența lor și să le explicăm Evanghelia (Bakke 2006: 78).

Cruciadele de evanghelizare reprezintă o strategie folosită încă din vremea trezirilor spirituale ale secolului al XVIII-lea întâi în Anglia, iar apoi în America. La cruciade, predicatori cunoscuți adunau mase impresionante de oameni cărora le predicau. Dintre marii evangheliști îi menționăm pe George Whitefield, Jonathan Edwards, John Wesley, Charles Finney, Billy Sunday și D. L. Moody. Billy Graham a fost emblematic în secolului XX în ce privește cruciadele de evanghelizare: prima lui cruciadă de evanghelizare a fost organizată în Los Angeles în 1949, iar ultima în New York în 2005. În total, evenimentele evanghelistice la care a predicat au adunat 214 milioane de oameni din 195 de orașe și teritorii (vezi eu.usatoday.com). În secolul XX au fost mulți alți evangheliști care au ținut cruciade de evanghelizare impresionante. O parte dintre ei, precum A. Allen, Jack Coe, Oral Robert, care au făcut parte din Mișcarea Penticostală, au pus accent și pe vindecarea divină. Începând cu anii 1920, în Europa s-au remarcat mari evangheliști precum George Jeffreys (vezi www.revival-library.org) și Smith Wigglesworth (Hywel-Davies 1999: 147). În secolul XXI găsim mai mulți evangheliști atrăgând mari mase de oameni la cruciadele de evanghelizare, cel mai prolific fiind Reinhard Bonnke, care a început astfel de evenimente în anul 2000. Numai în luna noiembrie a anului 2000, Bonnke a ținut o cruciadă în Lagos, Nigeria, la care au participat 1,6 milioane de oameni (vezi www.cfan), și fără îndoială că numărul convertiților în toate campaniile este tot de ordinul milioanelor.

Este adevărat că Evangheia trebuie propovăduită în fiecare zonă de pe glob, dar unul dintre principiile Noului Testament este că zonele urbane trebuie vizate cu precădere. Pentru apostolul Pavel, marile orașe au constituit o țintă importantă. Aproape jumătate din timpul său în slujire l-a petrecut în patru mari orașe ale vremii, anume Antiohia, Corint, Efes și Roma. Astăzi în alegerea zonelor pentru evanghelizare trebuie să ținem cont de explozia demografică și de urbanizare (Underwood 1995: 153-156), care, fiind în plină ascensiune, cuprinde și zonele metropolitane pe care le influențează economic și educațional.

Rugăciunea pentru Evanghelizare

Isus Cristos i-a provocat pe ucenici la evanghelizare, iar accentuând nevoia de lucrători, le-a cerut să se roage (Luca 10:4). Pornim de la premisa că evanghelizarea este o declarație de război pe care o facem diavolului, iar cartea Faptele Apostolilor arată că lupta spirituală a început odată cu mobilizarea bisericii la evanghelizare. Misionarul sau evanghelistul invadează teritoriile diavolului, iar predicarea ce eliberează puterea lui Dumnezeu îi eliberează pe captivi. În spatele lumii vizibile se află lumea reală. Rugăciunea eliberează puterea lui Dumnezeu peste teritoriile care sunt în atenția echipelor de evanghelizare. Prin rugăciune

poate fi legată și blocată lucrarea celui rău. Pentru astfel de lucrări este nevoie de perseverența echipelor care au luat în serios lucrarea de evanghelizare (Pirolo 2005: 98).

Prin rugăciune, inițiativa misionarilor și proiectele lor sunt conectate la puterea lui Dumnezeu. Rugăciunea este momentul decisiv ce schimbă cursul bătăliei. Rugăciunea este o armă invincibilă, cu care adversarii vor fi învinși și se vor croi drumuri prin care captivii vor fi scăpați (Pirolo 2005: 99). Referindu-se la rugăciunea de evanghelizare, Ed Silvoso spunea că ea devine ea însăși „evanghelizare când este folosită pentru a deschide ochii necreștinilor în ce privește divinitatea lui Isus." Majoritatea ne-am convertit deoarece s-a rugat cineva pentru noi (Silvoso 2018: 50-51); suntem răspunsul rugăciunilor unor biserici, prieteni sau necunoscuți. Rugăciunea pentru evanghelizare trebuie să aibă un rol însemnat în viața fiecărei biserici și a fiecărui credincios care dorește să câștige suflete pierdute pentru Dumnezeu. Despre puterea rugăciunii ce declanșează puterea lui Dumnezeu, în cele cca. patruzeci de emisiuni ale sale George Otis Jr. prezenta mărturii despre modul în care orașe și comunități întregi au fost transformate de Dumnezeu. Vizionându-le, observăm că bisericile axate pe evanghelizare au ridicat cupole de protecție peste orașele lor: bloc după bloc, stradă după stradă, cartier după cartier, ei le-au înconjurat cu rugăciuni (Silvoso 2018: 18-119). Regăsim acest principiu și la evangheliști care au avut succes în proiectele lor de evanghelizare în secolele trecute. Un astfel de caz este al lui Daniel Nash (1775-1831), care a slujit în echipa de mijlocire a lui Charles Finney. Nash pregătea prin rugăciune zonele și inimile oamenilor, ca atunci când Finny va predica Evanghelia, mulțimi de oameni să se întoarcă la Dumnezeu. Slujirea și impactul lui Nash au fost atât de mari, încât trezirea spirituală de la începutul secolului al XIX-lea îi este atribuită și lui (vezi articolul la: dwoj.org).

Concluzii

Evanghelizarea rămâne cea mai mare provocare pentru fiecare creștin și pentru fiecare biserică. Evanghelizarea este instrumentul pe care Dumnezeu ni l-a dat ca să cucerim lumea pentru El. Evanghelizarea trebuie făcută, chiar dacă nu vedem rezultate imediate. A împlini *Marea Trimitere* înseamnă a rămâne fideli Cuvântului lui Dumnezeu: pentru a vedea puterea Cuvântului lui Dumnezeu, trebuie să proclamăm cuvântul, iar Duhul Sfânt va atinge inimile oamenilor. Chiar dacă lucrarea de evanghelizare este în continuă desfășurare zilnic pe glob, este nevoie de mai multă implicare din partea fiecărui credincios. Cu cât vom investi resurse spirituale, financiare și umane în evanghelizare, cu atât vom vedea mai multe rezultate spre slava lui Dumnezeu.

Bibliografie

***Dicționar Biblic (1995). Oradea: Cartea Creștină.
***Dicționar grec-român (1999). București: Societatea Biblică Interconfesională din România.
Bakke R (2006) O perspectivă biblică asupra misiunii urbane. Iași: Adoramus.
Bonnke R (2008) Timpul este pe sfârșit. Oradea: Casa Cărții.
Burgess SM, Van Der Maas EM (2003) The International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movmens. Grand Rapids, MI: Zondervan.
Calendar de rugăciune (2017). Beclean: Holy Fire Ministries.
Cole N (2011) Biserica 3.0. Cluj-Napoca: Aqua Forte.
Dye C (2012) Câștigarea celor pierduți. Medgidia: Succeed Publishing.
Hywel-Davies J (1999) Un om, o sfântă pasiune. Oradea: Life Publishers.
Packer JI (2010) Vreau să înțeleg evanghelziarea și suveranitatea lui Dumnezeu. Cluj-Napoca: Logos.
Parshall P (2008) Evanghelizarea Musulmanilor. Oradea: Life Publishers.
Pirolo N (2005) Slujitori și trimiși. Cluj-Napoca: Aqua Forte.
Pop F (2020) Evanghelizarea, modul meu de viață. 33 de experiențe din misiune. Beclean: Holy Fire Press.
Silvoso E (2018) Rugăciunea de evanghelizare. Timișoara: Alfa & Omega.
Underwood BE (1996) 16 Principii nou-testamentale pentru evanghelizarea lumii. Oradea: Societatea Penticostală de Misiune din România.

Surse internet

Daily Words of Jesus (8 Martie 2022), https://dwoj.org/daniel-nash-the-great-charles-finneys-intercessor/. Accesat în 06.06.2023.
EOTE Ministries (2020), https://eote.org/1040window/. Accesat în 07.06.2023.
GFA Mission (05.09.2007), https://gfamissions.org/baron-justinian-von-welz/. Accesat în 07.06.2023.
Global Commission Partners (2015), https://www.globalcp.org/statistics. Accesat în 07.06.2023.
Kolenda D (2019), https://www.cfan.eu/reinhard-bonnke/. Accesat în 07.06.2023.
Magna Gratzia (12 Mai 2023), https://www.magnagratia.org/articole/veh24-art3/. Accesat în 05.06.2023.
Sister Mccook, Assured Faith (18 Iunie 2022), https://assuredfaith.com/methods-of-evangelism/. Accesat în 08.06.2023.
The Conversation (08.02.2019), https://theconversation.com/what-is-the-great-commission-and-why-is-it-so-controversial111138. Accesat în 07.06.2023.

The Lausanne Movement (2017), https://lausanne.org/content/lga/2017-05/finishing-the-remaining-29-of-world-evangelization. Accesat în 07.06.2023.

Tony Cauchi (2002), https://www.revival-library.org/revival_heroes/20th_century/ jeffreys_george.shtml. Accesat în 07.06.2023.

USA Today News (2018), https://eu.usatoday.com/story/news/nation/2018/02/21/billy-graham-crusades-how-evangelists-reached-millions/858165001/. Accesat în 07.06.2023.

JESUS' TRIUMPHAL ENTRY IN JOHN 12

Goran Medved*

ABSTRACT. This is an exegetical analysis of John 12.12-19, which contains the story of Jesus' triumphal entry into Jerusalem. It points out the particularities of Jesus' triumphal entry in the Gospel of John, and compares it to the other Gospels. Triumphal entries were well known events in the first century Jewish, Hellenistic and Roman culture, so the article considers the history of such events with which the original readers would be familiar. It explores the situation of the Jewish people under the Roman rule at the time of Jesus' earthly ministry, and the Jewish hope of the coming of the Messiah. Jesus is particularly presented as the King of the Jews in John's Gospel and in this event. The article identifies the literary devices that the author uses to get across the message of the identity of Jesus. In verse by verse analysis, it exposes different figures involved in the event and the significance of their roles. Despite the volatile and obtuse groups of people that the reader encounters throughout the Gospel of John, God's chosen king enters God's chosen city hailed by crowds of God's chosen people in what looks like a royal reception. The true identity of Jesus is openly proclaimed – he is God's chosen king, the Messiah – in accordance with John's main subject and prominent Christology.

KEY WORDS: John 12.12-19, triumphal entry, triumphal reception, Jesus as King, Messiah

Introduction

In John's Gospel 12.12-19, the story of Jesus' triumphal entry into Jerusalem is short, but packed with action (triumphal reception), characters (Jesus, crowds, Lazarus, disciples, Pharisees), and significance (Jesus is the Messiah, the king of Israel). It fits right into the main subject of the book – the identity of Jesus as the Messiah (Conway 2008: 358). John's Gospel contains characteristic long speeches by Jesus, where he reveals his own identity (Kysar 2007: 13). However, in the story of the entry, as described in John, Jesus does not say anything, but the actions speak about his identity more powerfully than words. In John's Gospel, Jesus' identity is sometimes revealed by the narrator (e.g. Jesus is the Word), sometimes by Jesus ("I am" statements), and sometimes by other characters (e.g.

* Goran Medved is Ph.D candidate in Theology at "Aurel Vlaicu" University in Arad, Romania. E-mail: goranmedved@bizg.hr.

John the Baptist: "Here is the Lamb of God"). In this story Jesus enacts his identity, a multitude of people proclaim it, and the narrator confirms it with a scriptural quote. The story is here to confirm powerfully to the reader that Jesus is God's chosen king, the Messiah. In portraying Jesus, John often uses Jewish tradition and Scripture (O'Day and Hylen 2006: 15). This event happens in the context of the Passover feast, evokes imagery of great Jewish kings of the past, and contains quotes from the Jewish Scripture.

This passage is a narrative story describing a historical event with a theological purpose. Several literary devices and features that characterize the whole Gospel can be found in this brief story: metaphor, irony, contrast and conflict (Keener 2013: 420). Metaphor in the story is Jesus as the king of Israel (O'Day and Hylen 2006: 8). The political king of Israel (Galilee and Perea, to be exact) at the time is Herod Antipas, the governing ruler of Judea is Pontius Pilate, above them all is the Roman Emperor Tiberius, but God's true king is Jesus the Messiah. The reader can pick up the irony in the story, knowing from the previous passages that the Jewish rulers want to ruin Jesus, yet he comes into the capital city hailed as the king of the Jews. The contrast in the story is the response of the multitude (enthusiasm) and the response of the Pharisees (desperation). The conflict in the story is sensed between Jesus and the Pharisees, because of their response. Another important feature in the story is a prophetic act, or an "acted parable" (Bruce 1983: 259), partially enacted by Jesus (riding in on a donkey) and partially by the crowds (coming out of the city to meet Jesus, waving palm branches, shouting messianic acclamations). In order to better understand this passage, we will first examine some relevant background information such as triumphal entries, the Roman rule and Jewish hopes, and the theme of Jesus as king.

Triumphal Entries. Background

Triumphal entries were well known events in the first century Jewish, Hellenistic and Roman culture. The Jews were an occupied nation in the first century, under the Roman rule, part of the Roman Empire, but they knew of triumphal entries from their Holy Scriptures and history, and from the imperial culture they lived in. Diaspora Jews surely witnessed such events in Rome as the victorious emperors or generals came back to the capital city from successful military campaigns. In the Jewish Scripture maybe the first association would be the triumphal celebrations related to Israel's greatest kings of the past – David and Solomon. When Saul and David were returning from their battles as victors, large crowds of women greeted them with joy, dancing, music and song (1 Samuel 18.6-7). When Solomon was crowned the king of Israel, he rode on king Da-

vid's mule and a crowd of people greeted him with great joy and music (1 Kings 1.38-40; for more possible scriptural precedents for Jesus' entry, see Watts 2013: 980-81). Since the crowds call Jesus "the King of Israel" in our passage (12.13), probably they had these events in mind, hoping that another great king of Israel was coming to power.

In Jewish history, the period of the Maccabees was well known for astonishing victories over the imperial Hellenistic power of Seleucids and reinstatement of Jewish religion and freedom (Grabbe 2008, 750). Many commentaries on this passage in John mention the Maccabees (see Brown 2008: 461; Bruce 1983: 259; Dodd 1965: 156; O'Day and Hylen 2006: 124; 1 Maccabees 13.51 and 2 Maccabees 10.7). Simon Maccabeus retook Jerusalem in mid-second century BC and there was a triumphal entry of the Jews into the city with palm branches, acclamations, music and singing, "since a great enemy had been crushed and thrown out of Israel" (1 Maccabees 13.51). Second Maccabees 10 states that under God's leadership, Judas Maccabeus retook Jerusalem and the temple from the enemy, and purified both the city and the temple. After that, there was a celebration and a procession of people carrying palm branches, singing and praising God (2 Maccabees 10.7). This is the Feast of Dedication (today Hannukah), also mentioned in John 10:22, and attended by Jesus (Gruber 2007: 442-43). Looking at these two descriptions in Maccabees we can see certain similarities with Jesus' triumphal entry, and the specific detail of palm branches, which among the Gospels is found only in John. Jesus had not conquered political military enemies before his triumphal entry into Jerusalem, but he had shown himself capable of conquering the greatest enemy – death – by raising Lazarus from the dead. On the other hand, probably the hopes of the people greeting him at Jerusalem were exactly such that he would end the political and military power of Rome over Israel.

Jesus' entry has similarities with the triumphal entries and kings in Roman or Hellenistic empires. Some of the diaspora Jews who came to Jerusalem for the Passover feast were likely to have witnessed such entries, especially those who lived in the city of Rome. It is also possible that the author of the Gospel witnessed such an entry before this one of Jesus. Brant states that "John presents the crowd as going out to meet Jesus and receiving him into the city as the *parousia* (arrival in person) of the king, in imitation of the Hellenistic and Roman traditions of welcoming the returning victor from battle" (Brant 2011: 189). The Greek word *hypantēsis* used for meeting Jesus "is a technical term for a civic reception of a ruler" (Brant 2011: 191) and "the normal Greek expression used to describe the joyful reception of Hellenistic sovereigns into a city" (Brown 2008: 462).

This passage is here not only to give us information, but to leave a strong impression on us. In order to better visualize and feel and understand Jesus' triumphal entry we might invoke similar events of national importance in our time that maybe we experienced by attending personally or observing through media. For example, I live in the capital city of Croatia and I have experienced the triumphal entries of sports teams or prominent sports figures returning from sporting "battlefields," when medal winners are greeted by crowds in the streets and at the main city square, followed by a special program of celebration. There was also a triumphal spontaneous gathering of large crowds of people in the public squares all over the country of Croatia after decisive military campaigns which ended the Croatian War of Independence in 1995. All such events feature large crowds, acclamations, singing, and waving of national flags. It is when mass euphoria, national pride and hopes for the future are at its highest.

Roman Rule and Jewish Hopes in Jesus' Time

What was, briefly, the Jewish situation in the time of Jesus? Generally speaking, in the Roman Empire, 3 percent of the wealthy elite ruled over and lived at the expense of the 97 percent of the oppressed and struggling non-elite (Carter 2006: 10). Judea was a Roman province, so Israel was a subjected nation, under the foreign power and rule. Jewish submission to Roman authorities is clearly seen in John's Gospel in their interaction with Roman governor Pilate in Jerusalem during Jesus' trial (chapters 18 and 19). The Jews were allowed to practice their religion, but under Roman control. At the center of their religion, in the Jerusalem temple, they had to offer sacrifices for Roman Emperor (Carter 2006: 66). Common Jews were exploited both by Roman elites and domestic elites in Jerusalem (Carter 2006: 67). Some Jews lived in their homeland, which was the Roman province of Judea in the first century, and others lived in Diaspora, in other provinces of the Roman Empire (see map of Jewish Diaspora in the Roman Empire, 1st century AD, at www.jewishvirtuallibrary.org). *Diaspora* is a Greek term describing the dispersion of Jews among other nations, outside of their ancestral homeland. By the first century there were Jewish communities in almost all areas of the civilized world (Levinskaya 2007: 120).

What were, briefly, the Jewish hopes of the time? According to Edershiem, the Jews had a strong bond and a common hope, expressed in their writings and prayers – the coming of the Messiah, the restoration of Israel's kingdom, and the return of the dispersed to their ancestral homeland (Edersheim 1993: 532). The problem was that above all they hoped for national restoration and glory, and in such view the Messiah was to be an instrument to make that happen. They expected Israel's exaltation, not the salvation of the world (Edersheim 1993: 593).

In other words, Jesus did not align with contemporary Jewish expectations of the Messiah, but he did align with God's plan to provide a way for spiritual liberation for all peoples. He did not give them political freedom and glory that they wanted; he gave them the possibility of true life and glorification as described in John's gospel. According to Carter, Jesus' royal triumphal entry was covertly subversive to the Roman Empire. "His actions are, for those in the know, extremely threatening to Rome, yet on the outside they appear to be nothing more than participation in the permitted festival activities" (Carter 2006: 130). Jesus will later clearly establish before the Roman governor Pilate that he is the king, but that his kingdom is not of this world (John 18.36-37).

Jesus as King in the Gospel of John

The theme of Jesus as King is important in John. It starts in chapter 1 with Nathanael's recognition that Jesus is both the Son of God and the King of Israel. It continues in chapter 6 when the crowd wants to make him king by force, but Jesus refuses by withdrawing himself from them. In chapter 12, in our text, Jesus is clearly confirmed as the prophesied king of Israel, by a large crowd of people and by the narrator. In the passion narrative, in chapters 18 and 19, the theme of Jesus' kingship takes on a major role. Pilate's first question to Jesus is "Are you the King of the Jews?" Jesus clearly states that he is the king, the ruler of his kingdom, but that it is not of this world. Roman soldiers mock him as the king of the Jews. Pilate wants to release Jesus, but the Jews use Jesus' claim to kingship to make him a direct opponent of Caesar. The Jews (Jewish authorities) completely reject Jesus as king claiming that Caesar is their king. Finally, Pilate (a representative of Roman authorities) also rejects Jesus as he gives him over to be crucified. However, Pilate confirms that Jesus is the king of the Jews with a sign fastened to the cross "Jesus of Nazareth, the King of the Jews". He has it written in three languages – Aramaic, Latin and Greek (covering Hebrew, Roman and Hellenistic culture) – and refuses to take it down. A great irony is at play here. The true king from above is rejected by the rulers from below (the Jews and the Romans), yet he will be vindicated by his resurrection. As such, dualism is an important feature and device of the Gospel of John.

