

Dr Darko Djogo
Sf Vasile din Ostrog
Facultatea de Teologie, Focha
Republica Serbia, BH

Istoria ca identitate: o contribuție la conștiința ortodoxă a istoricității

Dedicat profesorilor mei de teologie
pe care nu i-am întâlnit niciodată
Ion Bria și Dumitru Stăniloae.

Una dintre cele mai frecvent întâlnite prejudecăți despre creștinismul ortodox este faptul că este "prea istoric". Înțelesul acestei acuzații constă în două aspecte. Unul dintre aceste aspecte este o prejudecată veche, și anume aceea că Biserica Ortodoxă este "prea conservatoare" sau "prea tradițională", care, chipurile, a fost una dintre caracteristicile distinctive ale "creștinismului răsăritean" de la începuturile lui. Trebuie să mărturisim sincer că, chiar și unii (sau mai mulți) teologi ortodocși și-au înțeles propria identitate tocmai în acest fel: ca o stabilitate permanentă de formă și conținut, în ciuda curgerii permanente a timpului și în ciuda schimbării constante a circumstanțelor sociale sau de altă natură. Acest conservatorism intern al conceptului de ortodoxie a fost înțeles greșit atât de critici cât și de susținători ai ortodoxiei creștine. Ortodoxia nu este (sau mai degrabă nu ar trebui să fie) încăpățânarea de a trăi în ciuda dinamicii vieții, ci o constanță a vieții veșnice în această lume aflată într-o rapidă schimbare. O mare parte din așa-numita "parte exotică" a creștinismului răsăritean este întemeiată pe acea imagine falsă a comunității statice, a "muzeului de doctrine", pe care le conține Ortodoxia¹.

Cealaltă față a acestui "istorism" al Ortodoxiei inacceptabil din punct de vedere social a devenit evident odată apariția curentului postmodern. Așa cum frumos a arătat Christos Yannaras, una dintre principalele caracteristici ale post modernității a fost funcționalitatea gândirii: ceea ce nu este util sau funcțional - nu ar trebui să mențină concurența pe piață sau critica filosofică². Din moment ce istoria, în general, nu este practică și, deoarece de multe ori chiar este "balast" pe

¹ "(În general) ortodocșii nu se consideră exotici. Dacă au venit la Ortodoxie dinspre alte forme de tradiție creștină occidentală, sau dinspre ateismul secular, sunt deseori tentați să se considere exotici o perioadă, dar această perspectivă se erodează repede. În orice caz, în aparență, mulți observatori externi păstrează încă această perspectivă, și aceasta poate de multe ori să-i tenteze pe ortodocși să se comporte ca atare "pozând" în exotici: o stare de lucruri periculoasă pe care teoria postcolonială a etichetat-o drept "subalternism", sau starea în care un grup mic cu o conștiință reziduală de minoritate încearcă să se ridice la așteptările care i-au fost impuse de puterile hegemonice dominante ale vremii. Creștinii ortodocși, așa cum au fost întâlniți relativ rar, "în carne și oase", în experiența de zi cu zi a multor creștini apuseni, sunt cu siguranță o 'apariție ciudată' ... "- McGuckin, 2008, 1

² Yannaras, 2004, 4

drumul nostru spre fericirea din lumea postmodernă, fără identitate și fără probleme - ar trebui să abandonăm istoria pe malurile lumii vechi pentru a putea intra în Paradisul piesei "Imagine" ("Imaginează-ți") a lui John Lennon.

Totuși, dacă adevărul este undeva la mijloc, (ουδεν αραυ), ce înseamnă acest lucru pentru conștiința noastră istorică ortodoxă? Trebuie oare să ne reformulăm punctul de vedere cu privire la rolul pe care îl joacă istoria în formarea identității noastre pentru a distruge idolii vechi ai ideologiei ortodoxe insensibili la orice nevoie de modernitate? Nu ar trebui să dăm un răspuns post modernității?

