

Octavian Florescu este absolvent al Facultății de Istorie a Universității București. A urmat studii aprofundate de istoria ideilor și a mentalităților, dar și de filozofia istoriei sub îndrumarea profesorilor Lucian Boia și Neagu Djuvara. Masterat în teologie istorică la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București. Volumul *Kairoi sau roadele timpului. Introducere la o teologie a istoriei*, reprezintă rodul căutărilor sale din ultimii ani, născute din dorința de a concilia istoria cu teologia.

Octavian Florescu, *Kairoi sau roadele timpului. Introducere la o teologie a istoriei*

© 2010, Institutul European Iași, pentru prezenta ediție

INSTITUTUL EUROPEAN

Iași, str. Lascăr Catargi nr. 43, 700107, OF. P. 1, C.P. 161
euroedit@hotmail.com; www.euroinst.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

FLORESCU, OCTAVIAN

Kairoi sau roadele timpului. Introducere la o teologie a istoriei / Octavian Florescu – Iași: Institutul European, 2010

ISBN 978-973-611-693-3

2

Reproducerea (parțială sau totală) a prezentei cărți, fără acordul Editurii, constituie infracțiune și se pedepsește în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed în ROMÂNIA

OCTAVIAN FLORESCU

Kairoi sau roadele timpului **Introducere la o teologie a istoriei**

INSTITUTUL EUROPEAN
2010

Cuprins

Cuvânt de început / 7

Capitolul 1. Întâlnirea teologiei cu istoria / 9

- 1.1. Câteva precizări conceptuale / 9
- 1.2. Obiect. Metodă. Criterii de selecție a faptelor providențiale / 25
- 1.3. Limite epistemologice – Ernest Troeltsch / 28
- 1.4. Istoricul și credinciosul / 30
- 1.5. Care este sensul istoriei? / 35

Capitolul 2. Providența divină în istorie / 47

- 2.1. Concepția elenistică vs. viziunea iudaică cu privire la istorie / 47
- 2.2. Istoria lui Israel ca teologie a istoriei / 56
- 2.3. Teologia clasică a istoriei: Sfântul Apostol Pavel, Sfântul Irineu, Fericitul Augustin, Eusebiu de Cezareea / 67
- 2.4. De la *Imago Dei* la *Imago Hominis*: Bossuet, Vico, Voltaire / 80
- 2.5. Timpul Marilor Narațiuni (*Grand Narratives*): Hegel și Marx / 88
- 2.6. „Răzbunarea zeilor” la *fin du siècle*: Nietzsche, criticismul istoric, căutarea personajului istoric Iisus / 94
- 2.7. „Profeți” contemporani – profeți fără duh: Spengler, Toynbee. Renașterea teologiei istoriei la începutul secolului al XX-lea / 99

Capitolul 3. Rolul individului în istorie / 105

- 3.1. „Oamenii Mari” ca făcători de istorie. Cultul eroilor și cultul personalității / 105
- 3.2. Sfântul ca răspuns la o problemă seculară / 112

Capitolul 4. Taina Întrupării lui Iisus Hristos – Revelația ca istorie / 117

- 4.1. Iisus Hristos: centrul și sfârșitul istoriei / 117
- 4.2. Revelația ca istorie. Taina Întrupării ca revelare proleptică a sfârșitului lumii la Wolfhart Pannenberg / 122
- 4.3. Istoria ca teologie și hermeneutică / 134

Capitolul 5. Quo vadimus, Domine? / 139

- 5.1. Apocalipsa după ... Apocalipsă! / 139
- 5.2. Profeții postmoderne cu privire la sfârșitul istoriei / 145
- 5.3. Destinul poporului lui Israel, ieri, azi și-n eshaton / 149

Epilog / 159

Bibliografie generală / 163

Capitolul 1

Întâlnirea teologiei cu istoria

„Pașii lui Dumnezeu calcă duduind magnific prin întreaga istorie”.

(Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și romanism*)

1.1. Câteva precizări conceptuale (*teologia istoriei, Heilsgeschichte, kairos, eshaton*)

Așa cum sugerează și titlul, lucrarea de față își propune să facă o incursiune teologică în fieful mundan al istoriei. Desigur, la prima vedere, cititorul neavizat ar putea presupune că este vorba despre o istorie a teologiei, inițială mai simplu de clasificat decât prezenta abordare interdisciplinară a istoriei dintr-o perspectivă teologică. Asta ar însemna să se confunde teologia cu istoria teologiei, cum ironiza Kant, *mutatis mutandis*, pe unii din filozofii contemporani cu el, a căror singură filozofie era istoria filozofiei¹. Sintagma *teologia istoriei*² a apărut relativ recent în limbajul specialiștilor, deși *Cartea lui Daniel, De Civitate*

¹ Cf. Mircea Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, editura Garamond, București, 2003, p. 36.

² Sintagma *teologia istoriei* apare în lucrări omonime cum sunt cele ale lui Henri Irénée Marrou, *Théologie de l'histoire*, Editions du Seuil, Paris, 1968 și Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959. Dintre filozofii români interesați de perspectiva creștină a istoriei, se remarcă Alexandru Mironescu, cu al său *Kairos, eseu despre teologia istoriei*, Ed. Anastasia, București, 1996. Marrou menționează că, în Germania, *De Civitate Dei* nu era considerată o veritabilă filozofie a istoriei în sensul promovat de Herder și Hegel. De aceea, pentru a descrie mai bine opera Fericitului Augustin, U.A. Padovani propune expresia *teologia istoriei* în cartea sa *Filosofia e teologia della storia* (Brescia, 1953).

Dei a Fericitului Augustin sau chiar *Vechiul Testament* sunt astfel de exemple *avant la lettre*.

Mult mai cunoscută este formula *filozofia istoriei*³, pe care a brevetat-o Voltaire în *Essai sur le moeurs et l'Esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (1756). Numai că acolo, sub influența Iluminismului, principiul conducător al istoriei era rațiunea omenească, și nu Providența divină, așa cum apare în creștinism⁴. Pentru spiritele carteziene, am putea numi această incursiune metafizică o filozofie creștină a istoriei, deși cuvântul „creștină” ar trezi idiosincrasii intelectualelor „spirituali, dar nu religioși” (*sic!*) sau, dimpotrivă, ar sugera, pentru alții, o ambiție prea mare din partea autorului în tratarea unui subiect atât de dificil de cuantificat – Dumnezeu în istorie! Chiar înfățișate cu prudență, „filozofiile istoriei nu sunt decât niște contrafaceri nefericite ale teologiei, [iar] ca să cunoști istoria cu adevărat, în totalitatea și plenitudinea ei, ar trebui să fii Dumnezeu”⁵.

Faptul că astăzi ne aflăm în Anno Domini 2010 nu mă îndreptățește să postulez prezența divinității în mersul istoriei. Aș cădea astfel într-o omnisciență psihedelică, similară cu păcatul mândriei, sau într-o vanitate ridicolă, ase-

³ „Filozofia istoriei”, în accepțiunea sa modernă, este ceea ce face, fără a o defini ca atare, Giambattista Vico în *Scienza Nuova*. Definiția ei clasică o dă însă Hegel în *Prelegeri de filozofie a istoriei*: „filozofia istoriei nu înseamnă altceva decât a cuprinde istoria în perspectiva gândirii ei” (Cf. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, ed. Humanitas, București, 1997, p. 12). În cartea sa *Theory and History*, Ludwig von Mises insistă asupra dimensiunii teleologice a filozofiei istoriei: „Sarcina filozofiei istoriei este să judece fiecare fază a istoriei din punctul de vedere al scopului acesteia”. Cf. von Mises, *op. cit.*, Auburn, Alabama, 2001, p. 161.

⁴ Cf. Karl Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1949, p. 1. Cartea, o lucrare de referință în domeniu, prezintă implicațiile teologice ale filosofiei istoriei de la Fericitul Augustin la Burckhardt.

⁵ Henri Irénée Marrou, *Teologia Istoriei*, Editura Institutul European, Iași, 1995, pp. 18-19.

menea unui habotnic care face liste cu evenimente „vizitate” de îngeri⁶.

