

## **II. DESPRE ESHATOLOGIE ÎN GÂNDIREA LUI** **JÜRGEN MOLTSMANN**

### **II. 1. Jürgen Moltmann – biografie**

S-a născut în anul 1926, de-a lungul vieții evidențiindu-se ca teolog, profesor, cercetător, publicist și ecumenist.

În activitatea didactică s-a remarcat ca profesor la renumita Facultate de Teologie Protestantă din Tübingen, pentru ca actualmente să țină numeroase cursuri la Köln.

A vizitat România în vederea întăririi ecumenismului și a relațiilor dintre cele două Biserici: Protestantă și Ortodoxă, în anul 1979 pe 3 aprilie. Cu această ocazie a ținut câteva conferințe la Institutul Teologic Universitar din București, două dintre ele tratând următoarele subiecte:

1. “Probleme dogmatice pentru rezolvarea disputei despre Filioque”
2. “Crucea lui Hristos și Sfânta Treime”

Domnul Moltmann a rămas impresionat de deschiderea ortodoxiei, reprezentată pe atunci prin: Părintele D. Stăniloae, Pr. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. D. Popescu. Pr. Prof. Ioan Rămureanu.

Dintre lucrările teologului protestant amintim:

- “Dumnezeu cel răstignit” – 1972;
- “Biserica și puterea Duhului” – 1975;
- “Dumnezeu în creație” – 1982;
- “Teologia speranței” – 1964;
- “Omul – eseu de antropologie creștină” – 1974;
- “Speranța în acțiune. Traducere istorică și politică a Evangheliei” – 1973;
  
- “Domnul Dansului – eseu despre bucuria de a fi liber” – 1974.

Din păcate nici una dintre ele nu este tradusă în românește. Apreciind activitatea colegului său protestant, Părintele Profesor Dumitru Popescu spunea: “Moltmann este un deschizător de orizonturi în gândirea creștină prin <<teologia speranței>>”<sup>1</sup>. Nu se poate ignora sub nici o formă capacitatea și valoarea profesorului german a cărui operă va fi cu

siguranță mai cunoscută peste câțiva ani, decât este astăzi în România.

## **II.2. Speranță și credință în așteptarea “eshaton”-ului**

Problema sfârșitului vieții, a ceea ce urmează după această scurtă trecere dintre viață și moarte, a constituit din totdeauna un subiect interesant care a atras deopotrivă teologi, filosofi, sociologi, psihologi, indiferent de credință și naționalitate.

Încercările făcute în găsirea unor răspunsuri care să lămurească pe fiecare om ce-și pune astfel de chestiuni s-au concretizat în lucrări interesante care merită să fie studiate. Unele dintre acestea se găsesc și sub numele teologului profesor J. Moltmann. Punctul de plecare în gândirea sa legată de eshaton, îl constituie opera “Teologia speranței” apărută în 1965 prin care se evidențiază ca un deschizător de orizonturi în gândirea creștină.

“Dacă încercările și schițele care se vor citi poartă titlul <<Teologia speranței>> aceasta este nu pentru că vor să dezvolte odată mai mult eshatologic decât elementul doctrinar particular concurent cu manualele cunoscute. Ele tind mai degrabă să arate cum, plecând de la speranță și cu o orientare eshatologică teologia poate începe a reflecta la tema sa. Se informează deci de fundamentul speranței credinței creștine, precum și de responsabilitatea acestei speranțe pentru gândirea și acțiunea din lumea de azi. Acestea sunt dialoguri necesare în legătură cu un subiect comun a cărei bogăție cere puncte de vedere mereu noi. Se înțelege deci cu limpezime că aceste chestiuni critice pot să fie semnul unei comunități teologice”<sup>2</sup>.

Conform intenției sale expusă anterior, autorul urmărește să dezvăluie temeiul creștin pentru speranța creștină precum și pentru responsabilitatea pe care o implică această speranță în activitatea și gândirea lumii de astăzi. Moltmann încerca să arate în ce fel poate fi privită și repusă în discuție întreaga problematică teologică, în principalele ei încheieturi, prin intermediul speranței văzută într-o perspectivă eshatologică. Trebuie făcută precizarea că eshatologia nu este considerată ca o parte specială, oarecum privilegiată a teologiei, autorul preferând ca punctele lui de vedere să nu fie înțelese ca un soi de condamnări ale altor poziții teologice. Pentru el chiar și unele probleme critice pot să fie un semn de comunitate teologică.

Sub aceste aspecte înțelege Moltmann să-și dezvolte teologia sa sub forma unei contribuții la fundamentarea generală a eshatologiei creștine.

### **a) Meditații preliminare privind credința și nădejdea**

În concepția teologului Jürgen Moltmann eshatologia a fost mult timp numită “doctrina ultimelor lucruri”<sup>3</sup> înțelegându-se prin aceasta evenimentele care trebuiau să facă, să strălucească o zi la sfârșitul timpurilor peste lume, istorie și oameni. Dintre acestea fac parte :

- Venirea Mântuitorului în gloria Sa universală;
- Judecata finală și desăvârșirea regatului;
- Învierea morților și noua creație a tuturor lucrurilor.

Dacă rămânem la concepția că eshatologia este învățătura despre lucrurile ultime, atunci credința creștină care este purtătoarea unei speranțe de viitor este plasată într-o dimensiune atemporală, transcendentală, pur impersonală. Prin asemenea plasare speranța creștină care este totdeauna organic legată de viitor a fost anulată în însăși putința ei de a mai exista. Odată cu aceasta, realitatea speranței este izgonită din sânul Bisericii. Această definiție a eshatologiei are însă și alte urmări: “Centrarea pe zilele de apoi drept realitate anistorică, dincolo de istorie, la capătul istoriei, are drept consecință faptul de a răpi <<evenimentele omului>> credincios, caracterul lor concret și oarecum orientativ pe o linie cu implicații critice și astfel implicațiile de răspundere morală și socială în viața de toate zilele a omului nu se mai pot face simțite pentru el așa cum se cuvine”<sup>4</sup>.

Eshatologia, subliniază Moltmann, este în primul rând învățătura despre speranța creștină, este învățătura care cuprinde într-un tot atât lucrul sperat cât și impulsul care pune în mișcare speranța. În măsura în care creștinismul este speranță, deci lucrare orientată spre viitor, drept realitate istorică plină, în măsura aceasta el înseamnă și lucrare transformatoare a prezentului însuși. Elementul eshatologic reprezintă mediul însuși al credinței creștine. El înseamnă însă și pătimirea legată de Mântuitor. În funcție de acest lucru se poate spune că eshatologia nu este doar o simplă parte a învățăturii creștine. În ultimă instanță, există numai o singură autentică problemă a teologiei creștine: problema viitorului.

Dumnezeul Noului Testament nu este un Dumnezeu intramundan – imanent lumii, nici extramundan – transcendent, ci ocupă o poziție aparte, intermediară între aceste poziții extreme. Expresia acestei poziții o constituie tocmai realitatea speranței creștine, Dumnezeu fiind un Dumnezeu al speranței: “Dumnezeul nădejzii va umple pe voi de toată bucuria și pacea în credință ca să prisosească nădejdea prin puterea Duhului Sfânt” (Rom. 15,13).

“Una din consecințele acestei realități este că Dumnezeu nu poate fi ‘avut’ în sine sau deasupra noastră un drept, un ceva cu totul altul (R. Otto) ci El este mereu înaintea noastră într-o dimensiune tipică a speranței”<sup>5</sup>. O bună teologie va trebui să fie gândită plecând de la scopul său. Eshatologia nu ar trebui să fie sfârșitul său ci începutul său. Dar cum se poate vorbi de un viitor când nu este încă acolo, și de evenimentele la care totuși nu s-a asistat

încă? Termenul de “eshato”-“logie” este fals. El nu poate avea doctrina ultimelor lucruri, dacă prin doctrină se înțelege o colecție de enunțuri extrase din experiențe care revin tot timpul și pot să fie făcute de toți.

Termenul grec *logos* se raportează la o realitate care este acolo, de multă vreme și care este înălțată la rangul de adevăr. În acest sens nu este nici un logos posibil asupra viitorului nu atât cât viitorul să nu fie continuarea sau întoarcerea repetată a prezentului. Speranța poate fi pentru Aristote “visul unei persoane agere”<sup>6</sup>; ea nu rămâne pentru greci decât “un rău ieșit din cutia Pandorei”. Vechii greci axați exclusiv pe logos nu au putut ține seama așa cum se cuvine de orizonturile speranței. Dacă Iisus Hristos Cel crucificat și înviat are un viitor atunci acest lucru înseamnă că toate predicile despre El trebuie să spună în mod implicit ceva și despre viitorul care se așteaptă de la Fiul Omului. Când teologia creștină vorbește despre Hristos, ea nu poate să o facă în formele logosului grec sau în cel al enunțurilor teoretice extrase din experiență; nu poate să o facă decât în forma exprimărilor de speranță și de promisiuni ale viitorului. Departate de a se mulțumi cu a zice că El era și El este, toate atributele lui Hristos implică afirmațiile asupra a ceea ce va fi și asupra ceea ce în mod drept se așteaptă de la El, întrucât “Hristos este nădejdea slavei” (Col. 1,27).

Anunțând viitorul Său pentru lume aceste afirmații orientează credința în Hristos spre speranța acestui viitor încă în îndoială. În promisiune viitorul ascuns se admite deja lucrând până în prezent prin speranța care trezește la realitate<sup>7</sup>. Prezent și viitor, experiență și speranță intră în contradicție fără cuvinte în eshatologia creștină într-un mod în care omul nu găsește o corespondență și o concordanță, dar este din contră antrenat în *conflictul dintre experiență și speranță*. “Căci prin nădejde ne-am mântuit, dar nădejdea care se vede nu mai e nădejde. Cum ar nădăjdui cineva ceea ce vede? Iar dacă nădăjduim ceea ce nu vedem, așteptăm prin răbdare” (Rom. 8,24-25).

Peste tot în Noul Testament speranța creștină condamnă ce este vizibil, ce este acum obiect de experiență să devină o realitate la care se lucrează pentru a se depăși. Omul credincios este astfel prins în contradicția dintre realitatea sa proprie și speranță, cea din urmă constituind nădejdea învierii, garanția viitorului. Aici stă rațiunea pentru care eshatologiei nu-i este permis să se aventureze, ea fiind legată de prezent tocmai prin contradicția cu aceasta prin intermediul speranței creștine.

În această contradicție speranța trebuie să arate forța sa. Eshatologia trebuie să formuleze enunțurile speranței în opoziție cu prezentul experienței, al suferinței, al răului și al morții. Este deci important de a face să se vadă că speranța este fundamentul și resortul gândirii teologice în general și de a face să pătrundă perspectiva eshatologică în inima afirmațiilor teologice atingând Revelația,<sup>12</sup> Învierea lui Hristos, apostolatul credinței și

istoria.<sup>8</sup> În Învierea lui Hristos poate și trebuie ca însăși credința să devină, să lucreze, manifestându-se în final, prin nădejdea în realizarea Împărăției lui Dumnezeu. Calvin spunea referitor la aceasta: “credința se ridică deasupra a tot ce există în lumea aceasta”<sup>9</sup>. Jürgen Moltmann comentează acest text susținând că nu trebuie să se înțeleagă că această credință scapă lumea, deși ea caută viitorul. Să crezi, aceasta vrea efectiv să zică, să-ți depășești limitele, să fii deasupra lor, în așa fel încât realitatea apăsătoare să nu fie îndepărtată sau neglijată. Credința poate și trebuie să se lărgească în speranță, aceasta întâmplându-se unde ea devine încrezătoare și răbdătoare. Speranța măsoară orizonturi care se deschid astfel dincolo de existența închisă. Credința la rândul ei leagă omul de Hristos; speranța deschide această credință vastului viilor dominat de venirea în slavă a lui Iisus, fiind deci un tovarăș care nu poate fi separat de cea din urmă. În acest caz prin intermediul nădejzii are loc acea “*extensio amini ad magna*” cum se spunea în Evul Mediu<sup>10</sup>.

