

TIMP ȘI ESHATOLOGIE LA PĂRINȚII GRECI¹

Ioannis E. ANASTASIOU

În momentul în care Apostolii creștinismului au părăsit Palestina pentru a predica Evanghelia, ei au trebuit să facă față nu numai unei lumi care se exprima într-o limbă diferită de a lor, limba greacă, ci și unei lumi ale cărei mentalitate și concepte filosofice erau de asemenea diferite și pe care Apostolii trebuiau să le înțeleagă pentru a le putea vorbi oamenilor și pentru a se face, la rândul lor, înțeleși de aceștia. Printre diferențele care caracterizau distanța dintre păgâni și creștini figurau și noțiunile referitoare la timp, pe care filosofii greci le supuseseră deja unei munci de reflecție minuțioasă, în așa fel încât acestea puteau fi adaptate concepțiilor lor despre cosmos și viață.

Noua viziune asupra destinului omenesc, în lumina lui Hristos, nu putea fi exprimată în mod precis și adecvat în termenii filosofiilor epocii. Se impunea elaborarea unui nou ansamblu conceptual, înainte ca credința creștină să poată fi în întregime exprimată și dezvoltată într-un sistem coerent de propoziții teologice. Problema nu se referea la o simplă reajustare, ci la schimbarea radicală a obișnuințelor mentale fundamentale. Filosofia greacă era dominată de ideile de permanență și recurență. În ciuda mării diversități de curente, se poate totuși discerne un model comun tuturor sistemelor: este vorba de viziunea unui Cosmos „etern”. Fiecare lucru demn să existe trebuie deja să fi existat efectiv în mod perfect înainte de începuturi, și nimic nu mai putea fi adăugat acestei plinătăți desăvârșite. Nici o schimbare de fond nu mai era posibilă și nici o „noutate” reală nu mai putea surveni vreodată. Întregul, Cosmosul, era perfect și complet, și nu mai încăpea loc de îmbunătățire ori completare. Nu mai putea fi decât o actualizare permanentă a desăvârșirii preexistente. Aristotel afirmă acest lucru cu o totală sinceritate. Ceea ce este „necesar” coincide cu ceea ce este permanent, căci ceea ce „trebuie să existe” nu poate să nu existe. De aceea un lucru este etern, dacă „existența” sa este necesară; iar dacă el este etern, „existența” sa este necesară. Și dacă, în consecință, „potențialul” unui lucru este necesar, „potențialul” său este etern; și dacă este etern, este și necesar. Reiese, prin urmare, că „potențialul” oricărui lucru, dacă acesta este absolut necesar, trebuie să fie ciclic, adică să se întoarcă în permanență la sine... Așadar, într-o mișcare circulară și într-un „potențial” ciclic trebuie să se găsească ceea ce este „absolut necesar” (*De gen. et corr.* II 2, 388 a). Argumentarea este extrem de clară. Dacă

¹ Studiu preluat din volumul *Temps et eschatology, Données bibliques et problématiques contemporaines*, Jean-Louis Leuba (ed.), Editions du Cerf, Paris, 1994.

există o „rațiune suficientă” pentru ca un lucru să existe („necesitate”), această rațiune trebuie să fie eternă, adică nu poate exista nici o altă rațiune, oricare ar fi ea, pentru care acest lucru să nu fi trebuit să existe „din eternitate”, pentru că altfel rațiunea existenței sale nu ar fi putut fi „suficientă” sau „necesară”. În consecință, „existența” este numai „necesară”. Nici o creștere în „existență” nu este de conceput. Nimic cu adevărat real nu poate fi „inovat”. Adevărata realitate se află întotdeauna „în spate” („din eternitate”) și niciodată „în față”. Așadar, Cosmosul este o ființă periodică, iar „revoluțiile” cosmice nu vor avea sfârșit. Simbolul suprem al realității este exact cercul recurent. Doar cercul este perfect. Evident, într-o asemenea schemă nu mai avea loc și o „eshatologie” reală. Filosofia greacă era într-adevăr mai curând preocupată de „primele principii” decât de „lucrurile ultime”. Întreaga concepție era cu siguranță fondată pe experiența astronomică. Mișcările celeste erau, într-adevăr, periodice și recurente. Întreg cursul rotației se împlinea într-o anumită perioadă de timp („anul”), și începea apoi o „repetare”, un ciclu sau un nou cerc identic. Nu exista așadar „*pro-gres*” în timp, ci doar întoarceri eterne, *cyclophoria*. Timpul însuși în această schemă nu era decât o rotație, o repetiție periodică a sa însăși. Așa cum afirma și Platon în *Timeu*, timpul „imită” eternitatea și se scurge după legile numerelor (38 a, b), ceea ce permite să fie numit „imaginea mobilă a eternității” (37 d). Timpul, în sine, este mai degrabă un mod inferior ori redus de existență. Această idee a succesiunii periodice de lumi identice pare a fi tradițională în filosofia greacă.

