

Repères fondamentaux de l'eschatologie orthodoxe

Mădălin-Ștefan PETRE¹

Résumé: La théologie eschatologique orthodoxe, tributaire longtemps à la vision catholique et protestante, a représenté jusqu' à peu de temps avant, un espace théologique insuffisamment exploré et profilé de manière imprécise. La théologie catholique ne peut pas développer une eschatologie correcte, parce que son optique sur les énergies divines non-crées (pour elle créées) ne lui permet pas "voir" le dynamisme de la vie de Dieu ou de la cité du siècle futur qui inonde la vie de la créature et la soulève dans l'Église à la déification. Aussi, la position du pape dans l'ecclésiologie comme vicaire de Christ tache ou oblitère en plus cette communication vivante et personnelle de l'Église avec Dieu-Trinité. D'autre part, le protestantisme et le néo-protestantisme, avec la spécifique attraction pour le pseudo-apocalyptique, regardent le monde et l'histoire échappés des mains de Dieu et orientés vers une fin catastrophique, une optique influencée par la conception erronée sur l'anthropologie et la sotériologie chrétienne.

Mots-clé: eschatologie orthodoxe, Le Règne de Dieu, le temps, l'Église, l'histoire, eschatologie inchoatife

Introduction. L'eschatologie et sa place dans la recherche théologique et philosophique

Dans la zone académique orthodoxe on fait revivre l'eschatologie authentique par la sortie de la vision qui étranglait l'eschatologie aux „biens d'après" et on met en évidence sa place dans la théologie. Ainsi, l'enseignement eschatologique de l'Église

¹ Mădălin-Ștefan Petre, priest and assistant universitar dr. in Faculty of Theology Orthodox from Craiova; email: petrestefan50@yahoo.com.

apparaît comme „un nœud subtil”² de tous les articles de croyance et il n’est plus considéré comme une partie-annexe de la dogmatique. Toute la théologie orthodoxe est, au fond, eschatologique, parce que la vie de l’Église est liée à la vie du siècle futur et l’attend à venir dans toute sa plénitude³.

L’importance du développement de la théologie eschatologique vient aussi du fait que par celle-ci on fait la connexion entre le début de la création et sa fin ou sa transfiguration, en sortant en évidence, de cette manière, une vision intégrale du parcours de l’être, à travers l’histoire, jusqu’ à la Parousie⁴. Donc, de l’eschatologie on peut parler même de l’aube de la création ou du moment où la Sainte Trinité appelle, de la non-existence à l’existence tous les êtres, appel qui reste ontologique actif dans toute la création et qui est toujours actualisé par la Révélation et par l’Église jusqu’ à la fin du temps. Cette perspective a mené à l’apparition des travaux de théologie qui mettent en évidence non seulement le dynamisme eschatologique de la création, mais aussi la relation ou le dialogue entre *La Création* et *l’Apocalypse*⁵.

Dans la théologie, la vision sur l’eschatologie n’a pas été unitaire; ainsi, il y a eu de nombreuses approches qui précisent le plus fidèlement possible, la relation de l’Église, du monde et de l’histoire avec le Règne de Dieu, en proposant de multiples variantes de sens qui seraient définitoires pour l’eschatologie chrétienne. Les termes d’eschatologie *inaugurée* (utilisé par G. Florovski) et celui d’eschatologie *inchoatife* (= en voie d’être réalisée, sens préféré par H.I. Marrou⁶) décrivent le plus exactement la réalité présentée dans l’Église et son rapport avec le monde et l’histoire et surtout relation de tous avec le Règne de Dieu.

² George Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiția*, traducere de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, București, 2005, p. 159

³ Le terme „eschatos” dans la théologie chrétienne a acquis une note plus profonde par rapport à la le sens de ce mot utilisé en la littérature et la philosophie antique, où on trouve avec le sens de „le plus éloigné” (farthest) ou „le plus tard”, cf. : Henry George Littell, Robert Scott, *A Greek-English Lexikon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 699. En Église, l’escathon ou Le Règne de Dieu n’est plus lointain, mais il est en même temps présent et attendu : „Le temps d’Église est la tension entre attente et présence, entre *désir et épanouissement, entre espoir et union*” (Irineu, Mitropolitul Olteniei, *Așteptând pe Cel ce este și Cel ce vine, Atoțitorul*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, p. 706).

⁴ „La Sainte Écriture commence par la création du monde et se termine par la promesse d’une nouvelle création. On peut ainsi sentir la tension entre ces deux moments, entre le premier divine «fiat» et celui qui viendra” (Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 64).

⁵ Par exemple, Ioannis Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul. Cele dintâi și cele de pe urmă în dialog*, trad. Dr. Nicolae Burăș, Ed. Doxologia, Iași, 2014

⁶ Henri-Irénée Marrou, *Teologia istoriei*, trad. Gina Nimigean et Ovidiu Nimigean, Institutul European, 1995, Iași, 1995.

On doit aussi reconnaître la difficulté du développement d'une théologie eschatologique, en ce qui concerne les événements de la fin, mais aussi en ce qui concerne la tension qui se manifeste secrètement dans l'Église et dans le monde vers ces événements précurseurs à la découverte totale du Règne de Dieu. Les Saint Pères se sont montrés réservés dans ce sens, et l'Église, bien qu'elle ait été éprouvée par des hérésies eschatologiques, elle a évité à émettre des dogmes, en recommandant la concentration dans la vie vertueuse au nom de Christ.

Dans la philosophie, on remarque un revirement du thème eschatologique peut être plus tôt que dans la théologie. Berdiaev est le premier qui ait abordé une nouvelle direction dans la philosophie moderne par l'élaboration d'une métaphysique eschatologique qu'il considère intégrale ou complète dû le traitement de tous les problèmes dans la lumière eschatologique ou dans la lumière de la fin⁷. Il voit justement l'erreur de l'optique eschatologique de la philosophie au monisme, donc dans le placement dans les limites de ce monde et non pas dans sa transfiguration complète en eschaton. La fin n'est pas autre chose que l'unité des deux mondes, phénoménal et nouménal⁸. La faiblesse de la philosophie allemande, quoiqu'elle aussi lutte pour un accomplissement final, arrive à la fin toujours dans l'immanentisme. La philosophie de Berdiaev est articulée inversement face à celle allemande: elle part plutôt de la Vérité (celle théologique), qu'aller vers la vérité⁹.