“Speranța nu este altceva decât o așteptare a lucrurilor în mod inevitabil promise de Dumnezeu pentru credința nemărginită. Astfel, credința crede că Dumnezeu e adevărat, speranța așteaptă că El va descoperi în timp adevărul Său. Credința crede că este Tatăl nostru, speranța așteaptă că El se va purta tot timpul așa în fața noastră. Credința crede că viața externă ne este dată, speranța așteaptă că noi o vom obține odată. Credința este fundamentul pe care speranța stă; speranța hrănește și menține credința. Împrospătând și restaurând credința zi de zi speranța îi dă o vigoare asiduă pentru a persevera”<sup>11</sup>.

În viața creștină credința are prioritate, dar speranța întâietate. Fără cunoașterea lui Hristos prin credință, speranța devine o utopie ce se aruncă în vid. Dar fără speranță credința slăbește devenind din ce în ce mai mică și în final o credință anostă. Prin credință omul ajunge cu trudă la urma adevăratei vieți, dar singură, speranța îl menține pe această cale. Credința în Hristos face astfel speranța o siguranță, speranța nu face altceva decât să poarte credința în Hristos, în depărtări și s-o introducă în viață. Speranța discernе în Învierea lui Hristos, nu eternitatea cerului, ci viitorul pământului pe care s-a înălțat crucea. Crucea este speranța pământului care luptă pentru ascultarea corporală, căci ea așteaptă o înviere corporală. Se poate a se concluziona aceasta astfel: cel care speră nu va putea niciodată să se acomodeze cu legile și necesitățile de jos de pe pământ, nici cu ideea că moartea nu poate fi înlăturată, nici cu răul care zămislește mereu rău.

Învierea lui Hristos nu este numai pentru El o consolare într-o viață pusă ca dovadă și condamnată să moară, dar ea este de asemenea o contradicție adusă de Dumnezeu la suferință și moarte umanității și păcatului, răutății în general. Pentru speranță, Hristos nu este numai o consolare în suferință, ci, în mod egal, este protestul promisiunii lui Dumnezeu contra suferinței. Dacă moartea a fost numită de <sub>13</sub> Sfantul Apostol Pavel “ultimul dușman” (I,

Cor. 15,26), în mod contrar Hristos cel Înviat și odată cu El speranța în Înviere, trebuie să fie declarate dușmanii morții și lumii care este sortită să moară. credința intrând în această contradicție față de lumea morții. De asemenea, credința peste tot unde ea se desfășoară în speranță nu aduce liniște ci mai degrabă neliniște; ea nu dă răbdare ci mai degrabă nerăbdare. Cine speră în Hristos nu poate în plus să se acomodeze cu realitatea dată, ci începe să sufere în ea, să se contrazică. “Pacea cu Dumnezeu semnifică conflictul cu lumea întrucât viitorul promis se adâncește neînduplecat în întregul prezent lumesc neîmplinit”<sup>12</sup>.

Dacă noi nu am avea sub ochi ceea ce vedem, atunci ne-am fi acomodat cu dinadinsul sau împotriva firii cu lucrurile așa cum sunt. Dar dacă nu ne acomodăm cu ideea că între noi și realitate nu se stabilește o senină armonie, aceasta produce o speranță nestinsă. Ea menține omul în refuzul de a se acomoda, până la marea împlinire a tuturor promisiunilor lui Dumnezeu. Speranța aceasta păstrează omul în starea de călător, în această dorință a lumii pe care nimic nu o poate suprima, deși ea este deschisă prin promisiunea lui Dumnezeu dată în Învierea lui Hristos. Conform gândirii Sfântului Augustin: “inima este fără odihnă până ce găsește odihnă în Dumnezeu”<sup>13</sup>; omul se află astfel într-un drum continuu în mișcare spre atingerea scopului mânat de nădejdea împlinirii.

Aceasta face din comunitatea creștină un cămin de agitație constantă în sânul societăților umane care vor să se stabilească într-o așezare permanentă, sursa de unde pleacă impulsurile noi de a realiza dreptatea, libertatea și umanitatea pe pământ în lumina viitorului anunțat care trebuie să vină. Datoria acestei comunități este de a purta responsabilitatea speranței care este în ea, accentuându-se pe învierea morților. Pretutindeni unde aceasta se produce, comunitatea creștină accede la ceea ce se cuprinde în adevăr devenind martor al viitorului lui Hristos.

## **b) Necesitatea speranței și credinței**

### **Păcatul deznădejdiei**

Dacă viața credinței este astfel tributară speranței, păcatul necredinței stă atunci vădit pe absența speranței. Cu siguranță s-a obișnuit să se spună că păcatul la originea sa ar fi că omul ar vrea să fie ca Dumnezeu.

Dar aceasta nu este decât una din fețele păcatului. O altă față a unei asemenea presupuneri este absența speranței, resemnarea, inerția, descurajarea. Se naște tristețea, frustrarea care introduc în tot ce trăiește germenii unei putreziciuni. Pentru Epistola către Evrei, căderea speranței este păcatul care amenință pe cel care încearcă această speranță. Tentația se rezumă atunci nu atât în voința titanică de a fi ca Dumnezeu ci mai ales în

slăbiciune, lene, oboseală pe care Dumnezeu nu le vrea. Dumnezeu a ridicat omul și i-a dat perspective de libertate și pe timp îndelungat, dar omul rămâne în urmă și se rupe de responsabilități. Tatăl Ceresc promite o nouă creație a tuturor lucrurilor în dreptate și pace, dar omul face ca și cum totul era și rămâne ca înainte. Dumnezeu Tatăl își onorează promisiunile, dar omul nu se crede capabil de ceea ce se cere de la el. "Iată păcatul care amenință credinciosul cel mai profund. Ceea ce i se impută nu este răul care-l face, ci binele care omite să-l facă; acestea nu sunt faptele sale, ci neglijențele sale. Ele îl acuză de faptul că părăsește speranța". "Nu păcatul ne precipită pe cât ne precipită deznădejdea"<sup>14</sup>.

Atât "presumptio" cât și "desperatio" sunt forme ale păcatului împotriva speranței. *Presupunerea* este o anticipare prematură și voluntară a împlinirii a ceea ce sperăm de la Dumnezeu, iar *deznădejdea* este anticiparea prematură și arbitrară a neîmplinirii, a ceea ce sperăm de la Dumnezeu. Cele două aspecte ale absenței speranței – prin anticiparea împlinirii sau abandonul speranței – suprimă și unul și altul calea spre nădejde. Nu trebuie uitat, remarcă în trecere Moltmann, că și disperarea la urma urmei presupune încă și ea o legătură cu o formă sau alta de speranță, putând fi chiar și o modalitate a speranței. "Durerea deznădejzii ține fără îndoială de aceasta: speranța este acolo dar nu se deschide nici o cale spre împlinire"<sup>15</sup>.

Se obiectează că în funcție de speranță omul se plasează de fapt în ce nu este, fiind lăsat în voia neexistențialului, neputând să fie pe această cale niciodată într-o autentică modalitate de contemporaneitate cu sine însuși. Se confundă astfel dimensiunea veșniciei cu cea a prezentului, drept care prezentul nu este altceva decât veșnicia imanentă însuși timpului ca atare. Ecoul unei asemenea confuzii poate fi întâlnit la tânărul Hegel, la Nietzsche, ba chiar și la Parmenide care spune că "Existența unică nu a fost niciodată, nu va fi niciodată, căci acum ea există în întregime sa"<sup>16</sup>. În ciuda acestor concepții, speranța rămâne singura care poate fi numită realistă, căci ea ia în serios posibilitățile care brăzdează realitatea. Ea nu ia lucrurile așa cum se găsesc pe moment ci așa cum decurg ele și sunt în mișcare, transformabile după posibilitățile lor. Pentru speranță, lumea este plină de tot posibilul, de toate posibilitățile de nădejde de la Dumnezeu. Ea vede realitatea și oamenii în mâna Celui care, plecând de la sfârșit face să se audă cuvântul Său în istorie: "Iată! Eu fac toate lucrurile

noi" – la auzul acestei vorbe de promisiune, ea găsește libertatea de a reînnoi viața pe pământ și de transforma fața acestei lumi.

Speranța antrenată mereu mai departe prin promisiunea Tatălui, scoate în evidență orientarea eshatologică și caracterul provizoriu al întregii gândiri înscrise în istorie. Ea duce spre o nouă creație a tuturor lucrurilor prin Dumnezeu întreit în Persoane, deschizând un

vast orizont al viitorului, ce înglobează însăși moartea. Absența ei din viața creștinului duce la pierderea suportului de restabilire interioară în vederea atingerii fericirii veșnice, la lipsa încrederii în fidelitatea Dumnezeuului față de noi și a încrederii ce va realiza promisiunile iubirii Sale. Necesitatea speranței este deci vădită, mai ales când se manifestă prin credință. Fără de acestea ar fi cu neputință să gândești măcar la viitorul Fiului lui Dumnezeu.

### **c) Speranța ca suport al fericirii în viața aceasta și după moarte**

*În drumul spre eshaton privează nădejdea creatura de fericirea prezentului?*

Omul așteaptă o zi fericită și această așteptare îl face să alunece alături de fericirea prezentului. În amintire și speranță nu este niciodată întru totul el însuși, dar nici întru totul în prezentul său. Amintirile și speranțele îl dezbracă de prezent și îl antrenează spre timpuri care nu sunt sau nu sunt încă; îl duc într-un curent trecător a cărui vâltoare este neantul. Fiecare examinează gândurile sale și le va găsi ocupate atât în trecut cât și în viitor. Prezentul este gândit doar pentru a fi scos la lumină și pentru a-l rândui față de viitor. “Prezentul nu este el oare singurul timp căruia omul îi aparține? Nu este el un <<acum neîncetat, etern>>?”<sup>17</sup>

Fiind întru totul prezenți, suntem chiar în inima timpurilor detașați de ceea ce trece și distruge – un acum imobil etern. În acest sens Goethe spunea: “Tot ce se petrece noi îl acceptăm, numai că eternul rămâne prezent în fiecare clipă; atunci noi nu suferim de timpul călător”<sup>18</sup>. Veritabilul prezent nu e nimic altul decât eternitatea care este imanentă timpului. Dumnezeu este în mod etern prezent, este și nu are extensie în timp; eternitatea Sa reprezintă un prezent, fiind dintr-o dată și într-o unitate. Kierkegaard: “Veșnicul la fel ca și prezentul este desființarea succesiunii timpului. Clipa caracterizează prezentul ca timp fără trecut și viitor. Clipa este un atom al eternității, este prima tentativă de a opri în orice fel timpul”<sup>19</sup>.

Credinciosul este cel care rămâne întru totul prezent, fiind în sensul cel mai înalt contemporan cu el însuși și de acord cu el. Întoarce într-un fel spatele eternității pentru a avea totul aproape de sine astăzi. Crede și este astfel scăpat de ziua de mâine. Ebner: “Viața eternă este într-un fel viața în prezentul absolut și este efectiv trăirea omului în conștiința sa de prezența a lui Dumnezeu”<sup>20</sup>.

Este natura lui Dumnezeu de a fi prezent spiritual, absolut. Existența omului nu reprezintă altceva decât prezența Creatorului. Ieșind din timp, ființa umană trăiește în prezent, trăiește astfel în Dumnezeu. Credința și dragostea sunt în consecință acte atemporale care ne scot din timp pentru că ne fac întru totul prezenți. Acest Dumnezeu nu este Cel al speranței întrucât este prezent atunci când promite viitorul Său, viitorul omului și al lumii, și



când trimite oamenii în istoria care nu este încă. El promite prezența Sa și apropierea Sa celui ce urmează trimiterea spre viitor.