Refuzul nostru de a răspunde la acuzațiilor de conservatorism se poate distinge ușor în domeniul științelor noastre teologice. Istoria Bisericii a fost mereu îndrăgită de cărturarii ortodocși (vom vedea că există un motiv bun pentru asta). Totuși, cu câteva excepții, există doar câteva cărți ortodoxe istorice care includ atât fapte istorice și interpretarea acestuia. Desigur, prin "interpretare" nu înțeleg *interpretare istorică*, respectiv comentariu istoric al unor fapte istorice. Suntem copleșiți de diverse interpretări de acest fel. Totuși - câte cărți istorice vorbesc despre altceva, despre ceva tangențial cu istoria sau despre ceva aflat în interiorul istoriei? În general, unele lucrări ale regretaților P. Evodkimov, G. Florovsky și J. Meyendorff³ care sunt, totuși, mai dedicate antichității creștine decât istoriei contemporane a Bisericii. Totuși, (cu excepția lucrărilor regretatului V. Karthashov despre istoria bisericii ruse și a cărții lui G. Florovsky "Paths of Russian Theology") nu există aproape nici o carte, de exemplu, despre istoria Bisericii Sârbe care să conțină mai mult decât simple relatări ale unor fapte din istoria noastră. Trebuie să mărturisim: aparent creștinismul ortodox „prea istoric” trăiește într-un dualism între istoria contemporană a Bisericii și teologia Bisericii. Ceea ce face ca această problemă să fie și mai dificilă este faptul că tocmai *istoria noastră contemporană este o provocare pentru conștiința noastră ortodoxă*. Istoria Sinoadelor Ecumenice este cu siguranță importantă pentru noi - este adânc înrădăcinată în inima identității noastre teologice. Cu toate acestea, cărțile de istorie a bisericii române, sârbe, ruse sau georgiene ne vor spune același lucru sau aproape același lucru. Cu toate acestea, dacă vom face o cercetare cu privire la unele subiecte recente - domnia lui Petru cel Mare, de exemplu, chiar și istoricii ruși ar avea opinii diferite, să nu mai vorbim de faptul că, probabil un istoric sârb sau român va avea propria viziune asupra problemei. Nu este doar faptul că aceștia vor avea păreri diferite, ci de multe ori chiar perspectivele lor asupra unui subiect vor fi diametral *opuse*. Desigur, acest lucru nu este ceva nou. Cu toate acestea, noi nu ne-am aplecat niciodată asupra sensului teologic al acestei *varietăți de poziții istorice* printre cărturarii ortodocși. Cum se face că putem crede în același Hristos și să împărțăm aceeași

³ Aici trebuie să menționez lucrarea monumentală a lui J. Meyendorff *The Orthodox Church – Its Past and its Role in the World today* (= Meyendorff, 1996) care, după câte știu, rămâne singura introducere completă în creștinismul ortodox, care include o interpretare a rolului acestuia său în lumea modernă. Desigur, există multe cărți care au urmărit să extragă un fel de concluzii *post rem* cu privire la rolul Ortodoxiei în lumea modernă. Ceea ce face ca lucrarea lui Meyendorff să fie unică este faptul că aceasta reprezintă o imagine a Ortodoxiei încorporate în modernitate (sau invers). Din păcate, în țările vorbitoare de limbă engleză *Ortodoxia* lui P. Evdokimov nu a câștigat niciodată popularitatea pe care a avut-o în Franța. Este o carte pe deplin "modernă" cu un frumos simț al istoriei și semnificația acesteia pentru *modernitatea* despre care vorbește.

Uniunea de credință și aceleași taine și să credem în același timp că unele fapte istorice au altă semnificație istorică pentru fiecare dintre identitățile noastre culturale sau naționale?

Înainte de a analiza unele aspecte ale acestei întrebări, trebuie să mărturisesc sincer că eu nu sunt istoric. Toate aceste gânduri sunt doar câteva reflecții ale unui teolog. Totuși, credința mea personală cea mai puternică este că dualismul trebuie depășit. Acestea sunt doar câteva indiciatoarele presărate pe acest drum.

Fapt, istorie, identitate

Dacă am lăsa lucrurile în poziția descrisă mai înainte, răspunsul cinstit a trebui să fie - nu. Dacă istoria noastră ar fi doar o redublare a faptelor reci și de neschimbat și credința noastră ar depinde în întregime de aceste fapte - atunci, în mod necesar, fiecare confesiune ar avea puncte de vedere diferite. Întreaga identitate a Ortodoxiei ar fi pierdută sau ar fi ceva de domeniul imaginarului.