I. L'eschatologie chrétienne met en évidence tant l'amour de Dieu pour la création, que Son implication dans l'évolution de l'histoire

1. L'eschatologie cosmologique

L'enseignement chrétien sur la création du monde et de l'homme comme manifestation de la bonté et de l'humilité de Dieu¹⁰ apporte aussi des implications eschatologiques complexes. Premièrement, si Dieu a créé le monde par Sa bonté, cela signifie qu'Il lui souhaite tout le bien possible, y compris qu'elle devienne comme Lui dans l'esprit (seulement l'être rationnel, évidemment), en conduisant toujours vers Soi le monde différent en être de Lui. Donc, la création du monde par bonté suppose l'engagement de la même manière de Dieu et de l'être sur un chemin eschatologique qui a à sa fin la déification dans l'esprit de l'être créé. D'autre part, la générosité de Dieu et l'appréciation qu'Il montre pour l'homme surtout par le don de la liberté, impliquent une responsabilité envers le Créateur, devant qu'il se montre à la hauteur des mérites avec

⁷ Nikolai Berdiaev, *Încercare de metafizică eshatologică*, trad. Stelian Lăcătuș, Ed. Paideia, București, 1999, p. 5.

⁸ *Ibidem*, pp. 61-62.

⁹ *Ibidem*, pp. 5-6.

¹⁰ Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, trad. Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, Ed. Polirom, 1999, p. 186.

lesquels il a été créé et il doit aller au sens positif de sa vocation. Par conséquence, la responsabilité ontologique de l'homme mène à l'affirmation de l'existence de ces vecteurs eschatologiques même du moment de l'apport de l'homme du non-être à l'existence ou, plus précisément, l'acte de la création de l'homme est mis en relation avec le Jugement de Dieu.

Par les raisons divines et par sa propre liberté, la création est en mouvement ontologique vers le Logos divin, en qualité de cause et Cible de l'être. Le mot de Dieu, en tant que „Cible appelante”¹¹ ne force pas la liberté de Son être rationnel, mais *l'attire* du point de vue providentiel¹², avec de la sagesse divine et par le Saint Esprit, Qui échauffe les raisons divines et les met en mouvement vers Lui. L'attraction que le Logos a sur Son être est une attraction de la beauté archétypale, vers laquelle la création tend comme vers ce qui constitue son accomplissement. C'est pourquoi, dans la mesure où les êtres agissent selon leur raison, dans cette mesure ils avancent dans l'union avec Dieu.

Par les raisons plasticisées, Dieu participe personnellement et actuellement et providentiel dans la procession de la création vers sa réalisation finale.

Le cosmos peut servir l'homme, comme synthèse du monde sensible et intelligible, comme milieu de l'union avec Dieu le Non-Créé, parce que entre l'être créé et celui non-créé il n'y a pas d'incompatibilité, vérité mise en évidence par le caractère symbolique et liturgique de la création, qui indique *une liaison active* entre les deux mondes. Donc, la déification de l'homme est réalisée en liaison avec le cosmos, et celle du cosmos seulement par l'homme.

La finalité eschatologique de la création entière est, en essence, l'union ou la réunion de tous dans Christ, comme leur Origine et Cible, et les médiations réalisées par Christ sur les divisions apparues après la chute ont le but de refaire l'ordre de la création et de remettre l'être sur le chemin correct vers le Règne.

Par l'image divine de lui, l'homme transcende le monde, ayant comme cible la ressemblance avec Dieu. Cette partie représente un sceau royal différent du monde matériel¹³, étant un permanent appel de l'homme, et par lui du cosmos, vers le Règne de Dieu.

D'une perspective eschatologique, dans la tradition biblique et patristique, la cosmologie est décrite avec de l'optimisme, parce que, d'une part, elle affirme la valeur et la beauté ontologique de l'univers matériel et, d'autre part, elle soutient l'éternité, la spiritualité et non pas sa destruction.

¹¹ George Florovski, *op. cit.*, p. 216.

¹² Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2006, pp. 340-341.

¹³ Sf. Vasile Cel Mare, *Comentariu la cartea Profetului Isaia (PSB 2 – serie nouă)*, trad. Alexandru Mihăilă, Ed. Basilica, București, 2009, p. 72.

2. *Le temps et l'espace et leur rapport avec l'éternité et la sur-spatialité de Dieu*

Des thèmes comme le temps, l'espace et l'histoire ne peuvent pas manquer du développement d'une théologie eschatologique, surtout parce que ceux-ci sont des catégories limitées qui appartiennent à l'existence créée et qui demandent nécessairement leur valorisation complète et en aucun cas leur meurtre ou leur mouvement infini dans un état non-accompli. C'est pourquoi, ces thèmes ont été inclus dans la théologie de notre Église, parce qu'ils n'ont pas d'explication que dans Dieu et dans Son iconomie dans le monde.

Le temps et l'espace sont des réalités créées, ayant leur raison dans Dieu et le thélos dans l'éternité et, donc, la sur-spatialité divine. Dans l'ordre des créatures, le temps et l'espace sont définis par le changement, ce qui montre qu'ils ne sont pas accomplis dans eux-mêmes¹⁴. L'espace et le temps sont des catégories définitoires des créatures matérielles, parce que seulement une créature matérielle puisse être caractérisée par un „quand” et par un „où”¹⁵. De même, l'homme, seulement dans le temps et l'espace, puisse acquérir l'éternité avec la grâce de Dieu.

Christ, guérissant l'être et lui redonnant le sens vers la résurrection, sort aussi le temps de l'absurde de sa répétibilité. Christ ouvre le Ciel pour l'homme, en le retirant de la cage de la mort et, en même temps, l'éternité entre dans notre existence, et le temps recouvre aussi son sens ou sa dimension théléologique¹⁶.

3. *L'histoire*

Dans la théologie des saints Pères, l'histoire de l'humanité est vue comme une succession unitaire d'étapes¹⁷, succession qui finira par son arrivée au seuil de l'eschaton. Dans Christ en tant que son itinéraire et sa finalité, l'histoire est un mouvement unitaire vers le point eschatologique de „la moisson”¹⁸. Même la Sainte Écriture apparaît comme expression de cette unité dynamique. Cette unité dynamique de l'histoire des humains serait plus difficile de reconnaître si on tenait compte seulement de son mouvement dans l'ordre immanent et nous n'étions pas guidés vers le déchiffrement de ses sens inscrits dans la métahistoire. La Sainte Écriture est la vraie histoire¹⁹, parce qu'elle consigne l'histoire comme symbiose des deux plans.

II. L'inauguration de l'eschatologie dans l'événement de la Pentecôte

¹⁴ Fer. Augustin, *Despre natura binelui*, trad. Cristian Șomușan, Ed. Anastasia, 2004, p. 45.

¹⁵ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 259.

¹⁶ George Florovski, *op. cit.*, p. 296.

¹⁷ Sf. Chiril Al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*, PSB 38, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1991, p. 129.

¹⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 453.

¹⁹ George Florovski, *op. cit.*, p. 116.

1. L'iconomie de Christ, descente et découverte progressive du Règne de Dieu

Par l'Incarnation du Logos, le Règne de Dieu „s'est approché” des hommes, donc il est venu vers nous, il est descendu, nous ne sommes pas allés vers lui ou nous ne l'avons pas descendu²⁰. Le règne du Père s'est approché, duquel Adam s'est éloigné et par lui ses descendants. Il s'est tant approché que, après la Pentecôte, dans l'Église, le Règne est dans nous (Luca 17, 21). Toutes les actions du Christ étaient une progressive ouverture et découverte de ce Règne céleste. Dans la personne de Christ, la nouvelle créature ou l'homme nouveau du Règne se montrait peu à peu.