Yahve este numele lui Dumnezeu care nu face mai întâi decât să promită prezența Sa și Regatul Său, înscriindu-le în perspectivele viitorului; este un Dumnezeu cu un “viitor ca o proprietate ontologică”, un Dumnezeu al promisiunii și al plecării departe de prezent spre viitor, un Dumnezeu a cărui libertate este sursa lucrurilor noi. Numele Său nu este o siglă pentru “eternul prezent”. Este un nume al promisiunii care deschide un nou viitor și care cuprinde adevărul în istorie. Reprezintă în acest sens ceea ce spunea Sfântul Apostol Pavel: “Dumnezeu care înviază morții și cheamă la ființă ceea ce nu este încă” (Rom. 4,17).

Credința creștină semnifică că se consimte a intra în apropierea Tatălui Cereșc în care Iisus a trăit și a lucrat, deoarece a trăi bine în cotidian înseamnă a fi în timpul desăvârșit și în apropierea lui Dumnezeu. A sesiza clipa care nu va mai reveni niciodată, a fi întru totul unul cu sine însuși, la sine însuși și la problema sa, iată ce semnifică Dumnezeu. A fi întru totul prezent semnifică că Dumnezeu “se întâmplă”, adică se manifestă, întrucât “venirea prezentului integral este venirea lui Dumnezeu”. Creatorul este prezent acolo unde prin speranță și schimbare se așteaptă promisiunile Lui. “Acum” și “astăzi” din Noul Testament sunt altceva decât “acum” al eternului prezent la Ființa lui Parmenide – nici nu era, nici nu va fi de vreme ce este acum laolaltă una și neîntreruptă. Numai în acest sens se poate a-L numi un “astăzi eshatologic”<sup>21</sup>. În ceea ce privește timpul, Fericitul Augustin afirmă: “Prezentul ca timp vine din viitor care nu este încă și pierde în trecut care nu mai este. Ar fi absurd să spui că ceva cum e timpul e generat din nimic și se corupe în nimic”<sup>22</sup>.

Parusia reprezenta pentru greci ideea însăși a prezenței lui Dumnezeu, a prezenței Ființei. Dar în Noul Testament ea este concepută unic în categoriile așteptării, ne semnificând prezența lui Hristos ci Ziua Fiului Omului. Nu este prezența Sa eternă care face să se oprească timpurile, ci viitorul Său care inaugurează viața în timp întrucât viața temporală este speranță: “Speranța dispune a purta crucea prezentului”<sup>23</sup>. Ea poate reține ceea ce este mort și să spera nesperat. Poate aproba mișcarea și intenția istoriei, întrucât Dumnezeul ei nu este Cel care nu fusese niciodată, nici Cel care nu va fi niciodată deoarece este acum dintr-o dată ca un tot<sup>24</sup>. Dumnezeu este din contră Cel care face să învie morții și cheamă ceea ce nu este la viață.

Această speranță nu lipsește omul nicidecum de fericirea prezentului, întrucât ea însuși constituie această fericire prin: ajutorarea săracilor, îngrijirea celor obosiți, umili, jigniți, flămânzi pentru care se pregătește Regatul lui Dumnezeu. Nădejdea trece de-a lungul fericirii și durerii deoarece poate întrezări un viitor al promisiunilor divine chiar pentru ceea ce este trecător și muritor. Vom zice deci că a trăi fără<sub>17</sub> speranță este ca și cum nu ai trăi. Din textele

de până acum cu privire la nădejde și la Dumnezeu, Jürgen Moltmann concluzionează prin câteva puncte cum ar trebui să fie gândirea și acțiunea omului creștin, pentru a nu fi vorba de niște păreri sterile.

A face eficiente aceste idei ale sale înseamnă pe de o parte a le transpune în dimensiunea speranței legate de credință. Acesta este rolul eshatologiei. Nădejdea creștină în mântuire care mereu duce mai departe prin însăși natura sa, se prelungește din nou, deschizând noi orizonturi și schițând astfel o anumită direcționare eshatologică ce are rolul de transformare a prezentului. În ceea ce privește revelația, ea trebuie înțeleasă ca o promisiune strict legată de dimensiunea temporală a viitorului și prin aceasta de speranță. “Apropierea tematică de promisiune și revelație nu are doar scopul de a pune problema raportului lor mutual; este vorba mai degrabă de a dezvolta o putere de înțelegere a revelației divine care să fie eshatologică căutând să se pună în lumină limbajul promisiunii”<sup>25</sup>. De pe această poziție încearcă Moltmann să combată un anumit formalism al teologiei legată de problema sfârșitului și problema revelației. În cadrul unei eshatologii transcendente care este combătută de autor, scopul revelației este identic cu originea sa. Dacă Dumnezeu nu descoperă altceva decât pe Sine Însuși, atunci scopul și viitorul revelației stă numai în El. Cel ce crede în promisiunea mântuirii devine astfel mister sau întrebare deschisă. În proiecția speranței spre mântuire, de fapt omul se proiectează pe sine înainte. Sub semnul vestirii lui Dumnezeu realitatea este experimentată ca istorie. Tatăl Ceresc se descoperă acolo unde se arată a fi Același și este cunoscut ca Același.

### **II.3. Învierea și venirea lui Iisus Hristos**

#### **a) Făgăduință și Evanghelie în așteptarea Parusiei**

Promisiunea și revelația dumnezeiască capătă valoare deplină odată cu întruparea Fiului lui Dumnezeu și bineînțeles cu tot ceea ce a fost legat de ea. Chiar dacă a fost dificil de a stabili dacă Iisus Însuși este considerat ca Fiu al Omului anunțat, aceasta se vedește însă din chiar din activitatea și atitudinea sa desfășurată pe pământ. El era Cel care predica dreptatea lui Dumnezeu ca lege a harului, care anunța Regatul lui Dumnezeu săracilor, care primea în comuniune pe delăsători, excluși, umili, care a murit prin legile și puterile acestei lumi. Numai Dumnezeu-Omul se putea astfel manifesta în mijlocul lumii inumane.

Întreaga predică a lui Hristos introduce omul în evenimentul revelației. Descoperirea

dumnezeirii oamenilor atinge punctul culminant prin însăși prezența lui Dumnezeu prin Fiul Omului care propovăduia “noua învățătură” a Legii. Tendința eshatologică a revelației în Hristos apărea în faptul că acest cuvânt al revelației este în același timp: *evangheliion* = veste bună și *epanghelia* = promisiune. J. Schmiewind a avut rațiunea de a califica epanghelia în teologia pauluană, complementul evangheliei. De asemenea Evanghelia revelației lui Dumnezeu în Hristos riscă să fie incompletă și chiar să se prăbușească dacă nu se ia aminte la dimensiunea promisiunii<sup>25</sup>.

În epoca modernă s-a pătruns la misterul lui Iisus plecând de la puterea de înțelegere generală a condiției umane situată în istorie; de când există omul se află mereu o istorie; pentru ca existența omului să fie percepută și gândită ca istorică, ca istoricitatea existenței umane să fie radical dezvăluită, de aceea a venit Hristos în lume. Venirea Fiului Omului cel anunțat se arată deci ca o necesitate a desăvârșirii istoriei prin însăși depășirea istoricizării. Accesul lui Iisus la toți oamenii presupune în mod necesar Vechiul Testament cu legea și promisiunea. Se ajunge astfel la câteva chestiuni: Este Iahve Dumnezeuul lui Avraam, Isaac și Iacov, Dumnezeuul promisiunii care a înviat pe Iisus din morți; Dumnezeu care se descoperă prin și în Iisus? Nu se va putea zice că El este numai prin diferență și identitatea cu Dumnezeuul Vechiului Testament. Cine este Iisus și ce condiție umană se descoperă de-a lungul vieții Lui, se va ști prin conflictul Său cu legea și promisiunea Vechiului Testament<sup>26</sup>.

Dacă se iau în serios aceste puncte de plecare calea cunoașterii teologice merge ireversibil de la particular la general de la istoric la universal-eschatologic. În Hristos este un eveniment istoric, unic și concret care se generalizează prin orizontul eschatologic universal pe care El îl proiectează. Dumnezeu este cunoscut ca cel care promite și a cărei fidelitate garantează împlinirea. Promisiunea devine universală și face obiectul acestei universalizări fiindcă S-a eliberat de blocajul care I-a fost impus prin lege și alegerea lui Israel. În Iisus este un eveniment istoric, unic și concret și anume crucificarea și învierea prin Yahve, Dumnezeuul promisiunii creând ființa plecând de la nimic – eveniment care se generalizează prin orizontul eschatologic universal pe care îl protejează. Prin Învierea din morți a lui Hristos, Dumnezeuul lui Israel devine Dumnezeuul tuturor oamenilor, a cărei forță a eliberat promisiunea de toată presupunerea prin grație și nu prin lege, și deci, de toată mărginirea, devenind consecință valabilă.

Promisiunea este exprimată ca adevărată în mod total, irevocabil pentru totdeauna și pentru toți. Nimic nu mai face obstacolul împlinirii făgăduinței, căci în El păcatele s-au iertat: “El este mijlocitorul unui nou Testament ca prin moartea suferită spre răscumpărarea greșelilor de sub Întâiul Testament cei chemați să ia făgăduința moștenirii veșnice” (Ev. 9,15). De acum înainte promisiunea determină existența auditoriului, acțiunea și trăirea sa,

devenind în Hristos o siguranță eshatologică, fiind pusă în libertate și în vigoare, îndepărtându-i-se orice presupunere. Evanghelia și implicit predica lui Iisus Hristos nu trebuie să fie înțeleasă ca o depășire a promisiunilor date lui Israel sau ca un sfârșit al acestora.

Dacă se iau într-un sens eshatologic ultim, acesta este chiar identic cu cel al Evangheliei. Evanghelia este de necuprins și se vădesc în ea însăși structurile promisiunii. Ea este pe pământ și în timp o promisiune a viitorului lui Hristos, o garanție a viitorului promis. “În Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu este nou, pentru singura rațiune că împlinirea sa nu mai este ca înainte, când putea fi compromis sau fărâmat în bucățele; din contra a devenit ireversibil. Acest Cuvânt este unic, în ciuda diversității și atestării sale pe pământ și în ciuda anticipării în Vechiul Testament, pentru următoarea rațiune: în Hristos, El, nu descoperă în mod simplu, din nou singura și aceeași mântuire eshatologică, ci între altele garantează, într-o modalitate hotărâtă, realizarea acestei mântuirii. El este deja acolo, sesizabil în istorie, fără a se prezenta, printre altele, decât sub forma unei promisiuni, cum s-ar zice sub forma unei orientări și indicații spre un viitor încă în suspensie”<sup>27</sup>.

Promisiunea găsește în Evanghelie, viitorul său eshatologic, iar legea sfârșitul său. Noutatea Evangheliei nu este deci toată nouă: ea manifestă noutatea sa impunându-se în fața a ceea ce este vechi, contra condiției umane legate de lege, păcat și moarte. Dar noutatea eshatologică se manifestă explicitându-se prin raportul cu promisiunea lui Dumnezeu predicată înainte. Fără o referință la ceea ce a fost promis înainte, Evanghelia pierde propria sa referință la un viitor eshatologic și riscă în a se schimba într-un discurs gnostic al *revelației*. Fără o relație cu promisiunea conținută în Evanghelie, credința pierde forța care o împinge – *forța speranței* – și se reduce la a fi o atitudine încrezătoare. Sfântul apostol Pavel arată că în mod vădit continuitatea se găsește dată în Scripturi în care se află sensul și scopul speranței prezente: “Căci toate care s-au scris mai înainte, s-au scris spre învățătura noastră ca prin răbdarea și mângâierea care vin din Scripturi să avem nădejde”(Rom. 15,4). Orientând oamenii spre viitorul mântuirii eshatologice, Evanghelia are ca presupunere promisiunile date și scrise înainte; în același timp ceea ce actualizează viitorul lui Hristos actualizează de asemenea viitorul a ceea ce a fost promis înainte... “Pavel rânduit pentru vestirea Evangheliei lui Dumnezeu pe care a făgăduit-o mai înainte prin prorocii săi în Sfintele Scripturi” (Rom. 1,1-2.)