Întregul complex de întrebări ne face să ne întoarcem la întrebarea legată de *natura istoriei*. Ar putea fi înțeleasă în ambele sensuri: ce este natura *procesului istoric* și care este sensul *științei trecutului*⁴. Aceste întrebări sunt în mod evident interdependente. Această interdependență ne face să mărturisim încă o dată: deși teologia ortodoxă a fost interesată o lungă perioadă de timp de esența procesului istoric, nici una sau aproape nici una dintre aceste speculații nu au fost implementate în manualele noastre de istorie. Cine este de vină că speculațiile lui Berdiaev⁵ cu privire la natura procesului istoric nu au nici o reflecție în cărțile noastre de istorie? Istoricii care nu sunt interesați de "filosofie" sau teologii care nu sunt interesați de "simpla factografie"? Poate ambii, dar acest lucru nu ne va rezolva problema.

Adevărul este că Ortodoxia nu a avut niciodată o *problemă legată de istorism* așa ca protestantismul (și catolicismul într-o măsură mai mică) în secolul al XIX-lea. Protejați de teologia scolastică învechită sau de cea pur metafizică, teologii ortodocși nu au pus niciodată la îndoială capacitatea noastră de a *ajunge la Iisus cel istoric*. Cu siguranță, am fost norocoși că nu ne-am confruntat cu dilema apuseană a *căutării lui Iisus cel istoric*, cu toată oscilarea aceasta între supremația istorismului și refuzul omului de a-și reduce credința la fenomenul istoric al lui Iosua din Nazaret. În ceea ce privește această problemă, viziunea ortodoxă a lui "Hristos

⁴ Cred că diferența dintre istorie ca *Geschichte* (ca proces istoric), și istoria ca *Historie* (știință a trecutului) nu a fost suficient de bine observat de către cărturarii ortodocși. Desigur, această diferență face parte din complexele problematice ale existențialismului german (mare parte din preistoria acestei diferențieri este vizibilă la Bultmann, 1955, 126 ff). S-ar putea obiecta că structura intelectuală pe care se întemeiază această diferențiere este mai potrivită pentru gândirea apuseană decât pentru cea răsăriteană, din moment ce această diferență dintre istorie și gândirea despre istorie este o caracteristică clar apuseană. Totuși, exact *acest* aspect al *reflecției istorice* care face ca acest program să fie atât de important: istoria noastră a Bisericii trebuie să înceapă cu o privire de ansamblu asupra istoriei și nu doar să *simtă* intuitiv istoria. Și asta înseamnă că: trebuie să începem să învățăm din istorie ca un întreg, nu doar de la unele date istorice.

⁵ Cele mai importante cărți ale lui Berdiaev dedicate acestei chestiuni sunt *Meaning of History* și *the Destiny of a Man*. Este într-adevăr un paradox al tradiției noastre ortodoxe faptul că gândurile lui Berdiaev au fost receptate mai puțin de teologia ortodoxă contemporană decât de cea apuseană. Cumva, chiar fiorul eshatologic al teologiei contemporane greacă și sârbă ocolește filosofia istoriei (și escatologia) introdusă de către marele gânditor rus.

bizantin" și-a arătat și părțile ei bune: această viziune a fost rezultatul unui lung proces de definire a relației intime dintre eternitate și timp, Dumnezeu și Om, istorie și eshatologie. Existența teandrică a lui Hristos ne-a protejat de ambele extreme⁶ - totuși, nu am reușit să înțelegem esența problemei istorismului, și anume ciocnirea cu Modernitatea. Istorismul a fost un subiect teologic pentru că a fost abordarea celor mai mulți dintre istoricii secolului al XIX^{-lea}. A fost un *istorism deliberat*, un istorism ca "Weltanschauung", chiar istorism ca atitudine metafizică. Totuși, este un paradox că astăzi o mare parte dintre istoricii noștri ortodocși cred că adevărul se află în fapte, chiar dacă nu sunt conștienți de istorismul lor. Regretabil, teologia noastră nu a întâlnit istorismul în domeniul filozofiei istoriei sau, chiar dacă acest lucru s-a întâmplat (ca de exemplu în cazul filozofiei lui Berdiaev), nu a avut implicațiile adecvate. Am întâlnit problema istorismului doar prin intermediul unor polemici marginale cu teologia apuseană contemporană și am primit o parte din critica post-modernă a istorismului numai prin receptarea filosofiei contemporane (de exemplu, în cazul cărții lui C. Yannaras *Postmodern Metaphysics*).