Ceea ce încerc, însă fără a avea pretenții exhaustive, este o introducere la o teologie a istoriei, adică a istoriei văzute prin prisma credinciosului, nu a teologului, deoarece sunt doar un istoric care crede că s-a învrednicit de darul credinței. Insist însă asupra utilizării conceptului de *teologia istoriei* deoarece, între timp, Dumnezeu s-a întrupat în Istorie, aceasta fiind teofania prin excelență. Este drept, Berdiaev, care are o viziune metafizică asupra istoriei, preferă sintagma de *filozofie creștină a istoriei*, deoarece numai acolo „metafizica și istoria se unesc și fuzionează într-un mod tainic”⁷. După el, scopul filozofiei istoriei⁸ este – „să stabilească o legătură între om și istorie, între destinul omului și metafizica istoriei”⁹.

Preferința scriitorului rus pentru *metafizică* ar putea fi îndreptățită luată *stricto sensu*, așa cum a definit-o Aristotel ca primă filozofie, primă știință, înțelepciune sau teologie despre lucrurile imuabile, care nu sunt supuse schimbării. El chiar afirmă că „filozofia istoriei ar trebui să fie metafizica istoriei”¹⁰, în relația dintre metafizic și istoric aflându-se cea mai adâncă semnificație a oricărei filozofii creștine a istoriei. Între opțiunea lui Berdiaev pentru *metafizica istoriei* sau *istoriosofie* și preferința noastră pentru

⁶ Oricât ar părea de straniu, au existat astfel de tentative. Gary Land, un istoric adventist, amintește despre un inspector care ceruse profesorilor din facultate o listă cu evenimentele din istoria S.U.A. în care intervenise Dumnezeu, pentru a le introduce în programa școlară. Vezi Gary Land, „A Biblical-Christian approach to the study of history”, în vol. *22nd International Faith and Learning Seminar*, Seminar Schloss Bogenhofen, Austria, 12 august 1998, p. 10.

⁷ Nikolai Berdiaev, *The Meaning of History*, Transaction Publishers, New Jersey, 2006, p. 26.

⁸ În cartea sa *God and Man* (Londra, 1936, p. 52), teologul reformat Emil Brunner scrie: „Orice filozofie a istoriei este o încercare de a depăși elementul contingent și contradictoriu în istorie prin necesitatea gândirii”.

⁹ Berdiaev, *op. cit.*, p. 17.

¹⁰ *Ibidem*, p. 40.

teologia istoriei n-ar trebui să existe decât o problemă de formă, semantică, care nu afectează fondul obiectului nostru de studiu. Preeminența metafizicii față de teologie la Berdiaev se explică prin interesul său pentru misticismul german (Meister Eckhart), influența existențialismului specific epocii și, nu în ultimul rând, prin trecutul său contestat în raport cu Biserica Ortodoxă Rusă, care-l acuzase de blasfemie după un articol critic la adresa Sfântului Sinod din 1913.

Între a filozofa și a teologhisi există totuși o breșă epistemologică, care se definește prin opțiunea existențială a omului între a crede sau a nu crede în Dumnezeu. Această alegere este necesară și pentru interpretarea creștină a istoriei, care presupune recunoașterea lui Iisus ca Hristos, a Întrupării și Învierii Sale¹¹.

Mi s-ar putea reproșa că, așa cum am menționat mai sus, credința este un dar, și nu o alegere personală. Totuși, să nu uităm că acest dar nu poate fi primit, dacă el nu este acceptat printr-o prealabilă *sinergie*, prin colaborarea omului cu Dumnezeu.

Mai aproape de *filozofia speculativă a istoriei*, care și ea caută un sens în istorie permițându-și să facă chiar și previziuni, dar la polul opus față de *filozofia analitică a istoriei*, de sorginte anglo-saxonă, preocupată de formularea unor legi istorice similare științelor naturii, *teologia istoriei* își propune să identifice acele evenimente susceptibile de intervenția Providenței divine – „mâna invizibilă”¹² de care

¹¹ Cf. Löwith, *op. cit.* p. 184.

¹² Sintagma „mâna invizibilă a lui Dumnezeu” a fost lansată de Sf. Irineu de Lyon în „*Adversus Haereses*” (*Împotriva Ereziilor*), cartea sa fiind una din primele încercări de a ilustra rostul istoriei în economia divină a rascumpărării naturii umane, prin legătura directă între Vechiul Testament și venirea lui Hristos, Cel în care se *recapitu-lează* întreaga creație: *El a venit în mod vizibil, s-a făcut carne și a fost răstignit pe lemn ca să recapituleze toate lucrurile în El*. Irénée de Lyon, *Contre Les Heresies*, Livre V, 18.3 în „Sources Chrétiennes”, nr. 153, tome II, Edition critique d’après les versions armeniennes et latine, par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Charles Mercier, Les Editions de Cerf, Paris, 1969, p. 245.

vorbește Sfântul Irineu – fără ca prin aceasta să aibă pretenția că ar monopoliza adevărul istoric.