“Că Evanghelia are caracterul unei promisiuni nu este numai vocabularul lui Pavel și al Epistolei către Evrei în mod principal, aceasta apărea cu multă limpezime încă din conflictele în care Pavel era implicat cu diversele tendințe ale creștinismului primitiv”<sup>28</sup>. Cât timp creștinismul a rămas în domeniul iudaismului apocaliptic care aștepta pe Mesia era natural de a avea o putere de înțelegere<sub>20</sub> eshatologică a evenimentului hristologic al

Evangeliei. Se rămânea în aceste condiții în limitele evreiești. Se considera ca popor a lui Dumnezeu reînnoit și se afirma că Evanghelia era legătura reînnoită a lui Israel. Prin aceasta nu se făcea decât un pas spre păgâni prin care li s-a dat o nouă înțelegere a Evangeliei.

Evanghelia se arăta eficace îndreptând nelegiuirile și chemând păgânii la Dumnezeul speranței. Astfel constituită din evrei și păgâni Biserica nu poate fi considerată ca poporul lui Dumnezeu reînnoit, ci numai ca “noul popor al lui Dumnezeu”. Prin această trecere pe tărâmul exterior Israelului, terenul elen n-a rămas totuși fără a pune probleme. Dacă nu se mai putea aici considera Biserica ca sinagogă creștină, aceasta nu era departe de a înțelege rău Biserica ca “religie de mistere”<sup>29</sup>.

Se poate întreba ce a împiedicat creștinismul de a se prezenta în elenism ca o religie de mistere creștină. Ce este în moștenirea sa care să se adeverească nesupus la o astfel de asimilare. Înțelegerea credinței creștine ca o “religie de mistere” o găsim în entuziasmul elen cu care Pavel se găsea în conflict în Corint. Este vorba, acolo, de influența pietății epifanice a epocii asupra creștinismului, pietate care se poate zice: “Cum omul mitic nu trăiește decât în prezent, o epifanie este pentru el deja o împlinire. O gândire eshatologică îi este străină”<sup>30</sup>. Influența acestei pietăți nu apărea numai ca un element formal de autoprezentare a creștinismului în terenul elenistic; ea pătrunde până la înțelegerea evenimentului hristologic într-un mod cu totul neeshatologic ca o epifanie a eternului prezent sub forma lui Kyrios cultic murind și înviind. În timpul botezului, în moartea și învierea lui Hristos, se atinge deja scopul, mântuirea, căci eternitatea este în El prezență sacramentală. Credinciosul care are parte de aceasta este retras din regatul morții, din puterile diavolului și din vechiul eon al perisabilului; este dus în regatul libertății, prezent extern, în regatul vieții cerești și al învierii. El nu mai are decât de a prezenta în toată libertatea ființa sa nouă transfigurată. “Cel care primește credința sacramentală și pnevmatică a lui Hristos, beneficiază deja prin ea de învierea morților care este pentru el un etern prezent. Corpurile terestre și lucrurile acestei lumi se reduc pentru el la o aparență fără ființă”<sup>31</sup>. Entuziasmul “religiei de mistere” creștină presupune vădit un entuziasm apocaliptic al primilor creștini care au crezut că vor putea discerne în experiența Spiritului împlinirii promisiunilor mult timp așteptate.

Era în mod contrar, în măsura de a prezenta față de *eternul prezent cercetat la greci*, în “cultele misterelor”, cultul lui Hristos ca o veritabilă prezență a eternului. Se află deci acolo un demers în dublu sens în care s-a putut descrie rezultatul pe de o parte ca o “eshatologie prezentă”, iar pe de altă parte ca o “prezență a eternității”, încât eshatologia acestui entuziasm al împlinirii a putut lua formă grecească, iar reprezentarea greacă a prezentei eternității a

putut să se prezinte ca împlinire a așteptărilor eshatologice. De aceea chiar în “religia de mistere” creștină “finalul a devenit definitiv și definitivul a devenit etern”<sup>32</sup>. Acest proces de transpunere adesea descris s-a efectuat – nu atât pe terenul unei eshatologii care ar fi fost abandonată din cauza decepției unei așteptări pe termen scurt și din cauza unei întârzieri a Parusiei lui Hristos – ci pe terenul unui entuziasm al împlinirii care a schimbat “eshaton”-ul spre așteptarea unei prezențe a eternității așa cum se poate face experiența prin cult și spirit. “Nu este atât decepția unei așteptări pe termen scurt ci mai degrabă împlinirea pretinsă de toate așteptările care produce elenizarea extinsă a creștinismului la fel ca și creștinizarea în mod egal intensă a elenismului”<sup>33</sup>.

*Să vedem acum care sunt consecințele acestei înțelegeri a eshatologiei prezente ca o prezență a eternității.*

Chiar dacă se înțelege cuvântul și acțiunea, moartea și învierea lui Iisus ca evenimentul unei promisiuni, devine acum și evenimentul unei eliberări care se poate repeta în mod cultic sub forma unui mister dramatic. Crucea se găsește redusă la a fi un stadiu de trecere pe drumul domniei cerești care împlinește sfârșitul. Istoria, în loc să fie terenul suferinței și a speranței în care se suspină în perspectiva venirii lui Hristos pentru lume, ea devine locul dezvoltării eclesiale și sacramentale a domniei celeste a lui Hristos. “Acest n-a fost încă făcut eshatologic, este înlocuit cu <<nu mai este decât de făcut>> cultic care devine emblema istoriei după Hristos. Această dezvoltare a domniei cerești și eterne a lui Hristos poate să fie ținută ca o prelungire a Întrupării Sale. El transfigurează în această prelungire perisabilul în lumina Neprisabilului ceresc, muritorul în lumina Nemuritorului ceresc...”<sup>34</sup>

O așezare sacramentală a viitorului în linia istoriei mântuirii înlocuiește așteptarea terestră eshatologică. Biserica împregnează progresiv lumea de adevărul ceresc, de forțele cerești ale vieții mântuirii. Prin ea lumina este atrasă către Hristos care este Unul cu Dumnezeu Unul. Așteptarea eshatologică, a ceea ce nu s-a întâmplat “nu încă”, devine o așteptare în procesul de gândire a dezvoltării universale și a slavei universale a ceea ce s-a întâmplat deja în Ceruri. Cetățenii Regatului care vine sunt de acum eliberați de ceruri. Cetățenii eonului care trec sunt de acum pământești, ai lumii. Crucea devine sacrament atemporal al martiriului care aduce perfecțiunea martiriului în care unește cu Hristos Cel Ceresc.

Botezul implică creștinul în evenimentul hristologic al crucificării și morții; comuniunea cu Hristos este comuniunea cu suferințele Lui; cei botezați fiind botezați în moartea Sa, au murit cu El. Dar învierea lor nu este în trecut ci în viitor<sup>35</sup>. Învierea lor este deci prezentă ca speranță și promisiune, o prezență eshatologică a viitorului și nu cultică a eternului. Credinciosul nu primește încă<sup>22</sup> plenar domnia lui Hristos prin cult și Sfântul

Duh. Speranța îl antrenează în tensiuni și în diferențele ascultării și suferinței în lume. Viața cotidiană devine (Rom. 12,1) sfera veritabilului cult al lui Dumnezeu. “Vă îndemn deci fraților pentru îndurările lui Dumnezeu să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă sfântă bine plăcută lui Dumnezeu ca închinarea voastră cea duhovnicească”. Deoarece chemarea și ascultarea dirijează credinciosul spre ascultarea corporală și terestră, trupul și pământul se găsesc așezate sub orizontul așteptării lui Hristos. Încercările corpului sau contradicția lumii sunt deci o problemă și o chemare în căutarea libertății în Regatul lui Dumnezeu. Corpul și lumea nu sunt pur și simplu sfera perisabilului unde credinciosul nu mai face decât dovada libertății cerești, ci este realitatea în care comunitatea cu întreaga creație așteaptă “gemând libertatea, eliberarea de puterile vanității la venirea lui Hristos”<sup>36</sup>.

Ni se descoperă astfel în viitorul posibil ceva despre care se vorbește că trebuie așteptat. Nu s-a depășit încă totul în Învierea lui Hristos; sfârșitul regatului morții este încă în suspensie. Gândirea eshatologică a lui Pavel leagă neîncetat trecutul Învierii lui Hristos de viitorul eshatologic. Raportul dintre acestea este perceput ca un fundament mutual. Evenimentul hristologic este descris în cadrul unei așteptări eshatologice a ceea ce va veni și așteptarea viitorului este fondată pe evenimentul hristologic. Legătura între Învierea lui Hristos și viitorul așteptat nu este nici numai apocaliptică, nici numai hristologică, dar reciprocă: dacă Hristos a înviat atunci și morții vor învia și trebuie ca Fiul Omului să stăpânească peste toți dușmanii și chiar peste moarte. “Învierea lui Hristos a pus în mișcare un proces istoric, orientat eshatologic spre nimicirea morții în Regatul vieții reînviată și spre o dreptate în care Dumnezeu va fi restabilit în drepturile Sale și în care astfel creația va găsi mântuirea Sa!”<sup>37</sup>. Trebuie remarcat că Apostolul Pavel nu s-a îngrijit de a armoniza eshatologia prezentă și cea viitoare, ci mai degrabă a armonizat apocalipsa cu elenismul. El a futurizat sensul ideii elenistice a prezenței eternului aplicându-l “eshaton”-ului încă în suspensie. Plenitudinea tuturor lucrurilor prin Dumnezeu, în Dumnezeu și pentru Dumnezeu, se situează în timpul împlinirii încă în așteptare a promisiunilor garantate în Hristos. Deci eternul prezent este scopul eshatologic al istoriei și nu esența sa intimă. Promițând o lume nouă – cea a vieții, a dreptății și a adevărului universal – Dumnezeu pune neîncetat lumea aceasta într-o problemă prin însăși promisiunea pe care a făcut-o prin Fiul Său.

De aceea, pentru cel ce speră, această lume nu e nimic, nu e încă ceva ce are perspectiva de a fi. Pusă într-o continuă problemă, lumea și condiția umană devin “istorice”, întrucât ele sunt puse în joc și în criză din cauza viitorului promis. Unde s-a sperat și așteptat noul, vechiul poate fi abandonat. Istoria apare astfel în funcție de sfârșitul ei.

Dacă comunitatea lui Hristos nu are pe pământ o cetate permanentă, este pentru că

ea caută cetatea ce va veni. Moartea devine pasageră în învierea promisă. Păcatul devine pasager în îndreptarea păcătosului. “Nici istoria nu înghite eshatologia” – Albert Schweitzer – “nici eshatologia nu înghite istoria”<sup>38</sup> – Rudolf Bultmann. Logosul “eshaton”-ului fiind promisiunea a ceea ce nu este încă, face El Însuși istoria. Așadar, promisiunea care anunță sfârșitul și în care sfârșitul se anunță, este motorul, mobilul, imboldul și zbugiumul istoriei.

### **b) Hristos – centrul al eshatologiei creștine**

Eshatologia creștină se distinge de credința Vechiului Testament în promisiune, precum și de eshatologia profetică și apocaliptică, prin faptul că ea vorbește de Hristos și viitorul Său. Având ca referință concretă Persoana lui Iisus din Nazaret și evenimentele Învierii Sale. Ea vorbește de viitorul înscris în Această Persoană și în Acest Eveniment și nu explorează posibilitățile viitorului istoriei în general. Nu expune numai posibilitățile generale ale condiției umane care este întinsă și rânduită spre viitor. Este just de a face să se înțeleagă că “eshatologia creștină este în interior o hristologie în perspectivă eshatologică”.<sup>39</sup> Din acest punct de vedere ea nu trebuie deci să se înțeleagă ca un caz particular al apocalipticului.

