

## CUPRINS

OBSERVAȚIE PRELIMINARĂ.....	11
ABREVIĂRI.....	12
<b>INTRODUCERE.....</b>	<b>13</b>
A. DESPRE CONCEPTUL DE ESHATOLOGIE CREȘTINĂ.....	14
1. Hristos ca centru determinant.....	15
2. Accentul ioachimit.....	18
3. Discursurile sinoptice despre sfârșit în comparație cu accentul ioanic.....	24
4. Ziua Domnului și judecata.....	28
5. Împlinirea și transcenderea învățăturilor evreiești și păgâne despre sfârșit.....	34
B. DESPRE SUBIECTUL ACESTUI VOLUM.....	38
<b>PARTEA I. LUMEA ESTE DE LA DUMNEZEU.....</b>	<b>40</b>
A. LUMEA ESTE DE LA SFÂNTA TREIME.....	42
1. Axioma scolastică.....	43
2. Detalieri.....	46
a) Ființă–eveniment–devenire.....	46
b) Pozitivitatea celuilalt.....	57
c) Pozitivitatea lăsării-să-se-întâmples.....	59
d) Pozitivitatea timpului și spațiului.....	63
e) Calitatea absolută a rugăciunii.....	66
3. Ideea de lume.....	68
a) Timpul este din și pentru eternitate.....	69
b) Transcenderea-de-sine a esenței și a naturii.....	71
c) Relație, reciprocitate, schimb.....	72
B. PĂMÂNTUL ÎN TRANSCENDENȚA LUI CĂTRE CER.....	76
1. Dimensiunile lumii.....	76
2. Împlinirea în Hristos și Biserică.....	80
a) Hristos ca semnificație trinitară a lumii.....	80
b) Biserica – prelungire a lui Hristos.....	89
3. Forma speranței creștine.....	96
a) Dimensiunea verticală.....	96
b) Speranță pe orizontală?.....	104
α) Încercarea lui Teilhard de Chardin.....	104
Calea către un unic scop al lumii.....	105
Dimensiunile Întrupării.....	109
Eshatologie crepusculară.....	112
β) Încercarea lui Moltmann.....	116
Recuperarea lui Bloch.....	116
Integrarea orizontalei.....	122
c) Speranța lui Dumnezeu.....	126

<b>PARTEA A II-A. ASPECTE ALE DEZNODĂMÂNTULUI .....</b>	<b>133</b>
<b>A. DEZNODĂMÂNTUL CA TRAGEDIE.....</b>	<b>134</b>
1. Aporia: refuzul unan versus îmbrățișarea trinitară.....	135
2. Judecata în Noul Testament.....	137
a) La Pavel .....	137
b) La sinoptici .....	139
c) La Ioan.....	140
3. Diabolicul.....	143
4. Durerea lui Dumnezeu.....	150
a) În spațiul biblic.....	151
α) Vechiul Testament și rabinii .....	151
β) Noul Legământ.....	152
b) Părinții Bisericii .....	152
α) Dumnezeuul impasibil și care pătimește (în Fiul).....	152
β) Opusul lui „apatheia” .....	154
γ) „Pathos” în Dumnezeuul impasibil.....	156
δ) Rezultat .....	156
c) Perioada modernă .....	157
α) Abordări teologice.....	157
β) Abordarea lui Hegel.....	158
γ) Teologii care vorbesc despre durere și moarte în esența lui Dumnezeu.....	160
Dumnezeul (treimic) răstignit al lui Jürgen Moltmann.....	160
Dumnezeul care moare și învie al lui Gerhard Koch .....	162
Teologia durerii lui Dumnezeu a lui Kazoh Kitamori.....	163
δ) Proiecte de teologii ale creației și legământului.....	165
Bertrand R. Brasnett: „Suferința Dumnezeului impasibil”.....	165
Karl Barth: Suferința triunică a lui Dumnezeu în Hristos .....	167
Jean Galot: Chestiunea suferinței lui Dumnezeu .....	169
ε) Fundația imanent-trinitară.....	171
<b>B. DEZNODĂMÂNTUL CA DRAMĂ TRINITARĂ.....</b>	<b>174</b>
1. Coborârea Fiului .....	174
a) Temporalitatea ca o reprezentare a vieții eterne .....	174
b) Moarte/viață; suferință/bucurie .....	176
c) Separarea ca unire.....	180
d) Dreptul special la întineric.....	186
2. Chestiunea mântuirii universale .....	189
a) Problema .....	189
b) Trecerea în Noul Eon .....	191
c) Seriozitatea susținerii de jos .....	196
d) Seriozitatea refuzului propriu.....	199
3. Judecata lui Hristos.....	203
a) Judecata de sine .....	204
b) Întâmpinarea verdictului.....	206