Triumphal Entry in the Synoptic Gospels

Jesus' triumphal entry into Jerusalem is described in all four Gospels (see Matthew 21.1-11, Mark 11.1-11, and Luke 19.28-44). Dodd states, "Beyond the quotations from the Old Testament, there is very little similarity between John and the Synoptics. They differ, in fact, in every point where it is possible to differ in relating the same incident" (Dodd 1965: 155). However, in my judgment, all the

major points of the story are the same in the Synoptic Gospels and John: Jesus rides in on a donkey, he is welcomed as king by a large excited crowd, they use the branches and shout prophetic words from Hebrew scripture, and the event is seen as a fulfillment of prophecy. There are differences in details, for example, all the Synoptics give an account of acquisition of a donkey, while John completely omits it. Furthermore, in John, the entry is related to the raising of Lazarus, while in the Synoptics it is related to the cursing of the fig tree and the cleansing of the Temple (Culpepper 1998: 193). Both in the Synoptics and in John, this story is chronologically located at the same timeframe – at the end of Jesus' public ministry, before the Passover in Jerusalem and the passion of Jesus. In my opinion, a plausible explanation for the differences could be the use of oral tradition by the authors and different purposes in writing the Gospels (see discussions on oral transmission in Eddy and Boyd 2007).

Verse by Verse Analysis

Verse 12

The "next day" is the day after Jesus was anointed by his friend Mary in the home of her brother Lazarus in Bethany, a village located only about 2 miles from Jerusalem. Mary, Martha and Lazarus, are two sisters and a brother, friends of Jesus, who play important roles in chapter 11 and 12 in the events directly preceding the triumphal entry. The "festival" is the Passover. Jesus came to Bethany six days before the Passover (John 12.1), where a great crowd came to see him and the resurrected Lazarus. So, this was five days before the Passover, when another big crowd that came early to prepare for the Passover learned that Jesus was coming. Passover was one of the three pilgrim festivals when many Jews (men, women and children) from Judea and Diaspora came to Jerusalem to celebrate what was commanded in Leviticus 23.5-8, and became an important tradition (Twelftree 2013: 272). They came a week early in order to prepare for the festival. So, we know that in the text of John, the crowds consisted of Jews from Jerusalem, Judea, and Diaspora. There were also Greeks present (12.20). We are not told how large the crowds were, but Twelftree offers some numbers for Passover crowds in the period of Second Temple Judaism, and they range from 200 thousand to 3 million (Twelftree 2013: 273). How many people came out of the city to meet Jesus, we cannot know, but it must have been a large number considering what we know about the Passover crowds in that historical period. We should also take into account the euphoria which was created at Jesus' entry, which surely attracted larger numbers of people.

It is significant that Jesus' triumphal entry happens in the context of Passover. Saunders informs us that at Passover gathering "nationalist feelings and hopes

rose to feverish height" and some expected that "the Anointed One would suddenly appear" (Saunders 1967: 250). Twelftree states that "Jesus uses the backdrop of Passover, commemorating and anticipating salvation, to make an implicit claim to messianic kingship" (Twelftree 2013: 275). The original Passover is the exodus of the Israelites from Egypt, one of the paramount events in the history of Israel, because they were set free from slavery, liberated from oppression, led by God-appointed leader Moses, came under God's rule, and became a nation in its own right. In this context, Jesus the Messiah is God's chosen leader to liberate the oppressed, establish God's rule, and create a new people of God. In other words, the New Exodus is about to happen.

Verse 13

The behavior of the crowd (coming out of the city to meet Jesus, carrying palm branches, shouting acclamations in support of the king) is what makes this event a royal entry, as already described in the background section. Palm branches are specific to John's account. "Palms were an emblem of victory, and in John's mention of them here we must detect a reference to the triumph of Christ" (Morris 1971: 584). Palm branches are mentioned in the book of Revelation (7.9), also traditionally a Johannine book, also in the context of the triumph of Christ and salvation. The text describes a scene in heaven, which has similarities to our text, because a multitude of people from every nation is standing before God's throne in heaven and before Jesus (the Lamb), holding palm branches, and shouting an acclamation about salvation to God and to Jesus (the Lamb) (7.10). The crowd in our text consists of the Jews from many nations, and some Greeks also, shouting "Hosanna!" which is about salvation. It is a Hebrew expression "hōwōšīʿāh nā" meaning "save now!"

The quote in this verse, the repeated shout of the crowd, is a partial quote of Psalm 118.25-26, with the addition "the King of Israel." The full text of Psalm 118.25-26 states: "Save us [hōwōšīʿāh nā], we beseech you, O Lord! O Lord, we beseech you, give us success! Blessed is the one who comes in the name of the Lord. We bless you from the house of the Lord" (NRSV). This Psalm expresses messianic hopes, where "the one who comes in the name of the Lord" is the Messiah. In his article, Guenter explains how first century Jewish audience would understand the allusions and echoes of Psalm 118 and why they would use it in relation to the king of Israel (Guenter 2016: 425-447). For them, Psalm 118 expressed echoes of David's triumphant return and their longings for the appearance of a new triumphant king of Israel (Guenter 2016: 447). This explains why the crowd in John's account adds "the King of Israel" to their acclamation. The theme of Jesus' kingship is important in John and has been covered in the back-

ground section in this article. John is the only evangelist who uses the title the King of Israel (Dodd 1965: 155). Several commentators argue that the actions of the crowd have political and nationalistic overtones, and that its expectations are misguided (Brown 2008: 461; Bruce 1983: 259).

Verses 14-15

Unlike in the Synoptics, Jesus himself finds a donkey. Bultmann (1971: 419) believes that the Greek word *heurōn* "gives the impression that he found it accidentally." I believe the expression "Jesus found" could be John's way of intentionally omitting the whole part of the story of the Synoptics on the acquisition of a donkey because he did not consider it important for his narrative and purpose. Because of the differences, Dodd (1965: 156) assumes the possibility of existence of variant traditions on Jesus' entry. Be as it may, Jesus sat on a donkey, and we assume that he also rode on it and entered Jerusalem, even though John does not explicitly say so in his narrative. The important thing for John is that this happened as a fulfillment of scriptural prophecy.

Verse 15 is a partial quote from Zechariah 9:9. The full text states: "Rejoice greatly, O daughter Zion! Shout aloud, O daughter Jerusalem! Lo, your king comes to you; triumphant and victorious is he, humble and riding on a donkey, on a colt, the foal of a donkey" (NRSV), confirming additionally the triumph and victory of Jesus. "Do not be afraid" is generally a common prophetic phrase by which the Lord addresses his people in the Old Testament, usually followed by a promise of what he will do for them. "Daughter of Zion" refers to Jerusalem, Zion being a hill in Jerusalem. Jesus' act is a powerful picture. "Within his own time and culture, his riding on a donkey over the Mount of Olives, across Kidron, and up to the Temple mount spoke more powerfully than words could have done of a royal claim" (Wright 1996: 490). This whole verse is another powerful confirmation of the kingship of Jesus and the fulfillment of prophecy.

Several commentators mention the continuation of the quoted text, Zechariah 9.10, which states: "He will cut off the chariot from Ephraim and the warhorse from Jerusalem; and the battle bow shall be cut off, and he shall command peace to the nations; his dominion shall be from sea to sea, and from the River to the ends of the earth" (NRSV). The fact that Jesus is sitting on a donkey, not riding a war-horse, and that he will bring peace to the nations, shows what kind of king he is – not the kind that the crowd expects. "In the Synoptic Gospels, Jesus is seen to consciously enact Zechariah 9.9 and proclaim himself king, but in John, the crowd proclaims him king, and he responds by getting on a donkey.

He accepts their acknowledgment, not as king who will kill to save them, but as king who will die for their salvation" (Brant 2011: 190).

Verse 16

The narrator's comment brings us to the recurring theme of the disciples (and the Jews in general) not understanding Jesus' signs or statements (e.g. 8.27; 10.6). Jesus is aware of this and tells them later during the foot washing: "You do not know now what I am doing, but later you will understand" (13.17, NRSV). The narrator gives a similar comment about the disciples after the resurrection of Jesus: "for as yet they did not understand the scripture, that he must rise from the dead" (20.9, NRSV). What is it that changed the understanding of the disciples? Later in the Gospel, Jesus promises to send the disciples the Spirit after his glorification (chapters 14-16), who will teach them, remind them, and lead them to the truth (14.26; 16.13). It must be the Spirit who helped them realize the fulfillment of scriptural prophecies in Jesus; to be able to understand which prophecies referred to Jesus and to connect them to the specific events in his life, death and resurrection. In this verse, and in other instances in John, Jesus' glorification refers to his death and resurrection.

Verse 17

This verse reminds us of the events of chapter 11 when many Jews were present with the family of Lazarus when he died and when he was resurrected (11.19; 11.45). This is the crowd that believes because of the sign that they saw, and therefore they testify, the theme of testifying and witnesses being significant in the Gospel of John. It might be unclear from the text what they testify to, but a footnote in NRSV indicates variants in manuscripts which inform us that they testified that Jesus had called Lazarus from the dead. In fact, considering all the confusion of the Jews and the unbelief of the authorities so far, this triumphal entry would be a big surprise, if it was not for the raising of Lazarus. In this Gospel, the great sign of raising a dead person to life has turned the tide in Jesus' favor. However, this is only for a while, because already in this same chapter the narrator tells us that most did not believe in Jesus, in fulfillment of God's prophetic word through Isaiah (12.37).

Verse 18

We learn that the crowd which personally saw the raising of Lazarus and the crowd which heard about it join together. However, by the triumphal entry, the reader of John's Gospel should be aware of the dynamics between Jesus and the crowds. The crowds are volatile, uncommitted in following Jesus. At times they follow him, at times they leave him. For the most part they do not understand

his signs or his statements. They are divided over his identity. At times they want to stone him for blasphemy. In chapter twelve, considering the behavior of the crowd at Jesus' entry, a reader might think that things have changed for good. However, the Passover crowd in Jerusalem will not stand up for Jesus in any way when he is arrested, tried, abused, condemned and crucified. Where is this enthusiastic crowd during the passion of Jesus? It seems that they left him again. Were they afraid of the Jewish authorities, or disappointed by Jesus, or fulfilling scripture?

The word "sign" (Greek *sēmeion*) that appears in this verse is significant in John's Gospel. Of all the miracles and wonders that Jesus did, John chooses seven for his narrative, and calls each one a sign. It is a sign of Jesus' true identity. It is supposed to show and confirm that he is the God-sent Messiah. However, it is also important to note that signs faith is not enough in John's Gospel. To really understand the signs means to grasp the true identity of Jesus, and then come to "mature faith that needs no signs" (Kysar 2007: 101). The reader is supposed to believe without seeing, as stated in the purpose statement of the book: "But these [signs] are written so that you may come to believe that Jesus is the Messiah, the Son of God, and that through believing you may have life in his name" (20.31, NRSV).

Verse 19

The Pharisees were influential Jewish religious leaders in the time of Christ, dedicated to Jewish law (Cohick 2013: 673). Here they are representative of Jewish leaders in Jerusalem. They are often mentioned together with chief priests, and their relationship with Jesus is very conflicting and hostile in John's Gospel. Jesus' act is not only subversive to Rome, but also to the Jewish authorities, in the sense that it is against what they want and believe. Far from believing that he is God's chosen king, the Messiah, many of them say that he is not from God (9.16) and that he has an evil spirit (10.20). Majority of the Jewish leadership is against Jesus, but from certain passages we know that some secretly believe in him (12.42; 19.38). The hostility of the chief priests and the Pharisees towards Jesus is evident throughout the Gospel. They try to trick him and look to arrest him. The hostility escalates to the point that they want to kill him, make plans to kill him, and manage to realize them. However, the reader knows that Jesus is in control of laying down his life (10.18).

The end of chapter 11 (vv. 45-57) is important for understanding our text because it explains the stance of Jewish leadership in Jerusalem toward Jesus prior to his entry. Many Jews believed in Jesus because he raised Lazarus to life. The leaders in Jerusalem were concerned because of it, called a meeting, decided to

put Jesus to death, and gave orders for finding and arresting him. The cowardice of the Jewish leaders becomes evident in the text; they are not brave enough to arrest Jesus in public, when the majority of people are with him. They are politically cunning, like many self-serving leaders, in taking down their opponents. They want to arrest him and kill him but they are looking for the best opportunity, where they can get away with killing an innocent person. Their political games will come to the fore again during the trial of Jesus, in their interaction with Pilate. However, John's gospel makes us aware that Jesus is completely in charge of laying down his life and taking it back again (10.18).

The Pharisees' conclusion that the world has gone after Jesus is a hyperbole and confirms that, at the moment, many Jews and some Greeks are following Jesus. This is the first and obvious meaning. However, this expression may have a double meaning. First, John is prone to using ambiguous language (Kysar 2007: 5-6), and this might be another example. The Greek word *kosmos* means both "world" and "universe". Second, John's Gospel has a cosmic setting (Kysar 2007: 7), as Jesus is the pre-existent word. Third, John is prone to people unknowingly prophesying, such as the high priest (Jesus dying for the people, 11.49-52), and maybe even the crowd in our text (that Jesus is the Messiah and the King). So, possibly, this is an unintentional revelatory statement by the Pharisees about Jesus.

Significance of the Text

What people previously in this Gospel's narrative discovered in private, that Jesus is the king of Israel (Nathanael), that he is the Messiah (Samaritan woman), what some people in Jerusalem wondered among themselves ("Is this the Messiah?"), is now revealed in the most public event, the triumphal entry into Jerusalem before the Passover – Jesus is the Messiah, the king of Israel. It shows Jesus' true identity, in accordance with John's main subject and prominent Christology. On the one hand, Jesus' triumphal entry would be quite surprising in the narrative of John's Gospel, if it was not for the raising of Lazarus which excited the crowds. On the other hand, it shows God's sovereignty, as the reader feels that God is orchestrating the fulfillment of scriptures which are quoted in this text. It also confirms Jesus' sovereignty, because he is in control in John's narrative. In a way, through this event, the Father glorifies the Son in front of the nation of Israel and in front of their rulers, before his final glorification, which is his death and resurrection. After being misunderstood and mistreated by his disciples, the crowds, and the Jewish leadership in the course of the Gospel narrative, Jesus finally gets the reception and praise that he truly deserves!

However, Jesus will not be the kind of king that the crowd wants. "Jesus is not the king of Israel expected by the crowd but the Messiah promised by Zechariah" (Moloney 1998: 351). Given the Jewish nationalistic hopes explained in the background section, and the narrator's admission of even the disciples not understanding the event at the time, it is safe to assume that the crowd's expectations were misguided. Jesus "rode into Jerusalem on a donkey to symbolize a conception of messiahship very different from that of the crowds. They hailed Him as the messianic King. He came as the Prince of peace" (Morris 1971: 586). Furthermore, Jesus' act is subversive to Rome and to the Jewish authorities, but it is submissive to God's authority. It is what God the Father wants since Jesus only does what the Father tells him (John 5.19). The Father-Son relationship is very prominent a theme in John's Gospel and Christology.

Conclusions. Continuation of Triumphal Reception

The event of the triumphal entry of Jesus into Jerusalem is celebrated annually in many Christian traditions on the so-called Palm Sunday, which is the Sunday before Easter. The worshipers usually bring palm or native branches to the church services, or carry them in processions as part of liturgical celebrations on that day (see Mershman 1911). What this passage of text celebrates through the crowd and the narrator, that Jesus is the Messiah, the king who brings salvation to the people, is continually celebrated in Christian worship services all over the world. In my opinion, every Christian worship service, particularly the praise and worship part, is a triumphal celebration of Jesus. This is when we welcome him, rejoicing and praising him for his messiahship and kingship, and for the salvation that he enabled for the world. Unlike the Pharisees, with joy we watch the peoples of the world going after him. We continue to proclaim the great triumph and the great truths of this passage: Salvation is here, Jesus is the Messiah, Jesus is King, do not be afraid, the world has gone after him.

References

Brant Jo-Ann A (2011) *John*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Brown RE (2008) *The Gospel According to John*. The Anchor Yale Bible. New Haven, CT: Yale University Press.

Bruce FF (1983) *The Gospel of John: Introduction, Exposition and Notes*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Bultmann R (1971) *The Gospel of John: A Commentary*. Philadelphia, PA: Westminster Press.

Carter W (2006) *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide*. Nashville, TN: Abingdon Press.

Cohick L (2013) Pharisees. In Green JB, Brown JK, Perrin N (eds) *Dictionary of Jesus and the* Gospels, 2nd ed., 673-79. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Conway CM (2008) John, Gospel of. In Doob Sakenfeld K (ed) *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, volume 3, 356-70. Nashville, TN: Abingdon Press.

Culpepper RA (1998) *The Gospel and Letters of John*. Nashville, TN: Abingdon Press.

Dodd CH (1965) *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eddy PR, Boyd GA (2007) *The Jesus Legend*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Edersheim A (1993) *The Life and Times of Jesus the Messiah*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

Grabbe LL (2008) Maccabees, Maccabean Revolt. In Doob Sakenfeld K (ed) *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, volume 3, 750-55. Nashville, TN: Abingdon Press.

Gruber M (2007) Feast of Dedication. In Doob Sakenfeld K (ed) *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, volume 2, 442-43. Nashville, TN: Abingdon Press.

Guenter KE (2016) Blessed Is He Who Comes: Psalm 118 and Jesus's Triumphal Entry. *Bibliotheca Sacra* 173(692): 425-47.

Keener CS (2013) John, Gospel of. In Green JB, Brown JK, Perrin N (eds) *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 2nd ed., 419-36. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Kysar R (2007) *John, the Maverick Gospel.* Third Edition. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Levinskaya I (2007) Diaspora. In Doob Sakenfeld K (ed) *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, volume 2, 120-21. Nashville, TN: Abingdon Press.

Mershman F (1911) Palm Sunday. *The Catholic Encyclopedia*. New York, NY: Robert Appleton.

Moloney FJ (1998) *The Gospel of John*. Collegeville, MN: Liturgical Press.

Morris L (1971) *The Gospel According to John*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

O'Day GR, Hylen SE (2006) *John*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Saunders EW (1967) *Jesus in the Gospels*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Twelftree GH (2013) Feasts. In Green JB, Brown JK, Perrin N (eds) *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 2nd ed., 270-78. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Watts RE (2013) Triumphal Entry. In Green JB, Brown JK, Perrin N (eds) *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 2nd ed., 980-85. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Wright NT (1996) Jesus and the Victory of God. Minneapolis, MN: Fortress Press.

DO RELIGIOUS GENDER IDEOLOGIES PROMOTE GENDER PREJUDICE?

Kimberly Baldwin*

ABSTRACT. The view of women has long been questioned and debated in religious circles. Four main views have been recognized and labeled as traditionalism, complementarianism, egalitarianism, and feminism. These four views accuse their opposing counterpoints of prejudice while maintaining their view is biblical and balanced in favor of both genders. The question is asked, does each view preach and teach the positive value and worth of both men and women? While generally categorized according to philosophical ideals, the application of roles and responsibilities by each of these gender views suggests a corresponding affect on the biased view on men versus women. Whether the view is extreme patriarchy or matriarchy, the circular spectrum demonstrates a shifting value of which gender is more positively favored and which is negatively cast. To support awareness that gender views prejudice interpersonal interaction between genders, a survey was conducted with participants from each gender view to determine if their individual theological conviction about the roles of men and women in the church influenced their general sentiment of all actions of men and women. The goal of the survey was to corroborate the observation that one's gender ideology unduly distorts their general attitude about men and women. The survey requested first impressions of various biblical characters and then asked participants to rank them according to morality or godliness. The results confirm the stereotypes held by each group. The challenge is given to the religious community to recognize and confront the underlying implications in their gender teachings.

KEY WORDS: gender, traditionalism, complementarianism, egalitarianism, feminism

Introduction. Background

The various views of women in society, home, and church have long been questioned and debated in religious circles. This division has led to four main categories of gender views within the Christian community: traditionalism (also known as patriarchy or fundamentalism), complementarianism, egalitarianism, and feminism (secular and Christian). Traditionalism defends the conviction

* Kimberly Baldwin is Ph.D candidate in Theology at "Aurel Vlaicu" University in Arad, Romania. E-mail: baldwin.kimberlya@gmail.com.

that men and women were created by God distinctly different and for specific purposes, as Elisabeth Elliot expresses, "The issue of so called equality of men and women touches the very foundation of Christian faith, for it goes deep into the nature of God" (Pawson 2007: 7). Complementarianism softens the edges by highlighting the equal value of manhood and womanhood while maintaining their gender distinctiveness as essential to their personhood. (Piper and Grudem 1991: 34). Egalitarian teachings hold to equality for all people, even though men and women still differ in essential ways (Stackhouse 2015: 14). The Christian feminist view focuses on complete sameness rather than differences and is committed to "the humanity, dignity, and equality of all persons… a social order in which women and men of all races and classes can live together in justice and harmony" (Japinga 1999: 13).