Teologia istoriei, afirmă teologul german Wolfhart Pannenberg, apare astăzi ca moștenitorea legitimă a înțelegerii biblice a realității¹³. Ea se definește mai bine în opoziție cu filozofia istoriei în funcție de perspectiva lor asupra lumii și bisericii. Jacques Maritain rezumă această comparație astfel: „Există o teologie a istoriei, care este centrată pe tainele Bisericii și raporturile acesteia cu lumea, după cum există și o filozofie o istoriei axată pe misterul lumii văzut în raport cu Biserica”¹⁴. Vedem că ceea ce diferă este perspectiva abordării obiectului de studiu, perspectivă care, în ultimă instanță, se rezumă la subiectivitatea individuală, *Weltanschauung* și, mai ales, credință.

Necesitatea unei teologii a istoriei, de sine stătătoare, era semnalată și de filozoful perioadei interbelice Alexandru Mironescu. Acesta dorea o „istorie spirituală a lumii, care să explice succesiunea evenimentelor valorificând o concepție spirituală, o mișcare a istoriei pe centre ale spiritului, o dinamică lăuntrică, dincolo de nevoi economice, de susceptibilități naționale, de impulsuri de posesie, de cucerire etc. O istorie axată pe o viziune metafizică”¹⁵. O asemenea istorie, pe care autorul o identifica în Vechiul Testament, corespunde și intenției noastre.

Pentru unii teologi sau filozofi ai istoriei (Barth, Rust, Löwith), nu toată istoria este susceptibilă de o analiză prin prisma credinței. Astfel, teologul protestant Karl Barth face o distincție clară între *Weltgeschehen* și *Weltgeschichte*¹⁶. În

¹³ Wolfhart Pannenberg, „Redemptive Event and History”, în *Basic Questions in Theology*, vol. I, traducere de George H. Kelm, Fortress Press, Minneapolis, 2008, p. 31.

¹⁴ Jacques Maritain, *On the Philosophy of History*, J.W. Evans (ed.), Scribner, New York, 1957, p. 17.

¹⁵ Alexandru Mironescu, *op. cit.*, p. 17. Autorul se opune „separării planului politic de ordinea spiritului pentru că, în realitate, puterile spiritului lucrează permanent în lume” p. 99.

¹⁶ Charles C. West, *Communism and the Theologians*, p. 263, apud Robert E. Willis, *The Ethics of Karl Barth*, E.J. Brill, Leiden, 1971, p. 295.

timp ce prima se referă la realitatea obiectivă a evenimentelor care constituie istoria omului pe pământ, la comuniunea lor, fiind mai mult sau mai puțin în rezonanță cu Providența divină, a doua nu cuprinde decât faptele istorice legate exclusiv de activitatea umană. Intuim aici o subtilă influență a lui Vico, pentru care tot ce iese din mâna lui *homo faber* are certitudinea lui *verum factum*. Disocierea este continuată și de filosoful german Karl Löwith, la care istoria profană și istoria sfântă apar ca două realități independente una de alta. Fiecare dintre ele operează într-un alt domeniu al cunoașterii. Istoria profană este obiectul anchetei istorice, al lui *historia*, în sensul definit de Herodot, în timp ce funcția cognitivă a istoriei sfinte se realizează numai prin credință. Acesta identifică rădăcina răului în istorie într-o „creștinătate indusă în eroare, care confundă distincția fundamentală între Heilsgeschehen (Istoria Mântuirii) și Weltgeschichte (Istoria profană)”¹⁷. Dimpotrivă, teologul catolic Hans Urs von Balthasar, la ale cărei idei subscriem și noi, sesizează, cu sensibilitatea specifică exegetului, anularea distincției dintre o istorie particulară a mântuirii evreilor și istoria universală în ruperea catapetesmei în momentul răstignirii lui Hristos: „De la El încoace, toată istoria este practic sacră, nu în ultimul rând datorită prezenței și mărturiei bisericii”¹⁸.