4. Aproximări ale iadului.....	210
a) Binele absolut ca libertate .....	210
b) Analogii ale atemporalității.....	213
c) Relația între formele de abandonare .....	217
d) Restul inutilizabil .....	219
e) Poate speranța să înșele? .....	221
C. OMUL ÎN ÎMBRĂȚIȘAREA LUI HRISTOS .....	225
1. Existența în viața/ moartea lui Hristos .....	225
a) Moartea care îmbrățișează .....	225
b) Viața în moartea/ viața lui Hristos.....	231
c) Moartea în viața/ moartea lui Hristos.....	236
2. Judecata unică .....	240
a) Judecata: universal și personal.....	240
b) Înviere și Înălțare .....	244
c) Perseverența în judecata unică .....	247
d) Judecata unică și purificarea.....	250
<b>PARTEA A III-A. LUMEA ÎN DUMNEZEU.....</b>	<b>257</b>
A. ÎNCORPORAREA .....	258
1. Înălțarea la cer și pregătirea locului.....	260
2. Recursul la Idee.....	266
3. Creatura în Dumnezeu .....	272
4. Libertate, viziune și creație.....	277
B. RELAȚIA RECIPROCĂ .....	284
1. Relația cerului cu pământul .....	284
2. Relația pământului cu cerul .....	288
C. ÎN VIAȚA TRIUNICĂ.....	292
1. Participarea.....	292
a) Nașterea din Dumnezeu și darul Duhului.....	292
b) Suflarea împreună a Duhului: Ioan al Crucii.....	294
c) „Nașterea Fiului”: mistica renano-flamandă.....	297
Eckhart.....	298
Tauler.....	305
Seuse .....	311
Ruusbroeck.....	314
d) Nașterea Logosului și Maria/Biserica: Patristica .....	318
2. Masa și nunta.....	323
a) Dialectica imaginilor.....	323
b) Trup și dăruire .....	326
c) Communio Sanctorum.....	330
D. „DACĂ ÎL ÎNȚELEGI, ATUNCI NU ESTE DUMNEZEU”.....	334
1. Un joc fără chip?.....	334
2. „Micul necaz de acum”?.....	339
3. Ce câștigă Dumnezeu de la lume?.....	345
INDICE DE NUME PROPRII .....	355

## OBSERVAȚIE PRELIMINARĂ

Primul volum al acestei lucrări – după Prolegomene – a fost antropologic, al doilea hristologic, al treilea soteriologic, iar cel de față este trinitar.

În acest volum final sunt citate numeroase propoziții din lucrările lui Adrienne von Speyr; sursele sunt menționate în note, abrevierile titlurilor lor sunt explicate mai jos. Pasajele citate nu au nicidecum intenția să ofere o prezentare completă a teologiei autoarei, acest lucru ar cere un spațiu mult mai larg. Ele nu fac altceva decât să dovedească acordul fundamental al opiniilor ei și ale mele cu privire la multe dintre temele esbatologice tratate aici.

Teologia noastră a fost numită de Karl Rabner „gnostică”; probabil că după lectura capitolului despre „Suferința lui Dumnezeu” el își va găsi verdictul chiar mai profund confirmat. Și totuși, acest verdict apare ca inacceptabil, așa cum ar trebui să reiasă din capitolul final al acestei cărți, care tratează încă o dată despre imabilitatea lui Dumnezeu, chiar în întreaga economie a mântuirii.

Același critic a găsit în altă parte că teologia noastră și-ar avea locul în neo-calcedonism, pe care el ar dori să îl evite, fiindcă preferă să rămână la viziunea calcedoniană clasică, cea care „nu amestecă” (natura divină și cea umană a lui Hristos). Deși formula „Unul din Trinitate a suferit”, pe care o simte ca un spin în ochi, continuă să fie recunoscută ca ortodoxă (DS 401,432); nu văd în ce măsură ne-ar putea fi de folos „pro nobis” al crucii și Învierii lui Hristos, dacă cel răstignit și înviat nu ar fi „unul din Trinitate”. Dar dacă nu este, atunci poate fi adevărat că atunci „când îmi merge mizerabil nu-mi folosește la nimic că și lui Dumnezeu (sau Isus) îi merge mizerabil”.

