

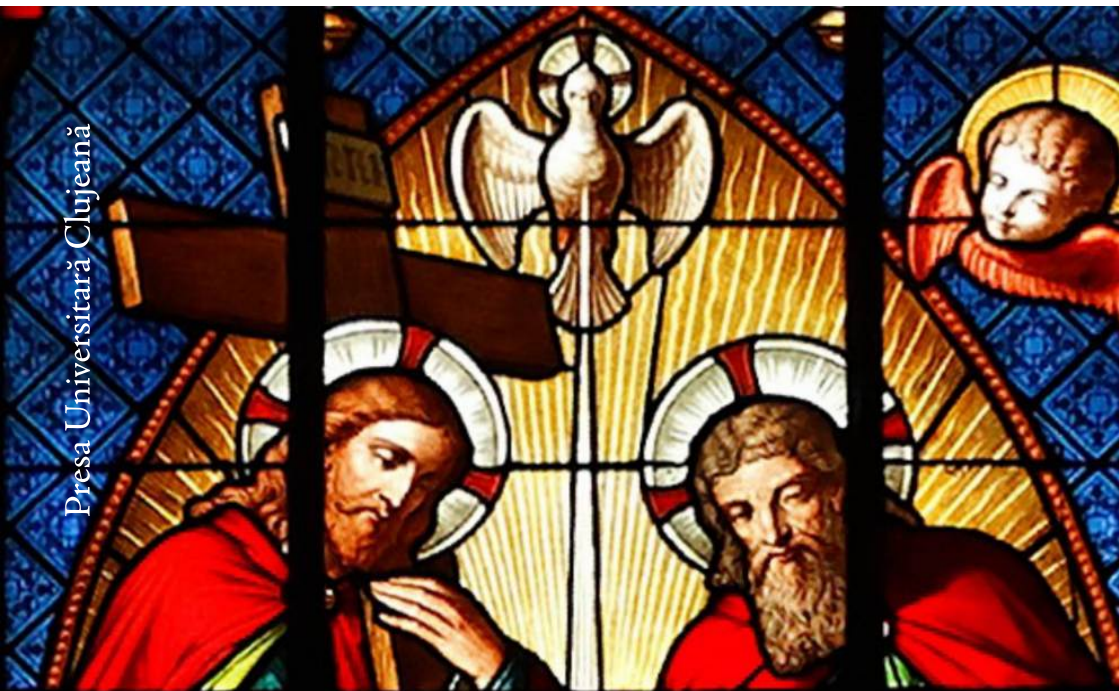
SINTEZE DE TEOLOGIE GRECO-CATOLICĂ

IV.

Alexandru Buzalic

# Teologia trinitară

Presa Universitară Clujeană



---

SINTEZE DE TEOLOGIE GRECO-CATOLICĂ. 4

---

Alexandru Buzalic

TEOLOGIA TRINITARĂ

*Carte apărută cu binecuvântarea și sprijinul financiar  
al **PS Dr. Virgil Bercea**,  
Episcop de Oradea Mare*

*Book published with the blessing and financial support  
of **msgr. Dr. Virgil Bercea**,  
Romanian Greek Catholic Bishop of Oradea Mare  
(Dioecesis Magnovaradinensis Romenorum)*

---

SINTEZE DE TEOLOGIE GRECO-CATOLICĂ. 4

---

Alexandru Buzalic

# TEOLOGIA TRINITARĂ

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ  
2026

*Referenți științifici:*

Pr. prof. univ. dr. habil. Cristian Barta

Pr. conf. univ. dr. habil. Anton Rus

**ISBN 978-606-37-3114-3**

© 2026 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai  
Presa Universitară Clujeană  
Director: Codruța Săcelean  
Str. B.P. Hasdeu nr. 51  
400371 Cluj-Napoca, România  
Tel.: (+40) 744 687 884  
E-mail: editura@ubbcluj.ro  
editura.ubbcluj.ro | libraria.ubbcluj.ro

# Cuprins

---

|                                         |    |
|-----------------------------------------|----|
| Dr. Virgil BERCEA, Cuvânt-înainte ..... | 11 |
|-----------------------------------------|----|

|                                                  |    |
|--------------------------------------------------|----|
| INTRODUCERE ÎN STUDIUL TEOLOGIEI TRINITARE ..... | 15 |
|--------------------------------------------------|----|

|                                                                                      |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. Definiție.....                                                                    | 16 |
| 2. Repere metodologice.....                                                          | 19 |
| 3. Teologia trinitară – de la apariția creștinismului<br>la epoca contemporană ..... | 21 |
| 4. Perspective de viitor .....                                                       | 24 |

|                                                                  |    |
|------------------------------------------------------------------|----|
| CAPITOLUL I: FUNDAMENTE BIBLICE<br>ALE TEOLOGIEI TRINITARE ..... | 29 |
|------------------------------------------------------------------|----|

|                                              |    |
|----------------------------------------------|----|
| 1. Dumnezeuul Patriarhilor .....             | 30 |
| 1.1. Monolatrie, henoteism și monoteism..... | 31 |
| 1.2. Experiența Patriarhilor .....           | 35 |
| 2. Dumnezeuul lui Moise .....                | 38 |
| 2.1. Dumnezeu își revelează numele.....      | 38 |
| 2.2. Religia legământului .....              | 41 |
| 3. Perioada regilor și profeților .....      | 47 |
| 3.1. Prezența lui Dumnezeu în Israel .....   | 50 |
| 3.2. Profetismul .....                       | 53 |
| 4. Iudaismul biblic tardiv.....              | 59 |
| 4.1. Pesimism și speranță .....              | 61 |

|                                                          |    |
|----------------------------------------------------------|----|
| 4.2. Monoteism și așteptare mesianică.....               | 65 |
| 5. Imaginea lui Dumnezeu în Sfintele Evanghelii.....     | 72 |
| 5.1. Evangheliile sinoptice .....                        | 74 |
| 5.1.1. Evanghelia după Marcu.....                        | 74 |
| 5.1.2. Evanghelia după Matei .....                       | 75 |
| 5.1.3. Evanghelia după Luca și Faptele Apostolilor ..... | 77 |
| 5.2. Evanghelia după Sfântul Ioan.....                   | 78 |
| 6. Dumnezeu în Epistolele Noului Testament .....         | 80 |
| 6.1. Scrisorile Sfântului Apostol Pavel .....            | 81 |
| 6.1.1. Epistola către Romani .....                       | 82 |
| 6.1.2. Întâia Epistolă către Corinteni .....             | 83 |
| 6.1.3. A doua Epistolă către Corinteni.....              | 83 |
| 6.1.4. Epistola către Galateni .....                     | 84 |
| 6.1.5. Epistola către Efeseni.....                       | 84 |
| 6.1.6. Epistola către Filipeni.....                      | 85 |
| 6.1.7. Epistola către Coloseni.....                      | 85 |
| 6.1.8. Epistola întâia către Tesaloniceni.....           | 85 |
| 6.1.9. Epistola a doua către Tesaloniceni.....           | 86 |
| 6.1.10. Scrisorile pastorale.....                        | 86 |
| 6.1.11. Epistola către Filimon.....                      | 86 |
| 6.1.12. Epistola către Evrei .....                       | 87 |
| 6.2. Scrisorile catolice.....                            | 87 |
| 6.2.1. Epistola Sfântului Iacob .....                    | 87 |
| 6.2.3. Întâia Epistolă a lui Petru.....                  | 87 |
| 6.2.4. A doua Epistolă a lui Petru.....                  | 88 |
| 6.2.5. Întâia Epistolă a Sfântului Ioan.....             | 88 |
| 6.2.6. A doua Epistolă a Sfântului Ioan.....             | 88 |
| 6.2.7. A treia Epistolă a Sfântului Ioan .....           | 89 |
| 7. În sinteză: Dumnezeu unic în trei Persoane.....       | 89 |

## CAPITOLUL II: EVOLUȚIA ISTORICĂ

### A TEOLOGIEI TRINITARE.....95

|                                                     |     |
|-----------------------------------------------------|-----|
| 1. Dezvoltarea teologiei trinitare                  |     |
| în perioada preniceniană .....                      | 96  |
| 1.1. Erezii împotriva Dumnezeului creștinilor ..... | 98  |
| 1.1.1. Gnosticismul.....                            | 99  |
| 1.1.2. Ereziile antitrinitare.....                  | 108 |

|                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| 1.2. Poziția teologiei preniceniene .....                             | 114 |
| 1.2.1. Elemente trinitare în scrierile<br>Părinților apostolici ..... | 115 |
| 1.2.2. Gândirea trinitară Greacă .....                                | 119 |
| 1.2.3. Teologia preniceniană apuseană.....                            | 124 |
| 2. Teologia primelor Concilii Ecumenice.....                          | 129 |
| 2.1. Conciliul de la Niceea (325).....                                | 130 |
| 2.2. Conciliul din Constantinopol (381) .....                         | 134 |
| 2.3. De la Efes (431) la Calcedon (451).....                          | 139 |
| 3. Modelele teoretice trinitare .....                                 | 146 |
| 3.1. Formarea modelului trinitar răsăritean.....                      | 149 |
| 3.1.1. Teologia trinitară a Părinților Capadocieni .....              | 151 |
| 3.1.2. Concepția trinitară<br>a Sfântului Ioan Damaschinul.....       | 155 |
| 3.1.3. Sinteză a teologiei trinitare răsăritene.....                  | 158 |
| 3.2. Formarea modelului trinitar apusean.....                         | 161 |
| 3.2.1. Sfântul Augustin (354-430) .....                               | 162 |
| 3.2.2. Simbolul Quicumque (430-500) .....                             | 165 |
| 3.2.3. Problematika lui <i>filioque</i> .....                         | 169 |
| 3.2.4. Conciliul Lateran IV (1215).....                               | 173 |
| 3.2.5. Sinteză a teologiei trinitare apusene .....                    | 175 |
| 4. De la Richard de Saint Victor la Toma de Aquino .....              | 181 |
| 4.1. Richard de Saint Victor (†1173).....                             | 183 |
| 4.2. Toma de Aquino (1225-1274) .....                                 | 191 |
| 5. Teologii Reformei protestante.....                                 | 201 |
| 5.1. Martin Luther (1483-1546)<br>și teologia secolului XVI .....     | 203 |
| 5.2. Direcții de dezvoltare a teologiei<br>trinitare protestante..... | 212 |
| 5.2.1. Karl Barth (1886-1968).....                                    | 215 |
| 5.2.2. Rudolf Karl Bultmann (1884-1976).....                          | 219 |
| 5.2.3. Paul Tillich (1886-1965) .....                                 | 222 |
| 5.2.4. Dietrich Bonhöffer (1906-1945) .....                           | 226 |
| 5.2.5. Jürgen Moltmann (1926-2024).....                               | 231 |
| 6. Dezvoltarea teologiei trinitare în Bisericile Răsăritene ..        | 237 |
| 6.1. Serghei Bulgakov (1871-1944) .....                               | 242 |

|                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 6.1.1. Dumnezeu subiect absolut unic<br>și tri-ipostatic .....                                    | 245 |
| 6.1.2. Iubirea kenotică.....                                                                      | 250 |
| 6.1.3. Iubirea intratrinitară și creația<br>în sofologia bulgakoviană .....                       | 252 |
| 6.2. Ioannis Zizioulas (1931-2023).....                                                           | 259 |
| 6.2.1. Cosmos, persoană,<br>Tatăl – principiul Trinității .....                                   | 261 |
| 6.2.2. Alteritatea în Preasfânta Treime .....                                                     | 266 |
| 6.2.3. Tatăl și Biserica .....                                                                    | 269 |
| 6.3. Dumitru Stăniloae (1903-1993).....                                                           | 274 |
| 6.3.1. Ființa și atributele lui Dumnezeu .....                                                    | 277 |
| 6.3.2. Sfânta Treime, structura supremei iubiri .....                                             | 283 |
| 6.3.3. Intersubiectivitatea Persoanelor<br>din Preasfânta Treime .....                            | 290 |
| 7. Teologia trinitară în evoluția gândirii<br>catolice a secolului XX.....                        | 297 |
| 7.1. Vasile Suciu (1873-1935).....                                                                | 300 |
| 7.1.1. Locul dogmaticii Mitropolitului Vasile Suciu<br>în evoluția teologiei greco-catolice ..... | 301 |
| 7.1.2. Dumnezeu – Treimea cea de o Ființă<br>și nedespărțită .....                                | 305 |
| 7.2. Karl Rahner (1904-1984).....                                                                 | 312 |
| 7.2.1. Revelația transcendentă.....                                                               | 313 |
| 7.2.2. Treimea oikonomică este Treimea imanentă<br>și viceversa.....                              | 317 |
| 7.3. Hans Urs Von Balthasar (1905-1988).....                                                      | 326 |
| 7.3.1. Dumnezeu în Trilogia balthasariană.....                                                    | 327 |
| 7.3.2. Teodramatica .....                                                                         | 336 |
| 7.4. Papa Benedict al XVI-lea (1927-2022) –<br><i>Deus Caritas Est</i> .....                      | 340 |
| 7.4.1. Chipul lui Dumnezeu.....                                                                   | 343 |
| 7.4.2. Isus Hristos – iubirea întrupată<br>a lui Dumnezeu.....                                    | 347 |
| 7.4.3. Caritatea Bisericii ca manifestare<br>a iubirii trinitare .....                            | 350 |

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| CAPITOLUL III: REFLECȚIE SISTEMATICĂ                       |     |
| DESPRE DUMNEZEU UNUL ȘI ÎNTREIT .....                      | 355 |
| 1. <i>Theologia</i> – dinamismul trinitar interior.....    | 356 |
| 1.1. Conceptul de Persoană în Sfânta Treime.....           | 357 |
| 1.2. Dinamismul intratreimic ca relație interpersonală ..  | 362 |
| 1.4. Spre noi modele teoretice în teologia trinitară ..... | 366 |
| 2. <i>Oikonomia</i> – Dumnezeu unic în Ființă și întreit   |     |
| în Persoane în istoria mântuirii omenirii.....             | 370 |
| 2.1. Dumnezeu-Tatăl.....                                   | 372 |
| 2.2. Isus Hristos .....                                    | 374 |
| 2.3. Spiritul Sfânt.....                                   | 377 |
| CONCLUZII .....                                            | 383 |
| BIBLIOGRAFIE .....                                         | 387 |



# Cuvânt-înainte

---

*„Există o singură Dumnezeuire,  
cunoscută în Tatăl, prin Fiul, în Spiritul Sfânt.”*

Sf. Atanasie cel Mare

De fiecare dată când facem semnul Sfintei Cruci ne închinăm Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt. În acest gest simplu și profund se cuprinde întreaga credință a Bisericii: credința în Dumnezeu cel viu, misterul revelat la plinirea timpurilor de Domnul nostru Isus Cristos, viața spirituală.

Dumnezeu este unul în ființă și întreit în Persoane, unite într-o comuniune de iubire veșnică. În dinamismul misterios al vieții treimice, care precedă toți vecii, își are originea întreaga creație. Evanghelistul Ioan mărturisește acest adevăr atunci când spune: *„Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viață și viața era lumina oamenilor. Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o”* (Ioan 1,3-5). Acest Dumnezeu, în misterul Său de necuprins, este Binele, Adevărul, Frumosul, Lumină și Iubire. El este Întreit-Sfânt și Creatorul *„care din neființă întru ființă a adus toate, care a zidit pe om după chipul și asemănarea Sa și cu tot harul Său l-a împodobit”*, după cum mărturisește Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. Dumnezeu nu rămâne ascuns în transcendența Sa absolută, ci însoțește istoria lumii prin lucrarea Providenței divine. Acest

dinamism al mântuirii izvorăște din Tatăl, se revelează prin Fiul și devine dătător de viață în Spiritul Sfânt.

Misterul Preasfintei Treimi se află în centrul credinței creștine. Acest adevăr nu este doar afirmat de credință, ci este experimentat în intimitatea vieții spirituale. Teologia trinitară se află, de asemenea, în centrul reflecției teologice a Bisericii, fiind formulată prin consensul sinodal al Conciliilor Ecumenice, devenind piatra de temelie a tuturor disciplinelor teologice. Prin ele, misterul Revelației divine este exprimat într-un limbaj accesibil omului din fiecare epocă. Astfel, reflecția teologică completează experiența vieții spirituale, pentru că, așa cum afirma Sfântul Papă Ioan Paul al II-lea, *„credința și rațiunea sunt ca două aripi prin care spiritul uman se înalță spre contemplarea adevărului”* (Fides et ratio, 1). Aceasta este și misiunea Magisteriului Bisericii: păstrarea și transmiterea tezaurului credinței *„depositum fidei”*, interpretat și exprimat în dialog cu limbajul cultural al fiecărei epoci. Prin *„missio canonica”*, Biserica încredințează teologilor, profesorilor, cateheților și preoților misiunea de a cerceta, de a aprofunda și de a transmite adevărurile credinței, într-un permanent *„aggiornamento”* al reflecției teologice.

După 35 de ani de la ieșirea la lumină a Bisericii Române Unite din catacombe și după redeschiderea instituțiilor noastre de formare teologică, patrimoniul școlii de gândire greco-catolice a renăscut într-un mod providențial. Această tradiție teologică, care a deschis drumul unei teologii a reconcilierii și al refacerii unității Bisericii lui Cristos, se dezvoltă astăzi în spiritul teologiei de după Conciliul Vatican II, în continuitate cu patrimoniul Bisericii universale și al Bisericii Române. Teologia Trinitară, din seria **Sintezelor de teologie greco-catolică**, propuse de Părintele Profesor Alexandru Buzalic, dorește să contribuie la această lucrare, oferind o evaluare a stadiului actual al cercetării teologice și al transmiterii patrimoniului spiritual și doctrinar al Bisericii noastre. Este o etapă necesară, făcută cu multă dăruire, profunzime și elocință de Părintele Profesor Buzalic, pentru a transmite această moștenire generațiilor

viitoare de teologi. În acest spirit îmi exprim binecuvântarea arhierescă și sprijinul pentru publicarea acestui volum, rod al activității Facultății noastre de teologie, concretizată în studii, conferințe și simpozioane organizate de-a lungul anilor, la care au contribuit profesorii și formatorii acestei instituții.

Referindu-se la cercetarea teologică și la misiunea Bisericii de a transmite adevărul credinței, Josef Ratzinger – marele papă teolog Benedict al XVI-lea – sintetiza condiția teologiei academice în lumea contemporană în testamentul său spiritual: *„Deseori se pare că știința – științele naturii, pe de o parte, și cercetarea istorică, în special exegeza Sfintelor Scripturi, pe de alta – ar fi în măsură să aducă rezultate irefutabile în contrast cu credința catolică. [...] Am văzut și văd cum din ghemul ipotezelor a ieșit și iese din nou la vedere rezonabilitatea credinței. Isus Cristos este cu adevărat calea, adevărul și viața, iar Biserica, cu toate neajunsurile ei, este cu adevărat Trupul Său.”* (Testamentul spiritual)

La mai bine de trei secole de reflecție teologică și la douăzeci și cinci de ani de la reînființarea instituțiilor noastre de învățământ, păstrând proporțiile și cu modestia celui care caută să pătrundă, cu lumina rațiunii, misterul Adevărului revelat, suntem chemați să ne înălțăm cu cele două aripi ale credinței și rațiunii – *fides et ratio* – spre iubirea infinită a Preasfintei Treimi, care ni se descoperă ca Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, Treimea cea de o ființă și nedespărțită.

† Dr. Virgil BERCEA  
5 martie 2026



# Introducere

## în studiul teologiei trinitare

---

După tratarea problematicii teologice despre Dumnezeu în unitatea și unicitatea naturii Sale divine, ajungem, din necesitate, la specificul monoteismului creștin: Dumnezeu este întreit în Persoane, Unul în Sfânta Treime de o Ființă și nedespărțită. Este plinirea Revelației în Hristos Isus, Cel ce este Cuvântului lui Dumnezeu care mărturisește explicit despre Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Din această specificitate a Revelației în Hristos Isus apare necesitatea sistematizării unei teologii trinitare în continuitatea organică a teologiei despre Dumnezeu.

Creștinismul, în fenomenologia religiilor monoteiste și într-o perspectivă cronologică, este în continuitatea iudaismului biblic, apare într-o perioadă a eclecticismului culturii mediteraneene în care mitologia greco-romană pierdea treptat din importanță în fața religiilor misterelor și a gnosticismului. Copilăria Bisericii este fascinantă: în primele trei secole se trece de la propovăduirea Apostolilor și consolidarea primelor comunități creștine, prin perioada persecuțiilor, cristalizarea primelor forme de viață ascetică anahoretice sau precenobitice și a structurilor ecleziale primordiale, îndreptându-se spre instituționalizarea generată

de recunoașterea creștinismului ca religie oficială și triumful monoteismului trinitar asupra religiilor păgâne.

Evoluția magisterială a învățaturii trinitare, literatura patristică și dezvoltarea organică a gândirii școlilor teologice aflate în continuitate apostolică ne oferă astăzi o imagine de ansamblu asupra doctrinei trinitare în cadrul ortodoxiei mărturisirii de credință și asupra înțelegerii sau a posibilității de exprimare a misterului unui singur Dumnezeu de o ființă în Sfânta Treime. În prima parte, dedicată problematicii *De Deo ut uno*, am tratat despre aspectele filosofice legate de *Principiul creator* care stă la baza întregii realități și despre aspectele legate de teodicee prin discuțiile despre existența lui Dumnezeu în argumentarea tradițională și în perspectiva dezvoltării cosmogoniilor științelor pozitive contemporane. Ulterior am putut trece în revistă afirmațiile patristicii, scolasticii și a teologilor contemporani despre natura divinității.

Așadar, partea a doua a teologiei despre Dumnezeu este dedicată strict *Teologiei trinitare*. Aceasta ne oferă o cunoaștere despre Dumnezeu prin metodologiile specifice cercetării teologice prin studiul izvoarelor biblice (în care este materializată într-un context istoric și geo-cultural concret prin Revelația divină), precum și o perspectivă diacronică a maturizării doctrinei trinitare prin literatura patristică, scolastică și a diferitelor școli de gândire creștine (Sfânta Tradiție și tradițiile locale ancorate în apostolicitatea evoluției doctrinei).

## 1. Definiție

Teologia trinitară este o disciplină aparținând teologiei dogmatice speciale, care are ca obiect de studiu problematica unității întreite a lui Dumnezeu – Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, atât sub aspectul vieții intra-trinitare și a *oikonomiei* divine, cât și sub aspectul raportului dintre Dumnezeu și creație. Teologia

trinitară interferează cu teologia despre Dumnezeu atunci când tratează problematica unității și a unicității Sfintei Treimi, apoi cu hristologia și pneumatologia atunci când abordează problematicile specifice celei de a doua sau celei de a treia Persoane din Sfânta Treime, cu teologia naturii și teologia spirituală atunci când abordează problematica raportului dintre Dumnezeu și creație (teologia creației sau cosmologia) și a raportului dintre Dumnezeu și om manifestat prin viața spirituală.

În toate religiile lumii, Dumnezeu sau Principiul creator absolut rămâne o Realitate ultimă transcendentă, este *Deus extra nos*. Însă creștinismul este o religie revelată. Pe linia veterotestamentară, comună iudaismului biblic, creștinul descoperă Revelația divină care îl aduce pe Dumnezeu în imanența istoriei în care intervine pentru mântuirea noastră, plinirea descoperirii de sine făcând-o în Persoana lui Isus Hristos om adevărat și Dumnezeu adevărat – *Deus pro nobis*. Și prezența lui Dumnezeu o descoperim metafizic în toate ființările, dar mai ales în opera dătătoare de viață a Spiritului Sfânt care asigură prezența lui Dumnezeu în interiorul ființei umane – *Deus in nobis*.<sup>1</sup>

Întreaga teologie creștină ancorată în ortodoxia doctrinei pe linia tradiției apostolice este trinitară. În același timp, teologia trinitară contemporană iese din paradigmele unei sistematizări sterile, clasice, care ar atinge problematicile conexe însă le-ar prezenta într-o dimensiune teocentrică care nu mai este compatibilă turnurii antropocentrice moderne. Evităm și separarea artificială a problematicilor strict filosofice de cele teologice, și chiar dacă discursul despre unitatea și unicitatea lui Dumnezeu este definit tradițional prin *De Deo*, tratarea conținutului depășește modul rigid de argumentare scolastică, situându-se la ora actuală în tradiția Bisericii dar și în universul preocupărilor cunoașterii științifice contemporane sau a cunoașterii experiențiale despre care mărturisesc cei ce au avansat pe calea vieții spirituale.

---

<sup>1</sup> Jean Richard, « La théologie trinitaire dans la Dogmatique de Gérard Siegwalt », în: *Études théologiques et religieuses*, 2011/1 Tome 86, 2011, p. 27.

Demersul cunoașterii misterului Preasfintei Treimi este o cale ascendentă pentru că omul descoperă prezența în adâncul ființei sale a „ceva” care se revelează treptat, de la șoapta Spiritului se ajunge la ascultarea Cuvântului revelat și, în lumina Spiritului Sfânt se clarifică Revelația divină prin asumarea unei decizii existențiale. Pe de o altă parte, pornim de la experiența omului religios și de la expresia culturală care materializează spiritualitatea ființării umane: ceea ce trăiesc în întâlnirea cu Dumnezeu cel viu este exprimat într-un limbaj care devine un patrimoniu cultural împărtășit de comunitatea de credință. Mult mai mult decât un discurs metodologic ordonat, necesar teologiei academice, teologia trinitară este întâlnirea istorică și mântuitoare cu Dumnezeu care se descoperă pe sine din iubire, se dăruiește în Isus Hristos și rămâne în imanența lumii prin lucrarea Spiritului Sfânt. Este o abordare *oikonomică* pentru că lucrarea lui Dumnezeu în istorie ne trimite cu certitudine spre Treimea transcendentă care rămâne inaccesibilă în transcendența absolută a Preasfintei Treimi, după cum postulează Karl Rahner prin celebrul său *Grundaxiom*: „Treimea *oikonomică* este Treimea immanentă și viceversa.”<sup>2</sup>

Pentru că o pătrundere în misterul Preasfintei Treimi atinge ceea ce este abordabil printr-o teologie catafatică și apofatică, ambele specifice Sfintei Tradiții, și pentru că complexitatea dimensiunilor cercetării necesită o cercetare multiaxială, fără a cădea în capcana intrării într-o nouă etapă „manualistică” și radicalizarea unor căi metodologice în defavoarea diversității soluțiilor tradiționale elaborate de către școlile teologice, păstrând sistematizarea necesară tratării problematicilor specifice considerăm că tratatele *De Deo ut Unum*, *De Trinitate* și *De Spirito Sancto* formează un tot unitar organic. În același timp este necesar să recunoaștem cu umilința condiției noastre de creatură că nu putem pătrunde pe cale rațională dincolo

---

<sup>2</sup> Karl Rahner, „Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik”, în: *Schriften zur Theologie*. Vol. 8. Einsiedeln 1967, pp. 165-186.

de bariera în spatele căreia Dumnezeu absolutul se manifestă din eternitate, și datorită faptului că nu există un limbaj discursiv care să poată transmite intersubiectiv verificabil profunzimile cunoașterii mistice prin care omul atinge epidermic energiile necreate, vom încadra teologia trinitară între înțelegerea unicului Dumnezeu conform dialogului dintre teologia tradițională și nivelul cunoașterii la ora actuală, și problematica pneumatologică care ocupă un loc important în tradiția teologilor greco-catolici.

## 2. Repere metodologice

Din punct de vedere metodologic, studiul teologiei trinitare pornește de la Revelația divină care reprezintă descoperirea adevărurilor despre sine pe care Dumnezeu o face oamenilor. În tradiția creștinismului Biblia este privită în integralitatea ei, afirmațiile vetero-testamentare fiind completate și clarificate de cărțile Noului Testament, deoarece Revelația plenară este în Hristos Isus.

Teologia trinitară nu poate face abstracție nici de Sfânta Tradiție, deoarece garanția autenticității interpretărilor este dată de învățătura Apostolilor și a ucenicilor acestora care au fost cronologic cel mai aproape de Mântuitorul și sunt martori credibili ai Revelației „în” Hristos. Predicarea apostolică este deosebit de importantă pentru dezvoltarea ulterioară a teologiei trinitare, doxologiile perioadei Bisericii primare fiind adevărate mărturisiri de credință în Preasfânta Treime.

Deosebit de importantă este și teologia patristică, materializarea primei teologii ce poate fi sistematizată în funcție de problematica interesului timpului făcută de Părinții Bisericii, mai ales că acum se conturează direcțiile de studiu și nuanțările particulare ale Părinților Greci sau Latini și apar nucleele principalelor școli de gândire filosofico-teologică. Teologia

patristică ne ajută să situăm unitatea conceptuală în diversitatea recepției Cuvântului revelat care se materializează în limbi diferite, în ambiente culturale diferite care reflectă sensibilitatea specifică fiecărei spiritualități în parte.

Teologia trinitară aprofundează ulterior poziția diferitelor școli teologice, monastice apoi universitare, a dezbaterilor din perioade istorice diferite și mai ales a definițiilor magisteriale care normează bazele raționale ale credinței care devin dogme. Pluralismul școlilor teologice ancorate în ortodoxia doctrinară constituie marea bogăție a Bisericii Catolice și îmbogățește patrimoniul cultural și spiritual al întregii umanități materializat și istoricizat în cadrul monoteismului iudaic, creștin sau islamic. Veridicitatea interpretării fiecărei școli teologice în parte este normată de Magisteriul eclezial și este propusă trăirii credinței conform identității fiecărui credincios care se implică în lume și mărturisește alegerea existențială pe care o face în mod *fides et ratio*.

În ceea ce privește redactarea prezentelor sinteze, structura de bază rămâne cea a lucrării *De trinitate*. Din problematica teologiei trinitare, Galaxia Gutenberg, 2010, modificată conform cerințelor conținuturilor învățării în contextul unei proiectări curriculare a predării-învățării teologiei trinitare, căreia i se adaugă noi studii și dezvoltări conceptuale care au intrat în recepția critică contemporană. Scopul seriei „Sinteze de teologie” nu este de a alcătui un manual în sens clasic, ci de a expune stadiul actual al cunoștințelor într-o manieră accesibilă formării viitorilor teologi, o platformă de pornire în aprofundarea cercetării teologice viitoare și a inserării studiilor în recepția critică a teologiei în universalitatea ei, valorificând nuanțările și particularitățile școlilor de gândire filosofico-teologice aflate în continuitate apostolică sau a teologilor moderni și contemporani.