Mai târziu, această idee a întoarcerilor periodice a fost reluată de stoici. Ei manifestau credința în dizolvarea periodică și „renașterea” tuturor lucrurilor, *παλιγγενεσία*, când până și cel mai mic detaliu urma să fie reprodus. Această întoarcere reprezenta ceea ce stoicii numeau „restaurarea universală”, *ἐποχολάστασις τῶν πάντων*. Termenul trimitea de asemenea la astronomie. În acest soi de *perpetuum mobile* cosmic, fiecare existență individuală era în mod inevitabil și tainic implicată în această rotație cosmică, în aceste ritmuri cosmice și în aceste „cursuri astrale” (de care se serveau grecii pentru a numi destinul, *ἡ εἰμαρμένη*, *vis positionis astrorum*). Universul însuși era mereu același din punct de vedere numeric, legile sale erau imuabile și invariabile, iar lumile care se succedau semănau una cu cealaltă în cele mai mici detalii. Nu se găsea loc pentru istorie în această combinație.

Mișcarea ciclică a universului ca existență periodică este strâns atașată convingerii pe care o nutreau grecii cum că universul, cosmosul, este etern, cu alte cuvinte, fără vârstă, fără început, nemuritor, nesfârșit. În strânsă legătură cu problema timpului se află de asemenea problema creației, referitor la care creștinii aveau interpretarea biblică, care era complet diferită de cea oferită de filosofie. Dumnezeu a creat lumea din nimic, adică fără materie preexistentă. Astfel, universul, având un început, va avea și un sfârșit. El este imperfect; existența și funcționarea sa depind de Dumnezeu, singurul Care știe când va veni sfârșitul lumii.

În Noul Testament sunt folosite numeroase expresii pentru desemnarea timpului, iar Oscar Cullmann, în celebra sa carte *Hristos și timpul*, expune și explică toate aceste expresii, dar și diferența dintre noțiunea ciclică și noțiunea lineară a timpului, între noțiunea greacă, pe de o parte, și concepția biblică și dogma creștină,

pe de altă parte. Faptul de a se raporta la un „început” și un „sfârșit”, care nu se întâlnesc unul cu celălalt, face ca pentru creștini trăsătura liniară să fie cea mai bună imagine. În timpul ciclic nu există pentru om nici un mijloc de mântuire, în afara eliberării, cel puțin, de sclavia timpului și astfel a „evadării” din acesta. În Noul Testament, timpul nu este menționat în mod abstract, ci întotdeauna în relație cu istoria mântuirii. Răscumpărarea a fost dată o dată pentru totdeauna, situația și starea omului s-au transformat radical. Învierea Fiului este începutul învierii generale. În Biserică, Hristos cel Întrupat este în permanență prezent. În mod evident, tocmai conștiința acestei prezențe constante făcea necesară orientarea către viitor.

Părinții greci se ocupau de categoriile timpului din rațiuni practice și pastorale, servindu-se, pentru a se orienta, de tradiția Bisericii, de credință și, unii dintre ei, de cunoașterea lor filosofică.