Dieu n'a pas voulu endommager le monde avec l'éclat du Règne, mais Il S'est humilié du début jusqu'à la fin. Même Sa résurrection s'est passée en secret et même pas après cela Il ne S'est pas montré au monde, laissant que la gloire de Soi et Son Règne soit découverte par le Saint Esprit.

La naissance de Dieu est le début de notre naissance dans les cieux, et aussi le début du rétablissement de la domination de l'esprit sur la matière, mais non pas par la séparation, mais par l'union²¹. Le Règne dans le sermon du Rédempteur a une connotation nouvelle, positive, à la différence de celui des prophètes: il annonce le bien, ne menace pas²². Il annonce un règne qui a d'autres lois et une autre logique (Celui qui veut être grand dans le Règne, doit devenir le serviteur de tous, etc.²³). Les merveilles de Dieu étaient des signes de ce Règne.

Les souffrances et la mort de Christ indiquent Son pouvoir royal de supporter même la mort pour Ses esclaves. Par cela, Dieu reste fidèle à Son Règne et seulement ceux illuminés observent Son manteau royal²⁴, comme le bon Voleur.

La résurrection de Dieu a eu lieu avec la même discrétion avec laquelle le Rédempteur a choisi de passer sur la terre et de préparer peu à peu l'ouverture du Règne du Père, premièrement pour Son être humain et puis pour tous les hommes. Cela signifie que Dieu attendait Quelqu'un d'Autre Qui fasse les hommes adeptes au Règne ouvert par Lui – le Saint Esprit.

Par Son Ascension, Christ refait en Esprit l'itinéraire de l'homme vers le Père. D'autre part, l'Ascension de Dieu est le plus évident appel adressé à l'homme sans mots, pour que lui aussi s'élève aux cieux.

2. La Pentecôte, le début de la vie nouvelle dans l'Esprit de Christ.

²⁰ Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 2009, p. 33.

²¹ Dumitru Stăniloae nota 207 la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 245.

²² „Je ne suis pas venu menacer, mais apporter le pardon”, cf.: Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Matei* (PSB 23), trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 511.

²³ Matei 20, 26-28; Matei 20, 28; Matei 5, 38-48.

²⁴ Sf. Nicolae Cabasila, *Cuvântările teologice la Iezechiel-Hristos-Fecioara Maria*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 224.

Avec la Pentecôte, le mot de Christ, adressé à la femme de Samar, s'accomplit, en se référant à la soumission „dans l'Esprit et la vérité”²⁵. Le nouvel service et la nouvelle soumission sont eschatologiques, parce qu'elles préparent les croyants pour la modalité d'exister dans le Règne de Dieu.

Par la descente du Saint Esprit à la Pentecôte a lieu l'ouverture effective du Règne annoncé par Christ. À partir de ce moment ou avec cet événement on peut déjà, parler d'une eschatologie inaugurée, parce que l'histoire de l'Église, de la Pentecôte, est déjà l'ultime époque parce que, si le Vieux Testament se dirigeait vers Mésie, après la Pentecôte le temps ecclésiastique est orienté vers la Parousie²⁶. Dans l'Église, les vecteurs eschatologiques sont beaucoup plus dynamiques, la vie même de l'Église est imprimée d'un rythme plus alerte vers la Cité vraie de l'homme.

Le Saint Esprit, comme „Pouvoir d' Haut”, a comme tâche principale de nous élever là où est Christ. Il descend pour nous élever par la sainteté dans Christ au Père. Le Sait Esprit descend comme un feu parce qu'Il allume toujours l'amour de l'homme pour Dieu et intensifie la nostalgie pour Son Règne²⁷. Aussi, le feu de Dieu brûle le pêché et allume dans les hommes qui étaient devenus seulement un corps, „l'envie” pour la vie religieuse du Règne de Dieu.

D'autre part, la demeure du Saint Esprit dans les hommes a aussi comme effet leur accoutumance avec le mystère du Règne futur, tant par le renouvellement de l'être que par la connaissance que le Saint Esprit partage à l'homme dans l'Église.

3. L'Église, „le ciel sur la terre”

L'Église est la nouvelle réalité née non pas du monde, mais pour le monde et orientée vers Dieu. L'Église n'est pas née de l'impuissance du monde, de ses limitations, donc de cette dimension où la mort est le maître, mais du pouvoir de Dieu-Trinité.

La Trinité de l'Église représente une préparation des croyants pour la nouvelle manière d'existence dans le siècle futur. Cette union du divin avec l'humain dans l'Église, tant dans son constitution que par l'existence de ses membres, a un caractère asymétrique et ascendant, aussi comme dans le mystère de l'union ipostatique de la personne de Christ. La croissance de ses membres consiste dans l'acquisition, le plus fidèlement possible, du visage de Christ, parce que, dans Lui, à la fin du siècle, le Père nous reconnaisse comme Ses vrais fils.

III. La tension eschatologique dans l'Église des premiers siècles

²⁵ Ioan 4, 23-24.

²⁶ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Bakonsky, Ed. Anastasia, p. 69.

²⁷ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II-e, ed. III-e, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 206.

L'enthousiasme eschatologique des premiers chrétiens a été interprété d'une manière erronée tant par les Juifs que par les païens, parce que les chrétiens étaient conçus soit comme des fous, soit comme l'un des mouvements apocalyptiques fréquents des Juifs. La réaction et l'existence des Apôtres, comme les premiers oints par le Saint Esprit, mais aussi celles des hommes baptisés au nom de Christ, savaient guère une note de fanatisme ou de déséquilibre du comportement, mais un fondement donné par une conscience lucide de la vérité rédemptrice, une intuition claire et sûre du nouveau Règne où tous les hommes étaient invités à entrer.

Placée sous l'œuvre fervente de l'esprit divin, la communauté chrétienne de Jérusalem vivait dans une ambiance plus eschatologique que laïque. De l'abandon de toute prétention de possession des choses matérielles jusqu'au désir toujours ardent de se confesser de la „nourriture religieuse” (eucharistique), les chrétiens montraient qu'ils préféreraient vivre comme dans le Règne du ciel. L'apogée de ce sentiment était atteint dans la confession eucharistique: „Que la grâce vienne et que ce monde passe !”²⁸.

La note dynamique et eschatologique de la modalité d'exister dans une sincère fraternité de l'Église primaire est évidente, puisque les chrétiens ne voulaient nécessairement changer le monde ou démontrer quelque chose au monde, mais par leur unité religieuse attendaient de venir le plus tôt possible le Règne de Christ qu'Il leur a découverte et effectivement ouverte par l'œuvre de l'Esprit.