În tradiția teologiei greco-catolice, începând cu autorii secolelor XVI-XVII din siajul Unirii de la Brest (1595/1596), eforturile sunt îndreptate în direcția unei teologii ecumenice prin care s-a căutat exprimarea complementarității argumentărilor filosofico-teologice dintre Greci și Latini, inserând

experiența proprie ancorată în ritul greco-bizantin al tradiției Constantinopolitane nuanțată de ambientul cultural-spiritual și de sensibilitățile rutenilor, ucrainenilor sau a românilor care au reintrat în comuniune cu Biserica Romei într-un context istoric specific.

Teologia trinitară, pe lângă posibila dezvoltare a ei în cadrul unei școli teologice specifice unei tradiții apostolice legitime, are din necesitate o serie de trăsături comune tuturor teologiilor ancorate în ortodoxia doctrinară. Revelația creștină ne descoperă un aspect esențial, unic față de celelalte religii monoteiste, și anume Dumnezeu unic este întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt sunt un singur Dumnezeu.

Nu în ultimul rând ajungem la raportul om-Dumnezeu în dinamismul vieții spirituale pe care fiecare individ în parte o are în virtutea ființării sale materialo-spirituale. Viața spirituală este rodul acțiunii Sfintei Treimi în istorie, dinamismul intratreimic conducând întreaga istorie spre plinătatea ei eshatologică. Acest ultim aspect, legat de viața spirituală a omului și de sacramentalitatea intervenției lui Dumnezeu din veșnici în imanența istoriei, ne introduce în problematica pneumatologică, care, datorită complexității și a locului pe care îl ocupă în teologia greco-catolică, va fi tratată autonom, în următorul volum al Sintezelor.

### **3. Teologia trinitară – de la apariția creștinismului la epoca contemporană**

Fiind cea mai importantă disciplină a teologiei dogmatice pentru că tratează despre esența credinței creștine, teologia trinitară se conturează încă din perioada preniceniană, dobândind aspectul normativ al Crezului la Niceea I (325) și Constantinopol I (381) care vor promulga reperele esențiale ale hristologiei și pneumatologiei. În perioada următoare, toate

clarificările au fost făcute de către Părinții Bisericii care realizează trecerea de la o înțelegere carismatică a propovăduirii apostolice spre o transpunere a acesteia în limbajul cult al epocii.

În Occident urmează marea pleiadă de autori din perioada marilor sisteme filosofico-teologice, începând cu Anselm de Canterbury care deschide calea teologiei scolastice, trecând prin Hugues și Richard de Saint-Victor, canonici regulari care dezvoltă linia de gândire augustiniană pentru care Dumnezeu este iubire, apoi prin Albert cel Mare și Toma de Aquino până la mistica renană a lui Meister Eckhart (Eckhart von Hochheim) pentru școala dominicană, Ioan Duns Scotul și curentul Scotist pentru școala franciscană. Ulterior se conturează o *via moderna* spre deosebire de tradiționala *via antica* prin William de Ockham, în epoca modernă ajungându-se la noi sinteze și formulări didactice și catehetice.

După conturarea poziției teologiei de expresie greacă începând cu sinteza patristică a lui Ioan Damaschinul, în ambientul monastic constantinopolitan se remarcă Simeon Noul Teolog. Teologia trinitară a Răsăritului creștin s-a dezvoltat și prin teologi mai puțini studiați la ora actuală precum Grigore de Cipru, după care eforturile ecleziale sunt îndreptate în direcția păstrării identității într-o lume care intră sub dominația otomană. Există și teologi ai altor Biserici *sui iuris* care au adus contribuții la dezvoltarea teologiei trinitare, fie că vorbim despre Sirieni, Alexandrini, Armeni, sau autori de limbă greacă sau de limbă slavă din centrele ecleziale influente, la ora actuală impunându-se valorificarea cercetărilor recente și introducerea experienței fiecărei tradiții în parte într-o viziune critică care poate dezvolta teologia universală.

Eremitismul și cenobitismul specific spiritualității constantinopolitane a dus mai departe teologia trinitară sub forma unei teologii spirituale sau mistice în siajul gândirii lui Grigore Palamas, renașterea unei teologii destinate dialogului critic petrecându-se în ambientul greco-bizantin român și slav începând cu secolele XVII-XIX. Pe linia spiritualității monastice,

în momentul în care creștinismul răsăritean era opresat în teritoriile ocupate de Imperiul Otoman sau era supus modernizării forțate sub directivele Imperiului Țarist, teritoriile române au jucat un rol important în păstrarea și dezvoltarea tradițiilor specifice și, prin traducerea literaturii patristice și filocalice din greacă în slavonă, prin ceea ce poate fi denumit „paisianism” ca direcție inițiată de Sfântul stareț de la Neamț, Paisie Velicicovski (1722-1794), au fost pilonul central care a unificat spiritualitatea de expresie greacă cu cea slavonă, trecând prin recepția și nuanțarea specifică a mișcării stareților.<sup>3</sup> Dezvoltarea școlilor teologice naționale din secolele XIX-XX au beneficiat de contribuția cărturarilor și a sihaștrilor de pe teritoriul românesc care sunt premegătorii modernizării gândirii teologice prin reîntoarcerea la izvoarele patristice și ale teologiei monastice ale Răsăritului.

La granița dintre Orient și Occident, Bisericile Unite au promovat tradițiile proprii patrimoniului autohton în deschiderea epocii moderne și în limba română pe care au promovat-o atât liturgic, cât și prin literatura de specialitate. Dintre autorii greco-catolici români amintim: Iosif de Camillis, Atanasie Anghel, Gherontie Cotore, Petru Maior, Simeon Micu, Vasile Suciu ș.a. În timpurile recente, în ambientul catolic român se remarcă lucrările părintelui Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu unic în ființă și întreit în persoane* (Iași 1997), și ale părintelui Isidor Mărtincă care redactează lucrarea *Dumnezeu unul și întreit. Curs de Teologia Sfintei Treimi* (București 2004). Ambele tratează problematica teologiei trinitare în perspectiva predării teologiei și formării teologilor de limbă română.

În ambientul teologiei ortodoxe române avem la ora actuală numeroase lucrări de specialitate destinate formării teologilor, însă ne oprim asupra operelor lui Dumitru Stăniloae care ne oferă o teologie într-o prezentare critică prin raportarea

---

<sup>3</sup> Ilarion V. Felea, *Paisie și paisianismul*, Tipografia Eparhiei Ortodoxe Române, Cluj 1940, pp. 5-6.

la principalii autori ai școlilor de gândire ortodoxă, catolică sau protestantă. În colaborare cu Nicolae Chițescu, Isidor Todoran și Ioan Petreuță, Stăniloae tipărește două volume intitulate *Teologia Dogmatică și Simbolică. Manual pentru institutele Teologice* (1958), teologia trinitară fiind prezentă în problematicile tratate în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (Craiova 1987), *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea* (București 1993) și într-o structură completă și sistematică este redactată în *Teologie Dogmatică ortodoxă*, lucrări retipărite de-a lungul timpului în mai multe ediții.

Contribuții la problematica teologiei trinitare le întâlnim la teologi precum Alexander Schmemmann, Paul Evdokimov sau Vladimir Lossky în cadrul teologiei ruse și Hristos Yannaras, Ioannis Zizioulas pentru teologia greacă, Karl Barth, Paul Tilich sau Jürgen Moltmann pentru teologiile din siajul Reformei protestante și operele teologice catolice post-Vatican II ale lui Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Piero Coda, Bruno Forte sau John O'Donnell.

#### 4. Perspective de viitor

Dumnezeu S-a făcut cunoscut în mod plener în Isus Hristos, plinirea Revelației, care „ieri și azi și în veci, este același” (*Evrei* 13, 8). Variabila o constituie omul aflat într-un progres istoric al ambientului cultural în care își manifestă credința, în mijlocul schimbărilor permanente la care este supusă lumea condiționată de chipul imperfect al creației decăzute în care se edifică Împărăția lui Dumnezeu. Evoluția permanentă a tehnologiilor, lărgirea orizontului cognitiv al științelor empirice și schimbarea permanentă a faciesului cultural, situează actul de credință într-un Dumnezeu transcendent, absolut și imuabil, într-o lume materială, fluidă, care a intrat într-un proces vertiginos de accelerare a istoriei.

Dacă în istoria bimilenară a creștinismului Biserica a fost obligată să-și definească consensul în materie de credință pe calea sinodală a Conciliilor Ecumenice în cadența evenimentelor care s-au produs pe parcursul unei schimbări de generații (Conciliul Ecumenic Vatican II este al XXI-lea), perioadele post-conciliare au fost dedicate recepției și transpunerii în viață a canoanelor promulgate și a afirmațiilor dogmatice în materie de doctrină, morală sau al acțiunii ecleziale. Teologia este chemată să asigure traducerea Revelației divine în limbajul cultural al omului istoric printr-un *aggiornamento* permanent care va însoți, din necesitate, istoria Bisericii până la plinirea Eshatonului. Chiar dacă s-a revelat „totul” în Isus Hristos și s-a spus „totul” în perioada patristicii de către Părinții Greci sau Latini, școlile teologice au avut sarcina actualizării permanente a conținutului doctrinar care exprimă *sensus fidei fidelium* în expresia vie a individului concret trăitor în istorie și în dimensiunea eclezială a Bisericilor locale.<sup>4</sup>

Teologia transpune credința trăită (*fides*) într-un sistem metodologic ordonat și argumentat, capabil de a fi transmis printr-un limbaj discursiv în care se regăsesc elementele care pot fi raționalizabile (*ratio*) acceptând în același timp că rămâne misterul unei realități transcendente și absolute. După recepția critică a teologiei academice, adevărurile de credință sunt transpuse în limbajul specific cateheticii care transpune adevărurile de credință într-o formă generală, accesibilă tuturor credincioșilor, indiferent de gradul lor de inițiere sau de formare în teologie.

Corpul eclezial, totalitatea oamenilor încorporați în Biserica lui Hristos prin Botez, se manifestă într-o lume schimbătoare. Limba vie a poporului și limbajul cultural sunt în continuă transformare. Umanitatea se află în fața unui salt calitativ major care aduce cu sine schimbarea paradigmelor antropologice: IA,

---

<sup>4</sup> Commission Théologique Internationale, *Le sensus fidei dans la vie de l'Église* (2014), cap. 2-3, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20140610\\_sensus-fidei\\_fr.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_fr.html)

lumea interconectată și virtualizarea „realităților augmentate” pe fondul evoluției tehnologiilor și a superdezvoltării ambientului urban, altfel spus artificializarea mediului înconjurător. În acest context spiritualitatea indivizilor și manifestarea eclezială a credinței îmbracă treptat forme noi, rezultatul adaptării la noile condiții și parametri ai lumii de mâine. Credința ca *fides* se va manifesta într-un alt ambient civilizațional, iar expresia conținutului ca *ratio* are nevoie de o rescriere a patrimoniului teologic astfel încât să fie transmis generațiilor viitoare.

În acest context, o primă linie de dezvoltare a teologiei trinitare o constituie actualizarea cunoștințelor privind evoluția doctrinară din perioada apostolică până în zilele noastre. Aprofundarea analizei teologiei patristice, editarea textelor și a recepției critice a unor autori puțin cunoscuți, înțelegerea evoluției Magisteriului în contextul istoric concret al timpului etc., toate au nevoie de un efort constant care să se materializeze în noi și noi sinteze adresate omului contemporan.

De la începutul procesului de transpunere a conținutului credinței într-un limbaj discursiv, monoteismul creștin revelat în misterul Preasfintei Treimi a contribuit la definirea conceptului de persoană, delimitarea metafizică a persoanei în Sfânta Treime și în Isus Hristos, problemele legate de monoteletism conduc spre reflecțiile despre persoană și personalitate etc. Chiar dacă reperele doctrinare rămân ancorate în Crezul niceo-constantinopolitan și în Sfânta Tradiție, modul în care omul se înțelege pe sine și cum se raportează la Persoana lui Dumnezeu, al cărei chip și asemănare este, va fi influențat de schimbările de paradigmă antropologică. De aici rezultă o altă componentă a unui *aggiornamento* necesar înțelegerii și exprimării sensului revelat al Persoanei. Înțelegerea Persoanei în Preasfânta Treime conduce spre definirea unui personalism și a unui existențialism creștin care scoate în evidență demnitatea ființării umane.

În istoria Bisericii putem urmări principalele problematice care au generat confruntarea de idei între erezie și ortodoxia doctrinară. Teologii tuturor timpurilor au căutat să salvgardeze

puritatea Revelației plenare în Isus Hristos prin delimitarea învățaturii apostolice de erezie. Însă unitatea Bisericii s-a stabilit pe cale sinodală prin autoritatea Colegiului Episcopilor reunit în Conciliile Ecumenice care au definit cu autoritate dogmele de credință. Delimitarea celor două mari tradiții patristice, Greacă și Latină, cu viziuni metafizice și sensibilități metodologice specifice se reflectă în apariția școlilor de gândire filosofico-teologică medievale, odată cu radicalizarea discursului identitar, triumful pozițiilor radicale conducând spre schisma din 1054. Conciliile unioniste au deschis calea unui dialog teologic care trece de la limbajul polemic spre o recunoaștere reciprocă a pozițiilor tradiționale, care reprezintă soluții hermeneutice complementare.

Este importantă păstrarea unității în diversitate a Bisericii lui Hristos, păstrarea și afirmarea propriei identități în dialog cu toate entitățile ecleziale și școlile teologice tradiționale aflate în unitatea Bisericii Catolice, apoi în unitatea ortodoxiei doctrinare și a sacramentalității plenare în Tradiția Bisericii lui Hristos, sau în mărturisirea aceluiași Crez. Dialogul teologic nu va conduce la uniformizare sau la impunerea unei soluții hermeneutice unice, ci va evidenția complementaritatea „teologiilor trinitare” construite de-a lungul timpului și va consolida ceea ce este comun în trăirea adevărului receptat și manifestat prin liturgica specifică fiecărei tradiții. Astfel teologia trinitară, având în centrul preocupărilor misterul lui Dumnezeu care dă sens tuturor lucrurilor, este o constantă în dialogul ecumenic și va rămâne o preocupare a tuturor școlilor teologice, gândirea greco-catolică deschizând calea afirmării propriilor tradiții într-o Biserică reunificată care caută continuitatea apostolică în evoluția permanentă și într-o accelerare a istoriei.



# Capitolul I:

## Fundamente biblice ale teologiei trinitare

---

Reținem din teologia fundamentală caracterul progresiv al Revelației, omenirea fiind pregătită după o pedagogie divină ca să înțeleagă și să primească în credință misterul divin, planul de mântuire al fiecărui individ și în același timp planul de restaurare a chipului inițial al creației, de redobândire a harului sfințitor după modelul dreptății originare a echilibrului și armoniei inițiale a grădinii Edenului la scara întregii creații în Împărăția lui Dumnezeu.<sup>1</sup>

Ținând cont de aceste adevăruri de credință se poate înțelege mesajul Revelației și imaginea lui Dumnezeu – unul în ființă și întreit în Persoane. Vechiul Testament e rezultatul unei sedimentări progresive a experienței lui Israel.<sup>2</sup> Revelația, destinată Poporului ales, este transmisă unor persoane alese de Dumnezeu, urmând procesul prin care mesajul este acceptat

---

<sup>1</sup> Alexandru Buzalic, *De trinitate. Din problematica teologiei trinitare*, Galaxia Gutenberg, 2010, p. 30.

<sup>2</sup> Piero Coda, *Dumnezeu Unul și Întreit. Revelația, experiența și teologia Dumnezeului creștinilor*, Institutul Teologic Romano-Catolic, București, 1994, p. 4.

de poporul care ajunge la înțelegerea reală a sensului, fiind nevoie de un timp de maturizare a poporului (uneori încercări și poticniri pe cărări greșite urmate de căință și de întoarcere).

O înțelegere optimă a mesajului biblic trebuie să țină cont de condițiile timpului istoric respectiv, de cutumele vieții nomade și seminomade ale populațiilor din Semiluna fertilă, de particularitățile sedentarizării poporului lui Israel, de contextul lingvistic și de ambientul cultural specific Orientului Apropiat, toate contribuind într-o oarecare măsură la conturarea unui eveniment și înregistrarea lui în memoria colectivă; Cuvântul lui Dumnezeu se materializează în istorie, căpătând trăsăturile specifice timpului istoric respectiv sau suportând influența personalității omului inspirat, coautor al Bibliei.

Cum să readucem în actualitate mesajul divino-uman în semnificația originară în care s-a materializat într-un anumit moment al istoriei? Perenitatea mesajului Revelației ne obligă la un progres permanent al cercetării teologice pentru ca teologia dogmatică să rămână un discurs al timpurilor noastre, bazat pe progresul cunoașterii științelor pozitive și al dialogului interconfesional și interreligios. Diacronic, observăm o evoluție conceptuală a doctrinei despre Dumnezeu și mai multe etape de cristalizare a monoteismului teologic în perioada Vechiului Testament.

## **1. Dumnezeuul Patriarhilor**

Istoria străveche a omenirii cuprinsă în cartea Genezei ne descoperă o serie de adevăruri referitoare la creație și sensul acesteia, despre existența unei omeniri care are din punct de vedere ontogenetic aceeași origine însă se actualizează în pluralismul formelor constitutive fenomenului uman. De la momentul pătrunderii spiritului în lume prin Adam și Eva până la epoca emergenței marilor civilizații care ne-au lăsat vestigii

scrise, avem lunga perioadă a preistoriei. În Biblie sunt consemnate câteva evenimente care au marcat memoria colectivă a omenirii (precum Potopul), legătura dintre om și Dumnezeu fiind bazată pe solidaritatea mistică a întregii creații și pe exprimarea misterului vieții și a morții prin rituri care ne revelează legătura complexă a Stăpânului care guvernează toate prin legile naturii și lumea văzută și nevăzută.

Ca să situăm evenimentele în context, la sfârșitul preistoriei omenirea este răspândită pe întregul pământ. Cunoștințele despre Dumnezeu se diversifică, datorită distanțierii spațiale și a separării temporale dintre populații, ca urmare a speculațiilor raționale despre o realitate transcendentă față de care s-a pierdut inocența religiozității primordiale, a tendințelor de antropomorfizare care conduc la personificarea atributelor lui Dumnezeu, a elementelor naturii și, în cele din urmă, la apariția politeismului etc. Prin Avraam și poporul ales se realizează de acum înainte planul de mântuire adresat întregii omeniri. Acest plan se realizează mai întâi prin intervenția directă a lui Dumnezeu în istoria lui Israel, pentru a se adresa apoi – prin intermediul Bisericii, în virtutea catolicității – tuturor oamenilor în scopul repunerii omenirii în starea de perfecțiune care a fost dăruită prin creație.

### 1.1. Monolatrie, henoteism și monoteism

Începând cu capitolul 11 versetul 26 al Genezei ne desprindem de caracterul redactării anistorice anterioare și trecem de la evenimente ancestrale la evenimente ce pot fi catalogate drept istorice.<sup>3</sup> Evident că toate evenimentele au o bază istorică, însă

---

<sup>3</sup> Referitor la poziția istoriei pozitive față de timpul Patriarhilor, Mircea Eliade afirma: „Multă vreme critica a considerat patriarhii drept personaje legendare. Dar de o jumătate de secol, grație mai ales descoperirilor arheologice, unii autori sunt înclinați să accepte, cel puțin în parte, istoricitatea tradițiilor patriarhale. Aceasta nu înseamnă desigur, că capitolele 11-50 din *Facerea* constituie *documente istorice*.” în: Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1981, p. 180.

ceea ce contează din punctul de vedere al teologiei dogmatice este conținutul Revelației și adevărurile de credință transmise și nu descrierea evenimentului în sine. Este nevoie de o transpunere a narațiunii biblice în contextul istoric, cultural, geopolitic concret (*Sitz im Leben*) în care mesajul revelat se materializează într-o formă istorică.

Chemarea lui Avraam reprezintă o experiență personală care îl scoate din „pământul, neamul și casa tatălui său” (*Geneză* 12,1) și îl rupe de ambientul spațiului cultural specific triburilor seminomade în curs de sedentarizare și a negustorilor caravanieri, transformându-l într-un nou *Pater familias*. Avraam are o experiență existențială prin care conștientizează intervenția lui Dumnezeu în istorie în favoarea sa, la care răspunde prin credință. Care este universul cultural-spiritual al lumii avraamice?

Ambientul cultural al poporului evreu în perioada arhaică se caracterizează prin nomadism. Populațiile tribale din regiune duceau fie o viață caravanieră (cămile sau măgari), fie migrau sezonier în cazul păstorilor de oi și de capre, care duceau practic un mod de viață seminomadă (transhumanța). Și într-un caz și în altul, contactele intertribale erau limitate, asigurarea unui spațiu vital necesar unor activități economice care să permită subzistența în autarhie obligând comunitățile mari la separare spațială.<sup>4</sup> Un exemplu în acest sens îl constituie despărțirea lui Avraam de Lot argumentată în Biblie prin faptul că „averile lor erau multe și nu-i încăpea locul să trăiască împreună” (*Geneză* 13,1-18).

Populațiile sedentare trăiau în locuri devenite vaduri comerciale sau în mari orașe-stat, în care apar primele reguli și se cristalizează primele modele de viață comunitară și reguli economice ce vor facilita trecerea de la organizarea tribală la conturarea primelor formațiuni statale de sine stătătoare.

---

<sup>4</sup> Krzysztof Bardski, *Historia Zbawienia*, scrypt dla studentów, *Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja Św. Jana Chrzciciela*, Warszawa 1993-1994.

Din punct de vedere organizatoric, triburile erau alcătuite din toți cei care considerau că au un descendent comun. „Legătura de sânge” îi transformă în frați, organizația internă a societății, ierarhiile și acceptarea dinastiilor conducătoare fiind bazată pe arborele genealogic al neamului respectiv. Apartenența la un trib era dobândită prin naștere, dreptul de a face parte din comunitate putându-se dobândi și prin adopție (sau cazul sclavilor care deveneau membrii fără drepturi de conducere ai seminției respective), fiind posibilă și acceptarea oficială, extraordinară, cu aprobarea înțelepților-bătrânilor.

Acestei perioade îi este specifică comuniunea inter-tribală, populațiile reunindu-se sub forma unor confederații în scopul alcătuirii unei armate mai puternice în caz de nevoie (de exemplu: *Geneză* 14, 1-16). Legătura de sânge din interiorul tribului se exprima ideatic prin apartenența la „Casa Tatălui” – *Bet’ Ab’*, la conducerea căruia se afla cel mai în vârstă din familia conducătoare. Această regulă se schimbă treptat în cazul reunirii mai multor clanuri, situație când în fruntea armatelor era ales un lider carismatic (a se vedea ulterior situația Judecătorilor), pentru a se ajunge în stadiul organizării sedentare la alegerea unui singur rege, simbol al unității celor ce au în comun un trecut, o limbă și o religie unică.

Viața în regiunile deșertice sau semi-deșertice ține cont și de alte reguli de viață care se definesc din timpuri imemorabile. De exemplu, pășunile sunt proprietate comună dar este nevoie de păstrarea unui spațiu vital între turme care să permită regenerarea ierburilor, existând reguli stricte referitoare la utilizarea fântânilor și a exploatării rezervelor de apă. După trecerea la viața sedentară și la practicarea agriculturii, pământurile cultivate și mijloacele de irigare a culturilor devin proprietatea celui ce deține teritoriul respectiv, situație necunoscută în cazul organizării primitive de tip nomad.

Sedentarizarea unei populații nomade într-un teritoriu deja locuit dobândește o altă semnificație. De aici asimilarea pașnică sau războiul pentru resurse, dreptul la posesiune bazat

pe strămoșii mitologici care pun fundamentele clanului sau populațiilor dintr-un teritoriu care devine o țară sau cucerirea acesteia și construirea unui discurs ideologic care argumentează dreptul de a lua în stăpânire teritoriul respectiv. Obligația apărării comunității revenea tuturor bărbaților apti de luptă, odată cu apariția civilizațiilor epocii bronzului regii înconjurându-se de o armată proprie, toate aceste elemente întrezărindu-se în fundalul evenimentelor relatate în cărțile veterotestamentare. În același timp, în zonele deșertice, cutumele ospitalității față de călători fac parte din comportamentul firesc, așa cum observăm în scana stejarului din Mamvri în ținutul Hebronului.

Asemenea vieții tradiționale a beduinilor de astăzi, nu exista niciun individ care să nu aparțină juridic unui trib sau al unui anumit clan. Solidaritatea internă a tribului se baza pe legătura de sânge (prezent ca substitut simbolic, prin jertfe, ca element sacru care pecetluiește înțelegerea respectivă), astfel încât o împuternicire, o binecuvântare sau un blestem au consecințe spirituale și de drept asupra descendenților din neamul respectiv. De aici rezultă obligația răzbunării sau a răscumpărării etc., transmise uneori din generație în generație.

În ceea ce privește orizontul cultural-spiritual specific Orientului Apropiat, fondul doctrinar este politeismul. În acest context religios predominant, Avraam „iese din Casa Tatălui său” și descoperă credința într-un singur Dumnezeu. Este vorba mai curând despre un monoteism practic, Dumnezeuul Patriarhilor fiind venerat în mod concret precum Creatorul, Stăpânul universului și al istoriei, Dumnezeuul cel viu și adevărat în fața căruia divinitățile politeiste sunt forme goale, fără fond, lipsite de consistență – *idoli* (cf. grec. *Εἰδωλον* – idol, derivat din grec. *Εἶδος* – formă substanțială / materială, spre deosebire de forma definită mai târziu de către Aristotel în Metafizică ca formă spirituală, potențială, pe care o întâlnim oriunde ființa substanțială se actualizează în materie: *morfe* – *μορφη* și materie primă *hile* – *ύλη*).

Religia Patriarhilor corespunde perioadei de trecere de la politeism la un monoteism practic – la monolatrie. În mod concret, Dumnezeu se revelează unei persoane pe care o alege și intervine în viața acesteia astfel încât aceasta trăiește convingerea că există un singur Dumnezeu atotputernic în fața căruia zeitățile panteonului politeist sunt idoli. Definim *monolatria* ca venerarea unui singur Dumnezeu de către o grupare anume, pe fondul unui ambient cultural majoritar politeist. Această atitudine monolatră definește *henoteismul*.<sup>5</sup>

O practică monolatră într-un ambient henoteist nu se bazează pe o doctrină bine definită, în timp ce monoteismul teologic implică un demers speculativ care să nege posibilitatea existenței altor divinități. Despre un fundament teologic care să definească monoteismul încă nu poate fi vorba în perioada Patriarhilor.

## 1.2. Experiența Patriarhilor

Avraam ajunge în Canaan în jurul anului 1800 îHr. Experiența personală a contactului cu Dumnezeu este descrisă în limbajul timpului, însă noutatea este exprimată prin îmbrăcarea noțiunilor cu alte semnificații. Numele unui Dumnezeu creator, Tată al zeilor în ambientul politeist local era *El* – אֵל, din rădăcina semitică *ʾl*. Numele Dumnezeului care se revelează prin Avraam, un Dumnezeu diferit de zeitățile panteonului politeist, este redat tot prin *El* la care se adaugă inițial un adjectiv: *El Elion* – „Dumnezeul cel Preaînalt” (*Geneză* 14, 19-22), *El Șaddai* – „Dumnezeul atotputernic” sau „Cel din munte” (*Geneză* 17,1), *El Roi* – „El al vederii” (*Geneză* 16, 13), *El ‘Olam* – „El al veșniciei” (*Geneză* 21, 33) etc.<sup>6</sup>

O altă modalitate prin care Patriarhii îl numesc pe Dumnezeu în opoziție față de limbajul mitologic politeist constă în folosirea termenului *Elohim* – אֱלֹהִים, un *plurale*

---

<sup>5</sup> Dorothea Sattler, Theodor SCHNEIDER, *Gotteslehre*, în: *Handbuch der Dogmatik*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1995, p. 68.

<sup>6</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, p. 181.

*majestatis* al lui *El*<sup>7</sup> care devine numele specific folosit de Israel spre deosebire de celelalte popoare din Orientul Apropiat.<sup>8</sup>

*Elohim*, așa cum se revelează în cartea Genezei, este Dumnezeu istoriei care intră în dialog cu omul, un prieten fidel care pretinde fidelitate, un Dumnezeu al făgăduinței și al Legământului. În ciuda faptului că se revelează, *Elohim* rămâne transcendent, misterul său fiind o provocare spre noi și noi aprofundări ulterioare.

Experiența Revelației se suprapune peste religiozitatea specifică ambientului geocultural al timpului. Astfel, în revelațiile ulterioare *Elohim* se revelează ca „Dumnezeul tatălui” – inițial, zeul strămoșului imediat pe care fiii îl recunosc și îl venerază în cazul henoteismului. Este în același timp și o divinitate a nomazilor, nelegată de un sanctuar sau de un teritoriu ci de un grup de oameni pe care îi însoțește prin patronajul spiritual.<sup>9</sup> Așadar, cultul zeului *El* din regiunea Canaanului se suprapune peste zeul / divinitatea tatălui, toate acestea peste dimensiunea revelată de Dumnezeu Patriarhilor.

Un eveniment misterios și important pentru spiritualitatea creștină, ulterioară, îl reprezintă teofania de la stejarul Mamvri (*Geneză* 18, 1-33) unde Avraam se adresează la singular (*Doamne...*) către trei îngeri, identificați ca o prefigurare a Sfintei Treimi.

Pentru timpul Patriarhilor, practicile religioase sunt descrise în cartea *Genezei*. După cum subliniază Eliade, unele practici sunt anterioare lui Avraam, specifice culturii pastorale arhaice, altele sunt specifice Patriarhilor, însă odată practicate capătă o nouă și profundă semnificație. Dintre ofrandele rituale pot fi enumerate: ridicarea de altare și ungerea pietrelor (stâlpi /

---

<sup>7</sup> Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu, unic în ființă și întreit în persoane*, Institutul Teologic Romano-Catolic de grad universitar, Iași 1997, p.52.

<sup>8</sup> Piero Coda, *Dumnezeu Unul și Întreit*, p. 5; termenul *El* apare de 240 de ori în VT în timp ce *Elohim* apare de peste 2600 de ori. După Eduard Ferent termenul *Elohim* apare doar de 1270 de ori, atât cu valoare de plural – dumnezei, cât mai ales cu valoare de singular.