Astfel, am întâlnit fapte nu în reflecția noastră istorică asupra identității noastre, ci în reflecția noastră teologică asupra istoricității omului. Calea, în general, merge de la Nietzsche via Heidegger prin Yannaras și fiecare dintre acești mari gânditori și-a adus contribuția proprie spre eliberarea noastră din sclavia faptelor⁷. *Nu există fapte, doar interpretări*⁸ a fost una dintre acele exagerări deliberate făcute de către filozoful prusac care era menită să ne atragă atenția că am avut încredere în fapte fără a ne gândi la interpretarea fără de care acestea ar fi complet ne semnificative. Totuși, toate acestea ar fi doar un protest enigmatic împotriva domniei faptelor în cazul în care acest principiu nu este re-gândit și re-definit de așa-numite "filosofie hermeneutică". Nu este sarcina noastră să aflăm unde începe *filosofia hermeneutică* - la Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger sau Gadamer⁹. Ceea ce este cu adevărat de importanță pentru noi este că într-un fel am învățat că faptele necesită o interpretare și un

⁶ În general, hristologia ortodoxă nu a acordat nici o atenție întregii istorii a hristologiei apusene moderne (începând cu epoca raționalismului teologic). Chiar și astăzi ne lipsește un studiu contemporan, care să compare hristologia bizantină tradițională bizantină nu cu sine sau cu adversarii săi tradiționali (cea nestoriană, pre-calcedoniană), ci cu provocările hristologice actuale. Totuși, în unele cazuri rare, atunci când acest lucru s-a întâmplat, hristologia ortodoxă își arată calitățile sale și perspectiva sa echilibrată asupra laturii (=naturii) divine și umane a lui Hristos, împreună cu unitatea totală a personalității sale. După câte știu, singura carte de hristologie scrisă de un autor ortodox despre unele dileme moderne de (în principal protestante) disponibilă pe scară largă în limba engleză este cea a lui Paul Gavrilyuk *The Suffering of the Impassible God*, Oxford, 2004.

⁷ Cf. Yannaras, 2005, 8 ff. Chestiunea legată de istorie nu se află în centrul preocupărilor lui Yannaras. El este mult mai interesat de "negarea metafizică a divinității lui Dumnezeu", care include nu doar critica aceluși caracter "ontic" al gândirii apusene, ci o critică a raționalismului și facticismului apusean.

⁸ Nietzsche, 1967, 37.

⁹ Desigur, ghicitoarea *începutului* filosofiei hermeneutice ar putea fi ușor rezolvată dacă observăm că filosofia însăși ca *proces* care a fost începută de Schleiermacher, a fost dezvoltată de Dilthey și "mai târziu" Heidegger, iar în cele din urmă a devenit gândire filosofică matură la Gadamer. Oricum, deși fiecare dintre acești mari gânditori au contribuit la subiectul acesta, niciuna dintre aceste contribuții nu ar putea fi comparată cu cea a lui Gadamer în cartea sa *Truth and Method*.

"interpret", că "nu există nici un text fără context" (cum a afirmat Vasilidis)¹⁰ și că nu există nici text, nici context fără un om care să le înțeleagă pe amândouă.

Această perspectivă a hermeneuticii care necesită un *observator* ca participant activ și chiar "subiectiv" este foarte prețioasă pentru întrebarea noastră: care este corelația dintre unitatea de credință și diferențele perspectivei noastre istorice. Acum putem răspunde: putem crede în același Hristos și în aceeași Biserică deși nu avem aceeași perspectivă asupra istoriei noastre, deoarece istoria este un domeniu al *participării noastre personale, al libertății noastre*¹¹. Faptele sunt fapte, dar ele nu ne spun nimic dacă nu le lăsăm să facă acest lucru, dacă nu vom alege în mod liber le lăsăm să o facă. Ne confruntăm cu realitatea și o interpretăm. Interpretarea noastră depinde de identitatea noastră cel puțin la fel de mult cât depinde identitatea noastră de faptele istoriei noastre. Propria noastră capacitate interpretare reprezintă unul dintre aspectele capacității noastre de a crede. Credința este un act de voință liberă, la fel cum conștiința identității noastre istorice nu este (sau nu ar trebui să fie), doar o problemă legată de moștenirea biologică, ci de propria noastră voință liberă. Istorie - deoarece este o istorie a lumii - este întotdeauna un domeniu al diversității. Noi încercăm să ne amestecăm în această diversitate, pentru a afla locul nostru, propriul nostru unde și când (care nu este neapărat unde și când al existenței noastre biologice).