Sfântul Vasile distinge diferite măsuri ale timpului, eternul, permanentul, temporalul; fiecare măsură superioară este în relație cu celelalte și exprimă perfecțiunea spirituală a creaturilor. Măsura eternă este cea care exprimă esența Dumnezeului Treimic, de necuprins pentru ființa umană. Dar energiile lui Dumnezeu pot fi de asemenea veșnice când Dumnezeu este numit Cel veșnic, când Se manifestă în timp și este numit Creator și Domn al Istoriei. Cea de-a doua măsură este veșnică, permanentă: ea se referă la lumea spirituală invizibilă. Este *aevum*, care nu reprezintă o situație atemporală, căci are un început și este opera Verbului; forțele spirituale care există în *aevum* nu sunt în totalitate perfecte și imateriale. Timpul lumii spirituale este numit *aevum*. Asemeni *aevum*-ului, timpul temporal a fost și el creat de Dumnezeu. Timpul are pentru oameni un caracter pedagogic, deoarece aceștia sunt invitați să-l depășească și astfel să devină la rândul lor eterni.

De remarcat de asemenea că Sfântul Vasile sublinia dimensiunea liniară a timpului și că trăise perspectiva viitorului. El credea că odată cu aspectul ciclic al Istoriei va ajunge să triumfe nihilismul. Sfântul Vasile pune accentul pe caracterul pedagogic al timpului și pe curgerea sa, care nu cunoaște repetiție. Evoluția comună a firii creaturilor și a curgerii timpului este desemnată de categoria trecutului și de cea a viitorului, care demonstrează explicit lipsa stabilității și a permanenței firii în cursul evoluției creaturilor. În creștinism, semnificația viitorului este accentuată; el este cel care explică trecutul și prezentul. Prezentul conține, în Hristos, promisiunile în starea de germene, căci el deschide calea vieții veșnice în Hristos. În prezent sunt trăite energiile mântuitoare ale iconomieii divine arătate în trecut, așa cum sunt ele înțelese în contextul eshatologic al viitorului. Trăind în prezent, credinciosul nu se fixează total însă în acest timp, pentru că știe că prezentul se întoarce către seară, își are apusul și „însurarea” sa (Migne PG 29, 311 a. PG 31, 921 AB, 31, 268 S). Iată de ce este absurd ca o persoană să-și limiteze modul de a acționa la perimetrul acestei lumi și să caute doar bucuria prezentului, fără a se îngriji de viitor. Timpul mundan se află, pentru ființa umană, în strânsă legătură cu providența divină; el implică timpul liniar și are un caracter pedagogic pentru eshatologia individuală. Timpul mundan reprezintă „durata de viață a unei ființe umane”, care îl conduce pe om către final prin intermediul căii „tainice” a vieții. Omul are datoria de a folosi timpul cu chibzuială și de a fi gata

oricând pentru plecarea sa din această lume. Se pune accentul în mod constant pe trăirea vieții prin prisma viitorului. Omul este un cetățean al viitorului. După o afirmație de-a lui Aristotel, Sfântul Vasile crede de asemenea că timpul se găsește și în sufletul omenesc, în care își găsește măsura mișcarea sa, vorbind, în consecință, de un timp psihologic.

Sfântul Grigorie de Nazianz admite că timpul are un caracter de pregătire și își întemeiază concepția pe distincția dintre timp și eternitate. Delimitările timpului au un caracter instructiv și urmăresc să consolideze în ființa umană dorința de veșnicie și de lucruri „permanente”.

Ceilalți Părinți capadocieni au continuat pe aceeași linie cu Sfântul Vasile referitor la problematica timpului. Însă acești Părinți, ca și Sfântul Atanasie, au fost siliți să se preocupe, în secolul al IV-lea, și de alte categorii referitoare la timp: cele folosite de arieni pentru a-și apăra doctrina lor teologică cu privire la Fiul lui Dumnezeu. După Sfântul Atanasie, timpul a existat dimpreună cu cosmosul și, întrucât Logosul a creat timpul și *aevum*, Fiul era, așadar, veșnic. De aceea Fiul a fost creat „prin voia lui Dumnezeu și mai înainte de toți vecii”. Prin această afirmație, voia veșnică a lui Dumnezeu este exprimată în relație cu existența Fiului și se presupune astfel că voia lui Dumnezeu este atemporală. Acest lucru vine în contradicție cu afirmațiile lui Arie referitoare la Fiul, cum că Acesta nu era înainte de a Se naște, dar că era atemporal, creat înaintea oricărui alt lucru... și că nu este nici veșnic, nici co-etern, nici născut din Tatăl.