L'existence virginal, libérée des liaisons conjugales, des Saint Apôtres et des plusieurs chrétiens, ne représentait pas une norme requise par la nouvelle religion, mais elle indiquait une réalité eschatologique assumée par une fidélité entière. Par cette modalité d'exister, les saints Apôtres non seulement vivaient toujours dans une union et une communication proximale avec leur Dieu, mais aussi ils L'attendaient retourner.

Les premiers chrétiens étaient appelés des „saints” aussi parce que, conformément à l'acception sémantique hébraïque, ils étaient séparés du monde²⁹. À la différence des non-chrétiens, ceux qui ont cru en Christ n'étaient plus des esclaves du monde et du diable, mais des fils de Dieu. C'est pourquoi le monde ne reconnaissait plus les chrétiens comme des siens. Les chrétiens portaient les signes d'un Autre Empereur et d'un autre Règne. Par la connaissance de la Vérité et par la grâce de devenir les fils de Dieu, les chrétiens de l'Église primaire, bien qu'ils vivent dans une tension eschatologique, ils expérimentent aussi un profond repos envers des errances païennes et l'instabilité juive.

Les sermons des Apôtres contiennent des thèmes eschatologiques évidents. Mais, bien que les Saint Apôtres accentuent dans leur sermon la vérité du retour de Dieu Christ, ils tiennent compte du fait que cela soit annoncé d'une manière équilibrée et non

²⁸ *Învățătura a celor doisprezece Apostoli*, în *Scrierile Părinților apostolici* (PSB 1), trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 30

²⁹ Gheorghios D. Metallinos, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, trad. pr. prof. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 26.

pas pseudo-apocalyptique.

IV. Le contenu et le sens eschatologique des attributs de l'Église

1. L'Unité de l'Église

Christ, la Tête de l'Église, appelle Ses membres pour l'union complète avec Lui dans Son Règne. Cet appel tendre indique le fait que le lieu de l'Église est là où l'est sa tête³⁰. Christ attire ses membres vers Soi, en les liant par amour dans Son Esprit, parce que cela est le pouvoir du Règne de Christ³¹.

L'unité entre l'Église qui lutte et celle qui triomphe a un fondement eucharistique. Les saints et les droits qui sont entrés dans le Règne de Dieu se confessent „plus véritablement” du même corps sacrifié et trop honoré de Dieu Christ. Même les anges se confessent aussi de la même source divine d'une manière au-dessus de la matière et de toute pensée humaine. Ceux de la terre, qui se confessent aussi avec le corps de Christ, ont ouverte pour eux, par ce Corps divin, la porte vers la communion avec ceux de l'Église triomphante.

En se référant au rapport entre l'entier Corps de Christ et la Parousie, il y a certains Pères de l'Église (Maxime le Confesseur³², Siméon le Nouveau Théologien³³, Nikita Stithatos³⁴) qui disent dans leur écrits du processus mystérieux par lequel le Sain Esprit travaille tout le temps pour compléter *le monde des cieux* avec les droits et les saints qui aiment Christ, et quand ce travail aura atteint son but, le monde sur la terre arrivera aussi à sa finalité .

2. La Sainteté de l'Église

La descente du Saint Esprit est le début du logement de la sacralité de Dieu dans l'Église, mais en même temps avec celle-ci est née aussi la tension eschatologique vers la victoire finale sur le pêche qui aura lieu dans la Parousie. Après la Pentecôte, dans le Saint Esprit, Christ attire Son Épouse (l'Église) par la beauté de Son nature humain divinisé. Cela est un appel vers la sainteté, évident dans l'Église par le dynamisme de la vie dans la vertu, dans le partage des Mystères et dans la confession.

La vraie beauté de Christ, ou l'image évangélique de Sa personne, est découvert le plus fidèlement dans la Sainte Liturgie.

Christ attire vers Soi les croyants non seulement par la beauté de Sa personne, mais

³⁰ Boris Bobrinsky, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 42.

³¹ Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, Partea a II-a, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, ibiu, 2003, p. 227.

³² Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 364-365.

³³ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale (Filocalia VI)*, p. 134.

³⁴ Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire (Filocalia VI)*, p. 308.

aussi par celle des saints, par lesquels Christ devient transparent. Pourtant, les saints, en tant que fruits du Saint Esprit, sont aussi des icônes du Christ Qui va venir³⁵.

Le Saint vit dans deux plans: celui de sa nature terrestre et celui de l'éternité divine. Cela se voit aussi du fait qu'ils ne sont pas par excellence les hommes de l'extase, mais plutôt de la lucidité. Bien qu'ils vivent déjà avec leur esprit dans le Ciel, ils se trouvent en même temps aussi très actifs dans leur travail extérieur. Aussi, les saints, comme ceux qui ont déjà goûté de la beauté du Paradis, soupirent aussi avec toutes les créatures pour la libération finale eschatologique.

3. La catholicité de l'Église – grâce divine et anticipation de la plénitude céleste

La croissance de l'Église vers la plénitude du siècle futur ou vers l'expérience intégrale de la Trop Sainte Trinité a le fondement dans le caractère synodal de la Sainte Trinité, qui est non seulement la base, mais aussi l'idéal du caractère catholique de l'Église.

Dans l'Église, l'homme est appelé de ressembler à Christ, donc de devenir un être catholique, c'est-à-dire complet. D'une part, par la victoire sur le péché, le chrétien acquiert dans Christ la maîtrise complète sur la propre être désuni par les passions, en se complétant. D'autre part, par la victoire sur l'égoïsme et par l'accomplissement dans l'Esprit du commandement de l'amour, le chrétien expérimente la plénitude de la race humaine dans la prière qui englobe tout³⁶. Dans ce sens, la catholicité n'est pas seulement un attribut statique de l'Église ; on pourrait dire que c'est plutôt un travail dynamique existentiel, qui suppose une implication beaucoup plus active du facteur humain. Par cela, le caractère de la catholicité acquiert un fort accent eschatologique, car les membres de l'Église connaissent dans cet „espace” une permanente ascension dans l'amour religieux soutenu par l'amour divin, c'est-à-dire dans la profondeur du mystère synodal de la Trinité, en devenant un être humain dans plusieurs hypostases.

Mais la catholicité de l'Église a aussi cette note dynamique-eschatologique parce que dans l'Église on réalise la réunification de tous ceux du ciel et de la terre, par la suite l'humanité connaît le fait que seulement dans l'union avec ceux du ciel puisse-t-elle arriver à son état plein ou complet.

De même, dans l'Église il est donné la plénitude de la connaissance et de la compréhension, „mais cette connaissance est seulement graduellement et partiellement dévoilée et confessée”³⁷ et, généralement, la connaissance dans ce monde est toujours partielle, et la plénitude sera révélée à la Parousie.

³⁵ Pavel Florenski, *op. cit.*, p. 85.

³⁶ Arhim. Sofronie, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, trad. Ierom. Rafail (Noica), Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 128.

³⁷ George Florovski, *op. cit.*, pp. 171-172.