Figure 1– Gender view relation

While these four groups have defined stances, the gender categories are not static. There is a spectrum of viewpoints and nuances within and between each of the groups. For example, traditionalism contains subsets like the Quiverfull and head-covering movements, whereas more "liberal" traditionalists simply focus on the submission principles. Christian feminism contains broad categories from political agendas to stressing the relevance of women in the church. Likewise, there are soft complementarians and soft egalitarians which cross over to each other's view on certain topics, thus blurring the distinctions between the groups. These four views have commonly been illustrated as a horizontal line with patriarchal traditionals and one end and matriarchal feminists at the opposing other, with varying degrees of complementarian and egalitarian viewpoints in between. This author's personal belief is that the views are better represented with a circular diagram (figure 1) because the difference between extreme traditionalism / patriarchy and extreme feminism / matriarchy is which gender is in charge (man or woman), as behaviors and expectations of the leader/submitter roles are quite similar.

While each of the groups believe their view is correct and the others in error, the halves of the sphere (traditional / complementarian on one half and feminism / egalitarian on the other) have been at greater odds with each other. Both are responsible for vilifying the opposing gender side. Broad stereotypes include feminists disrespecting men and egalitarians disregarding differences while traditionalists devalue women and complementarians place restrictive boundaries. Feminists are commonly caricatured as man haters or "lesbian misanthropes" (Stackhouse 2015: 12). Christian feminists are accused of misleading and lying to women, taking them off a godly path and placing them in a way of regret

(Alexander 2016: 34). Similarly, traditionalists are categorized as promoting "male-dominated theological assumptions, including the beliefs that the subordination of woman has been ordained by God, that woman is evil by nature, and that God is male" (Ferm 2004: 78). Misogyny and the power / control of male leadership underlies the created "negative and often deadly rhetoric about women" (Baard 2019: 1). Matthew Fox characterizes this view as insanity, "Religious fundamentalism exemplifies identification with the oppressor… Fundamentalism is patriarchy gone berserk" (Fox 1988: 27).

There are reasons why these stereotypes exist. Each view has hidden suspicions regarding the actions and motivations of the "secondary" or even "lesser gender" but are hesitant to admit it as it is patently prejudicial. Some brave exceptions are willing to admit why the stereotypes exist within their own circle. Fredrica Thompsett, a feminist theologian, acknowledges that, "Some religious feminists and secular feminists do reject the Bible as totally oppressive and patriarchal, irredeemable in its usefulness for women today (Thompsett 1986: 28). Erin Conn, a modern-day traditionalist, explains that current masculinity "without a clear purpose [can be] used to manipulate, control, and abuse" (Conn 2022). Both sides acknowledge the extreme propensities of their views.

Yet despite these acknowledged faults, each hemisphere adamantly portrays themselves in positive, "accepting" terminology. They adamantly claim to have mutual respect and admiration for the sexes. Complementarians preach that both men and women, despite what their roles may be, are equally valued. Leadership is Male author, David Pawson, claims his work is not about "putting women down" (Pawson 2014: 3:40). Traditionalist Debi Pearl asserts that women are not inferior (Pearl 2014: 21). Egalitarians and Christian feminists repeatedly claim their position is not about domination or inverting the existing hierarchy to place women over men; instead "they are talking about radical power shifts in society that move toward collaboration and reciprocity, rather than domination and submission" (Thompsett 1986: 35). Christian feminists repeatedly state that women are not superior to men. "Matriarchy is no solution to patriarchy. Both retain the root of the problem, which is usurping of power by one sex over the other" (Groothuis 1994: 103). Yet the caricatures continue: traditionalists respect women, but only in a certain place, while maintaining men are at the top of the hierarchy. Feminists appreciate men, but only in a certain role, while women belong in places of highest leadership.

Contrary to the vocal pronouncements in literature and social media from within each group, those who are more feminist in their beliefs can in general appear to be overly critical of the ethics and actions of men and convey a partiality for women. Conversely, women and men who are more traditionalists in

their gender views can have the same tendency, in general critical toward women and presuppose a more positive view favoring men. Literature from each of the groups studied intensely proclaim objectivity and balance in looking at the roles, ethics, and motives of men and women in society. However, language often encountered from each group can divulge subtle predilections which may be swayed by their ascribed gender ideology. While this perception can be emotionally palpable, there is not much in the way of confirmation to definitively demonstrate the veracity of such a claim or to refute pretexts to the contrary.

Regardless of how the views portray each other and defend themselves, each view's definitive stance on gender philosophy affects more than what a woman should do or should not do. The views produce a standard of thinking and behavior about the comparative value between men and women. Does ascribing to a religious gender view create a bearing on positive or negative view toward men and women? Feminists suggest the male, patriarchal influence has influenced culture negatively for centuries. Maureen Fitzgerald summarizes the patriarchal church's view of women:

> Orthodox tradition claimed that God, the society's estimation of the highest good, was considered male; women were second in creation, "an afterthought" after male perfection, a "helpmeet" without claim to an independent existence or unmediated relationship with God; women's goals in life, their path to salvation, should be to perform the "helpmeet" function well, to sacrifice their own interests, their very life, for a man and his children. (Fitzgerald 1993: vii)

Conversely, feminists claim, their approach to Scripture "creates narratives of critique and reimagination with an eye toward life and the flourishing of women" (Baard 2019: 1). Traditionalists counter that feminism is destroying the church, "If human life is to flourish, dams [biblical boundaries] have to be erected and defended" (Conger 2018). Rich Stacy boldly claims, "Feminists made up the rules and gullible women fell into the trap laid for them by Satan." Peter Jones, author of Spirit Wars: Pagan Revival in Christian America, explains:

> Nowhere do bold attacks on the Bible surface with such moral fever as in the unholy alliance of feminism and radical biblical scholarship. Liberals have always chafed under the orthodox canon of Scripture... Feminist liberals, believing they have found high moral ground, do not hesitate to go all the way. (Jones 1997: 82)

How religion approaches gender is then called into question. Erin Silva, reflecting on how the church addresses women, concludes, "the church will stand as a stumbling block to the spiritual growth of its members" (Silva 1994: 154). The question arises, does one's religious gender stance affect the way they view men and women in general? This author asserts, that while each of the gender views realize the importance of being "politically correct" and gender sensitive, their belief system and teachings does influence the way followers of each group unconsciously interact with the opposite sex. Ascribing to one particular gender view creates a subconscious bias toward the way one regards men and women. A survey was conducted to investigate if people's religious viewpoints subconsciously moved them favored one gender over the other.

Survey Rationale

Despite the official statements and insistence of gender respect, there is still the underlying suspicion that the gender views practically affect the way men and women are viewed. Determining explicit prejudice regarding the motives or behaviors of others is exceeding difficult. No two people are absolutely equal in their dogmatic stance, and many factors influence the appraiser's thoughts or rationale about the behavior of individuals. Life circumstances, culture, and ulterior motives can bias actions and ethics. Having a completely neutral situation for evaluation is impossible. Therefore, to support the awareness that gender views prejudice interpersonal interaction between genders, this author conducted a survey among people holding to each of the gender views to determine if their individual theological conviction about the roles of men and women in the church influenced their general sentiment of all actions of men and women.

The goal of the survey was to corroborate the observation that one's gender ideology unduly distorts their general attitude about men and women. The purpose was not to absolutely determine a direct correlation, but instead serve as a warning to further validate the need for the church to be flexible and open in evaluating gender roles in Christianity. Gender worldview bias can influence attitudes of Christians toward each other, causing the unity of the faith community, required in Scripture, to be undermined. This gender bias can in turn influence hermeneutics, where the men and women in the Scriptures are judged as to their motives and actions. When this happens, the church at large is underserved and remains overly divided, unable to pursue the greater goals of the gospel. On a wider scale, unnecessarily pre-formed opinions on gender expressions affects teaching, preaching, and ecclesiology. Traditionalists may believe it is actually sinful to not view the nature of gender according to their beliefs, while Christian feminists can see any view outside the feminist view as immoral and subjugat-

ing to women. The maxim that "to a hammer, everything is a nail" applies here regarding gender worldview. Automatic assumptions or reactions prompted by preconceived views usually result in negative or destructive responses. If this type of attitude is not corrected, all commentaries on people and activities in the Scripture becomes suspect and one can only "trust" an interpretation that lines up with an already determined perspective. No gender worldview is held to in its entire dogmatic stance, but prejudice may force the observer into an overly restrictive ideological box or even unnecessarily misogynistic or misanthropic viewpoints by default. Through an understanding of the propensity of learned gender bias, one can become more guarded in assumptions and begin to see others in a more redemptive light.

Survey Design

Participants in the study were asked a set of questions regarding specific women and men found in the Christian Bible. Biblical personalities were determined to be a more ideal choice than historical, political, or other famous people as a basis for analysis for a number of reasons. As part of a larger Christian study, the use of biblical characters is also appropriate for the context since gender views in this research is religious based. Men and women in Scripture are familiar to all participants in the survey and are removed contextually and historically, reducing the cultural prejudice which may exist toward them. Additionally, information about them is limited and subject to the same perspective in their narratives. Positively, all of them can be seen from more than one view by an observer thus lending themselves to open interpretation. From the multitude of people in the Scriptures, specific characters were chosen due to the positive and negative characteristics making the evaluative ground for study participants more level.

From the outset, the survey was designed to be overtly qualitative, evidenced by numerous factors. Relationships between variables were a key component, as traditionalist, complementarian, egalitarian, and feminist views were evaluated. The objective of the study was thematic. Opinions regarding biblical characters were observed with the determinate endpoint being whether or not there was a subjective parallel between a gender group and their sentiment toward the virtue or ethic of the designated character. Questions were designed to be open-ended and spontaneous, with participants asked to give their initial reaction without introspection. Item analysis to determine unconditional merit of the questions was not intended or conducted, in order to give unrestrained freedom of answers. Even the forced-choice response was subjective. The test ceiling, that is, the limit which the surveys could measure, was designed to be simply emotive. The construct of the questionnaires was to evidence possible traits of prejudice

formed by preexisting gender ideologies in order to demonstrate unhealthy influences of strict adherence to one limited ideology. In this manner, this research is a qualitative inventory of personal opinions in the form of self-reports.

Identification of gender ideology was self-identified, and disposition toward particular Bible personalities was naturally idiosyncratic. Mathematical and statistical analyses to determine absolute relevance were not employed. Therefore, quantitative causality was not possible in the determination of correlation. However, while not phlegmatic in design or results, there were still quantitative aspects in this study. For example, a sufficient sample size was sought to reflect the general population as much as possible in order to strengthen the emergence of a pattern. Using descriptive statistics to describe features of the data gathered enabled patterns to be observed without the need for specific inferential analysis. With a larger sample size and descriptive evaluation, perceptions can be made pertaining to prejudice and assumptions of the various gender ideology groups.

Questionnaire Design and Participant Selection

The participants were selected from a personal group of men and women chosen from personal doctoral associates, educational contacts, church members, and word of mouth referrals. Additionally, groups identified with and promoting specific gender views on social media, websites and blog posts were invited to take part in the survey. Each respondent had the opportunity to answer anonymously to remove any pressure of how they answered. Questions and responses were devised to be brief and simple in order to encourage participation and limit the variables between participant and target endpoint. The intent was to have straightforward attitudes expressed on cursory level considerations of biblical characters. Ten biblical characters where chosen, five men and five women, based on each character having both positive and negative traits mentioned in the Scriptures. The women included Sarah/Sarai, Mary Magdalene, Miriam, Eve, and Rahab; the men were David, Moses, Solomon, Peter, and Gideon. The composition of the questions was to discover if those who claim a certain gender view responded favorably toward their "preferred gender" or would their answers be, as their literature claimed, more balanced.

The survey was divided into three sections. The first was to ask each participant to answer, in one to three words, their initial thought upon reading the character's name. Before starting the survey, a clarification was given that the answers may contain a character trait, something the person in question did or a way to describe them, yet what must be recorded was the participant's first thought, feeling, or reaction. The participants were encouraged that there were no right or wrong answers, and that they should not be tempted to write what

they considered might be a "correct answer." The aim of this question was to understand the initial response, whether positive or negative, of people toward various Bible characters.

The second part of the survey was to take the previous ten biblical characters and rank them in the order of "godliness," meaning, according to the participant's perception which character would be of highest moral or spiritual temperament, and which would be at the worst end of the list (see Figure 2). Those with the higher number could be considered more respected, better role models, and worthy of esteem, while those with lower scores were viewed less than ideal. Participants who wished to express their optional opinion at the end of the survey admitted that this was the most difficult section to complete. Many realized that the biblical characters had both positive and negative traits, and that as sinners, all had fallen short of "godliness." Though in fact the only biblical character who would qualify as ranking a perfect "10" on the godliness scale is Christ, with all others far beneath Him, the objective of forced ranking in this section was to verify the subconscious answers from the previous question on character description. The fact that respondents understood that each character had both positive and negative components to their character lends credence that their final evaluation and ranking might bely their gender ideology.

Figure 2 – Ranking of Biblical Characters

The third and final section of the survey related to questions of demographics. This section was perhaps the most innocuous yet was the most important data for the research. Personal questions were asked to identify the participants' age bracket, religious affiliation, and assigned gender at birth. [Assigned gender at

birth" had originally been listed as "sex" on the survey but was changed at the request of some Christian feminist participants who felt a binary male/female sex category might be offensive to prospective test takers.] The most crucial question was the final question and related to the purpose of the study: What would they consider as their gender view. Choices included Traditional/Patriarchal/Fundamental, Complementarian, Egalitarian, Christian Feminist, Secular Feminist, not identified with gender worldview, or undecided/unknown (see Figure 3). The question of associated ideology was asked at the end of the survey to avoid shaping answers before the survey started. Respondents also had the opportunity to state if they were brought up with a different worldview than they currently hold to. At the end of the survey, participants were also given the option to include an email or additional comments.

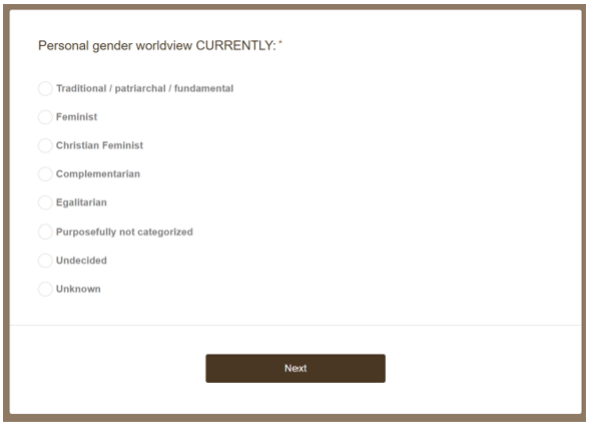


Figure 3 – Personal Gender Views

Demographics and Means for Study Responses

The research time frame was preset to allow for one month of response time, conducted between April 1 and May 1, 2022. Invitations for participation were made via Facebook and Twitter, with participants asked to forward the survey to friends and family. Surveys were dispersed by primary means of online media and secondarily by word of mouth. The questionnaire itself was administered by means of the online tool Survey Planet (www.surveyplanet.com). There was a total of 72 responses to the survey. However, some of the results were incomplete or had expired the deadline for response. Therefore, the completion rate of the questionnaire was high at 66 / 72 (91%). Most participants were female (74% vs. 26%). Ages of participants ranged from 20 to 70 years old (M = years). Countries of responses as reported by Survey Planet included the United States, Serbia,

and Romania. Of the 66 responses, the gender ideology groups were divided as follows:

10 – Christian Feminists
6 were former traditionalists
2 were former egalitarians
1 was always a Christian Feminist
1 did not know background
2 – Secular Feminists
Both were former traditionalists
6 – Egalitarians
3 were former traditionalists
2 were raised egalitarian
1 did not know background
16 – Complementarians
10 were raised complementarian
4 were former traditionalists
1 was formerly egalitarian
1 unknown
23 – Traditional/patriarchy/fundamentalist
1 was former Christian feminist
3 were former egalitarians
4 were unknown or undecided backgrounds
14 were always traditional
1 unknown
6 – purposefully did not identify with a gender worldview group
4 were former traditionalists
1 was former complementarian
1 claimed they grew up without worldview
3 – undecided/unknown
All three grew up traditional

Findings

Character Descriptions and Associations

Answers to the description of biblical characters were evaluated and compared according to claimed gender views and is summarized below. These are the "first thoughts" participants had when confronted with the biblical names. Some answers may not be "biblically accurate" in describing the characters, but the point

of the survey was to discover what perception was given to each of these people regardless of whether they were theologically right or wrong.

The Female Characters

Eve

As the woman associated with the sinful fall of mankind in Genesis 3, it is not a complete surprise that Eve had the most negative comments of any of the female characters (although one of the male characters fared worse). Of the negative responses, 43% were unfavorable due to her actions of sin, disobedience, eating the forbidden fruit, and being deceived. Three responses (4%) were positive, suggesting she was a leader and life-giver. The rest of the responses were neutral describing her as mother, wife, and woman.

Sarah/Sarai

Even though Sarah is listed in Hebrews 11 as one of the great women of faith, 41% of the answers viewed her in negative terms. Most think of her laughter upon hearing she would become a mother (Genesis 18), and others cite her unbelief, manipulation, bossiness, and strong-willed personality. Only 19% viewed her positively, with answers such as beautiful, submissive, obedient, and blessed by God. Of the neutral answers, 30% referred to her as wife, mother, or matriarch.

Miriam

Miriam, a prophetess of Israel (Exodus 15) and one of Moses' siblings, was largely described in neutral terms as sister and for the song she sang. She was described negatively by 15%, citing gossip, rebellion, and challenging behavior which resulted in the punishment of her leprosy. However, she was also viewed positively, as 18% claimed her as resourceful, faithful, and a strong leader.

Rahab

Rahab, whose brave acts were recorded in Joshua 2, was overall positively viewed. Although 21% characterized her by her past life (sinner and prostitute), 57% praised her courage, faithfulness, and creativity as one who helped the Jewish spies. One referred to her as a "shero" (female hero) and several associated her with actions of God – rescued by God, used by God, and in the genealogy of Christ. Neutral answers included associations with Jericho, scarlet cord, and spies.

Mary Magdalene

Mary Magdalene is mentioned several times throughout the gospels. Often confused with other characters named Mary, Magdalene was saved from demonic possession and was a testifying witness to Christ's resurrection (Luke 8;

24). Mary Magdalene ranks the highest overall of both the female and male descriptions with a 66% positive response. The majority of adjectives had to do with love, both loving and being loved by Jesus. She was a friend, forgiven, and faithful, and was also labeled as a disciple, apostle, and witness. However, 18% of participants first thoughts went to negative narratives of Mary as a prostitute, demon possessed, adulterous, and immoral.

The Male Characters

Peter

The Apostle Peter had the lowest specific ranking out of all the biblical characters. He comes in at 46% negative, with the most cited reason as being impulsive. Other negative traits include immature, stubborn, flawed, and his action of denying Jesus. While Peter had the lowest scores, he was also one of the highest ranked at 40% positive. He was a faithful disciple, apostle, and friend to Jesus, and was zealous and passionate.

Gideon

Gideon, an Israelite judge and prophet (Judges 6-8), had evenly distributed positive and negative traits mentioned, both at 28%. He was a warrior and leader who trusted God, but he was also doubting, fearful, and weak. The majority of answers were neutral listing the anecdote of the fleece, a general mention of the "Bible" (a response which could refer to either the place where his story is found, or very possibly associating the biblical character "Gideon" with the Gideons, an organization popular for free Bibles often found in American hotel rooms), and "unknown" (as he seemed to be a lesser-known character).

David

David is a main character of the Old Testament, whose story is found in the books of 1 and 2 Samuel and 1 and 2 Chronicles, along with other biblical portions which he authored. David, as with Gideon, had equal positive and negative responses, both at 27%. While labeled as adulterer, womanizer, and murderer, he was also known as a man after God's heart, a best friend, and a tender warrior. His main descriptions were king and shepherd, and only one response mentioned Goliath, referring to his battle as a youth.

Moses

Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy contain details about Moses' life and actions. He was rescued by God as an infant and called to confront Pharoah and lead God's people out of Egypt. Moses was praised positively by 37% of respondents for his leadership, bravery, and humility. Unfavorably por-

trayed actions such as his striking the rock in anger and traits such as fear and doubt placed him at 22% negative. He was largely known for the Red Sea, the Ten Commandments, and being the baby placed in the Nile River.

Solomon

The most positively viewed male character was Solomon. Solomon was the third king of Israel, son of David and Bathsheba. His stories are found in 2 Samuel, 1 Kings, and 2 Chronicles. He also is credited for authoring several portions of the Old Testament. He was the only male with over a majority (58%) of positive responses, mostly due to his association with wisdom. He did have 21% negative reactions for his many wives, concubines, and his spoiled, foolish lifestyle choices. Neutral answers included words such as king, son, and temple.

Godliness Rankings

The second section requiring a forced ranking of godliness is illustrated in charts 1-5 according to gender view groupings. Character was ranked on a scale of one to ten for each biblical person, least godly to most godly respectively. Scores were than summed and given a percentage within the claimed gender group. The charts reflect the overall evaluation of each biblical character, with larger percentages equating to higher godliness scores. The charts are arranged with female character responses on one side (in light grey) and male on the other side (in darker grey), to see the shift in gender views and preferrences more easily.