Învierea din morți aparține așteptărilor revelației divine finale. A califica pe Iisus “primul născut din morți” înseamnă a ieși din cadrul apocaliptic deși se zice: învierea din morți s-a făcut deja în El Singur pentru toți și ea nu înseamnă a aștepta ascultarea legii ci îndreptarea păcătosului și a credinței în Hristos. Speranța creștină naște perceperea unui eveniment unic și determinant. O știință teologică a nădejzii nu poate totuși percepe evenimentul Învierii decât căutând a măsura orizontul viitorului proiectat prin el. A cunoaște Învieria lui Hristos, aceasta semnifică a vedea în Ea viitorul lui Dumnezeu pentru lume și pentru om. Peste tot unde această cunoaștere se produce, se află de asemenea comemorarea istoriei Vechiului Testament și deci a promisiunii.

Eshatologia creștină care caută a măsura inepuizabilul viitor a lui Hristos nu așează evenimentul Învierii într-un cadru apocaliptic la nivelul istoriei universale. Ea se consultă mai degrabă în ceea ce privește tendința interioară a acestui eveniment, asupra ceea ce se poate și trebuie să se aștepte cu bună dreptate de la Hristos cel Înălțat.

Pune de asemenea problema trimiterii Fiului lui Dumnezeu și a intenției Tatălui care L-a Înviat. Ceea ce recunoaște eshatologia ca tendință interioară a acestui eveniment este domnia Împăratului slavei ce va veni peste toți dușmanii și peste moarte întrucât El trebuie să domnească peste acestea (I Cor. 15,28). Tendința exterioară a acestei trimiteri este lucrarea fiecăruia în lume.



Învățătura privind sfârșitul acestei lumi în concepția lui Moltmann are în vedere viitorul lui Hristos care va aduce manifestarea omului și odată cu ea a întregului cosmos. Este deci exclus de a localiza evenimentul Învierii în istoria apocaliptică universală și de a data viitorul Lui sau întoarcerea Lui. Acesta nu vine de la sine ci vine când și cum Dumnezeu o va vrea după promisiunea Sa. În acest sens s-ar putea spune că “eshatologia creștină este știința tendințelor învierii și viitorului lui Hristos și trece imediat într-o știință practică a trimiterii”<sup>40</sup>.

Comuniunea cu Hristos duce la transformarea într-o nouă ființă, aceasta reprezentând adevărata cale de umanizare. Este vorba de o deschidere a existenței umane spre bine și spre viitor, deschiderea revelației lui Dumnezeu apărută în evenimentul Învierii care dincolo de ea tinde spre un sfârșit al plenitudinii tuturor lucrurilor. Ridicarea din morți a lui Iisus este cea “promisio inquieta”<sup>41</sup> până când își găsește răspunsul și implicit liniștea în învierea cea de obște. Iisus Hristos ieri Crucificat, astăzi Înviat este Același în cele două forme. Crucea și Învierea nu sunt deci decât două moduri de a fi, mișcând Persoana Sa Unică Eternă și Imuabilă în Sine. Ceea ce s-a întâmplat între Crucificare și aparițiile Pascale este un eveniment eshatologic dat spre o împlinire universală și tinde spre “dincolo” de el însuși spre descoperirea venirii slavei lui Dumnezeu. “Crucea și Învierea nu sunt în mod simplu modele afectând Persoana lui Hristos; dialectica lor este mai degrabă una deschisă care nu va găsi sinteza și răspunsul decât la sfârșitul tuturor lucrurilor”<sup>42</sup>.

### **c) Venirea Regatului lui Dumnezeu și a libertății omului**

Sosirea Împărăției lui Dumnezeu înseamnă ajungerea întregii creații la mântuire, pace și fericire, adică la adevărata lor destinație. Dacă ne întoarcem la epoca nomadă a triburilor lui Israel se întâlnește ideea că Yahve este ghidul ce merge în fruntea poporului și că El stăpânește ca un păstor dând sfaturi, anunțând viitorul pe care-l vrea. Regatul lui Dumnezeu semnifică la origine o suveranitate care se exercită prin promisiune, fidelitate și împlinire. Mai mult, El a fost înțeles ca o realitate de dincolo în mod total în opoziție cu regatul actual al răului și al morții. S-a văzut în Dânsul o realitate concretă. Marile Biserici s-au dovedit a fi instituții morale și religioase care doar “au dat epocii actuale numele de secol creștin”<sup>43</sup>.

Regatul lui Dumnezeu a devenit atunci un simbol vag al dezvoltărilor și progresului uman.

Se află însă în reprezentarea domniei Creatorului joncțiunea a două elemente:

- comemorarea suveranității Sale istorice și încrederea în ea;
- așteptarea suveranității universale<sub>25</sub> în care toată lumea și toate

lucrurile vor deveni universul Său , domnia și lauda Sa<sup>44</sup>.

Împărăția Tatălui nu constă însă într-o transformare istorică a realităților lumii și oamenilor marcați prin absența divinității. Viitorul său nu decurge din tendințele istoriei universale și deci este imposibil de a o reprezenta ca rezultat al istoriei lumii. Dacă Hristos a Înviat din morți, Regatul Ceresc nu ar putea fi nimic altceva decât o nouă creație.

Dacă Cel Înviat este Cel Crucificat atunci în mod sigur ceea ce va veni se găsește ascuns sub cruce. Ceea ce urmează ia formă pe pământ în suferința creștinilor care în virtutea speranței nu pot să se conformeze lumii și sunt antrenați prin trimitere și dragoste spre conformare cu suferințele Lui. Experiența Crucii și a Învierii invită nu numai la o înțelegere hristologică ci și de asemenea la o nouă formă de înțelegere eshatologică a Împărăției așteptate. Pe baza experiențelor Crucii și Paștelor, cele mai vechi comunități nu au trăit într-un timp împlinit, ci ațintite spre viitor.

Dacă Regatul lui Dumnezeu implică învierea morților va fi atunci o nouă creație iar Domnul va fi conceput ca un Cosmocrator. Întreaga lume se va transforma odată cu transfigurarea oamenilor. Până atunci însă trebuie să se pregătească transfigurarea întregului cosmos prin atitudinea fiecăruia din noi. În acest sens nu este necesar să vedem în această lume nici cerul realizării de sine, nici infernul înstrăinării, ci să o concepem ca un loc istoric al luptei dintre umanitate și inumanitate. O transformare a lumii trebuie în consecință să privească viziunea unei alte lumi chiar dacă este adevărat că această viziune nu se poate realiza decât prin transformările concrete ale omului și ale mediului său. La rândul lor acestea nu se pot întâmpla fără credință ca fundament al speranței, fără încercare și luptă spre atingerea Scopului Suprem – imitarea lui Iisus Hristos. Numai această urmare cât se poate de fidelă dă forța necesară pentru a realiza întruparea dragostei în posibilitățile ce se descoperă și în final descoperirea unui om nou prin puterea iubirii întrucât speranța aceasta urmărește<sup>45</sup>.

Dumnezeul regenerării și al noii creații este pentru credința creștină Dumnezeuul eliberărilor concrete care curăță de păcat, mizerie și moarte. Credința este o libertate creatoare a dragostei care a păstrat mereu o transcendență a speranței în ciuda caracterului profund terestru al iubirii care transformă. “Ea este capabilă de a surmonta decepțiile pentru că a știut nu numai să spere ci să spere contra speranței”<sup>46</sup>.

Această mișcare continuă în drumul spre o lume nouă și veșnică în același timp se explică în exemplu pe care l-a dat Dumnezeu Întrupat în Iisus Hristos. El nu este un supraom care a atras lumea prin tot felul de trucuri sau magii, care a înlăturat “răul” prin violență sau dictatură. A fost, este și va fi cel ce transcende omul luând parte la maladiile și eșecurile lui ducându-l spre un alt regat uman prin asumarea păcatelor și suferințelor. Domnia

Sa nu are nimic în comun cu metodele guvernanților acestei lumi. Nu este o persoană particulară cum îl gândea burghezia liberală a secolului al XIX-lea dar aduce o provocare teologică și politică. Împărăția Sa este cea fraternității în care nu mai există săraci, prizonieri, famați ci numai o deplină comuniune în dragoste.

“Dacă trecem acum la problema promisiunilor și așteptărilor conținute în viitorul lui Hristos, dăm peste promisiuni al căror țitor se anunță deja prin diferite contururi în așteptările profetice ale Vechiului Testament, dar a cărei formă se găsește conturată prin cuvânt, pasiune și moartea lui Iisus”<sup>47</sup>. Viitorul lui Hristos care se identifică în primul rând cu răbdarea și așteptarea nu găsește expresia Sa decât în promisiunile care degajă și fac să apară ceea ce este ascuns și înscris în El și istoria Sa. Promisiunea se situează între știință și ignoranță, între necesitate și posibilitate, între ceea ce nu este încă și ceea ce este deja. Cunoașterea Fiului lui Dumnezeu devine deci una anticipată, provizorie și fragmentară a viitorului Său. Ea nu este stimulată decât prin Taina lui Iisus Cel născut în Betleem.

Misiunea Împăratului Păcii nu se înțelege decât prin promisiune. O strălucire, o dezvăluire a viitorului făgăduit de El sunt date prin:

- promisiunea dreptății lui Dumnezeu;
- promisiunea vieții născută din învierea morților;
- promisiunea Regatului Dumnezeiesc prezentat anterior .

### **Viitorul dreptății**

Justiția înseamnă a fi în ordine, a fi în bună relație; cuvântul desemnează o corespondență și o concordanță înrudindu-se cu termenul adevăr. Dreptatea semnifică în mod egal puterea de a subzista, de a avea o consistență, de a găsi rațiunea de a exista. În Vechiul Testament “justiție” nu desemnează un acord cu o normă ideală sau cu Logosul Ființei Eterne, ci o relație istorică de comuniune care este instituită prin promisiune și fidelitate.

“Prin dreptatea lui Dumnezeu se înțelege maniera prin care se arată fidelitatea și se dă consistență prescripțiilor Cuvântului și întregii Lucrări Dumnezeiești în toată libertatea”<sup>48</sup>. Toate creaturile au nevoie de dreptatea divină care devine universală; ea se raportează la

îndreptarea și rațiunea de a fi a tuturor lucrurilor. Dacă se așteaptă de la Justiția Tatălui restabilirea omului cu el însuși și cu semenii, ea poate deveni atunci ideea centrală a unei eshatologii inclusive universale, așteptând de la viitorul dreptății o ființă nouă a tuturor lucrurilor. Dreptatea Tatălui nu se raportează doar la o nouă ordine a ceea ce este dat ci într-un mod general la o nouă ordine de a fi, la un nou mod de a trăi al creației.

Se poate astfel aștepta odată cu venirea justiției divine o nouă creație. “Paralel, în Noul Testament, Dreptatea lui Dumnezeu este înțeleasă la Apostolul Pavel ca fidelitatea comuniunii Tatălui, ca un eveniment unde se ivește o nouă creație și o nouă viață”<sup>49</sup>. Realizarea și revelația unei noi Dreptăți a lui Dumnezeu pentru păcătoși devine misterul lui Iisus Hristos dezvăluit în promisiunea Evangheliei: “El este Cel care s-a dat pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptarea noastră”. (Rom 4,25). “Care n-a cunoscut păcatul, dar Dumnezeu L-a făcut pentru noi păcat ca să dobândim în El dreptatea dumnezeiască” (II, Cor. 5,21). Hristos este Împăratul lumii în care Tatăl împacă pe cei neîmpăcați pentru că a murit pentru păcat odată pentru totdeauna; așa și voi socotiți-vă ca morți păcatului dar vii lui Dumnezeu în Iisus Hristos Domnul Nostru”. (Rom. 6,10).