Teodrama se sfârșește în acest ultim act (și volum), ca într-o largă gură de vărsare pe care, pe bună dreptate și emfatic, Karl Rabner o numește misterul lui Dumnezeu. Ceea ce se poate spune până la urmă despre actul final al acestei drame dintre pământ și cer nu este mai mult decât o îngâimare uimită în orbitarea noastră în jurul acestui mister, pornind de la cuvinte și sugestii particulare, fulgerător iluminatoare, ale Scripturii. Am încercat să mergem atât de departe cât ne permite revelația – pentru unii, poate, chiar cu un pas prea departe –, dar să ne oprim strict acolo unde niște speculații pseudo-logice ne-ar fi condus doar într-un vid abstract sau în fața unor „table-ale-interdicției” de prisos. Nici în domeniul teologiei nu este „științific” să vorbești „cu exactitate” despre lucruri care nu pot fi cunoscute (de exemplu despre „starea intermediară”). Am încercat, potrivit îndrumărilor lui Toma de Aquino, să ne clădim teologia pe articolele de credință (și nu invers) – pe Sfânta Treime, Întruparea Fiului, reprezentarea sa pentru noi pe cruce și în Înviere, pe trimiterea de către el a Duhului asupra noastră în Biserica apostolică și în *Communio Sanctorum* –, teologie care este unica șansă ca astăzi și în viitor să se mai poată da o mărturie-a-veștii și morții pentru „darul suprem al lui Dumnezeu”, numai astfel „irreversibil și de nedepășit”.

## A. DESPRE CONCEPTUL DE ESHATOLOGIE CREȘTINĂ

### 1. *Hristos ca centru determinant*

Când vorbim teologic despre „actul final” din drama creației și a mântuirii, ne gândim involuntar mai întâi la evenimentele așteptate să se petreacă la sfârșitul istoriei dinăuntru acestei lumi. Multe indicii din Noul Testament ne dau de înțeles că ele vor fi de o calitate specială: ca intensificare a antagonismului dintre împărăția lui Hristos (cf. 1 Corinteni 15,24) și domnia păinții acestei lumi, care va apărea în forma sa completă ca „antihrist” (2 Tesaloniceni 2,3-12), dar pe care Hristos la întoarcerea sa îl va nimici „cu suflarea gurii Sale”, după care vor avea loc „lucrurile ultime”: învierea, judecata, cu purgatoriul, mântuirea sau respingerea veșnică. În mare parte în cadrul unor astfel de idei dogmatica tradițională a dezvoltat conceptul și tratatul „Despre lucrurile ultime”, conceptul de eshatologie.

Însă în vremea din urmă (aproximativ de la lucrările lui Johannes Weiß și ale succesorilor săi) exegeza a introdus un concept diferit de eshatologie, care, deși nu este clar în sine, se referă totuși întotdeauna la viziunea despre lume situată în aria de evenimente a Noului Testament. Fie la așteptarea „apocaliptică” a unui sfârșit iminent al lumii, existentă în general în iudaismul târziu, în care pare atunci a fi încorporată și așteptarea-iminentă (a sfârșitului) a lui Isus și a primei Biserici, fie la așteptarea-iminentă specială a sfârșitului lumii de către Isus, a cărei diferență față de cea existentă în mediul evreiesc a fost recunoscută de multe ori, dar s-a convenit că trebuie totuși descrisă neapărat și ea ca „eshatologică”, în felul ei, fie se referă, în fine, în primul rând la așteptarea-iminentă a sfârșitului lumii și a revenirii lui Hristos în Biserica timpurie. Această așteptare a Bisericii poate fi interpretată iarăși în moduri diferite: ca o continuare a așteptării-iminate așa-zis „apocaliptice” a sfârșitului lumii de către Isus (caz în care și el și Biserica s-ar fi înșelat deopotrivă), sau ca o interpretare măcar parțial greșită a ceea ce era așteptarea-iminentă personală a lui Isus, caz în care Biserica ar fi revenit fără a băga de seamă la așteptările evreiesc-apocaliptice. Pentru că această problematică a fost discutată deja în repetate rânduri în părțile anterioare ale acestei lucrări și a fost luată deja atunci o poziție clară în această privință<sup>1</sup>, nu mai este nevoie să fie din nou dezvoltată. Pe baza elaborărilor de până acum a rezultat posibilitatea reconcilierii celor două concepte divergente de eshatologie – cel „dogmatic” și cel „exegetic” – într-un mod care poate să pară desigur la început uimitor și care cere o regândire serioasă a lucrurilor și un nou mod de a le vedea.