Feminists

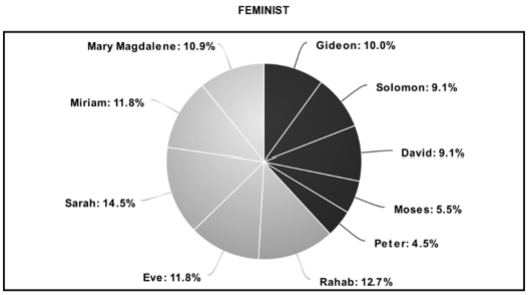


Chart 1 - Feminist

As the majority of survey participants considered themselves religious, some responses received were from a secular perspective. [Several secular feminists chose not to complete the survey because they stated that they were unfamiliar with the biblical characters.] Their overall descriptions of the biblical characters were positive, with only one male character receiving a negative connotation (Solomon was associated with polygamy).

The chart shows the comparison of how the characters ranked in godliness. Without exception, the five lower scores belonged exclusively to the men and the top five good morality ratings were women. Even Eve, the lowest scoring fe-

male character in all the other groups, was praised as a leader and placed higher in respect over the all the men.

Christian Feminists

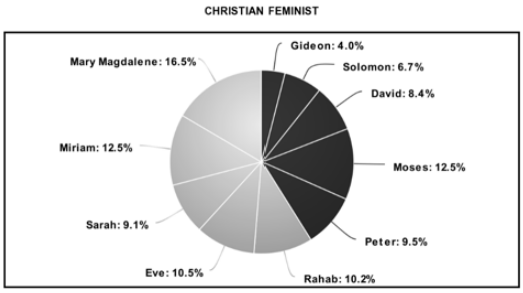


Chart 2 – Christian Feminist

At first glance there seems a slight difference between the secular and Christian feminist groups as women still were viewed more favorably than the men. In tallying up the descriptive first-thoughts, Christian feminists used forty-two positive words and five negative words about the female characters. Conversely, thirty negative words described the male characters, and twelve descriptions were positive.

The godliness ranking chart mirrors the descriptions expressed. Women were generally favored over the men, apart from Moses, who tied for second place with his sister Miriam.

Egalitarian

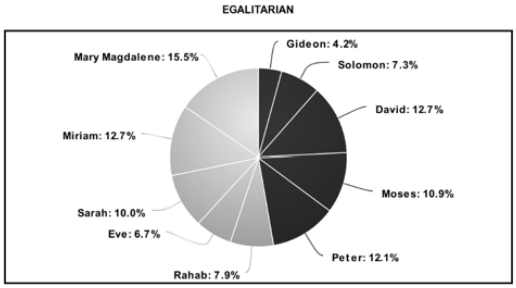


Chart 3 - Egalitarian

Equality is the main Egalitarian message, and this is represented by the survey data, as the rankings were evenly distributed between genders. While a woman, Mary Magdalene, came in the highest, Miriam and David tied for second with Peter and Moses following closely behind.

Interestingly, positive first-thought descriptions of women were more than double the negative female traits, demonstrating a positive favoring toward women. Descriptions of men were almost split evenly between positive and negative yet leaned slightly in the negative.

Complementarian

Here the shift is seen as the male figures start to score higher than the female counterparts. This is also the first occurrence that a male, Moses, has taken the

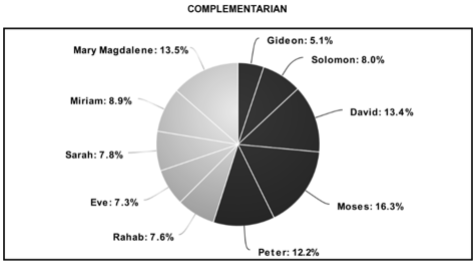


Chart 4 - Complementarian

role of most godly. Although Moses was awarded the highest score, a male (Gideon) still received the lowest score.

The number of negative associations were the same between men and women, but the men ranked slightly higher in positive traits whereas women had more neutral terms.

In this group, it was interesting to observe that some gave negative descriptions to each character, regardless of gender, whereas some gave only positive traits. One surveyor realized the pattern and commented that all of her answers were negative. This likely simply demonstrated that while some people were either very pessimistic or optimistic, they still treated both the male and female characters the same.

Traditional

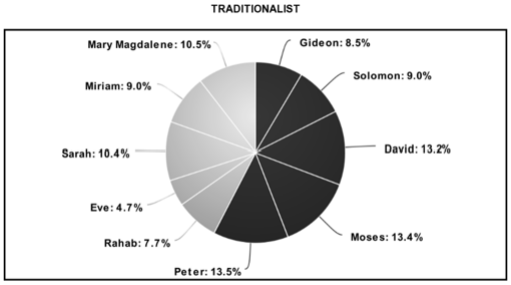


Chart 5 - Traditionalist

Surprisingly, this is the biggest identified group in the survey. In reading some of the answers and descriptions, this author would have made the assumption that some in this group would be better classified as egalitarian or complementarian. However, the survey participants chose to identify at traditional/fundamental/patriarchal. Motivations for this were beyond the scope of this survey but would be interesting for further discussion.

Generally speaking, the traditionalists were very positive in their rankings. While describing men, traditionalists were over four times more positive than negative. Women were also described more favorably than negatively, although not as esteemed as the men, only one and one-half times higher. Peter takes the top prize for the traditionalist view of godliness, although he proved himself to be the person with the lowest scores overall. Traditionalists are also the only group that placed a woman with the lowest score. Eve appears drastically lower than her peers, which is no surprise with the amount of traditionalist literature written against her.

There were participants in this group that were similar to the secular feminist answers. Where the feminist ranked the all women high and all the men low; some traditional answers followed suit with the men ultimately high and the women low.

The most interesting result came from individual traditionalist. When describing male characters, the participant chose positive associations and adjectives; however, when describing the female characters, their masculine counterparts were named. For example, Sarah's description was Abram; Eve's was Adam; Mary was Jesus. That particular participant provided their name for follow-up and was contacted to learn more about the descriptions. They had not realized their view of women depended on the attached man until it was pointed out to them. It provided an opportunity for reflection and growth to see women as individuals.

Conclusions

As previously stated, the aim of the survey was to consider how one's gender views may affect the way they view men and women in general. Literature and teachings from traditionalists, complementarians, egalitarians, and Christian feminists, all claim that they are for the advancement and fair esteem of both men and women and that their gender view promotes that ideal. Yet, the results of this survey seem to indicate that there still is a bias that impacts each group's posture toward genders. Although each category answered predictably according to their gender view stereotype (patriarchy in traditionalism favoring men and both secular and Christian feminism favoring women), some of the responses demonstrated the depth of influence caused by a strict adherence to one viewpoint.

If men and women are truly both equally created, equally valued, and equally important as each group asserts the Scriptures teach, then the survey results should show that generalized equality in the rankings of men and women. However, the study results confirm the stereotypes of each group. The challenge then is for each of these religious categories is to recognize and confront the underlying implications in their teachings. Traditional, complementarian, egalitarian, and feminist views of men and women do not remain on a theoretical level, but infiltrate and shape the minds and hearts of their followers, not only in how individuals must act and live, but also in how they think and feel about both genders. Practical, purposeful change must be first be considered, researched, developed, and then must occur to move from the outwardly philosophical ideal to a pragmatic transformation of application.

References

Alexander L (2016) The Power of a Transformed Wife: God's Design for Marriage. Waverly, IA: Turning Page Books.

Baard R (2019) Sexism and Sin-talk: Feminist Conversations on the Human Condition. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

Conger G (2018) How Feminist "Dambusters" Destroyed the Church of England Beyond Repair. *Anglican Ink*. Available at: https://anglican.ink/2018/07/25/how-feminist-dambusters-destroyed-the-church-of-england-beyond-repair/ Accessed on January 20, 2023.

Conn E (2022) The Best Men Are Dangerous Men. *The Hard Men Podcast*. Available at: https://www.ericconn.com/blog/the-best-men-are-dangerous-men. Accessed on January 20, 2023.

Ferm D (2004) Contemporary American Theologies: A Critical Survey. Eugene, OR: Wipf & Stock.

Fitzgerald M (1993) The Religious Is Personal Is Political: Forward to the 1993 Edition of The Woman's Bible. In Stanton EC (ed) *The Woman's Bible*, vii-xxxiv. Boston, MA: Northern University Press.

Fox M (1988) *The Coming of the Cosmic Christ: The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance.* San Francisco, CA: Harper & Row.

Groothuis R (1994) *Women Caught in the Conflict: The Culture War Between Traditionalism and Feminism*. Grand Rapids, MI: Baker.

Japinga L (1999) *Feminism and Christianity: An Essential Guide*. Nashville, TN: Abingdon Press.

Jones P (1997) *Spirit Wars: Pagan Revival in Christian America*. Mukilteo, WA: WinePress.

Pawson D (2007) *Leadership Is Male: What Does the Bible Say?* Bradford on Avon: Terra Nova Publications.

Pearl D (2014) Created to Be His Help Meet. 10th Edition. Kindle.

Piper J, Grudem W (1991) *Recovering Biblical Manhood & Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*. Wheaton, IL: Crossway.

Silva E (1994) Matricidal Patriarchy: Some Thoughts toward Understanding the Devaluation of Women in the Church. Dialogue 27(2): 139-155.

Stackhouse J (2015) Partners in Christ: A Conservative Case for Egalitarianism. Downers Grove, IL: IVP Academic.

Thompsett F (1986) *Christian Feminist Perspectives on History, Theology and the Bible*. Cincinnati, OH: Forward Movement Publications.

Internet sources

Pawson D (2014) Leadership is Male by David Pawson - Book Promo. *YouTube*, David Pawson Official. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=fs-rC4HszNwc. Accessed on April 19, 2021.

THE PRACTICE OF CHRISTIAN MENTORING IN THE CHURCH
PRACTICAREA MENTORĂRII CREȘTINE ÎN CONTEXT BISERICESC

Daniel Băbuță*

ABSTRACT. The purpose of this article is to highlight the practices involved in Christian mentoring, particularly within the context of the church. It is argued that appropriate mentoring practices lead to a strengthening of the church if members of the ecclesiastical community aim to reach spiritual maturity. Christian mentoring therefore is offered as an efficient way to reach this goal.

KEY WORDS: Christian mentoring, mentoring roles, Christian maturity, mentoring practices

Introducere

Mentorarea, în sensul prezentat în articolul de față, reprezintă o formă de ucenicie profundă, o extensie a uceniciei biblice (Măcelaru 2011: 11-22), o formă de ucenicie cu cele mai mari șanse de a-și atinge scopul, deoarece se desfășoară într-un cadru relațional, în care Evanghelia și dragostea lui Cristos este exemplificată de un credincios matur spiritual, duhovnicesc, care se dedică misiunii de a vedea chipul lui Cristos luând ființă în celălalt. În articolul de față vom explora, așadar, câteva practici ale mentorării creștine.

Sunt șase domenii în care Bill Hull (2006: 323-343) consideră că poate fi văzută asemănarea omului cu Cristos:

– O minte transformată: să crezi ce a crezut Isus și să ai perspectiva Lui asupra vieții.
– Un caracter transformat: să trăiești cum a trăit Isus, să imiți modul Lui de a trăi.
– Relații transformate: să iubești cum a iubit Isus și să te jertfești pentru ceilalți.
– Obiceiuri transformate: să te antrenezi pentru viață și slujire așa cum s-a antrenat Isus.
– Slujire transformată: să slujești cum a slujit Isus, cu lepădare de sine.

* Daniel Băbuță este doctorand în teologie la Universitatea „Aurel Vlaicu“ din Arad, Romania. E-mail: daniel.babuta@gmail.com.

– Influență transformată: să conduci așa cum a condus Isus.

Cu alte cuvinte, „asemănarea cu Cristos... include fiecare aspect al vieții noastre. Isus este Domn peste toate lucrurile (Coloseni 1:15-17), prin urmare vrea să devenim asemeni Lui în toate domeniile vieții: intelectual, fizic, social și emoțional, precum și spiritual" (Hendriks și Hendriks 2018: 123).

În această lumină, relația dintre mentor și protejat este specială și implică unitatea lor în Cristos și o legătură strânsă în duhul, ca rezultat al lucrării Duhului lui Dumnezeu în ei. Este, de aceea, o relație dincolo de nivelul social. După cum observă Andreson și Reese (1999: 12),

> Mentorarea spirituală este o relație triadică între mentor, protejat și Duhul Sfânt, în care protejatul poate descoperi, prin lucrarea deja manifestată a lui Dumnezeu, intimitatea cu Dumnezeu, identitatea supremă de copil al lui Dumnezeu și o voce aparte, care-l responsabilizează pentru împărăție.

Bineînțeles, mentorul creștin nu are rolul și nici capacitatea de a oferi protejatului calitatea de copil al lui Dumnezeu, însă îl poate ajuta să descopere cum să se bucure de statutul dobândit prin credința în Domnul Isus Cristos și cum să trăiască la înălțimea statutului. Prin acțiuni precum darea de socoteală sau încurajarea, îl poate determina pe protejat să se implice în mod intenționat în lucrarea Împărăției lui Dumnezeu și să caute zilnic intimitatea cu Dumnezeu. Scopul articolului de față este să exploreze aceste practici de mentorare. Prezentarea este atât informativă, cât și analitică, deoarece aduce în prim-plan concluziile mai multor autori cu privire la mentorarea creștină și totodată sintetizează informația în concluzii proprii.

Mentorarea Creștină – O Relație Unică

Scopul relației de mentorare creștină excede părțile implicate – pe mentor și protejat – și este glorificarea lui Dumnezeu prin creșterea spre maturizare a beneficiarului mentorării, astfel încât să devină vrednic pentru orice lucrare bună. Relația cu mentorul spiritual este una dintre cele mai bune căi spre progres în procesul de formare spirituală, care se întinde pe durata întregii vieți (Andreson și Reese 1999: 27). Mentorarea îl ajută pe protejat să vadă lumea din perspectivă biblică, să răspundă în conformitate cu Scriptura la provocările vieții și să-și formeze motivații creștine și strategii corecte în slujire (Newton 2017: 8). În centrul procesului de mentorare creștină este și trebuie să rămână Cristos – relația de mentorare fiind cristocentrică. După Newton (2017: 52),

> Mentorii ar trebui să-și țină protejații concentrați asupra suficienței lui Cristos, asupra morții și învierii Sale, inculcându-le totodată necesitatea de a mortifica dorințele

> egoiste și a îmbrățișa împotrivirile, încercările și greutățile ca mijloc de a opri tendința naturală spre deșertăciune.

În privința aceasta, mentorul creștin va ajuta protejatul să-și analizeze viața și să-și definească scopul, viziunea și obiectivele în raport cu învățătura Scripturii. Scriptura devine resursa primară a protejatului în vederea slujirii. În 2 Timotei 3:16-17 se relatează că „toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos ca să învețe, să mustre, să îndrepte, să dea înțelepciune în neprihănire, pentru ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârșit și cu totul destoinic pentru orice lucrare bună." În cadrul mentorării creștine, atât mentorul, cât și protejatul sunt copii ai lui Dumnezeu care țintesc spre desăvârșirea cerută de Dumnezeu și de cugetul lor și își doresc să ajungă la nivelul la care să-L slujească pe Dumnezeu cu iscusință în orice domeniu. Scopul oricărui credincios autentic este de a se asemăna tot mai mult cu Domnul vieții lui, Isus Cristos, la nivel identitar și în slujire, fiecare pas înspre acest deziderat fiind o etapă în procesul de maturizare spirituală.

Prin urmare, „mentorarea creștină este mai mult decât un efort de autoperfecționare sau dezvoltare personală. Ea presupune ajutarea oamenilor să crească tot mai mult în asemănarea cu altcineva, anume cu Isus Cristos" (Knight 2023). Bineînțeles, a-L imita pe Cristos nu înseamnă a încerca să devii egal cu Dumnezeu sau să-ți însușești natura esențială a lui Dumnezeu. În schimb, dat fiind că ucenicii lui Cristos ar trebui să trăiască cum a trăit Cristos, deoarece sunt influenți de El, tot așa trebuie să-i influențeze și ei pe alții: „Primul lucru – și, am putea spune, singurul lucru – care contează cu adevărat când îl urmăm pe Isus este să-l aducem pe Dumnezeu în viețile bărbaților și femeilor. Dacă asta nu se întâmplă, nimic esențial nu se întâmplă" (Hull 2006: 280).

Practici în Mentorare

În cartea *După cum fierul ascute fierul*, Howard și William Hendricks îl citează pe Ted Engstrom cu următoarea afirmație:

> Pentru creștini în general, mentorarea are în lumea reală obiective care depășesc sfera fanteziei. „Ucenicia" este un sinonim apropiat, având următoarele diferențe: cel care face ucenici ajută discipolul să renunțe la propria voie în favoarea voii lui Dumnezeu Tatăl, să ducă în fiecare zi o viață de sacrificiu spiritual pentru slava lui Cristos și să se străduiască să asculte cu consecvență poruncile Domnului său. Un mentor, pe de altă parte, asigură modelare, supraveghere atentă în proiecte speciale, ajutor individualizat în multe aspecte precum: disciplina, încurajarea, corectarea, confruntarea și chemarea la socoteală. (Hendriks și Hendriks 2018: 168)

Conform autorilor, mentorul creștin îndeplinește mai multe roluri în raport cu protejatul sau folosește mai multe „practici" pentru asigurarea mentorării de succes: asigură modelare, supraveghere atentă în proiecte speciale, asigură ajutor individualizat în aspecte precum disciplina, încurajarea, corectarea, confruntarea și chemarea la socoteală. În ceea ce urmează vom analiza fiecare dintre aceste acțiuni ale mentorului.

Asigurarea Modelării

Mentorarea creștină are menirea de a facilita dezvoltarea armonioasă a credinciosului, ca să se asemene tot mai mult lui Cristos și să crească în compatibilitate cu chemarea primită. În cadrul relației de mentorare creștine, mentorul se va asigura că protejatul ajunge la starea care-i permite să fie un vas de cinste, folositor Stăpânului (2 Timotei 2:21).

Supraveghere Atentă în Proiecte Speciale

Mentorarea, la fel ca ucenicia (Măcelaru 2011: 11-13), are în centru relația dintre mentor și protejat, și nu conținutul informațional, iar acest lucru oferă mentorului și protejatului un grad înalt de flexibilitate în ce privește implicarea lor în administrarea de proiecte specifice. Mentorul nu are doar rolul de a asista protejatul să conceapă, să planifice, să implementeze și evalueze proiectul, ci îl va ajuta și să-și analizeze motivațiile cu care se angrenează în proiect. Motivațiile vor fi analizate din perspectiva compatibilității cu identitatea și scopul protejatului. În cazul în care există congruență între demersul intenționat și identitatea și scopul protejatului, mentorul va pune la dispoziție toate resursele de care dispune pentru a-l sprijini. De menționat că pentru mentor va prima persoana protejatului, și nu proiectul acestuia. Mentorul se va asigura că realizarea proiectului duce la edificarea protejatului, fără efecte care să-i diminueze starea de bine și dezvoltarea. În caz că observă potențiale riscuri, mentorul i le va putea semnala fără pretenția ca protejatul să i se supună în luarea deciziei.

Ajutor Individualizat în Aspecte Disciplinare

Transmiterea învățăturilor doctrinare de bază și aspectelor ce țin de disciplina spirituală se realizează în cadrul procesului de ucenicie. Mentorarea, însă, realizează mai mult decât simpla transmitere de informații sau familiarizarea ucenicului cu doctrinele spirituale. Mentorarea creează contextul în care protejatul poate primi ajutor individualizat din partea mentorului pentru implementarea conținutului informațional cognitiv. Protejatul, în calitatea sa de membru al unei biserici, va primi cel mai probabil învățătura necesară vizând disciplinele spiri-

tuale, însă va avea nevoie de sprijin efectiv pentru a le practica. În această privință, asistarea unui mentor poate face diferența. Mentorul poate împărtăși din experiența proprie în această privință, și astfel poate constitui un model pentru protejat. În mod complementar, cei doi pot practica darea de socoteală în privința implementării disciplinelor spirituale.

Încurajare

John Bevere (2021: 232) afirma că „Dumnezeu a dat fiecăruia dintre noi potențialul de a ne zidi viața, fapt care contribuie la zidirea Împărăției Lui. Cu toate acestea, într-o împrejurare sau alta, cu toții ne vom confrunta cu faptul că nu este de ajuns doar să avem potențial: el trebuie atins." Unul dintre obstacolele majore în calea atingerii potențialului este descurajarea. Mentorul ar trebui să fie o sursă de încurajare permanentă pentru protejat: „Încurajarea este o forță în sine. Este puterea care întrece dorința noastră de a renunța" (Schindler 2021: 142). Făcând referire la obstacolele ce urma să apară în viața protejaților Săi, Isus îi încuraja spunându-le: „În lume veți avea necazuri, dar îndrăzniți, Eu am biruit lumea" (Ioan 16:33). Ceea ce transmite Domnul ucenicilor este să persevereze, în ciuda obstacolelor ce le-ar putea ieși în cale. A avea un mentor care a fost înzestrat de Dumnezeu cu darul încurajării (Romani 12:8) reprezintă un privilegiu deosebit. Implicarea în lucrarea lui Dumnezeu poate duce la oboseală, iar „când suntem obosiți, ne pierdem deseori perspectiva care ne amintește că El este viu, prezent și că lucrează. De aceea avem nevoie în viața noastră de oameni care să ne transmită perspectiva lui Dumnezeu" (Schindler 2021: 145).