“Păcatul trebuie deci să se înțeleagă ca injustiție, ca absența rațiunii ființei și dreptății, ca imposibilitatea de a subzista. În el se găsesc deodată faptul de cădea în minciună și de a muri, de a se prăbuși în neant”<sup>50</sup>. Dreptatea lui Dumnezeu care se manifestă prin Cruce și Înviere înglobează deci împăcarea cu divinitatea și îndreptarea vieții. Ea cuprinde scuza pentru vină, nimicirea fatalității morții și eliberarea de corpul supus morții. De aceea se va întâmpla odată cu anunțarea reconcilierii și promisiunii darului vieții. Dreptatea lui Dumnezeu nu se face întru totul prezentă prin credință și botez. Ea este cu siguranță prezentă însă în mod desăvârșit la Parusia Domnului. Nu reprezintă doar un dar ci și puterea Posesorului acestui dar care lucrează în viața credinciosului. Cel îndreptat suportă și suferă în contradicțiile lumii cu care este solidar prin corpul său ce trebuie să caute Justiția Dumnezeiască prin ascultarea și dragostea cu toate creaturile. Dacă Dreptatea lui Dumnezeu semnifică fidelitatea promisiunii Sale și a operei mâinilor Lui într-o relație de comuniune, trebuie în sfârșit a da un sens teologic îndreptării. Evenimentul justificării are de asemenea un sens teologic : “Dumnezeu este restabilit în drepturile Sale asupra creației”<sup>51</sup>.

Luther a căutat să interpreteze aceasta în studiul său asupra Epistolei Romani, ca dublu eveniment: justificare pasivă și activă a lui Dumnezeu<sup>52</sup>. Justificarea semnifică că Dumnezeu îndreaptă omul prin grație și omul dă dreptate Celui ce l-a creat, mărturisind păcatul său într-un mod în care prin acest eveniment cu dublu sens nu numai păcătosul dar și Dumnezeu în mod egal este restabilit în drepturi. Această descoperire permite a zice aceasta: deși Dreptatea

Divină este întru totul dar și putere, deși comuniunea credinței cu Hristos constă afară de aceasta în a muri păcatului, evenimentul îndreptării este garanția și promisiunea unei restabiliri care va îngloba toate lucrurile. Dacă Tatăl Cerească prin îndreptarea păcătosului este reșezat în drepturile sale această justificare este începutul și încununarea totalei Sale suveranități. Dreptatea lui Dumnezeu posedă o tendință interioară spre o nouă ființă; cel

îndreptat urmează această tendință în ascultarea corporală. “Lupta sa pentru ascultare și suferință într-o lume fără Dumnezeu tinde spre viitorul dreptății totale fiind un fragment și un preludiv al dreptății ce va veni căci acest om dă deja justificare Creatorului care este restabilit în drepturile asupra lumii”<sup>53</sup>. Chiar Noul Testament arată că este necesar a înțelege dreptatea divină ca o promisiune oferită în prezent dar care o vom simți prin speranța credinței ce va face pe om să se pună în serviciul viitorului promis de Dumnezeu.

### **Viitorul Vieții**

Între așteptarea vieții și percepția morții se află o legătură imediată în dragoste pentru că numai în dragoste omul suferă și percepe caracterul morții. În ceea ce privește așteptarea vieții și experiența morții, în Israel “credința în Yahve s-a opus mereu cu intransigență tuturor formelor de cult al morților”<sup>54</sup>. Lucrul surprinzător, cu mult timp în urmă, iudaismul nu s-a gândit la neliniștea cea din urmă, fiind dezinteresat de ea<sup>55</sup>. Tot ce este mort reprezintă pentru Israel prisosul impurității excluzându-se astfel cultul morții. Cu siguranță tentația de a înlătura acest cult exista în Canaan. Credința în promisiune trebuie să se detașeze de toată comuniunea sacră cu morții. Aceștia sunt separați de Dumnezeu și de comuniunea vieții cu El. Promisiunea semnifică însă viață, veritabila amărăciune a părăsirii acestei lumi negăsindu-se numai în pierderea suflului de viață ci mai ales în pierderea legăturii cu Cel ce a oferit acest suflu. Moartea separă astfel omul de Dumnezeu<sup>56</sup>.

Învierea morților este deci formulată în Israel în cadrul credinței în promisiune. Este vorba nu de o reanimare naturală ci de împlinirea promisiunii vieții lui Yahve pentru cel ce a fost purtător al acestei “promisio” dar a murit. Învierea morților capătă un sens universal în sensul că “dincolo” va fi restabilit Dumnezeu în drepturile Sale prin judecata dreptilor și nedreptilor. În acest context al așteptărilor, să vedem ce semnifică moartea și învierea lui Iisus Hristos. Moartea pe cruce nu reprezintă numai sfârșitul vieții în care a trăit ci de asemenea sfârșitul vieții în care se iubește și se speră. Învierea nu trebuie să o înțelegem ca o întoarcere a vieții în general ci ca o victorie asupra caracterului morții, asupra părăsirii de Dumnezeu, asupra judecății și nenorocirii. Ridicarea din morți a Fiului Omului n-a fost înțeleasă simplu

ca primul caz al unei învieri generale, din contră ca origine a vieții înviate de toți credincioșii, ca o promisiune confirmată care se va împlini, se va adeveri irezistibilă. “A percepe deci Învierea lui Hristos înseamnă a o cunoaște în speranță și așteptare”<sup>57</sup>. Spiritul este după Sfântul Apostol Pavel creator al vieții, cel care a înviat pe Hristos și locuiește în cei ce-L întâlnesc pe Iisus și care dă viață corpului muritor.(Rom. 8,11).

Ceea ce poartă aici numele de spirit nu cade nici din cer nu duce la cer prin entuziasm ci izvorăște din evenimentul învierii ca o încununare și o garanție a viitorului. “Puterea spiritului – pnevma – se descoperă dând credincioșilor libertatea, deschizând calea spre veșnicie. În acest sens putem califica pnevma ca puterea ființei spre viitor”<sup>58</sup>.

Spiritul care ucide lucrările trupului și oferă libertate nu este un eveniment etern ci izvorăște din istorie deschizând porțile și riscurile eshatologice. În calitate de comemorare a lui Hristos el este promisiunea viitorului Său. Spiritul conduce la comuniunea cu suferințele Mântuitorului, la conformarea cu ceea ce a trăit El pentru venirea unei transfigurări a întregii umanități.

De aceea el reprezintă forța de a suferi, participând la trimitere și la viața Fiului lui Dumnezeu. Dragostea și ascultarea sunt sămânța care va da rod la venirea învierii corporale. Corporalitatea ce își atinge scopul în contact cu speranța este în mod vizibil punctul de plecare a unei solidarități a credinciosului cu toată creația ce se găsește supusă vanității. În această comuniune, suspinul creației așteaptă o *nova creatio*: “ceruri noi și pământ nou în care va locui dreptatea” (II Petru 3,13). “Dumnezeu va șterge atunci orice lacrimă din ochii lor și moarte nu va mai fi, nici plângere, nici strigăt, nici durere” (Apoc. 21,4). Eshatologia creștină vorbește deci de Hristos și viitorul Său într-un limbaj al promisiunilor. Ea înțelege istoria ca realitate deschisă spre promisiune. Aceasta conduce în mod necesar la misiunea universală a comunității în toate națiunile. Ea duce la iubirea întregii creații amenințată și deteriorată și implicit a întregii vieți.

Parusia desemnează nu numai întoarcerea cuiva cu care a plecat ci o sosire iminentă. Poate semnifica – prezență – însă nu o prezență care mâine va fi trecută ci una care trebuie să se aștepte continuu. Este prezența Celui ce vine la noi, reprezentând un “viitor în sosire”<sup>59</sup>. Este altceva decât o realitate actuală întrucât aduce ceva nou. Acest viitor este realmente “în suspensie” lucrând cu toate acestea până în inima prezentului prin speranțele pe care le trezește și rezistența pe care o provoacă în comuniunea și împăcarea oamenilor încă de acum. Esențialul creștinismului constă pe de o parte în faptul că, ascuns sub forma lui Hristos crucificat, Regatul Fiului Omului a început deja, iar credinciosul poate renunța la plăcerile acestei vieți prin dragoste, răbdare, blândețe, pentru a da sens Împărăției Dumnezeiești încă de acum.

#### **II.4. Eshatologie și istorie ca orizont al creștinilor spre transfigurarea creației**

### **a) Eshatologia istoriei**

Sensibilitatea istoriei, interesul pentru ea și necesitatea de a o înțelege, nasc mereu necezuri și critici. De la Revoluția franceză se înțelege total istoria ca o criză care nu se mai lasă limitată politic sau social, dar care are în ea tendința de a deveni totală și de a face precare toate domeniile vieții. Ea devine mondială, universală și atinge existența întreagă a omului și a lumii sale. Peste tot în secolul al XVIII-lea, critica absolutismului, a creștinătății devenită în mod pur istorică, critica societății claselor, toate acestea s-au pus în serviciul utopiei statului la dimensiunile umanității, în serviciul utopiilor legate de Regatul lui Dumnezeu și a intrării oamenilor într-o nouă stare a naturii. În secolul luminilor conștiința de sine a filosofiei istoriei leagă în mod explicit critica nu a unei regenerări, a unei reforme, a unei renașteri, de prezentul degenerat ci de categoria noului: “Noua lume, noua organizare, timpuri moderne, progres etc”<sup>60</sup>. Un milenarism apocaliptic și un entuziasm pentru care sfârșitul este altceva decât originea, pentru care scopul este mai mare decât începutul și viitorul mai mult decât trecutul, se găsesc acestea pentru prima dată în mod istoric la lucru. O critică având asemenea rădăcini provoacă totuși o criză care pune tot datul anterior în umbra declinului. Acest tip de istorie universală reprezintă judecata ultimă. Cu astfel de libertate, umanitatea are în fața ei o furie a dispariției. Pentru gânditorii revoluționari Regatul lui Dumnezeu sau al libertății și umanității se aproprie și în timpul acestei crize este la îndemână un mesianism politic ce cuprinde în acest sens noile posibilități<sup>61</sup>.

Era păcii eterne sosește acolo unde sociologii vor avea în mână știința veritabilă care dă puterea. Întreaga istorie se formează astăzi în această fugă după putere în vederea unei dominări spirituale și materiale care să înlăture încrederea într-un Regat stăpânit de slava lui Dumnezeu și de comuniunea necondiționată a oamenilor. Istoria devine astfel un obiect dat care se manifestă, un cumul de fenomene, o înlănțuire de efecte și cauze cu o coerență rațională, ideea unei realități mobile în ea însăși. Ea devine câmpul evidențierii unei totalități spirituale, “oglinda în care spiritul se privește, contemplă propria imagine, se realizează și se manifestă”<sup>62</sup>. Istoria devine așadar un cosmos care trăiește prin el însuși, un univers al epifaniilor schimbătoare și variabile.

Gândirea greacă își pune problema în mod principal asupra ceea ce este perpetuu, imuabil, mereu adevărat, bine și frumos. Ori istoria care este devenire, dispariție, inconsistență și trecere, nu prezintă nimic perpetuu, nimic permanent. De asemenea nu se găsește nici un Logos al Ființei Eterne și Adevărate în contingenta pragmatică a istoriei<sup>63</sup>. Istoria nu este un haos în care omul ar trebui să pună în ordine Divinul, ci se percepe după

categoriile noului și promisiunii. Viitorul, în calitate de trimitere, face medierea între ceea ce este prezent și ceea ce este în mod real posibil. “O filosofie a istoriei ca filosofie a crizei are ca scop nimicirea istoriei; o eshatologie a istoriei, din contra, întorcându-se în jurul noțiunilor de nou, viitor, trimitere ar fi în măsura de a cuprinde și a aștepta în mod istoric deci de a nu nimici istoria ci de a o menține deschisă”<sup>64</sup>. Omul nu stă nici deasupra istoriei capabil de a cuprinde cu privirea totalitatea universului, nici întru totul în sânul ei scutit să pună întrebări despre scopul pe care îl are. El se află atât înăuntrul cât și dincolo de istorie pe care o înțelege peste lumea ființei și a viitorului.