Dacă suntem atenți la direcția fundamentală a Noului Testament, se reliefează două accente principale: unul privește conștiința lui Isus, celălalt Biserica primară care crede în Isus.

Isus are o așteptare-iminentă pentru propriul său destin, fără îndoială indisolubil legat de venirea „împărăției lui Dumnezeu”. Misiunea lui va fi „împlinită” odată cu moartea lui personală în „ceasul” misterios și cu „Învierea” sau „preaslăvirea” sau

<sup>1</sup> TD II/2, 119-122, 126sq.; TD III, 212-220. [= Trad. rom.: *Teodramatica* III, pp 88-90, 92-93.; *Teodramatica* IV, pp. 153-159].

„întoarcerea” care decurg din aceasta. Astfel el ajunge într-un sens original la „sfârșitul lumii”, indiferent dacă timpul lumii noastre continuă cronologic sau nu. Eshatologia sa cuprinde și timpul care continuă să curgă cronologic și îl determină calitativ. Eshatologia sa este una primară, ea califică de la sine eshatologia secundară a celor care continuă să trăiască în credința (sau necredința) în el. În mod cert această „așteptare-îmminentă” a lui Isus se află într-o anumită relație cu așteptarea curentă a sfârșitului lumii din epoca evreiască târzie, dar nu ca și cum ar trebui să ne-o imaginăm depinzând de aceasta; în istoria mântuirii, va trebui să spunem mai degrabă că starea de spirit apocaliptică evreiască a fost o pregătire providențială a poporului ales în vederea evenimentului cu adevărat final al mântuirii, oricât de multe neînțelegeri ar pune această apocaliptică istorică în calea înțelegerii persoanei lui Isus. Dacă Isus era Mesia al lui Israel – iar el a știut că era, chiar dacă, din motive întemeiate a respins acest titlu –, atunci pentru Israel se ivise deja sfârșitul lumii pe care îl aștepta cu ardoare; dar universul imaginilor fantastice cu care își zugrăvise așteptarea sfârșitului făcea ca poporului să-i fie greu de văzut acest lucru.<sup>2</sup> Însă nu această decizie, ci decizia teologică a recunoașterii sau nerecunoașterii lui Isus ca Mesia și Fiul lui Dumnezeu a determinat soarta lui Israel, care de acum înainte nu va mai fi una independentă, ci legată funcțional de eshatologia personală a lui Isus Hristos; chiar și atunci când, în viziunea lui Pavel, Israel ar trebui să fie până la urmă „în întregime mântuit”: va fi mântuit în ceasul în care îi va striga lui Isus: „Bindecuvântat este Cel ce vine în numele Domnului!” (Luca 13,35). Iar dacă acest lucru este adevărat în cazul lui Israel, atunci este cu atât mai mult pentru cei care cred în Isus, pentru Biserica sa, a cărei soartă este într-un totu modelată de apartenența sa la el, prin urmare soarta ei este determinată de soarta lui.

Ca a doua afirmație fundamentală pentru Noul Testament, aceasta este relevantă în special pentru statutul Bisericii postcreștine ca „Israelul lui Dumnezeu” (Galateni 6,16). Oricâte accente ale apocalipticii evreiești pot reverbera în multe scrieri neotestamentare, de la primul mare interpret al evenimentului Hristos, Pavel, accentul principal nu mai stă pe acestea, ci pe determinarea creștinilor de către destinul eshatologic al lui Isus: ei au murit și au înviat cu el (oricât de ascuns: Coloseni 3,3) și este inacceptabilă slăbirea acestei afirmații printr-o spiritualizare unilaterală: înviați după „duh”, dar nu după existența pământească. Căci cel puțin Pavel poartă deja „stigmatul lui Hristos pe trupul (său)”, este „dat de-a pururi spre moarte pentru Isus, ca și viața (Învierii) lui Isus să se arate în trupul său cel muritor” (2 Corinteni 4,11). Iar ceea ce devine aici evident în special la creștini – determinarea lor existențială de către eshatologia primară a lui Isus Hristos –, este, potrivit apostolului, adevărat pentru toți oamenii; căci „dacă unul a murit pentru toți, au murit deci toți, ca (respectiv «așa încât») cei care viază să nu mai vieze loruși, ci Aceluia care, pentru ei, a murit și a înviat” (2 Corinteni 5,14).<sup>3</sup> Legea eshatologiei hristologice atotcuprinzătoare primară este, așadar,

<sup>2</sup> Sinopticii reușesc să rezume într-un fel acest univers de imagini la moartea lui Isus răstignit: ca relatare a cutremurării eshatologice a forțelor cosmice: întunecarea lumii. Matei descrie, în plus, cutremurul de pământ, deschiderea eshatologică a mormintelor, iar după Învierea lui Isus – o înviere-împreună-cu el a celor ce zăceau în morminte. Aceasta corespunde imaginii finale a așteptării evreiești a sfârșitului (în special a fauseilor).