Acest lucru înseamnă că interpretarea este doar un simplu voluntarism? Dacă suntem liberi de sclavia faptelor înseamnă că faptele nu au nimic de a face cu realitatea? Nimeni (sau cel puțin nimeni serios) nu ar fi de acord cu faptul că - o astfel de atitudine ar fi doar o extremă opusă a atitudinii că faptele ne pot spune totul. Faptele există ca *semne ale realității*¹². Astfel, istoria devine *o cale spre Realitatea ultimă*¹³. Își stabilește sensul său teologic. Cu toate acestea, trebuie să mărturisim că, dacă istoria ne spune despre Realitatea ultimă, atunci Realitatea ultimă are ceva de-a face cu istoria. Pentru creștinism aceasta este mai mult decât principiul intelectual care face ca istoria să aibă sens. Este chiar Adevărul că *Dumnezeu a intrat în istorie*, Că El s-a întrupat și că El s-a în-istori-zat pe Sine. Revenind la domeniul de interpretare istorică, aceasta înseamnă că Hristos trebuie să fie o măsură a istoriei. Dacă El va fi o măsură eshatologică a tuturor lucrurilor

¹⁰ Vassiliadis, 1999, 28.

¹¹ Această concluzie a fost, de asemenea, descoperită prima dată de "teologia existențială" heideggeriană (cu Bultmann ca reprezentant de excepție) și nu a fost niciodată pe deplin înțeleasă de către teologii ortodocși, indiferent cât de mult au acceptat alte aspecte "existențiale" ale filozofului agasant din Pădurea Neagră. Acest lucru nu este adevărat doar și într-o anumită măsură, în cazul lui Ch. Yannaras a cărui receptare a filosofiei heideggeriene a fost mai profundă. Pentru motivele receptării limitate a existențialismului ortodox - Djogo, 2011 (în limba sârbă).

¹² Această afirmație nu aduce în discuție prematur maniera în care ar trebui să înțelegem cea *semnificație a istoriei* în sensul său primordial (ca o modalitate de înțelegere a *semnele* prezente în ea). Ar putea fi înțeleasă ca *symbolism*, în măsura în care acest symbolism nu ar diminua istoria (ceea ce se întâmplă destul de des). Ideea este: trebuie să interpretăm istoria și astfel să găsim un sens în interiorul ei și făcând acest lucru să nu repudiem istoria simplă suprafață a evenimentelor metafizice. În orice alt caz, istoria va înceta să mai fie istorie - și nu ne va mai spune nimic.

¹³ Mărturisesc sincer că această concepție își are originea la Berdiaev. Totuși, tocmai *din cauza* și nu *în ciuda* acestei origini trebuie să înțelegem Realitatea Ultimă a istoriei nu ca o proiecție a filozofiei noastre a istoriei, nici ca un absolut istoric, ci ca Dumnezeu cel viu al Tradiției biblice și patristice, ca *Dumnezeul Istoriei*. Filosofia istoriei a lui Berdiaev începe cu Dumnezeu biblic chiar dacă, uneori, îl caută în procesul istoric și, astfel, calea este de la proces la Dumnezeu, care, cu toate acestea, nu este opus căii teofaniei istorice: de la Dumnezeu la istorie. Vezi Berdiaev, 1976, 54 ff.

("cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu Ma voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri". - Matei 10.33), atunci este mai mult decât evident că El ar trebui să fie o măsură a vieții noastre de zi cu zi, chiar dacă aceasta viață de zi cu zi devine *cumva* istorie.