<sup>9</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, p. 181 și următoarele.

menhiri) cu untdelemn, jertfele sângeroase, ce pot semnifica un legământ încheiat (*Geneză* 41, 45; 51-52), un mormânt (*Geneză* 35, 20) sau loc al unei teofanii, cum este cazul Scării lui Iacob (*Geneză* 28, 10-22). Ridicarea stâlpilor de piatră este întâlnită în mai multe culturi ale timpului sub forma menhirilor și dolmenelor izolate sau prezente sub forma unor construcții complexe (*cromleh*) de tipul celei de la Stonehenge, semnificațiile sacre ale monumentelor izolate sau a aliniamentelor fiind probabil asemănătoare cu cea explicată în cartea *Genezei*, megaliții – ulterior temple ale divinităților politeiste – fiind legați de poziția soarelui, lunii, planetelor și stelelor pe cer (conjuncții, opoziții, solstițiul și echinoxul etc.) ce devin un timp sacru al ofertelor sezoniere sau a diferitelor practici rituale cu caracter inițiativ.

Jertfa Legământului (*Geneză* 15, 9-18) implică și o teofanie nocturnă, fiind menționată arderea-de-tot (holocaustul), ca un semn al primirii de către Dumnezeu a ofrandei și de actualizare a promisiunii. În gândirea semitică timpurie, holocaustul este un semn al acceptării ofrandei așa cum sunt descrise jertfele aduse de Abel și Cain din primele roade ale câmpului sau din primii născuți ai turmelor (*Geneză* 4, 3-5). Un loc central îl ocupă jertfa lui Isaac (*Geneză* 22, 1-19) ca o încercare a credinței lui Avraam, în care animalul jertfit este un substitut simbolic care pecetluiește legătura dintre om și Dumnezeu.

Migrația fiilor lui Israel veniți împreună cu Iacob în Egipt în timpul Patriarhului Iosif (Ruben, Simeon, Levi, Iuda, Isahar, Zabulon, Veniamin, Dan, Neftali, Gad și Așer<sup>10</sup>) și evoluția ulterioară a evenimentelor din Egipt aluncă spre o nouă situație istorică – robia Egiptului. Trec mai multe generații care au în comun conștiința apartenenței la același grup – Israel – precum și credința în același „Dumnezeu al strămoșilor” – „Dumnezeul tatălui, Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacob” (*Exod* 3,6). În ciuda schimbării situației din

---

<sup>10</sup> *Exod* 1, 1-4; triburi în care este prezentă conștiința apartenenței la Israel și vor împărtăși aceeași istorie a exodului și sedentarizării în Canaan.

oameni liberi cu un statut privilegiat în sclavi ai lui Faraon, credința și legământul cu Dumnezeu va juca un rol deosebit în mișcarea de reîntoarcere a poporului ales în Pământul făgăduit.

## 2. Dumnezeu lui Moise

Conform cărții *Exodului* 12, 40-41, israeliții au petrecut în Egipt 420 de ani. O nouă și importantă etapă în geneza monoteismului biblic veterotestamentar îl reprezintă *Exodul* și activitatea lui Moise, în jurul anului 1250 îHr. Dumnezeu Patriarhilor își revelează o nouă dimensiune, descoperindu-se ca Stăpân cosmic, transcendent și absolut, care se implică în istorie în favoarea poporului ales căruia îi revelează Numele, în scrierile rabinice השם *hashēm*. Dumnezeu eliberează poporul ales din sclavia Egiptului și face un Legământ, stabilind prin Moise normele cultului religios și legislația care va sta la baza organizării sociale a poporului lui Israel.

### 2.1. Dumnezeu își revelează numele

Etnogeneza poporului israelit este legată de moștenirea religioasă a Patriarhilor și de noua Revelație transmisă prin Moise, *Exodul* și activitatea reformatoare a acestuia fiind indispensabile în înțelegerea monoteismului doctrinar prezent în cărțile Vechiului Testament care se situează la baza iudaismului ca religie națională.<sup>11</sup> Cei patruzeci de ani petrecuți în pustiu,

---

<sup>11</sup> În religiologie definim prin religii naționale sistemele doctrinare etico-religioase care sunt îmbrățișate doar de către reprezentanții unui popor, condiția apartenenței la religia respectivă fiind filiația pe cale parentală la etnia respectivă. La polul opus religiilor naționale sunt religiile universale, cf. Zofia Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1988, pp. 22-31.

moartea lui Moise și cucerirea Canaanului sub Iosua reprezintă o etapă bine conturată din istoria mântuirii întregii omeniri.

Moise este salvat în mod miraculos de către Dumnezeu, este educat la curtea lui Faraon, după care fuge în regiunea Madianului unde se stabilește și se căsătorește cu fiica lui Ietro, un preot madianit (*Exod* 2, 1-22). Chemarea lui Moise este oarecum similară chemării lui Avraam în sensul că reprezintă o experiență individuală care îl îndeamnă să-și părăsească modul de viață ordinar și să îmbrățișeze misiunea de lider al poporului său pe care îl părăsise de un anume timp.

Evenimentul principal a „întoarcerii” lui Moise în planul istoriei mântuirii este teofania *Rugului aprins* (*Exod* 3; 4, 1-17), moment în care Dumnezeu își revelează Numele. Dumnezeu își asigură poporul de continuitate amintind că El este „Dumnezeul tatălui” afirmând mai întâi: „Eu sunt Dumnezeul tatălui, Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacob” (*Exod* 3, 6). Contactul cu ambientul cultural egiptean îl obligă pe Moise să anticipeze necesitatea unui nume propriu prin care să îl prezinte pe Dumnezeu, înconjurați de templele care încarnează un panteon materializat prin zeități care au un nume propriu, entitatea absolută având nevoie de o coborâre în imanența istoriei:

„Atunci Dumnezeu a răspuns lui Moise: Eu sunt Cel ce sunt. Apoi i-a zis: Așa să spui fiilor lui Israel: Domnul Dumnezeul părinților noștri, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacob m-a trimis la voi. Acesta este numele Meu pe veci; aceasta este pomenirea Mea din neam în neam!” (*Exod* 3, 15).

Originea Numelui revelat poate fi pus în legătură cu o formă arhaică prezentă în spațiul cultural sinait, la popoarele madianite și kenite. Este vorba despre forma arhaică a verbului „a fi” – *hajah*, cu semnificația concretă de a exista, a trăi.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Piero Coda, *Dumnezeu Unul și Întreit*, p. 8.

În mod concret, Numele lui Dumnezeu este reprezentat prin intermediul tetragramei JHWH – יהוה. Pentru a se exprima transcendența absolută a lui Dumnezeu, Numele lui Dumnezeu începe să nu se mai pronunțe decât o singură dată pe an, în mod solemn, în timpul cultului templului, în rest interzicându-se citirea directă a Numelui – *Hashem*.

Este schimbarea indusă de reformele religioase de după exilul babilonian, fiind întâlnită cu siguranță în sec. II ÎHr. În locul tetragramei se pronunță „Domnul meu” – *Adonai*, tradus în Septuaginta prin „Domnul” (grec. *Kyrios* – *Κυριος*). Masoreții au introdus în epoca iudaismului rabinic vocalele, astfel încât peste tetragrama JHWH au suprapus vocalele din *Adonai* rezultând în mod artificial Iehova, niciodată utilizat de către masoreți, rabini sau de către creștinii perioadei apostolice. După cum era cunoscut de Părinții Bisericii și în ambientul samarinean, Numele lui Dumnezeu se pronunță „Iahweh”.

Mult mai interesantă este însă semnificația revelării Numelui lui Dumnezeu și interpretarea teologică ulterioară a lui *Eu sunt Cel ce sunt*. Mai întâi descoperirea numelui propriu:

„Dumnezeu s-a revelat poporului său Israel, făcându-i cunoscut numele său. Numele său exprimă esența, identitatea persoanei și sensul vieții ei. Dumnezeu are un nume. El nu este o forță anonimă. A-și dezvălui numele înseamnă a se face cunoscut celorlalți; înseamnă, într-un fel, a se dăruie pe sine, făcându-se accesibil, capabil de a fi cunoscut mai intim și de a fi chemat personal. [...] Revelându-și numele misterios JHWH «Eu sunt Cel care Este» sau «Eu sunt Cel care Sunt» sau «Eu sunt Cine Sunt», Dumnezeu spune cine este El și cu ce nume trebuie să fie chemat. Acest nume divin este misterios, așa cum Dumnezeu este mister. Este în același timp un nume revelat și, într-un fel, refuzul unui nume și tocmai de aceea exprimă cum nu se poate mai bine ceea ce este Dumnezeu, infinit mai presus de tot ce putem înțelege sau spune: El este

«Dumnezeul ascuns» (Isaia 45, 15), numele lui este inefabil și El este Dumnezeu care se apropie de oameni.”<sup>13</sup>

O primă observație, dintr-un anume moment istoric concret, Numele lui Dumnezeu este redat prin tetragrama JHWH, orice utilizare a acestuia înainte de teofania „rugului aprins” constituind un anacronism datorat redactării ulterioare a textului. „Eu sunt cel ce sunt” – אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה – *ehjeh ascher ehjeh* (Exod 3, 14), cu mențiunea că se folosește în textul original forma verbului *hajah* – „a fi” la persoana întâia singular imperfect – *ehjeh*. Este demn de semnalat și faptul că această formă a verbului „a fi” posedă o conotație dinamică și relațională.<sup>14</sup>

Numele Iahweh este dezvoltat dintr-o rădăcină a acestui verb, după părerea lingviștilor o formă arhaică cananeană utilizată la persoana a treia singular, ceea ce ar putea fi înțeles ca: „El s-a făcut prezent/viu, real, și se va face prezent/viu,”<sup>15</sup> sau „Eu sunt Cel care sunt și voi fi cu tine.”<sup>16</sup> Traducerea grecească a Septuagintei – *Εγώ εἰμι ὁ ὢν* – apelează la conceptul metafizic de ființă și face trimitere – printr-o analiză ce ține de gândirea filosofică elenistă acceptată de gândirea creștinismului, și nu ebraică – la Existența necesară, actul pur, care pune în ființare întreaga realitate și o menține în existență. Pentru Israel semnificația directă este legată de experiența Revelației, de intervenția unui Dumnezeu atotputernic în favoarea poporului pe care singur L-a ales. Dumnezeu face un legământ cu poporul său rămânând fidel promisiunii Sale peste timp.

## 2.2. Religia legământului

Din momentul *Exodului* Iahweh este numele Dumnezeului lui Israel. Legătura dintre Dumnezeu și popor se strânge și mai tare

<sup>13</sup> CBC nn. 203; 206.

<sup>14</sup> Dorothea Sattler, Theodor Schneider, *Gotteslehre*, pp. 54-55.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>16</sup> Piero Coda, *Dumnezeu Unul și Întreit*, p. 9.

fiind pecetluită prin „Jertfa Legământului.” De acum înainte nu se mai vorbește despre Dumnezeuul tatălui ci despre „poporul lui Iahweh” căruia i se cere fidelitate în schimbul primirii și acceptării *Legii*. În afara continuității efectului promisiunii asupra lui Israel, o serie de elemente sunt comune și în ceea ce privește cultul religios, însă de acum putem vorbi de o reală schimbare în sensul că activitatea reformatoare a lui Moise este o etapă de tranziție între cultul arhaic influențat de politeismul ambientului cananean și monoteismul iudaic teologizat. Asemenea lui *El-Elohim*, *Iahweh* este venerat majoritar de către păstori în deșert, deci este specific populațiilor nomade sau seminomade.

În perioada henoteismului sau a monolatriei din timpul Patriarhilor, Dumnezeu este conceput asemănător zeităților ambientului politeist specific Orientului Apropiat. Religiile politeiste aveau un cult religios elaborat, manifestându-se local numeroase sincretisme pe care le întâlnim de-a lungul timpului prin cultul ancestral al fertilității și care persistă în superstițiile din religiozitatea vernaculară.

Unicitatea lui Dumnezeu, trăită sub forma monolatriei, este pătrunsă inițial de noutatea promisiunilor și a Legământului ce transformă poporul care aderă la credința în *Elohim* în depozitarul mesajului unei Revelații care se materializează printr-un proces istoric. Dumnezeu este motorul care pune în mișcare evenimentele istorice printr-o tensiune eshatologică care motivează acțiunile fiecărui individ în parte, în respect față de libertatea actului decizional care îl transformă într-un protagonist responsabil al istoriei și nu într-un subiect pasiv al unor decizii dictatoriale luate „de sus” de un despot absolut.

Este etapa de trecere de la henoteism la monoteism. Ne aflăm în etapa de tranziție istorică, a *monoiahvismului*. Dumnezeu nu mai este un zeu anonim ci are un nume propriu care pune în valoare transcendența și misterul său.<sup>17</sup> Patriarhii reprezintă tradițiile culturii populațiilor nomade, spre deosebire de Egipt,

---

<sup>17</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, p. 189.

unde populațiile sunt supuse unui mod de viață sedentar impus de organizarea statală egipteană și de absolutismul dinastiilor faraonilor. Păstrarea identității cultural-spirituale a poporului lui Israel se datorează unei rezistențe la aculturare care se materializează prin ghetoizarea cartierelor în care trăiesc „la periferia” societății Egiptului antic.

Participă la viața economică a Egiptului într-o simbioză benefică ambelor popoare, religiozitatea vernaculară rămânând ancorată în sistemul doctrinar patriarhal, cu reminiscențe ale cultului fertilității (vițelul de aur) și ale jertfelor specifice populațiilor pastorale. Datorită resuscitării experienței deșertului și a vieții nomade, *Exodul* reprezintă în egală măsură o reîntoarcere la idealul de viață a Patriarhilor. Această experiență va consolida monoteismul iudaic care începe prin monolatrie ca un monoteism practic (conștiința unui singur Dumnezeu față de care ceilalți zei sunt idoli) pentru a se ajunge în perioada post-Exil, la monoteismul explicit cu o bază teoretică bine definită (există un singur Dumnezeu într-un sistem etico-religios ritualizat și conceptualizat).

Credința în Dumnezeu veterotestamentară are următoarele trăsături:

1. Tradiția Iahwistă este legată, din punct de vedere istoric și ontogenetic, de regiunile deșertice, semi-deșertice și a Muntelui Sinai din zona de graniță cu Egiptul.

2. Revelația pe care Dumnezeu o face despre sine ne descoperă un zeu care dorește să fie „esența”, omului, să fie prezent în natura sa, în viața umană, prin însăși numele său (...*Cel ce sunt și voi fi cu tine...*) deschizând posibilitatea omului să îl invoce și să intre în legătură cu El.

3. Revelația nu este adresată numai unui „acum și aici” istoric, ci se adresează lui Israel în măsura în care poporul rămâne deschis față de Legământ și „trăiește” promisiunea făcută de Dumnezeu prin asumarea unei decizii existențiale prin credință; Dumnezeu rămâne fidel promisiunii, însă relația

Israel – *Iahweh* va fi un lung șir de trădări din partea oamenilor care sunt infideli și slabi în credință.

Decalogul (*Exod* 20, 2-17) revelează gândirea religioasă din perioada monoiahvismului, permițând o reconstituire a gândirii religioase a iudaismului primar. În primul rând ambientul politeist: „Cine este asemenea ție între dumnezei” (*Exod* 15, 11), apoi „gelozia” lui *Iahweh* care cere fidelitate absolută (*Exod* 20, 5). Apoi „Să nu-ți faci chip cioplit...”, se referă la interzicerea reprezentării lui *Iahweh* printr-un idol, asemenea modului concret de reprezentare a divinităților în religiile politeiste ale popoarelor învecinate. *Iahweh* este transcendent în mod absolut: are un nume și în același acest nume exprimă totala *alteritate* a lui Dumnezeu, este prezentat având trăsături antropomorfe, însă nu are un „chip” uman. În toate referirile la puterea lui Dumnezeu, vântul, apa, elementele naturii ce pot avea efect distrugător (stihiile naturii), nu sunt forme de manifestare ale divinității, ci forțe ale naturii care se supun – asemenea întregii creații – Creatorului lumii. De altfel, teofaniile sunt însoțite de manifestări ale forțelor naturii care se supun lui Dumnezeu:

„Atunci a scos Moise poporul din tabără în întâmpinarea lui Dumnezeu și au stat la poalele muntelui. Iar muntele Sinai fumega tot, că se coborâse Dumnezeu pe el în foc; și se ridica de pe el fum, ca fumul dintr-un cuptor, și tot muntele se cutremura puternic. De asemenea și sunetul trâmbiței se auzea din ce în ce mai tare; și Moise grăia, iar Dumnezeu îi răspundea cu glas. Deci fiind coborât Domnul pe muntele Sinai, pe vârful muntelui, a chemat Domnul pe Moise în vârful muntelui și s-a suit Moise acolo. Atunci a zis Domnul către Moise: coboară-te și oprește poporul, ca să nu năvălească spre Domnul, să vadă gloria Lui, că vor cădea mulți dintre ei” (*Exodul* 19, 17-21).

Este demn de semnalat consemnarea vederii manifestării lui Dumnezeu și nu vederea esenței Sale, situație incompatibilă cu rămânerea în viața istorică. Contemplarea lui Dumnezeu față

în față este posibilă numai după desprinderea totală de trup și pătrunderea ireversibilă în lumea spirituală, supraempirică și supratemporală: „Fața mea însă nu vei putea s-o vezi, că nu poate vedea omul fața mea și să trăiască” (*Exod* 33, 20). Cultul religios este legat de cortul adunării (*Exod* 25, 26, 27) în care se aflau Chivotul Legii cu Tablele Legii – „scrise cu degetul lui Dumnezeu” (*Exod* 31, 18) – așezate în el, și altarul tămâierii. După rânduirea jertfelor care se aduceau (jertfe de ardere de tot, de mâncare, de împăcare, pentru păcat, pentru vinovăție, de ispășire etc.) se dau toate sfaturile necesare desfășurării cultului și vieții sociale a poporului.

Dumnezeu îi arată lui Moise pământul făgăduinței, ținutul Canaanului (*Deuteronom* 34, 4-5) dăruit urmașilor lui Avraam, Isaac și Iacov, după care moare. Moise rămâne cel mai important personaj legendar din istoria lui Israel, fondatorul religiei mozaice, profet extatic, model pentru preoția levitică și conducător carismatic al unui nucleu etnic ce se va identifica cu Poporul lui Israel,<sup>18</sup> asimilat apoi cu Poporul ales, depozitarul făgăduinței și credinței în Dumnezeu, pe care se va grefa apoi unitatea tuturor oamenilor în Sfânta Biserică.<sup>19</sup>

Tradiția *Exodului* reprezintă o piatră unghiulară în evoluția teologică a religiei lui Israel. Istoria lui Iahwe este legată concret de Exodul poporului condus de Moise. Iosif face legătura dintre Patriarhi și robie, Moise readuce poporul – retrăind condiția deșertului și nomadismul perioadei Patriarhilor – la libertate, împlinindu-se promisiunea din Legământul dintre Avraam și Dumnezeu. Prin revelația făcută lui Moise, Iahwe începe să fie mult mai mult decât Elohim, fiind descris mult mai complex și mai apropiat de contextul teologic creștin. Prin atotputernicia sa, Iahwe își scoate poporul din Egipt, punându-i la încercare răbdarea și încrederea (*Exod* 19; *2 Regi* 7,6). Iahwe devine Dumnezeul care eliberează din robie și salvează în timp de pericol;

---

<sup>18</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, p. 192.

<sup>19</sup> CBC nn. 59-64.

Robia Egiptului nu este consecința unui eveniment istoric care aduce cu sine pierderea libertății, ci este rezultatul orgoliului și încăpățânării lui Faraon. Cauza robiei egiptene este păcatul lui Faraon, fapt pentru care avea să fie considerat mai târziu ca o personificare a lui satan în istorie. Eliberarea din condiția sclaviei este echivalentul eliberării din sclavia păcatului...

Iahwe este mai întâi de toate Dumnezeu Exodului, care dăruiește viața și libertate, El fiind Viața și Libertatea care se dăruiește lumii. Dumnezeu binecuvântează poporul său și prin acesta toate popoarele. Dumnezeu dăruiește poporului ales un spațiu vital și tăria de a rezista în fața celorlalte popoare. Apoi, Iahwe nu este încă legat de un loc anume, ci de o comunitate umană, alături de care luptă și prin care va domni ca Rege și Stăpân al spațiului și timpului. Dumnezeu este Stăpânul Istoriei Mântuirii. O mărturisire de credință ca un „Crez” al istoriei mântuirii rămâne textul Deuteronomului<sup>20</sup>:

„...iar tu, cuvântând, vei zice în fața Domnului, Dumnezeului tău: Tatăl meu a fost un aramean pribeag, s-a dus în Egipt, s-a așezat acolo cu puținii oameni ai săi și acolo s-a ridicat din el popor mare, puternic și mult la număr. Dar Egiptenii s-au purtat rău cu noi și ne-au strâmtorat și ne-au silit la munci grele. De aceea am strigat noi către Domnul Dumnezeuul părinților noștri; iar Domnul a auzit strigarea noastră, a văzut nenorocirea noastră, muncile noastre și împilarea noastră. Și ne-a scos Domnul din Egipt, singur cu puterea Lui cea mare, cu mână tare și cu braț înalt, cu înfricoșare mare, cu semne și minuni; Și ne-a adus în locul acesta și ne-a dat pământul acesta, țara în care curge lapte și miere. Acum iată am adus pârga roadelor din pământul pe care Tu, Doamne, mi l-ai dat din pământul unde curge lapte și miere. Să pui roadele acelea înaintea Domnului Dumnezeului tău, să te închini înaintea Domnului Dumnezeului tău” (*Deuteronom*, 26, 5-10).

---

<sup>20</sup> Dorothea Sattler, Theodor Schneider, *Gotteslehre*, p. 67.

Iudaismul mozaic cristalizează în Israel ideea de Popor ales de Dumnezeu, moștenitor al Legământului, ca normă morală esențială îmbrățișând-se porunca iubirii. Iubirea față de aproapele se va concretiza prin grija față de săraci (*Deuteronom* 15, 7-8, *Levitic* 19, 11-15), mai ales că sărăcia se instituționalizează în Israel asemenea altor state din Asia Mică. De acum înainte, Exodul și Legământul legate de celebrarea Paștelui, devin centrul celebrării liturgice și mai ales retrăirea principalelor momente de referință din istoria biblică – în primul rând, salvarea din robiile altor națiuni și puterea salvatoare a lui Dumnezeu manifestată în istoria mântuirii: aniversarea Ieșirii din Egipt în Sinai (*Numeri* 9, 1-5), trecerea Iordanului și intrarea în Pământul făgăduinței (*Iosua* 5, 11-12), reformele lui Iosua și stabilirea pelerinajului național la Ierusalim (*3 Regi* 23, 21), reîntoarcerea din robie și resfințirea Templului (*Ezdra* 6, 19-22) etc.

### 3. Perioada regilor și profeților

După etapa de organizare socială de tip nomad, urmează procesul de sedentarizare a lui Israel în teritoriile Canaanului, fenomen ce aduce cu sine și o serie de consecințe în plan cultural și religios. Mai întâi, prin prezența populațiilor vecine, fidele religiozități ancestrale legată de cultul fertilității (zeița Mamă și taurul ceresc) apar sincretismele religioase. Populațiile autohtone își păstrează credințele lor, practicile religioase dedicate lui Baal și cultul fertilității fiind ușor asimilate în rândul maselor (vestigii ale cultului fertilității prezent în ambientul cultural asiro-babilonean, o prezență continuă în religiozitatea populară a lui Israel, după cum întâlnim numeroasele pasaje din *Exod* în care oamenii construiesc vitelul de aur). De altfel, observăm această tendință sincretică de-a lungul istoriei lui Israel, o luptă continuă între monoteismul mozaic și reminiscențele religiilor arhaice

rămase sub forma superstițiilor sau a rezistenței populațiilor autohtone în fața proceselor de aculturare.

Masele populare au fost mai degrabă tolerante față de politeism, nefiind preocupate de problemele teologice care se conturează în rândul elitei de mai târziu. Acum se conturează monoteismul iudaic incipient, teoretic, explicit, precum și anumite afirmații ce vor fi valorificate în viitor de creștinism prin elementele care prefigurează Revelația trinitară. Vechiul și Noul Testament trebuie înțelese în continuitatea lor organică, afirmațiile luminându-se reciproc. Se observă și o descoperire continuă făcută de Dumnezeu poporului său. Temele care se conturează în textele veterotestamentare sunt preluate de gândirea teologică creștină de mai târziu, prefigurarea unui Dumnezeu întreit fiind revelată prin<sup>21</sup>:

|                                                        |                                                                                                         |                                                                                                         |
|--------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Numele lui Dumnezeu:<br><i>Iahwe</i>                   | Semnul prezenței lui Dumnezeu în poporul lui Israel și comuniunea cu El.                                | <i>Leviticul</i> 18,21; 19,12.<br><i>Numeri</i> 6,27.<br><i>Deuteronomul</i> 12,5; 14,24.               |
| <i>Gloria</i> lui Iahwe:<br><i>Qabod</i>               | Manifestarea imanentă a sfințeniei în lumea creaturală, în istoria lui Israel și în Templu.             | <i>Exodul</i> 14,4; 17 și urm.<br><i>Psalmul</i> 26,8, <i>Isaia</i> 6<br><i>Ezra</i> 1, 4 – 5; 26 – 28. |
| Îngerul lui Iahwe:<br><i>Mal'akh / Aggelos</i>         | Ajutorul personificat dat de Iahwe în Israel                                                            | <i>Geneză</i> 16,10; 22,11.<br><i>Exodul</i> 3,2-14;<br><i>2 Regi</i> 19, 28.                           |
| <i>Cuvântul</i> lui Iahwe:<br><i>Dabar</i>             | Înțelepciunea lui Dumnezeu: creatoare, providențială și mântuitoare.                                    | <i>Geneza</i> 1,1-2; 4.<br><i>Psalmul</i> 33,6; 147,15.                                                 |
| Înțelepciunea lui Iahwe                                | Puterea legislativă în Israel prin recunoașterea ordinii lumii date de Creator.                         | <i>Proverbe</i> 8,22.32.<br><i>Înțelepciunea lui Solomon</i> 7,10. 21; 8,1.                             |
| <i>Spiritul</i> lui Iahwe<br>( <i>ruah – nephesh</i> ) | Principiul dătător de viață și putere concretă, care lucrează în istorie, <i>Spiritul</i> lui Dumnezeu. | <i>Judecători</i> 6,33; 10,29.<br><i>1Regi</i> 10,6; 11,6; 16,13.<br><i>Psalmul</i> 104, 24-30.         |

<sup>21</sup> Bertram Stubenrauch, *Dreifaltigkeit*, Topos, Regensburg 2002, p. 9.

Instaurarea Regalității în Israel are consecințe și în plan religios. Mai întâi, trebuie să reținem că această instituție socială este prezentă la celelalte popoare într-un sistem etico-religios politeist în care regele este considerat un semi-zeu. Israel este condus după moartea lui Moise de Judecători, persoane carismatice care se remarcă prin înțelepciunea cu care asigură autoritatea politică și militară în legătură cu autoritatea transcendentă a lui Dumnezeu. Fiii lui Samuel, ultimului mare Judecător, nu se ridică la înălțimea așteptărilor, ba chiar mai mult sunt corupți (1 Regi 8, 1). Este situația societăților aflate în tranziție de la un sistem social-economic și cultural la altul, instituțiile tradiționale fiind uzurpate de profitorii tranziției până la instaurarea unei noi conduceri reprezentative, care va cultiva inițial reîntoarcerea la valorile tradiționale autentice, pentru a se ajunge la un nou facies civilizațional în care vechiul se manifestă camuflat în nou. Instituirea regalității este cerută de poporul care vede în acceptarea modelului social majoritar un semn al emancipării:

„Iată, tu ai îmbătrânit, iar fiii tăi nu umblă pe calea ta. Așadar, pune acum peste noi un rege care să ne judece, așa cum e la alte neamuri” (1 Regi 8, 19 – 20). Și, „Nu, ci peste noi să fie regele! Atunci vom fi și noi ca toate neamurile; regele ne va judeca, el va merge înaintea noastră și el va purta războaiele noastre!” (1 Regi 8, 5).

Cu toate acestea, regalitatea în Israel avea să îmbrace trăsături diferite față de dinastiile populațiilor înconjurătoare. Termenul care i se atribuie regelui este acela de *Mesia*, conform ebraicului *Mašiah* sau aramaicului *Mesiah*, cu semnificația de „Unsul”. Acest titlu se referă la ceremonia de învestire a Regelui, care primea ungerea cu untdelemn (vezi 2 Regi 5,3) ca semnul puterii mandatate de Iahwe, temporar, unui om ce guvernează în numele Lui. Dacă regii și dinastiile popoarelor învecinate erau considerați a fi de origine divină, semizei etc., regii lui Israel sunt simplii oameni care guvernează în numele lui Iahwe,

ungerea<sup>22</sup> arătând o relație specială cu Dumnezeu ceea ce îl împuternicește să îndeplinească o misiune sacră, concretizată în plan social prin faptul că deținea preoția supremă și ocupa un loc privilegiat în săvârșirea cultului religios.<sup>23</sup>

În consecință, puterea regelui este de drept divin chiar dacă persoana concretă este umană și supusă greșelilor; mesianismul regal va genera treptat așteptarea mesianică ideatică care se va teologiza. Domnia lui Mesia – Regele dobândește în scurt timp accente eshatologice, devenind o speranță cu aspect religios: Instaurarea Împărăției lui Dumnezeu. Pentru perioada regalității este caracteristică prezența în literatura timpului a evenimentelor care fac referire la intervenția lui Iahwe în Israel. Deosebit de importantă este literatura profetică apărută ca urmare a decăderii instituției regalității și idealizarea acesteia prin așteptarea mesianică, profetismul constituind un fenomen cu trăsături unice față de celelalte religii. Profeții devin apărători ai monoteismului, luptând cu influențele sincretice ale timpului susținute de cele mai multe ori de către curtea regală și de către sacerdoții păgâni aduși de soțiile devenite regine sau de către anturajul acestora. În acest context, clivajul dintre puritatea mozaismului și sincretismele păgâne devine din ce în ce mai vizibil.

### **3.1. Prezența lui Dumnezeu în Israel**

Poporul are de acum înaintea un teritoriu delimitat de frontiere recunoscute, mai mult sau mai puțin stabile, și un rege care centralizează puterea politică, militară, juridică și religioasă. Pentru centralizarea puterii în jurul Regelui era necesară

---

<sup>22</sup> Contactul uleiului mirungerii cu pielea capului este directă, nemijlocită, ceea ce simbolizează puterea nemijlocită a lui Dumnezeu care se unește cu natura omenească a celui ce primește investirea în puterea regală cu autoritatea divină mandatată persoanei acestuia în timpul exercitării acestei misiuni.