Corectare

Practicarea corectării în relația de mentorare creștină este inspirată din felul în care Isus s-a raportat la cercul apropiat de ucenici. Isus i-a iubit pe deplin și până la capăt, fapt ce L-a determinat să le corecteze atitudinile greșite. Isus l-a corectat pe Petru când a scos sabia din teacă pentru a-și apăra Domnul, i-a corectat pe ucenici când și-au disputat egoist întâietatea, așadar nu le-a acordat ucenicilor un har ieftin, care nu solicită. Dietrich Boenhoeffer (1963: 47-48) făcea o paralelă între harul ieftin, fără valoare reală, și harul scump, care produce bunăstare în viața oamenilor:

> Harul ieftin este cel pe care ni-l dăm singuri..., este predicarea iertării fără pocăință, predicarea botezului fără disciplina bisericii, împărtășirea fără mărturisire, iertarea păcatelor fără mărturisire personală. Harul ieftin este harul fără ucenicie, harul fără cruce, harul fără Isus Cristos cel viu și întrupat. Harul scump este Evanghelia ce tre-

> buie căutată din nou și din nou, darul ce trebuie cerut, ușa la care trebuie să batem. Un asemenea har este scump fiindcă ne cere să urmăm, și este har pentru că ne cheamă să-L urmăm pe Isus Cristos. Este scump fiindcă îl costă pe om viața, și este har fiindcă dă omului viața adevărată.

În lumina aceasta, mentorul creștin trebuie să folosească funcția corectoare a mentorării când observă la protejat anumite atitudini dăunătoare procesului de creștere. Va trebui să-i amintească mereu protejatului că omul nou crește în asemănarea lui Cristos cu prețul lepădării omului vechi. În acest sens, mentorul își observă atent protejatul și intervine corectând ori de câte ori este necesar.

Confruntare

Mentorul creștin va observa atent protejatul și evoluția din viața lui, analizând dacă este conformă Cuvântului lui Dumnezeu, propriei identități în Cristos și scopului protejatului. După cum menționa Laurențiu Balcan (2021: 42),

> Cunoașterea adevărului are, în cadrul relațiilor interumane, mai multe implicații practice. Cerința de a fi practic este fundamentală pentru credința biblică, mai ales când vorbim despre adevăr. Suntem ființe relaționale, iar la baza tuturor relațiilor sănătoase stau adevărul și dragostea. Cum ne influențează adevărul relațiile? Din moment ce biserica este „stâlpul și temelia adevărului", este necesar ca toate relațiile din biserică să fie construite pe adevăr. Minciuna n-ar trebui să-și găsească loc în sânul Bisericii lui Cristos. Dacă îl mint pe un frate în credință, îl mint pe Cristos.

Așadar, mentorul își va confrunta protejatul ori de câte ori este nevoie, pentru a-l readuce la traiectoria corectă a parcursului prestabilit. Confruntarea protejatului este un aspect normal al relației de mentorare în biserică. Evitarea confruntării este echivalentul trăirii în minciună, al ascunderii adevărului. Este vital, însă, ca adevărul să fie comunicat cu dragoste. Adevărul comunicat fără dragoste nu are efectul scontat, și uneori este de-a dreptul distructiv. Logosul întrupat „a trăit printre noi, plin de har și adevăr" (Ioan 1:14). Relația cu Dumnezeu a devenit posibilă pentru oameni prin revelarea Cuvântului, a adevărului lui Dumnezeu (Ioan 17:17), într-un mod plin de dragoste. Harul înglobează dragostea și favoarea lui Dumnezeu pentru om. O relație sănătoasă de mentorare creștină are la bază adevărul și iubirea. Comunicarea adevărului se face cu dragoste, pentru edificarea celuilalt.

Chemarea la Socoteală

Darea de socoteală este o activitate extrem de importantă în cadrul relației de mentorare. Chiar și în lipsa unei solicitări din partea mentorului, ea constituie o activitate constructivă când protejatul o practică din proprie inițiativă. După

părerea lui Swindol (1987: 126), darea de socoteală „înseamnă răspunsul la întrebările grele. Darea de socoteală include deschiderea vieții cuiva spre cineva selectat cu atenție, cineva de încredere, confident loial care spune adevărul, care are dreptul de a examina, de a interoga, de a aprecia și de a sfătui." Mentorul spiritual este prin definiție o astfel de persoană. Swindol continuă:

> Darea de socoteală înaintea unor lideri spirituali este un lucru poruncit de Dumnezeu și benefic. Mulți nu au nicio problemă să-i dea socoteală lui Dumnezeu. El este Tatăl nostru; El este perfect. El are tot dreptul să știe despre viețile noastre. El este capabil să ne judece fără idei preconcepute sau prejudecăți. Însă problema apare când trebuie să dăm socoteală oricui. (...) Științele comportamentale arată foarte clar acest adevăr simplu: „Comportamentul care este observat, se schimbă." Oamenii care dau socoteală din proprie inițiativă unui grup de prieteni, unui grup de terapie, unui psiholog sau unui pastor consilier, unui grup de studiu sau rugăciune, sunt serioși în ce privește schimbarea comportamentului și cred că ea este posibilă. (Swindol 1987: 129, 136)

Ca atare, oamenii care practică darea de socoteală au, de regulă, patru calități: vulnerabilitate, deschidere spre învățare, disponibilitate și sinceritate (Swindol 1987: 127). Pe lângă acestea, Howard și William Hendricks (2018: 160) consideră că mentorul își slujește protejatul când: este o sursă de informație, oferă înțelepciune, promovează deprinderi specifice și comportamente eficiente, asigură feedback, antrenează, sfătuiește, este demn de încredere, ajută la întocmirea planurilor și hrănește curiozitatea. Totodată, Bobb Biehl (2019: 17-18) spunea că, „la modul ideal, mentorarea este o relație de o viață, în care mentorul își ajută protejatul să atingă potențialul maxim dat de Dumnezeu", nuanțând însă că, „la modul realist, nu toate [relațiile de mentorare] dăinuie întreaga viață." Există relații de mentorare productive de scurtă durată. Relația de mentorare pornește de la premisa că mentorul este persoana aflată la o etapă mai avansată în viață, care-i transmite protejatului cunoștințe și-l asistă în procesul de dezvoltare, dar ea se poate transforma, odată cu creșterea protejatului, într-o relație de mentorare de la egal la egal sau o relație de prietenie neimplicând în mod necesar mentorarea. Deoarece „accentul aici este maturitatea..., concentrarea pe maturizare în mentorare este benefică și sănătoasă. Principiul de bază este că nu trebuie decât să-ți ajuți protejatul ca pe parcursul vieții să atingă maturitatea deplină" (Biehl 2019: 22), de aceea

> obiectivul oricărui mentor ar trebui să fie dezvoltarea emoțională, socială și spirituală a protejatului, a celui pe care-l mentorează. De fapt, cea mai simplă definiție pe care o cunosc spune că mentorul este o persoană dedicată pentru două lucruri: în primul rând te ajută să crești și te menține în acest proces, apoi te ajută să-ți atingi scopurile. (Hendriks și Hendriks 2018: 27)

Bobb Biehl (2019: 22) arată, mai departe, că maturitatea credinciosului se vede din felul în care reușește să-și mențină echilibrul în șapte aspecte esențiale ale vieții: familie și căsnicie, finanțe, dezvoltare personală, fizică, profesională, socială și spirituală. Mentorul creștin trebuie să-și asiste protejatul să se raporteze în mod echilibrat la aceste domenii, astfel încât să nu rateze scopul principal al vieții, acela de a face toate lucrurile pentru slava lui Dumnezeu (1 Corinteni 10:31). De asemenea, mentorul creștin trebuie să se constituie într-un exemplu pentru cel pe care-l slujește. El va trebui să acționeze după modelul „călcați pe urmele mele, întrucât și eu calc pe urmele lui Cristos" (1 Corinteni 11:1). Mentorul va reprezenta un model de raportare la domeniile mai sus menționate, după principii biblice. În același timp, mentorul se va constitui într-o autoritate pentru protejat, va fi cel în fața căruia protejatul va da socoteală despre modul de a se raporta la aceste aspecte ale vieții.

Concluzii

Mentorarea creștină reprezintă o relație apropiată între mentor și protejat, prin care mentorul se pune la dispoziția protejatului pentru a-l ajuta să-și atingă potențialul cu care a fost investit de Dumnezeu spre a I se închina în orice aspect al vieții și a-L sluji la capacitate maximă. Este experiența relațională „în cadrul căreia o persoană împuternicește o altă persoană, punându-i la dispoziție propriile-i resurse primite de la Dumnezeu" (Stanley și Clinton 1992: 17). Din această perspectivă, mentorii creștini

> ... caută și găsesc în noi identitatea pe care dorim s-o avem, apoi însuflețesc acea identitate. Mentorii hrănesc sufletul cu multă iscusință. Ne modelează caracterul. Ne îndeamnă să devenim oameni desăvârșiți, întregi și, prin harul lui Dumnezeu, oameni sfinți. (Hendriks și Hendriks 2018: 20)

În centrul relației de mentorare se află inima mentorului, „care dă învățătură, care cunoaște și vrea ca și alții să cunoască. Mentorul are influență, explică și echipează. Are discipoli. Are o inimă duhovnocească" (Weber 2004: 49). Analizând personaje biblice de referință și biografiile unor cunoscuți lideri creștini, Paul D. Stanley și J. Robert Clinton concluzionează că influența majoră asupra lor s-a produs când altcineva a investit resurse personale pentru a le acoperi nev-

oile. Autorii identifică trăsături comune la cei ce au abilitatea de a-i influența pe alții (Stanley și Clinton 1992: 92), anume:

– Au abilitatea de a vedea potențial în alții.

– Sunt îngăduitori cu greșelile, aroganța și inflexibilitatea altora.

– Se adaptează oamenilor și împrejurărilor.

– Au răbdare, știind că este nevoie de timp și expertiză pentru a obține rezultate.

– Au capacitatea de a vedea în perspectivă, au viziune și abilitatea de a anticipa pașii pe care trebuie să-i facă protejatul.

– Posedă daruri și abilitați cu care îi încurajează și edifică pe ceilalți.

Așadar, mentorarea creștină are roluri multiple, care generează rezultate concrete în viața creștinului și a comunității, atunci când practicile de mentorare sunt implementate în mod intenționat de oameni ce fac o prioritate din glorificarea lui Cristos prin edificarea semenului. Mentorarea este o practică ce ar trebui încurajată în biserică, datorită eficienței ei în ce privește creșterea spirituală și maturizarea credincioșilor.

Bibliografie

Anderson KR, Reese RD (1999) *Spiritual Mentoring: A Guide for Seeking and Giving Direction*. Westmont, IL: InterVarsity Press.

Balcan L (2921) *Rădăcinile vieții spirituale.* Medgidia: Succeed Publishing.

Bevere J (2021) *Multiplicați potențialul pe care vi l-a dat Dumnezeu.* Medgidia: Succeed Publishing.

Biehl B (2019) *Mentorarea.* Medgidia: Succeed Publishing, Medgidia.

Bonhoeffer D (1963) *The Cost of Discipleship.* New York, NY: Macmillan.

Hendricks H, Hendricks W (2018) *După cum fierul ascute fierul.* Oradea: Casa

Cărții.

Hull B (2006) *The Complete Book of Discipleship: On Being and Making Followers of Christ*. Colorado Springs, CO: Navpress.

Măcelaru MV (2011) Discipleship in the Old Testament and Its Context: A Phenomenological Approach. *Plērōma* 13(2): 11-22.

Newton PA (2017) *The Mentoring Church: How Pastors and Congregations Cultivate Leaders*. Grand Rapids, MI: Kregel.

Schindler D (2021) *Biserici cutezătoare.* Medgidia: Succeed Publishing.

Stanley PD, Clinton JR (1992) *Connecting: The Mentoring Relations You Need to Succeed in Life.* Colorado Springs, CO: Navpress.

Swindoll CR (1987) *Living above the Level of Mediocrity: A Commitment to Excellence.* Dallas, TX: Word.

Weber S (2004) *Tandrețea luptătorului*. Brașov: Casa Literaturii Creștine.

Surse internet

Kight C (2023) What Christian Mentoring Is and How to Do It, https://www.cru.org/us/en/train-and-grow/help-others-grow/mentoring.html. Accesat la 2 martie 2023.

REȚELE ȘI EFORTURI MISIONARE ÎN CONTEXTUL MISIUNII PRINTRE EVREII DIN AUSTRIA ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

Frank Hinkelmann*

ABSTRACT. This paper examines the Pietist revivalist networks and their efforts to do mission work among the Jews in the course of the 19th century in the geographical boundaries of present-day Austria. In the course of the revivalist movements of the late 18th and early 19th centuries, the concern for missionary work among Jews increasingly became the focus of awakened evangelical circles, with impulses emanating primarily from the Anglo-Saxon countries. These groups subsequently also became involved in Austria. The article not only presents these efforts for the first time in a comprehensive overview, but also presents previously unknown sources.

KEY WORDS: Jewish evangelism, Pietism, 19th century, evangelism, Austria

Introducere

Ca urmare a mișcărilor de renaștere spirituală de la sfârșitul secolului al XVIII-lea-începutul secolului al XIX-lea, a apărut și preocuparea de a propovădui evanghelia „păgânilor" și creștinilor nominali. În perioada respectivă și-au început activitatea numeroase societăți misionare și biblice, precum și asociații axate pe evanghelizare. Este demn de remarcat faptul că un grup aparte de oameni, anume evreii din Austria, a intrat atunci în atenția mișcărilor de trezire spirituală. Ne propunem în acest articol o analiză istorică a mai multor grupări misionare de acest fel, în special a celor axate pe misiunea printre evreii de pe teritoriul Austriei. Ca punct de plecare vom folosi o sinteză a perspectivelor lui Steger (1847) și Detzler (1974: 354-405) cu privire la motivația și justificarea teologică a acestui tip de misiune. Din păcate, în afară de munca celor doi autori nu există multe lucrări despre persoanele și instituțiile implicate în misiunea printre evrei de la sfârșitul secolului al XVIII-lea-începutul secolului al XIX-lea, sau despre interdependența rețelelor de misiune transconfesionale și transnaționale din mediul pietist în ce privește misiunea din Austria. Ulrich Trinks (1970: 531-558), în cunoscuta sa lucrare despre relația dintre protestantism și iudaism

* FRANK HINKELMANN este Rectorul Seminarului Internațional „Martin Bucer", instituție evanghelică multinațională axată pe educație teologică și cercetare. E-mail: frank.hinkelmann@om.org.

în Austria, abordează doar marginal tema activității misionare printre evrei. Trinks observă că, în cazul convertirilor la creștinismul protestant, a existat o orientare mai puternică spre confesiunea reformată, și justifică acest fapt prin relațiile comerciale internaționale. Totodată, o serie de industriași și comercianți străini se bucurau de anumite privilegii chiar înainte de brevetele religioase și, în plus, țineau ei înșiși de Biserica Reformată (Trinks 1970: 535). Ceea ce nu remarcă Trinks este faptul că tocmai bisericile și organizațiile reformate din Marea Britanie și America au fost cele care s-au angajat în lucrarea de misiune printre evreii din Imperiul Habsburgic la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în secolul al XIX-lea (Gottas 1985: 523-524, 575-577). Trinks menționează eforturile pietiștilor din jurul lui Gottlieb August Wimmer și al arhiducesei Maria Dorothea în ce privește misiunea printre evrei, dar acestea au vizat în principal jumătatea maghiară a imperiului. Totodată, arată el, conducerea bisericească asociată cu statul exercita o mare presiune împotriva „entuziasmului pietist" și a rețelei de întâlniri clandestine (Trinks 1970: 536, cf. Zimmermann 1963: 135-162).

Alte două lucrări s-au remarcat datorită unor noi direcții de cercetare. De exemplu, cercetările Annei L. Staudacher se concentrează asupra celor convertiți de la iudaism la creștinism, și nu pe activitatea misionară în sine, așadar accentul cade pe influența motivațiilor religioase în convertiri (Staudacher 2008: 88). În schimb, disertația din 2013 aparținând lui Astrid Schweighofer și vizând convertirile de la iudaism la protestantism din Viena se concentrează pe cumpăna secolelor XIX-XX și abordează doar pe scurt subiectul activității misionare evreiești de la sfârșitul secolului al XVIII-lea-începutul secolului al XIX-lea:

> Activitățile misionare evreiești, de exemplu sub forma distribuirii de Biblii sau a predicilor, pot fi văzute în prima jumătate a secolului al XIX-lea, odată cu eforturile de sorginte pietistă ale lui Wilhelm Schauffler, Gottlieb August Wimmers și ale misionarilor din jurul arhiducesei Maria-Dorothea, care au vizat în principal jumătatea maghiară a Imperiului. (Schweighofer 2015: 77)

De altfel, singura lucrare care abordează implicarea pietismului și a mișcării de renaștere spirituală în misiunea protestantă printre evreii din Austria este a lui Bernhard H. Zimmermann, care și el se concentrează pe activitatea lui Gottlieb August Wimmer și Wilhelm Schauffler până la mijlocul anilor 1840 (Zimmermann 1963).

Cei ce studiază misiunea printre evrei în contextul pietismului, revivalismului și bisericilor libere de la sfârșitul secolului al XVIII-lea-începutul secolului al XIX-lea se întâlnesc cu următorii „actori" principali: "London Society for Promoting Christianity among the Jews" (fondată la Londra în 1809), "British So-

ciety for the Propagation of the Gospel among the Jews" (de nuanță reformată), cunoscută ulterior doar ca "British Society for the Jews" (activând în Edinburgh din 1842), activitatea misionară a "Free Church of Scotland", societatea misionară congregaționalistă "American Board of Commissioners for Foreign Missions", precum și misiunea pentru evrei înființată de "Irish Presbyterian Church". Doar din lista dată vedem clar internaționalizarea acută a acestor rețele: deși o serie de societăți pentru misiunea printre evrei au fost fondate și în Germania și Elveția, instituțiile anglo-saxone au fost cele mai active în Austria, chiar dacă parțial aveau personal vorbitor de limbă germană.

Începuturile Misiunii printre Evreii din Austria

Deoarece majoritatea societăților pentru promovarea misiunii printre evrei au fost fondate în mediu pietist, revivalist sau de către bisericile libere încă de la începutul secolului al XIX-lea, nu este surprinzător faptul că misiunea printre evrei în Austria a început abia la sfârșitul anilor 1830, iar activitatea misionară propriu-zisă printre cei din Viena în anii 1860. După cum remarcă Trinks și Schweighofer, pastorul Gottlieb August Wimmer din Oberschützen a jucat un rol central în prima fază. În primul rând, implicarea lui Wimmer în răspândirea Bibliei l-a adus în contact cu misionarii din "Free Church of Scotland" (în continuare FCS) la Budapesta, în vara anului 1839, când se afla într-una dintre călătoriile sale prin sudul și sud-estul Ungariei. Alți doi reprezentanți ai Bisericii scoțiene, anume profesorul Alexander Keith și reverendul Alexander Black, au fost nevoiți să rămână în Budapesta în noiembrie 1839 din motive de sănătate, în timpul unei călătorii cu destinația Palestina. Cei doi au fost luați în grijă de arhiducesa Maria Dorothea (Zimmermann 1963: 146, cf. Bauhofer 1855: 13), care era foarte preocupată în general de misiunea printre evrei. Ulterior, o bază de misiune a FCS a fost înființată la Budapesta printre evrei (cf. Kovács 2006), iar Wimmer a păstrat legătura cu ei. Misionarul evreu Robert Smith s-a întâlnit cu Wimmer la Oberschützen de Paștele anului 1843, iar tipărirea Bibliei ebraice a fost considerată un proiect comun, pe care Wimmer l-a susținut la Viena trecând peste opoziția autorităților. Biblia ebraică a fost tipărită în 13.000 de exemplare, lot constând într-o ediție bilingvă ebraico-germană apărută la cererea arhiducesei Maria Dorothea. Pentru traducerea germană s-a folosit ediția Luther. În timp ce FCS a plătit jumătate din costurile de tipărire, Wimmer a convins British Foreign Bible Society (BFBS) să plătească cealaltă jumătate, ceea ce s-a întâmplat chiar dacă BFBS nu agrea traducerea lui Luther (Zimmermann 1963: 147-149; Kovács 2006: 99-100). FCS nu a început să lucreze pe teren la Viena decât două decenii mai târziu, în anii '60, deși Alexander Black a petrecut timp la Viena la începutul anilor '40, fiind încarcerat acolo, eveniment despre care nu există alte

informații (Bonar și MacCheyne 1854: 362-363). În 1861, Meyer a fost în cele din urmă trimis la Viena pentru a inaugura o bază de misiune a bisericii. Chiar dacă nu a stat mult acolo, cel puțin un tânăr a fost botezat datorită activității sale (de le Roi 1892: 343). Pentru anul 1873 citim, de asemenea, în revista misionară a FCS despre o tânără botezată la Viena de pastorul reformat Wilkens (Free Church of Scotland 1873: 61). În general, misionarii printre evrei erau preocupați ca nu ei, ci pastorii congregațiilor locale să boteze convertiții.