Opus Părinților Bisericii, Origen pleca de la noțiunea de timp ciclic, pe care o încorpora organic sistemului său teologic, fără a face însă vreo adaptare sau modificare conforme spiritului revelației. Deși respinge deschis caracterul recurent al ciclurilor succesive, el admite totuși existența ciclurilor și a rotației. Există în sistemul său un punct slab nerezolvat. „Veșnicia” lumii implica un număr infinit de „cicluri” pentru trecut, iar Origen era ferm convins că această serie de „cicluri” trebuia să ajungă la un final și, în consecință, trebuia să existe un număr finit de „cicluri” pentru viitor. Acest lucru este în mod evident lipsit de consistență. Prin această teorie, sistemul lui Origen dovedea incapacitatea sa de a evalua istoria și evenimentele în timp, pentru că îi lipsea perspectiva eshatologică și pentru că accentul era pus pe faptul că totul revenea, prin rotație, la situația de dinainte de cădere.

În Biserică și în concepția Sfinților Părinți, timpul este considerat ca fiind „comprimat”. Biserica, în calitate de Corp al lui Hristos, comprimă timpul în Euharistie și în viața cultică. Această comprimare este limpede exprimată în cele două Sfinte Liturghii ale Sf. Vasile cel Mare și Sf. Ioan Hrisostomul. Memoria liturgică se raportează la trecut și la viitor. Ea nu reprezintă rememorarea a ceea ce s-a petrecut în trecut, ci acordul dat la ceea ce se speră că se va întâmpla în viitor. Cu această comprimare a timpului liturgic se obține nu numai o depășire, pe planul sentimentului, a cadrului restrictiv al perceptibilului, ci, înainte de toate, se obține o scindare existențială (provocată) în numele lui Hristos (pentru a ajunge) la prezența sa supranaturală.

În acest fel, credința în Hristos, Dumnezeu-Omul, și recunoașterea Sa ca și Cap al Bisericii fac posibilă prezența Sa pe Cruce și transformarea în timp. Timpul este de asemenea comprimat în anul bisericesc, când sărbătorim evenimente

afla-te la depărtare unul de celălalt în timp, cum ar fi Sărbătoarea Nașterii Domnului, Schimbarea la Față, Crucificarea, Învierea etc., sărbători prăznuite în cadrul aceluiași an. Pentru toate aceste sărbători timpul suferă un proces de comprimare. Hristos Însuși, cu întruparea Sa, cu crucificarea și Învierea Sa, în iconomia divină, este arătat ca Omul cel Nou; el a făcut apocaliptică perspectiva noii religii; Hristos este Noul Adam, pentru că el este Omul cel Nou. Ceea ce era vechi a dispărut, iar ceea ce e nou a sosit. Tocmai acum în „zilele de pe urmă” „Dumnezeul părinților noștri a făcut din nou lucrare, o dată pentru totdeauna”. „Sfârșitul” a venit; intenția Domnului de mântuire a omului s-a împlinit (Ioan 19, 28,3: ΤΕΤΕΛΕΣΤΟΙ). Însă această ultimă lucrare nu este decât un nou început. Împărăția este încă în stare de promisiune. Ultimul Adam vine din nou. Această tensiune între prezent și viitor era încă de la început percepută ca esențială și era acceptată de Părinții Bisericii. Vârsta prezentă reprezintă timpul sfârșitului ce va să vină când va fi vremea. Atunci se vor împlini Judecata din Urmă, Învierea și Apocalipsa.

Însă în această lume, în acest prezent, Dumnezeu nu-l lasă pe om fără sprijin, fără asistență. El îi trimite pe Duhul, iar Domnul Hristos întemeiază Biserica, o comunitate eshatologică și o pregustare a raiului; în această lume, viața prezentă și cea viitoare nu sunt distincte de alta sau separate, ci legate organic. Împărăția lui Dumnezeu, manifestată prin Hristos în lume, nu este un regat autonom, separat, ci este împărăția nevăzută și veșnică a lui Dumnezeu. În acest mod, și aici, timpul se află în relație cu veșnicia și formează împreună cu ea o continuitate care este întemeiată pe Hristos și împlinită în Hristos.