<sup>23</sup> Carlos Ignacio González, *Cristologia. Tu ești mântuirea noastră*, Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfânta Tereza”, București 1993, p. 47.

recunoașterea dinastiei de către toate triburile, trebuia consolidată capacitatea de apărare a teritoriilor subordonate în fața invaziilor populațiilor străine, apărarea autorității și ordinii interne și mai ales religia unică, cu un cult centralizat în jurul unui simbol religios – Templul. Era necesară și demonstrarea continuității protecției divine a lui Iahwe, Dumnezeu lui Israel cu care s-a făcut un Legământ, fapt asigurat instituțional prin preoția levitică și rețrăit prin intermediul cultului divin.

Rămâne manifestarea lui Dumnezeu în istorie prin semne și minuni care să dovedească prezența Sa de partea Regelui, a preoțimii levitice slujitoare a Templului. Se observă o revalorificare a marilor tradiții: Exodul, Patriarhii și perioada străveche, redactându-se textele într-o logică istorică care dovedește că prin David se împlinește făgăduința făcută lui Avraam. În jurul anului 1000 David stabilește capitala Regatului Israel în Ierusalim, unificând triburile de Nord și de Sud, printr-o domnie ce va rămâne în conștiința poporului ca „guvernarea ideală.” Căderea în păcat a lui David arată slăbiciunea umană dar și puterea de reîntoarcere spre Dumnezeu pe calea căinței, a schimbării mentalității. Mai întâi este adus Chivotul Legii în Ierusalim, pentru a face vizibilă prezența lui Dumnezeu în Ierusalim (2 *Regi* 6, 1- 23); cu această ocazie David preia funcția marelui preot aducând jertfe de împăcare.

Urmașul lui David la tron, Solomon, face un pas înainte în adaptarea simbolurilor religiilor învecinate la semnificația teologiei mozaice prin construirea Templului. Regalitatea și Templul sunt adaptări ale instituțiilor străine mozaismului inițial care devin parte integrantă a istoriei mântuirii. Cortul Adunării corespundea cultului populațiilor nomade, sedentarizarea implica construirea unui centru stabil sub forma Templului. Dumnezeu promite că va locui în Israel și nu va părăsi poporul dacă acesta – prin intermediul Regelui – rămâne fidel Legii (3 *Regi* 6, 12-13).

Un prim semn al prezenței lui Dumnezeu îl reprezintă teofania „slavei” sau „gloriei” – *qabod*, termen tradus în

Septuaginta prin  $\eta \delta \omicron \xi \alpha \tau \omicron \upsilon \Theta \epsilon \omicron \upsilon$  – gloria lui Dumnezeu. Dumnezeu își manifestă sfințenia sa: *qâdos*. Prin semnul vizibil al „slavei” – *qabod*, Dumnezeu se manifestă în sfințenia și alteritatea sa absolută arătând astfel, într-un mod imanent, că este prezent în mijlocul poporului său. Prima manifestare a lui *qabod* este descrisă sub forma stâlpului de nor –  $\sigma \tau \acute{\upsilon} \lambda \omega \nu \epsilon \varphi \epsilon \lambda \eta \varsigma$ , în timpul zilei și a stâlpului de foc –  $\sigma \tau \acute{\upsilon} \lambda \omega \pi \upsilon \rho \omicron \varsigma$ , în timpul nopții, pe perioada ieșirii din Egipt (*Exod* 13, 21-22). Apoi este descrisă întâlnirea dintre Moise și Dumnezeu pe Muntele Sinai: „și un nor a acoperit muntele, și s-a coborât gloria / slava lui Dumnezeu – כבוד ייִהוּה – peste Muntele Sinaiului” –  $\kappa \alpha \iota \epsilon \kappa \alpha \lambda \upsilon \psi \epsilon \nu \eta \nu \epsilon \varphi \epsilon \lambda \eta \tau \omicron \omicron \rho \omicron \varsigma . \kappa \alpha \iota \kappa \alpha \tau \epsilon \beta \eta \eta \delta \omicron \xi \alpha \tau \omicron \upsilon \Theta \epsilon \omicron \upsilon \epsilon \pi \iota \tau \omicron \omicron \rho \omicron \varsigma \tau \omicron \Sigma \iota \nu \alpha$  (*Exod* 24, 15-17).

În logica firească, Templul din Ierusalim devine la rândul lui locul manifestării gloriei lui Dumnezeu sub forma lui *qabod*. Astfel, în textul din *3 Regi* 8, 10-13 este vorba din nou despre nor și despre gloria lui Dumnezeu care umple Templul, semn că Iahwe locuiește / sălășluiește în Israel. Teofania gloriei lui Dumnezeu care „se coboară” –  $\kappa \alpha \tau \epsilon \beta \eta$  – este însoțită întotdeauna de semnul vizibil al norului.

De acum înainte vederea gloriei lui Dumnezeu este relatată de profeții care experimentează întâlnirea cu Dumnezeu, fiind descrise o serie de elemente care sugerează că este vorba despre stări extatice (*Isaia* 6 și *Ezdra* 1). Prin semnul vizibil al gloriei – *qabod*, Dumnezeu își manifestă prezența, dar exprimă transcendența și alteritatea: este cu totul mai presus de orice categorie a lumii empirice, se face simțit dar este învăluit în mister, poate fi pătruns, însă acest dar nu este dat tuturor, iar cei care au privilegiul de a fi în apropierea Lui nu pot să-i vadă fața și să rămână în viață. Acest din urmă eveniment constituie trecerea în mod radical, din lumea istorică în lumea spirituală, metaistorică și veșnică.

### 3.2. Profetismul

Profeții au jucat un rol deosebit încă din momentul instaurării regalității în Israel. Profeții și profetismul însoțesc istoria lui Israel jucând un rol important în pregătirea venirii lui Isus – Mesia la plinirea timpurilor. În jurul anului 1000 îHr se instaurează Regatul lui David – Solomon, Israel trăind o perioadă de împlinire a promisiunilor; de aceea principala temă valorificată religios este prezența lui Dumnezeu în mijlocul poporului, precum și temele Exodului, a Patriarhilor și apoi ale Creației, ceea ce caută să argumenteze continuitatea, vechimea și drepturile asupra teritoriului cucerit. Din punct de vedere teologic este interesantă valorificarea temei Creației, poporul ales fiind legat din punct de vedere genetic de întreaga omenire, conturându-se ideea că Israel ocupă un loc privilegiat în istoria mântuirii în măsura în care este moștenitorul Legământului și rămâne fidel Legii.

După moartea lui Solomon, în anul 930 îHr, regatul va fi divizat în două entități distincte: Regatul de Nord – *Israel* cu capitala în Samaria și Regatul de Sud – *Iuda*, cu capitala în Ierusalim. Dezbinarea este generată de tensiunile interne, de lupta pentru succesiune și de contestarea dinastiei davidice pe fondul persistenței unor nemulțumiri din partea maselor. Regatul de Sud cu Ierusalimul, rămâne fidel dinastiei davidice, Regele – chiar dacă urmașii nu se vor mai ridica la înălțimea lui David și a lui Solomon – fiind un simbol al unității neamului, a locuirii lui Dumnezeu în mijlocul poporului său, locul simbolic fiind Templul. Începând cu secolul al VIII-lea în Iudeea sunt prezenți profeții Amos, Isaia, Miheea, Ezechiel și Ieremia.

Regatul de Nord, Israel, se desparte mai întâi de dinastia davidică numind alți regi, fapt care va genera o instabilitate dinastică și lungi perioade de tensiuni politice. Pe plan religios, locuitorii Israelului, lipsiți de cultul Templului și de prevederi culturale centralizate, vor prelua elemente sincretice de origine cananeană, atât ca urmare a practicii preoților curții regale,

uneori devotați cultului lui Baal, cât și tendinței permanente, manifestate în popor, de practicare a diferitelor ceremonii legate de cultul fertilității.

Primul Rege al Regatului Israel, Ieroboam, ridică sanctuare în Bethel și în Dan recurgând la reprezentarea lui Iahwe prin statui tauomorfe, fapt ce va amplifica tensiunile dintre cele două Regate. Profeții din Regatul Israel vor lupta în permanență cu influențele cananeene, acuzând cultul lui Baal și prezentând iahwismul mozaic drept adevărata credință. Cei mai importanți profeți din Israel au fost Ilie, Eliseu și Osea, Dumnezeu, stăpânul întregii Creații fiind Stăpânul ce pedepsește infidelitatea poporului prin catastrofe naturale (secetă, foamete) și istorice (cotropirea străinilor). Astfel, în anul 722 îHr Regatul lui Israel este supus de asirieni, populația autohtonă, samarineană, îndepărtându-se definitiv de iahwismul mozaic.

Pentru Regatul lui Iuda, mânia profeților este îndreptată împotriva in Justiției promovate de urmașii lui David la domnie, precum și împotriva infidelităților față de Iahwe manifestate prin cochetarea cu împrumuturi sincretice din religia cananeană. Iudeea își pierde la rândul ei libertatea în anul 587 îHr ca urmare a căderii Ierusalimului sub Nabucodonosor: o parte a populației este deportată în Babilon, Templul este distrus, evenimente echivalente în mentalitatea poporului cu faptul că Dumnezeu i-a părăsit.

Un rol deosebit îl va juca de acum înainte profetismul, o mișcare specifică religiei lui Israel, unică ca formă de manifestare față de toate celelalte forme similare din religiile lumii. Observăm câteva trăsături caracteristice: mai întâi faptul că profetul vorbește în numele lui Dumnezeu. Profetul primește o însărcinare specifică și este numai un mijlocitor, fapt exprimat prin formulările de tipul: „așa zice Domnul”, astfel încât autoritatea care asigură veridicitatea celor afirmate este Dumnezeu. Profetul este autorul uman al afirmațiilor făcute, un instrument care primește Cuvântul lui Dumnezeu din transcendența lumii spirituale pentru a-l transpune în imanența istoriei. Dumnezeu

nu schimbă universul cognitiv specific omului chemat să-i fie purtător de cuvânt, chiar dacă orice teofanie schimbă radical viața individului care experimentează un asemenea eveniment. În plus, experiența transcendentă, mistică, a sufletului aflat în contact cu Dumnezeu este transpusă într-un limbaj categorial, influențat atât de nivelul cunoștințelor la un moment dat cât mai ales de limbajul cultural specific momentului istoric când individul materializează prin cuvântul rostit sau scris această experiență. Lumea spirituală, acategorială, este transpusă prin intermediul experienței omului care intră în contact cu aceasta, astfel încât trebuie citită analogia făcută prin intermediul antropomorfizărilor și realitatea din lumea transcendentă care este comunicată. Dacă în textul Scripturii apar erori de datare istorică sau interpretări tendențioase, acestea se datorează omului care interpretează Adevărul prin prisma cunoștințelor, așteptărilor și experienței sale de viață.

Un alt element specific profetismului este umilința celui care este chemat. Adevăratul profet este uimit de măreția lui Dumnezeu și conștientizează distanța dintre Creator și creatură, fapt ce îl face să se gândească la demnitatea pe care i se oferă fiind ales. Sentimentul umilinței îl face pe cel chemat să refuze misiunea pe care o primește deoarece „nu se simte vrednic” de a sta în fața Creatorului și de a deveni purtătorul său de cuvânt.

În continuare Dumnezeu insistă, îl purifică sau îl investește cu un har destinat îndeplinirii misiunii încredințate. După această experiență mistică, profetul „propovăduiește în putere” Cuvântul lui Dumnezeu, primind carisma săvârșirii unor fapte miraculoase spre binele sau edificarea contemporanilor săi. Acest har este destinat slujirii pe care profetul o primește, acesta rămânând întotdeauna umilul slujitor care este conștient că totul ceea ce posedă, de la viața proprie până la poziția pe care misiunea sa i-o conferă, sunt de la Dumnezeu, rămânând aceeași creatură, total dependentă față de Creatorul său.

Misiunea profetică este dusă la îndeplinire prin suferință. Suferința este rezultatul acțiunii oamenilor păcătoși care refuză mesajul lui Dumnezeu. Amenințările Domnului sunt adresate uneori regilor care prin faptele lor îi îndepărtează și pe supuși pe căi greșite, mai ales atunci când se legiferează practici împrumutate din religiile popoarelor învecinate, fapt care îl face pe profet ținta amenințărilor și persecuțiilor din partea conducerii politice din timpul respectiv. Profeții dau mărturie despre Dumnezeu și despre Adevăr cu prețul vieții, cunoscând nu numai suferința profetică ci și martirajul. În această perioadă instituția regalității decepționează așteptările poporului, regele numit, *Unsul – Mesia* prin excelență, nu mai satisface speranțele celor mulți.

În perioada iudaismului târziu, cuvântul *Mesiah* devine un titlu atribuit unei persoane așteptate care să aducă schimbarea stării poporului și reîntoarcerea la bunăstarea perioadelor de înflorire – de altfel idealizată în memoria colectivă a poporului. *Mesiah* este tradus în limba greacă prin „Hristos” – Χριστος, „Cel uns”, fiind în primă etapă așteptat un rege ideal, din dinastia davidică rămasă ca un model pentru regii perioadelor următoare, caracterizate prin decadență, robie, vasalitate, sărăcie și injustiție socială.

Ne întoarcem însă la revelația biblică. Dumnezeu nu se manifestă decât însoțit de *cuvânt* și de *spirit*. Intervenția lui Dumnezeu se realizează mai întâi prin puterea *Cuvântului*, deoarece orice acțiune istorică este însoțită de un conținut inteligibil pentru om ca receptor al mesajului revelat: creația este rodul *Cuvântului* (Și a zis Dumnezeu: „Să fie [...] Și a fost.” Vezi cartea *Genezei* cap. 1), apoi profețiile care sunt rezultatul *Cuvântului* care se coboară – prin autocomunicare – asupra omului care devine mesager divin, până la momentul plinirii Revelației când „*Cuvântul* s-a făcut trup și s-a sălășluit între noi...” (Ioan 1,14).

În cărțile veterotestamentare este exprimată acțiunea conjugată a *Cuvântului* și *Spiritului* care sunt strâns lega legate

de Dumnezeu până la confuzie. În orice moment în care intervine în istorie, *Cuvântul* este însoțit de *suflul divin* – „ruah”, de Spiritul care însuflețește prin ceea ce pornește din voința lui Dumnezeu, are conținut prin Cuvânt și se săvârșește în dinamismul său. Tot ceea ce ființează își are existența datorită lui Dumnezeu care se dăruiește în mod liber, din iubire, întreaga creație fiind dependentă de legile pe care Creatorul le-a stabilit în înțelepciunea Sa și le-a sădit prin acel „să fie” destinat fiecărei ființări în parte: este „natural” ceea ce este conform modului în care a fost creat – născut (*natus*, în care găsim rădăcina indo-europeană *na*, prezentă și în cuvântul *natură*): „Dându-le Tu lor, vor culege, deschizând Tu mâna Ta, toate se vor umplea de bunătăți” (*Psalmul* 103, 29). Îndepărtarea față de Dumnezeu – izvorul vieții – sau momentul când „își întoarce fața” de la creaturile Sale este descris de psalmist ca un moment în care ființarea contingentă dispare, substratul material sau somatic destrămându-se în elementele care le-au structurat: „lua-vei spiritul lor și se vor sfârși și în țărâna lor se vor întoarce” (*Psalmul* 103, 30). Atât puterea creatoare, cât și misiunea eshatologică de restaurare a creației în dreptatea originară este însoțită de Spiritul lui Dumnezeu: „Trimite-vei *spiritul* Tău și se vor clădi și vei reînnoi fața pământului” (*Psalmul* 103, 31).

Atât istoria mântuirii în etapele revelate în cărțile Vechiului Testament, dar mai ales mesajul profețiilor converge spre anunțul venirii lui Mesia cel promis, care aduce tuturor mântuirea:

„Spiritul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc celor robiți eliberarea și celor prinși în război libertate [...] Ca pământul care răsare ierburi, și ca o grădină în care sămânța încolțește, așa Domnul Dumnezeu va face dreptatea să răsară, și înaintea tuturor popoarelor preamărirea Sa” (*Isaia* 61, 1;11).

Mesianismul devine de acum înainte coordonata esențială a iudaismului biblic, rămânând în iudaismul rabinic până în zilele noastre. Mântuitorul este „Mesia” – Unsul, ungerea fiind simbolul comuniunii intime, de nedespărțit dintre Spiritul care se revarsă deplin și comuniunea cu Dumnezeu din al cărei voințe mântuitoare pornesc toate darurile. Mesia sădește în sufletele oamenilor Noul Legământ, arătând tuturor calea spre mântuire. Venirea lui Mesia cel așteptat este însoțită de un semn care ar trebui să fie „citit” de către toți cunoscătorii Scripturii:

„Și Isaia mai grăi către Ahaz: Cere un semn de la Domnul Dumnezeul tău, în adâncurile iadului sau în înălțimile cele de sus [...] Pentru aceasta Domnul meu vă va da un semn: Iată, Fecioara va lua în pânțe și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel” (*Isaia 7, 11-14*).

Profețiile timpului sunt și mai misterioase fără legătura firească cu Noul Testament pentru că imaginea lui Mesia este însoțită de suferința adusă de nelegiuirea lui Israel și a omenirii care se împotrivesc planului de mântuire făcut de Dumnezeu, în timp ce „slujitorul lui Dumnezeu” rămâne fidel până la capăt misiunii sale. Misterul pascal este cuprins mai ales în cartea lui Isaia, o prevestire care nu poate fi înțeleasă fără cheia interpretativă a mesajului trinitar al Noului Testament:

„Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni; om al durerilor și cunoscător al suferinței, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața; disprețuit și nebăgat în seamă. Dar El a luat asupra Sa durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat. Și noi îl consideram pedepsit, bătut și chinuit de Dumnezeu, dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănilor Lui toți ne-am vindecat [...] Mormântul Lui a fost pus lângă cei fără de lege și cu cei făcători de rele, după moartea Lui, cu toate că nu săvârșise nici o nedreptate și nici înșelăciune nu a fost în gura Lui” (*Isaia 53, 3-9*).

Noul Legământ va fi instaurat cu prețul asumării suferințelor cauzate de păcatul strămoșesc care este moștenit în natura umană decăzută de întreaga omenire, însă Mântuitorul rămânând fidel planului făcut de Tatăl până la sfârșit. Începând cu secolul al VII-lea îHr, prin Osea apare o altă temă profetică care completează raportul dintre poporul ales și Dumnezeu: analogia sponsală. Legământul este asemănat cu o căsătorie (*Osea* 1, 2-9), urmat apoi de trădare din partea „soției” care se prostituează (idolatria și îmbrățișarea din partea poporului a elementelor religioase sincretice, vezi *Iezechiel* 16, 15-30).

Dumnezeu, în iubirea Sa față de oameni, iartă trădarea și cheamă poporul Său la refacerea comuniunii, pentru realizarea planului de mântuire a întregii omeniri. Istoria lui Israel este un lung șir de trădări și reveniri la calea planului lui Dumnezeu, prin rejectarea lui Isus și convertirea evreilor ca semn al plinirii Împărăției pe pământ, evenimentele având conotații eshatologice.

#### **4. Iudaismul biblic tardiv**

Imediat după moartea lui Solomon începe o lungă perioadă de decadență ce va culmina prin marile catastrofe istorice ale lui Israel. Scrierile sapiențiale, de exemplu *Proverbele*, anterioare exilului, sunt dedicate raportului om – Dumnezeu, propunându-se un ghid practic care să fie meditat și aprofundat, pentru a deveni o călăuză a intelectului comportamental. Meditarea Proverbelor are un rol formativ, ducând la maturizarea spirituală a individului. Omul demn de chemarea sa, posesor al înțelepciunii adevărate este omul credinței trăite – omul religios, care își transcende condiția animalică prin viața intelectual-volitivă și prin actele sale care se actualizează în chipul immanent al lumii:

„Pătrunzând cu mintea pildele și înțelesurile adânci, graiurile celor înțelepți și tâlcuirea lor nepătrunsă. Frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii; cei fără minte disprețuiesc înțelepciunea și stăpânirea de sine” (*Pilde* 1, 6 -7).

„Frica de Dumnezeu” – יראת אֱלֹהִים (*Jirath Elohim*) reprezintă în limba ebraică termenul prin care definim religia și religiozitatea. De aici și o consecință imediată: spre deosebire de filosofii greci care caută prin intermediul luminii naturale a rațiunii primele principii și propun un mod de viață filosofic dedicat ideilor și modelului omului virtuos, înțelepții din Israel sunt persoane religioase, neexistând o ruptură între religie și cunoașterea adevărului. La întretăierea între secolele I înainte și după Hristos, Filon din Alexandria – un filosof evreu de orientare platonică – își va exprima concepțiile influențate de elenism în conformitate cu convingerile religioase: Unul – *το εἷν*, este Dumnezeu Unic în radicalitatea monoteismului ebraic, introducând un mijlocitor – *Logos*-ul – între planul lui Dumnezeu și lumea materială, explicând trecerea de la unitate la multiplu prin teoria emanațiilor.

Revenind la evenimentele istorice de dinainte de Hristos, exilul schimbă preocupările religioase comunitare aducând în prim plan motivul suferinței. Astfel, evenimentele istorice se reflectă și asupra religiozității personale, griile imediate influențând modul în care omul privește spre Dumnezeu. Transpar pulsionile iraționale care devin psiho-sociale: robia și vasalitatea față de alți actori ai geopoliticii timpului, spaima, neliniștea, neînțelegerea greutăților existențiale și inerția în fața schimbării ca mecanism de apărare, la care se adaugă raționalizarea traumelor sociale produse de căderea instituțiilor oficiale. De acum înainte promisiunea Legământului nu mai este garantată de apartenența formală la Poporul ales, ci doar celor ce rămân fideli formând acea „rămășiță sfântă” la care ne trimite *Isaia* 1, 9, devenind ulterior Poporul lui Dumnezeu în universalitatea mesajului mântuirii în Hristos (vezi *Romani* 9, 27). Dumnezeu pedepsește fărădelegile conducătorilor care s-au

îndepărtat de poruncile Lui, îl pedepsește pe păcătos și permite încercarea dreptului, însă dăruiește ajutor celor care i-au rămas fideli și îi răsplătește.

#### 4.1. Pesimism și speranță

Exilul a reprezentat un eveniment traumatizant care a zdrobit conștiința națională și religiozitatea individuală a credincioșilor mozaici. Profetismul a jucat în perioada post-exil un rol deosebit: a ajutat la raționalizarea suferințelor existențiale, conturându-se de acum înainte o explicație acceptată de majoritatea gânditorilor în care se explică atât evenimentele istorice care duc la pierderea independenței politice a lui Israel cât mai ales se caută un răspuns la întrebarea existențială *de ce există suferința*. Suferința, moartea, suferința dreptilor, încercările la care este supus omul credincios, neputința în fața evenimentelor naturale sau produse de răutatea altora, precum și speranța împotriva oricărei speranțe, toate acestea se regăsesc exprimate în *Cartea lui Iov*. Recepție critică a fenomenologiei răului, mesaj revelat și în același timp trecut prin prisma experienței direcției spirituale a rabinilor, acest text sapiențial este preluat de toți părinții spirituali creștini atunci când ne confruntăm cu iraționalitatea și lipsa de finalitate a prezenței răului în lume. Iov este plăcut în fața lui Dumnezeu prin viața sa virtuoasă, însă Satan îl pune la încercare, încercând să inducă dubiul în ceea ce privește sinceritatea atitudinilor sale și a motivației alegerii căii credinței:

„Oare degeaba se teme Iov de Dumnezeu? N-ai făcut Tu gard în jurul lui și în jurul casei lui și în jurul a tot ce este al lui, în toate părțile și ai binecuvântat lucrul mâinilor lui și turmele lui au umplut pământul?” (*Iov* 1, 9-10).

Omul este tentat să trăiască „în” Dumnezeu atunci când ajunge la un echilibru în care viața biologică, socială și spirituală se îmbină armonios și religia devine un mod de manifestare a vieții individului bine integrat în realitatea înconjurătoare.

Există și tentația de a părăsi calea hedonismului specific vieții profane atunci când omul se ciocnește de aspectul contondent al raportului cu realitatea existențială pe care o experimentează în lume. De cele mai multe ori acest comportament dispare atunci când echilibrul sufletesc este rupt: o încercare a vieții, o suferință fizică sau psihică (în sensul de suferință trupească sau sufletească), o conjunctură nefericită și echilibrul fragil al comportamentului habitual dispare. Este nevoie de o credință în care trăirea ca *fides* (întotdeauna situată în sfera iraționalului) să se bazeze pe o profundă înțelegere a ceea ce poate fi raționalizat, pentru ca ancorat fiind credință, înțelegând sensul vieții în concordanță cu scopul final al omului aici pe pământ, individul să poate face față experiențelor negative din viața sa.

Iov este un om al credinței profunde. Dintr-o dată își pierde bunurile materiale și proprii copii, tineri și fără nicio vină, sprijinul sufletesc al soției și al prietenilor care îl judecă după mentalitatea timpului. Iov pierde tot ceea ce îi asigură un trai fericit și o satisfacție a vieții după mentalitatea profană, doar din simplul capriciu al Satanei care dorește să-l încerce pe cel care are credință în Dumnezeu. Iov, un om care este pătruns de sentimentul stării de creatură, răspunde în fața încercărilor:

„Gol am ieșit din pântecul mamei mele și gol mă voi întoarce în pământ! Domnul a dat, Domnul a luat; fie numele Domnului binecuvântat !” Și întru toate acestea, Iov nu a păcătuit și nu a rostit niciun cuvânt de hulă împotriva lui Dumnezeu” (*Iov* 1, 21-22).

Urmează o nouă încercare care atinge un nivel mai profund, legat de experiența sinelui, trezind temerile egoismului individual: Iov este lovit în integritatea trupului său, îmbolnăvindându-se de lepră (care îl face să fie considerat, conform concepției mozaice, necurat și este exclus din societate prin regulile carantinării). Mai mult, soția lui Iov, care ar trebui să-i fie un sprijin la bine și la rău, nu îl înțelege și chiar aruncă

o greutate în plus care tulbură stabilitatea necesară să-și poarte suferința cu demnitate:

„«Atunci nevasta lui a zis către el: Te ții mereu în statornicia ta? Blestemă pe Dumnezeu și mori!» Dar Iov i-a răspuns: «Vorbești cum ar vorbi una din femeile nebune! Ce? Dacă am primit de la Dumnezeu cele bune, nu vom primi oare și pe cele rele?» Și în toate acestea, Iov nu a păcătuit de loc cu buzele sale” (Iov 2, 9-10).

Statornicia în credință nu înseamnă lipsa luptelor cu sinele, cu viermele îndoielii care sapă și în conștiința omului ajuns la sfințenie. Spiritualitatea creștinismului răsăritean abordează problematica legată de starea de *apatheia*. Termenul *apatheia* este prezent în teologia ascetică și mistică caracterizând starea de perfecțiune în trăirea vieții cotidiene. Nu este o postură apatică, patologică, de refuz a realității și de retragere în sfera propriului eu într-o manieră autistă, ci este starea care se caracterizează prin rezistență față de pasiuni; nu este vorba despre lipsa ispitelor și a frământărilor sufletești, ci atitudinea constantă de a lupta permanent cu pornirile interioare potrivnice căii alese și de a rămâne ancorat în echilibrul interior necesar fidelității față de Dumnezeu.

Literatura sapiențială caută și un răspuns în fața misterului întrebărilor existențiale. Moartea începe să devină o temă din ce în ce mai prezentă. Se întrezăresc o serie de modificări în ceea ce privește religia iudaică căutându-se sensul vieții. Problema generală este transcendența lui Dumnezeu și alteritatea Sa absolută, de aceea omul descoperă *misterul*, însă nu și prezența personală – care avea să fie revelată în Isus Hristos, o realitate *teandrică*. În Vechiul Testament prezența personală a lui Dumnezeu este un element al credinței poporului, este transmisă pe baza autorității Patriarhilor, a lui Moise și a Profeților. În această etapă a istoriei mântuirii Dumnezeu „este ceea ce este”, o realitate mai presus de lumea sensibilă în fața căreia lumea – capabilă de a asculta glasul lui Dumnezeu – își pleacă

genunchiul. Contactul personal dintre Dumnezeu și om este extraordinar, fiind dăruit numai celor aleși, însă rămâne speranța în dreptatea divină, uneori căile vieții fiind mai presus de puterea de înțelegere a omului: „Pe Cel Atotputernic nu putem să-L ajungem cu priceperea noastră. El este atot-înalt în putere și bogat în judecată și nu calcă niciodată dreptatea în picioare” (*Iov* 37, 25).

Dumnezeu se revelează lui Iov: Dumnezeu este Creatorul lumii văzute și nevăzute, Cel care menține în existență și a stabilit în înțelepciunea Sa întregul Univers, în timp ce omul rămâne o creatură, chiar dacă ocupă un loc deosebit în planul lui Dumnezeu. Răspunsul dat lui Iov este valabil și pentru omul de astăzi care descoperă armonia Universului prin legile naturii (modul de funcționare concret al ființării respective sau al unei realități fenomenale sădit în intimitatea lumii), la baza acestei armonii fiind atotputernicia lui Dumnezeu și manifestarea înțelepciunii Sale.

„Unde erai tu, când am întemeiat pământul? Spune-Mi, dacă știi să spui, știi tu cine a hotărât măsurile pământului sau cine a întins deasupra lui lanțul de măsurat? În ce au fost întărite temeliile lui sau cine a pus piatra lui cea din capul unghiului, atunci când stelele dimineții cântau laolaltă cu toți Îngerii lui Dumnezeu Mă sărbătoreau? [...] Ai poruncit tu dimineții, vreodată în viața ta, și i-ai arătat aurorei cere este locul ei. [...] Ai cugetat oare la întinderea pământului? [...] Cine a săpat albie puhoaielor cerului și cine a croit drum bubuitului tunetului, ca să plouă pe un pământ nelocuit și pe o pustietate unde nu se află ființă omenească. [...] Poți tu să legi cataramele Pleiadelor sau să deznozi lanțurile Orionului? Poți tu să scoți la vreme cununa Zodiacului și vei fi tu cârmaci Carului Mare și stelelor lui? Cunoști tu legile cerului și poți tu să faci să fie pe pământ ceea ce este scris în ele? [...] Știi tu când nasc caprele sălbatice? [...]” etc. (*Iov*. 38. 39 *passim*).

Dumnezeu este răspunsul la toate întrebările. Aceeași poziție o întâlnim și în cartea *Eclesiastului*, omul, oricât ar pătrunde prin puterea propriei minți misterul Universului (de la macrocosmos la microcosmos), descoperim misterul Creației și întrezărim Creatorul. Pesimismul existențial odată depășit dă naștere speranței, care pentru Israel se va concretiza prin așteptarea mesianică. Starea de decădere a poporului și a puterii politice vor dispărea odată cu venirea lui Mesia, un personaj misterios care va reflecta pe Pământ atributele divine și va guverna în numele lui Iahwe.