Opera lui Wilhelm Gottlieb Schauffler

Wilhelm Gottlieb Schauffler (1798-1883) este o personalitate fascinantă a misiunii printre evrei (cf. Schauffler 1887; Gazer 2003: 28-31; R. 1883: 479-480). Născut la Stuttgart, a emigrat împreună cu părinții la Odessa. Casa părintească nu era pioasă (Schauffler 1887: 2 versus Zimmermann 1963: 140), dar în tinerețe, la vârsta de 22 de ani, a avut parte de o convertire religioasă la predica lui Ignaz Lindl, care provenea din „Mișcarea de trezire din Allgäu" și care fusese la un moment dat întemnițat împreună cu Gossner din motive religioase. Spre deosebire de Gossner, Lindl, la fel ca Boos, a rămas catolic pe tot parcursul vieții (Schauffler 1887: 12-13). La scurt timp după convertire, Schauffler l-a întâlnit pe Johannes B. Saltet (Staehelin 1970:125), misionar din Basel venit la Odessa cu misiunea evreiască din Edinburgh, care l-a pus pe Schauffler în contact cu misiunea din Basel. Schauffler a vrut să meargă la Basel pentru formare, dar s-a răzgndit și în 1826 a pornit spre Constantinopol ca misionar. Și-a dat însă curând seama că îi lipsea pregătirea teologică, astfel că după doar câteva luni a decis să studieze teologia la Boston, în Statele Unite, pentru a se întoarce în Turcia ca misionar (Schauffler 1887: 27-32). Cinci ani mai târziu a fost hirotonit la Boston și trimis misionar al "American Board of Commissioners of Foreign Missions". În anii următori, Schauffler a trăit și a lucrat la Constantinopol, distingându-se ca orientalist.

Întrucât evreii din Turcia erau în mare parte descendenți ai sefarzilor de origine spaniolă, a fost nevoie de alcătuirea unei ediții ebraico-spaniole a Bibliei (Zimmermann 1963: 140). Tipărirea acestei ediții, pentru care Universitatea Martin Luther din Halle-Wittenberg i-a acordat mai târziu un doctorat onorific (Gazer 2003: 29), l-a dus pe Schauffler la Viena în vara anului 1839. Imediat după sosire a căutat un cunoscut din prima ședere la Viena, din 1832, anume pe Johann B. Swoboda, care cu ani înainte intrase în contact cu tinerii misionari pelerini din Basel (Schauffler 1887: 142). Swoboda l-a informat că încă exista un grup care se întâlnea regulat pentru edificare spirituală sub conducerea unui „misionar laic elvețian" (Schauffler 1887: 142) pe nume Schalweber Heinrich Schiebl (Zimmermann 1963: 153-154). Schauffler a preluat rapid conducerea spirituală a

micului grup, deși conștient de pericolul de a-și compromite proiectul de tipărire a Bibliei. Schauffler știa că el și grupul erau supravegheați de poliție: „Cum poliția secretă știa tot ce făcea, mânca sau bea cineva, știa unde se ducea și cu cine avea relații, eram sigur că întâlnirile noastre nu le erau ascunse autorităților austriece" (Schauffler 1887: 143). Fiindcă șederea lui la Viena s-a prelungit în mod neașteptat din cauza unor neînțelegeri (sosirea banilor din America pentru tipărirea Bibliei s-a făcut cu întârziere), Schauffler a rămas la Viena trei ani. În această perioadă i-a vizitat de mai multe ori pe pastorii luterani Kotschy din Eferding și Koch din Wallern, Austria Superioară, ținând acolo cursuri biblice, care sunt bine documentate atât în rapoartele poliției publicate de Bernhard H. Zimmermann, cât și în declarațiile lui Schauffler din autobiografia sa, prin urmare nu sunt reproduse aici (Zimmermann 1963: 141-145; Schauffler 1887: 159-162).

În timpul șederii la Viena și prin medierea lui Johann B. Swoboda, Schauffler s-a întâlnit și cu arhiducesa văduvă Maria Dorothea, care locuia acum la Viena și știa despre grupul din jurul lui Swoboda și despre întâlnirile lor (Schauffler 1887: 152-154), fiind îngrijorată cu privire la ei din cauza presiunii tot mai mari a poliției. În aprilie 1842 au avut loc percheziții la domiciliu, confiscări de Biblii și literatură și arestări. Faptul că autoritățile polițienești erau, de asemenea, la curent cu situația rețelelor foarte eficiente din cercurile revivaliste a devenit limpede când Schauffler a fost întrebat la interogatorii care a fost motivul vizitelor lui Barth și Weiz din vara anului 1842 atât la arhiducesa Maria Dorothea, cât și la Wimmer în Oberschützen (Zimmermann 1963: 147). Cu puțin timp înainte de plecarea sa din Viena în iulie 1842, Schauffler a avut o a doua întâlnire cu Maria Dorothea. Arhiducesa a trimis un mesager (imaginați-vă uimirea vecinilor când o trăsură de la Curte a oprit la casa lui Schauffler), cerându-i lui Schauffler s-o viziteze din nou:

> Când am intrat în apartamentele Alteței sale regale, arhiducesa însăși s-a repezit la ușă să ne întâmpine și, apucându-mă de mâini, a exclamat: „Chiar ai ieșit din închisoare, dragă Schauffler? Ei bine, dacă ai fi fost în închisoare, aș fi venit eu însămi să te scot de acolo." Bineînțeles, a trebuit să-i spun povestea persecuției noastre, atât cât a durat. A vrut să-i vadă pe toți cei persecutați, până la cei mai săraci dintre ei, și ne-a solicitat să venim în oraș în fiecare zi (insistând să ne plătească ea însăși trăsurile), în acord cu frații și surorile noastre persecutați, astfel încât să avem întotdeauna câțiva dintre ei cu noi. După ce adunările noastre au fost desființate de poliție și rugăciunile interzise, Domnul ne-a făcut loc în palatul imperial și am ținut rugăciuni lângă apartamentul împăratului. (Schauffler 1887: 170-171)

O altă sursă, până acum foarte puțin cunoscută, ținută inițial sub anonimat de către „un om de stat austriac", a apărut într-o ediție auctorială postumă, anume Ferdinand Leopold Graf Schirndinger von Schirnding, scriitor și funcționar asistent la Comitetul de Stat Boemian din Praga. Acesta oferă o viziune impresionantă atât asupra pietății, la nivel de crez și practici în grupul din jurul lui Swoboda, dintr-o perspectivă externă catolică, distinctă de toate rapoartele poliției, dar și despre legăturile lor cu străinătatea. Sursa este de mare valoare mai ales în ce privește istoria pietății, și de aceea o cităm aici în întregime. La rubrica „Sectenwesen", Schirndinger (1845: 59-62) spune:

> Nu este deplasat să consemnăm aici o nouă doctrină care, pe măsură ce numărul adepților săi crește, pare să scape vigilenței, altminteri stricte, a poliției, doar din pricina faptului că principiile de bază ale credinței sale sunt mai degrabă utile statului, decât periculoase. Fără să se distingă printr-un nume aparte, crezul acestei frății nou-formate se limitează la efortul pentru binele comun al umanității. Respingând toate obiceiurile Bisericii Romano-Catolice, ea înclină spre protestantism, dar totodată manifestă spirit liber și deschis. Obiceiurile exterioare ale serviciului lor privat secret constă, în esență, în faptul că aproximativ doisprezece frați sau surori se adună în casa unui credincios, unde, așezați în semicerc, ascultă prelegerea unui cititor care, stând în mijloc în fața mesei, încearcă să explice un pasaj din evanghelia deschisă în fața lui. Din când în când se intonează o melodie sacră, acompaniată la vioară. La sfârșitul acestei celebrări a credinței, cei prezenți obișnuiesc să se ridice unul după altul și să rostească o rugăciune, mai lungă sau mai scurtă, care fără să fi fost învățată, își datorează originea unei inspirații instantanee și, prin puterea cuvintelor sale, nu doar îi uimește adesea pe neinițiați, ci de multe ori îi emoționează până la lacrimi prin sentimentul profund dindărătul ei. Din întâmplare, autorul acestei lucrări a avut o dată privilegiul să participe la o astfel de sărbătoare. Profund emoționat de moment și de vraja infinită din cuvintele simple ale acelor tovarăși de credință, care sunt de regulă din clasele de jos, impresia acelor ore a rămas neștirbită ani de zile. Această congregație, care își are sălașul doar la Viena, recunoaște ca lider spiritual un funcționar al biroului municipal, al cărui discurs se spune că este atât mișcător și fermecător de frumos, încât a stârnit curiozitatea ilustrei soții a Arhiducelui Palatin. Omul acela a fost chemat în Ungaria pentru a-și etala darul elocinței în fața prințesei.

Aceste informații arată că aici trebuie să fie vorba despre grupul din jurul lui Johann B. Swoboda. Staehelin îl prezintă în lucrarea sa ca fiind „Zimentirungs-Beamter oder Aufseher über die Aich von Maas und Gewicht" (cf. Staehelin 1970: 144). Referirea la legătura lui Swoboda cu arhiducesa Maria Dorothea poate fi considerată o dovadă suplimentară. O altă sursă descriind detaliat grupul este Weidemann (1886: 477-483), care reproduce o circulară a arhiepiscopului către

toți preoții parohiali catolici din Viena din iulie 1843, unde toți participanții la convenții sunt numiți în funcție de district. Raportul lui Schirndinger continuă:

> În această sectă, credința de nezdruncinat în mila lui Dumnezeu și în cuvântul Sfintei Scripturi, care spune: „Cel ce îmbracă crinii de pe câmp nu vă va uita pe voi", este nemărginită. De aceea, este normal ca adepții acestei noi învățături să se bazeze cu crediță tare pe adevărata [subliniat în original] împlinire a acestor pasaje și, împărțind tot ce au cu fratele sărac, să caute să ușureze suferința altora atât cât le stă în putință.

Bineînțeles, aprecierea și evaluarea autorității polițienești este diferită în alte surse:

> Resursele principale care se pun în mișcare în favoarea acestor asociații sunt, pe de o parte, entuziasmul religios mai ales în rândul tinerilor și femeilor, și uneori o oarecare vanitate de a se complace în rolul de predicator și învățător religios, iar pe de altă parte încurajarea unei anumite libertăți de gândire în materie de religie, suspiciunea față de orice rit religios ca incompatibil cu Evanghelia, și probabil interese pecuniare și alte scopuri materiale, deoarece se organizează colecte de bani în favoarea membrilor săraci ai asociației. (Zimmermann 1963: 153)

În ultima parte a raportului lui Schirndinger citim:

> De altfel, se spune că această nouă doctrină ar fi și mai răspândită în interiorul Germaniei, în sensul că este în strânsă legătură cu cea din Austria, ceea ce reiese deja din faptul că la Viena sosesc din când în când mai ales vânzători ambulanți trimiși printr-o scrisoare de recomandare specifică la un singur membru al frăției secrete, iar când apar în adunare par să preia și funcția de conducător și interpret al Sfintelor Scripturi. În general, biserica este rar sau niciodată vizitată de adepții acestei credințe. Singura excepție este Catedrala Sfântul Ștefan, dar chiar și aici intră doar când poetul Veit, cunoscut și ca medic veterinar, convertit de mult la starea clericală, intră în amvon și tună de acolo cuvintele de convertire, de pocăință și de sancționare a poporului sau mai bine zis a claselor educate. Apoi ascultă cu cea mai mare devoțiune torentul irezistibil de fermecător al cuvintelor sale, pe care par să le piardă din memorie de îndată ce părăsesc biserica, dovadă cele trei rânduri de covorașe aliniate în fața bisericii și ocheadele drăgăstoase pe care le schimbă uneori cele două sexe. Dar, în timp ce catolicul este clar recognoscibil după comportamentul său în biserică și în afara ei, comportamentul celor din bisericile libere este cu totul diferit, în sensul că ei, serioși și introvertiți, aplecați într-un colț ferit al clădirii gotice, încearcă să zăbovească asupra cuvintelor de consacrare de pe buzele predicatorului entuziast, pentru a împărtăși, când ajung acasă, conținutul predicii pe care au ascultat-o cu

> soțiile și copiii lor și cu orice alți credincioși care ar putea veni în vizită. În rest, folosirea sfintelor taine le este străină adepților noii credințe, și chiar și pe patul de moarte întărirea muribundului pentru ultimul drum se limitează la a-i atrage atenția asupra orei tot mai apropiate a plecării și la îndemnul de a-și îndrepta mintea spre mila lui Dumnezeu prin rugăciuni scurte și intense.

În iulie 1942, Schauffler a părăsit Viena după ce a reușit să prezinte împăratului un exemplar al Bibliei proaspăt tipărit în limba sefardă (ebraică-spaniolă), în cadrul unei audiențe private (Schauffler 1887: 172-173). Schauffler raportează cu privire la această reuniune că

> Împăratul era îmbrăcat civil, un biet om bolnăvicios tremurând din cauza slăbiciunii, cu privirea obosită din cauza crizelor de paralizie la care a fost supus încă din tinerețe, dar de o mare bunătate în privire și purtare. I-am explicat pe scurt obiectul lucrării pe care aveam onoarea să i-o pun în față. Și-a exprimat aprobarea și speranța că Dumnezeu o va binecuvânta pentru bieții evrei din Turcia. S-a bucurat că fusese lucrată atât de frumos și, cu toată inocența, m-a întrebat dacă șederea mea în oraș fusese plăcută. La aceasta am răspuns afirmativ și i-am mulțumit pentru confortul și protecția cu care am fost cinstit în timpul șederii mele aici – fără a menționa disconfortul pricinuit de persecuție – după care mi-am luat rămas bun. (Schauffler 1887: 173)

Schauffler a călătorit cu familia înapoi la Constantinopol în iulie 1843, unde a rămas până în 1855, când s-a întors în America și a finalizat traducerea Bibliei în limba turcă (Canton 1910: 230-231). A murit la New York în 1883. Chiar dacă a devenit cunoscut pentru activitatea sa de misionar printre evrei, trebuie remarcat că nu există dovezi ale vreunei activități misionare evreiești la Viena și că, în cei trei ani, a făcut parte din rețeaua pietistă revivalistă din oraș, din Austria Superioară și din Budapesta, fiind activ și implicat în aceste cercuri. Este surprinzător să-l vedem azi pe Schauffler menționat în legătură cu activitățile misionare evreiești din Viena, deși nu există dovezi în sprijinul acestei teze.

Misionarii Anglo-Saxoni la Viena

Putem presupune, așadar, că o misiune protestantă orientată către evreii din Viena nu a avut loc până în anii 1860, și aici ar trebui să-l amintim din nou pe primul misionar al FCS. Totuși, activitatea misionară activă în rândul evreilor poate fi constatată mai ales începând cu anii 1870, când "London Society for Promoting Christianity among the Jews" (în continuare LSPCJ) l-a trimis la Viena pe pastorul anglican William Ayerst, care participase anterior la Conferința Misionară Evreiască de la Berlin (De le Roi 1892: 37). Ayerst a fost primul care a studiat contextul misionar vienez, rămânând la Viena timp de patru luni. Împreună cu

asistentul său a vizitat evrei în casele lor, i-a instruit și a consemnat răspunsul lor „foarte încurajator". Deși misionari ai evreilor (Gidney 1908: 356) din partea LSPCJ vizitaseră deja Viena – de pildă J. C. Hartmann, David. A. Hefter (Rakowski 2007: 79-87), A. I. Behrens (Bernstein 1909: 59), G. H. Händler (Bernstein 1909: 143) și Paulus Stephanus Cassel, care a și obținut un doctorat în teologie la Universitatea din Viena (Wiese 2018: 90-95) – niciunul nu s-a stabilit la Viena până atunci. Ayerst a fost urmat de John Henry Brühl, care, născut în Posen, s-a convertit în tinerețe, a plecat în Anglia și a fost trimis la Bagdad de LSPCJ în 1851. A fost apoi misionar în Persia, din nou la Bagdad și mai târziu la Lemberg, înainte de a fi transferat la Viena (Anonim 1893: 83-85). Despre perioada petrecută la Viena, acesta spunea:

> În iulie 1871, domnul Brühl a fost numit să lucreze la Viena, o arie de muncă mai plăcută, evreii fiind cosmopoliți, reprezentanți ai tuturor țărilor de sub autoritatea austriacă și, din toate punctele de vedere, erudiți. Mulți studiau religia la nivel înalt, fără atașament fanatic față de Talmud, astfel că Brühl le-a putut predica despre Isus Cristos răstignit fără să fie nevoie să discute despre meritele sau slăbiciunile legii orale. Domnul Brühl a avut relații cu mulți rabini culți, pe care i-a vizitat cu orice ocazie în casele lor și adesea în sinagogi, pentru a răspândi adevărul mântuitor al Evangheliei. Fără îndoială, și aici au existat rețineri și descurajări: clerul luteran parșiv nu a manifestat nici cel mai mic interes față de convertirea evreilor și nu i-a dat domnului Brühl ocazia de a pleda în biserică în favoarea lor. Pe de altă parte, acesta a consemnat cu recunoștință simpatia și bunăvoința Bisericii Reformate, în care erau mulți oameni pioși ce se rugau frecvent pentru convertirea lui Israel. Domnul Brühl a avut multe ocazii de a populariza nevoia de convertire a evreilor, predicând în capela Ambasadei Angliei și în multe denominațiii. De asemenea, era în relații de prietenie cu profesori de teologie protestanți, influențându-i să studieze îndeaproape cărțile profetice [...] (Anonim 1893: 83-85)

Prin contactele cu editori și jurnaliști evrei, lui Brühl i s-au deschis oportunități misionare în mass-media, așa cum s-a întâmplat la Expoziția Universală de la Viena din 1873. Brühl a rămas la Viena până în 1875, când a acceptat postul de rector la "Operative Jewis Converts' Institute" din Londra (Anonim 1893: 83-85). A fost ajutat de Joseph Bahri, care a descoperit creștinismul prin "British Society for the Jews" (în continuare BSJ) din Stuttgart (Bernstein 1909: 143). În timpul șederii sale la Viena, Brühl a reușit totodată să-l convingă pe profesorul C. W. Palotta (Bernstein 1909: 227), fost membru al LSPCJ venit la Viena în 1871 ca profesor de literatură, să se alăture activității misionare (De le Roi 1892: 143; Gidney 1908: 536). Succesorul său, A. D. Behrens, fiul lui A. J. Behrens menționat mai sus, a reușit să stabilească relații bune cu pastorii protestanți din oraș,

luând asupra sa în locul lor instruirea celor care doreau să fie botezați, însă botezarea lor a revenit pastorilor locali. Misionarii LSPCJ au botezat ei înșiși doar doi din cei 36 de convertiți în 1880. După ce Behrens a murit la Viena în 1883, a fost înlocuit de G. H. Händler (Gidney 1908: 536), dar activitatea LSPCJ din Viena are impactul scontat:

> Trimisul nostru din Viena este tot mai valoros pentru lucrare. Este important ca misionarii să înțeleagă că cea mai bună șansă pentru acces la comunitatea de evrei o reprezintă legătura solidă cu Biserica protestantă din țară. (De le Roi 1892: 143-144)

Misiunea lui James Craig

Între 1845-1873, James Craig (1818-1899), misionar pentru evrei al "Irish Presbyterian Church" (în continuare IPC), a activat la Hamburg păstrând legătura cu Johann Hinrich Wichern (1808-1881), fondatorul Misiunii interioare a Bisericii Protestante, precum și cu Johann Gerhard Oncken (1800-1884), pionierul baptismului german (cf. Railton 2013; Railton 2004: 140-154; Craig 1895). Totuși, misionarul reformat nu s-a limitat la misiunea printre evrei, ci a avut legături foarte bune cu cercurile revivaliste din nordul Germaniei. Astfel, a fost secretar la "Lower Saxon Tract Society", calitate în care a sprijinit răspândirea literaturii în Austria (Craig 1895: 43). A avut legături nu numai cu Johann Evangelista Goßner din Berlin (Railton 2004: 143, 145) sau cu Pilkerton de la BFBS din Frankfurt, ci și cu cercurile revivaliste din Germania și Elveția. Prima sa călătorie misionară în Austria s-a petrecut în 1846 (Craig 1895: 53), fiind motivat să recruteze și să plătească tineri ca scriitori-colportori nu doar în nordul Germaniei, ci până în Austria. La finele anului 1846, Craig nota: „Greu este de plătit amenda pentru introducerea Evangheliei în Austria, și totuși am reușit să distribuim aproape 10.000 de broșuri și Nou-Testamente acolo" (Craig 1895: 54-55). Un raport din 1849 arată că a întâmpinat rezerve chiar și în cercurile evanghelice:

> La Viena au făcut cunoștință cu profesorul S., despre care se spunea că este cel mai evanghelic pastor și profesor din Viena. Vizitatorii i-au vorbit despre dorința lor de a distribui Biblii și tractate evanghelice prin Imperiu, dar el i-a implorat să nu facă nimic în această direcție, susținând că un astfel de pas ar distruge cu siguranță armonia dintre clerul protestant și cel romano-catolic. (Craig 1895: 114-115)

În raport se face referire, de asemenea, la activitatea desfășurată de Schauffler cu câțiva ani înainte la Viena:

> Dr. Craig a fost primul sosit în oraș pentru a-i încuraja, după plecarea slujitorului lor. Ajuns abia de un ceas la hotel, a și fost descoperit de acești frați și invitat să se

> întâlnească cu ei într-un loc liniștit dintr-o suburbie îndepărtată, în duminica următoare. Craig a fost avertizat că, dacă poliția din Viena îl va găsi la întâlnire, va fi cu siguranță amendat, întemnițat și alungat din oraș. [...] Frații prezenți în ziua aceea au fost întăriți, iar unii au continuat să-l ajute cu credincioșie pe Dr. Craig timp de cincisprezece ani la răspândirea cuvântului vieții în oraș. (Craig 1895: 116)

Aceasta este ultima sursă care face trimitere la cercul din jurul lui Swoboda. Dacă grupul a intrat sau nu mai târziu în contact cu primele Biserici Libere din Viena rămâne un subiect deschis deocamdată, dar avem din nou dovada strânselor relații dintre cercurile revivaliste pe perioade lungi de timp și dincolo de granițele naționale.

