

MISIUNILE DE VIITOR ALE TEOLOGIEI EVANGHELICE. „TEOLOGIA SPERANȚEI” DE JÜRGEN MOLTMANN DUPĂ 40 DE ANI*

Michael WELKER

1. Bucuria pentru o teologie entuziasmată și entuziasmantă

Teologia lui Moltmann este entuziasmată și entuziasmantă. *Teologia speranței* (elaborată de el n.n.) răspândește această stare de a fi a entuziasmului și putere de entuziasm într-o dimensiune cu totul deosebită. De aceea ea a fost plină de rezonanță și de succes în întreaga lume.

Jürgen Moltmann a fost și este entuziasmat de credința în Dumnezeu Cel viu. El a fost și este plin de bucuria descoperii teologice. Obiectul și conținutul teologiei – Dumnezeu Însuși – îl entuziasmează. Nu a fost interesat niciodată în mod deosebit de vorbăria goală academică, de jocurile de putere politică ale facultăților și Bisericilor. De asemenea, a avut numai un interes ocazional pentru manevrele teoriei filosofice și teologiei critice față de cunoaștere.

Totdeauna însă l-au captivat ocaziile de a câștiga cunoștințe noi, cu conținut interesant despre Dumnezeu și lucrarea lui Dumnezeu. Căutările cunoașterii teologice, pasiunile acestea obiective de cunoaștere teologică nu pot fi făcute teme teologice generale. O pasiune scufundată în realitatea teologiei, dedicată conținutului și obiectului teologiei, este un dar, un dar al lui Dumnezeu.

Totuși, invitația de a saluta recunoscători o asemenea pasiune, de a ne lăsa prinși de o astfel de pasiune, de a învăța de la ea, aceasta este și rămâne una din marile misiuni de viitor ale teologiei în general și ale teologiei evanghelice (protestante) în special [...]. Nu rafinamentul științei, nu faptele deosebit de abile, nu succesul răsunător, furat pe față, al mediei sau al artei, ci entuziasmul pentru Dumnezeu, lumea lui Dumnezeu și atenția entuziastă la lucrările lui Dumnezeu în lume, adesea atât de greu de cunoscut clar și de realizat, fundamentează, întărește și înnoiește teologia creștină, evanghelică și ecumenică.

Misiunea cu totul primordială a teologiei evanghelice este de a lua în mod recunoscător pe teologi ca exemplu de realitate, de conținut și obiect al teologiei, de a învăța de la ei, de a ne lăsa captivați de ei. Pasiunea teologică a lui Jürgen Moltmann a izvorât din experiențe personale adânci, din starea de părăsire, de lipsă de ajutor și îndoială. El a relatat și a scris adesea despre torentul de foc abătut peste Hamburg

* În: *Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens. 40 Jahre „Theologie der Hoffnung”*, (Hg.), Jürgen Moltmann, Carmen Rivuzumwami, Thomas Schlag, Gütersloh, 2005.

și despre întemnițarea sa din timpul războiului. Împreună cu Johann Baptist Metz și Hans Eckart Bahr, a împărtășit în război experiențe profunde de suferință personală plină de groază: experiența nu numai a propriei temeri profunde de moarte ce stă în afară, ci și ca trebuind legată de întrebarea chinuitoare a vieții temporale: pentru ce au trebuit să moară prietenii lângă mine?

În plus, a împărtășit cu mulți oameni ai generației lui experiența pierderii tineretii și sentința apăsătoare, de a fi fost nu numai un om ispitit politico-ideologic, privat de tinerete, ci și de a fi socotit vinovat față de popor ca animator al războiului și zbir nazist. Din aceste adâncuri de suferință greu de pătruns au crescut proiectele teologice cele mai pătrunzătoare din perioada postbelică în Germania, cu o incomparabilă pasiune a întrebării despre Dumnezeuul Cel drept și izbăvitor.

Din aceste experiențe a crescut însă și voința de a face o „teologie în contemporaneitatea critică”. Apeluri la „ieșire”, „deschidere”, „rezistență”, „protest”, „critică” și „opozitie” sunt imprimatoare de stil pentru modurile de teologie ale lui Moltmann, Metz și Bahr. Puterea deosebită a teologiei lui Jürgen Moltmann stă în faptul că el, ca și Karl Barth și Dietrich Bonhoeffer, vrea să se întrebe ce ne întărește pe noi oamenii la opozitie și deschidere prin revelația și acțiunea lui Dumnezeu.

Nu dezvoltarea criticii politice, religioase și morale, din deplinătatea propriei puteri, ci urmărirea criticii și a împuternicirii spre un nou început și deschidere, care pleacă de la revelația lui Dumnezeu, de la cruce și Înviere, de la creație și creația nouă, de la făgăduință și împlinire, de la darul Duhului – este nervul vieții acestei teologii. Chiar în mereu noua invitație și provocare de a face teologie sistematică și critică – contemporană ca teologie orientată structural biblic, opera lui Jürgen Moltmann, în general, și teologia sa, în mod deosebit, sunt și rămân exemplare.

În a doua parte a acestui articol doresc să arăt în „Teologia speranței” copleșitoare este strădania de a dezvolta o teologie orientată structural biblic și totodată o teologie contemporană critică și că impulsurile teologiei lui Moltmann acționează mai departe până astăzi la înnoirea eshatologiei creștine în lucrarea teologică. Cu ajutorul receptării și interpretării *Declarației teologice de la Barmen* a lui Moltmann, voi atrage atenția, în partea a treia, asupra tensiunilor din dubla intenție a acestei teologii, tensiuni care l-au determinat pe Jürgen Moltmann să pună pe planul al doilea dialogul interdisciplinar, confruntarea cu proiectele filosofice și teoriile istorice, să slăbească legăturile strânse ale Teologiei sistematice cu formele de discurs academic echilibrat, cu dezbaterile exegetice de specialitate și cu reprezentarea unui profil confesional în discuțiile ecumenice. La sfârșitul celei de-a doua părți și în partea a patra, trebuie numite misiunile de viitor ale teologiei evanghelice care preiau intențiile de bază ale teologiei lui Jürgen Moltmann și permit dezvoltarea ulterioară a impulsurilor sale.

În partea a doua este vorba de dezvoltarea mai departe a unei „teologii biblice” interdisciplinare și de strădania pentru o „eshatologie realistă” în dialogul interdisciplinar și, în plus, despre teologia la care a luat parte și Jürgen Moltmann. În partea a patra va fi vorba de faptul de a nu pierde din vedere orientările hristologice de bază în angajamentul istoric contemporan și de a avea în vedere câmpul pluralistic în care teologia creștină trebuie să câștige putere de convingere.

Reflecțiile mele pleacă de la faptul că noi trăim astăzi în medii complexe, în care

forme convenționale moderne de înțelegere și dispute care pleacă de exemplu de la „opinia publică” sau de la structuri duale („Biserică și stat”, „Biserică și societate”) pot deveni eficace numai la suprafața discursului public, respectiv în cazuri excepționale.

Teologia viitorului trebuie să se orienteze și să-și orienteze misiunile ei în medii în care puterea pieții și a mediei, legată, pe de o parte, de globalizare și crizele de orientare post-moderne, pe de altă parte, de politica statală de putere, [...] și fundamentalismul care se întărește ideologic și religios, în cele din urmă de dezvoltarea formelor de viață structurate pluralist în societăți [...] în ecumenism și în constelații interculturale și interreligioase, stau în conflict și în concurență unele cu altele. În plus, este important să recâștigăm, să întărim și să ne îngrijim de profilele biblico-teologice, academice, ecumenice și puterile de legătură ale Teologiei în entuziasmul ei structural-teologic și contemporaneitatea ei critică.

2. Înnoire în eshatologia creștină prin „Teologia speranței”

Din primele pagini ale „Teologiei speranței” se iau aproape toate hotărârile importante în conceperea nouă a eshatologiei creștine. Moltmann critică învățătura convențională despre „ultimile lucruri”, adică despre „evenimentele ultime”, care au loc dintr-un dincolo de istorie și încheie istoria pe acest pământ. El critică discuția abstractă despre „zilele din urmă” și formulează această critică cu privire la mărturiile biblice care „sunt cu totul tangențiale în speranța viitorului mesianic pentru pământ”¹.