4. L'Apostolicité de l'Église

L'eschatologie de l'apostolicité est visible si l'on ne considère pas cet attribut seulement comme un „fondement” vénérable, mais isolé et vaincu par le temps. Dans l'Église, tout est vif et actif, donc l'apostolicité est vive et eschatologique par le fait que les Saint Apôtres sont vifs et présents dans l'Esprit dans le mystère et l'évolution de l'Église. Par leur dévouement pour Christ et Son Église et, évidemment, par la volonté de Dieu, la personnalité de chaque Apôtre a acquiert une place et un but spécial dans l'Église, tant que leur travail ne s'est pas limité seulement au premier siècle où ils ont prêché et ont né les peuples de Christ, mais il reste actif dans l'existence de l'Église.

La tradition apostolique et actualisée par le Saint Esprit jusqu'à la consigne dans faire permanent le mystère de Christ par le pouvoir du Saint Esprit, comme dynamique de cette apostolicité. *Donc l'apostolicité n'apparaît seulement comme une transmission des sermons sur l'horizontale dans le temps, mais aussi comme une permanente liaison avec le Ciel, parce que la grâce vient d'en Haut, toujours et pour toujours.*

Les Apôtres sont ceux qui par leur témoignage nous confirment, jusqu'à la fin des siècles, que seulement quelques sermons de croyance portent „les empreintes de la vérité”³⁸ du Saint Esprit. Seulement l'Église, qui se présentera devant Christ ayant intacte la croyance apostolique, sera reconnue par Lui comme Sa Mariée fidèle et digne d'être honorée.

À la Parousie, les Saint Apôtre seront ensemble, composant la même troupe que pendant leur vie dans le monde et ils garderont au Jugement le même statut de témoins de Christ, Que le monde a rejeté.

V. Aspects eschatologiques dans les saints Mystères

Par leur travail, les Mystères de l'Église sont une permanente ouverture dans et vers la vie divine de la Trinité. De cette perspective, les Mystères n'ont pas à proprement parler une finalité, parce que ce qu'ils commencent va continuer dans le siècle futur d'une manière au-dessus de la matière et de la forme³⁹. Ainsi, dans eux il est *caché* le germe de la vie future, et leur travail et leur sens seront pleinement découverts dans eschaton.

1. Le Mystère du Saint Baptême

Dans le Mystère du Baptême on peut voir l'amour de Dieu-Trinité, parce qu'Il concède à nous de ré-ouvrir Son Règne et nous seller de nouveau avec le sceau de Son

³⁸ Sf. Vasile Cel Mare, *Comentariu la cartea profetului Isaia*, PSB 2 (serie nouă), Ed. Basilica, București, 2009, p. 72.

³⁹ Kallistos Ware, „Temeiurile patristice ale Sfințelor Taine”, trad. Marinela Bojin, en Revista *Ortodoxia*, no. II/2012, p. 154.

nom. Pendant le baptême de tout homme, les cieux s'ouvrent, et cette ouverture ne signifie autre chose que la bienveillance du Père de nous recevoir chez Soi dans Christ, Son Fils. Aussi, cette ouverture des cieux indique en plus le début de la descente des anges de Dieu pour être en communion avec les hommes⁴⁰.

La Naissance d'en Haut, exprimée dans le Mystère du Baptême, n'est pas un acte momentané mais, à mesure d'accomplir les demandes de Christ, elle se transforme dans une naissance continue dans l'Esprit jusqu'à la Résurrection. Aussi, la résurrection expérimentée en l'eau de Baptême est essentielle et provoquera, par le pouvoir de l'Esprit, celle du corps à la résurrection collective⁴¹.

La communion réalisée entre la personne baptisée et Christ est pour l'éternité⁴². Le baptême est un serment indélébile ou un engagement de l'âme avec le Mari Christ, et la fidélité ou l'infidélité de l'homme envers cet engagement, sera jugée à la Parousie⁴³.

2. Le Mystère de la Chrismation

Le Saint Esprit initie ou ouvre la communication personnelle de l'homme baptisé avec la Sainte Trinité (adoption). Mais non seulement pendant la vie dans le monde l'Esprit est Celui Qui initie et développe la relation personnelle de l'homme avec Dieu, mais aussi après le passage dans l'éternité, puisqu'après la mort du corps l'âme ne serait capable ni de communiquer avec les pouvoirs célestes ni avec Dieu sans le pouvoir du Saint Esprit.

La Chrismation signifie le début du nouvel ordre du Saint Esprit, en soutenant l'homme à vivre après la loi de Dieu qui règne dans le Royaume. De cette manière, le chrétien anticipe déjà la fin de ce monde. D'autre part, l'Esprit, par la restauration des sens de l'homme, le prépare pour l'existence du siècle futur⁴⁴.

La liaison entre le Mystère de la Chrismation et le Jugement est évidente. La richesse des dons et la dignité que l'homme reçoit de Dieu dans ce Mystère implique aussi la responsabilité de celui-ci⁴⁵.

3. La Divine Liturgie et le Mystère eucharistique

⁴⁰ Sf. Nicolae Cabasila, *Cuvântările teologice...*, p. 95.

⁴¹ Sf. Ioan Gură De Aur, *Cuvântare la Învierea Domnului*, în Sf. Ioan Gură de Aur, *Predici la sărbători împărătești și Cuvântări de laudă la sfinți*, PSB 14, serie nouă, p. 169.

⁴² Sf. Ambrozie, *Despre Sfintele Taine* (Col. PSB, vol. 53), trad. Ene Braniște, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 10.

⁴³ Sf. Ioan Gură De Aur, *Cateheze baptismale*, trad. Pr. Marcel Hancheș, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2003, II, 17 și I, 3.

⁴⁴ Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, p. 67. Il s'agit de „les nouveaux membres” que le neofit les acquiert par les Saints Mystères.

⁴⁵ Sf. Vasile Cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în *Scrieri*, trad. Pr. prof. dr. Constantin Cornișescu și Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1988 p. 56.

La Sainte Liturgie est, par excellence, mystérieusement, eschatologique, non seulement parce que ses travaux saints élèvent les croyants dans l'Esprit, graduellement, dans le mystère du siècle futur⁴⁶, mais aussi parce que la Liturgie accomplie ici et maintenant ne peut pas être séparée par la continuelle Liturgie accomplie dans le Royaume des cieux. Aussi, le festin eucharistique est une icône de la Cène du Royaume de Dieu⁴⁷.

Le corps eucharistique de Christ est „les Pâques” des croyants vers le Royaume et de la nourriture pour le siècle futur, parce que, seulement dans l'union avec ce Corps, puissent-ils passer de la mort à la vie et de la terre au ciel. Aussi, pour les croyants, le Mystère de l'Eucharistie devient acompte de leur résurrection.