Credinciosul care este un membru activ al Bisericii și care trăiește în Hristos aparține atât lumii prezente, cât și celei viitoare. Nicolae Cabasila, un autor din secolul al XIV-lea, scrie: așa cum embrionul, pe parcursul sarcinii, se dezvoltă și capătă formă într-un spațiu fără lumină, dar în așteptarea vieții din lumina lumii exterioare, tot așa și sfinții se pregătesc pe durata vieții lor terestre pentru viața care îi așteaptă în Împărăția cerurilor.

În Taina Botezului, credinciosul moare și învie în Hristos. Acum are loc intrarea în viața Bisericii. Prin aceasta creștinul nu se rupe de lume și de istorie; ci viața sa capătă mai degrabă un nou conținut, ea devine tainică și miraculoasă. Ucenicii lui Hristos, continuând să trăiască în această lume, nu aparțin acestei lumi; creștinii sunt cetățeni ai cerului. Comunitatea creștinilor, asemeni comunității eshatologice destinate îndumnezeirii membrilor săi, aparține lumii viitoare, însă creștinul nu încetează să trăiască și să evolueze pe pământ.

Pericolul pierderii harului creează nevoia de intensitate. În monahism, întâlnim o și mai profundă separare spirituală de lume, separare concretizată prin retragerea din această lume. Călugării trăiesc perioada vieții prezente, pământeste, ca pe o condiție a vieții viitoare, viață identică cu cea a îngerilor. Viața îngerească a călugărilor constituie încă de aici, de pe pământ, încercarea cea mai înaltă de a realiza condiția celestă.

Pe pământ, omul trăiește asemeni unui exilat, fără de casă, însă posedă două virtuți eshatologice, răbdarea și speranța, cu care așteaptă un viitor în care va intra în Împărăția cerurilor, în ziua cea din urmă. Toți Părinții Bisericii au căzut de acord asupra acestui aspect, așteptând sfârșitul lumii care va marca venirea

Împărăției lui Dumnezeu, venire deja anunțată, așa cum am arătat mai sus, de întemeierea Bisericii lui Dumnezeu; sfârșitul va fi însă altul. Părinții acordă atenție descrierii evenimentelor miraculoase prevestitoare ale sfârșitului lumii, așa cum au fost ele consemnate în evangheliile Sf. Matei și Sf. Luca. Principalele elemente sunt catastrofa descrisă dramatic, a doua venire a lui Hristos și învierea morților care va urma celei de-a doua veniri, așa cum este scris în 1 Th (4, 13-17), text citit la slujbele de înmormântare în Biserica Ortodoxă și care este foarte cunoscut creștinilor ortodocși; un mare număr dintre aceștia îl cunosc chiar pe de rost.

Numai prin Învierea generală va fi în totalitate actualizată biruința lui Hristos Răscumpărătorul. Hristos a trebuit să moară pentru a omori, prin moartea Sa, moartea și stricăciunea.

Într-adevăr, moartea reprezenta „cel din urmă vrăjmaș” pe care mai trebuia să-l distrugă pentru ca omul să poată fi salvat din starea sa de stricăciune. Pentru a putea fi supus morții, a îmbrăcat trup omenesc. Învierea trupească a omului reprezenta unul din scopurile principale ale răscumpărării. Învierea generală viitoare nu va fi însă o restabilire a condiției inițiale. În acest caz ar fi vorba mai curând de „o imortalizare a morții”, așa cum sublinia cu perspicacitate Sfântul Maxim Mărturisitorul. Învierea viitoare este înțeleasă mai curând ca o nouă lucrare a lui Dumnezeu, ca o reînnoire integrală care va cuprinde întreaga creație: „Iată, le facem pe toate noi” (Apoc. 21, 5). În terminologia Sfântului Grigorie de Nazianz, aceasta trebuia să reprezinte cea de-a treia și totodată ultima „transformare” a vieții omenești (ματέστασις), care le împlinește și totodată le anulează pe celelalte două anterioare, ale Vechiului și Noului Testament, cutremurul (σεισμός) eshatologic ce marchează deznodământul definitiv.