Contramăsura sa hotărâtoare față de eshatologia convențională sună (în felul următor n.n.): în realitate eshatologia nu are de-a face cu ultimile lucruri, așa cum pot fi ele stabilite mai îndeaproape, ci cu speranța creștină. „În realitate însă, eshatologia înseamnă învățătura despre speranța creștină, care cuprinde atât ceea ce este sperat, precum și speranța mișcată de acesta”². Punctul de greutate al eshatologiei teologice stă în speranța dinamică: „Creștinismul este eshatologie de la un capăt la altul, nu numai în anexă, este speranță, perspectivă și orientare înainte și, de aceea, deschidere și transformare a prezentului. Eshatologia nu este ceva în creștinism, ci pur și simplu mediu al credinței creștine [...]”³.

Eshatologia ca mediu al credinței creștine – cu aceasta, eshatologia devine, dintr-un conținut deosebit, o formă generală a Teologiei. În realitate Moltmann fundamentează o nouă formă de Teologie, declarând eshatologia ca mediu al credinței creștine. Sau, cum formulează el: pentru „caracterul oricărei propovăduiri creștine, a fiecărei existențe creștine și a întregii Biserici”⁴. Dintr-un dincolo și din transcendentă, eshatologia ajunge prin aceasta în transcendentă. Ce înseamnă aceasta? Transcendent și transcendentă, aceste amândouă noțiuni sunt adesea amestecate.

Despre ce este vorba în transcendentă și de ce se poate spune că Moltmann a

¹ Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 6. Aufl., München 1966, p. 11.

² *Ibidem*, ș. u.

³ *Ibidem*, p. 12.

⁴ *Ibidem*.

transcendentalizat eshatologia? Kant a definit clar a transcendentul: el numește „transcendental” cercetarea „modului de cunoaștere a obiectelor, în măsura în care acesta este posibil, înainte de orice experiență”. Cercetarea formei, la care nu putem să renunțăm, în care primim obiecte, în care facem experiențe, se numește transcendentă. Dacă eshatologia se deplasează de la un complex al realității nădăjduite la sfârșitul veacurilor în speranța însăși, prin aceasta, în forma, în mediul, în caracterul credinței, al existenței creștine, al propovăduirii, are loc astfel, dacă vrem să folosim o expresie tehnică, o transcendentalizare a eshatologiei. Aceasta a realizat-o Moltmann.

Prin aceasta, sunt unite forțe foarte mari, dar și probleme. Mai întâi eshatologia este extinsă la toate capitolele de teologie. În al doilea rând, punctul ei de legătură nu mai este un dincolo de orice timp, ci viitorul mai apropiat sau mai îndepărtat. Acesta este al doilea început nou hotărâtor al eshatologiei lui Jürgen Moltmann. „De aceea nu există decât o adevărată problemă a teologiei creștine care îi este pusă de obiectul ei și care este pusă omenirii și gândirii umane: problema viitorului”⁵.

Moltmann desface categoric concentrarea aceasta asupra viitorului de reprezentările abstracte ale transcendenței, dar și de concepțiile imanentei. „Dumnezeu, despre care vorbim aici, nu este nici un Dumnezeu interior sau exterior lumii, ci «Dumnezeu speranței» (Romani 15, 13), un Dumnezeu cu *viitor ca structură a existenței* (Ernst Bloch), așa cum S-a făcut cunoscut în Ieșire și în profetia lui Israel, pe care-L putem avea nu în noi sau dincolo de noi, ci de fapt mereu numai înaintea noastră, care este întâlnit în făgăduințele Sale viitoare și pe care nu-L putem «avea», ci numai factic nădăjduind Îl putem aștepta”.

Prin această orientare consecventă asupra viitorului, Moltmann ajunge să evite gândirea transcendentă abstractă a eshatologiei de a recâștiga transcendența în domeniul experienței adevărate, mai exact, readucând-o la punctul inițial. Viitorul nu dispare însă în experiență. De aceea, el accentuează faptul că acest Dumnezeu nu poate fi în noi, ci stă înaintea noastră. Viitorul nu este însă dincolo de noi, ci mișcă trăirea, gândirea și acțiunea noastră. Acest început conduce la o eliberare și însufletire a unei teologii a experienței, dar ea este, totodată, așa cum vom vedea legată de greutatea cu totul specifice.

Al treilea aspect principal al eshatologiei lui Moltmann constă în aceea că vrea să continue consecvent concentrarea hristologică a Teologiei secolului XX în lucrarea sa „Teologia speranței”. „Eshatologia creștină nu vorbește despre viitor în special. Ea pleacă de la o anumită realitate istorică și anunță viitorul ei, a posibilității și puterii ei de viitor. Eshatologia creștină vorbește de Iisus Hristos și viitorul Lui. Ea recunoaște realitatea Învierii lui Iisus și vestește viitorul Celui înviat. De aceea, pentru ea, fundamentarea tuturor afirmațiilor despre viitor stă în Persoana și istoria lui Iisus Hristos, piatra de încercare a spiritelor eshatologice și utopice”⁶.

Prin aceasta, Moltmann clarifică faptul că transcendentalizarea eshatologiei și concentrarea numai asupra viitorului ar putea absorbi acest capitol de învățătură într-o

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem*, p. 13.

gândire seculară și utopică. De aceea, el accentuează faptul că în eshatologia creștină nu este vorba de o speranță oarecare și o orientare oarecare asupra viitorului, ci de o orientare care este marcată de Învierea lui Hristos, de viitorul lui Hristos, de viitorul Celui înviat. El aduce la judecată în teologie concentrarea hristologică a oricărei afirmații despre speranță și făgăduințe ale viitorului. El afirmă că toate predicările lui Hristos pot fi spuse împreună cu Apostolul în Epistola către Coloseni 1, 27: „El este speranța noastră”. În acest fel eshatologia este contopită cu hristologia.

Pe baza acestei hotărâri, apare un al patrulea principiu de bază în teologia speranței. Speranța care se orientează către Hristos este, în general, și speranță în înviere. Ca speranță în înviere ea dovedește, așa cum formulează Moltmann, „adevărul ei în opoziție cu viitorul dreptății avut în vedere față de păcat, al vieții față de moarte, al slavei față de suferință, al păcii față de dezbinare”⁷. În mod categoric, Moltmann constată că „în această opoziție trebuie ca speranța să-și dovedească puterea ei. De aceea eshatologia nu trebuie să rătăcească în depărtare, ci afirmațiile despre speranță trebuie formulate în opoziție cu prezentul trăit al suferinței, al răului și al morții”⁸.

- În loc de „ultimele lucruri”, speranța, ca formă a oricărei experiență a credinței.

- În loc de orientare față de un dincolo, orientare față de viitor.

În orientarea spre viitor, concentrare asupra Învierii lui Hristos și a viitorului Celui înviat.

Și, în orientarea către realitatea Învierii, opoziție față de suferințele prezentului.

Prin aceasta este dezvoltat un început plin de putere, care recomandă teologiei creștine o nouă formă. Grijuliu, Moltmann dezvoltă împletirea acestor patru elemente. Credința creștină și speranța creștină nu sunt două forme deosebite ale existenței și experienței creștine. Întreaga credință este pătrunsă și marcată de speranță. „Credința înseamnă depășirea limitelor în speranța anticipată, limite care au fost nimicite prin Învierea Celui răstignit”⁹. Există, probabil, o speranță fără credință, dar această speranță fără cunoașterea lui Hristos devine „utopie, care se întinde în atmosfera goală”¹⁰, după cum formulează Moltmann. Invers, credința fără speranță degenerază „în credință mică și, în final, în credință moartă”¹¹.

Speranța este, astfel, puterea credinței. Și credința, după Moltmann, dă convingere speranței, concretizare și siguranță. Ea îi dă siguranță pentru că ea concentrează speranța în Hristos. După Moltmann, concentrarea asupra lui Hristos și Învierea se exprimă în suferința față de realitatea dată și în opoziție cu ea. De aceea, el formulează (astfel n.n.): „Cine nădăjduiește în Hristos nu se mai poate resemna cu realitatea dată, ci începe să sufere de la ea, să se opună ei. Pacea cu Dumnezeu înseamnă divergență cu lumea, căci boldul viitorului făgăduit scormonește necrutător în trupul fiecărui prezent neîmplinit”¹².

⁷ *Ibidem*, p. 14.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 17.