La sfârșitul anilor 1840, Craig a reușit să înființeze două depozite de literatură atât în centrul orașului, cât și în Leopoldstadt, „unde broșurile erau expuse în vitrină și vândute sau oferite" (Craig 1895: 117). Depozitele au rămas deschise până în 1858, fiind apoi închise din cauza opoziției crescânde a iezuiților și redemptoriștilor. În acești ani, Craig se pare că a vizitat Viena și alte zone din Austria în fiecare an (Craig 1895: 194, 232). La sfârșitul anilor 1860, Dunlop Moore s-a mutat în cele din urmă la Viena ca prim-misionar al IPC. Moore fusese înainte misionar în India și se pare că a părăsit din nou Viena până la finele lui 1875, pentru a păstori o congregație prezbiteriană din New Brighton, Pennsylvania. Cu toate acestea, activitatea sa misionară din Viena trebuie privită în contextul activității FCS. În primul suplinent al ziarului Fremden-Blatt din Viena, datat 1 mai 1870, apărea un anunț care invita oamenii la slujbe în limba engleză cu Moore, la Școala Protestantă din Techniker-Straße din Wieden, sub egida Free Church of Scotland (Fremden-Blatt 1870: 7.5). Într-o dare de seamă despre istoria FCS se arată că

> în Austria există trei baze ale Bisericii Libere. Una dintre ele este la Viena, la care apelează un număr mare de studenți la medicină atât din această țară, cât și din America. În beneficiul lor, precum și al rezidenților și guvernantelor vorbitoare de limba engleză, au început slujbele în 1884, iar încurajarea primită a fost atât de viguroasă, încât aproape imediat s-a hotărât înființarea în oraș a unei baze permanente. Acest lucru s-a întâmplat în 1886 [...] (Walker 1895: 199-200)

Precum alți misionari pentru evrei, Moore a fost implicat și în munca misionară printre austrieci, de exemplu în Școala Duminicală condusă de profesorul Albrecht Vogel von Frommanshausen (Walker 1895: 199-200). Președintele de mai târziu al „Alianței Evanghelice" din Germania, al „Societății de Tractate din Berlin", precum și coinițiatorul primei „Conferințe Gnadau" din 1888, pe nume An-

dreas Graf Bernstorff, care în acea perioadă activa ca al doilea secretar al legației germane din Viena, a fost implicat și în activitatea Școlii Duminicale și a păstrat legătura cu Moore. El mai fusese implicat în astfel de lucrări în Germania, iar acum prelua această lucrare tânără din Viena (Walker 1895: 199-200; von Redern 1909: 141). Dacă pe pastorii protestanți din oraș îi critica astfel: „Când mă gândesc la situația bisericii, îmi vine să oftez mereu. Din șase pastori protestanți, doar doi predică Evanghelia, unul face concesii raționalismului, iar celălalt nu însoțește cuvântul prin fapte" (von Redern 1909: 141), Bernstorff comentează pozitiv serviciile lui Moore, notând: „Micile întâlniri de la domnul Moore, un misionar pentru evrei, sunt raze de speranță" (von Redern 1909: 141). De câteva ori, von Bernstorff a predicat el însuși în congregația lui Moore.

În 1874, Craig, misionar printre evrei în Hamburg, a vizitat din nou Viena și s-a întâlnit cu Moore și cu reverendul W. Johnston, un alt misionar al IPC (Craig 1895: 264). Un raport despre ultima sa ședere la Viena menționează:

> La Viena s-a întâlnit cu prietenii săi, reverendul W. Johnston și reverendul Dunlop Moore, iar depozitul pentru care, într-una dintre vizitele sale recente, obținuse concesii din partea guvernului austriac, adusese rezultate mai bune decât se așteptase. Timp de douăzeci și opt de ani, sub o formă sau alta, această lucrare a fost menținută constant, dar a presupune că lucrarea a continuat fără efort în mijlocul unei opoziții atât de puternice, ar fi o mare greșeală. Domnul Palotta, domnul Lotter și profesorul Vogel au îndeplinit cu credincioșie instrucțiunile date, și un mare număr de distribuitori voluntari de tractate, acționând în parametri legali, au dus mesajul dragostei Mântuitorului în multe familii protestante și romano-catolice din oraș. (Craig 1895: 264)

Din nou, este surprinzător că, precum în cazul lui Schauffler, termenul de „misionar pentru evrei" este folosit constant în rapoarte, dar sursele disponibile indică mai degrabă o activitate misionară sub forma distribuirii de literatură printre protestanți și catolici. Faptul că puteau exista conflicte interpersonale și confesional-teologice chiar și în cercurile „pioase" ale revivaliștilor este ilustrat de un episod care va fi descris pe scurt. În primăvara anului 1970, Dunlop Moore s-a plâns Lordului Shaftesbury, președintele BFBS, despre Edward Millard, pe care îl acuza că abuzează de poziția sa în cadrul Societății Biblice pentru „propagandă baptistă". Ca răspuns la întrebările venite de la Londra, Millard nega categoric acuzațiile, considerând că reacția de la Londra i-a dat dreptate. Deși inițial s-a spus că Moore ar fi evitat personalul Societății Biblice, Millard raporta în septembrie 1870 că pacea a fost restabilită între ei (Randall 2017: 67; Randall 2012: 324-423).

Craig a părăsit misiunea IPC pentru evrei în 1873-1874 și s-a mutat la RTS în Londra, unde se angajase de ceva timp și cu care intrase în contact și prin implicarea în Societatea de Tractate din Saxonia Inferioară, așadar s-a mutat la Londra cel târziu la sfârșitul anului 1875 (Railton 2013: 134-140). Dunlop Moore a plecat și el din Viena în 1875, iar de la W. Johnston știm că a plecat din Viena la Berlin în 1877, fiind urmat de J. D. Pierie. Odată cu plecarea acestuia în 1883, baza misionară din Viena a fost abandonată de IPC, după ce Johnston și Pierie declaraseră că s-au dedicat în primul rând activității printre creștini, și mai puțin printre evrei (De le Roi 1892: 349).

Pe de altă parte, cooperarea cultivată dincolo de granițele confesionale și instituționale este demonstrată de exemplul unei ultime organizații misionare evreiești active la Viena, anume BSJ, cu sediul în Edinburgh. Spre deosebire de LSPCJ, această misiune, fondată în 1842, nu avea o legătură confesională, ci interconfesională cu Biserica Anglicană (De le Roi 1892: 249-250). Primul misionar al societății trimis la Viena a fost Benjamin Davidson, născut la Posen (Bernstein 1909: 67), care și-a făcut un nume ca editor al Lexiconului analitic ebraic, precum și al unei noi ediții revizuite în limba engleză a Gramaticii ebraice a lui Gesenius (De le Roi 1892: 256-257). Davidson a ajuns la Viena la începutul anului 1866, s-a stabilit în cartierul evreiesc și a locuit la o familie de evrei (Dunlop: 1894:188), căutând și menținând contactul mai ales cu studenții evrei:

> Am tot mai mulți cunoscuți printre studenții de la Universitate, dar mai ales printre studenții evrei de la Drept. Există ceva la ei pe cât de curios, pe atât de probabil să ducă, sub binecuvântarea lui Dumnezeu, la promovarea Evangheliei. Ei sunt obligați să se familiarizeze cu Legea canonică. Se plâng de neplăcerea de a trebui să studieze un subiect care, se spune, se bazează pe Noul Testament, de care ei sunt străini, și totuși nu pot fi admiși la examen fără a îndeplini această condiție. Am recomandat, în fiecare caz care mi-a fost adus la cunoștință, studiul Noului Testament, furnizând personal copii ale lui. Unul dintre acești studenți se află cu totul sub îndrumarea mea. Nu este nevoie să subliniez importanța acestui fapt și a rezultatelor bune la care poate duce, dacă harul lui Dumnezeu intervine pentru a face ca lumina Adevărului Său să strălucească în inimile cititorilor. (Dunlop 1894: 188)

Davidson a părăsit Viena în 1871, când a acceptat să conducă o casă nou deschisă a misiunii pentru prozeliți și orfani în Leyton, Marea Britanie, însă a murit în același an (De le Roi 1892: 257). Rămâne discutabil dacă misionari ai BSJ au fost activi la Viena între 1871-1876. În orice caz, profesorul vienez C. W. Palotta menționat mai sus, care locuia la Viena din 1871, a avut și el contact cu activitatea misionară a BSJ (Dunlop 1894: 401-403). În 1876, Isaac Edward

Salkinson, născut la Vilnius, a venit la Viena, fiind un ebraist cunoscut, printre altele, ca traducător în evreiește al unor opere literare precum Othello sau Romeo și Julieta de Shakespeare. În perioada petrecută la Viena, Salkinson a lucrat mai ales la o traducere în evreiește a Noului Testament, care a fost însă tipărită postum la Viena abia în 1886, sub titlul Ha-Berit ha-Ḥadashah. Salkinson însuși a descoperit credința creștină prin contact cu misionarii LMS, a studiat teologia după botez și a fost hirotonit în congregația prezbiteriană din Glasgow (Bernstein 1909: 241-242). O parte din corespondența sa cu secretarul Societății Misionare din Edinburgh a supraviețuit și a fost publicată (Dunlop 1894: 378-383). Raportul anual al Societății Misionare din 1883 menționa că

> Domnul Salkinson poate vorbi despre convertiți care trăiesc, despre botezul domnului Kohn din Pressburg, despre nouă solicitanți de nădejde; despre circulația Bibliilor, a cărților și a tractatelor, cum ar fi propria sa traducere a Filozofiei planului de mântuire și despre cele cincizeci de Nou-Testamente germane trimise lui de un donator necunoscut. (Dunlop 1894: 378)

Edward Weiss, care fusese profesor la Rustschuk, în Bulgaria, și care a fost nevoit să părăsească orașul din cauza războiului ruso-turc, a venit probabil la Viena în 1877 pentru a-l sprijini pe Salkinson (Bernstein 1909: 276). Weiss a rămas activ la Viena timp de doisprezece ani, în care a fost martor la botezul a aproximativ 30 de convertiți sub îngrijirea sa (De le Roi 1892: 279). Când Salkinson a murit în 1883, locul lui a fost luat de Carl Andreas Schönberger, care lucrase cu misiunea FCS din Budapesta, a fost hirotonit la Stuttgart în 1867, apoi s-a transferat la BSJ și s-a mutat la Praga (Bernstein 1909: 276). Ultimul menționat este Nathanael Kameras (Bernstein 1909: 171-172), care a venit la Viena prin 1888 și, potrivit Annei Staudacher, este asociat cu 128 de convertiți până în 1914 (Staudacher 2004: 88).

Concluzii

Se pot face mai multe observații cu privire la rețelele misionare evreiești din cercurile revivaliste și relațiile lor cu Austria. În primul rând, este de remarcat faptul că, prin comparație cu Germania și alte țări, activitatea misionară printre evreii din Austria a început relativ târziu, adică la sfârșitul anilor 1830. Misionarii – spre deosebire de rețelele descrise mai sus – erau în principal de origine anglo-saxonă sau angajați ai societăților anglo-saxone și, din punct de vedere teologic, aveau în general profil reformat. Cu toate acestea, s-au conectat la rețelele din cercurile pietiste revivaliste, cărora li s-au adăugat Bisericile Libere în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, împreună găsind o nouă rețea în recent înființata „Alianță Evanghelică". Ar putea părea surprinzător faptul că, mai ales în Austria,

activitatea misionarilor printre evrei a depășit adesea grupul etnic vizat, trecând la promovarea generală a credinței în cercurile revivaliste sau la diseminarea literaturii și misiunilor printre austrieci. Tocmai în domeniul misiunii printre evrei a avut loc o colaborare mai strânsă între misionari și biserica protestantă a S.B. spre sfârșitul secolului al XIX-lea, ceea ce se explică atât prin contextul confesional al misionarilor, cât și printr-o mai mare deschidere a Bisericii față de cercurile revivaliste.

Bibliografie

Bauhofer G (1855) *Predigt, zur Todesfeier der weiland Durchlauchtigsten Frau Maria Dorothea, k. k. Erzherzogin von Oesterreich, verwitweten Palatinissa von Ungarn, geboren kön. Prinzessin von Württemberg, gehalten am 29. April 1855*. Pest: Verlag Gustav Heckenast.

Bernstein A (1909) *Some Jewish Witnesses for Christ*. London: Operative Jewish Converts' Institution.

Brühl JH (1893) Memoir of the Rev. J. H. Brühl. *Jewish Missionary Intelligence: Monthly Account of the Proceedings of the London Society Promoting Christianity Amongst the Jews* XIV: 83-85.

Canton W (1910) *A History of the British and Foreign Bible* Society, vol. 3. London: John Murray.

Craig J (1895) *The Gospel on the Continent: Incidents in the Life of James Craig M. A. DD PhD*. London: Hodder and Stoughton.

De le Roi JFA (1892) *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet*, vol. 3. Berlin: H. Reuther's Verlagsbuchhandlung.

Detzler WA (1974) *British and American Contributions to the "Erweckung" in Germany, 1815-1848*. Teză de doctorat. Manchester University.

Dunlop J (1894) *Memories of Gospel Triumphs Among the Jews During the Victorian Era*. London: SW Partridge/John Snow.

Erste Beilage des Fremden-Blatt (1870). *Fremden-Blatt* 125.

Gazer HR (2003) Sultane, Patriarchen und Missionare und am Bosporus: Zum Forschungsprogramm einer ökumenischen Kirchengeschichte in interreligiösem Kontext auf der Grenze zwischen Europa und Asien seit 1453. În Tamcke M (ed) *Koexistenz und Konfrontation. Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen*, 11-34. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 28. Münster: Lit verlag.

Gidney WT (1908) *The History of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews: From 1809 to 1908*. London: London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews.

Gottas F (1985) Die Geschichte der Protestanten in der Habsburger Monarchie. În Wandruszka A, Urbanitsch P (eds) *Die Konfessionen*: *Die Habsburger Monarchie*, vol. IV, 523-524, 575-577. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Free Church of Scotland (1873) *The Home and Foreign Missionary Record of the Free Church of Scotland for 1873*. Edinburgh: Thomas Nelson.

Kovács Á (2006) *The History of the Free Church of Scotland's Mission to the Jews in Budapest and Its Impact on the Reformed Church of Hungary, 1841–1914*. Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 140. Frankfurt: Peter Lang.

Bonar AA, MacCheyne RM (1854) *Narrative of a Mission of Inquiry to the Jews from the Church of Scotland*. Edinburgh: William Whyte.

R (1883) Pastor Dr. Wilhelm Gottlieb Schauffler. *Der Deutsche Pionier: Erinnerungen aus dem Pionier-Leben der Deutschen in Amerika* 15: 479-480.

Railton NM (2004) Der irische Judenmissionar James Craig und die Erweckungsbewegung in Norddeutschland. *Pietismus und Neuzeit* 30: 140-154.

Railton NM (2013) *James Craig (1818-1899): Judenmissionar-Evangelist-Gemeindegründer*. Husum: Matthiesen Verlag.

Rakowski T (2007) *Der „Verein von Freunden Israels in Lehe und Umgegend" (1839–1852) im Kontext der deutschen protestantischen Judenmission im 19. Jahrhundert*. Hermannsburg: Unveröffentlichte Diplomarbeit.

Randall I (2017) Baptists. În Larsen T, Ledger-Tomas M (eds) *The Oxford History of Protestant Dissenting Traditions*, vol. 3, 57-98. Oxford: Oxford University Press.

Randall I (2012) Nineteenth-Century Bible Society Colporteurs in Eastern Europe. *Journal of European Baptist Studies* 12(3): 324-423.

Redern H (1909) *Andreas Graf von Bernstorff: Ein Lebensbild nach seinen Briefen und persönlichen Aufzeichnungen*. Schwerin: F. Bahn.

Schauffler W (1887) *Autobiography of William G. Schauffler: For Forty-Nine Years a Missionary in the Orient*. New York, NY: Anson D. F. Randolph.

Schirndinger FL (1845) *Oesterreich im Jahre 1840: Staat und Staatsverwaltung.* Leipzig: Ph. Reclum.

Schweighofer A (2015) *Religiöse Sucher in der Modere. Konversion vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900.* Berlin: De Gruyter.

Staehelin E (1970) *Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart*, vol. 2. Basel: Friedrich Rienhardt.

Staudacher AL (2004) *Jüdisch-protestantische Konvertiten in Wien 1782–1914*, vol. 1. Frankfurt: Peter Lang.

Steger BS (1847) *Die evangelische Juden-Mission in ihrer Wichtigkeit und ihrem gesegneten Fortgange.* Hof: Verlag Gottfried Adolph Grau.

Trinks U (1970) B. Protestantismus in Österreich. În Rengstorf KH, Kortzfleisch S (eds) *Kirche und Synagoge: Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden: Darstellung mit Quellen*, vol. 2, 531-558. Stuttgart: DTV.

Walker NL (1895) *Chapters from the History of the Free Church of Scotland*. Edinburgh/London: Oliphant Anderson & Ferrier.

Wiedemann T (1886) *Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns*, vol. 5. Prag/Leipzig: F. Tempsky/G. Freytag.

Wiese C (2018) The Divergent Path of Two Brothers: The Jewish Scholar David Cassel and the Protestant Missionary Paulus Cassel. În Rudermann DB (ed) *Converts of Conviction. Faith and Scepticism in Nineteenth Century European Jewish History*, 55-95. Berlin: De Gruyter.

Zimmermann B (1963) Verschiedene Versuche, Christus jüdische Seelen zuzuführen: Ein Kapitel aus dem Leben Gottlieb August Wimmers. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 78/79: 135-162.

CHALLENGES AND OPPORTUNITIES OF AN IN-BETWEEN SOCIETY. A CHRISTIAN PERSPECTIVE

Iosif Riviș-Tipei*

ABSTRACT. This article starts from the question of what it means to be the church in the world. It is argued that the church is called to engage the society in transformative ways. The article starts with a brief analysis of the Romanian situation A few subsequent proposals for ministry in the public square by evangelical communities are then offered. The thesis presented is that if evangelical churches in Romania are to fulfil their mission, they must be morally distinct from the "world", while actively engaging it –socially, politically, culturally, economically, morally, etc – to bring a fresh wind of transformation, there where there has been little or none whatsoever.

KEY WORDS: social involvement, mission, Church ministry, Christianity in Romania, Gospel and culture

Introduction

"God exists! God exists!" So chanted thousands of demonstrators in the central square of Timișoara during the Romanian anti-communist uprisal of December 1989. The euphoria of a nearing longed-for freedom was irresistible. People who had previously paid little attention, if any, to matters of faith, were joining in the choruses, prayers and refrains of hundreds of believers that somehow found the courage to openly oppose one of the most oppressive communist regimes Eastern Europe had known. As Marcel Măcelaru describes it, this was "a turning point, with deep missiological implications, in the history of the region (Măcelaru 2018: 305). The cries of the crowds soared, defying decades of communist atheistic ideology. In this respect, as Măcelaru says,

> ... there was reason for hope – hope that the oppressive context in which I had lived would, at last, end; hope that my country would become a society in which freedom and truth would prevail; and hope that the newly discovered religious liberty would trigger a resurgence of true Christian commitment, perhaps even a fully-fledged, revival. (Măcelaru 2018: 327)

* Iosif Riviș-Tipei (Ph.D) is lecturer in Theology at "Aurel Vlaicu" University in Arad, Romania. E-mail: iosif.tipei@gmail.com.