Urmează după aceasta Judecata de Apoi, pe care Părinții greci o descriu după evangheliile. Părinții insistă asupra cursului final pe care îl urmează creația după propria sa fire, în așa fel încât prin puterea harului, în evoluția sa, ea să poată ajunge aproape de slava Împărăției lui Dumnezeu, unde Îl va vedea pe Domnul. Raiul înseamnă instaurarea omului în Împărăția vieții și a beatitudinii dumnezeiești. Înseamnă o treaptă către perfecțiune, strălucirea continuă a creaturilor înzestrate cu rațiune, în calitate de persoane făcute după chipul și asemănarea Dumnezeirii. Sufletele „prietenilor lui Dumnezeu” sunt modelate în blândete, în lumina slavei divine a soarelui dreptății, precum ceara sub acțiunea razelor soarelui material. Înseamnă bucuria părtășiei harului divin. Înseamnă prietenie, întovărășire, iubire și, mai presus de toate, înseamnă permanenta viziune a lui Dumnezeu, îndumnezeirea. Nu mai există alterare a trupului ori a sufletului; există doar armonie. Omul cunoaște viața cea adevărată, devine egal cu îngerii și este vindecat de toate semnele bolilor care își află rădăcina în păcat, precum durerea, somnul, foamea, setea etc.

Sfinții Părinți reunesc eshatologia cu Geneza, Întruparea, Învierea și Mântuirea. Eshatologia reprezintă *palingenesia*, *regeneratio*, recapitularea și reconstituirea care conferă înțeles desfășurării evenimentelor și faptelor, cu alte cuvinte, duratei timpului. Mișcarea acestui flux și rotația timpului oferă Părinților semnificația Zilei a Opta. Timpul fizic imperfect este prelungit și, în cadrul rotației săptămânilor, el este dilatat și întârzie desfășurarea timpului „hebdomadar” sau

timpul celor șapte zile, în așa fel încât să permită venirea Zilei a Opta. El își află împlinirea în Ziua a Opta, adică în Împărăția lui Dumnezeu. Credinciosul trăiește eshatologic, în timp, până la venirea Împărăției lui Dumnezeu. Ziua a Opta simbolizează în vocabularul ecleziastic punctele prin care eshatonul pătrunde în timp și face prezentă, în mod mistic, eternitatea. Aceste puncte sunt faptele iconomiei celei noi în Hristos, în special Învierea și Duminica. Capadocienii au unit cea de-a opta zi cu restaurarea ordinii lucrurilor care fusese mai înainte tulburată de păcat, în mișcarea lor constantă către Dumnezeu. Potrivit Sfântului Vasile, Ziua a Opta reprezintă ziua pe care au visat-o profeții Vechiului Testament. Ei o numeau „Ziua Domnului”, „ziua cea neînserată”, „fără sfârșit”. Odată abolite caracteristicile principale ale rotației și limitele timpului și spațiului, cu ziua a opta, omul intră în pământul viilor și începe viața cea adevărată.

Judecata mai are însă un aspect: osândirea păcătoșilor care nu au ascultat voia lui Dumnezeu. Evanghelia lui Matei o aplică celor care nu au săvârșit fapte de milostenie (Matei 25, 31-46). Biserica noastră consacră o duminică pe an Judecării de Apoi, duminică în care se citește pasajul din Biblie referitor la Judecată și sunt intonați psalmii care corespund.

În multe biserici bizantine, chiar deasupra intrării, se află pictată, la scară mare, icoana Judecării de Apoi, cu sfinții în beatitudinea paradisiului, iar credincioșii în chinurile iadului. Părinții Bisericii urmează Evangheliile în acest caz, acceptând existența iadului și a chinurilor veșnice.

El reprezintă o temniță în care se îndură neasemuite chinuri trupesti. Păcătoșii resimt pedeapsa și ostilitatea lui Dumnezeu. După moarte, sufletul va fi supus chinurilor dimpreună cu trupul. În iad, păcătosul nu-l poate vedea pe Dumnezeu. Sfântul Vasile spune că putem înțelege suferința și pierderea pe care le îndură păcătosul lipsit de vederea lui Dumnezeu, dacă-l comparăm cu orbul care în această lume nu poate vedea lumina soarelui. În Occident multe persoane au fost influențate în viziunea lor despre iad de lectura *Infernului* lui Dante. La rândul nostru, și noi suntem influențați de lectura acestei opere, de poveștile populare, de iconografie.