Moltmann vede că cu această concentrare asupra speranței, viitorului, învierii și a opoziției față de prezent este dată ușor posibilitatea unei teologii volatilizate. De aceea, într-o introductivă „Meditație asupra speranței”, el se întreabă categoric: „Speranța îl înșală pe om pentru fericirea prezentului?”¹³. El încearcă să arate că chiar un prezent lipsit de viitor și speranță devine lipsă de mângâiere și infern: „Nu în zadar stă la intrarea în infernul lui Dante propoziția: «cei ce intrați aici, lăsați orice speranță»”¹⁴.

Față de aceasta, speranța este cea care însuflețește prezentul și-l face fericit. Moltmann este convins că „acum” și „astăzi” din Noul Testament este plin de făgăduință, plin de venirea lui Hristos, plin de dinamica ce nu conduce timpul la oprire, ci lasă ca viitorul viu să intre în prezent. Speranța este „ea însăși fericirea prezentului. Ea fericeste pe cei sărmani, are grijă de cei nevoiași și împovărați, de cei smeriți și insultați, de cei înfometati și aflați în agonie, pentru că descoperă pentru ei parusia Împărăției. Așteptarea face viața bună, căci așteptând, omul poate să accepte întregul său prezent și să găsească bucurie, nu numai în bucurie, ci și în suferință și fericire, nu numai în fericire, ci și în durere”¹⁵.

Cu aceasta, Moltmann vede cum speranța primește o putere creatoare, pnevmatologică. Această putere dumnezeiască a speranței o vede strălucind și acționând în toate contextele de experiență. „Ca speranță în viitor”, speranța nu poate „să se distanțeze mai mult de micile speranțe din viața umană, îndreptate spre scopuri ce pot fi atinse și schimbări vizibile prin faptul că ea o trimite pe aceea într-un alt domeniu, considerând însă viitorul ei propriu ca fiind dincolo de cele pământești și de natură pur spirituală”¹⁶.

Totuși, Moltmann nu vrea să lege în mod simplu speranța creștină de așteptarea viitorului mereu contingentă și de experiențele actuale și suferințe, respectiv, nu vrea să le știe învelite în acestea. Dimensiunea eshatologiei clasice nu trebuie să se piardă în „Teologia speranței” (elaborată de el - n.n.), căci speranța creștină se orientează în cele din urmă „către un *novum ultimum*, către noua creație a tuturor lucrurilor prin Dumnezeu Învierii lui Hristos. Prin aceasta, ea deschide un orizont cuprinzător al viitorului, cuprinzând și moartea, în care, trezind, relativizând și orientând, poate și trebuie să ia și speranțele limitate în înnoirea vieții”¹⁷.

Acest orizont îndepărtat îl denumește Moltmann în două feluri. Pe de o parte, el se orientează către Romani 8, 19, unde Apostolul Pavel vorbește de *expectatio creaturae*, de „perspectiva creaturii”. Pe de altă parte, se orientează către teza lui Kierkegaard că speranța este „pasiunea pentru posibil”. „Perspectiva creaturii” și „pasiunea pentru posibil”¹⁸ transpun orizontul vast al unui ultim viitor, care, în același timp, nu rămâne dincolo, depărtat de experiență, nu cu totul altfel, ci intră

¹³ *Ibidem*, p. 21.

¹⁴ *Ibidem*, p. 27.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 28.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ compară pp. 30, 15

în experiența credinței ca putere de schimbare a prezentului, ca opoziție și ca fericire adevărată.

Pe această bază, „Teologia speranței” radiază de bucurie a descoperirii și de putere de expresie, ce poate fi comparată în acestea cu *Comentariul la Epistola către Romani* a lui Barth. Puterea retorică vehementă nu ar trebui să cauzeze trecerea cu vederea a capacității interdisciplinare de dialog a acestei cărți. Dialogul intensiv cu Ernst Bloch, printr-un „apendice: «Principiul speranței» și «Teologia speranței»¹⁹ aprofundat, disputele cu ideile lui Kant și Hegel, dezbaterile cu Barth, Bultmann și Pannenberg²⁰ și primirea ideilor de bază și proiecte filosofico-istorice²¹ conferă acestei opere și substanță teologică-academică. Un mic text, tipărit în capitolul trei § 5 „Moartea lui Dumnezeu” și „Învierea lui Hristos”²², antcipă deja mai multe idei importante, pe care mai târziu le vor publica Moltmann și Eberhard Jüngel spre dezbateri. O deosebită greutate primește „Teologia speranței” prin dialogul cu exegeza teologică în capitolele 2 și 3²³.

Moltmann însuși a observat în retrospectiva „Teologiei speranței” că cu această a vrut la început să ia parte la dezbaterile despre „făgăduință și istorie” a secolului XX, care a urmat după mult timp, în revista *Evangelische Theologie*. Dezbaterile acestea a avut loc între distinși reprezentanți germani ai unei „Teologii a Vechiului Testament”, în mod deosebit Gerhard von Rad, Walther Zimmerli, Hans-Joachim Kraus, și, pe de altă parte, reprezentanți ai unei „Teologii a Noului Testament”, îndeosebi în legătura plină de tensiune dintre Rudolf Bultmann și Ernst Käsemann. Se poate spune că, deoarece participă la această dezbateri, Moltmann contribuie la o „Teologie biblică” interdisciplinară, care în următoarele decenii va fi reflectată metodic internațional și dezvoltată structural.

Principiile „Teologiei speranței”²⁴ se aud retrospectiv, după 40 de ani, după părerea mea, cu mai multă putere decât ascuțimea critică a religiei, a socialului și a politicii, pe care i-a dat-o Moltmann în ultimul capitol²⁵. Cu acest capitol, care în unele trăsături amintește de celebra „Prelegere din Tambach” a lui Barth și de critica din acel timp față de hegelienei de stânga, Moltmann actualizează critica teologică a religiei făcută de Barth și Bonhoeffer în anii 60. Eforturile lui pentru o „Teologie politică” în anii care urmează și contribuțiile lui la diferitele forme ale teologiei eliberării sunt aici deja previzibile.

¹⁹ *Ibidem*, p. 313 ș. u.

²⁰ *Ibidem*, p. 43 ș. u.

²¹ *Ibidem*, p. 218 ș. u..

²² *Ibidem*, p. 153 ș. u.

²³ *Ibidem*, p. 85 ș.u. și 125 ș.u.

²⁴ Compară Bernd Janowski/Michael Welker (Hg.), *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 1: *Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1986 (3. Auflage 1991); Idem, *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 12: *Biblische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1998; între timp sunt înaintate 19 volume ale JBTh. Vezi și M. Welker, *Biblische Theologie. Fundamentaltheologisch*, RGG 4. Aufl., Tübingen 1998, 1549-1553; Idem, *Sola Scriptura? Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen und die interdisziplinäre Biblische Theologie*, în: F. Schweitzer/M. Welker (Hg.), *Reconsidering the Boundaries Between Theological Disciplines*, Münster 2004.

²⁵ Jürgen Moltmann, *op. cit.*, p. 280 ș. u.

Într-o sumară retrospectivă față de itinerariul lui teologic sub titlul „Experiențele gândirii teologice. Căi și forme ale teologiei creștine”²⁶, Moltmann a realizat fundamentarea teologiei speranței și direcția ei de impuls în ambele părți principale ale acestei cărți sub titlul „Hermeneutica speranței”²⁷ și „Imagini reflectate ale teologiei eliberării”²⁸. El însuși a văzut pericolul și a deplâns faptul că o teologie a eliberării policontextuală „între contexte” cade ușor într-o lipsă teologico-morală de loc.

Gestul de desprindere ce acționează nerecunoscător, cu care unii teologi ai eliberării s-au referit la contribuțiile lui Moltmann, nu trebuie atribuite simplu unei dorințe de profilare a ucenicilor, ci lipsei de ajutor conceptual al „alergării în cerc a puterii pluralismului” (Habermas), care cel puțin pentru multe contexte euro-americe a devenit marcant social și cultural. Acest context pluralist nu a putut fi ajuns din urmă nici pe baza comunității potrivit vieții din lume, nici prin gândirea modernă religios-politico-morală, putând fi înțeles numai la începuturi.