Înțelepciunea este mai întâi de toate un atribut divin, astfel încât omul se apropie de înțelepciune în măsura în care aprofundează misterul lui Dumnezeu. „Prin cuvântul Domnului cerurile s-au făcut” (*Psalmul 33,6*), se conturează ideea de Cuvânt mediator al Creației,<sup>24</sup> un mijlocitor în istoria mântuirii care se manifestă în legătură cu Dumnezeu, astfel încât „Înțelepciunea” începe să fie percepută ca o realitate personală. Tot în această perioadă, Spiritul lui Iahwe se definește din ce în ce mai clar ca o putere misterioasă, subordonată lui Dumnezeu, care însoțește orice teofanie. După cum vom aprofunda în volumul următor, asemenea Cuvântului – Înțelepciune, Spiritul – suflul vieții însoțește misterul lui Dumnezeu ca o realitate personală.

## 4.2. Monoteism și așteptare mesianică

Dacă în perioada Patriarhilor și a lui Moise se observă trecerea de la monolatrie la monoiahvism într-un ambient cultural-spiritual politeist, se poate spune că pașii care conduc spre un monoteism teologic trec prin prezentarea non-eficienței celorlalte divinități ale panteonului politeist, statuile și amuletele lor fiind „contururi” – *εἶδος* fără consistență de formă – *μορφή*, în sens metafizic. Singurul Dumnezeu eficient, Creatorul și Stăpânul lumii este Iahweh. Pentru mult timp religia iudaică rămâne ancorată în monolatria Patriarhilor și în ordinea structurării

---

<sup>24</sup> Carlos Ignacio González, *Cristologia*, p. 24.

religiei Legământului care accentuează unicitatea Dumnezeuului care devine Stăpânul istoriei și protectorul Poporului Său pe care îl alege ca să fie depozitarul Revelației divine.

Gândirea teologică monoteistă se conturează începând cu secolul VI îHr. ca o încercare de raționalizare a evenimentelor istorice legate de exilul babilonian. Poporul și conducătorii au cochetat încă cu politeismul, însă această catastrofă istorică conduce spre necesitatea unei reforme religioase radicale. Teologia deuteronomică propunea o mărturisire de credință prin *Shema Israel* – Ἀκούε Ἰσραὴλ Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστίν („Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeu nostru este singurul Domn”, *Deuteronom* 6, 4). Legătura Legământului este un act cu valoare juridică (fidelitatea față de promisiuni) și un act de iubire, după cum exprimă simbolismul sponsal, iubirea conjugală dintre bărbat și femeie ca imaginea legăturii dintre Iahweh și poporul Său.

Dumnezeul Vechiului Testament este Unul. Cu toate acestea, iudaismul biblic tardiv conturează ideea unui Principiu creator – prin analogie Tatăl, însoțit în acțiunea istorică de Înțelepciunea Sa, manifestându-se întotdeauna printr-o putere imanentă, personalizată, Spiritul – *ruah*. Coexistă așteptarea lui Mesia – „Unsul”, un personaj în plinătatea puterii Spiritului lui Dumnezeu, Rege – din seminția davidică care să restaureze domnia perfectă a lui Dumnezeu pe Pământ (o idealizare a trecutului istoric și a persoanei lui David), Profet – cu autoritatea și vocația profetică și Sacerdot – preot, care să aducă o purificare a cultului religios, pervertit de elemente sincretice politeiste sau de jocul puterii politice. În sec. III – I îHr sunt tensiuni religioase interne pe fondul influențelor culturale învecinate, iar începând cu sec. II îHr apar discuții privind legitimitatea succesiunii Marelui Preot în cadrul preoțimii levitice. Cuceririle lui Alexandru Macedon extind elenismul în arealul mediteraneean și Oriental, influențând cultura tradițională iudaică, și așa zguduită de frecventele catastrofe istorice. După anul 333 îHr, teritoriul locuit de Israel intră

sub stăpânirea greacă (a lagiziilor, care instaurează în Egipt dinastia Ptolemeilor) într-o primă perioadă între 333-198, un timp de toleranță religioasă favorabilă pluralismului confesional în care apar centrele culturale de orientare elenistă din Babilon sau Alexandria (fondată în anul 331 îHr).

În Palestina apar tensiuni între tradiționaliști eleniști. După anul 198, regele Seleucid Antioh al III-lea dobândește dreptul de conducere a Palestinei. Antioh al IV-lea impune în anul 167 îHr un regim de persecuție împotriva evreilor tradiționaliști supunându-i unui proces forțat de elenizare. Templul este pângărit, se ridică o statuie a lui Zeus – *urâciunea pustiirii* din textele biblice. Pe fondul divergențelor interne dintre preoțimea levitică, începe mișcarea de revoltă împotriva regimului lui Antioh, astfel încât Matatia, un preot din fiii lui Ioarib de la Ierusalim, îi îndeamnă pe fiii săi (Ionatan Gadis, Simon Si, Iuda Macabeul, Eleazar Avaran, Ionatan Apfus) să devină liderii rezistenței împotriva ocupației și a elenizării forțate (1 *Macabei* 2). Iuda Macabeul și frații lui se ridică împotriva armatei lui Antioh, rebelii eliberând Ierusalimul și restaurând cultul iudaic la data de 15 decembrie 164 îHr.

Războaiele Macabeilor introduc o serie de schimbări la nivelul ierarhiei oficiale: Simon (142-134 îHr.) a fost proclamat „prinț și mare preot perpetuu”, transferându-se în mod irevocabil serviciul marii preoții din mâna zadokiților în mâna familiei hasmoneilor. Este instaurată dinastia Macabeilor sau hasmoneană, restabilindu-se pentru scurt timp regalitatea în Israel. Descendenții acestei dinastii nu vor fi la înălțimea începuturilor, dând dovadă de corupție.

O grupare dizidentă din Ierusalim, rămasă fidelă ultra-ortodoxiei iudaice, se grupează în jurul unui preot zadokit, legitim în viziunea tradiționaliștilor, intitulat de susținători *Stăpânul Dreptății*<sup>25</sup>. Aceștia se retrag în pustiul Iudeei, înființând

---

<sup>25</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, Editura Științifică, București, 1991, pp. 322- 323.

comunitatea de la Qumran. Descoperirile arheologice și interpretarea textelor *Manuscriselor de la Marea Moartă*, conduc la mărirea orizontului cognitiv asupra epocii premergătoare lui Isus. Interesantă este prezența ideii de popor al Noului Legământ, înnoit în acest caz de către așa numitul *Stăpân al Dreptății*. Gruparea dizidentă de la Qumran reprezenta un model de *comunitate eshatologică* ca anticipare a Erei Mesianice, care propovăduiește venirea Împărăției lui Dumnezeu. Se aștepta împlinirea iminentă a unui scenariu eshatologic, după mărturia *Sulului războiului fiilor luminii împotriva fiilor întunericului*, prevestit de șase ani de mobilizare, urmat de douăzeci și nouă de ani de război. Comunitatea esenienilor se va dezvolta ca o sectă enkratică, mesianică și eshatologică, proiectându-și așteptările religioase asupra ocupației străine. Pe fondul rivalităților pentru succesiune, în anul 63 îHr, prin generalul Pompei se instaurează ocupația romană, care va dura sub diferite forme până în secolul al VII-lea dHr. Amestecul ideologic dat de esenieni revoltelor este oprit prin asediarea mănăstirii din Qumran, distrusă de către un contingent al armatei lui Vespasian în anul 68 dHr. Astfel secta esenienilor dispare, ideile mesianismului de la Qumran și aspirațiile politice propagându-se sub diferite forme în cadrul iudaismului (postbiblic) rabinic.<sup>26</sup>

Iudaismul biblic tardiv se caracterizează prin accentuarea sectarismului, în această etapă delimitându-se cele mai

---

<sup>26</sup> În numele acestui tip de mesianism, mai mulți lideri evrei vor ridica populația la luptă împotriva ocupației: Bar Kochba care a condus războaiele antiromane din Palestina din anii 132-135, David Alroy printre evreii din Persia sau Sabbatai Zwi (1626-1676) care s-a autodeclarat în Smirna „Mesia”.

cunoscute grupări: fariseii<sup>27</sup> și saduceii.<sup>28</sup> Foarte mulți proiectau evenimentele politico-militare ale vremii în plan eshatologic, astfel încât mesianismul începe să fie perceput prin prisma restaurării statului și regalității sub o guvernare ideală, în frunte cu un eliberator – conducător militar și spiritual desăvârșit, Imperiul Roman devenind dușmanul în care se vor proiecta toate suferințele și nedreptățile trecutului. Unii vor îmbrățișa ideea așteptării mesianice legată în sens strict de lupta împotriva ocupației romane – care capătă astfel dimensiuni eshatologice. Din rândul acestora se vor distinge zeloții.

Ca un fenomen general, întârzierea eliberării de sub ocupația străină mută așteptarea mesianică spre un sfârșit eshatologic, fapt care conduce spre dezvoltarea genului literar apocaliptic. Pentru perioada Vechiului Testament, acest lucru se concretizează în „Cartea lui Daniel” (sec. II îHr). Tema principală este *revelația* lui Dumnezeu (cf. grec. *Αποκαλυψις* – revelație), descoperirea pe care o face despre sine și despre planul său universal de mântuire care se va realiza prin instaurarea Împărăției Sale. Dumnezeu este Stăpânul istoriei pentru că întreaga curgere a timpului se desfășoară în direcția atingerii finalității: restaurarea Creației după „chipul” lumii înainte de căderea în păcat. Starea de dreptate originară din grădina Edenului reprezintă acel „chip” – icoană a lumii, care subzistă în perfecțiunea netulburată încă de păcat. Această realitate iconică este întipărită în om (omul având cea mai înaltă demnitate de chip al lui Dumnezeu) și în Univers prin legea naturală, descoperită empiric prin așa numitele „legi ale naturii”,

---

<sup>27</sup> Gruparea fariseilor aparține curentului *hassidimilor* (cf. ebr. *hesed* – iubire, fidelitate, tandrețe, afectivitate), evlavioși profund legați de Legea lui Moise și de respectarea practicilor de cult. Prin pietate și cunoașterea Scripturii, fariseii devin reprezentanții tradiționalismului iudaic. (cf. Étienne Charpentier, *Să citim Vechiul Testament*, Editura Arhiepiscopiei Romano Catolice, București 1998, p. 87.)

<sup>28</sup> Gruparea preoților aliați hasmoneilor, reprezentați mai ales de o oligarhie centrată în jurul puterii. (*ibidem*)

făcându-ne capabili de a ajunge la perfecțiune / sfințenie. Acesta reprezintă potențialitatea omului și a Creației, sub aspect static. Actualizarea acestei potențialități se realizează sub un dublu aspect: omul actualizează sfințenia de care este capabil, teoretic în mod nelimitat, fiind „chip al lui Dumnezeu.” Acest proces este volitiv, implicând din partea omului cunoașterea finalității și implicarea conștientă, liberă – din iubire, printr-o acțiune care îl face „asemănător” cu Dumnezeu – aspectul dinamic al sfințeniei / perfecțiunii ființei umane, natura umană pervertită de păcatul strămoșesc îngreunând atingerea acestei stări, la care se adaugă istoricitatea ființei umane – moartea.

Al doilea aspect este legat de curgerea timpului, de istorie. Umanitatea întreagă înaintează spre atingerea finalității stabilite de Dumnezeu. Istoria mântuirii – drumul de reîntoarcere a omului spre perfecțiunea primordială a creației – dă sens trecerii timpului, nefiind haotică (doar evenimentele produse de omul profan par haotice, fără întrezărirea unei finalități cunoscute pe calea credinței), arată „spre ce” se îndreaptă șirul evenimentelor. Revelația conferă acea unitate de sens dintre curgerea timpului percepută empiric de omul istoric și Providența divină care menține în subzistență a întregii Creații, așa cum este „acum”, supunând-o în mod *a priori* voinței universale de mântuire.<sup>29</sup>

Domnul – Iahweh, Stăpânul istoriei – este judecătorul tuturor neamurilor, care va readuce pluralismul cultural al omenirii sub o singură și unică slujire a Adevărului, printr-o domnie a păcii și dreptății. În cartea lui Daniel, Dumnezeu „Cel vechi de zile” trimite în istorie un mediator, „Fiu al Omului”:

---

<sup>29</sup> Paul Ricoeur, delimitând un progres și un plan istoric abstract, reduce aspectul eshatologic al istoriei doar la creștinism: „Creștinul este astfel omul care trăiește în ambiguitatea istoriei profane, dar cu tezaurul prețios al unei istorii sfinte al cărei «sens» îl întrevade [...] Sensul creștin al istoriei este în acest caz speranța că istoria profană face și ea parte din acest sens pe care istoria sfântă îl dezvoltă, că nu există până la urmă decât o *singură* istorie, că orice istorie este în ultimă instanță sfântă.” Paul Ricoeur, *Istorie și adevăr*, Editura Anastasia, 1996, p. 108.

„Am privit în vedenia de noapte, și iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului și El a înaintat până la Cel vechi de zile, și a fost dus în fața Lui. Și Lui i s-a dat stăpânirea, mărirea și împărăția, și toate popoarele, neamurile și limbile îi slujeau Lui. Stăpânirea Lui este veșnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăția Lui nu va fi nimicită niciodată” (*Daniel 7, 13-14*).

În spiritul profetismului și mesianismului, acest personaj este identificabil cu Mesia care urmează să stăpânească în numele lui Dumnezeu, întregul Pământ care se îmbracă într-o haină nouă. Această plinire a timpurilor se instaurează prin venirea „Fiului Omului” și implică judecata tuturor oamenilor și restaurarea chipului original al creației, natural, așa cum lumea a fost proiectată și a ieșit din mâinile Creatorului sub forma grădinii Edenului. În apocalipsa lui Daniel întâlnim pentru prima oară ideea învierii morților.

„Și mulți dintre cei care dorm în țărâna pământului se vor scula, unii la viața veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică. [...] Și tu mergi spre sfârșitul tău și te odihnește și te vei scula, ca să primești moștenirea ta în vremea de apoi” (*Daniel 12, 2. 13*).

Iahwe este Stăpânul, Tatăl omului, pe care l-a creat și i-a dăruit o demnitate creaturală deosebită pentru că a fost pus administrator al Creației și beneficiar al tuturor bunurilor materiale pe care este chemat să le folosească cu înțelepciune. Această restaurare a chipului original al omului, distrus de păcatul strămoșesc va avea loc la sfârșitul istoriei, când istoria profană și planul metaistoric al lui Dumnezeu se vor suprapune, instaurându-se Împărăția lui Dumnezeu în care spațiul și timpul din dimensiunea actuală a istoriei vor reflecta atributele timpului lui Dumnezeu.

În sinteză, cărțile Vechiului Testament ne prezintă imaginea unui Dumnezeu Unic, prefigurându-se în același timp Înțelepciunea și prezența personală a unui Mesia, însoțit în misiunea Sa de Spiritul lui Iahwe.

Cum este Dumnezeul Vechiului Testament? Dumnezeu este Unic, singurul Dumnezeu adevărat. Este fidel promisiunilor sale, fiind drept și milostiv față de poporul pe care l-a ales, chiar dacă acesta se reduce la o „rămășiță sfântă” fidelă prin credință Legământului. Este Creatorul și Stăpânul Creației pe care o menține în subzistență prin înțelepciunea Sa și în virtutea Spiritului atotputerniciei Sale. Este Stăpânul istoriei, guvernează toate evenimentele – lăsând omului libertatea totală de alegere, deci posibilitatea de a iubi – situație care va dura până la instaurarea Împărăției lui Dumnezeu, eveniment eshatologic.

Noul Testament completează tabloul schițat de Vechiul Testament printr-o noutate absolută în gândirea religioasă a omenirii, fiind prezentă în mod explicit revelația trinitară: Dumnezeu este unic însă se revelează ca Tată, Fiu și Spirit Sfânt, o Unitate de o ființă întreită în Persoane.

## **5. Imaginea lui Dumnezeu în Sfintele Evanghelii**

Isus Hristos, „Fiul lui Dumnezeu făcut om, este Cuvântul unic, desăvârșit și definitiv al Tatălui. În El Tatăl spune totul și nu va mai exista alt cuvânt decât acesta”.<sup>30</sup> Noul Testament aduce desăvârșirea imaginii despre Dumnezeu, completând monoteismul iudaismului biblic. Revelația trinitară este prefigurată în cărțile Vechiului Testament, însă devine de acum înainte ca o teologie trinitară pe baza afirmațiilor explicite ale Noului Testament.

---

<sup>30</sup> CBC n. 65.

Din punct de vedere teologic trebuie amintite elementele legate de studiul biblic și mai ales de specificul redactării Noului Testament. Redactarea Evangheliilor pornește de la proclamarea inițială a Bisericii – *kerygma*, centrată în jurul evenimentului pascal: patima, moartea și Învierea lui Isus Hristos. Evenimentele istorice sunt redactate în lumina evenimentului pascal, care reprezintă cheia interpretativă pentru înțelegerea activității publice și a învățăturii pe care Apostolii o transmit Bisericii primare.

Al doilea aspect este legat de Persoana lui Isus. Dimensiunea divino-umană se revelează progresiv pe parcursul activității sale publice, înțelegerea misiunii Sale este un proces de maturizare a credinței Apostolilor și ucenicilor, revelarea deplină se realizează în misterul unei răstigniri și a Învierii dobândind sens în perioada post-pascală, în epoca Bisericii. Numai în lumina divinității și umanității lui Isus Hristos, revelată în perioada post-pascală, înțelegem afirmațiile despre Dumnezeu cuprinse în învățăturile Fiului.

Al treilea aspect ține de unitatea de conținut a celor două Testamente. Creștinismul moștenește monoteismul iudaic și reprezintă finalitatea planului istoric de mântuire a omenirii care intră în ultima etapă a drumului spre *eshaton*, spre desăvârșirea și plinirea Istoriei mântuirii, etapa prezenței lui Dumnezeu prin lucrarea Spiritului Sfânt în Biserica lui Hristos.

Orice reflecție teologică ulterioară care rămâne ancorată în ortodoxia doctrinară, pornește în mod concret de la lucrarea trinitară a lui Dumnezeu în Istorie. De aici imaginea clară a unei unități – un singur Dumnezeu – care acționează în istoria mântuirii prin intermediul Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt.

Evangheliile consemnează cuvintele lui Hristos transmise de către Apostoli și de către primii creștini în lumina Spiritului Sfânt. Dacă Evanghelia (*Εὐαγγέλιον* = „Vestea cea Bună”) este rodul kerygmei primilor creștini, primele aprofundări teologice aparțin epistolarului Sfântului Pavel și scrisorilor catolice, adevăratele baze normative pentru teologia creștină de mai târziu.

Revelația deplină în Isus Hristos ne descoperă Dumnezeu unic, căruia ne rugăm, diferențiat în acțiunile Sale față de omenire prin implicări clare și distincte. În general diferențiem poziția sinopticilor față de relatarea Sfântului Ioan, sau mai bine zis sunt patru puncte de vedere diferite, clădite pe experiența apostolică a începuturilor, existând o interdependentă între redactări dar și o manifestare liberă a specificului fiecărui autor în parte în unitatea experienței de credință și a asistenței Spiritului Sfânt prin inspirația acordată autorilor. Să urmărim fundamentările neotestamentare ale teologiei trinitare.

## **5.1. Evangheliile sinoptice**

Sinopticii ne oferă o viziune de ansamblu asupra vieții Mântuitorului, prezentând în mod asemănător viața și activitatea lui Isus, fapt pentru care în general sunt prezentați sistematic împreună. Fără a intra în aspecte legate de studiul biblic, putem afirma faptul că sinopticii realizează un tablou descriptiv al lui Isus istoric în lumina post-pascală a recepției ecleziale, cunoscând adevărul că El este Fiul lui Dumnezeu care a Înviat din morți, s-a ridicat la Cer și prin revărsarea Spiritului Sfânt întemeiază Biserica care primește învățătura revelată și transmite în putere (acțiunea sacramentală) „Vestea cea Bună” a mântuirii până la a doua venire în glorie a Mântuitorului.

### **5.1.1. Evanghelia după Marcu**

Cronologic este prima redactare dintre cele patru Evanghelii, cuprinzând în mod sintetic și explicit principalele afirmații de credință propovăduite în special într-un ambient cultural-spiritual iudeo-creștin. Cu toate acestea, beneficiarii acestei redactări sunt creștinii proveniți din familii străine, după cum se observă prin tendința de a explica expresiile aramaice și obiceiurile iudaice. Limbajul folosit de Sfântul Marcu conține expresii populare și traduce expresii semitice păstrând structura logică inițială fără să le stilizeze. Prezentarea

evenimentelor este schematică, se oprește asupra minunilor care însoțesc predicarea lui Isus, dovada imanență a puterii mesianice. Punctul spre care converg finalitățile diferitelor secțiuni și obiectivul principal, introduce cititorul în misterul Crucii. În primă fază se revelează că Isus este Mesia: activitatea profetică și faptele care însoțesc misiunea Sa care depășește orice alt personaj biblic, având din plin asupra Sa lucrarea Spiritului Sfânt care se revarsă revelându-L ca „Mesia” – Unsul, cel așteptat în speranța mesianică conturată în perioada iudaismului biblic tardiv. Apoi se revelează faptul că Isus este Fiul lui Dumnezeu.

Hristos este profet, Mesia, Fiul Omului și în final Fiul lui Dumnezeu unul-născut. Teofaniile și puterea pe care Isus o exercită asupra Lumii văzute și nevăzute, ne demonstrează că Isus este Dumnezeu adevărat, în timp ce condiția umană pe care a îmbrățișat-o prin întruparea din Maria (Bunavestirea) este un adevăr de necontestat, așa că nici nu se pune problema în Evangheliile sinoptice de a se demonstra istoricitatea vieții Mântuitorului.

O temă principală este cea a „Împărăției lui Dumnezeu” care se instaurează prin Israel pe întregul pământ. Domnia lui Dumnezeu în plenitudine este iminentă, fiind prefigurată de parabole și demonstrată de puterea lui Dumnezeu dată de Spiritul Sfânt lui Isus. Isus este Dumnezeu revelat oamenilor, pe măsura posibilității lor de cunoaștere. Acest om-Dumnezeu, o realitate teandrică, face posibilă prezența permanentă a Împărăției prin intermediul Crucii. Misterul Pascal face posibilă împăcarea omului cu Dumnezeu și generează noul popor al Noului Legământ, reunit nu după criterii etnice, ci în unitatea în diversitate a Bisericii lui Hristos.

### 5.1.2. Evanghelia după Matei

Este cea mai citată lucrare a Noului Testament, bucurându-se de o autoritate deosebită încă din perioada apostolică.

Evangelhia după Matei deschide canonul Noului Testament, prezentând o viziune de ansamblu bine ordonată asupra vieții lui Isus, accentuând în mod progresiv misterul care se revelează în plinătate prin Hristos cel Înviat. Autorul citează frecvent pasaje din Vechiul Testament, demonstrând faptul că Isus este plinirea tuturor profețiilor și plinătatea Revelației. Partea narativă preia temele Evangheliei după Marcu la care se adaugă o serie de teme comune Evangheliei după Luca, având o treime din conținut absolut inedită.

Legătura frecventă cu Vechiul Testament, numeroasele expresii semitice și descrierea clară a unor practici ancorate în cultura populară demonstrează paternitatea Evangheliei, scrisă de un iudeo-creștin, dar și faptul că destinatarii imediați sunt iudeii botezați, cursivitatea și caracterul sistematic al prezentărilor au dus la alegerea acestei Evanghelii ca principal instrument de lucru în cateheza Bisericii Universale.

Conținutul teologic al Evangheliei după Matei ne revelează umanitatea lui Isus prin genealogia ce îi asigură autoritatea Mesianică după Lege – din neamul lui David. Mesia se revelează treptat în dimensiunea Sa reală: om adevărat dar și Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu adevărat, care aduce Împărăția lui Dumnezeu pe Pământ. Prin El s-au împlinit profețiile și tot El desăvârșește planul Istoriei mântuirii, lăsând deschisă posibilitatea întoarcerii tuturor oamenilor la demnitatea pierdută prin păcatul strămoșesc. Noul Israel, Biserica, în care este prezentă în mod mistic Împărăția lui Dumnezeu este zidită pe Petru, cuprinzând atât acea rămășiță sfântă din poporul ales care îl recunoaște pe Isus ca Hristos, cât mai ales celelalte neamuri care devin, prin altoire, moștenitori ai promisiunii și parte integrantă a unicului organism viu, ce își are trunchiul în Avraam. Matei subliniază și aspectul eshatologic, a doua venire care trebuie să găsească Biserica pregătită pentru marea și universală Judecată.

Prin Hristos, Biserica îl are în mijlocul ei pe Dumnezeu care se coboară în istorie și lucrează prin Sacramente în scopul

readucerii întregii umanități la perfecțiunea în care a fost creată: firul roșu al gândirii teologice specifice lui Matei pornește de la pregătirea venirii lui Hristos în Vechiul Testament, nașterea, activitatea lui Isus și mai ales Misterul Pascal instaurează Împărăția lui Dumnezeu, prezentă în Biserică (Universală și misionară), care se îndreaptă înspre plinătate și desăvârșire în virtutea tensiunii eshatologice. Biserica este o anticipare a Domniei universale a lui Dumnezeu în istoria de după Rusalii, desăvârșirea comuniunii *tuturor* oamenilor mântuiți realizându-se la momentul plinirii, desăvârșirii timpurilor, care este precedată de frământări și mișcări de „cernere” a celor buni față de cei ce sunt vrednici de gheenă.

### 5.1.3. Evanghelia după Luca și Faptele Apostolilor

Amândouă sunt atribuite unui singur autor, alcătuiind două părți ale unei prezentări unitare prin conținutul și continuitatea logică a evenimentelor. Se adresa unei comunități creștine formate, aflată în diaspora după distrugerea Templului, într-un limbaj bine elaborat și lipsit pe cât se poate de expresii semitice. Grijă principală a autorului nu mai este dialogul polemic cu iudaismul, ci prezentarea bazelor credinței creștine pe fondul consolidării unei comunități care începe să-și definească modul de a fi în lume, în mod concret, într-un ambient cultural elenist.

Mesajul teologic al acestei Evanghelii este axat pe opera mântuitoare a lui Isus Hristos pregătită încă din perioada Vechiului Testament pentru a fi continuată în Biserică. Isus este „Domnul”, titlu rezervat lui Dumnezeu. El este Stăpânul, nu numai al lui Israel ci al întregii umanități din toate timpurile – este Stăpânul Istoriei mântuirii.

Faptele Apostolilor prezintă continuitatea operei mântuirii prin Biserica lui Hristos. Adevăratul protagonist al evenimentelor este Dumnezeu Tatăl și Fiul care trimite în lume pe Spiritul Sfânt. Mai întâi, prima comunitate apare în Ierusalim ca urmare a revărsării Spiritului Sfânt în ziua Cincizecimii. Petru este în centrul comunității, Apostolii reprezintă stâlpii pe care se bazează

Biserica alcătuită din cei care ascultă Cuvântul lui Dumnezeu, trăitori într-o comuniune fraternă, practicanți ai cultului creștin: rugăciunea, frângerea pâinii și misiunea de întraajutorare. Această primă Biserică se extinde treptat, ajungând să aibă conștiința universalității atunci când se maturizează sub aspectul catolicității sale. Biserica nu este doar a iudeilor ci este a tuturor neamurilor care sunt chemate la mântuire. Temelia Bisericii este întărită de martiriul lui Ștefan, cel care deschide de acum înainte un lung drum de mărturisitori ce își vor da viața pentru credința în Hristos. Acum intră în scenă și Sfântul Pavel, Apostolul neamurilor care este autorul primelor lucrări cu caracter teologic, de la elemente doctrinare și de morală până la afirmații cu aplicație în domeniul pastorației sau teologiei spirituale. Prin Petru și Pavel, Biserica ajunge în centrul lumii politico-militare și culturale a *oikoumenei*, în Roma, răspândindu-se până la marginile lumii.

Prin puterea Spiritului Sfânt, Isus este mereu prezent în istorie: sprijină activitatea misionară, este alături de creștini în momentele de încercare, este liantul unității, dăruiește harurile necesare fiecăruia în parte. Scrierile Sfântului Evanghelist Luca leagă imaginea lui Dumnezeu de aspectul eclezialogic, Biserica purtând omenirea spre plinirea eshatologică a timpurilor.

## 5.2. Evanghelia după Sfântul Ioan

Spre deosebire de Evangheliile sinoptice, a patra Evanghelie este scrisă în perspectiva teologiei spirituale, fiind opera unui suflet pătruns de iubirea lui Dumnezeu. Kerygma Bisericii primare se regăsește în structura Evangheliei după Ioan, lucrarea în ansamblu fiind complexă. Prologul este o parte de o deosebită frumusețe, cu o profunzime a semnificațiilor ce depășește toate celelalte scrieri ale timpului. „La început era Cuvântul” – afirmă preexistența lui Hristos care este în Dumnezeu încă înainte de actul creației. „Și Cuvântul s-a făcut om și a locuit între noi” – arată realitatea teandrică care s-a întrupat și lucrează pentru

mântuirea lumii. Lumina adevărată – Isus venit să aducă lumină în lume, nu este recunoscut de ai săi, de aceea tragismul vieții sale care avea să cunoască moartea.<sup>31</sup>

După prologul ca o sinteză a istoriei personale a Mântuitorului proiectată pe fundalul istoriei mântuirii, Isus este recunoscut și declarat Mesia de către Ioan Botezătorul. Faptele și cuvintele lui Isus au rolul de a confirma faptul că Isus este Fiul lui Dumnezeu, una cu Tatăl, care promite lumii un Paraclet – Spiritul Sfânt. Misterul Pascal ocupă o poziție centrală, pentru ca Isus cel Înviat să dăruiască întreaga sa putere și autoritate prin Spiritul Sfânt, Apostolilor, cu o deschidere spre dimensiunea ecleziologică și eshatologică a istoriei mântuirii.