Ființa umană este istorică și are o istorie prin prisma faptului a ceea ce se va întâmpla cu ea în funcție de urmarea sau nu a promisiunii divine. Întrebările care ghidează întreaga antropologie: *Ce este omul? Ce sunt eu?*, n-au fost puse în versetele biblice în funcție de o comparație între om și animal și lucrurile lumii. Creatura ajunge la cunoașterea de sine descoperind discordanța dintre trimiterea divină și propria ființă, învățând ce este și ce trebuie să fie fără a putea fi ea însăși. Ce este și ce poate, ea va învăța păstrând o încredere în apropierea lui Dumnezeu. Misterul autentic al condiției sale umane, omul îl descoperă în istoria care îl deschide spre viitor. Vocația și trimiterea îi deschid noi posibilități ca să poată deveni ceea ce nu este și nu fusese încă. În Vechiul Testament astfel de vocații și trimiteri sunt totuși particulare și contingente atingând un singur popor și câțiva profeți și regi. În Noul Testament chemarea și trimiterea se adresează deopotrivă iudeilor și păgânilor. Chemarea spre speranță și participare la misiunea creștinului în lume se face aici universal.

Evanghelia îi cheamă pe toți în vederea venirii lui Hristos, promițându-le un viitor eshatologic universal. “Speranța într-o nouă creație, lucrare promisă de Dumnezeu, pune omul pe pământ în acel *statu nascendi* în procesul propriei sale geneze producându-se prin chemare atracție și impulsul Cuvântului Dumnezeiesc”<sup>65</sup>. Singură această nădejde ia cu adevărat cunoștință de suspinul creației care așteaptă libertatea și adevărul deplin. Ascultarea care naște speranța și trimiterea lucrează împreună medierea între ceea ce este promis și sperat și posibilitățile reale ale lumii. Chemarea și trimiterea nu-l mai fac pe om să trăiască în interiorul naturii sau al lumii ci îl obligă să existe sub orizontul așteptării plină de speranță. Credinciosul, în care promisiunea lui Dumnezeu cheamă la transformarea lumii, nu are pe pământ cetate permanentă întrucât el caută cetatea care va veni.

Un rol important în transmiterea Cuvântului îl are tradiția. Ea este o conservare prin memorie de care se leagă imaginea mitică a “thezaurului”, adevărului original ce trebuie păstrat și a “depozitum”-ului încredințat. Viitorul anunțat și promis exercită o dominare care crește asupra prezentului. “Această tradiție a <sup>32</sup>promisiunii atenționează nu numai asupra



unui eveniment primordial și original și asupra viitorului și implicit a “eshaton”-ului – timpul împlinirilor”<sup>66</sup>.

### **b) Creștinii sub orizontul așteptării în societatea prezentă**

Comunitatea umană autentică este comunitatea omului spre om, adică omul ajunge la sine însuși abandonându-se pentru altul. “Se presupune că omul timpurilor noastre va ști să redevină un receptacol pentru afluxul forțelor transcendente”<sup>67</sup>. Centru al cosmosului care cuprinde în el toate energiile universului natura umana poate deveni prin atitudinea sa față de Divinitate o împlinire a lucrării pe care Dumnezeu și-a propus-o față de lume. Ceea ce se cere de la omul timpurilor actuale este încetarea transformării creației din interes propriu ca exercițiu al activității umane. Progresul tehnicii va fi invers proporțional cu distrugerea mediului înconjurător care nu va fi cu adevărat protector pentru om ci din ce în ce mai dăunător. Lăcomia și neajunsurile actuale pregătesc și anunță stăpânirea lumii văzute de acei oameni fără Dumnezeu pentru care mândria de stăpâni și a conduce nu poate fi sub nici o formă înlăturată. Lumea odată aflată sub dominarea națiunii umane devine o dezamăgire pierzând din păcate orice urmă de divinitate. Împotriva acestor aspecte distrugătoare creștinul actual nu vizează stăpânirea lumii acesteia ci primirea slavei Dumnezeiești în Regatul ce va veni și pe care îl așteaptă încă din această viață prin speranță nemărginită. În sensul lui Luther<sup>68</sup> creștinătatea nu are natura sa și scopul său în ea însăși nici în propria ei existență. Pentru a înțelege misterul existenței sale și maniera de a lucra trebuie să se pună problema trimiterii sale.

Pentru a înțelege misterul existenței sale și maniera de a lucra trebuie să se pună problema trimiterii sale. Pentru a descifra natura sa trebuie să se pună problema viitorului peste care se așează speranța și așteptările sale. Devenind ei înșiși nesiguri în noua situație socială, creștinii se pot întreba din nou pentru ce sunt acolo și pentru ce aspiră. Astăzi este în mod comun admis că Noul Testament consideră Biserica ca o “comunitate eshatologică” și vorbește de adunarea sa și de trimiterea sa în funcție de un orizont al așteptării eshatologice.

Chemând și trimițând, îndreptând și sfințind Hristos Înviat adună, cheamă și trimite oameni în direcția viitorului Său eshatologic pentru lume. Domnul Înviat este mereu Acela pe care Biserica îl așteaptă pentru lume și pentru ea însăși. Creștinii nu trăiesc pentru ei înșiși ci trăiesc domnia Celui Înviat și pentru domnia Lui care va veni și va aduce viața, dreptatea și Regatul lui Dumnezeu. Această orientare<sub>33</sub> eshatologică apare în tot ceea ce trăiește

Biserica și anume în Cuvântul lui Dumnezeu predicat care anunță, care trimite și care nu are în El vreo calitate magică. El este Cel ce îndrumă spre un scop pe care-l arată și-l promite ca putând fi atins doar prin urmarea promisiunii și prin ascultare.

Promisiunea unui viitor eshatologic universal va deveni certitudine dincolo spre înainte, spre ceea ce vine și dincolo spre în afară spre întinderea lumii care va primi ceea ce așteaptă. Fiecare predică se situează în consecință în această tensiune eshatologică fiind valabilă în măsura în care este astfel exprimată și adevărată anunțând viitorul adevărului. Cuvântul are astfel o transcendență interioară spre propriul Său viitor – fiind El Însuși un dar eshatologic.

Viitorul ascuns de Dumnezeu pentru lume se găsește prezent deja sub forma promisiunii și speranței înnăscute de ea. Creștinătatea trebuie deci să fie înțeleasă ca o comunitate a celor care, în virtutea Învierii lui Hristos așteaptă Regatul lui Dumnezeu și în care viața este determinată prin această așteptare. Creștinătatea nu poartă în ea natura Corpului lui Hristos Crucificat și Înviat decât acolo unde se arată ascultătoare în serviciile concrete ce decurg din trimiterea sa în lume; existența sa depinde total de împlinirea misiunii sale. Nu este nimic pentru ea însăși ci reprezintă comunitatea lui Dumnezeu pentru lume. Expresia “Biserica pentru lume” este foarte vagă. Ea nu ar putea să semnifice nimic altceva decât Biserica pentru Regatul lui Dumnezeu și pentru reînnoirea lumii. Aceasta se produce în următoarea manieră: creștinătatea face să intre umanitatea în orizontul așteptării și în mod concret comunitatea face să intre societatea în care ea trăiește în orizontul așteptării. Se comunică astfel o deschidere, o disponibilitate și o elasticitate în vederea viitorului. “Creștinătatea în întregime este angajată în apostolatul speranței aproape de lume este acolo natura sa, este ceea ce face din ea comunitatea lui Dumnezeu. Ea nu este în ea însăși mântuirea lumii ci se află în serviciul mântuirii ce va veni”<sup>69</sup>.

Extinderea Bisericii în umanitatea întreagă se efectuează deci în misiune. Nu se poate spera și aștepta pur și simplu domnia lui Hristos Înviat. Această speranță și așteptare dă formă între altele vieții, acțiunii și suferinței în istoria societății, trimiterea neconstând însă numai în răspândirea credinței și a speranței ci și “în promovarea transformării istorice a vieții”<sup>70</sup>. Viața trupească și cu ea însăși în mod egal viața socială și publică este așteptată în sacrificiu, în

ascultarea cotidiană prin speranța creștină care se află în serviciul a ceea ce vine. Redescoperirea prin Reformatori a preoției universale a tuturor credincioșilor a făcut să apară în mod clar că Evanghelia este adresată fiecăruia. Fiecare credincios, fiecare din cei care speră este chemat (vocatus) și trebuie să consacre viața sa lui Dumnezeu spre a colabora în Regatul lui Dumnezeu și a merge în libertatea<sub>34</sub> credinței.

Pentru Reformatori această vocație (Beruf) se concretizează în viața terestră prin profesii; trimiterea și chemarea creștinilor penetrează într-un fel în lume prin profesiile terestre repartizându-se în serviciu, sarcini, harisme în favoarea pământului și a societății umane<sup>71</sup>. Trebuie deci să accepte fiecare starea sa sau rolul profesional în societate ca un destin în virtutea unei teologii a creației sau istoriei considerând-o ca dată prin Dumnezeu. Identificarea între vocație și profesie la Reformatori n-a semnat niciodată o dizolvare a vocației în profesie ci din contră o integrare și o schimbare a profesiilor în vocație. Vocația după Noul Testament este unică, irevocabilă și imobilă și scopul său eshatologic este speranța spre care Dumnezeu cheamă. Profesiile din contra sunt istorice, schimbătoare, limitate în timp.

Vocația este mereu la singular. Societatea modernă nu mai este o societate definită prin stări dar trebuie mai degrabă să fie descrisă ca societate a "job"-urilor mobile, deschizând omului o multiplicitate de șanse cerând în schimb elasticitate, suplețe, imaginație. Centrul de referință al activităților omenești nu este un Ego transcendent spre care ar putea și ar trebui să gândească ci vocația. Orizontul așteptării sub care trebuie să se dezvolte o doctrină creștină a acțiunii este orizontul așteptării eshatologice a Regatului lui Dumnezeu a dreptății și păcii legată de o nouă creație, de libertate și umanitate în favoarea tuturor oamenilor. Acest orizont îl conduce pe cel ce speră spre a rezista în fața insuficienței prezentului, îl pune în conflict cu forma actuală a societății și îl face să descopere crucea prezentului. "Creștinătatea care nu mai înțelege trimiterea sa eshatologică ca una vizând viitorul pământului și al oamenilor este capabilă de a identifica vocația cu condițiile activității actuale. În schimb acolo unde vocația apare în orizontul așteptării care este propriu, ascultarea credinței, însoțirea și dragostea au fost înțelese în mod necesar ca o însoțire creatoare și ca o dragoste creatoare"<sup>72</sup>.

Eshatologia prezentă nu semnifică nimic altceva decât o așteptare creatoare, o speranță care atrage, o critică și o transformare a prezentului pentru că ea se deschide spre viitorul universal al Regatului. Așteptarea acestui viitor dispune credinciosul să se exteriorizeze fără rezervă și reticență spre a se angaja în dragostea și în munca reîmpăcării lumii cu Dumnezeu. Instituțiile, funcțiile societății sunt mijloace ale drumului acestei exteriorizări. A deschide această lume spre orizontul viitorului lui Hristos Crucificat este deci

sarcina comunității creștine în speranța împlinirii promisiunii. Fiecare creștin este un misionar pentru că fiecare are harisma sa și cu ea poate preamări pe Domnul și se poate bucura de El. Omul singur este chemat să servească ca intermediar între Dumnezeu transcendent și lumea immanentă pe care nu trebuie să o exploateze și să o distrugă în activitatea sa. În credința creștină, omul descoperă umanitatea sa în faptul că el este deja iubit de Creator în ciuda

inumanității, este deja chemat la asemănarea cu El în ciuda eșecurilor și împărățiilor acestei lumi.