Heilsgeschichte, pe care noi o traducem ca Istoria Mântuirii, Istoria sacră sau Iconomia Mântuirii, este un concept fundamental al teologiei istoriei întâlnit mai ales în lumea protestantă. Într-o lucrare devenită clasică (*The Christian Understanding of History*, 1947), istoricul american Eric C. Rust include în *Heilsgeschichte* acele evenimente care constituie acte divine ale revelației și răscumpărării: chemarea lui Avraam, ieșirea din Egipt a poporului lui Israel, Legământul de pe Sinai, profețiile și, mai ales, viața, răstignirea și învierea lui Iisus Hristos, prin care se dezvăluie adevăratul sens al istoriei¹⁹.

¹⁷ Löwith, *op. cit.*, p. 203.

¹⁸ Hans Urs von Balthasar, *A Theology of History*, Ignatius Press, San Francisco, 1994, p. 143.

¹⁹ Eric C. Rust, *The Christian Understanding of History*, James Clarke & Co. (ed.), Cambridge, 2002, pp. 48-49.

Delimitarea istoriei sacre de istoria profană prezintă riscul de a situa, prin absolutizare, însăși viața lui Iisus Hristos undeva în *illud tempus*, pe tărâmul mitului sau al speculației metafizice. De fapt, această teorie, apărută în lumea protestantă la începutul secolului trecut, este specifică teologiei dialectice a lui Karl Barth, recul firesc față de ofensiva criticismului istoric și de lamentabilele reconstituiri istoriografice ale personajului istoric Iisus. Dialectica celor două istorii este descrisă concis de Casserley: „Istoria terestră (secular history) este mijlocul cu care și prin care Istoria sfântă (sacred history) înaintează mereu mai mult în direcția scopului său”²⁰. A separa istoria sacră de istoria profană, avertizează Gilbertson, ar alimenta un soi de gnosticism în cadrul căruia accesul la misterele divine s-ar face independent de orice fapt petrecut în istorie²¹. Acest tip de gnosticism este anticamera existențialismului.

Pentru Fericitul Augustin, istoria sfântă nu este numai cea care constituie cele două Testamente. Ea se continuă în lumea noastră, noi trăim în plină istorie sfântă. Dumnezeu continuă să-și împlinească lucrările sale minunate, care sunt cele ale convertirii, ale sfințirii sufletelor²². Dimpotrivă, teologia protestantă a istoriei are tendința să identifice istoria sfântă cu cea pe care o relatează Scriptură și să nu vadă în Biserică o continuare a acțiunii lui Dumnezeu. Așa cum am menționat mai sus, în lucrarea de față ne propunem să introducem ceea ce, paradoxal, a lipsit, până acum, nu doar filozofiei istoriei, ci și teologiei istoriei – analiza faptului istoric. Putem oare îndrăzni să căutăm în istoria noastră profană actele excepționale ale intervenției divine? Nu ar fi aceasta o iluzie vecină cu sminteala sau o întreprindere descalificată din start de breasla istoricilor și de citito-

²⁰ J.V. Langmead Casserley, *Die Theologie und die Kirche*, 2, Zurich, s.d., p. 384, *apud* H.I. Marrou, *op. cit.*, p. 143.

²¹ Cf. Michael Gilbertson, *God and History in the Book of Revelation. New Testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann*, Cambridge University Press, 2003, p. 152.

²² Augustine, *De Catechisandis Rudibus*, 45, *apud* Daniélou, *op. cit.*, p. 18.

rul zilelor noastre? Desigur că această tentativă ar provoca ilaritate, dar nu este nici pe departe ce ne propunem. Noi încercăm doar prezentarea unor cazuri susceptibile, nu și certe, de a fi interpretate dintr-o perspectivă creștină asupra istoriei. Singurul lucru cert este acela că Dumnezeu s-a făcut om, chiar dacă pentru omul modern chiar și acest fapt unic în istorie este pus sub semnul îndoielii.

Asta nu înseamnă că undeva, fie și în creierul munților sau pustia deșertului, nu ar putea exista cineva învrednicit să discearnă, fie și parțial, sensul evenimentelor la care suntem martori. La urma urmei, chiar Iisus sugerează această posibilitate: „Fățarnicilor, fața cerului știți s-o judecați, dar semnele vremurilor nu puteți!” (Matei, 16, 3). Deși nu putem discerne semnele vremurilor, avem credința că Dumnezeu lucrează în Istorie, dar în mod tainic. Iar cel mai mare semn a fost chiar semnul lui Iona – Hristos cel răstignit și înviat a treia zi!