Din punct de vedere teologic, principalele afirmații sunt din domeniul hristologiei, de la care pornesc celelalte teme aprofundate progresiv de firul narațiunii. Oamenii sunt chemați la întoarcerea spre starea perfecțiunii primordiale, fapt posibil prin comunicarea vieții divine de către Isus: perfecțiunea / sfințenia este echivalentul participării omului la viața divină. Spiritul Sfânt se revelează în intimitatea legăturii dintre Tată și Fiu. Lumina și „întreg adevărul” acceptate din credință îl implică profund pe om și îi schimbă viața, făcându-l ucenic al lui Isus. Oamenii trăiesc în lumină sau în întuneric în funcție de acceptarea sau nu a credinței. Foarte importantă este și unitatea dintre credincioși provenită din unitatea Treimii, fapt revelat de Isus în momentul rugăciunii pentru ucenicii săi: „pentru ca toți să fie una.”

Evangelhia după Ioan ne deschide noi perspective în abordarea problematicii trinitare, oferindu-ne o nouă platformă de plecare în dezvoltarea ulterioară a teologiei, valorificată mai ales în cadrul teologiei augustinienne și a teologiei spirituale.

---

<sup>31</sup> Alexandru Buzalic, *De trinitate*, p. 90.

## **6. Dumnezeu în Epistolele Noului Testament**

Născut din necesități preponderent pastorale, epistolarul Noului Testament se adresează Bisericii, unor comunități care cred în Dumnezeu și au primit Revelația deplină prin Hristos, sau unor noi Biserici creștine supuse încercărilor. Cu toate acestea, simplul act de acceptare a credinței din partea indivizilor care o alcătuiesc nu satisface toate necesitățile Bisericii, o instituție divino-umană care se dezvoltă după regulile de creștere specifice oricărui organism viu, deci și ale societății.

Confruntată cu limbajul cultural elenist specific ambientului mediteranean, credința creștină începe să dezvolte acele elemente raționale și raționalizabile ale Revelației care însoțesc în mod obligatoriu trăirea religioasă. Fără îmbinarea armonioasă a celor două elemente – raționale și iraționale – caracteristice creștinismului, Biserica nu putea rezista vicisitudinilor istoriei și nici nu se putea vorbi despre o ortodoxie doctrinară. În această perioadă apar și primele atacuri din partea iudaizanților, care susțineau necesitatea Legii mozaice și a practicilor iudaismului, dar și a gnosticismului care tinde să formeze un sincretism între păgânism și noua credință creștină. Prin aceste scrisori care compun alături de Evangheliile, de Faptele Apostolilor și de Apocalipsă canonul Noului Testament, apar primele afirmații teologice care caută să completeze ceea ce nu este prezentat explicit în Evangheliile și inculturează creștinismul pe fondul preponderent elenist al epocii Bisericii primare. Teologia ortodoxă oficială, bazată pe consensul Bisericii Catolice realizat prin Conciliile Ecumenice din primul Mileniu creștin, valorifică aceste prime afirmații ce devin repere normative ori de câte ori speculațiile se vor îndepărta de Adevărul revelat. Revelația divină și Sfânta Tradiție reprezintă tezaurul credinței încredințat Bisericii, de aceea orice studiu teologic cu adevărat ortodox, nu se poate clădi decât pe Sfânta Scriptură și pe operele înaintașilor, confruntate apoi cu problemele contemporane.

Cele mai importante lucrări, din această perspectivă, sunt epistolele Sfântului Apostol Pavel, mai ales pentru că au stat la baza respingerii ereziilor primelor secole, fiind prezente în teologia Bisericii de-a lungul istoriei sale, dar și în dialogul ecumenic actual.

## 6.1. Scrisorile Sfântului Apostol Pavel

Sfântul Pavel este Apostolul neamurilor. Fiind evreu cu o solidă formație teologică iudaică, cetățean roman în deplinătatea drepturilor civile de care se putea bucura dar și de formație intelectuală elenistă, a realizat o solidă teologie pe înțelesul contemporanilor săi. Formația religioasă iudaică este rezultatul contribuției lui Gamaliel din Ierusalim, rabin ce conducea o școală de orientare *hasidică*. Fariseu, este un practicant devotat al prescrierilor Legii, inițial fiind în opoziție față de creștinism, chiar participant indirect la martiriul Sfântului Ștefan.

Puterea apostolică nu o primește în ziua Cincizecimii, ci este rezultatul convertirii lui miraculoase prin puterea lui Isus cel Înviat. Mergând spre Damasc, are experiența contactului direct cu Isus care i se revelează direct, fapt care îl marchează pentru întreaga viață. Devine astfel, dintr-un asupritor al Bisericii lui Hristos un Apostol care își va consacra întreaga viață activității misionare. Între anii 50-60 dHr. a scris cele mai multe epistole, multe pe parcursul călătoriilor sale misionare, după care este arestat și ajunge la Roma unde sfârșește ca martir.

În epistolarul atribuit Sfântului Pavel întâlnim formule care reprezintă mărturisiri de credință (*1 Tesaloniceni* 1, 10; *Galateni* 1, 4; *Romani* 1, 2-5), sau formule euharistice cu valoare liturgică (*1 Corinteni* 10, 16; 11, 24-25 etc.) precum și binecuvântări (*Galateni* 6, 16), doxologii (*2 Corinteni* 1, 3), imnuri (*Galateni* 1, 3-2), expunerea unor învățături cu caracter moral (*Galateni* 5, 19-21) etc. Fiecare scrisoare se adresează unei comunități creștine concrete, cu anumite probleme imediate de ordin pastoral. Pavel a întâmpinat uneori o opoziție activă din partea creștinilor

iudaizanți, fiind un teolog care dă primele explicații dogmatice, morale sau clarifică calea Bisericii Catolice, destinată mântuirii tuturor oamenilor.

### 6.1.1. Epistola către Romani

Este cea mai amplă și complexă scrisoare a Sfântului Pavel. Reprezintă în același timp o sinteză a gândirii Apostolului în ceea ce privește majoritatea problemelor Bisericii primare, fără să fie prezentată o concepție ecleziologică și Taina Euharistiei. Se adresează Bisericii din Roma care apare în diasporă în jurul anului 40 dHr., frământată de tensiunile generate de iudaizanți și de reacțiile adepților catolicității Bisericii. Epistola este redactată în iarna șederii lui Pavel în Corint între 56-57 sau 57-58. Argumentația teologică a Apostolului pornește de la prezentarea istoriei mântuirii și a universalității prezenței păcatului, căruia i se opune Evanghelia lui Hristos pentru mântuirea celor care cred (în așteptările comunității de atunci și conform revelației poporului ales are chiar o întâietate în fața celorlalți: „[mântuirea] iudeului întâi, și elinului” vezi *Romani* 1, 18). *Romani* 3, 29 arată o schimbare radicală față de exclusivismul iudaic, Pavel întrebându-se retoric: „Oare Dumnezeu este numai al iudeilor? Nu este El și Dumnezeuul păgânilor? Da, și al păgânilor. Fiindcă este un singur Dumnezeu [...]” Se afirmă astfel existența unui Dumnezeu al tuturor neamurilor, care cheamă întreaga umanitate la mântuire, indiferent de apartenența etnică. Apare pentru prima oară analogia între Hristos – Noul Adam și primul Adam, precum și faptul că Legea se arată inefficientă „înmulțind păcatul” în timp ce harul împărătește prin dreptate, viața veșnică, prin Isus Hristos (*Romani* 5, 12-21). Apostolul vorbește despre îndreptățirea prin har, care intră în lume prin Isus Hristos. Dumnezeu Tatăl este izvorul sfințeniei, Cel care îl face pe om să participe la dumnezeirea Lui în momentul când, prin credință, credinciosul devine asemenea Fiului său, fiu al lui Dumnezeu. Viața în Spirit rodește prin mântuire.

### 6.1.2. Întâia Epistolă către Corinteni

Este redactată în timpul șederii Apostolului la Efes între anii 55-56. Corintul se confrunta cu influențele elenismului, de unde problemele doctrinare și pastorale legate de libertate, viața liturgică, darurile Spiritului Sfânt etc. În esență, Hristos este centrul comunității creștine, kerygma Bisericii primare fiind punctul de plecare pentru toate soluțiile găsite de Apostol. Botezul înseamnă a pătrunde în misterul patimii, morții și învierii lui Hristos, modul prin care omul trăiește Evanghelia. Învățătura creștină este mai presus de orice altă învățătură, deoarece este darul Sfântului Spirit. Biserica este opera lui Dumnezeu care eliberează din sclavia păcatului și dăruiește carismele în scopul slujirii și edificării comunității. Capitolul 8 versetul 6 abordează din nou ideea unicității lui Dumnezeu și a mântuirii prin Isus Hristos. Capitolul 13, versetele 1-13, cunoscutul imn al iubirii, reprezintă un text cu valoare literară deosebită care expune virtuțile teologale: credința, speranța și iubirea. Legătura intimă dintre om și Dumnezeu se va revela în momentul învierii morților, prefigurată de Învierea lui Hristos. *1 Corinteni* 15, 50-57 este pasajul care completează imaginea eshatologiei creștine.

### 6.1.3. A doua Epistolă către Corinteni

Este redactată între anii 56-57. Contextul este diferit, fiind vorba despre polemici generate de autoritatea diferiților predicatori și influențele lor asupra comunităților creștine. În esență, această epistolă este o apologie făcută muncii apostolice. Aici Apostolul mărturisește despre experiența sa extatică care l-a condus pe calea convertirii și care l-a transformat în intimitatea ființei sale; însă el ca om este neputincios, de unde și revelarea harului lui Dumnezeu care lucrează în lume: „puterea [lui Dumnezeu] se desăvârșește în slăbiciune” (*2 Corinteni* 12, 9). Un alt aspect este activitatea de slujire a Bisericii lui Hristos prin *diakonia* slujitorilor ei, slujirea comunității care definește misiunea socială a Bisericii.

#### 6.1.4. Epistola către Galateni

Este importantă prin conținutul ei doctrinar, abordându-se problematica justificării sau a îndreptățirii prin credință. Mesajul este transmis cu autoritate, dat fiind că Apostolul acuză infidelitatea față de mesajul Evangheliei și față de învățăturile sale morale sub influența predicatorilor iudaizanți. Calea mântuirii este calea lui Hristos și fidelitatea față de Noua Lege, fapt pentru care Vechea Lege, a lui Moise, nu mai este necesară pentru mântuire (era vorba mai ales de circumcizie și practicile mozaice). Mântuirea este dăruită de Dumnezeu tuturor oamenilor prin Isus Hristos și unica Evanghelie. Interesant este faptul că nu se contestă pluralismul manifestărilor credinței, fiind posibilă o Biserică iudeo-creștină, fidelă tradiției mozaice dar și o Biserică a neamurilor. Cu toate acestea Legea mozaică nu este necesară, deoarece mântuirea este adusă de patima, moartea și Învierea lui Isus pe Cruce, unica jertfă metafizic eficientă. Cheia interpretativă este hristologică și soteriologică. Deasupra tuturor diferențelor specifice, creștinii de pretutindeni sunt uniți în Hristos, capul Bisericii. Pentru Dumnezeu, „în Isus Hristos, nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur, ci făptura cea nouă” (*Galateni* 6, 15).

#### 6.1.5. Epistola către Efeseni

Are un caracter ecleziologic. Botezul îl transformă pe individ într-un om nou, parte integrantă a Bisericii lui Hristos, Una, care se manifestă prin măduarele sale. Biserica este trupul lui Hristos, însuflețită de un singur Spirit, pentru că există un singur Domn, o credință, un botez și un Dumnezeu Tată atotputernic a tuturor (*Efeseni* 4, 4-6). Aspectul social al Bisericii nu se reduce strict la comunitate, ci reprezintă o nouă umanitate, unită în Spiritul lui Dumnezeu, fiind o Biserică Universală deoarece Hristos „îi aduce aproape pe toți prin sângele său” (*Efeseni* 2, 13). Această Biserică este îndemnată să trăiască în sfințenie, fiind un semn al mântuirii care vine

prin credința în Hristos și prin harul care se revarsă asupra tuturor membrilor ei.

#### **6.1.6. Epistola către Filipeni**

A fost scrisă în perioada când Apostolul era în lanțuri (vezi *Filipeni* 1, 7), însă locul și data nu pot fi precizate cu exactitate, bibliștii considerând că a fost scrisă în Efes (57 dHr) sau în Cezareea (58-60 dHr), foarte puțin probabil să fie redactată în Roma. Această scrisoare este pătrunsă de o bucurie spirituală care provine din viața „în Hristos.” Sfaturile date creștinilor se referă la perseverență, ospitalitate, armonie, fidelitate, unitate și speranță, rezultatul maturității spirituale la care Pavel a ajuns și ale cărei roade le vestește altora.

#### **6.1.7. Epistola către Coloseni**

Se ridică împotriva învățătorilor mincinoși și a doctrinelor false, un pericol care avea să lovească permanent Biserica de-a lungul timpurilor. Plinătatea vieții în Dumnezeu nu poate fi dobândită decât prin Hristos: „[...] chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura” (*Coloseni* 1, 15). Și aici revine tema omului cel nou îmbrăcat într-o viață nouă.

#### **6.1.8. Epistola întâia către Tesaloniceni**

Este rezultatul grijii pastorale față de o comunitate fondată în urma celei de a doua călătorii misionare (49-52 dHr). Scrisoarea prezintă viața de credință ca un angajament total făcut de om față de Dumnezeu. Tematica eshatologică este deosebit de importantă, vorbind despre învierea morților și despre a doua venire a lui Hristos. Este și un îndemn la veghere până la a doua venire a lui Hristos și inaugurarea unei lumi a comuniunii depline.

### **6.1.9. Epistola a doua către Tesaloniceni**

Are un accent eshatologic, sugerând că istoria se îndreaptă spre plinătate, însă timpul „încă nu a sosit.” Capitolul doi este dedicat prezentării semnelor timpului și vestirii scenariului care precedă acest eveniment, respectiv venirea lui Antihrist și a lucrării de amăgire a celor slabi în credință. Arată o viziune teologică matură asupra eshatologiei creștine, subliniindu-se victoria finală asupra răului. Viitorul este însă puternic ancorat în prezent și în trăirea vieții creștine.

### **6.1.10. Scrisorile pastorale**

Sunt Epistolele către Timotei și Tit, numite astfel începând cu secolul XVIII datorită conținutului lor. Acestea se adresează atât episcopilor, cât mai ales sunt transmise norme și îndemnuri pentru comunitățile creștine. În mod concret este arătat pericolul gnosticismului și al doctrinelor false care încep să lovească creștinismul, într-o perioadă în care ortodoxia doctrinară nu era încă definită. Prima scrisoare către Timotei atrage atenția asupra ereziilor, dându-se sfaturi referitoare la desfășurarea cultului și reguli privind starea fiecărui membru al comunității. A doua scrisoare către Timotei adaugă în plus prevestiri referitoare la vremurile grele din urmă, în care oamenii vor umbla pe cărări greșite (2 *Timotei* 3, 1-5). Scrisoarea către Tit arată misiunea preoților contra învățăturilor false, precum și modelul vieții credinciosului creștin. Aceste scrisori nu au un conținut teologic specific, preluându-se temele prezentate și explicate pe larg în alte scrieri.

### **6.1.11. Epistola către Filimon**

Are un caracter personal, însă prin formulările de început și de final înțelegem că a fost citită în fața comunităților Bisericii primare. Pavel îl recomandă pe Onesim, un sclav fugit de la stăpânul său, folosindu-se de argumentul iubirii creștine.

### **6.1.12. Epistola către Evrei**

Este ultima lucrare atribuită Sfântului Apostol Pavel și cuprinsă în canonul Noului Testament. Scrisoarea reprezintă o sinteză a credinței creștine centrată pe rolul preoției lui Hristos. Se adresează unor comunități dinainte formate. Are rolul de întări credința și participarea activă la viața comunitară a credincioșilor. Planul de mântuire al lui Dumnezeu s-a realizat prin Hristos, pentru toți oamenii. Se arată importanța faptelor care să provină din adâncul ființei omului credinței, sfințenia fiind singura garanție a trăirii în Hristos și a mântuirii.

## **6.2. Scrisorile catolice**

Scrisorile lui Iacob, Petru, Iuda Tadeul și Ioan au fost numite catolice încă din secolul I, datorită caracterului destinației lor: sunt epistole universale. Chiar dacă au fost scrise fiecare într-un context bine precizat, mesajul lor depășește cadrul restrâns al unui singur destinatar.

### **6.2.1. Epistola Sfântului Iacob**

Este o lucrare deuterocanonică, introdusă în canonul Sfintei Scripturi în secolul VI dHr. Se adresează creștinilor, urmărind prescripții concrete: credința, iubirea, înțelepciunea. Este lansat îndemnul înfrânării limbii (*Iacob* 3, 1-10), Înțelepciunea adevărată fiind rezultatul trăirii credinței și nu a simplei rostiri: „credința fără fapte este moartă” (vezi capitolul 2 al Epistolei).

### **6.2.3. Întâia Epistolă a lui Petru**

Se adresează creștinilor din Asia Mică, fiind datată probabil din perioada în care se afla la Roma. De aici se desprind teologia suferinței, o teologie politică și perspectiva eshatologică a istoriei omenirii. Chemarea principală este de a se trăi credința în situația concretă de viață a fiecăruia, dându-se îndemne pentru păstori și pentru cei păstoriți, subliniindu-se că răsplata vine din partea lui Hristos „Mai-marele păstorilor” (*1 Petru* 5, 4).

#### **6.2.4. A doua Epistolă a lui Petru**

Este deuterocanonică. Contextul principal este dat de răspândirea ereziilor care răstălmăcesc Evanghelia. Se apără în special eshatologia creștină, probabil confruntată cu tendințe gnostice sau sincretice din partea ambientului cultural elenist. Prezintă și o imagine a lumii care va veni.

#### **6.2.5. Întâia Epistolă a Sfântului Ioan**

Vine în completarea Evangheliei și a Apocalipsei. Și aici se reflectă tensiunile apărute ca urmare a confruntării cu învățăturile false, asemenea celorlalte epistole ale Noului Testament. Fiind opera unui contemplativ care experimentează realitățile despre care scrie, apelează la unele expresii specifice ce caracterizează trăsături ale personalității sale: Dumnezeu este lumină (*1 Ioan* 1,5) și Dumnezeu este iubire (*1 Ioan* 4, 16). „Cuvântul întrupat” reprezintă noutatea creștinismului, în timp ce chemarea omului se rezumă la tema iubirii, amplu dezvoltată în corpul scrisorii. A crede înseamnă a da dovadă de această credință prin fapte, care se reduc în esență la iubire: Dumnezeu este iubire, a rămâne în Dumnezeu înseamnă a manifesta această iubire în relațiile cu aproapele. Iubirea este echivalentul experienței contemplative, fiind un mijloc de cunoaștere a lui Dumnezeu, care este în esența Sa, Iubire (interpretată ulterior, după cum vom vedea, ca unitatea relațională interpersonală dintre Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt).

#### **6.2.6. A doua Epistolă a Sfântului Ioan**

Este mult mai scurtă, cuprinzând însă unele expresii prezente și în prima scrisoare. Este atacată erezia care se prezintă subversiv sub masca unor învățături amăgitoare. Este condamnată astfel heterodoxia care se manifesta în interiorul gnosticismului de orice tip.

### **6.2.7. A treia Epistolă a Sfântului Ioan**

Nu are nici un aport teologic concret, fiind un mesaj personal trimis unui personaj numit Gaius. Dar și aici se reflectă o rivalitate între diferite grupări și prezența slăbiciunilor omenești care au îngreunat misiunea Apostolilor.

În canonul Noului Testament este cuprinsă și Apocalipsa atribuită tot Sfântului Ioan, o lucrare complexă cu un bogat conținut eshatologic. De acum înainte, întreaga teologie creștină își regăsește fundamentul revelat în cărțile Sfintei Scripturi. Pornindu-se de la Revelație, transmisă în scris sau oral, teologia creștină avea să-și înceapă lungul proces de explicare și actualizare a mesajului divin, astfel încât omul – principalul destinatar al Revelației – să înțeleagă ceea ce Dumnezeu i-a descoperit, indiferent de timpul istoric și particularitățile ambientului cultural în care își desfășoară existența istorică.

## **7. În sinteză: Dumnezeu unic în trei Persoane**

În ceea ce privește mesajul Noului Testament, acesta merge pe linia istoriei mântuirii, completând într-un mod inedit evenimentele Vechiului Testament. În Vechiul Testament avem o omenire care decade din starea sfințeniei originare, se îndreaptă spre rău, este purificată de apele potopului și salvată prin Noe, omenirea împrăștiindu-se și diversificându-se în funcție de limbă, cultură și apoi prin religii. Dumnezeu îl alege pe Avraam dintre toate neamurile și formează prin el și prin ceilalți Patriarhi poporul ales. Prin Moise îi dă o Lege și îl călăuzește spre pământul făgăduit, după care urmează o perioadă de infidelitate față de Dumnezeu și față de percepțiile religiei mozaice, când profeții luptă pentru reîntoarcerea la puritatea credinței, prevestind venirea unui Rege, Profet și Sacerdot prin persoana lui Mesia.

Noul Testament vine cu noutatea Evangheliei – *Bunei Vestiri*: a sosit Împărăția lui Dumnezeu, mântuirea întră în lume. Biserica este un semn vizibil al poporului mântuit, primind mijloacele prin care poporului i se facilitează mântuirea – Sfintele Taine. Isus Hristos este plinirea Revelației, prin El, Dumnezeu întrupat învață și descoperă omului tot ceea ce este necesar mântuirii și prin faptă – Patima, Moartea și Învierea – dăruiește lumii mântuirea. Biserica este instituită ca o realitate divino – umană, care beneficiază de lucrarea lui Dumnezeu în istorie, în mod permanent.

Reflectând condiția istorico-culturală specifică a unui ambient mediteranean elenist, într-o religiozitate cu tendințe spre sincretism, kerygma Bisericii primare se lovește mai întâi de dușmanii săi interni, iudaizanți, care au o predilecție pentru radicalizarea mesajului Evangheliei doar în folosul evreilor, fapt pentru care țin la practica culturală legată de Lege. Ei recunosc importanța lui Isus, majoritatea acceptă Euharistia, însă nu reușesc să înțeleagă universalitatea mântuirii. Tot în interiorul Bisericii apar și primele schisme, generate de interpretările făcute simplu, sub influența religiilor antichității sau a tendințelor populare mitologizante care fie generează gnosticismul, fie că lasă o bogată literatură apocrifă, pun problema apologiei ortodoxiei doctrinare. Urmează dușmanii externi care lovesc fățiș creștinismul, în primul rând iudaismul care vede în credința creștină o erezie născută în sânul poporului lor și Imperiul Roman care generează în scurt timp marile persecuții.

Noul Testament alături de Sfânta Tradiție constituie patrimoniul Bisericii prin care se transmite Revelația divină ajunsă la plinătate prin Hristos: Dumnezeu, care pregătește plinirea timpurilor prin poporul ales, după ce sugerează prin lucrările sale istorice existența unei Înțelepciuni și a unui Spirit, se descoperă explicit ca Tată, Fiul și Spirit Sfânt, fiind o misterioasă unitate în diversitate. Încercarea de raționalizare a mesajului revelației va genera și dezvoltarea teologică, concentrată în primul rând pe controversele *hristologice* și *soteriologice*, pentru a atinge

apoi și celelalte persoane din Sfânta Treime. În timpul Bisericii primare încă nu există terminologia consacrată teologiei și unii termeni considerați astăzi indispensabili și banali unui discurs științific, au fost definiți de către teologie, din necesitatea explicării unor realități revelate (persoană, substanță, spirit etc.).

Principalele pasaje din Noul Testament care au o semnificație deosebită pentru teologia trinitară pot fi prezentate în mod sintetic astfel<sup>32</sup>:

|                            |                                                                                               |
|----------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Mt. 11, 25 - 27</i>     | Tatăl a dăruit totul Fiului.                                                                  |
| <i>Mt. 28, 16 - 20</i>     | Botezul în numele Tatălui și a Fiului și a Sfântului Spirit                                   |
| <i>Mc. 1, 9 - 11</i>       | Botezul lui Isus (Fiu preaiubit al Tatălui).                                                  |
| <i>Mc. 15, 33 - 39</i>     | Isus se simte părăsit pe cruce; sutașul îl recunoaște pe Isus ca „Fiul lui Dumnezeu.”         |
| <i>Lc. 1, 26 - 38</i>      | Bunavestire – „Fiul Celui Preaînalt” născut din „Spiritul Sfânt care se coboară peste Maria.” |
| <i>Lc. 4, 16 - 21</i>      | „Spiritul Domnului” peste Isus – predica din sinagoga din Nazaret.                            |
| <i>In. 1, 1 - 18</i>       | Logosul întrupat al Tatălui – din prolog.                                                     |
| <i>In. 3, 16 - 18</i>      | Tatăl îl dă pe Fiul din iubire pentru lume.                                                   |
| <i>In. 5, 19 - 30</i>      | Fiul este egal cu Tatăl.                                                                      |
| <i>In. 14, 1 - 14</i>      | Fiul este în Tatăl, mijlocitor („cereți în numele meu”).                                      |
| <i>In. 14, 15 - 26</i>     | Trimiterea Paracletului – Spiritul Sfânt Mângâietorul.                                        |
| <i>In. 17, 1 - 8</i>       | Preamărirea Fiului prin Tatăl și invers.                                                      |
| <i>In. 17, 20 - 26</i>     | Unitatea Treimii și a Bisericii „Pentru ca toți să fie una.”                                  |
| <i>In. 20, 24 - 29</i>     | Isus, Domn și Dumnezeu.                                                                       |
| <i>Fapte 2, 32-36</i>      | Isus șade de-a dreapta Tatălui și trimite Spiritul Sfânt.                                     |
| <i>Rom. 1, 1 - 7</i>       | Fiul Tatălui și puterea Spiritului Sfânt.                                                     |
| <i>Rom. 5, 5</i>           | Iubirea lui Dumnezeu revărsată prin Spiritul Sfânt.                                           |
| <i>Rom. 6, 1-14; 8, 11</i> | Botezul în moartea lui Isus și învierea de la Dumnezeu prin Spiritul Sfânt.                   |

<sup>32</sup> Bertram Stubenrauch, *Dreifaltigkeit*, Topos, Regensburg, 2002, p. 26-27.

|                  |                                                                                                  |
|------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 Cor. 8, 1 - 6  | Un Dumnezeu – Tatăl, un Domn – Hristos.                                                          |
| 1 Cor. 12, 1-11  | Același Spirit, același Domn, același Dumnezeu și daruri.                                        |
| 2 Cor. 13, 11-13 | „Harul Domnului nostru Isus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Spirit.” |
| Gal. 4, 4 - 7    | Spiritul lui Isus, trimis de Dumnezeu în inimile credincioșilor.                                 |
| Fil. 2, 5 - 11   | Kenoza lui Dumnezeu.                                                                             |
| Col. 1, 12 - 20  | Chipul lui Dumnezeu în Isus și Biserica.                                                         |
| Efes. 1, 3 - 23  | Dumnezeu Tatăl Domnului nostru Isus Hristos, răscumpărătorul și pecetea Spiritului Sfânt.        |
| 1 In. 4, 7 - 16. | Dumnezeu este iubire, trimite Fiul și dăruiește Spiritul Sfânt.                                  |

De aici se pot desprinde și unele teme care privesc în sinteză afirmațiile neotestamentare referitoare la teologia trinitară. Întreaga argumentație a creștinismului primar pornește de la Hristos; această perspectivă hristocentrică poate fi observată în gândirea teologică a primelor secole creștine. Misterul pascal este momentul culminant al istoriei mântuirii, cheia interpretativă a tuturor evenimentelor neotestamentare și în același timp momentul istoric crucial, când Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt realizează mântuirea întregii omeniri: *evenimentul pascal este un eveniment trinitar*. Hristos plinește tot ceea ce dă mântuire omului, indiferent de momentul istoric când a trăit, trăiește sau va trăi, deschizându-i porțile raiului.

O sinteză a misterului pascal în perspectivă hristologică o regăsim în icoana învierii, inspirată din scrierile apocrife din categoria *Ad inferos*.<sup>33</sup> Apocriful pornește de la presupusa relatare a unui evreu pe nume Iosif, care a înviat din morți odată cu Isus. Scenariul este refăcut în mod simbolic, iconic, la intrarea în Biserică după procesiunea utreniei Învierii în ritul

<sup>33</sup> *Apokryfy Nowego Testamentu*, sub redacția lui Marek Starowieyski, vol. I, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 1980, pp. 444-445.

bizantin, desfășurându-se dialogul dintre Hades și Satan cu Îngerii Domnului: „Deschideți porțile voastre...” Conținutul acestor cărți apocrife se bazează pe o serie de afirmații preluate din apocalipsele iudaice și creștine, din punct de vedere teologic fiind preluate afirmații iudeo-creștine: rolul Arhanghelului Mihail, Crucea ca o cheie ce deschide porțile Raiului, dar și unele afirmații gnostice: necesitatea absolută a botezului pentru mântuire, prezența adepților gnosticismului Leukios și Karinos, precum și afirmații ale ereziei hiliasmului (de tip milenarist). Icoana îl prezintă pe Isus, aflat dincolo de spațiu și timp – străpunge fundalul văzut, pentru a păși în lumea spirituală, „de dincolo” – coborând în Infern, locul unde până la Hristos se află sufletele tuturor răposaților. „Cu moartea pe moarte călcând”, porțile lumii umbrelor sunt sfărmate și „Împăratul mării” coboară eliberând pe dreptii Vechiului Testament, eliberând pe Adam și pe Eva. Acest eveniment al misterului deschiderii porților mântuirii îl regăsim și în textul Liturgiilor: „În mormânt cu trupul, în Iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, și în Rai cu tâlharul și pe scaun ai fost, Hristoase, cu Tatăl și cu Spiritul, toate umplându-le, cel ce ești necuprins.”

Sufletele dreptilor (Adam și Eva, David și dreptii conducători ai lui Israel, Profeții, dreptele femei, Ioan Botezătorul etc.) însoțite de Sfinții Îngeri, pornesc după Hristos în procesiune, spre locul fericirii pe care au sperat-o crezând în venirea lui Mesia. În Rai este primit și tâlharul pocăit pe cruce, ca fidelitate față de promisiunea pe care Isus o face, vorbindu-se și despre faptul că „mormintele s-au deschis și multe trupuri ale sfinților adormiți s-au sculat. Și ieșind din morminte, după învierea Lui, au intrat în cetatea sfântă și s-au arătat multora” (*Matei 27, 52-53*). De acum înainte se delimitează clar în „topografia spirituală” Raiul, Purgatoriul și Iadul, umanitatea fiind în drum spre plinirea totală a Creației, cu excepția celor care prin refuzul mântuirii se autoexclud din comuniunea sfinților și se învrednicesc de pedeapsa veșnică a Iadului.