Desigur, toate acestea sună frumos, dar ce să facem cu problema noastră legată de *perspectivele istorice opuse* în Comunitatea Sfintei Biserici Ortodoxe Apostolice. Chiar dacă istoria este un domeniu al libertății noastre (care o face liberă de dictatura faptelor), sensul său *Hristologic* ar trebui să fie totuși o normă practică pentru viața noastră, precum și pentru cercetarea noastră istorică. Cumva, în aceeași măsură în care întreaga viață este *oarecum* o cale spre perfecțiunea Împărăției ce va veni, istoria ar trebui să fie la fel. Din experiența noastră de zi cu zi știm că nu este ceva care poate fi finalizat în câteva secunde. Este o sarcină - sarcină de a depăși compromisul pe care îl numim viață și pentru a face din viața noastră o viață adevărată (în conformitate cu Ioan 14.6). Pragmatic vorbind, acest lucru înseamnă că istoria Bisericii noastre ar trebui să înceapă cu un grad de toleranță frățească și să se încheie în iubirea Sfintei Treimi. Trebuie să începem cu apelul Sf. Pavel către Galateni "Iar dacă vă mușcați unul pe altul și vă mâncați, vedeți să nu vă nimiciți voi între voi" (Galateni 5.15). Cu toate acestea, *acest lucru ar trebui să fie doar un început*. Aceasta duce spre Împărăție, spre imnul iubirii din în 1 Corinteni 13. Acest lucru ar putea suna idealist - în măsura în care și creștinismul însuși *este* idealist. Cu toate acestea, la fel cum nici creștinismul nu poate renunța la a fi creștinism, istoria Bisericii trebuie să fie întotdeauna conștientă de această perspectivă escatologică. În lumina Împărăției lui Dumnezeu istoria noastră își va găsi sensul. Și astfel își va găsi propria identitate.

Apologia historiae

Dacă istoria ne face astfel de probleme, chiar avem nevoie de ea? Am putea scăpa de istorie și să continuăm să trăim fără ea?

Istoria a devenit caducă în două moduri. Una este experiența tragică a secolului al XX^{-lea}. După două războaie mondiale care au fost interdependente și care depindeau de relațiile istorice anterioare dintre marile puteri, se părea că, dacă vom pune istoria în plan secund vom intra într-o nouă eră, pașnică, fără războaie. Deși acest punct de vedere a fost recent infirmat de experiența 9|11, este încă susținut de o mare parte din populația culturii noastre creștin-europene, cel puțin la nivelul gândirii teoretice și al culturii de masă. În al doilea rând, în ceea ce privește intelectualitatea, depășirea existențialismului a însemnat *cumva* depășirea *istoriei*. Nu e sigur că sensul istoriei (atât ca *Historie* și *Geschichte*) în existențialism a fost vreodată pus în aplicare ca o noțiune *practică* de către istoricii profesioniști (noi trebuie să presupunem că nu s-ar putea face). Deși filosofia culturii a dat înapoi istoriei demnitatea (cel puțin într-o anumită măsură), ar mai fi încă forțe importante ale intelectualității contemporane europene și americane, care să considere învechit conceptul de *identitate istorică*. După cum știm, o mare parte a discuțiilor cu privire la problema identității în procesul de integrare europeană au legătură cu problema dacă identitatea europeană ar trebui să fie *comunitate* a identităților noastre naționale, o nouă identitate istorică sau nici o identitate istorică.

Toate aceste probleme necesită mai multă analiză științifică decât ceea ce putem oferi în acest moment. Preocuparea noastră este întrebarea: *Care sunt motivele teologice, deoarece noi nu ar trebui să ne lipsim de istorie*. Desigur, deoarece teologia nu este strict separată de alte domenii ale gândirii umane, acest complex de teorie teologică pro istorie nu poate fi separată de alte aspecte umaniste.