Onorabilul Robert Curzon Jr, în 1838, remarcă, în cursul unei călătorii la Muntele Athos, o frescă într-o mănăstire din Lavra. El era anglican și, în vremea sa, pictura bizantină nu era deloc apreciată; el face o descriere mai curând hazlie a picturii care înfățișa Judecata de Apoi pe care o văzuse în Lavra:

„În aceste tablouri, de cele mai multe ori de dimensiuni imense, artiștii depun multă străduință pentru a reprezenta cruzimea diavolilor, mai curând decât frumusețea îngerilor care constituie, în aceste fresce, un grup foarte defavorizat. Căpetenia diavolilor este foarte mare; el este personajul principal al scenei respective, și întotdeauna îngrozitor de urât, cu o gură mare, cu dinți lungi cu care se pregătește să mănânce de obicei doi-trei păcătoși odată; acești păcătoși, după expresia fetei lor, trebuie să fie o pradă dezgustătoare. El stă până la brâu într-un cazan roșu cu flăcări, înăuntrul căruia o mulțime de bieți păcătoși se zbat ca peștii în tot felul de atitudini, fără a părea însă alarmați sau nefericiți. Într-o parte a tabloului, un înger cântărește vreo câțiva muritori într-o balanță, în timp ce alții țopăie alături de câțiva diavoli mai mici care, în mod vădit, se bucură enorm. Sufletele binecredincioșilor sunt aliniate pe un rând sau adunate într-un grup undeva

foarte sus în tablou; aceștia sunt reprezentați ca oameni vârstnici, cu barbă; unii sunt acoperiți doar de păr, alții poartă veșminte bogate, anahoretii și prinții fiind singurele persoane ridicate la înălțimea grupului. Ei au aureole în jurul capetelor: nimburile sunt aurite în bisericile mai bogate, în timp ce în bisericile mai sărace sunt pictate cu galben, ceea ce le face să semene cu niște pălării de paie mai mari. Aceste personaje au expresie severă și sinistă și nu par să se simtă deloc în largul lor; fiecare ține câte o carte mare și lasă impresia că, dincolo de cinstea pe care le-o conferă locul pe care îl ocupă, s-ar simți mult mai bine în compania micilor păcătoși și a drăcușorilor veseli în iazul purpuriu de dedesubt”.

Acest tablou al Judecății de Apoi este la fel de convențional ca și portretele sfinților. Există câteva istorioare însă care ne conduc spre alte căi de gândire spirituală cu privire la natura infernului. În *Apophtegmata Patrum*, adică Patericul Părinților deșertului, citim că Avva Macarie mergea odată prin deșert, când bățul său s-a izbit de craniul unui eretic al cărui suflet a simțit din iad o bucurie imediată. El a simțit atingerea sfântului și l-a rugat să îl ajute. Avva l-a întrebat care era situația de acolo, iar acesta i-a răspuns că nu se puteau vedea unul cu altul și că nu exista nici un fel de comunicare. El i-a cerut să se roage pentru ei, să se poată vedea unul cu celălalt la față. Nu există în iad comunicare, prietenie, iubire. Acesta este iadul. Tablouri ca acesta oferă un context teologic și un caracter pedagogic descrierii, în așa fel încât putem înțelege sensul teologic al comuniunii viilor și defuncțiilor, al comemorării morților, al rugăciunilor pentru odihna sufletelor persoanelor decedate. Iubirea lui Dumnezeu nu cunoaște reguli, dacă sufletul omenesc caută și dorește această iubire. Mici povestiri cu înțeles teologic arată că totul depinde de participarea la slava necreată a lui Dumnezeu. Dacă privim raiul și iadul prin prisma dreptății care împarte răsplata și pedeapsă, atunci ar trebui să acceptăm și purgatoriul, în așa fel încât să ne putem plăti datoriile pe care nu am fost capabili să ni le plătim în această lume. Nu-i va ierta oare Dumnezeu pe păcătoșii care se pocăiesc, El care ne învață să-i iertăm pe greșii noștri?