Astfel, omenirea este condiționată de jertfa mântuitoare a lui Isus Hristos, fiecare individ, indiferent de momentul

istoric în care își desfășoară viața, fiind pătruns *a priori* de harul lui Dumnezeu. Cei care au trăit înainte de venirea lui Hristos au fost eliberați în momentul morții și Învierii Mântuitorului, în timp ce toți cei care mor în Epoca Bisericii pot intra direct în fericirea Cerului. Nu există un om „natural” lipsit de Dumnezeu, atâta timp cât este condiționat în mod supranatural de voința universală mântuitoare a lui Dumnezeu. Atingerea scopului final necesită însă conlucrarea conștientă și liberă a fiecărui individ în parte prin acceptarea vieții „în” Dumnezeu „prin” Hristos în revărsarea harurilor Spiritului Sfânt...

Evenimentul pascal se desfășoară într-un dinamism trinitar: Tatăl îl dăruiește pe Fiul, care ascultător fiind până la moarte se dăruiește pe sine, dăruind la rândul său Spiritul Sfânt care de la Tatăl porcede. Dinamismul trinitar se desfășoară însă în unitate, cele trei Persoane împărțășind o singură viață divină. Unitatea lui Dumnezeu și unicitatea sa substanțială se descoperă într-un dinamism prin care Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt își exprimă alteritatea. Transcendența lui Dumnezeu, străpunsă de acțiunea Spiritului Sfânt în *oikonomia* mântuirii din perioada Vechiului Testament, se îmbină cu imanența Fiului care se îmbracă într-o existență umană, istorică, însoțind lumea de acum înainte prin Biserica în care Spiritul Sfânt continuă să fie prezent (fiind Capul Bisericii – Trupul mistic al lui Hristos), prin sacrameinte și acțiune eclezială.

În Biserica primară misterul lui Dumnezeu este trăit, fiind exprimat prin credința vie a Bisericii care se roagă, este reunită în jurul Euharistiei și a Sacramentelor, desfășurându-și și activitatea misionară de răspândire a „Împărăției lui Dumnezeu” până la marginile lumii. Pornind de la Evangheliile canonice și de la Sfânta Tradiție, pe baza afirmațiilor Sfântului Pavel, Biserica adâncește de acum înainte reflecția teologică, încercând să exprime în limbajul categorial al culturii omului istoric, misterul lui Dumnezeu Unul în Sfânta Treime.

## Capitolul II: Evoluția istorică a teologiei trinitare

---

Biserica creștină se naște în ziua Rusaliilor prin revărsarea Spiritului Sfânt asupra Apostolilor și a Preasfintei Fecioare Maria reuniți în sala Cinei de Taină. Predica lui Petru și primele convertiri care au urmat deschideau calea Erei creștine. Biserica (comuniunea tuturor creștinilor botezați) intra de acum înainte în istoria omenirii. Poporul lui Israel predă ștafeta Poporului lui Dumnezeu: mântuirea „în” Hristos nu mai este privilegiul unui singur „popor ales”, ci devine patrimoniul întregii umanități, chemată la reîntoarcerea la condiția creaturală inițială. După ce Biserica a fost prefigurată în numeroase rânduri și i-au fost pregătite *sacramentele* ca mijloace de sfințire, Isus Hristos – îmbrăcându-se în umanitatea noastră, rămânând Fiul, Dumnezeu adevărat în relaționarea dintre Persoanele Treimii – se întoarce „de-a dreapta Tatălui” în transcendența divină, de unde trimite Spiritul Sfânt asupra omenirii care acceptă mântuirea. Prezența lui Dumnezeu în istorie este de acum înainte *permanentă*, Biserica devenind semnul viu al acestei prezențe și semnul sacramental, eficient, al mântuirii tuturor oamenilor.

Cu toate acestea, intervenția lui Dumnezeu în istorie nu se face cu forța, respectându-i omului cel mai mare dar primit în momentul creației: *libertatea*. Pluralismul religios este legitim în unitatea în diversitate a Bisericii, cu toate acestea creștinismul a fost destrămat de acțiuni politice sau de către mișcări sectare. Omul contemporan tinde să desacralizeze tot ceea ce ține de Dumnezeu, om, demnitate, adevăr. Pentru a înțelege și accepta creștinismul, omul trebuie să pătrundă retrospectiv în trecutul istoric și să urmărească evoluția învățăturilor de credință – în istoria *dogmelor* – pentru ca să poată percepe sensul Revelației și afirmațiile Bisericii în contextul limbajului cultural al timpului. Altfel spus, se impune metoda istoricității prin care se pot omite erorile trecutului și se poate urmări sensul firesc al evoluției ideilor.

Este necesară și prezentarea oricăror afirmații făcute în spiritul unei anumite școli filosofico-teologice și definirea ortodoxiei, heterodoxiei sau a poziției eretice numai după definirea clară a terminologiei specifice folosite. Se impune delimitarea unei metode de lucru și mai ales păstrarea aspectivității, care ne permite să înțelegem complementaritatea afirmațiilor făcute într-un limbaj categorial despre un Dumnezeu absolut și transcendent care se face cunoscut *prin* Revelația încredințată Magisteriului Bisericii.

## **1. Dezvoltarea teologiei trinitare în perioada preniceniană**

Biserica creștină se dezvoltă inițial în ambientul iudeo-creștin al Ierusalimului, pentru a se incultura într-o cultură majoritar elenistă și apoi în alte ambiente culturale prezente în teritoriile de misiune. Sfânta Scriptură, după canonul acceptat încă din primele secole de creștinism, devine baza normativă pentru aprofundarea ulterioară a oricăror afirmații despre Dumnezeuul

creștinilor. Pentru ca Biserica să-și îndeplinească misiunea universală de mântuire, era necesară definirea identității doctrinei care să o delimiteze de iudaism și sectarismul iudaic specific perioadei de trecere la Era creștină, cu toate că la început era confundat cu iudaismul sau era considerat ca o mișcare sectară în interiorul iudaismului. O altă confruntare era cu gândirea filosofico-religioasă elenistă care atribuia filosofiei – amestecată cu numeroase elemente pitagoreice de orientare ezoterică și platonice – valențe soteriologice.

Primii și cei mai mari dușmani ai Bisericii au fost gnosticii care au produs diviziuni în interiorul creștinismului, promovând învățături eretice prezentate printr-un sincretism în care concepții păgâne, mai ales ale ezoterismului răspândit în diferite religii mediteraneene, se foloseau de imaginea lui Hristos.

În perioada de cristalizare a bazelor teologice creștine, un rol deosebit l-a avut Sfântul Apostol Pavel prin faptul că devine „Apostolul neamurilor”, cel ce propovăduiește unitatea Trupului mistic al lui Hristos în care pătrund toți („...un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, și toți dintr-un Spirit ne-am adăpat” *1Corinteni* 12, 13), prin intermediul Botezului. Prin Botez, individul devine membru al Bisericii „îmbrăcându-se în Hristos” (*2Corinteni* 5, 17).

Să nu uităm faptul că Saul, cetățean roman, evreu de origine și „ca râvnă fariseu”, după cum singur mărturisește, se convertește la creștinism datorită unei experiențe extatice extraordinare. Saul renaște spiritual prin botez, devenind Pavel. Această experiență îi permite să perceapă harul lui Dumnezeu ca o realitate vie, prezentă în viața sa și a lumii. Convertirea și râvna misionară îi conferă autoritatea apostolică, cu toate că nu a fost direct printre ucenicii lui Isus Hristos, ba chiar inițial a fost un persecutor al primilor creștini.

Mântuirea este destinată tuturor neamurilor, răscumpărarea sosind în lume prin patima, moartea și Învierea lui Hristos. Sfântul Pavel se confruntă cu primele dezbinări apărute pe fondul structurării corpului eclezial specific Bisericii primare.

Biserica este locul experienței Spiritului Sfânt. În *1Corinteni* elaborează o teologie a carismelor, dăruite pentru slujirea Bisericii, o structură socială alcătuită din toți credincioșii care sunt în același timp „mădulare ale lui Hristos” (*1Corinteni* 6, 15). Cel mai mare dar este al apostolatului, urmat de darurile proorociei și în cele din urmă al învățătorilor. Urmează darul minunilor, vindecărilor, apoi „ajutorările, cârmuirile, felurile limbilor” (*1Corinteni* 12, 28). Și fermentul trăirii credinței: iubirea este „calea care le întrece pe toate” (*1Corinteni* 12, 31).

O altă cauză a tensiunilor și dezbinărilor este consolidarea ierarhiei Bisericii pe fondul existenței unor predicatori care contestă autoritatea apostolică a fondatorilor comunităților respective, după cum se desprinde din *Faptele Apostolilor* sau din epistolarul paulin. Se întrezăresc atacurile „rigoriștilor” de orientare iudeo-creștină precum și rățăcirile gnosticilor, care vor fi combătuți de către Sfântul Apostol Pavel pe baza afirmațiilor biblice, devenite normative pentru toate comunitățile creștine.

În perioada copilăriei spirituale a Bisericii un rol deosebit îl vor juca Părinții Apostolici care au clarificat învățătura de credință prin tradiția preluată direct de la Apostolii lui Hristos sau a celor care i-au cunoscut direct pe Apostoli. Astfel, misterul lui Dumnezeu, așa cum este revelat prin Hristos, avea să fie dezvoltat prin conturarea dogmelor hristologice și trinitare din primele secole. Acestea au devenit chei de interpretare normative a misterului creștin.<sup>1</sup>

### 1.1. Erezii împotriva Dumnezeului creștinilor

Ereziile primelor secole sunt atât trinitare cât și hristologice deopotrivă, provenind fie din „prea multa cunoaștere” a altor sisteme etico-filosofice și religioase care influențează așteptările anumitor lideri ai comunităților creștine, fie „din prea puțină cunoaștere,” ceea ce dă naștere explicațiilor puerile răspândite în rândul maselor. Ne vom concentra asupra principalelor

---

<sup>1</sup> Piero Coda, *Dumnezeu Unul și Întreit*, p. 55.

erezii care atacă învățătura despre Dumnezeu, în mod concret asupra ereziilor antitrinitare.

|                         |                                   |                      |                         |
|-------------------------|-----------------------------------|----------------------|-------------------------|
| Erezii<br>antitrinitare | Eclectism religios - Gnosticismul |                      |                         |
|                         | Monoteismul<br>radical            | - Monarhianismul     | - Dinamic<br>- Modalist |
|                         |                                   | - Subordinaționismul | - Neoplatonic           |

Creștinismul se răspândește în ambientul cultural elenist al Bazinului Mediteranean marcat de platonism, la modă în primele secole, în pluralismul religios și al coexistenței politeismului greco-roman alături de dualismul maniheist, religii orientale sau religii ale misterelor, de tip pitagoreic. Pe teritoriul Imperiului Roman, comunitățile Bisericii primare se confruntă în Palestina cu persecuțiile venite din partea reacției mozaismului majoritar (vezi martiriul Sfântului Ștefan din *Faptele Apostolilor* 7, 52-60), apoi din partea autorităților care declanșează persecuții îndreptate împotriva Bisericilor locale sau de persecuțiile generale din toate provinciile Imperiului, care au mărit ceata sfinților martiri și, prin sângele vărsat, au consolidat temelia Bisericii.

### 1.1.1. Gnosticismul

Gnosticismul, din grecescul *γνῶσις* – cunoaștere, reprezintă o multitudine de curente etico-religioase sectare, eclecticice, care se desprind din religiile orientale, se bazează pe un sistem speculativ dualist și propun practici similare religiilor misterelor și un ascetism radical, atunci când nu promovează practici orgiastice asemenea anumitor religii ale misterelor din epocă. În esență, gnosticii consideră că „a cunoaște”, în general, și în special a cunoaște sistemul doctrinar al grupului respectiv, este singura cale care conduce spre dobândirea unui statut ontologic special, o „iluminare” care aduce mântuirea inițiaților. Conținutul doctrinei este eclectic, suprapunând

mitologii și practici împrumutate din politeismul greco-latin și din religiile misterelor, peste datele Revelației, care începeau să fie consemnate în scris de către școlile Evangheliilor devenite canonice.

Descoperirea scrierilor de la Nag Hammadi, din Egiptul superior, în anul 1945, confirmă prezența în primele secole a unor curente de gândire gnostice, de orientare iudeo-creștină. La ora actuală apare din nou gnosticismul, îmbrăcat într-o aură nouă, făcându-se unele afirmații fără să se țină cont de adevărul istoric, fie prin extrapolarea unor elemente care țineau de misterele inițierii baptismale (cu reminiscențe explicite în liturgica greco-bizantină: „cei chemați ieșiți...”), fie prin susținerea existenței unei atitudini duplicitare în rândul Bisericii primare (în care ar fi existat credincioși de rând și „inițiați”), fapt negat de mărturiile Părinților Bisericii, de fapt cei mai în măsură să ne lămurească prin operele lor evenimentele legate de timpurile în care au trăit.

Creștinismul începe să se organizeze în plan social ca Biserică, impunând primele forme de inițiere prin pregătirea catehumenatului. Este vorba despre o inițiere progresivă și de participarea treptată la săvârșirea cultului divin, prin inițierea catehetică, apoi prin primirea Sacramentelor Botezului, Mirului și Euharistiei prin care individul devine membru deplin al Bisericii. Această inițiere catehetică și pătrundere în misterele celebrării creștine și ale credinței, nu sunt practicile ezoterice ale religiilor de mistere practicate în Antichitate. Păstrarea secretului în fața păgânilor, *legea secretului* sau *arcanum*, conduce uneori la afirmații greșite sau calomnioase aduse creștinismului. A atribui un aspect ezoteric creștinismului este fals. „Gnoza” sau cunoașterea pe care Domnul a dat-o Apostolilor este patrimoniul Bisericii, fiind destinată tuturor. Explicarea pildelor, dintre care unele păreau de neînțeles, a fost transmisă Apostolilor care abia în lumina Paștelui aveau să înțeleagă adevărata semnificație a acestora și au transmis-o apoi comunităților creștine.

Viața spirituală și dinamismul transformărilor care îl conduc pe individ spre sfințenie își pun amprenta asupra comunității, cei care sunt înaintați pe calea sfințeniei înțelegând altfel misterul legăturii dintre om și Dumnezeu. Însă toate acestea nu au nimic în comun cu gnosticismul primelor secole, îmbrăcat într-o aură creștină care ataca subversiv ortodoxia unei doctrine ce căuta să se afirme pe fondul pluralismului religios și conceptual din epocă.

Gnosticismul este prezent și sub forma politeismului păgân, fără sincretisme cu creștinismul, prin mituri, idei și „theologoumene” de largă circulație în ambientul elenist, răspândite în superstițiile, practicile și profetismul oracular (ghicitul viitorului...) din religiozitatea vernaculară. Primul eretic declarat este Simon Magul, cu care se confruntă în perioada călătoriilor misionare și Sfântul apostol Petru. Simon era cunoscut prin activitatea sa printre samarineni:

„Dar era mai dinainte în cetate un bărbat, anume Simon, vrăjind și uimind neamul Samariei, zicând că el este cineva mare, la care luau aminte toți, de la mic până la mare, zicând: Acesta este puterea lui Dumnezeu, numită cea mare. Și luau aminte la el, fiindcă de multă vreme, cu vrăjile lui, îi uimise” (*Faptele Apostolilor* 8, 9-11).

„Magii” și taumaturgii au atras masele populare în toate timpurile și în toate ambientele cultural-spirituale, la fel cum asceții religiilor păgâne sau creștini din primele secole erau prețuiți. Acesta este cazul montanismului și a grupărilor carismatice care se remarcă printr-un rigorism ascetic, însoțiți de „profeți” sau „profetese,” fiind menționate vindecări extraordinare și alte fenomene carismatice specifice (vezi ierarhia carismatică din *1 Corinteni* 12).

Simon dă nume simoniei, păcatului prin care se acordă pe bani sau privilegii cele sfinte, fiind prezentat de cartea *Faptelor Apostolilor* chiar ca unul care inițial s-a botezat și a „crezut lui Filip”. Este greu de confirmat dacă acest Simon este același

cu Simon Magul, reprezentantul unei secte gnostice. Simon Magul era adorat ca „întâiul Dumnezeu,” fiind însoțit de o prostituată, pe nume Elena, considerată un model pentru „gândirea divină” decăzută – *Ennoia*. Conviețuirea dintre Mag și Elena-*Ennoia* are o valoare soteriologică, redeșteptând înțelepciunea decăzută căreia îi restaurează demnitatea primordială. Putem observa un scenariu tipic mitului „Salvatorului” care ajută sufletul decăzut în materie să-și regăsească conștiința de sine, să se „trezească,” întorcându-se la Cer, în quintesența divină pentru care a fost creat.

Simon Magul, cunoscut la Roma și sub numele de *Faustus* – „Cel Favorizat” apare și în povestiri apocrife în confruntare cu Petru, încercând să se ridice la Cer înaintea unei mari mulțimi, însă este învins prin rugăciunile Apostolului<sup>2</sup>, scenariu care ne aduce aminte despre lupta finală dintre Antihrist și Dumnezeu într-o confruntare eshatologică, care va fi urmată de Judecata universală.

O altă grupare gnostică sectară este Marcionismul. Născut la Sinope în Pont, în jurul anului 85 dHr, Marcion a fost fiul episcopului locului. După ce se îndepărtează de tradiția Bisericii, își formează propriul canon al Sfintei Scripturi, restrâng la Evanghelia după Luca și zece Epistole ale Sfântului apostol Pavel, respingând cărțile Vechiului Testament, la care adaugă un manual teologic în care cuprinde propriile concepții teologice, intitulat *Antiteze*. Este excomunicat mai întâi de propriul tată, plecând către anul 140 la Roma, unde va fi excomunicat și de comunitatea de acolo către anul 144. Fiind excomunicat, radicalismul său se accentuează, formându-și o Biserică proprie.

Teologia marcionită pornește de la acceptarea dualismului gnostic, vorbind despre doi Dumnezei:<sup>3</sup> Dumnezeul Vechiului Testament este drept însă crud, fiind creatorul lumii; acesta nu ar fi capabil să creeze o operă desăvârșită, afundându-l pe om

---

<sup>2</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. II, Editura Științifică, București 1991, p. 343.

<sup>3</sup> Carlos Ignacio Gonzalez, *Cristologia. Tu ești mântuirea noastră*, Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfânta Tereza”, București, 1993, p. 178.

în mizerie. Moise este trimis ca să dăruiască lumii Legea, incapabilă și aceasta să aducă mântuirea. Dumnezeuul creator al Vechiului Testament instaurează *Dreptatea și Legea*. În opoziție, Dumnezeuul Noului Testament vine cu *Iubirea și Evanghelia*, trimițându-l pe Isus în lume, direct adult, fără ca să fie născut din Fecioara Maria, care propovăduiește sub domnia împăratului Tiberiu Cezar. Trupul lui Isus este capabil de simțire și suferință, nefiind totuși un trup material. Pentru că îl exaltă pe Dumnezeuul cel bun, Isus este pedepsit de către Iahwe, dându-l pe Isus prigonitorilor săi; prin moartea sa pe cruce aduce lumii mântuirea, răscumpărând omenirea de la Dumnezeuul creator.<sup>4</sup>

Răscumpărarea se referă doar la suflete, de natură spirituală, materia rămânând în stăpânirea răului creator. La sfârșitul lumii, Dumnezeuul cel bun se va face cunoscut, primind în împărăția sa sufletele tuturor credincioșilor, în timp ce creatorul, lumea materială și restul omenirii vor fi nimicite. Nu este de mirare că o astfel de mitologie inspirată din religiile dualiste a fost respinsă de către reprezentanții ortodoxiei doctinare, secta marcionită dispărând în secolul al III-lea, fiind absorbită de către maniheism.

Alți reprezentanți ai gnosticismului ne sunt cunoscuți din lucrarea Sfântului Irineu *Adversus haereses*: Meandru care a activat în Antiohia (*Adversus haereses* I, 23, 8), Cerinthus, un iudeo-creștin contemporan Sfântului Apostol Ioan, care activează în Alexandria (*Adversus haereses* III, 3, 4), Carpocrat, de origine alexandrină, susținătorul amoralismului radical îndreptat împotriva Legii (*Adversus haereses* I, 23, 1) și Bazilide care se opune învățăturilor iudaice (*Adversus haereses* I, 24, 4). Acești gnostici, nu numai că susțin o doctrină heterodoxă, își atribuie valențe soteriologice, declarându-se pe sine zei sau mântuitori.

Cel mai reprezentativ sistem gnostic aparține lui Valentin. S-a născut în Egipt, a fost format în Alexandria, ajunge la Roma unde propovăduiește conform propriilor interpretări între anii 135-160. Părăsește orașul și își formează treptat o teologie proprie

---

<sup>4</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. II, p. 344.

în care elemente platonice se amestecă cu frânturi împrumutate din creștinism, dar și din gândirea politeistă și a gnosticismului. Mircea Eliade sintetizează teologia valentiniană astfel:

„După Valentin, Tatăl este Primul Principiu absolut și transcendent, este invizibil și incomprehensibil. El s-a unit cu soția sa, Gândirea (*Ennoia*), și a zămislit cele cincisprezece perechi de eoni care, laolaltă, constituie *Pleroma*. Ultimul dintre eoni, *Sophia*, orbită de dorința de a-l cunoaște pe Tatăl, provoacă o criză în urma căreia își fac apariția Răul și Patimile. Azvârliți afară din *Pleroma*, *Sophia* și creațiile aberante pe care le prilejuise produc o înțelepciune inferioară. Sus, o nouă pereche se creează, Hristos și perechea sa feminină, Sfântul Spirit. În sfârșit, restaurată în desăvârșirea sa inițială, *Pleroma* îl zămislește pe Mântuitor, numit și Isus. Coborând în tărmurile de jos, Mântuitorul compune «materia invizibilă» cu elemente *hylice* (materiale), provenind de la Înțelepciunea inferioară și din elementele psihice el îl creează pe Demiurg, *i.e.* Dumnezeu *Genezei*. Acesta ignoră existența unei lumi superioare și se consideră pe sine unicul Dumnezeu. El creează lumea materială și alcătuiește, însuflețindu-le cu respirația sa, două categorii de oameni, «hylicii» și «psihicii». Însă elementele spirituale provenind de la *Sophia* superioară intră fără de știrea lui în respirația Demiurgului și dau naștere clasei «pneumaticilor». Spre a mântui aceste particule închise în materie, Hristos coboară pe pământ și, fără să se întrupeze în sensul adevărat al cuvântului (formă de docetism), dă revelația cunoașterii mântuitoare. Astfel, treziți prin gnoză, pneumaticii, și numai ei, se înalță către Tatăl.”<sup>5</sup>

Acest tip de interpretare fantastică a evenimentelor legate de creație, decădere și mântuire nu putea să nu trezească reacția de apărare a reprezentanților ortodoxiei doctrinare. Revelația creștină oferă un răspuns clar, care nu are nimic în comun cu scenariile gnostice. Dumnezeu „unic,” Creatorul lumii văzute și nevăzute, este din veșnicie Tată, Fiu și Spirit Sfânt –

---

<sup>5</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. II, p. 346.

într-un mod în care teologia ulterioară, după cum vom vedea, îl va explica – omul decade din starea beatitudinii originare prin păcatul strămoșesc.

Planul de mântuire făcut de Dumnezeu din veșnicie este pregătit în etape succesive, după o „pedagogie divină”, după care, la plinirea timpurilor, Fiul se întrupează din Maria Fecioara, asumându-și întru totul umanitatea noastră – condiție *sine qua non* pentru mântuire. Patima, moartea și Învierea aduc reparare pentru întreaga umanitate, chemată spre restaurarea condiției primordiale. Opera de mântuire este încredințată Bisericii, care devine mijlocul prin care lucrarea lui Dumnezeu este prezentă în istorie, continuând opera de a aduce „toate neamurile” pe calea întoarcerii spre Dumnezeu. Astfel, la sfârșitul istoriei mântuirii, se va restaura „omul” – respectiv umanitatea întreagă – care a trăit de la începuturile existenței sale până în momentul eshatologic al restaurării chipului pierdut prin căderea în păcatul strămoșesc. Biserica este Universală – Catolică – pentru că este a tuturor neamurilor.

Evangeliiile gnostice de la Nag Hammadi demonstrează prezența clară a unor grupări de origine iudeo-creștină, adepți ai soteriologiei gnostice de inspirație elenistă, care cunosc datele Revelației creștine dar susțin o serie de „învățăături ascunse” pe care Isus le-ar fi transmis doar inițiați. În acest sens stau mărturie evangheliile apocrife de la Nag Hammadi, traduse și editate încă din anul 1976: *Scrisoarea apocrifă a lui Iacob*, *Evangelia Adevărului*, *Relatare despre Înviere*, *Evangelia după Toma* și *Evangelia după Filip*. Stilul de prezentare implică nu numai o anumită inițiere, dar și o experiență ascetico-mistică care să permită „un alt tip de înțelegere,” „spirituală” a cuvintelor Revelației. Stilul Evangheliilor apocrife este ușor de recunoscut, de exemplu *Evangelia după Toma*:

„Acestea sunt cuvintele de taină, care le-a spus Isus cel viu, și le-a scris Didymus Iuda Toma.

1. Și zice: „Cine găsește înțelegerea acestor cuvinte, nu gustă moartea.”

2. Zice Isus: „Fie ca acela, care caută, să nu înceteze căutarea până nu găsește. Și când găsește, adâncește, și dacă adâncește, se va minuna și va domni asupra Plinătății.”

3. Zice Isus: „Când conducătorii voștri vă spun vouă: Iată împărăția este în cer, atunci păsările cerului vor fi primele înaintea voastră. Când vă spun vouă, că ea este în mare, atunci peștii vor fi primii înaintea voastră. Însă împărăția este ceea ce este în voi și aceea ce este mai presus de voi. De grabă cunoaște-ți-vă pe voi înșivă, atunci veți cunoaște că sunteți fii Tatălui celui viu. Dacă însă nu vă cunoașteți pe voi înșivă, atunci existați în nevoie și înșivă sunteți nevoia.”<sup>6</sup>

Religia dualistă care se va opune cu înverșunare Bisericii creștine este maniheismul. Mani a venit pe lume la 14 aprilie 216, în Babilonia, la Seleucia-Ctesiphon, născându-se infirm.<sup>7</sup> Tatăl său, pe nume Patek, se afiliază unei secte gnostice de orientare iudeo-creștină, care admitea botezul – comunitatea elkasaită. Din anul 219 până în anul 240 Mani este educat în cadrul comunității, după care își arogă o altă misiune pe baza unor revelații pe care le-ar fi primit la 12 și 24 de ani. Părăsește comunitatea iudeo-creștină elkasaită pentru a face o primă călătorie în India (240 sau 241 până în 242/243). Îl convertește pe regele Shapur I, făcând apoi călătorii misionare pe teritoriul Imperiului Iranian, trimițând misiuni și în Egipt, Bactriana etc. În 272 urmează la tron fiul lui Shapur, Hormizd, care îi acceptă lui Mani activitatea pe teritoriul Imperiului, însă după un an acesta moare, fiind înlocuit de fratele său Bahram I, ostil maniheismului. Mani este supus torturii și moare la 26 februarie 277, la vârsta de 60 de ani. Urmează o perioadă de persecuții a comunităților maniheiste organizate în biserici, persistând totuși din China până în Peninsula Iberică.

---

<sup>6</sup> AA VV, *Ewangelie Apokryficzne. Apokryfy Nowego Testamentu*. Sub redacția pr. Marek Starowieyski, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 1980, p. 123-124.

<sup>7</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. II, pp. 351-355.

Doctrina maniheistă reprezintă o sinteză a mai multor religii, organizând o biserică cu pretenții universaliste, renunțându-se la învățăturile ezoterice, destinate doar inițiaților. Gnosticismul maniheist se manifestă ca un sincretism între creștinism, acceptându-l pe Isus, hinduism, preluând teoria reîncarnării, dar și din dualismul mazdeismului iranian. Cele șapte tratate ale lui Mani (scrise în persană, siriacă sau aramaică) au alcătuit canonul maniheismului, prin care se stabilește un sincretism între religiile din răsăritul și apusul Imperiului Iranian (budism, zoroastrism și iudeo-creștinism).

În sinteză, numai cunoașterea acestei *gnoze*, cu influențe clare din dualismul zoroastrian și din gnozele eleniste, era considerată eliberatoare: există două „absoluturi” creatoare (două „Naturi” sau „Substanțe,” Lumina și Întunericul, Binele și Răul, Dumnezeu și Materia, Părintele Măreției – Dumnezeu Tatăl, pentru iranieni Zurvan, și Prințul Întunericului – Satan sau Ahriman), care coexistă într-un „timp anterior” lumii actuale separați de o graniță sigură. Urmează agresiunea Întunericului față de Lumină, fapt care îl obligă pe Tatăl să facă o primă creație: „Mama vieții” care generează apoi „Omul primordial,” numit Ohrmazd de iranieni sau mai târziu identificat cu „Isus Lumina,” având cinci fii, un singur suflet sub forma a cinci straturi de lumină. Acest om este devorat de Întuneric (Materie), prin Arhonți – Demoni. Urmează o a doua creație, când Tatăl „evocă” Spiritul Viu, care coboară în Întuneric, îl prinde de mână pe Omul Primordial și îl înalță către patria cerească. Din trupurile Arhonților, Spiritul Viu făurește întreaga lume (bolta cerească, munții și pământul, eliberând Lumina prin Soare, Lună și stele). Prin emanație Tatăl creează al „Treilea Trimis”, care atrage Materia – concupiscentă – astfel încât înglobează prin sămânță o parte din lumina captivă din timpul primei creații. Doi demoni înghit o parte din progenitura demonilor de sex feminin care au dat naștere numai unor avortoni, pentru a reține Lumina în Întuneric, după care vor da naștere lui Adam și Evei. De aceea omul are trup material asemănător formei animalice a Arhonților și concupiscenta care

Îl face să transmită prin acte sexuale „Lumina” care rămâne prizonieră din generație în generație în materie. Acum Isus Lumina sau Ohrmazd (întruparea Înțelegerii salvatoare, Dumnezeului lui *Nous*) se coboară pentru a-l mântui pe Adam, trezindu-l, apoi revelându-i „știința” – *Gnoza* care îi aduce aminte de demnitatea sa, după care „înviază”.