Moltmann a lucrat mai departe în patruzeci de ani intensiv nu numai la „Hermeneutica speranței”, ci și la conținuturile eshatologiei teologice de la apariția „Teologiei speranței”. „Venirea lui Dumnezeu. Eshatologia creștină”²⁹ și „În sfârșit - începutul. O mică învățătură despre speranță”³⁰ sunt cele mai importante publicații ale cărților pe tema (aceasta n. n.). El a luat parte și la dezbateri internaționale și interdisciplinare despre eshatologie, care au primit impulsurile „Teologiei speranței”, schimbând în plus poziția lor de plecare.³¹

Dezbaterea mai nouă despre eshatologie a relativizat tensiunea dintre eshatologia „prezentă” și „viitoare”, scoțând la iveală tradițiile biblice, o „eshatologie complementară” care a lăsat să se recunoască pe de o parte (în conținuturile eshatologice precum în cel de „împărăția lui Dumnezeu” sau în cel de „participare la Învierea lui Hristos”) atât dimensiunea prezentă, cât și pe cea viitoare, pe de altă parte a constrâns la gândirea în așa numita „teofanie de la sfârșit” (parusia lui Hristos, judecata etc.) o „plinire a timpurilor”, care nu poate fi simplu atribuită „viitorului” și nici nu poate fi cuprinsă în simple idei totalitare.³²

Stimulată de „Teologia speranței” și de concentrarea ei asupra „realității învierii”, dar și provocată de critica supărătoare a profesorilor de Noul Testament

²⁶ Gütersloh 1999.

²⁷ *Ibidem*, p. 85 ș.u.

²⁸ *Ibidem*, p. 166 ș.u.

²⁹ Gütersloh 1995.

³⁰ Gütersloh 2003.

³¹ Compară Jürgen Moltmann, *Is there life after death?*, în: J. Polkinghorne/M. Welker (Hg.), *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, Harrisburg 2000, 2 Aufl. 2000, pp. 238-255.

³² Pentru aceasta compară J. Polkinghorne/M. Welker, *Introduction: Science and Theology on the End of the World and the Ends of God*, în: *The End of the World and the Ends of God*, a.a.O., 1-13; M. Welker, *Theological Realism and Eschatological Symbol Systems: Resurrection, the Reign of God, and the Presence in Faith and in the Spirit*, în: T. Peters/R. Russel/M. Welker (Hg.), *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*: Grand Rapids, 2. Aufl. 2005, pp. 31-42.

precum Bultmann și Lüdemann – cu impact public – față de credința în înviere, realitatea învierii a fost problematizată intens, în ultimii douăzeci de ani, în cercetarea interdisciplinară. Chiar și aici, frontul de cercetare teologică s-a deplasat față de „Teologia speranței”, pentru că în dialogul cu oamenii de știință a trebuit să fie oferite informații despre natura învierii. Pe de altă parte, a putut fi depășită fixarea naturalistă și scientista asupra lui „pentru” și „împotriva” reînsoțirii și „realitatea învierii trupului” cuprinsă și înțeleasă într-un mod nou „în Duh și în credință”.³³ În partea a patra ne vom reîntoarce la aceasta.

În timp ce aici în continuitate și discontinuitate cu „Teologia speranței” s-a văzut progrese privitoare la conținutul cunoașterii și totodată au fost prelucrate misiunile de viitor ale eshatologiei teologice, următoarele reflecții marchează o diferență în destinația misiunilor de viitor ale Teologiei evanghelice, care privesc ordonarea ambelor solicitări fundamentale ale teologiei lui Moltmann: cum pot fi puse în relație entuziasmul teologico-structural cu contemporaneitatea critică?

3. Supraordonarea criticii teologice a timpului față de orientarea teologico-structurală. Noua interpretare a lui Jürgen Moltmann a declarației teologice de la Barmen și problematica ei³⁴

Este cunoscut faptul că declarația teologică de la Barmen este de la un capăt la altul concentrată și orientată hristologic: „*Iisus Hristos* [...] este Unicul Cuvânt al lui Dumnezeu pe Care trebuie să-L auzim, Căruia trebuie să ne încredințăm și să ne supunem în viață și în moarte”. Aceasta spune prima teză a declarației de la Barmen. Prin Iisus Hristos suntem îndreptați și sfințiți. „*Prin El* trăim fericita eliberare din legăturile nelegiuite ale acestei lumi pentru slujirea liberă, recunoscătoare față de creaturile Sale”, se spune în a doua teză. Ca trup al lui Iisus Hristos, Biserica este înțeleasă când adevărește „că numai ea este *proprietatea Lui*, numai din mângâierea *Lui* și din înțelepciunea *Lui*, în așteptarea apariției *Lui*, trăiește și doarește să trăiască”. Așa sună mesajul celei de-a treia teze a sinodului mărturisitor de la Barmen.

A patra teză vorbește implicit despre *Iisus Hristos ca fiind singurul Cap al Bisericii*, când accentuează faptul că diferiții slujitori ai Bisericii nu creează nici o

³³ M. Welker, *Auferstehung, Glauben und Lernen* 9, 1994, 39-49; *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, ed. St. Davis et al, Oxford 1997; Joachim Ringleben, *Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes*, Tübingen 1998; H.-J. Eckstein/M. Welker (hg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen-Vluyn 2002; 2. Aufl. 2004; T. Peters/R. Russel/M. Welker (Hg.), *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids 2002; 2. Aufl. 2005; N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, London 2003.

³⁴ Următoarele expuneri sunt de departe identice cu textul: M. Welker, *Die freie Gnade Gottes in Jesus Christus und der Auftrag der Kirche. Die VI. Barmer These: 1934-1948-2004*, epd-Dokumentation 29/2004, 9-18.

stăpânire a unuia asupra celorlalți. Iisus Hristos este unul și unicul Cap al Bisericii [...]. De asemenea, accentuarea celei de-a cincea teze în care Biserica amintește statului „de împărăția lui Dumnezeu, de porunca și dreptatea lui Dumnezeu”, trebuie înțeleasă în lumina hristologică a primei teze. Venirea împărăției lui Dumnezeu și orientarea dreptății lui Dumnezeu între oameni trebuie văzute în lumina stăpânirii lui Dumnezeu. *Așteptarea venirii lui Hristos Cel înviat și înălțat* merge împreună cu rugăciunea: „Vie împărăția Ta, facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ”.

A șasea și ultima teză a *Declarației teologice* de la Barmen este din nou și categoric concentrată hristologic. „Misiunea Bisericii [...] constă în faptul de a orienta *către locul lui Hristos, în slujirea propriului Lui cuvânt și lucrare*, în predică și sacrament vestea harului liber al lui Dumnezeu către orice popor”. Misiunea centrală a Bisericii este propovăduirea ei. Biserica trebuie să-și orienteze mesajul către Hristos și către slujirea cuvântului și lucrării Lui. Barmen accentuează faptul că Biserica trebuie să-și orienteze vestirea ei către „orice popor”, pentru că ea urmează înțelepciunea lui Hristos Cel înviat și înălțat, mesaj adresat, în contextul anului 1934, nu numai poporului german.

Aceasta însemna atunci, ca și astăzi (înseamnă n. n.), nu numai către cei responsabili politic, nu numai către cei ce stăpânesc piața sau mediile, nu numai către așa numitele în ziua de azi elite în funcții, către toate numite de ei înșiși cercuri de conducere și grupe de interese pline de influență. „Orice popor”, aceștia nu sunt însă numai săracii, cei aflați în lipsă și cei oprimați, cu toate că sunt atât de semnificativi, centrali și preferați în propovăduirea Evangheliei.

Jürgen Moltmann a pus întrebarea cu douăzeci de ani în urmă la sărbătorirea celor cincizeci de ani de la *Declarația teologică* de la Barmen: „Ce «popor» este avut în vedere prin această expresie «orice popor»”? El a răspuns: „Creștinii germani afirmă în acel timp «poporul german» și «specificul său național». Teza a șasea de la Barmen gândește biblic la porunca de propovăduire a lui Hristos Cel înălțat: „Mergând învățați toate neamurile“. Moltmann adaugă: „Doresc să completez și să ascut aceasta, mergând înapoi la «Iisus și popor». Poporul, care, în Iisus, iese din întuneric la lumina mesianică, nu este încă «popoarele» (ethne), și nici numai poporul lui Dumnezeu (laos), ci *ochlos*: acesta nu este poporul din «sânge și pământ», ci poporul sărman, fără patrie, care nu are nici un păstor, o mulțime ce nu are nici o identitate etnică, națională sau religioasă, masa celor alungați din jur, oprimați și exploatați, oamenii din gunoiul marilor orașe, cei fără personalitate din cartierul de mizerie al lumii a treia, muncitorii oaspeți aduși înăuntru și aruncați afară, chiar orice popor”.