Astfel, întrebarea care se ridică era dacă focul iadului este material și, în acest sens, Sfântul Augustin se străduia să găsească argumente în favoarea acestei idei. În acest context, putem aminti de anecdota care circula după încheierea războiului rece cu privire la iadul capitalist și iadul socialist.

Din operele Părinților greci putem trage concluzia că iadul înseamnă absența lui Dumnezeu, neputința păcătoșilor de a simți prezența și iubirea lui Dumnezeu, sau energia necreată și luminoasă a Domnului. Neputându-le vedea, trăiesc permanent în întuneric.

Părinții susțineau de asemenea că mântuirea înseamnă vindecare și că viața în rai înseamnă participare la Dumnezeire, comuniune cu Dumnezeu, prietenie și iubire.

Origen, Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul au vorbit despre restaurarea universală. Această părere nu a fost însă niciodată acceptată de Biserică drept dogmă și a rămas doar o simplă opinie teologică. Ea se întemeiază pe ideea mântuirii vindecătoare și pe negarea spiritului justițiar. Grigorie de Nyssa spunea că focul iadului arde sufletele odată cu răutatea; răutatea va fi distrusă, în timp ce sufletul va fi purificat. Sfântul Grigorie dă exemplul aurului care este amestecat

cu elemente impure; lucrătorul le distruge prin foc, pentru a nu rămâne decât aurul pur. Maxim Mărturisitorul este mai coerent în presupunerile sale teologice și soteriologice pe care le dă restaurării celor trei mari reînnoiri eshatologice. Biserica, afirmă el, îl cunoaște pe cel de-al treilea, cel care se va produce în favoarea tuturor sufletelor rătăcite sub puterea răului. Răutatea, ca ne-ființă, nu va mai avea putere, amintirea ei nici atâta. Uitarea răutății va însemna dispariția ei. Atunci aceste suflete vor fi restabilite în starea lor originală; însă acest lucru se va realiza printr-o cunoaștere, iar nu printr-o participare la har. Cu alte cuvinte, această restaurare înseamnă doar părăsirea în uitare a răutății, și nu comuniune cu Dumnezeu, nici îndumnezeire, nici prietenie. În acest fel, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu nu este răspunzător pentru păcat.

Această doctrină, oricât de atrăgătoare ar părea, este însă discutată cu voce joasă, căci nu reprezintă o doctrină a Bisericii.

Trad. de Daniela COJOCARU

Bibliografie

- P. Christou, *Basile le Grand, vie et oeuvre*, Thessalonique, 1978.
Oscar Cullmann, *Christ et le temps, Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchatel-Paris, 1947.
G. Florovsky, *Eschatology and the Patristic Age: An Introduction in Studia Patristica*, vol. II, ed. Kurt Aland și F.L. Cross, Akademie Verlag, Berlin, 1957, p. 235.
Actes du Congrès Théologique en honneur de Nicolae Cabasilas, Thessalonique, 1984.
D. Chr. Koutalos, *La Théorie de Platon sur le Cosmos*, Mytilène, 1970.
G. Mantzarides, *Palamica*, Thessalonique, 1973.
N. Matsoucas, *Monde, homme, société selon Maxime le Confesseur*, Athènes, 1980.
Théologie dogmatique et symbolique, Thessalonique, 1985.
D.G. Tsamis, *Introduction à la pensée patristique*, Thessalonique, 1985.

Time and Eschatology in the writings of Greek Fathers

Ioannis E. Anastasiou, in his theological research “Time and Eschatology in the writings of Greek Fathers”, presents the main aspects of the theology of time in the Greek Church. The Fathers, continuing the theology of the Bible assert the reality of time and the historical evidence of the Incarnation, against all the Greek philosophical conceptions conceiving an eternal circular world where nothing new could happen. The main figures in this theological debate are Saint Basil the Great, Saint Gregory of Nazians, Saint Gregory of Nyssa, and the synthesis of this theology uniting time with eternity in the Mysteries of the Church is Saint Maximus the Confessor.