Cheia interpretării teologice a istoriei ne este dată chiar de dogma calcedoniană a naturii teandrice a lui Iisus Hristos. Nu putem separa complet istoria mântuirii de istoria seculară, după cum nu le putem confunda până la anularea uneia în cealaltă. „După cum unirea ipostatică, proiectându-și lumina în trecut, ne îngăduia să vedem cum să conciliem cele două linii din Vechiul Testament care urcă spre Hristos și își află armonia în El, tot astfel, proiectându-și lumina în viitor, ne arată cum să interpretăm istoria omnirii în timpul așteptării Parusiei”²³, ne spune Daniélou.

Între o istorie din care Dumnezeu s-a retras și una în care mâna Lui este peste tot, părintele Stăniloae alege calea de mijloc, calea regală: „Istoria nu este una cu viața lui Dumnezeu, dar nici nu e goală de prezența Lui și în afară de raza puterii Lui”²⁴. Creația se desfășoară în istorie, privită axiologic ca *dar dumnezeiesc*, dar și ca *libertate* sau

²³ Jean Daniélou, *Reflecții despre misterul istoriei*, Ed. Universității din București, 1996, p. 180.

²⁴ Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, editura Albatros, București, 1998, p. 173.

misiune omenească. Altfel spus, istoria lumii își are rostul numai prin prisma destinului individual. Talentul cu care acționează un om pe scena istoriei este darul primit de la Creator, în timp ce libertatea omului constă în modul în care alege să întrebuițeze sau nu aceste daruri, ori să le folosească împotriva scopului pentru care i-au fost dăruite. Categoria principală, ființa vieții istorice, este decizia (*die Entscheidung*). Unde nu se face uz de libertate nu este istorie²⁵.

De fapt, istoria începe cu o alegere, fie ea și greșită. Dar chiar în păcatul original, în fructul pomului cunoștinței binelui și răului se află semințele providenței divine, care rodesc acolo unde suflă, după voia Lui, Duhul. Mulți, probabil sub o neștiută influență gnostică, se întrebă cum poate fi o lume atât de imperfectă opera unui Dumnezeu perfect. Omițând cu nonșalanță libertatea omului de a alege, ei atribuie Creatorului, atunci când acceptă măcar existența Lui, toate relele de pe pământ. Ei uită totuși că „diavolul așteaptă ca un vampir în umbra istoriei”²⁶. Oamenii, scrie papa Grigorie cel Mare, trebuie să știe că voia lui Satan este strâmbă, dar puterea sa este întotdeauna dreaptă, întrucât nedreptățile pe care acesta le propune, le îngăduie Dumnezeu²⁷. Profetul Avacum știa acest adevăr cu mult timp înainte: „Diavolul merge înaintea pașilor lui Dumnezeu” (*Avacum*, 3, 5). Rostul acestor încercări uneori transpare în decursul vieții, ca în cazul lui Iov, altele rămâne ascuns pentru a fi descoperit la sfârșitul vremurilor. Oricare ar fi sensul ascuns al nevoințelor noastre, suntem datori „să acționăm în istorie după limita puterilor noastre; iar primul servit să fie mereu Dumnezeu”²⁸.

I-a reproșat de atâtea ori unui Dumnezeu absent, după unii „mort”, că însuși marșul victorios al răului în istorie îi contestă existența. „Zis-a cel nebun într-o inimă sa: «Nu este Dumnezeu»” (*Psalmul 52*), constata cutremurat

²⁵ *Ibidem*, pp. 174-176, *passim*.

²⁶ Jacques Maritain, *op. cit.*, p. 23.

²⁷ *Ibidem*, p. 22.

²⁸ J. Maritain, *op. cit.*, p. 24.

psalmistul. Secolul trecut îndeosebi, cu cele două conflagrații mondiale și Holocaustul evreilor, a fost piatra de încercare a multor credincioși. Nu este de mirare că, după ce-și vede mama și sora arse în fabrica morții de la Birkenau, Elie Wiesel își pierde credința în Dumnezeu. Dar pe alții tocmai supraviețuirea la soluția finală i-a făcut să creadă. Regăsim aici taina răstignirii care aduce mântuirea, Învierea. „Răstignirea cauzând Învierea, aceasta e teodiceea creștină, care dă înțelegerea adevărată a tainei răului”²⁹, ne explică părintele Stăniloae existența răului în istorie.