4. Le Mystère de la Confession

La valeur éternelle des actes de la liaison et de l'absolution des péchés par le Mystère de la Confession est justifiée par le fait que sans laïque la liaison ou l'absolution des péchés n'on fait pas avec aucune autorité d'ordre terrestre, mais avec „du pouvoir d'en Haut”⁴⁸ ou, plus précisément, le Saint Esprit est Celui qui lie et délie effectivement, donc Celui qui offre la garantie et confirme le mot de Christ dit aux Apôtres dans ce sens. L'absolution d'un péché ou d'une passion a un effet éternel pour que ceux-ci ne constituent aucun obstacle dans la communion de l'homme avec Christ, mais aussi avec les autres membres dans l'Église, maintenant et au siècle futur.

La confession des péchés dans le Mystère de la Confession est, au fond, une victoire sur le temps passé par l'absolution du péché qui se manifeste à présent et la réouverture du chemin vers l'éternité. À la différence des vertus, le péché ferme l'homme dans la cage de l'éphémérité. C'est pourquoi, dans l'Église, le temps passé, qui n'a pas été valorisé pour l'éternité, peut être récupéré, renouvelé et purifié des traces des différentes erreurs par la Confession.

D'autre part, la Confession apparaît aussi comme un jugement avant le Jugement, mais aussi par le pardon et l'amour de Dieu montrés dans ce Mystère, le chrétien expérimente aussi quelque chose de la liberté de la fin de ce siècle.

5. Le Mystère de Saint Onction

En se référant à ce mystère, on doit remarquer l'accent mis dans les prières du Mystère sur l'héritage du Règne des cieux et la mise en plan second de la guérison du

⁴⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad. pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000.

⁴⁷ Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁸ Luca 24, 49.

corps⁴⁹.

L'accent mis dans les prières du mystère sur la guérison de l'âme n'a pas en vue seulement le principe de la causalité de l'état de l'âme sur celui du corps, mais, en égale mesure, ces prières ont une nuance eschatologique significative, en poursuivant la rédemption⁵⁰.

Aussi, la grâce partagée par l'huile sanctifiée et par les prières travaille aussi comme une aide pour endurer la maladie dans la perspective de l'éternité.

6. Le Mystère de la Sacerdoce

Le Sacerdoce du Nouveau Testament ou le sacerdoce de la grâce divine est celui par lequel l'être humain reçoit le pouvoir de s'élever de nouveau à sa première origine, à Dieu.

Durant la mystère de la consécration en prêtre on souligne plusieurs fois la responsabilité éternelle du prêtre envers le Corps mystique et eucharistique de Christ. Il sera jugé d'après la manière dans laquelle il a su administrer la grâce donnée à lui⁵¹. Au Jugement, Christ demandera au prêtre Son Corps, mais non pas de ses mains, comme au début, mais de l'être des hommes confessés par lui. En fait, Il demandera ceux délivrés par le prêtre qui les a confessés par Son Corps.

L' évêque et le prêtre sont des précurseurs, mais ils sont et ensemble-marcheurs avec le meut parlant vers le Règne de Dieu. La structure de communauté de l'Église est l'une dynamique-ascensionnelle. Lui, non seulement que, par les Saints Mystères, il unifie les croyants entre eux et avec la Tête-Christ mais, d'une manière mystérieuse, il porte tous en soi. Le prêtre a le but de maintenir les croyants sur le chemin correct qui mène au Règne.

7. Le Mystère du Mariage

Le Mystère du Mariage, qui est prolongé et devient profond tout au long du mariage, provoque l'expérience de l'éternité dans l'amour sanctifié entre deux époux, homme et femme. L'amour dans un mariage dans Christ, évidemment quand il est consommé en tant que tel, n'est pas vu par les deux époux comme valable, authentique, que si les deux ensemble aiment Christ au-dessus de tout. Il est Celui Qui leur assure un amour stable jusqu'à la mort et qui maintient pour eux leur amour pur, car les époux sont conscients que, à part Christ, leur amour deviendra froid avec le temps ou restera dans

⁴⁹ Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2001, p. 275.

⁵⁰ *Molitfelnic*, Ed. IBMBOR, București, 2013, p. 142.

⁵¹ *Arhieraticon*, Ed. IBMBOR, București, 1993, p. 81.

les limites de la nature humain⁵².

Seulement par le sacrifice de la propre personne l'amour surpasse la réalité éphémère de la condition terrestre et passe dans l'éternité. Le sacrifice est le signe que les deux époux se consacrent l'un à l'autre dans le monde et dans l'éternité, comme Christ et l'Église⁵³. Donc, si les deux époux portent *ensemble* la croix de Christ, ensemble ils partagent aussi Sa Résurrection.

D'autre part, la famille chrétienne est une préparation pour l'existence dans la communauté céleste. Le mariage devient une sorte de paradigme suprême ou une sorte de microcosme de l'unité de l'humanité entière. Il offre la plus généreuse opportunité par que deux hommes deviennent si étroitement liés entre eux.

VI. L'Église, pelerine vers le Règne par la croix et la résurrection. L'Église entre „déjà” et „pas encore”

C'est clair le fait que le temps que l'Église a jusqu'à la Parousie est le temps de la Croix, une Croix assumée, telle Dieu, avec de l'amour pour Dieu et pour les hommes. Le destin de l'Église est paradoxal: d'une part, elle est la mariée de Christ, aimée et honorée par Lui ; d'autre part, elle est appelée au sacrifice pour son Mari. De même, les croyants, comme membres de Christ, sont en même temps des fils de Dieu, mais aussi ceux qui sont sacrifiés pour le nom de Christ. Ceux qui portent la croix de Christ reçoivent l'honneur de la résurrection même dans ce siècle parce que la croix elle-même est honorée par Christ, et la croix donne déjà de la vie.

Par la croix de Christ, l'Église montre qu'elle maintient sa verticalité devant les ennemis de la vérité, en restant stable dans sa fidélité face à Dieu, et par le sacrifice, l'Église reste dans l'amour pour tous les hommes.

La permanente persécution de l'Église est un signe évident qu'elle n'est pas du monde, indiquant la vérité et son authenticité revendiquée, au-dessus de l'ordre de la monde⁵⁴.

Le mystère de la résurrection dans l'Église est présent et attendu en même temps. Le pouvoir du sacrifice et de la résurrection est expérimenté par les croyants par leur partage du corps eucharistique de Dieu et par leur propre sacrifice. La lumière de la résurrection est présente dans l'Église par sa sanctité et ses saints. Donc, la présence de la grâce de la résurrection dans l'Église est prouvée par sa possibilité d'une vie religieuse, donc par la spiritualité de l'homme comme préparation et anticipation de la

⁵² John Breck, *Căsătoria creștină și problema „genului”*, trad. Camil Dădârlat, în *Revista Ortodoxia*, no. III/2015, p. 170.

⁵³ Efeseni 5, 25. Voir et Andreea-Monica Chelu-Pogor, *Les rapports entre le Christ et l'Église selon Eph 5, 21-33, prototype du projet de vie commune et du salut des époux*, en *Revista Studii teologice*, no. 4/2014

⁵⁴ Ioan 15, 18-20.

résurrection dans eschaton⁵⁵.