<sup>3</sup> Despre tensiunea dintre creștinul „a-fi-mort” și „a-fi-înviat” și unitatea interioară a ambelor, cf. TD III, 357-362. [Trad. rom.: *Teodramatică* IV, pp. 258-262].

generală, chiar dacă nu toți realizează acest lucru și continuă poate să adere anacronic la așteptarea apocaliptică a sfârșitului evreiască.

Cu aceasta apare, desigur, un anumit fenomen de interferență între cele două forme de gândire din Noul Testament: pe de o parte, există determinarea fundamentală a umanității postcreștine (și în special a Bisericii) de către eshatologia lui Hristos, cu articularea ei care face diferența între „deja” și „nu încă” sau între „ascuns” și „deschis” sau „în credință și speranță” și nu „în vedere și posesie”. Pe de altă parte, pentru articularea și ilustrarea acestei diferențe specifice neotestamentare este încă disponibilă așteptarea apocaliptică evreiască a sfârșitului, cu atât mai la îndemână cu cât și în ea este vorba despre o revelație (*apokalypsis*) a lucrurilor mântuirii existente deja într-o formă ascunsă în cer. Această interferență se constată nu doar acolo unde Biserica primară trăiește încă în așteptarea cronologică (derivată aproape inevitabil din cuvintele lui Isus despre propria lui așteptare-îmminentă și întărită de orizontul apocaliptic general), ci și în numeroase imagini și categorii provenite din apocaliptica evreiască proiectate în viitor.

Dar din nou este important să facem o distincție. Am evidențiat în *TD III*\* o lege fundamentală determinată hristologic pentru istoria (orizontală) a Bisericii și a lumii: legea unui *mi* în creștere ca răspuns la *da*-ul adresat nouă de Dumnezeu în Hristos. În structura Apocalipsei iohanice a devenit clar că nu-ul decisiv (al pseudo-trinității antihristice) se dezvăluie abia după nașterea copilului-Mesia. S-a simțit evident necesitatea de a îmbrăca acest teologumen specific creștin în imagistica apocaliptică evreiești, în care apariția lui Mesia trebuie să fie precedată de un timp al restițtii, al „durerilor nașterii lui Mesia”. Împrumutul acestui limbaj evreiesc pentru exprimarea unei realități creștine se vede clar în așa-numitele „apocalipse mici” ale sinopticilor, unde rămâne deschisă întrebarea în ce măsură au fost preluate și transformate chiar afirmații evreiești sau autorul creștin s-a servit doar de un material imagistic evreiesc. Dar odată ce s-a recunoscut primatul eshatologiei hristologice și puterea ei de a modela toată istoria rămasă (inclusiv legea potențării reciproce a lui *da* și *mi*), nu mai este deloc dificil să se atribuie valoarea și locul potrivit universului imagistic evreiesc pur futurist, chemat să exprime în Noul Testament eshatologia hristologică.

Aici mai trebuie să adăugăm un punct de vedere special. Nicio persoană care reflectează la aceste lucruri nu va nega faptul că Isus a prevăzut și a prezis căderea Ierusalimului. Dar pentru a realiza ponderea acestui eveniment pentru el, trebuie să încercăm să ne plasăm în eshatologia lui personală. Acesta este, cum s-ar spune, reversul negativ al certitudinii sale pozitive că, în misiunea sa divină, va rezolva problema lumii, că trebuie și că va ajunge astfel la sfârșitul interior al lumii. Ioanicul „Eu am biruit lumea”<sup>†</sup> este formulat deja din perspectiva victoriei cucerite: pentru Isus, faptul că – prin tot eșecul și suferința – va ajunge la scopul misiunii sale este în afara oricărei îndoielei. Se va boteza cu botezul care îl așteaptă, iar focul pe care a venit să-l arunce pe pământ va arde. Dar din acest eshaton, în vederea căruia, ca „ceas” al său, trăiește, face parte totuși decizia negativă a lui Israel-Ierusalim, o decizie eshatologică, care – așa cum va arăta în mod consecvent Ioan – este judecata „evreilor” împotriva lor înșiși și astfel sfârșitul negativ al acelei istorii a „mântuirii” care, prin cele mai grave

\* Trad. rom. *Teodumetica IV* (n. t.).