Moltmann trimite la Matei 9, 36: „Și văzând mulțimile (*ochlos*), I S-a făcut milă de ele, că erau necăjite și rătăcite ca niște oi care n-au păstor“. El continuă: Iisus „este Mântuitorul *acestui popor*, nu al poporului lui Adolf Hitler, nu al poporului german, ci al poporului muncitorilor din Răsărit, al muncitorilor străini, al deportaților, al celor de care nu mai este nevoie, al celor fără drept. În lagărele

de închisori, unde ne pierdem numele devenind număr, noi am trăit ceea ce este ochlos – masă de oameni”.³⁵

Intenționata completare și subtilitate a lui Jürgen Moltmann este de mare ajutor și, totodată, precară. Ea este de mare ajutor pentru că spune: dacă este deja o concentrare și reducere a misiunii de propovăduire către „orice popor”, atunci categoric nu poate fi vorba de creștinii germani și în nici un caz la zbirii naziști fără milă, ci la cei oprimați și lipsiți în Germania, atunci, și astăzi și la cei care au nevoie de milă în toate părțile lumii.

Chemarea este însă precară, pentru că reprezintă totuși o reducere față de mesajul de la Barmen, care în realitate are în fața ochilor porunca de propovăduire a Celui înviat la „orice popor”. Poate și Moltmann extinde atenția deosebită a lui Iisus istoric către *ochlos* ca „sărmanii din Galileea”, către toți oamenii din gunoi ale marilor orașe, din cartierul de mizerie al lumii a treia, din lagărele de închisori și în toate locurile de sărăcie. Dar în acest pas dublu cade afirmația: „Iisus este Mântuitorul *acestui* popor, *nu* al poporului lui Adolf Hitler, *nu* al poporului german [...]”.

Prin aceasta ajungem la o nouă interpretare plină de consecințe a Declarației teologice de la Barmen, pentru că Barmen vede subordonat și poporul lui Adolf Hitler și poporul german stăpânirii mântuitoare și judecătoare a lui Hristos.

Putem să facem cunoscută această nouă interpretare cu întrebarea: Iisus este Mântuitorul numai al oamenilor în nevoie, strâmtorare și persecuție? Sau El vrea să fie și Mântuitorul oamenilor căzuți în păcat, ai celor ce aflați sub ideologie și minciună, nu au suferit? Vrea El să fie și Judecătorul tuturor și să sperăm că și Judecătorul cel puțin al multor din cei care, într-o mare de putere și cruzime, s-au încărcat cu o imensă vină și complicitate la dictatura nazistă? Față de teroarea criminală cu care național-socialiștii au urmărit și au ucis pe evrei, țigani și numeroși alți oameni, eforturile de delimitare clară ale celor vinovați și complici sunt prea clare. În realitate, Declarația teologică de la Barmen are totuși în vedere pe Iisus Hristos numai ca Mântuitor din strâmtorare și chiar ca Mântuitor al vinei, al păcatului și sclaviei sub puterea răului?

Cred că vestea eliberării de către Iisus, chiar dacă primordial se îndreaptă firește către „frații și surorile cele mai mici”, nu este legată numai de ei. În lumina crucii și a Învierii, poporul, în sensul de *ochlos*, trebuie extins la „orice popor” și în sensul însărcinării de a face misiune și a boteza, căci pe cruce sunt descoperite religia și dreptul, politica și voința publică ca puteri și forțe care stau sub puterea păcatului și au nevoie de eliberare prin Hristos.

Diferenței de interpretare a „oricărui popor”, îi corespunde pe de o parte o diferență de interpretare a mesajului de la Barmen din 1934 și din anii următori – și 50 de ani mai târziu, în 1984, pe de altă parte. Ce mesaj are de transmis Biserica

³⁵ Jürgen Moltmann, *Pentru încheiere*, în: Idem (Hg.), *Bekennende Kirche wagen. Barmen 1934-1984*, München, 1984, 260 ș.u. (citat Moltmann). Acest punct de vedere, ascuțit de critica socială a cercetării vietii lui Iisus și de teologia lui Minjung, este important, dar nu trebuie pierdută din vedere nevoia de salvare a poporului german, care a fost implicat sub ideologia național-socialistă și mai târziu la fapte de groază ce au dus la război.

după Declarația teologică de la Barmen? A șasea teză spune că este vorba de *mesajul harului liber al lui Dumnezeu* [...].

În documentația sărbătoririi a 50 de ani de jubileu a Barmenului în „Alianța reformată” și în „Societatea pentru teologie evanghelică”, înainte cu 20 de ani, Jürgen Moltmann precizează limpede în acest loc faptul că Barmenul nu numai a unit, ci și a despărțit. Prin formulele: „Biserica trebuie să rămână Biserică!”, „Biserica trebuie să devină Biserica lui Iisus Hristos!” el marchează o clară separare. Sub titlul „Îndrăzneala spre Biserica mărturisitoare”, Moltmann pledează cu pasiune pentru o Biserică a convertirii. El constată categoric: „Numai o convertire personală și comună poate să ne elibereze”.³⁶

50 de ani după Barmen, Jürgen Moltmann, „Adunarea Alianței reformate” și „Societatea pentru teologie evanghelică” formulează liniile conducătoare sub titlul „*Să devenim Biserica mărturisitoare*”. Aceste linii conducătoare pot să servească la convertirea mărturisitoare și la înnoirea Bisericii. În linii mari, există chemarea la înnoirea Bisericii, a legăturii dintre Israel și Biserică, la o înnoire a legăturii dintre Ecumenism și ordinea economică mondială, la o mărturie de pace a Bisericii privitor la mijloacele de nimicire în masă și la situația critică a creștinilor în democrația statală de drept și socială.

Moltmann vede foarte bine vocile și pozițiile opoziției față de această chemare mare și globală la convertire și deschidere. El arată și vocile celor ce s-au numit de partea lor „bartieni de drept”. El scrie: „«Biserica trebuie să rămână Biserică», spun unii. Prin aceasta însă, ei fac al doilea pas înainte de primul. Mai întâi, Biserica trebuie să devină Biserica lui Hristos, și apoi să poată rămâne Biserica Sa”.³⁷

După cum Biserica Barmenului a căutat să rupă înlănțuirile (venite n. n.) prin erezia creștinilor germani, tot așa Moltmann vrea să vadă rupându-se Biserica anilor 50, după Barmen, de religia capitalistă a Republicii federale. El consideră că este un pericol accentuarea puternică a misiunii de propovăduire ca prima și cea mai importantă misiune a Bisericii *înaintea* oricărui angajament moral, politic și social. Slujește accentuarea aceasta numai stabilizării statutului obiectiv? Jurământul misiunii de propovăduire este numai o formă a formulei de pocăință nedeplină: „Biserica trebuie să rămână Biserică” – așa cum este? Nu este formula aceasta decât haina protectoare a unei Biserici ce o poartă, care nu se lasă mișcată de mângâierea și revendicarea lui Dumnezeu în Iisus Hristos? „Biserica trebuie să rămână Biserică!”

Nu este formula aceasta un alibi pentru Biserica ce nu vrea să se lase eliberată din legăturile nelegiuite ale lumii spre slujirea liberă și recunoscătoare a creaturilor față de Dumnezeu? „Biserica trebuie să rămână Biserică!” Nu este formula aceasta eticheta unei Biserici nedepline în pocăință și nemișcate, care nu stă cu adevărat în slujirea cuvântului și a lucrării lui Iisus Hristos? Cu douăzeci de ani înainte, Jürgen Moltmann vrea să se opună acestui pericol, împreună cu ceilalți autori ai alianței politice ce doresc același lucru.

Biserica trebuie să rămână Biserică – „Mărturisirea de astăzi de la Barmen”

³⁶ Moltmann, *op. cit.*, p. 21.

³⁷ *Ibidem*, pp. 267 ș.u.

din 1984 se opune acestei formule: Biserica trebuie să devină Biserica lui Iisus Hristos – prin convertire și angajare în dialogul cu Israel, în dispută cu ordinea economică mondială, în mărturia de pace privitoare la mijloacele de distrugere în masă și în situația din ce în ce mai critică a creștinilor în democrația statală de drept și socială. În această angajare, Biserica trebuie să devină Biserica lui Hristos. Față de aceasta, Barmen a dat în 1934 asigurări: Biserica trebuie să rămână Biserica lui Hristos!