După cum știm cu toții bine, creștinismul a început ca o intrare a Împărăției în lume, ca eshatologie în istorie¹⁴. Ce s-a întâmplat după aceea este încă un subiect de dezbatere teologice - dacă creștinismul a devenit în întregime istoric sau doar "un pic", dacă această istoricitate a creștinismului a fost o trădare a valorilor creștine sau o locuire simplă și realistă a creștinismului în profan. Indiferent cum vom evalua această schimbare a eshatologiei ce s-a întâmplat între 1 Tesaloniceni și 2 Tesaloniceni, trebuie să mărturisim că a fost necesară. Nimeni nu ar putea trăi în așteptare permanentă fără să se întrebe car este înțelesul Împărăției *hic et nunc*. Dacă citim cu atenție 1 Tes. vom observa că această tendință de a spiritualiza Împărăția și pentru a face complet istorică a fost prezentă de la începuturile creștinismului. "Să nu vă clintiți degrabă cu mintea, nici să vă spăimântați - nici de vreun duh, nici de vreun cuvânt, nici de vreo scrisoare ca pornită de la noi, cum că ziua Domnului a și sosit." (2 Tes. 2:2). Tot dualismul viitor între un fel de prezentism istoric și futurism escatologic a fost prezent chiar și în comunitatea creștină timpurie. Acest dualism a fost uneori o adevărată polemică, chiar și un "război" între cele două grupuri partizane ale unei anumite identități creștine - din timpul Sf. Pavel până la conflictul Schweitzer - Dodd sau Bultmann - Moltmann legat de modelele escatologice¹⁵. Teologia răsăriteană a resimțit, de asemenea, unele dintre conflictele dintre cele două părți ale identității noastre: teologia iconoclastă s-a opus monahismului cu tărie din cauza caracterului "nepactic" și eshatologic¹⁶, polemici între "non-posesorii" și "posesorii" ruși reflectă acest dualism prin întrebarea legată de implicarea Bisericii în problema posesiei (feudale)¹⁷.

¹⁴ Desigur, există diferite noțiuni de "eshatologie" creștină primordială, construite și reconstruite de către mulți cărturari creștini. Nu am nici o intenție de a decide aici care este mai "bună" sau "mai autentică" și care nu este. Părerea mea este că această simplă *eshatologie de așteptare și anticipare liturgică* care este reală în teologia patristică și modernă ortodoxă egalează eshatologia Bisericii primare. Pentru un exemplu de o astfel de eshatologie vezi Zizioulas, 2010, 126 ff. Printre modele contemporane de escatologie recunosc că prefer modelul lui Moltmann de escatologie *adventus / Zukunft* (deși cu unele mențiuni). Vezi Moltmann, 1996, 22 ff.

¹⁵ Cf. Djogo, 2011, 196 (în limba sârbă).

¹⁶ Conflictul dintre împăratul Constantin V (care personal s-a "opus monahismului ca mod de viață" - Hussey, 1990, 39.) și călugării care au susținut cinstirea sfințelor icoane a fost axat nu numai pe venerarea icoanelor, dar ci și pe rolul monahismului din lume. Icoana și monahismul nu au fost dorite în statul bizantin reformat axat în întregime pe sarcina de a-și apăra granițele împotriva invadatorilor arabi și nu numai.

Totusi, aceasta conexiune între eshatologie (ca prezență a lui Dumnezeu) este încă foarte importantă azi pentru Ortodoxie. Așa cum scrie McGuckin "Când ortodocșii îi întâlnesc pe cei care (indiferent de motiv) găsesc venerarea icoanelor oarecum amenințătoare, la rândul lor se întreabă ce fel de teologie sacramentală acceptă criticii lor: cum înțeleg prezența Domnului în Euharistie; cum înțeleg că lucrează harul Domnului prin sfinți și îngeri; cum înțeleg faptul că Fecioara Maria mijlocește pentru cei de pe pământ. De multe ori se dovedește că cei care resping teologia icoanei, de asemenea, resping și cele mai multe dintre aceste lucruri. Din aceste motive, ortodocșii au avut mereu tendința de a considera venerarea icoanelor ca pe un lucru deloc periferic, ci ca pe o chestiune crucială pentru sănătatea creștinului". McGuckin, 2008, 358.

¹⁷ Pentru această problemă vezi. Meyendorff, 1996, 96. Este important să observăm că ambele părți ale acestui conflict au avut propriile modele escatologice: "Posesorii" credeau puternic că Biserica trebuie să aibă posesiuni pentru a putea realiza Împărăția lui Dumnezeu ca o Moscovă, ca un "Oraș al lui Dumnezeu", "non-