Deși are dreptate când compară istoria lumii cu o parabolă care se cere descifrată, în raport cu venirea lui Hristos, Löwith exagerează atunci când afirmă: „Relația evenimentului mântuirii cu istoria universală nu poate fi nici demonstrată din punct de vedere istoric, nici definită pe baza credinței. Faptul că Roma lui Augustus și Hristos coincid nu împiedică un credincios să presupună că Dumnezeu s-ar fi putut revela cu o mie de ani mai devreme sau cu două mii de ani mai târziu în Europa lui Napoleon, Germania lui Hitler sau Rusia lui Stalin”³⁰.

Dimpotrivă, tocmai momentul ales de Fiul lui Dumnezeu pentru a deveni om capătă o semnificație aparte. De fapt, în tradiția ortodoxă, există supoziția că venirea Lui are loc în momentul când firea umană era atât de coruptă, încât orice întârziere ar fi dus în mod irevocabil la căderea ei definitivă. Mai mult, Sfântul Pavel afirmă ca Revelația divină a avut loc într-un moment special al istoriei, când totul era pregătit pentru aceasta: „Iată acum vreme potrivită, iată acum ziua mântuirii” (Corinteni 6, 2). Acest moment este un „moment critic, momentul hotărârii. Și această zi potrivită se întinde în tot timpul Bisericii prin îndurarea lui Dumnezeu, care dă acest răgaz oamenilor ca să lase timp pentru hotărâre [...] ca toate Neamurile, succesiv, să ia ho-

tărârea; ca toate, la rândul lor să vină în prezența Mesajului și să aleagă în fața Mesajului”³¹.

La fel ca celelalte taine, și acest moment rămâne el însuși învăluit în mister. Este momentul cand *kairos*-ul se intersectează cu *eshaton*-ul, când timpul întâlnește eternitatea, iar trecutul și viitorul se conjugă doar la timpul prezent.

Chiar înainte, cât și după Întrupare, au existat astfel de momente providențiale, pe care le numim *kairoi* (sg. *kairos*). Ele jalonează atât făgașul istoriei, cât și destinul omului, după cum zice un verset biblic: „Pentru orice lucru este o clipă prielnică și vreme pentru orice îndeletnicire sub cer” (Ecleziastul, 3, 1). Văzuți în contextul și succesiunea lor, acești *kairoi* ne apar acum „ca printr-o oglindă, în ghicitoră, iar atunci [în *eshaton* n.n.], față către față” (Corinteni, 13, 12). Ei sunt luminători în descoperirea iconomiei divine.

Pentru a înțelege mai bine adevărata semnificație a „plinirii vremii”, să urmărim etimologia cuvântului *kairos*. În limba greacă există două cuvinte pentru timp: *chronos* și *kairos*. Primul desemnează timpul profan, scurgerea cotidiană și măsura acestuia, în timp ce ultimul se referă la dimensiunea calitativă (*quality time*), la timpul potrivit³², la „ceasul” ales de soartă pentru a dezvălui rostul lucrurilor de dinainte sau a le anunța pe cele ce vor urma. Ideea biblică de *kairos* înseamnă că există o revelație adaptată fiecărui legământ încheiat de Dumnezeu, mai întâi cu Adam în Paradis (legea naturală), apoi cu Avraam și urmașii săi, cu Moise pe muntele Sinai (Decalogul), cu ucenicii lui Hristos și, după Cincizecime, prin suflarea Duhului Sfânt, cu martirii și sfinții. În fiecare caz avem un alt *kairos*, o altă „plinire a vremii”. Toate aceste momente de cotitură alcătuiesc Istoria Mântuirii³³.

Luată în sine, fără sinergia divino-umană, aceste *finest hours*, dacă ne este îngăduit să le numim așa, nu au

³¹ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 251.

³² Cf. Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, Simon and Schuster (ed.), New York, 1968, p. 1.

³³ *Ibidem*, p. 44.

²⁹ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 181.

³⁰ *Apud* von Balthasar, *op. cit.*, p. 135.