Barmen nu a spus: Biserica trebuie să se desprindă mai întâi de Biserica nelegiuită a creștinilor germani, pentru a deveni Biserica lui Hristos. Barmen s-a ridicat chiar împotriva pericolului unei deosebiri și separări a „Bisericii” de „Biserica lui Hristos”. Ea s-a împotrivit părerii că noi am putea intra de dinafara stăpânirii lui Hristos, cu bunele eforturi interreligioase, morale, politice și celelalte, în domeniul stăpânirii însăși a lui Hristos. Ea nu a formulat teme ale căror împliniri ar permite ca Biserica neadevărată să devină Biserica adevărată. Barmen a stabilit în 1934 în ce condiții Biserica rămâne Biserica lui Hristos. De aceea, după Barmen, misiunea de a transmite mesajul harului liber al lui Dumnezeu către orice popor, este fundamentală, indispensabil pătrunzătoare și centrală.

Deși sunt atât de urgente chemările și problemele dezbătute de membrii „Alianței reformate” și ai „Societății pentru teologie evanghelică” – întregul început stă în contradicție considerabilă cu interpretarea dată de Karl Barth declarației de la Barmen, care, după 20, respectiv 60 de ani distanță, trebuie exprimată deschis. Prin aceasta, nu trebuie discriminată noua interpretare din 1984. Nu în ultimul rând, Karl Barth însuși a avertizat asupra oricărei ortodoxii și asupra oricărui romantism al Barmenului. Dar trebuie să devină clar ce se câștigă prin această nouă interpretare și ce se pierde. Numai așa putem să devenim liberi față de ortodoxia și romantismul Barmenului din 1934, dar și față de ortodoxia și neoromantismul Barmenului din 1984.

În anul 1947, la 13 ani după publicarea *Declarației de la Barmen*, Karl Barth a accentuat categoric, în interpretarea celei de-a șase teze a Barmenului, că harul liber al lui Dumnezeu silește Biserica să observe în misiunea ei, următoarele: misiunea Bisericii „nu poate pleca de la anumite nevoi, preocupări, griji, trebuințe și probleme și nici să se lase copleșită sau condusă de ele [...]. Ea poate și trebuie [...] să propovăduiască slava lui Dumnezeu, numele Lui, lauda Lui, să facă mare realitatea Lui, să arate dreptul, înțelepciunea, împărăția Lui, așa cum, în mod sigur, Iisus Hristos (Filipeni 2, 11) este Domn spre slava lui Dumnezeu Tatăl și astfel, în mod sigur, noi trebuie să devenim ca prieteni ai Lui înainte de orice și în pen- tru am mers pe urmele picioarelor Lui”.³⁸

Este spus prin aceasta cuvântul unei Biserici neangajate, nepolitizate, care im- ploră importanța purei propovăduiri pentru a retrage binecuvântarea unui cedat interreligios, economic, militar și politic, a unui lăsat în voia sorții?

³⁸ Karl Barth, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes. These VI der Barmer Erklärung*, Juli und August 1947, în: același, *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, cu o introducere de Eberhard Jüngel și o relatare a editurii, editat de Martin Rohkrämer, Zürich 1984, 139 ș.u.

Pentru a evita în acest loc o falsă opunere și un pericolos sau-sau, este important să luăm în serios faptul că harul liber al lui Dumnezeu vrea să fie descoperit în Iisus Hristos și ca atare propovăduit. Hans-Joachim Kraus a accentuat, just, în documentația numită (mai sus n. n.) din 1984, „Cuvintele scripturistice din cea dintâi și a șasea teză sunt cuvintele – Eului Domnului Cel viu și înălțat: «Eu sunt calea, adevărul și viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine»; «Eu voi fi cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului» (Ioan 14, 6; Matei 28, 20)”. Hans-Joachim Kraus continuă: „El vorbește, intră în centru, spune «Eu» și ne eliberează din ceea ce legile de respingere numesc autoslăvirea umană, dorințele, scopurile și planurile alese arbitrar”.³⁹

Kraus accentuează faptul că noi implorăm mereu actualitatea, dar actualitatea nu este o explicare a timpului și nici o actualitate impusă și forțată. Contrar acestui lucru, adevăratul prezent are loc când Domnul spune: „Eu sunt cu voi”, când este prezent [...]. Această orientare hristologică [...] spre suveranitatea lui Dumnezeu și a stăpânirii Lui este în întregime în pericol în anumite secvențe ale teologiei lui Barth și bartianismului. *Declarația din 1984*, „Să devenim Biserica mărturisitoare” simte acest pericol [...].

În 1984, sunt numite 4 teme mari, urgent globale, multe alte teme mari, urgent globale se adaugă, an de an, acestei tradiții a Barmenului din 1984. Pe lângă misiunea refacerii legăturii dintre Biserică și Israel, apare în ultimii douăzeci de ani mai clar, dorința de a invita în dialoguri de pace cu religiile lumii, în mod deosebit cu islamul, dar și – mai puțin auzite – provocările prin marile procese de creștinare în Africa, India, China [...] și multe alte apeluri la convertire și înnoire în acest domeniu [...].

Pe lângă chemarea la angajamentul sporit și critic al creștinilor în democrația statală socială și de drept, apar tot mai multe sensibilități la provocarea de către medii și contribuțiile lor la preamărirea puterii și la dezvoltarea strecurată pe furis a unui ethos olimpic al preaslăvirii celor mai puternici, impuși, la dialogul critic cu științele și cu aporiile lor privitoare la autodelimitarea progresului tehnologic și a înțelegerii și apărării demnității umane, la necesitatea sistemului de formare și incapacitatea lui în afara [...] Bisericilor, la pierderile de competență culturală ale științei, în mod deosebit între tineri, la autobanalizarea crescândă a culturii [...].

Abordând aceste multe pericole provocate de oameni în regiuni și în lumea întreagă, catastrofele, nedreptățile epidemice, cruzimile, indiferențele și ipocriziile, devine prea clar caracterul precar al noii interpretări a Barmenului din 1984.

Prea ușor, prin chemarea la înnoire și convertire, Biserica alunecă într-un flux [...] al provocărilor religioase, politice, morale și altele, care permite cu greu vigilența, convertirea și înnoirea orientate practic, acestea fiind prezente, dar ca o reprezentare vagă prin fața ochilor autorilor (Declarației n.n.) – „Să devenim Biserica mărturisitoare”. O Biserică ce vrea să lupte mai întâi cu această băltoacă de nevointă și eșec, violență și vină, lipsă de ajutor și răutate, chiar dacă crede că este și că poate rămâne Biserica lui Iisus Hristos, mai curând sau mai târziu va trebui

³⁹Hans-Joachim Kraus, *Die VI. These der Barmer Theologischen Erklärung*, în: Moltmann, *op. cit.*, p. 249 ș.u.

să recunoască: „Cu puterea noastră nu s-a făcut nimic, suntem aproape pierduți”. Iluziile prin apelul mereu nou la sistemul politic, sau o părere publică exprimată deschis pentru a putea influența activ „destinele”, se sparg precum baloanele de săpun.

Firește, Biserica poate și trebuie să păstreze în memoria publică arzătoarele teme economice, politice, morale globale și să caute să ordoneze și să califice. Totuși, cum poate fi împiedicat faptul că ea se supune duratei alarmismului mediilor care adesea numai fugitiv reflectă nevoile și uită repede constrângerile. Cum poate fi împiedicat faptul de a critica la sfârșit, cu răsufarea tăiată, schimbarea permanentă a provocărilor morale și diaconice foarte urgente.

4. Realitatea lui Iisus Hristos Cel înviat și creativitatea urmării Lui

Dacă vrem să luăm în serios astăzi și în viitor mesajul de la Barmen 1934, este important să avertizăm cu sensibilitatea Barmenului din 1984: mesajul harului liber al lui Dumnezeu nu trebuie redus la un teism al Suveranului divin iubitor în libertate. Chiar vorbirea despre Eul mare hristologic și El trebuie mereu verificată de pericolul unei kiriologii dochetiste. Pe de altă parte, trebuie ca față de insertia de la Barmen din 1984 să avertizăm asupra neînțelegerii că ar exista importante provocări, crize și catastrofe religioase, politice, morale și altele, spre care trebuie și putem să ne îndreptăm, nu o dată, cu curaj religios, politic și moral – *remoto Christo* – cu propria forță și putere, ca pe acest drum să fim Biserica lui Hristos și să intrăm în domeniul stăpânirii Sale. Trebuie să recunoaștem că toate încercările care pleacă de la această neînțelegere sunt, teologic vorbind, nu numai eronate, ci și că, în final, duc la o neputință colectivă morală și politică a reactivului și apelativului.