Cu toate acestea, dacă vom refuza ambele opțiuni - idealul creștinismului eshatologic și fiorul despre calea istorică a creștinismului - vom afla că ambele elemente sunt foarte importante pentru identitatea noastră. Biserica a fost și ar trebui să fie o comunitate de oameni entuziaști cu privire la venirea lui Mesia: totuși, acest entuziasm trebuie să fie păstrat întreaga viață. Poate da sens, dar nu poate *înlocui* viața noastră de zi cu zi. Ar putea fi ușor văzut în exemplul unei experiențe paradigmatică. Experiența liturghiei, ca o experiență a prezenței Împărăției ne permite să simțim anticiparea Împărăției: cu toate acestea, nimeni nu poate trăi în liturghie 24 ore pe zi. “Căci duhul este osârduitor, dar trupul neputincios.” (Marcu 14.38) Acest entuziasm escatologic este ceva care este o parte a identității creștine - chiar și cea mai importantă parte a ei - dar mai devreme sau mai târziu trebuie să ieșim din Bisericii în aventura de a fi în lume. Indiferent cât de mult vom continua să anticipăm Împărăția lui Dumnezeu, vom trăi în lume. Trăim în istorie. Cea mai bună apologie a istoriei este că *suntem istorie*, nu doar trăim *în* ea, ci o trăim pe ea. Nu putem sări direct în Împărăție, pentru că Însuși Dumnezeu a făcut o cale spre ea. Acea cale se numește *istorie*.

Deci, în măsura în care nici un istorism creștin nu ne-ar putea diminua vreodată identitatea noastră eshatologică, nici această identitate eshatologică nu ar putea desființa istoria ca parte a identității noastre. Creștinismul este speranță și ar putea fi chiar un ideal, dar cu siguranță nu este un vis. În scopul de a salva realitatea, pentru a salva *existența însăși*, nu poate scăpa de realitate, nu se poate lipsi să trăiască istoria. Creștinismul fără o istorie, un creștinismul prezent permanent ar putea fi liber de problemele istoriei, dar nu ar mai fi deloc creștinism. Ca Mattia Pascal al lui Pirandello, nu ar avea trecut, dar nu ar fi putut concepe nicio relație în prezent, ar fi o umbră a existenței, nu existența însăși.

Astfel, putem concluziona: avem cu adevărat nevoie nu de o abolire a istoriei, nici de istorie fără un sens care se dă întotdeauna în interpretare. Avem nevoie de o hermeneutică mai puternică, care va combina teologia și istoria, deoarece teologia este *eveniment istoric* și istoria este *proces teologic*. Cât de mult ne va lua pentru a finaliza această sarcină - nimeni nu poate spune acum. Dar, cu cât vom începe mai repede cu atât vom ajunge mai curând acolo.

Bibliografie:

- **Berdiaev , 1976** = Nikolai Berdiaev , *Meaning of History and other writings*, New York, 1976.
- **Bultmann, 1955** = Rudolf Bultmann, *History and Eschatology, The Presence of Eternity*, New York, 1955.
- **Djogo, 2011** = Darko Djogo, *Christ, Myth, Eschaton. An orthodox Reading of Rudolf Bultmann and Juergen Moltmann*, Belgrade, 2011 (in Serbian).
- **Hussey, 1990** = J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire ..* Oxford University Press, 1990

posesorii credea tocmai pentru că Biserica așteaptă sosirea Împărăției nu are nevoie de nicio avere. Biserica Ortodoxă Rusă a canonizat reprezentanți de seamă ai ambelor părți - Sfântul Iosif Volotsky și Sf. Nil Sorsky. Înțelesul acestui act este încă un subiect de dezbateră între cărturarii ortodocși.

- **McGuckin, 2008** = John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church. An introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture*, Blackwell Publishing, 2008.
- **Meyendorff, 1996** = John Meyendorff, *The Orthodox Church. Its Past and its Role in the World Today*, St Vladimir Seminary Press, 1996.
- **Moltmann, 1996** = Juergen Moltmann, *The Coming of God. Christian Eschatology*, SCM Press, 1996.
- **Nietzsche, 1967** = Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*. New York: Random House, 1967.
- **Vassiliadis, 1999**, = Petros Vassiliadis, *Reading the Bible from the Orthodox Church Perspective*, Ecumenical Review, vol. 51/1, 1999
- **Yannaras, 2004** = Christos Yannaras, *Postmodern Metaphysics*, Brookline, 2004.
- **Yannaras, 2005** = Christos Yannaras, *On the Absence and the Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*, ed.T&T Clarck, 2005.
- **Zizioulas, 2010** = John D. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, Sebastian Press, 2010.