Indeed, the sentiments expressed by the words above must have been quite strong among many evangelical believers during the early days of the free Romania. However, history, since then, has proven that the situation is much more complex and therefore complicated. The slow improvement of the social, economic, political make-up of Romania is accompanied by an equally slow moral betterment of the society. (Măcelaru 2016b: 35-53; cf. Măcelaru 2014: 169-174). Not only that the hoped-for Christian revival did not take place, but churches in the region continue to face a host of problems – structural, doctrinal, and moral (Măcelaru 2021b: 80-84; cf. Măcelaru 2020: 375-386). As Măcelaru (2018: 327-328) concludes, "the change of political regimes did not bring about changed mentalities." That is, the shape of Christian communities in Romania seems to parallel the dire situation of the Romanian society at large.

In the following pages I offer a brief analysis of the Romanian situation and argue that the time has come for Christian communities in the region to reimagine their vision role within the society. If there is any wisdom to be gained from the past three decades of "freedom" and "democracy", that would be a call to a search for a renewed approach to church-life, biblically founded and mission oriented. I will therefore ask what it means to be the church in the world, I will ponder on how the Romanian Christian communities can help their nation find a new moral center, and I will offer a few subsequent proposals for ministry in the public square by evangelical communities. My thesis is that if evangelical churches in Romania are to fulfill their mission, they must be morally distinct from the "world", while actively engaging it –socially, politically, culturally, economically, morally, etc. – to bring a fresh wind of transformation, there where there has been little or none whatsoever.

Residual Demons and a Nation in Transition – Lessons from History

The 1989-1990 collapse of Communism brought much jubilation to the nations of Eastern Europe. The "fire" of freedom and justice was rekindled in many hopeful hearts and the inauguration of "democracy" was seen as the doorway to achieving a more prosperous society. Those hopes were quickly doused, however, as the reality of what the transition toward a free-market economy really meant for the average citizen (Măcelaru 2021b). Many expected that the embrace of the free-market system would bring an immediate improvement to the day-by-day living. However, the move away from the "command economy" of communism to the "freedom" of the capitalist system, coupled with the change from a one-party political system to democracy has

proven to be more difficult than most were prepared to face; the decade of the 1990s stands as proof to that assessment (Vrcan 1997). For Romania, the path to democracy, civil rights, and financial sufficiency has been long and many things still need to change for the better.

Charles West (2002) shared an enlightening observation as he interpreted the transition occurring in former Communist countries in Eastern Europe through Jesus' parable of the unclean spirits found in Matthew 12:43-45. He argued that it was naïve for people to think that justice and freedom would come automatically; the simple negation (of Communism) did not bring liberation. Communism may be gone, but its evil spirits are still lingering. The promised freedom and prosperity of the anti-communist "revolution" can only come with a new vision of a just social order. Miroslav Volf takes the analogy further stating that if the house from which the demons have been cast out is left empty, worse demons will soon take their place Volf 1991: 78).

The double aspects of the analogy of the unclean spirits highlighted by West and Volf illuminate current problems in Romania in two ways. The demons still lingering are aspects of society and governance that are residual, or "left-overs," of old mentalities. Volf's metaphor of the encroaching "demons" is a warning against the oppressive candidates waiting to replace the vacancy left by the old power structures. Old and new "demons" are interrelated. They are a result of the challenges faced as the inherent weaknesses of the new system – capitalistic market economy and democracy – collide with the residual problems left by communism.

The parable of the unclean spirits gives a further clue to understanding the problems of transition – the vacant house. There void left by the departure of communism – philosophical, spiritual, moral, and economic – needed to be filled. Gerald Shenk (1990) picks up on this fact, noting that the communist "sacred canopy" has been torn out and thrown away. The communist system itself was based on the absolute character of the state and the supremacy of its own doctrine. To achieve this, all other philosophies and religions were suppressed, often directly persecuted, or at least partially marginalized (Măcelaru 2016b: 37-45). In Romania, the consequence of 50 years of such marginalization was, first, the incapacity of the church to counterbalance the secularization of culture, and that amid an apparent resurgence of the religious sentiment after the turn of the third millennium (Măcelaru 2014); and second, the incapacity of the society to fill the void left by the removal of communism as the unifying principle of the society. The result – the transition period that started with the fall of communism, continued after 1989 with a new batch of demons: cold-blooded economism, expressed as unbridled greed that destroys both people and environ-

ment; nationalistic totalitarianism, expressed as elevation of one ethno-religious national identity to the detriment of other identities; and political opportunism, expressed as the melding of national and personal interests leading to severe corruption. These aspects, and others such as these, have been, and still are, threats to the security and well-being of Romania.

Romania, Thirty Years Later

Problems confronting Romania nowadays are multitudinous, multifarious, and they seem to be multiplying daily. Therefore, to assume that one could neatly label, package, and correct them within the body of a paper would be ludicrous. However, since any such exercise must begin somewhere, I sketch below what I consider to be the situation in Romania after thirty years of "freedom."

I firstly argue that the main problem facing Romanian society nowadays is the lack of consistent moral standards, private and public, individual and institutional. The high levels of corruption, evident across the board, from the political arena to the simple life of individuals, is a symptom of a repulsive, morally and spiritually sick society. This is also proof that the religious and the social life in Romania are disconnected. It almost seems that the more people are religious, the worse the social situation becomes. There seems to be no concept in society that faith should have practical and social implications, or of what those implications could or should be. Professor Măcelaru (2021b) has explained this phenomenon by pointing out that communist pressure on Christian communities had the nefarious result of privatising faith and keeping Christian witness out of public affairs. The consequence is a sacred-secular divide within the individual believer and the believing community, whereby the moral standards applicable at home and within the church, are not observed in the same way in public and civic life.

Secondly, the lack of democratic consciousness represents another problem. Not only are Romanians still unprepared and unschooled in basic democratic principles, but they also lack the commonality, based on open dialogue, that makes true democracy possible. This becomes evident when considering the pervading model in our leadership structures, both political and ecclesial. It is precisely here, I argue, that authoritarianism, as a communist residue, becomes visible. This mentality continues to prevail among those in power and is characterized by a paternalistic "I-know-it-all-and-can-do-it-all-and-you-just-be-quiet" attitude. It functions because many within our communities are still acting out of fear and suspicion toward anything that may require a change of mentalities and procedures. As a dictatorial system, communism created dependent, docile persons. It seems that that mentality has remained unchanged.

Thirdly, passivity and hopelessness are further impediments to the development of healthy communities, Christian and otherwise, in today's Romania. The loss of employment and the meagre financial means of the first two decades of freedom produced a lot of anxiety and depression. The result was massive economic migration, most times of one parent, that led to the destruction of true family life.

The Gospel in Context

In the light of the above, how is the church to live up to her call? How is she to minister the Gospel of Jesus Christ within the context in a way that makes the Christian worldview available within the public square and therefore contributes to the transformation of the Romanian society? What is the way in which such a task is to be carried out? Richard Niebuhr (1951) pointed out five models of such interaction: Christ against culture, Christ of culture, Christ above culture, Christ and culture in paradox, and Christ transformer of culture. However, while Niebuhr's taxonomy has been helpfully used for decades, the critique of Niebuhr's categories offered by Hauerwas and Willimon (1989: 30-48) shows that these are unconvincing and essentially unhelpful in the actual ethical task. The rigid way in which Niebuhr's categories have been interpreted, whether fair or not to Niebuhr's original intention, has resulted in the exclusion or marginalisation of differing ethical stances – usually stances that do not seem to be sufficiently "transformative." Furthermore, as Yoder points out, Niebuhr's definition of culture is incomprehensibly monolithic; so, to reject, or to accept, or to transform, culture means to reject, or to accept, or to transform, it all (Yoder 1996: 54). Ever since first uses, the concept of "culture" has been a much broader concept (cf. Page 2005: 35-37) than Niebuhr's models allow for. Niebuhr's narrow treatment of culture leaves little for the ethicist and church to work with.

In the light of the above, I argue that a new framework for Christian engagement in the society is needed, one that offers a more realistic view of culture and its complexities, while upholding a biblical view of human existence. Walter Wink's insight into the New Testament concept of "principalities and powers" (cf. Eph. 6:12; Col. 1:16-17, 2:15) is helpful at this point. He points out that these represent power structures which are both spiritual and cultural realities Wink 1992: 3). According to Paul, these are created by God through Christ (Col. 1:16-17) but have rebelled against God's reign (Col. 2:15). As such, they are both the "discerned spiritual center" of physical structures such as politics, economics, and cultural institutions, and the physical manifestation of spiritual realities (Wink 1992: 6). Seen in this light, reality is a unified and indivisible unit made up of the spiritual and the physical. Wink (1992: 10) concludes that, "the powers

are good" in so much as they are created and obedient to God's purposes and "the powers are fallen" in so much as they rebel against God's purposes; in such case the powers are to be redeemed.

It follows from the above that, as a part of a unified reality, culture can be seen as serving God's purposes (good), as rebelling against God (evil), and in need of redemption. As Yoder has put it, "everything we call culture is both in some way created and creative and positive, and in other ways rebellious and oppressive… we are called to exercise discernment" (Yoder 1996: 85). As the messenger of the gospel in the world, the church is therefore called to discern what is good and what is evil in culture, and from there to seek to appropriately offer the gospel to the society. In other words, "the Church needs to discover how to relate our church life most effectively to our cultural environment" (Kraft 1980: 211). Thus, it is the task of the Christian community to redeem "culture," that is, to redeem human societal structures. This is done through a process of engagement as the Christian recognizes God's good and creative activity in the world, exposes the lies of the rebellious powers, and responds to God's redeeming action (Stassen 1996: 218-220).

The Task Defined – Three Modes of Ministry

Responding to God's redeeming activity may take different forms. I propose that at least these include exemplifying God's purpose for the creation within the society, proclaiming God's good news to the society, and engaging redemptively the society.

For the church to redeem culture she must herself be transformed. In contrast to the surrounding society, Christians have a distinct identity. Volf (1994) labels Christian distinctiveness as "soft difference", noting that while Christians are "aliens and strangers" in the society because of their new birth into Christ (1 Pet. 2:11), they are also a part of the society. Although this distinction is not for the purpose of isolation, it is a prerequisite to the fulfilment of the calling to transform society. Thus, the church is the community that lives "an alternative way of life within the political, ethnic, religious, and cultural institutions of the larger society" (Volf 1994: 20).

Speaking of the above, Yoder affirms that "the church's responsibility to and for the world is first and always to be the church" (Yoder 1994: 61). The Church is to live as the redeemed people of God, embodying the judging and redeeming power of God in the world (West 1999: 111). In this way the Christian community transforms society by being faithful to its identity and obeying the commands of Jesus Christ, all of which is expressed in the form of a public witness to this new life. This, of course, without neglecting the fact that there is a natural dis-

tance between the larger society and the Christian community, without which the church loses her identity and calling.

The church acting as an example to the larger society enables a second form of mission in the world – proclamation. Leslie Newbigin defines the Gospel as

> the announcement that in the series of events that have their center in the life, ministry death, and resurrection of Jesus Christ something has happened that alters the total human situation and must therefore call into question every human culture. (Newbigin 1986: 3-4)

This good news in Jesus Christ is, as Paul noted, the promise of hope and salvation to those who believe (1 Cor. 1:18). Yet, to those who are rebellious it is judgement, for the Christ event has turned over the foundations upon which oppression and wickedness is built (1 Cor. 1:27-28). Thus, the Church as a witness of God's transforming power, proclaims both God's salvation and judgment to the world (West 1999: 124).

Furthermore, Christian proclamation is necessarily public proclamation. This means more than evangelistic rallies (cf. Măcelaru 2018) and more than the preaching of personal salvation (cf. Marshall 1980). When it comes to God's redemptive work, the division between the public and the private is a false dichotomy springing out of Enlightenment scepticism and materialism (Newbigin 1986: 15). Furthermore, equally false is the division between the sacred and the secular (Măcelaru 2021b). Such dichotomies relegate Jesus Christ to the world of private inner values and yields him irrelevant to public life. Salvation and transformation cannot and should not be separated, for the church is to proclaim Jesus as Lord over the entire reality, which includes the social, the economic, the political, the aesthetic, the cultural – it includes all aspects of human existence. As Măcelaru (2016a: 79-83; cf. Măcelaru 2009: 141-145) has argued, true proclamation invites all and everyone to receive, and become part of, God's story with and for the world.

It is true that, at times, Christians have understood their role in the world in narrow ways, fashioned according to escapist eschatologies and a misunderstood spirituality (Măcelaru 2021b). However, being an example and proclaiming the good news ought to be accompanied by active engagement in society. Such engagement takes on concrete forms, addresses concrete needs (e.g. Măcelaru and Măcelaru 2016), and it is guided by a holistic vision regarding the true value of human beings (cf. Măcelaru 2021a).

The Task Applied – Areas of Engagement

I have begun the present paper with a discussion of the Romanian situation, and I identified three aspects that pose problems to the health and well-being of the nation. Here I propose to conclude the discussion by considering some concrete ways in which the church in Romania can be a catalyst for transformation at the national level.

The first task of the church, I propose, is to live publicly and truly the virtues of honesty, responsibility, humility, and practiced love. This is vital, for if authentic change is to be experienced within the society a drastic change of mentality at the national level must first take place. Such change would begin with the admission of past failures and the commitment for a better future. Christian communities can and should seek to provide a model of justice and righteousness to the surrounding society.

Furthermore, the church is to raise its voice prophetically in opposition to injustice, corruption, and environmental degradation, wherever and in whatever forms they are found. These issues are but a few examples of how immorality in the form of greed and selfishness manifest themselves as structural evil. Such principalities and powers should be identified and unmasked. When the church speaks out against injustice, she acts publicly her love for the neighbour – it is but a public demonstration of Christ's loving sacrifice upon the cross (Volf 1991: 84). In a society fractured by betrayal, distrust, and hatred, the church must and can present a model of unity. As Kuzmič (1996: 74-75) pointed out, "only … a gospel … consistently lived, lovingly exemplified and powerfully demonstrated, will restore credibility to the message of Christ."

Finally, in the biblical vision, the church is, without a doubt, a community defined by hope. That being said, the question must be asked in what ways can the contemporary church bring hope amidst public realities? The sharp dichotomies between the public and the private, and between the sacred and the secular, noted above, have often led to an understanding of Christian hope in terms of a future deliverance from an unfriendly world. Undoubtedly, Christian hope *is* an eschatological hope, but it is never a passive one. It can never be the "just-waiting-for-heaven" attitude found among some of the evangelicals in the region. The Christian should not take on a passive, apathetic stance to the world, but should rather actively "witness towards the coming Kingdom of God" (Newbigin 1986: 134).

Conclusions

The Church is at the same time at home and a stranger in human culture. The rehearsal and repetition of the Gospel naturally leads to a tension between the church and the surrounding societal structures, values, and ideologies. Yet, the church is mistaken when it attempts to see this difference as a call to retreat or a battle cry to conquer and obliterate. It is instead a "soft difference" that should lead followers of Christ to engagement with the world for the purpose of transformation.

Transformation, however, easily remains an idea if not taking concrete forms of engagement with the society. This is where failure, frustration, and disillusionment loom in the background. Without active engagement for transformation we begin to wander when the promised kingdom will come. Losing hope, our liturgy turns to the exalted heavens and forgets the rejected others. To the disciples' impatient question concerning the coming of the Kingdom Jesus replied by sending them out into the world. I suppose he would respond to us the same.

Bibliography

Hauerwas S, Willimon WH (1989) *Resident Aliens*. Nashville, TN: Abingdon.

Kraft C (1980) The Church in Culture: A Dynamic Equivalence Model. In Stott JRW and Coote RT (eds) *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*, 211-230. London: Hodder and Stoughton.

Kuzmič P (1996) The Communist Impact on the Church in Eastern Europe. *Evangelical Review of Theology* 20(1): 48-62.

Măcelaru LM, Măcelaru MV (2016) Empowering People with Disability to Reach Their Full Potential within the Community – The Case of ACAS. In Constantineanu C, Măcelaru MV, Kool A-M and Himcinschi M (eds) *Mission in Central and Eastern Europe: Realities, Perspectives, Trends*, 365-373. Regnum Edinburgh Centenary Series 34. Oxford: Regnum.

Măcelaru MV (2021a) Created in God's Image: Human Dignity in Biblical Perspective. *Journal for Freedom of Conscience* 9(3): 596-608.

Măcelaru MV (2021b) Naming the Issue in Contemporary Contexts. Part 4: Eastern Europe. In Greene M, Shaw I (eds) *Whole-Life Mission for the Whole Church*, 80-84. ICETE Series. Carlisle: Langham Global Library.

Măcelaru MV (2020) Witnessing Christ in Eastern Europe: An Assessment of Context. In Ma W (ed) *Proclaiming Christ in the Power of the Holy Spirit: In the Face of Major Challenges*, 375-386. Tulsa, OK: ORU Press.

Măcelaru MV (2018) Holistic Mission in Post-Communist Romania: A Case Study on the Growth of "Elim" Pentecostal Church of Timișoara (1990-

1997). In Lee Y, Ma W (eds) *Pentecostal Mission and Global Christianity*: *An Edinburgh Centenary Reader*, 327-344. Regnum Studies in Mission. Oxford: Regnum.

Măcelaru MV (2016a) The Bible, Christian Existence and Mission. In Constantineanu C, Măcelaru MV, Kool A-M, Himcinschi M (eds) *Mission in Central and Eastern Europe: Realities, Perspectives, Trends*, 67-83. Regnum Edinburgh Centenary Series 34. Oxford: Regnum.

Măcelaru MV (2016b) The Context of Theological Education in Eastern Europe: Past, Present, Future. In Măcelaru MV, Constantineanu C, Ganea RV (eds) *Re-Imagining Theological Education*, 35-54. Cluj-Napoca: Risoprint/ Bucharest: Plērōma.

Măcelaru MV (2014) Burdens of Identity – On Christian Existence in a Post-Christian World. In Constantineanu C, Rață G, Runcan P (eds) *Values of Christian Relationships*, 169-174. Bucharest: Editura Didactică și Pedagogică.

Măcelaru MV (2009) Communicating the Gospel to Postmodern People: Lessons from C.S. Lewis, J.R.W. Stott and N.T. Wright. In Neagoe A, Zorgdrager H (eds) *Postmodernity – Friend or Foe? Communicating the Gospel to Postmodern People: Theological and Practical Reflections from Central and Eastern Europe*, 123-147. Utrecht: Kerk in Actie/ Timișoara: Mirton.

Marshall IH (1980) Culture and the New Testament. In Stott JRW, Coote RT (eds) *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*, 17-32. London: Hodder and Stoughton.

Niebuhr R (1951) *Christ and Culture*. New York, NY: Harper and Row.

Page JB (2005) The Concept of Culture: A Core Issue in Health Disparities. *Journal of Urban Health* 82(2): 35-43.

Shenk NG (1990) The "Return" to Europe. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 10(2): 7.
Available at: https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol10/iss2/7.

Stassen GH (1996) A New Vision. In Stassen GH, Yeager DM, Yoder JH (eds) *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*, 191-268. Nashville, TN: Abington Press.

Volf M (1994) Soft Difference: Theological Reflections on the Relationship Between Church and Culture in 1 Peter. *Ex Auditu* 10: 15-30.

Volf M (1991) When the Unclean Spirit Leaves: Tasks of the Eastern Churches after 1989 Revolution. *Cross Currents* 41(1): 78-92.

Vrcan S (1997) Proselytism, Religion, and Ethnification of Politics: A Sociological Analysis. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 17(5): 1.
Available at: https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol17/iss5/1.

West C (1999) *Power, Truth, and Community in Post-Modern Culture.* Harrisburg: Trinity Press.

West CC (1991) Christian Ethics and the Future of Eastern Europe. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 11(6): 3. Available at: https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol11/iss6/3.

Wink W (1992) *Engaging the Powers.* Minneapolis, MN: Fortress Press.

Yoder JH (1996) *Authentic Transformation*. Nashville, TN: Abington Press.

Yoder JH (1994) *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Caesura—Journal of Philological & Humanistic Studies is a biannual international journal of philology and humanistic studies currently published by Emanuel University Press. The journal investigates thematic subjects in literature and language, cultural studies and morals, hermeneutics and history with reference to their literary and religious contexts, but it is also intended to cover fields such as theories of the novei, poetry, and political speech, postmodern literary discourses and argumentation, disruptive languages, symbols and images in literature and culture. Caesura is dedicated to scholars preoccupied with the manner in which momentous debates in philology can benefit from an extension into the broader and convivial space of humanities in order to acquire new insights and meanings.

caesura
Journal of Philological & Humanistic Studies

Emanuel University Press
The «Ethics and Society» Research Centre
Str. Nufărului Nr. 87, 410597 Oradea, Bihor, Romania
Email: ramona.simut@emanuel.o
www.emanuel.ro

EMANUEL UNIVERSITY PRESS

ISSN: 2360-3372
ISSN-L: 2360-3372
ISSN (online): 2360-6681