Față de aceste unilateralități și pericole trebuie pe de o parte să luăm în serios *puterea* lucrării libere a lui Dumnezeu în Iisus Hristos; pe de altă parte, să accentuăm faptul că după judecata credinței creștine, puterea lucrării libere a lui Dumnezeu poate fi cunoscută, adevărată și trăită numai în Iisus Hristos Cel viu, înviat și înălțat. Numai de la această mereu nouă concentrare asupra lui Iisus Hristos prezent [...] câștigăm putere să aruncăm priviri ascuțite asupra repertoriilor puterilor și violențelor acestei lumi, fără să ajungem la resemnare și îndoială sau să alunecăm într-un flux de tânguiri și apeluri reactive, un flux ce amenință să inunde și angajamentele curajoase concrete și practice. În concentrarea mereu nouă asupra lui Iisus Hristos [...] câștigăm puterea de a sprijini singurele organizații care lucrează concentrat și concret la problemele numite: Alianță, Pâine pentru lume, Green Peace, Amnesty International, Oxfam, Justitia et Pax, Ajutor pentru copiii în nevoi etc. – fără să fim urmăriți de sentimentul continuu chinuitor și nici să trecem cu vederea chemările urgente ale Domnului înălțat.

În concentrarea mereu nouă asupra lui Iisus Hristos [...] câștigăm însă și puterea spre o urmare creatoare, care sprijină nu numai mișcări, acțiuni și proiecte politice, ecologice, diaconice și social-etice curajoase, pline de succes, ci lasă să se

descoperire [...] și misiuni ale Bisericii lui Iisus Hristos importante, centrale și totuși date la o parte și făcute să dispară treptat.

Concentrarea asupra lui Iisus Hristos Cel viu, înviat și înălțat este cu totul altceva decât simplă, pentru că deja accentuarea realității prezenței Celui înviat [...] privește o înțelegere adâncă extinsă mult mai mult. Atât fundamentalismul preiluminist, cât și fundamentalismul post-iluminist de genul lui Bultmann și Lüdemann, care contestă Învierea cu trupul, presupune că Învierea ar fi o simplă reînsuflețire fizică. Totuși cum ar putea un Iisus simplu reînsuflețit să ne elibereze din legăturile nelegiuite ale acestei lumi?

Ca să dovedim realitatea Învierii trebuie să ascultăm mai atenți mărturiile biblice. Ele adevăresc întâlnirea Celui înviat în lumina aparițiilor la Sf. Pavel, care contrazic clar o confuzie a Învierii și o simplă reînsuflețire fizică. Ele atestă lipsa trupului preascal în relatările despre mormântul gol [...]. Ele vorbesc despre o întâlnire personală cu Cel înviat, care se referă atât la trăsături ale unei realități căzute sub simțuri, cât și la trăsături ale unei apariții care sunt percepute într-un chinuitor amestec de experiență teofanică și îndoială. Așadar, mărturiile Învierii nu vorbesc despre o simplă reintrare în viața pământească, într-o continuare a vieții prepascale. Ele vorbesc despre faptul că Cel înviat și înălțat este prezent cu toată deplinătatea Persoanei și a vieții Lui [...].

În propovăduirea și în celebrarea tainelor, noi trimitem la prezența deplină a lui Hristos. Suntem cuprinși de El în celebrarea Euharistiei. Privim înapoi, la Iisus preascal, vestim moartea Sa, ne amintim de noaptea trădării și de abisul experienței crucii. Celebrăm prezența Celui înviat și trăim în așteptarea venirii Lui. Această multiplă dimensionalitate a prezenței Lui vii o adevărim prin aceea că nu separăm unul de altul pe Cel înviat și prezența Duhului Sfânt. Împreună cu Hristos Cel înviat și înălțat, este prezentă puterea Duhului Sfânt și creativitatea lui Dumnezeu, Cel ce ne păstrează, ne mântuiește și ne ridică.

Această prezență a lui Hristos Cel înviat și prezența lui Dumnezeu Cel în Treime este forța și puterea care eliberează, pe care trebuie să o adevărim, înainte de a ne aminti retroactiv de marea necesitate a Barmenului, înainte de a ne îndrepta către multiplele nevoi și încurcăturile timpului nostru și ale lumii. Acesta este mesajul de la Barmen care trebuie luat în serios.

Când ne predăm Lui, nu trebuie deloc să reprimăm următoarea întrebare: concentrarea aceasta asupra lui Hristos înviat nu se face în cele din urmă printr-o simplă implorare a suveranității lui Dumnezeu-Care iubește liber într-o lume care pare să batjocorească continuu această suveranitate a lui Dumnezeu? Pericolul de a omagia un simplu teism al biruinței ar fi cu adevărat real, dacă n-am avea de-a face cu realitatea Hristosului revelației, dacă sub simplul cifru „Învierie” am (arăta n. n.) numai (pe n. n.) conducătorul teist [...], numai „realitatea care determină totul”, numai „originea dependenței pur și simplu”, numai „fundamentul existenței” sau alte idei fundamentale metafizice, existențiale și religioase [...]. Prezența lui Hristos înviat și înălțat ne conduce, totuși, înapoi, într-un fel plin de urmări la viața Sa prepascale prezentă în *deplinătatea ei* adunată în realitatea Învierii. Prezența lui Hristos Cel înviat și înălțat ne conduce, totodată, într-un mod plin de urmări, în formele noastre deosebite de *participare* la această viață [...].

Mari părți ale teologiei dialectice au întrerupt relația cu cercetarea istorică a lui Iisus și cu modul cum cercetarea istorică a lui Iisus a fost exercitată de departe, pentru aceasta ei având, înainte de toate, orice motiv. „Nu intenționez să pornesc cu cei ce vor să-L caute pe Iisus cel istoric cu bare și cu lănci” – așa sau într-un asemenea mod s-a exprimat Karl Barth cu privire la o cercetare a vieții lui Iisus, care în realitate s-a ostenit să-L dezgroape pe Iisus cel istoric precum o piatră în pusti: „Excavating Jesus beneath the stones, behind the texts” – această metodă arheologică, mai bine zis *arheologistă* a serbat în ultimii ani mai întâi în spațiul anglo-saxon încă odată adevărate triumfuri publicistice. Sute de cărți și mii de studii au urmat ceea ce s-a numit „a treia cercetare a lui Iisus cel istoric”.

Împreună și împotriva acestui triumf arheologic s-a impus înainte de orice, așa cum am arătat în alt loc, o „a patra cercetare a lui Iisus cel istoric”, care a tăiat notoriu legătura dintre Hristos Cel înviat și Iisus cel istoric.⁴⁰

Întrebarea nouă despre Iisus Cel istoric pleacă de la faptul că Iisus prepascal viu poate fi făcut accesibil numai din *perspectivă multiplă*, după cum fac acest lucru și mărturiile biblice. Aceasta nu înseamnă că noi ar trebui să trăim cu simple imagini ale lui Iisus, nici chiar după cum Schweizer spunea, în curentul celei „de-a doua întrebări despre Iisus Cel istoric” că, numai cu imaginile lui Iisus „în retușări legendare” mărturiile complexe arată căile cercetării istorice, care pleacă de la faptul că Iisus a lucrat în Galileea altfel decât în Ierusalim, că a fost altfel remarcabil în grupurile de masă decât în exorcisme, altfel în interpretarea Scripturii decât în semnele distinctive ale lucrărilor Lui.

Trebuie să așteptăm reflectări diferite ale „disputelor politico-simbolice” ale Lui, așa cum a formulat, în mod inspirat, Gerd Theißen, cu religiozitatea transmisă a practicii ei și cu puterea mondială și puterea de ocupație a Romei. Contribuțiile diferite la cercetarea vieții lui Iisus reflectă ponderile deosebite în perspectivitatea multiplă și silesc la lucrarea continuă a problemei adevărului, fără să se facă loc unui bun plac al reconstrucției.