Par le liturgique et la dynamique de sa raison établis par l'Église, le Carême apparaît comme un temps saint qui concentre en soi le chemin eschatologique de l'Église vers la Résurrection. Les jeûnes mêmes sont établis durant l'année d'une manière que l'homme n'oublie pas son vrai but ou la vraie destination de sa vie. De cette façon, les jeûnes ne sont autre chose qu'une conservation de l'homme dans la lutte pour la spiritualité, comme préparation pour la résurrection générale. D'ailleurs, le jeûne est recommandé par le Rédempteur comme modalité de préparation pour la rencontre de la Parousie.

Le martyr que l'Église a dû souffrir dans son destin a contribué à un renouvellement permanent du monde. Le martyr n'est pas d'autre chose qu'une preuve incontestable de la vérité du monde invisible.

Le monachisme, comme modalité de porter la croix, donc un martyr permanent, est aussi une mission qui continue la tension ascétique-eschatologique du Christianisme primaire par son attitude de ne pas se laisser déterminé par les mouvements de l'histoire et de ne pas se plier sur l'optique de la société. Les moines accordent leur existence au rythme de l'éternité de Dieu, et de signe principal de cette réalité sont les votes monacaux. La substance de ces votes est plus spécifique au Règne d'en Haut qu'à la vie dans le monde est justement pour cela le moine, en approfondant leur mystère, acquiert l'état et la modalité d'exister du Règne.

VII. L'Eschatologie finale. «La naissance de nouveau du monde» et la découverte de la cité de Dieu

1. La mort dans l'existence de la création et ses sens d'avant et d'après l'arrivée de Christ

Dans la vision des Parents, la mort du corps apparaît non pas tant comme une punition, mais même comme une bénédiction⁵⁶: Dieu protège l'homme en ordonnant la séparation de l'âme du corps, parce qu'il n'atteint pas, dans sa chute, l'état irrémédiable des démons ou la mort définitive de l'âme⁵⁷. D'ailleurs, la mort du corps représente un phénomène qui s'inscrit naturellement dans le nouvel état de la création d'après la chute.

La vraie tragédie de la chute consiste dans la mort de l'âme. Même le Rédempteur, de ceux qui étaient morts en corps dans Son temps, Il disait qu'ils n'étaient pas morts, et ceux qui vivaient en corps, mais leur âme ne recevait pas l'enseignement de la Vie, Il les a appelés morts.

⁵⁵ Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 201.

⁵⁶ Sf. Grigorie De Nyssa, *Despre suflet și înviere*, trad. pr. Grigore Teodorescu, Ed. Herald, București, p. 129.

⁵⁷ Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, trad. Constantin Făgețeanu, Ed. Sofia, București, 2001, p. 137.

Jusqu'à la Résurrection générale, Christ n'a pas éliminé la mort corporelle de l'existence de l'homme, parce que ni même Lui n'a pas évité cette expérience, mais Il garde la victoire totale sur la mort, et aussi sur la diable, pour l'événement de la Parousie. Mais jusque-là, Dieu a changé le sens de la mort, parce que celle-ci devient une rédemption de la mort et séparation de dégradation et porte vers la voie vers Dieu. Même encore, la mort pour Christ et Ses commandements, est la garantie sûre du gain de l'éternité.

En faisant référence à la vie de l'âme après la mort, l'Église partage la continuité de l'existence de celle-ci, pour laquelle une nouvelle expérience commence, dans une autre dimension existentielle complètement différente.

2. La Fin du monde

Quand on parle de la fin du monde, on ne doit pas comprendre le sens absolu de cette expression, donc comme une entrée dans la non-existence de la création. Ce sera, véritablement, une fin, mais une fin de l'histoire, du temps accordé de Dieu à l'homme, une fin de la cyclicité du temps cosmique et de tous les tourments humains. Ce sera aussi une fin de toutes les créations humaines sur la terre. Toutes seront brûlées par le feu non-matériel de l'éternité céleste, parce que toutes fonderont quand elles vont toucher le nouveau siècle et tout prendra une autre apparence. C'est pourquoi, l'Église nous enseigne que toute la création ne sera pas détruite, mais transfigurée ou renouvelée.

La fin aura lieu dans l'union du temps et de l'éternité⁵⁸. C'est pourquoi la Fin peut être regardé comme un événement, puisqu'elle se réfère au monde dont le parcours dans le temps est défini par une chaîne d'événements et d'histoires, mais le caractère de cet ultime „événement” sera métahistorique, parce qu'il aura lieu par „l'invasion” du monde d'en Haut sur celui d'en bas, par l'Arrivée dans l'honneur de Christ accompagné par les pouvoirs célestes.

La fin du monde n'est pas le produit de celui-ci, donc elle ne sera pas provenu de lui-même, tel comme il n'a décidé ni son commencement et ni la rédemption de la chute d'Adam n'a pas été capable. Par la suite, la souveraineté absolue appartient à son Créateur et Il décide le moment propice à la Fin.

La transfiguration de toute créature sera réalisée au but de préparer un milieu adéquat à la nouvelle modalité d'existence de l'homme sauvé dans Christ⁵⁹. La grâce déifiée qui comblera l'être créé vu lui fondera la scorie grossière et le changera dans un être religieux, mais en aucun cas elle ne changera en plus la raison du cosmos et de chaque chose séparément⁶⁰.

À la différence de l'événement de la descente du Logos comme homme dans

⁵⁸ George Florovski, *op. cit.*, p. 304.

⁵⁹ Sf. Nicolae Cabasila, *Cuvântări teologice...*, p. 158.

⁶⁰ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, p. 39.

l'histoire, la Parousie ne sera plus un événement intégré dans la structure temporelle de l'histoire de l'humanité, non seulement par le caractère de „l'événement” en soi, mais aussi parce qu'Il apporte avec Soi le nouvel siècle du Règne. Christ viendra dans l'honneur du Père, c'est-à-dire en ayant la même honneur qu'a le Père. À ce moment on prouvera Sa déification et qu'Il est l'un avec le Père et du même honneur que lui, chose non-acceptée par les Juifs, mais aussi contestée au long de l'histoire par ceux qui L'ont regardé seulement comme un prophète, un homme ayant de la grâce ou d'une autre manière. C'est pourquoi, la Parousie sera un préambule du Jugement.

3. La Résurrection collective

La résurrection sera la dernière naissance de tout l'être rationnel et l'entrée de l'homme *complet* dans le Règne de Dieu⁶¹. En même temps, la résurrection signifiera aussi le passage de la connaissance matérielle à la connaissance non-matérielle.

Le principal argument que les Parents apportent pour soutenir la ré-composition de l'homme dans la résurrection est celui que dans l'état psycho-somatique où l'homme a travaillé son rédemption ou l'a rejetée, il recevra aussi les résultats de son choix et de son travail⁶².

4. Le Jugement Universel

Le caractère universel du Jugement se justifie par la volonté de Dieu de faire un jugement transparent, de manière que la vérité et la justice soient montrées à tous.