† Ioan 16,33 (n. t.).

încălcări ale legământului de-a lungul timpului, pedepsite de Dumnezeu, și prin exil a condus până la Isus. Marea catastrofă de sub Ieremia și Iezechiel a fost ultima prefigurare și ultimul avertisment a ceea ce a devenit inevitabil acum, cu respingerea ultimului dintre profeți, Mesia însuși: sfârșitul unei revelații salvatoare progresive a lui Dumnezeu în istorie. De aceea, asocierea sfârșitului Ierusalimului cu sfârșitul lumii corespunde întru totul perspectivei eshatologice a lui Isus, orice s-ar crede despre ingredientele apocaliptice din Marcu 13 (par). Prin umare, nu mai poate exista acum o istorie doar evreiască a mântuirii, dacă rămâne în credință și speranță, poporul ales intră în mod clar sub legea eshatologiei huiologice și ecleziastice: evreii îl pot aștepta pe Mesia al lor care nu a venit încă, atâta timp cât ei așteaptă împreună cu creștinii întoarcerea lui Hristos (Faptele Apostolilor 3,17-26). Romani 11 – care pare să bazeze istoria mântuirii întru totul pe rădăcina și trunchiul credinței în Avraam, considerând creștinii doar ramuri străine altoite pe acest trunchi – nu poate fi invocată împotriva celor spuse, pentru că, pentru Pavel, credința lui Avraam în promisiunea lui Dumnezeu se îndreaptă univoc către moștenirea și „Urmașul său” prin excelență, către Hristos ca unic apex împlinitor al semnificației (Galateni 3,18; cf. Romani 4,23sq.). Pe de altă parte, timpul promisiunii din credința avraamică sfârșește ca într-o gură de vărsare în timpul împlinirii, timpul credinței în Hristos, nu doar negativ, ci și pozitiv, în măsura în care vechea credință era modelată întru totul în vederea acestui scop (Evrei 11; Galateni 3,24), astfel încât în timpul lui Isus este înglobat și timpul veterotestamentar, chiar într-un mod exuberant, fiindcă sensul ultim al acestui timp este „nu judecata lumii, ci mântuirea ei” (Ioan 3,17), așa încât, în ciuda condamnării-de-sine a lui Israel (în propriii săi termeni vechi de judecată), mântuirea lui va fi posibilă grație sensului atotcuprinzător al timpului împlinirii.

## 2. *Accentul ioachimit*

Din cele spuse reiese deja în mod clar că așa-numita „teologie prezentistă” a Evangheliei lui Ioan nu înseamnă nimic fundamental nou față de scrierile paulinice și de celelalte scrieri neotestamentare, ci doar o clarificare consecventă. În acest sens, trebuie remarcat imediat că aici nu vorbește unilateral Isus cel antepascal, ci Mântuitorul, care integrează întregul său destin – din care face parte „Înălțarea” (moartea și Învierea). Speranței eshatologice evreiești a Martei: „Știu că va învia la înviere, în ziua cea de apoi”<sup>4</sup> i se ripostează aspru cu afirmația prezentului de față: „Eu sunt învierea și viața” (Ioan 11,24sq.), rămânând deschisă întrebarea dacă Isus include sau exclude din experiența sa prezentă a zilei de apoi și a Învierii sale credința evreiască.

Dar într-un fel sau altul, afirmația lui Isus constituie o „corectare” nu doar a așteptării eshatologice evreiești ca atare, ci și a aceluși rest de așteptare evreiască persistent în cadrul Bisericii primitive și a documentelor ei, așa cum Ioan îi „corectează” tacit în unele puncte și pe sinoptici.<sup>4</sup> Pentru el, evenimentul Hristos este

<sup>4</sup> „Cel de-al patrulea evanghelist îi corectează pe sinoptici cu pretenția martorului ocular, care cunoaște mai bine istoria lui Isus decât evangheliștii mai în vârstă, care au trebuit să se adapde din surse secundare. Corectează lucruri mărunte, [...] corectează întreaga cronologie a sinopticilor [...] Corectează astfel și eshatologia mesianică a sinopticilor și în mod evident consideră acest lucru de o mare importanță. În