În plus, în concentrarea asupra lui Hristos înviat și înălțat se arată ca deosebit de relevante diferite dimensiuni. Pe de o parte, trebuie scoasă în evidență *comuniunea euharistică* a lui Iisus. John Dominik Crossan a scos în evidență în Best-seller-ul lui *Jesus. A Revolutionary Biography* pe acel Iisus care primește în comuniunea euharistică într-un mod milostiv și, totodată, revoluționar oamenii, chiar pe cei separați și marginalizați.

Acesteia îi corespunde în dezbaterile ecumenice actuale o concentrare puternică asupra formelor corecte ale elementelor bisericesti în celebrările euharistice, asupra deosebirii și coordonării euharistiei și masa iubirii, asupra continuității și discontinuității euharistiei și a *pesah*-ului și asupra înaltei semnificații a „convivenței” în dialogul interreligios și misionar (*Theo Sundermeier*) [...].

Un alt aspect care ar trebui observat puternic în întoarcerea retroactivă asupra lui Iisus cel istoric este *întoarcerea Lui către copii*. Crossan și alți cercetători arată

⁴⁰ *Who is Christ for us Today?*, Harvard Theological Review 95, 2002, pp. 129-146, *Wer ist Jesus Christus für uns heute?* Lippische Landeskirche, Kleine Schriften 9, 2003, pp. 1-23.

că (îndemnul n. n.) „lăsați copii să vină la Mine“ aparține pericopelor atestate adesea drept canonice și necanonice. De câțiva ani, acestea îi corespunde o preocupare tot mai mare pentru tema „The Child in Christian Thought“ (Marcia Bunge) în teologie și o problematizare autocritică crescândă, dacă noi nu am neglijat sau am împins înapoi în rutine neroditoare formarea spirituală a copiilor și a tinerilor Bisericii noastre.

Cine a experiat la propriii copii o muncă de grădiniță a Bisericii care timp de doi ani nu a vrut să mijlocească nici măcar un singur cântec și un singur verset [...], cine a trebuit să studieze un curriculum actual al predării religiei care de departe propagă numai un moralism al sociabilității,⁴¹ acela poate numai să spere că a fost închis cu ai lui într-o provincie ecclesială pustiită în mod deosebit în propovăduirea către tineri.

Ruinarea generală continuă a formării religioase care poate fi observată în multe țări din Europa vorbește mai degrabă despre faptul că urgențele provocărilor religioase, politice, morale și celelalte au lăsat neglijată în teologie și în Biserică misiunea clară și importantă a Bisericii lui Iisus Hristos: „lăsați copiii să vină la Mine!“ [...].

Exorcismele lui Iisus, vindecarea de boli [...] au fost legate în cercetarea vieții lui Iisus de crizele tradiției și ale religiei privitoare la tensiunile în pretențiile de orientare ale puterii stăpânitoare mondiale a Romei. Marile constelații chinuitoare dintre tradiție și puterea mondială actuală, religie și politică, influențează oamenii luați individual.

Actele tămăduitoare ale lui Iisus și exorcismele vindecă nu numai persoane private, ci și oameni care suferă sub contextele vieții publice [...]. Dincolo de concepte ce sunt căutate despre „întregime“ [...] ar putea fi stimulată – în orientarea biblică și hristologică o nouă creativitate teologică – și pastorală din interior. O astfel de creativitate s-ar dovedi roditoare și în pozițiile de criză politică și culturală, pe care noi le înțelegem ca fiind provocate și la care de altfel reacționăm în primul rând apelativ.

O a treia dimensiune a vieții Lui (Iisus n. n.) scoasă la iveală în noua cercetare istorică a lui Iisus vreau să o arăt la sfârșit, fără ca prin aceasta să numesc mai mult decât câteva perspective exemplare. Gerd Theißen și Annette Merz au scos în evidență în cartea lor, „Iisus cel istoric“, „deosebita putere de strălucire și de provocare“ a lui Iisus.

În multe lucrări, Theißen și alți cercetări socio-istorici ne-au învățat să vedem pe Iisus Cel istoric în câmpul de acțiune al disputelor dintre interpretarea Torei și cultul templului, cu puterea și ocupația mondială stăpânitoare și cu experiențele de strâmtorare și de criză legate de acestea. Prin aceasta devin transparente, ca într-o lentilă convergentă, celelalte tradiții biblice, în care Israel a căutat să trăiască și să vestească credința lui sub presiunea altor puteri mondiale, ale religiilor

⁴¹ Compară H. Schmidt/H. Rupp (Hg.), *Lebensorientierung oder Verharmlosung? Theologisch-kritische Kritik der Lehrplanentwicklung im Religionsunterricht*, Calwer: Stuttgart 2001; M. Welker, *Selbst-Säkularisierung und Selbst-Banalierung*, Brennpunkt Gemeinde 1/2001; *Gott-Ferne in und außerhalb der Gemeinde*, pp. 15-21.

lor, ale regulilor lor și prin aceasta a nevoilor de adaptare. Nu este în nici un fel adevărat că sub presiunea fascismului și că în timpul nostru sub presiunea încătușării pieții, a mediei și a progresului tehnologic, autorii Barmenului au trebuit să îndure experiențele unei credințe ce se vede constrânsă într-un mod aproape copleșitor de către puteri și violențe.

Pentru că propovăduirea lui Iisus atacă presupusele bastioane împotriva stăpânirii romane străine, interpretarea Torei de către farisei și cultul templului preoților ne silește la întrebarea critică dacă și în ce fel și noi în interpretarea noastră a Scripturii și în practicile noastre central – religioase am refuzat și refuzăm disputele cu puterile dominante ale timpului nostru. Cred că ar trebui să ne deschidem ochii pentru faptul că înțelegerea teologică și critica pieței și a monetarizării relațiilor vieții umane a fost cu totul insuficientă. Cuvântul de la Matei 6, 24 și Luca: „Nu puteți sluji lui Dumnezeu și lui mamona” a părut și pare să dea o bază clară a ceea ce trebuie dorit pentru un ori-ori, da sau nu! Cu toate acestea maniheismul teologico-economic nu este sprijinit de alte două citate despre mamona ale Bibliei, care se găsesc la Luca: „Faceți-vă prieteni cu bogăția nedreaptă” (Luca 16, 9) și „Dacă n-ați fost prieteni cu bogăția nedreaptă” (Luca 16, 11). Aproape două mii de alte cuvinte ale Scripturii despre bani și metafora despre bani, care, cu ajutorul metaforii despre bani, ajung de la cuvintele critico-economice până la cele mai înalt-constructive afirmații teologice ar trebui să ne provoace considerabil la o înțelegere teologică mai subtilă a pieții și disputelor teoretice și practice cu ea, decât ne prezintă ea până acum după părerea mea.

Aceste orientări din interior spre exterior leagă încrederea în Iisus Hristos, Care este unicul Cuvânt al lui Dumnezeu, așa cum ne este adevărat în Sfânta Scriptură, cu o încredere adâncă în forța de deschidere structurală a acestui Cuvânt și putere a Lui. Este nevoie, înainte de orice, de muncă teologică, de luptă comună pentru cunoaștere dreaptă, este nevoie de comuniunea ce caută adevărul și dreptatea, pentru a înțelege mesajul care ne-a fost transmis. Faptul că trebuie să formulăm clar și cât se poate de simplu posibil acest mesaj, nu înseamnă că el ne este ușor la îndemână...

„Misiunea Bisericii [...] constă în orientarea către locul lui Hristos, și astfel în slujirea propriului Lui cuvânt și lucrare, în propovăduirea și sacramentul mesajului harului liber al lui Dumnezeu către orice popor”. Barmen 1984 adugă aceeași, că mesajul harului liber al lui Dumnezeu trebuie să prindă chip și în mărturiile diaconice [...]. Aceasta este corect. „Teologia speranței” accentuează împreună cu reformatorii, cu Barth și Bonhoeffer și ceilalți teologi de marcă, că această mărturie poate găsi bază și temei numai în mesajul harului liber al lui Dumnezeu în Iisus Hristos. La acest nivel ar trebui ca, de fapt, Barmen 1934 și Barmen astăzi din 1984 să se împacă. În această împăcare nu este vorba de o manevră teologico-politică, ci de întreaga slujire a Bisericii lui Iisus Hristos în fața lui Dumnezeu și a lumii – potrivit misiunii ei și în libertatea minunată a fiilor lui Dumnezeu.

Trad. Conf. Dr. Vasile CRISTESCU