L'auteur de jugement sera Christ à cause aussi de sa qualité d'homme⁶³. En voyant Christ aussi comme un Homme, assis sur le trône du jugement, les hommes comprendront Sa divinité et Son égalité avec le Père.

Bien que Christ juge justement, Il ne Se séparera pas de Sa miséricorde⁶⁴. En d'autres mots, le Règne est plutôt le don de Dieu que le mérite des actions de l'homme. Pourtant, l'enfer n'est pas une modalité de vengeance de Dieu, mais surtout de Ses créatures, qui se sont séparées de Lui et restent dans une permanente farouchement.

5. La Cité de l'Empereur, le Jérusalem d'en Haut ou l'Église de Christ⁶⁵

À la Parousie, quand Dieu retournera vainqueur, Il donnera l'honneur due à Son Église qui lui a été fidèle dans tout ce temps. C'est pourquoi, Il la montrera à tous dans

⁶¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Predici la sărbători împărătești*, p. 157.

⁶² Sf. Isaac Sirul, *op. cit.*, Partea a II-a, p. 193; Dumitru Stăniloae, *nota 286*, en Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 331.

⁶³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri (Filocalia, vol. II)*, p. 261.

⁶⁴ Dieu nous donnera le Règne „par Sa pitié”, *cf.* Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la cartea profetului Isaia*, p. 68, et Sf. Isaac Sirul, *op.cit.*, p. 74.

⁶⁵ Apocalipsa 21, 2-4.

un honneur et une beauté indicible et elle recevra un repos permanent à côté de Dieu, elle qui au long des siècles n'a pas eu du repos et de la paix que pour de courtes périodes de temps. L'Église descendra du ciel, parce que là est l'habitation de son Mari et à Ses côtés se sont rassemblés tous ceux qui composent l'Église triomphante. Ici, l'homme retrouvera sa vraie cité dans la communion avec Dieu et avec les anges.

6. L'Union avec Dieu : repos et épektase. Le commencement pour la création de l'impérissable Huitième Jour

L'union des êtres dans Dieu n'est guère leur engourdissement. À part Dieu, Qui est immobile en Soi et ne se mouve vers rien d'autre supérieur pour S'accomplir parce qu'il n'y a pas cette autre chose, toutes les créatures rationnelles du Règne existent dans un mouvement perpétuel. Pourtant, si pour l'homme l'union avec Dieu aura un caractère dynamique, ce même état portera aussi le sceau du repos parfait. Il s'agit donc d'un état paradoxal : le repos de l'âme dans Dieu est en même temps un permanent étirage pour contenir l'immensité de la vie et de Son amour. C'est une insaturation du désir d'entendement et de compréhension de cette vie. Mais c'est un repos, car l'âme ne veut plus partir de Dieu, ne trouve pas quelque chose de meilleur à part Lui⁶⁶.

L'entrée dans le Règne de Dieu signifiera le début pour la création de l'éternel huitième jour⁶⁷, décrit par les Parents comme une synthèse du mouvement et du repos des créatures en Dieu, mais aussi comme *bonheur éternel*. La source inépuisable de ce bonheur sera la vue du *même Visage de Dieu*.

Au lieu de conclusions : Une sommaire évaluation du monde contemporain de la perspective de l'enseignement eschatologique de l'Église

Une analyse de l'état du monde d'aujourd'hui, de la perspective de son rapport face aux vérités eschatologiques chrétiennes enseignées par l'Église depuis deux millénaires, nous montre une réalité douloureuse qui définit l'humanité contemporaine. Si dans notre temps l'enseignement eschatologique correct de l'Église n'a pas de résonance concrètement, celui-ci a comme cause la dénaturation de la conception de l'homme contemporain sur Dieu et sur l'homme, mais aussi sur le monde, la mort et l'immortalité ou la vie éternelle.

L'homme contemporain est le résultat de l'humanisme inauguré dans l'époque illuministe et développé dans le libéralisme et le nihilisme, des courants qui aujourd'hui ont donné naissance à une idolâtrie moderne avec de forts accents immanentistes. De nos jours, de l'horizon d'idéal et d'intérêt de l'homme est exclue presque totalement toute trace de transcendant et on cherche fébrilement le caractère immédiat palpable qui produit des satisfactions corporelles diverses, mais superficielles. Dans ce sens, les

⁶⁶ Dumitru Stăniloae, *nota 460*, à Cuv. Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 247.

⁶⁷ Sf. Vasile Cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, PSB 12, pp. 80-82.

vérités de croyance sont ajustées à un niveau inférieur correspondant à la vision de l'homme soi-disant libéral.

Dans l'époque actuelle, le déisme est l'hérésie présente dans tous les plans de la vie humaine⁶⁸. Par le déisme, on ne conteste pas la réalité de Dieu, mais l'on soutient une séparation de Lui de l'homme et de la création. De cette manière il apparaît une discontinuité de la liaison et du mouvement de la création avec toute son histoire vers son Créateur, qui nie et la condescendance permanente de Dieu vers Ses créatures. Naturellement, la dynamique eschatologique est annulée. La liberté absolue si invoquée ne produit plus à l'homme aucune soif pour un autre mode de vie dans le plan transcendant.

L'attitude de l'homme contemporain, face à la réalité où il vit physiquement, est due à l'inversion d'une hiérarchie considérée jusque récemment apodictique. Dans l'époque médiévale, le monde était vu par les chrétiens comme une hiérarchie au sommet de laquelle était Dieu, puis les anges et les créatures célestes, puis l'homme, suivi par la création (des poissons, des oiseaux, des animaux), et à la base étaient le monde minéral, la terre, et au-dessous, l'enfer avec les démons. Pour la postmodernité, cette hiérarchie était inversée, ainsi que dans la nouvelle hiérarchie produite par l'industrie publicitaire, le premier niveau est occupé par l'argent (l'or – le monde minéral), qui dicte les politiques corporatistes. Il suit puis le monde végétal ou les plantes, illustré par le soin écologique de l'homme pour un environnement propre. Dans cette nouvelle hiérarchie, même les animaux sont situés au-dessus de l'homme, chose facilement réalisable si l'on observe les politiques pour la protection des animaux⁶⁹.

Dans son attitude envers le monde, le christianisme orthodoxe est défini par un pessimisme positif ou constructif, dans le sens qu'il ne cherche pas l'instauration du règne céleste sur la terre, ni ne lutte pour créer une civilisation parfaite, puisque ce désir serait impossible à cause de l'homme soumis au pèche, mais, par les inconvénients de cette existence terrestre, il cherche le monde d'en Haut.

⁶⁸ H.-R. Patapievică, *Omul recent*, Ed. Humanitas, București, 20011, p. 73.

⁶⁹ Marius Nedelcu, „Conferință despre simbolistica modernă”, în *Ziarul Lumina*, 16 june 2016, an. VII, no. 139, p. 2.