Fiul Omului aduce împăcare între durere și dezbinare. Omul poate rămâne fidel pământului în ciuda a ceea ce a fost la Auschwitz și Hiroshima, deoarece pe acest pământ se ridică Crucea lui Hristos. El poate deveni uman când se face capabil de a renunța la divinizarea sa și la profiturile sale pur lumești. Aceasta este posibil numai prin recunoașterea faptului că Hristos, Fiul lui Dumnezeu a luat asupra Sa viața noastră și vina noastră, viitorul omului începând deja prin Persoana Lui. Cel ce crede acestea este eliberat de orgoliu și teamă, găsește certitudinea în mijlocul incertitudinilor și identitatea omului în identitățile inumane. Poate deci renunța la el însuși cu dragoste, răbdare și blândețe.

Reconcilierea este începutul mântuirii într-o lume neispășită și mântuirea este viitorul împăcării în care se poate spera. Împăcarea însă fără schimbarea vieții și a condițiilor ei este o consolare ieftin obținută, la fel ca și schimbarea fără reconciliere. Întreaga realitate a speranței creștine, ontologic vorbind, ține de mișcare, de devenire. Profesorul Jürgen Moltmann încearcă să facă din instabilitatea istorică, din negativul dezvoltării acesteia un moment de relativă negativitate pe măsura afirmării unui orizont deschis speranței creștine. Pentru dânsul eshatologia vorbește despre Hristos și viitorul Său. Limbajul eshatologic îl constituie vestirile prin intermediul cărora istoria se înțelege ca o realitate deschisă.

Promisiunea unui viitor universal valabil duce în mod necesar, nemijlocit, la o misiune de ordin universal a comunității creștine fiind adresată tuturor popoarelor. Există o strânsă corelație între *promissio* și *missio*. Conștiința creștină a istoriei este în fond conștiința unei misiuni. Se pune însă problema dacă viitorul lui Iisus Hristos reprezintă o simplă dezvăluire a ceea ce este deja odată pentru totdeauna sau apare ceva ce încă nu este. După Karl Barth este vorba numai de o dezvăluire: “El se va descoperi așa cum este nu numai Bisericii ci tuturor. Totul este împlinit. Viitorul nu este o nouă turnantă a istoriei ci descoperă doar realitatea prezentă. Este un viitor, dar numai a ceea ce comemorează Biserica: ceea ce a sosit deja odată pentru totdeauna. Alfa și Omega sunt unul și același lucru.”<sup>73</sup>

Pentru Moltmann însă, în revelația finală, este vorba în primul rând de caracterul de eveniment al descoperirii divine și nu doar de o simplă dezvăluire. Nu e doar o repetare a istoriei ci ceva nou, o împlinire finală.

Acel nou așteptat de la Fiul în a Doua Venire este în primul rând împlinirea dreptății dumnezeiești care a fost anunțată, este învierea morților, domnia Celui Crucificat asupra tuturor. Alfa și Omega sunt identice în ceea ce privește Persoana: “Eu sunt Alfa și Omega”. (Apoc. 1,8) Nu sunt însă identice în ceea ce privește realitatea evenimentului întrucât ce va fi nu s-a manifestat încă. (I Ioan 3,2.)

Primele lucruri nu au dispărut și nu au devenit încă noi. Moltmann ia atitudine împotriva absolutizării individualului drept mod de realizare a religiosului, ca de altfel și împotriva religiei înțelese drept cult al subiectivității. El avertizează astfel despre pericolul că teologia ar putea deveni la un moment dat un fel de teoretizare religioasă. Este simțită așadar în gândirea moltmanniană o atitudine de totală implicare a creștinului în viața de zi cu zi pentru o schimbare a răului într-un orizont pozitiv ce privește venirea Regatului slavei. Parusia nu poate să fie așteptată și sperată. Ea înseamnă și o transformare a vieții trupești și prin aceasta a vieții sociale, bineînțeles printr-o schimbare interioară a celui ce crede și nădăjduiește fără a aștepta un răspuns imediat la faptele sale. O astfel de trăire denotă o vădită orientare hotărâtă a creștinului spre atingerea scopului pentru care lucrează continuu de-a lungul întregii vieți.

Tot ce mai rămâne de făcut este să urce constant spre țelul propus fără a face nici măcar un pas înapoi. Numai așa Împărăția lui Dumnezeu cea mult așteptată va deveni o realitate pentru viața trăită actualmente.

## **Note**

---

<sup>1</sup>Pr. Prof. Dr. Nicolae Necula – Conferințele Domnului Profesor Jürgen Moltmann de la Universitatea din Tübingen la Institutul Teologic Universitar din București – în <<Studii Teologice>>, Seria II, An XXXI, Nr. 5-10, București, 1979, p.670

- <sup>2</sup>Jürgen Moltmann – *Theologie de L’Esperance*, traduit de l’allemand par Françoise et Jean-Pierre Thevenaz, 3<sup>e</sup> edition mise a jour 1973. Cerf-Mame Paris 1973, p. 9.
- <sup>3</sup>Ibidem, p. 11
- <sup>4</sup>Victor Iliescu – *Theologie der Hoffnung – Jürgen Moltmann*, Munchen 1965, prezentarea generală în <<Ortodoxia>>, an XXI, Nr. 2, 1969, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, p. 288
- <sup>5</sup>Ibidem p.288
- <sup>6</sup>Jürgen Moltmann, op.cit, p. 13
- <sup>7</sup>Ibidem, p.14
- <sup>8</sup>Ibidem, p.15
- <sup>9</sup>Ibidem, p. 16
- <sup>10</sup>Ibidem, p. 16
- <sup>11</sup>Calvin – *Instituția religiei creștine* – Ed. Benoît p. 62, apud J. Moltmann, op.cit., p. 17
- <sup>12</sup>Jürgen Moltmann, op.cit., p.18
- <sup>13</sup>Ibidem, p. 18
- <sup>14</sup>Jean Hristotom, în <<Theologie de L’Esperance>>, Jürgen Moltmann, Paris 1973, p. 19
- <sup>15</sup>J. Moltmann, op.cit., p. 20
- <sup>16</sup>Ibidem, p. 25
- <sup>17</sup>J. Moltmann, op.cit., p.23
- <sup>18</sup>Goethe, apud J. Moltmann, op.cit., p.24
- <sup>19</sup>Kierkegaard, apud J. Moltmann, op.cit., p. 26
- <sup>20</sup>Ebner, apud J. Moltmann, op.cit., p. 27
- <sup>21</sup>J.Moltmann, op.cit., p. 28
- <sup>22</sup>Fericitul Augustin – Conf. XI, 17 – apud Gh. Vlăduțescu – *Filosofia primelor secole creștine* – Ed. Enciclopedică, București 1995, p.116
- <sup>23</sup>J. Moltmann, op.cit., p. 28
- <sup>24</sup>Gh. Vlăduțescu – *Filosofia primelor secole creștine* – Ed. Enciclopedică, București, 1995, p. 58
- <sup>25</sup>J. Moltmann, op.cit., p. 40
- <sup>26</sup>J. Moltmann, op.cit., p. 151
- <sup>27</sup>E. Kaesemann – *Das Wandernde Gottesvolk* – p. 12, apud J. Moltmann, op.cit., p. 159
- <sup>28</sup>J. Moltmann, op.cit., p. 165
- <sup>29</sup>J. Moltmann, op.cit., p. 166
- <sup>30</sup>Elpidius Pax – *Epifania* – p. 266, apud J. Moltmann, op.cit, p. 166
- <sup>31</sup>E. Kaesemann – *Das Wandernde Gottesvolk* – p. 119, apud J. Moltmann, op.cit., p. 167
- <sup>32</sup>H. von Saden – *Urchristentum und Gheschichte* – p. 29 apud J. Moltmann, op.cit., p. 168
- <sup>33</sup>J. Moltmann, op.cit., p. 169
- <sup>34</sup>Ibidem, p. 170
- <sup>35</sup>E. Kaesemann – *Das Wandernde Gottesvolk* – p. 24, apud J. Moltmann, op.cit., p. 172
- <sup>36</sup>J. Moltmann, op.cit., p. 173
- <sup>37</sup>Ibidem, p. 174
- <sup>38</sup>J. Moltmann, op.cit., p. 176
- <sup>39</sup>W. Kreck – *Grund probleme der Eshatologie* – 1961, p. 120, apud J. Moltmann, op.cit., p. 207
- <sup>40</sup>J. Moltmann, op.cit., p. 209
- <sup>41</sup>Ibidem, p. 211
- <sup>42</sup>Ibidem, p. 216
- <sup>43</sup>J. Moltmann – *L’Homme* – traduit de l’allemand par A. Liefoghe, Le Cerf-Mame, 1974, p. 56
- <sup>44</sup>J. Moltmann – *Theologie de L’Esperance* – traduit de l’allemand par Françoise et Jean-Pierre Thevenaz, 3<sup>e</sup> edition mise a jour, 1973, Le Cerf-Mame, p. 233
- <sup>45</sup>J. Moltmann – *L’Homme* – traduit de l’allemand par A. Liefoghe, Le Cerf-Mame, 1974, p. 71
- <sup>46</sup>Ibidem, p. 71
- <sup>47</sup>J. Moltmann – *Theologie de L’Esperance* – traduit de l’allemand par Françoise et Jean-Pierre Thevenaz, 3<sup>e</sup> edition mise a jour, 1973, Le Cerf-Mame, p. 217
- <sup>48</sup>J. Moltmann, op.cit., p. 219
- <sup>49</sup>Ibidem, p. 219
- <sup>50</sup>Ibidem, p. 221
- <sup>51</sup>Ibidem, p. 222

- <sup>52</sup>Martin Luther – Vorlesung über den Römerbrief – 1908, p. 65, apud, J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance*, p. 222
- <sup>53</sup>J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance* – 1973, Cerf-Mame, p. 223
- <sup>54</sup>G. von Rad – *Theologie de l'Ancien Testament* – p. 275, apud, J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance*, p. 223
- <sup>55</sup>E. Bloch – *Das Prinzip Hoffnung* – 1959, p. 1323, apud, J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance*, p. 223
- <sup>56</sup>G. von Rad – *Theologie de l'Ancien Testament* – p. 385, apud, J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance*, p. 224
- <sup>57</sup>J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance* – 1973, Cerf-Mame, p. 226
- <sup>58</sup>R. Bultmann – *Theologie des Neuen Testaments* – 1953, p. 331, apud, J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance* – 1973, Cerf-Mame, p. 227
- <sup>59</sup>J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance* – 1973, Cerf-Mame, p. 243
- <sup>60</sup>J. Moltmann, *op.cit.*, p. 251
- <sup>61</sup>*Ibidem*, p. 252
- <sup>62</sup>F.C. Baur – *Ausgewählte Werke* – J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance* – 1973, Cerf-Mame, p. 269
- <sup>63</sup>J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance* – 1973, Cerf-Mame, p. 278
- <sup>64</sup>*Ibidem*, p. 280
- <sup>65</sup>J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance* – 1973, Cerf-Mame, p. 309
- <sup>66</sup>J. Moltmann, *op.cit.*, p. 320
- <sup>67</sup>G. Mackenrodt – *Sinn und Ausdruck der Sozialen Formenwelt* – 1952, p. 200, apud J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance* – 1973, Cerf-Mame, p. 335
- <sup>68</sup>J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance* – 1973, Cerf-Mame, p. 350
- <sup>69</sup>J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance* – 1973, Cerf-Mame, p. 353
- <sup>70</sup>*Ibidem*, p. 353
- <sup>71</sup>Melanchton – *Apologie de la Confession d'Augsbourg* – 1928, p. 67, apud, J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance* – 1973, Cerf-Mame, p. 356
- <sup>72</sup>J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance* – 1973, Cerf-Mame, p. 360
- <sup>73</sup>Karl Barth – *Dogmatik im Grundriss* – 1947, p. 158, apud, J. Moltmann – *Theologie de L'Esperance* – 1973, Cerf-Mame, p. 244