Scenariul eshatologic este familiar Asiei dualiste și a scenariului sfârșitului lumii prin combustie, dar și ideilor religiilor misterice eleniste: un șir de încercări – „Războiul cel Mare”, urmat de triumful Bisericii dreptății și de o Judecată de pe urmă făcută de un tribunal al lui Hristos. Urmează o scurtă domnie a celor aleși și a Mântuitorului, după care ei și toate formele Binelui se vor ridica la Cer, în timp ce lumea creată de Arhonți va arde timp de 1468 de ani. Ultimele particule de Lumină (alte școli maniheiste acceptă „pierderea” unor particule care nu vor putea fi mântuite) se vor aduna și ridica la Cer, în timp ce Materia și toate personificările ei (Demonii și victimele lor) va fi încătușată într-o sferă și așezată într-o „groapă adâncă”, pecetluită de o „stâncă.” Este un scenariu soteriologic inspirat de multe mituri, o analiză structurală sau psihanalitică ar defini numeroase arhetipuri universale, pulsuni sexuale, canibalism etc., întâlnite în marile mituri ale omenirii.

Maniheismul a rămas o erezie criticată în India, în Iran, de către iudei, creștini sau de neoplatonicul Plotin. Totuși a influențat istoria ereziilor, înglobând în cele din urmă celelalte școli gnostice din ambientul mediteraneean. În cele din urmă, gnosticismul se stinge, creștinismul ortodox din punct de vedere doctrinar triumfând în urma disputelor rezolvate de Conciliile Ecumenice.

### 1.1.2. Ereziile antitrinitare

Spre deosebire de prezentarea mitologică amestecată cu reminiscențe doctrinare luate din diferite religii ale misterelor, a sincretismelor gnosticismului indiferent de orientarea sa, încercarea de a pătrunde prin intermediul gândirii metafizice în misterul unui „Dumnezeu Unic și Întreit” va genera noi erezii,

însă de o altă natură. De data aceasta obiectul interpretării greșite devine Treimea, pe fundalul unui limbaj cultural în care încă lipsește noțiunea de „persoană,” demonstrația teologică interferând cu gândirea filosofică a timpului.

Gândirea filosofică elenistă, impregnată în această perioadă de platonismul interpretat de Filon din Alexandria într-un sistem numit uneori medio-platonism, accepta ca principiu generator al întregul cosmos doar Unul absolut, transcendent, mai presus de lume. Fiind de origine evreu, Filon din Alexandria (25 îHr-50 dHr) reunește ideea absolutului cu ideea Dumnezeului personal, vorbind despre Dumnezeu ca o ființă existentă datorită propriei sale naturi, unic, neschimbabil și veșnic într-o realitate metaistorică.<sup>8</sup>

În gândirea filoniană, din Vechiul Testament este preluată atotputernicia lui Dumnezeu, atotștiința și bunătatea absolută și mai ales imaginea unui Dumnezeu personal. Dumnezeu este de neatins și de nedefinit. Transcendența lui Dumnezeu este dublă: atât din punct de vedere cosmic, fiind mai presus de lume, cât și epistemologic, fiind mai presus de posibilitățile noastre de cunoaștere. Cum între un astfel de Dumnezeu și cosmos, mai ales sub aspect material, nu poate exista o legătură, Filon introduce ideea de *Logos* ca mijlocitor între transcendența divină și imanența lumii materiale: ideile există în lumea transcendenței „în” Dumnezeu, fiind în același timp și potențeputeri care constituie dinamismul divin. Orice gând al lui Dumnezeu se transpune în act. Ideile se regăsesc astfel și în lume, însă ca o sumă de puteri ce cristalizează cosmosul: sufletul și rațiunea lumii. Ideea-putere care aparține și divinității și lumii materiale este denumită de data aceasta conform tradiției stoice: *Logos*. În conformitate cu gândirea iudaică, spre deosebire de platonici, dar și de stoici, acest *Logos* este o persoană, un înger al lui Dumnezeu – ἄγγελος, mesager, mijlocitor – între divinitate și lumea materială. Acest *Logos* definit de Filon este

---

<sup>8</sup> Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, p. 163.

un locuitor al lui Dumnezeu, este Fiul lui Dumnezeu, generat de Dumnezeu și mijlocitor în actul creației lumii materiale. Sincretismul filonian între platonism-stoicism și iudaism, a influențat gândirea metafizică alexandrină atât în direcția dezvoltării neoplatonismului cât și a teologiei, atenția gânditorilor fiind atrasă de acum înainte nu de Dumnezeul transcendent și inefabil și nici de materia compusă, aflată în continuă schimbare/transformare, ci de acest *Logos*.<sup>9</sup>

Evangelhia canonică după Sfântul Ioan începe prin celebrul prolog: „*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος*” (Ioan 1,1). Cuvântul – *ὁ Λόγος* e prezent încă dintr-un început de nepătruns ce ține de Dumnezeu, așa cum ne spune Sfântul Ioan, „și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era într-un început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut.”

Neoplatonismul a introdus în gândirea alexandrină sistemul emanațiilor prin Plotin (203-269/270), ispita creștinilor inițiați în gândirea metafizică a timpului consta în identificarea lui Dumnezeu Tatăl prin Unitatea pură, absolută – *τὸ ἔν*, urmată de *Logos* – Isus Hristos Fiul lui Dumnezeu Tatăl, deja prezent sub termenul filonian în Evangelhia după Sfântul Ioan, Spiritul Sfânt fiind prin emanație următorul *ipostas*. Pentru Plotin, Unul este ceea ce Filon numește Dumnezeu, fiind izvorul a tot ceea ce există, culmea frumosului, binelui, adevărului și unității, dar în același timp „deasupra ființei” și „deasupra rațiunii”. În sistemul Plotinian, din Unul absolut emană alte forme de manifestare ale ființei, din ce în ce mai puțin perfecte și dependente. Plotin distinge trei astfel de *ipostasuri*: lumea spirituală, lumea psihică și lumea materială.<sup>10</sup>

În afara acestei unități, toate celelalte tipuri de ființare sunt emanații, din ce în ce mai îndepărtate și mai puțin perfecte, în felul acesta încercându-se explicarea pluralismului

---

<sup>9</sup> Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol. I, p. 164.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 168-169.

existențial printr-un punct de plecare monist. Gândirea filosofică a Antichității se lovește în primul rând de explicarea apariției pluralismului lumii materiale, din simplu – necompus spre structuri compuse, precum și de apărarea perfecțiunii absolute a *arhè*-ului care generează întreaga existență. O viziune neoplatonică asupra realității unui Dumnezeu întreit, conducea la ierarhizarea Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt, ultimii fiind emanații ale „unicului” Dumnezeu Tatăl, deci Fiul și Spiritul nu numai că sunt subordonați ierarhic ci posedă chiar natura divină într-un mod „mai imperfect” Fiul fiind o emanație a Tatălui, iar Spiritul o următoare emanație din Fiul. De aici și principalele erezii trinitare cu care se confruntă în mod direct creștinismul: *monarhianismul* și *subordonaționismul*.

**Monarhianismul** (cf. grec. *μονος* – „unul” și *ἀρχή* – „principiu”) „descompune” în mod teoretic Treimea, identificând în principiul creator doar Tatăl. Dumnezeu este chipul Tatălui, un unic principiu al întregii lumi văzute și nevăzute. Este rezultatul aplicării modelului cosmogonic platonice alexandrin în intimitatea treimică. În loc să se vadă în Treime o unitate de o ființă, o realitate Una, Tatăl este considerat „unitatea” absolută, nemișcată, care generează apoi pe Fiul – mijlocitor între unitatea absolută și pluralismul cosmosului – și Spiritul Sfânt ca o emanație care materializează / substanțializează creația. Astfel, Fiul este creat, chiar dacă în gradul de apropiere metafizică față de Dumnezeu este „cea mai perfectă creatură”, rămâne o ființă creată. Apoi, o altă consecință constă în proiectarea în istorie a generării Fiului și Spiritului Sfânt, „existând un timp când era numai Tatăl, iar Fiul nu era”, ori generarea Fiului și purcederea Spiritului Sfânt se petrec în veșnicie, „înainte de toți vecii”, după cum va norma *Mărturisirea de credință* la Niceea (325).

**Monarhianismul dinamic** a fost susținut de Teodor din Bizanț și de către Pavel din Samosata. În limba greacă, termenul *δύναμις* – *dinamis*, are semnificația de forță, putere, dar și de potență, capacitate. Pentru Teodor din Bizanț și Pavel din Samosata Dumnezeu Tatăl este unicul principiu creator,

Logos-ul fiind o „putere” care intră temporar în *omul Isus*, pentru ca acesta să devină Mesia și Mântuitorul lumii. Dumnezeu rămâne astfel unic în sens metafizic, în timp ce din punct de vedere hristologic se cade într-o altă erezie, în adopționism, care neagă divinitatea lui Isus în scopul apărării amestecului dintre lumea superioară a divinității și lumea materială, imposibilă din perspectiva gândirii filosofice.

**Monarhianismul modalist** sau *sabelianismul*, a fost susținut în principal de către Noetus, Praxeas și Sabellius. Și în acest caz Dumnezeu este Unul, absolut, ascuns dincolo de bariera transcendenței dintre lumea creată și Creator. Însă acest principiu unic se revelează în *oikonomia* mântuirii sub trei moduri diferite, când este Tatăl, când Fiul, când Spiritul Sfânt. Este un singur „păpușar” care arată în scenariul istoriei, ascuns în spatele draperiilor transcendenței, câte unul din cele trei personaje principale, în esență fiind un singur actor care joacă întreaga „piesă” a creației, a intervenției în istoria omenirii, a răscumpărării omului și restaurării lumii decăzute.

**Subordinaționismul** este rezultatul gândirii medio- și neoplatonice proiectate în schema trinitară. Este recunoscută distincția dintre Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, însă este nevoie de o ordine care să corespundă logicii elenismului și în același timp monarhianismului. În orice schemă subordinaționistă Tatăl rămâne principiul unic, Fiul – Logosul este o emanație a Tatălui, Spiritul Sfânt fiind o ulterioară emanație, sau altfel spus trebuie să existe o perioadă (materializată în sens istoric printr-un „timp”) în care a existat numai Tatăl, apoi este emanat Fiul și ulterior, într-o ordine ontologică, Spiritul Sfânt. Arianismul este o erezie hristologică care pornește de la o schemă trinitară subordinaționistă.

\*

Noutatea revelației creștine vine în contradicție cu așteptările și cu filosofia lumii eleniste. Cu toate acestea,

lumea creștină se confruntă cu limbajul cultural și categorial în care trebuie să se exprime, de aceea va prelua elemente din schemele gândirii eleniste, introducând în cele din urmă gândirea trinitară și Revelația creștină în ambientul mediteraneean conform sensului Revelației. Această sarcină revine primilor teologi care trasează limitele ortodoxiei doctrinare. Ortodoxia doctrinară se construiește ca o reacție la ereziile timpului, soluțiile elaborate regăsindu-se în succesiunea apostolică ca garant al eclesialității și corectitudinii înțelegerii și interpretării Revelației. Singurul centru ortodox de la început a fost Roma.<sup>11</sup>

„Pe scurt, ortodoxia se definește prin: 1) fidelitate față de Vechiul Testament și de o tradiție apostolică atestată de documente; 2) rezistență împotriva exceselor imaginației mitologizante; 3) reverență față de gândirea sistematică (deci, de filosofia grecească); 4) importanța acordată instituțiilor sociale și politice, pe scurt, gândirii juridice, categorie specifică geniului roman. Fiecare dintre aceste elemente a provocat creații teologice semnificative și a contribuit, într-o mai mare sau mai mică măsură, la triumful Marii Biserici. Totuși, fiecare dintre aceste elemente a stârnit la un moment dat, în istoria creștinismului, crize, adeseori grave, și a contribuit la sărăcirea tradiției primitive.”<sup>12</sup>

În ceea ce privește învățătura despre Dumnezeu și teologia trinitară, distingem intervenția primilor teologi care au contribuit la conturarea ortodoxiei doctrinare înainte de convocarea Conciliilor Ecumenice. Odată cu Niceea (325) se intră într-o nouă epocă în care unitatea doctrinară este proclamată pe calea sinodală a Conciliilor Ecumenice care au stabilit magisteriul eclezial în consensul Sfintei Tradiții.

---

<sup>11</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Vol. II, p. 364.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 364-365.

## 1.2. Poziția teologiei preniconeniene

În primele trei secole ale creștinismului nu avem o teologie sistematică, principalele eforturi fiind cele de propovăduire a misterului credinței, a trăirii în comuniunea eclezială primară în care se structurează ierarhia slujirilor care corespund întregii funcții pe care o îndeplinește Biserica lui Hristos: *martyria* – mărturisirea de credință, *leitourgia* – cultul divin, sacramentalitatea și *diakonia* – iubirea frățească. *Kerygma* misionară, odată semănată într-un teren fertil, dă roade, se naște o Biserică locală care își manifestă credința prin consolidarea doctrinei și stabilirea reperelor stabile care cuantifică principalele răspunsuri teologice pe baza unui *sensus fidei fidelium*. O primă teologie este scrisă în cuvinte și prin propriul sânge de către Ignatie Teoforul care ne lasă moștenire o teologie a martiriului în care vorbește despre credința într-un Dumnezeu.<sup>13</sup>

Conținutul raționalizabil al misterului credinței este exprimat prin cultul public, prin liturgică. Imnurile, rugăciunile, celebrarea sacramentelor și a sacramentaliilor fac parte din manifestarea Bisericii vii, a credinței, prin intermediul vieții liturgice. Pentru că plinirea Revelației în Isus Hristos completează teologia monoteistă a iudaismului biblic, orice doxologie este trinitară, fiind preamărit Dumnezeu Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Rugăciunile sunt adevărate formule de credință, fiind clar explicate, prin proclamare, adevărurile trinitare.

În afara Sfintei Liturghii, celebrarea Botezului și a celorlalte sacramente prezente încă din Biserica primară, invocă epicletic în mod explicit formula trinitară. Sfânta Treime este o realitate trăită, recunoscută și proclamată ca atare. Transpunerea acestei proclamări în afirmații teologice este treptată și răspunde primelor confruntări cu cultura mediteraneeană prin intermediul scrierilor părinților apostolici și a primelor apologii.

---

<sup>13</sup> Călin Dușe, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Sfântului Ignatie Teoforul, episcopul Antiohiei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2022, p. 435.

### 1.2.1. Elemente trinitare în scrierile Părinților apostolici

Începând cu secolul II, un număr tot mai mare de persoane instruite în spiritul culturii eleniste se convertesc la creștinism. Filosofia timpului, de sorginte medio- și neoplatonică, precum și religiile misterelor, gnosticismul sau viziunea soteriologică a păgânismului intră în concurență cu creștinismul, care, în ciuda persecuțiilor și rezistenței lumii greco-romane, ocupă tot mai mult teren. Împotriva criticilor aduse de iudaismul care vede în creștinismul primar o grupare sectară sau de către personalități ale lumii păgâne, de cele mai multe ori în necunoaștință de cauză, apar primele luări de poziție a unor filosofi creștini prin scrieri polemice sau cu caracter apologetic. Printre filosofi păgâni care scriu împotriva creștinismului satire și oferă informații nefondate,<sup>14</sup> sunt Fronto din Cirta, învățătorul lui Marc Aurelius, Lucian din Samosata care scrie în jurul anului 170 lucrarea *De morte Peregrini*, în care ridiculizează iubirea fraternă și pregătirea pentru martiriu a creștinilor, precum și neoplatonicul Celsus care scrie în jurul anului 178 lucrarea „Cuvântul adevărat – Λόγος Ἀληθής”.

Împotriva acestor autori, apologeții creștini dau răspunsuri după regulile retoricii timpului, scrierile lor fiind încredințate spre lectură Împăratului, aducând numeroase argumente în favoarea credinței în Isus Hristos și împotriva persecuțiilor la care era supusă Biserica în epocă. Cei mai cunoscuți apologeți ai secolului II sunt: Quadratus care scrie o *Apologie* adresată împăratului Hadrian; Ariston din Pella scrie împotriva iudaismului lucrarea *Dialog între Iason și Papiscus*; retorul Miltiades din Asia Mică este autorul unor scrieri împotriva montanismului, a lui Valentin, a trei apologii pierdute, cărți împotriva Grecilor, a evreilor, precum și apologii ale filosofiei

---

<sup>14</sup> Acuzații frecvente au fost aduse din necunoașterea Sacramentului Euharistiei, „Trupul și Sângele lui Hristos”, fapt care îi conduce pe păgâni la ideea canibalismului practicat de creștini sau, în spiritul orfismului, își imaginau practici orgiastice.

creștine scrise în timpul domniei lui Marc Aurelius; Apolinar de Hierapolis este autorul a patru apologii, cinci cărți împotriva Grecilor, două cărți despre adevăr, două împotriva iudaismului, semnând și scrisori colective împreună cu alți episcopi care atacă montanismul sau tratează despre celebrarea Paștilor. Episcopul Meliton, recunoscut de Policarp ca profet<sup>15</sup>, este autorul unor apologii și a mai multor cărți despre Paști, despre Botez etc., fiindu-i atribuite de către posteritate și lucrări care nu îi aparțin.<sup>16</sup> Filosoful Aristides din Atena este autorul unei apologii adresate lui Hadrian, care a rămas sub forma unor traduceri în limba siriacă și armeană. Unul dintre cei mai cunoscuți apologeți, Iustin Filosoful sau Mucenicul (†165), este autorul a două apologii, una adresată către Antonius Pius, iar cealaltă adresată lui Marc Aurelius și regentului Lucius Verus, precum și *Dialog cu evreul Tryphon*, la care se adaugă alte lucrări pierdute sau neautentice.<sup>17</sup>

Conform lui Iustin și altor apologeți ai timpului său, Dumnezeu este fără început și fără sfârșit (este veșnic), locuind „mai presus de Ceruri” – fiind transcendent. El este Tatăl tuturor lucrurilor – *πατηρ των παντων*, în timp ce Hristos reprezintă deplina revelație a *logosului* – *λογος σπερματικος*. Oamenii posedă în intelect „semințe ale *logosului*” de unde rezultă că vom regăsi frânturi de Adevăr în afirmațiile profeților Vechiului Testament, Moise fiind considerat cel mai vechi scriitor, sau în lucrările lui Heraclit sau Socrate. Raportul dintre Dumnezeu Tatăl și *Logos* este explicat în spiritul subordinaționismului, Iustin și marea majoritate a Părinților Apologeți rămânând fideli gândirii filosofice platonice și stoice. Fiul-*Logos* devine o realitate subzistentă, individuală, însă

---

<sup>15</sup> Călin Dușe, *Părinții apostolici. Primii teologi creștini*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2025, pp. 254-255.

<sup>16</sup> Berthold Altaner, Alfred Stuijber, *Patrologia. Życie, pismo i nauka Ojców Kościoła*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa, 1990, p. 124-126.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 129-131.

se subordonează Tatălui întru totul, mai ales în actul creației și al menținerii acesteia în existență.

Tațian, ucenic al lui Iustin, părăsește Roma după moartea magistrului său ajungând în Răsărit; s-a remarcat ca adept al enkratismului, fiind împotriva căsătoriei și a consumului cărnii și a băuturilor alcoolice, aparținând sectanților care refuzau vinul (vrednic de consum doar în Împărăție) chiar și sub forma Euharistiei, utilizând doar apă (numiți prin termenul *hydroparastasioi* sau *aquarii*); este autorul unei apologii intitulate „Cuvânt către Greci” – *λογος προς Ελληνας* și a *Diatessaronului* – *το δια τεσσαρων* [ευαγγελιον], lucrări care nu sunt deosebit de importante din perspectiva teologiei trinitare, făcând referire și la scrierile apocrife.

Filosoful creștin Atenagoras din Atena își aduce contribuția la dezvoltarea filosofiei și teologiei prin afirmațiile sale cuprinse în *Solie pentru creștini* – *πρεσβεια περι χριστιανων*, și *Despre învierea morților* – *περι αναστασεως νεκρων*<sup>18</sup>. Este primul autor din perioada preniceniană care expune clar credința trinitară. Dumnezeu există din veșnicie, Fiul fiind în Dumnezeu din veșnicie ca Intellect – *νους* și Cuvânt – *λογος*, emanând din Tatăl în actul creației, fără să devină creatură. Atenagoras este primul scriitor creștin care se dedică demonstrării raționale a unității lui Dumnezeu.

Teofil din Antiohia este primul autor creștin care utilizează cuvântul „Treime” – *τριας* prin care denumeste într-o schemă subordinaționistă neoplatonică pe Dumnezeu, *Logosul* și Înțelepciunea. Dumnezeu generează *Logosul* care era la El înainte de crearea lumii și care dialoghează cu Adam în grădina raiului. Cuvintele Evangheliilor și a scrisorilor pauline sunt considerate „inspirate”, fiind scrise de bărbați care primesc Spiritul, fapt pentru care acestea sunt „Cuvânt sfânt, dumnezeiesc.”

Irineu de Lyon (+202) este cel mai important teolog al secolului II, rămânând posterității lucrările *Demascarea și*

---

<sup>18</sup> Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologia*, p. 138.

răsturnarea științei false – Ελεγχος και ανατροπη της ψευδωνυμων γνωσεως citată de obicei prin titlul versiunii latine *Adversus haereses* și a doua operă cunoscută din traduceri de limbă siriacă descoperite la începutul secolului XX cunoscută sub numele de *Demonstrarea proclamării apostolice* – *Επιδειξις του αποστολικου κη ρυγματος* sau *Demonstratio apostolica*, în care prezintă credința creștină făcând referiri la învățătura despre Dumnezeu, Sfânta Treime, creație, căderea omului, răscumpărare etc.<sup>19</sup>

Irineu nu este un teolog speculativ și nici nu-și propune să pătrundă în misterul Sfintei Treimi, ci caută să ofere date despre Dumnezeu pe baza argumentelor Sfintei Scripturi și a mărturisirii Bisericii, afirmând că „este mai bine și util a ști mai puțin sau nimic, iar prin aceasta să te apropii de Dumnezeu prin iubire” (*Adv. Haer.* 2, 26, 1), ceea ce dovedește prețuirea cunoașterii experimentale, a contactului direct dintre Dumnezeu transcendent și acategorial și sufletul omului capabil de o asemenea cunoaștere, prin contemplație. În demersul cognitiv rațional pot intervenii erori, de aceea Revelația și credința apostolică reprezintă mijloace de a evita căderea în erezii. Isus Hristos este *Cuvântul lui Dumnezeu* care „iese” din sânul Tatălui pentru a rămâne totuși în unitate cu El, dăruind Spiritul Sfânt în scopul întoarcerii tuturor la Tatăl. Misterul trinitar trebuie înțeles în perspectiva istoriei mântuirii, pornindu-se de la om, creat spre mărirea lui Dumnezeu, în timp ce viața umană constă în „vederea lui Dumnezeu”, imposibilă *acum* datorită decăderii din dreptatea originară. Există însă o revelație progresivă care se concretizează prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu. De nepătruns în ființă, Dumnezeu se descoperă prin Fiul, care „este ceea ce se poate vedea din Tatăl.” Hristos recapitulează istoria, fiind om, restabilind asemănarea cu Dumnezeu a omenirii prin și în Spiritul Sfânt. Omenirea se află pe drumul reîntoarcerii către Dumnezeu, până la atingerea „vederii lui Dumnezeu”,

---

<sup>19</sup> Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologia*, p. 224.

posibilă în deplinătate numai după învierea morților. Harul „vederii” dăruit prin Spiritul Sfânt devine vedere adoptivă prin Fiul și se desăvârșește în vederea Tatălui în Împărăția cerurilor.<sup>20</sup>

„[...] cei care au Spiritul lui Dumnezeu sunt conduși la Cuvânt, adică la Fiul, iar Fiul îi primește și îi înfățișează Tatălui, iar Tatăl îi face nemuritori. De aceea, fără Spirit nu se poate ajunge la vederea Cuvântului lui Dumnezeu și totodată nimeni nu va putea, fără Fiul, să se apropie de Tatăl. Căci cunoașterea Fiului lui Dumnezeu se realizează prin Spiritul Sfânt.”<sup>21</sup> „Aceasta este ordinea, ritmul, mișcarea prin care omul, creat și modelat, devine chip și asemănare a Dumnezeului necreat: Tatăl hotărăște și poruncește, Fiul aduce la îndeplinire și formează, Spiritul hrănește și dă creștere, iar omul puțin câte puțin înaintează.”<sup>22</sup>

A trăi înseamnă a-L vedea pe Dumnezeu, adică înseamnă a pătrunde în dinamismul treimic și a participa la viața divină. Am fost creați și primim harurile într-un ritm trinitar: de la Tatăl prin Cuvânt în Spiritul Sfânt. A ajunge la vederea lui Dumnezeu înseamnă a pătrunde într-un ritm trinitar: în Spirit, prin Cuvântul întrupat, către Tatăl.

### 1.2.2. Gândirea trinitară Greacă

Dacă celelalte centre creștine se confruntau în primul rând cu gnosticismul, școala teologică din Alexandria este angajată în dispute contra filosofiei eleniste. În Alexandria a activat Plotin (203 – 269/270), părintele neoplatonismului care realizează ultima mare sinteză filosofică a Antichității. Neoplatonismul pătrunde în cultura elenistă devenind filosofia „la modă” pentru lumea intelectuală. Unitatea absolută considerată a fi

---

<sup>20</sup> Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, Asociația filantropică medicală creștină „Christiana”, București, 1995, p. 45.

<sup>21</sup> Irineu, *Demonstratio apostolica*, 5.

<sup>22</sup> Irineu, *Adversus haereses*, 4, 38, 3.

Principiul lumii rezonează cu imaginea religioasă a unui singur Dumnezeu promovată de monoteismul iudaic și creștin. Însă creștinismul, în lipsa unui model conceptual trinitar, este pus în dificultate de monarhianismul și subordinaționismul indus de modelul cosmologic neoplatonic. Filon din Alexandria, prin medio-platonism, deja popularizase imaginea unui Dumnezeu unic, transcendent, inefabil, alături de care se manifestă *Logosul* ca mijlocitor, existând și un *Psyche*, un suflet al lumii, idei care pătrund și în gândirea neoplatonică.

Primul teolog creștin aparținând școlii alexandrine este Titus Flavius Clemens din Alexandria (†215).<sup>23</sup> S-a născut în Atena, ajungând în Alexandria probabil datorită persecuțiilor îndreptate împotriva creștinilor. A fost unul dintre învățătorii școlii catehetice din Alexandria. Este autorul unei trilogii care începe prin *Îndemn către Greci – Protepticus* urmată de *Pedagogul – Paedagogus*, încheiată prin *Stromata – Miscellanies*, lucrarea prin care își expune întreaga concepție despre credința creștină. A lăsat posterității și unele omilii și fragmente din texte mai ample. Pentru Clemens Dumnezeu este cauza existenței tuturor lucrurilor (*Paedagogus* 1, 62), oferind astfel o viziune despre Dumnezeu legată direct de cosmogonie. Chiar dacă atinge multe din problematicile teologice, de la Sacramentul Euharistiei la soteriologie și mariologie, lucrările sale încă nu reprezintă abordări sistematice, ci prezentări în proză, destinate lecturii. Pentru Clemens învățătura creștină nu este doar *credință* – πιστις ci mai întâi de toate *cunoaștere/știință* – γνωσις, în conformitate cu afirmațiile timpului. Moștenirea culturală a elenismului – ελληνικη παιδεία poate fi legitimă în procesul cristalizării teologiei creștine.

Origen (185–254) a fost elevul lui Clemens, însă a avut o formație filosofică participând alături de Plotin la cursurile lui Ammonius Sakkas, reprezentând neoplatonismul printr-o recepție din partea creștină. Este primul autor creștin care ne-a

---

<sup>23</sup> Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologia*, pp. 280–281.

lăsat lucrări teologice sistematice, pornind de la Biblie – *Hexapla*, apoi omilii și comentarii, trece prin stilul apologetic în lucrarea *Contra Celsus*, pentru a sistematiza doctrina creștină despre Dumnezeu în *De Principiis* – *Περὶ ἀρχῶν*. A scris și tratate despre rugăciune, despre martiriu etc.<sup>24</sup>

Deosebit de importantă este contribuția origeniană la exegeza psalmilor, descoperirile recente adăugând 29 noi manuscrise traduse în latină care se adaugă celor 279 comentarii deja atestate, dintre care numai 21 în limba greacă.<sup>25</sup> În ceea ce privește gândirea teologică a lui Origen, observăm prezența conceptului filosofic de *Logos* pe care încearcă să-l reconcilieze cu datele Revelației divine. Un creștin nu poate să adere la sistemul emanațiilor propus de neoplatonism datorită realității lui Isus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat. Isus Hristos este punctul de întâlnire a două condiții existențiale diametral opuse, de neconciliat altfel decât în planul universal de mântuire a tuturor oamenilor, un Dumnezeu care se întrupează luând în întregime asupra sa umanitatea. De aceea acceptarea viziunii filoniene, în care există un mijlocitor între Dumnezeu și Cosmos, pare acceptabilă în primă analiză, introducând însă subordinaționismul. Dumnezeu trebuie să fie perfect, astfel încât chiar și a genera realități cu un grad de perfecțiune inferior ar fi „nedemn” și de neconceput pentru un *principiu creator* care se reflectă în creaturi după principiul identității metafizice, deoarece  $A \rightarrow A$ .<sup>26</sup>

Metodologic, este vorba despre o abordare cosmologică, definind un Principiu transcendent, mai presus de lume, un *das ganz Andere* care poate fi abordat doar printr-o teologie negativă, prin mistică sau printr-o cunoaștere experiențială. Pentru binomul Fiul – *Logos*, Origen nu se îndepărtează prea mult de gândirea timpului său: Fiul este definit într-un sistem

<sup>24</sup> Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologia*, pp. 287–294.

<sup>25</sup> Cornel Dîrle, „Aspecte ale misterului trinitar în recent descoperitele omilii origeniene la Psalmi”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LXVIII-LXIX, 1-2, 2023-2024, p. 254.

<sup>26</sup> Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol. I, p. 185.

metafizic gradualistic, ca unul din *ipostasuri* ce apare din necesitate în procesul creației, o trecere de la Dumnezeu Tatăl – Principiul mai presus de lume și neschimbabil, la pluralismul lumii materiale. Dumnezeu este pentru Origen o realitate cognoscibilă doar pe calea negativă (apofatică), fiind Unul, neschimbabil, infinit și nematerial. Dar recunoaște attributele specifice doar creștinismului: acest Dumnezeu este *Binele și Iubirea*. Hristos este *Logosul*, al doilea Dumnezeu, ca primă treaptă între Tatăl și Cosmos, născut din veșnicie din Tatăl, pentru ca din El să se genereze întreaga creație. Subordinaționismul este evitat prin introducerea conceptului *homoousios* – consubstanțialitatea Tatălui și Fiului, termen preluat ulterior de Conciliile Ecumenice. Generarea Fiului și a Spiritului Sfânt din Tatăl, ca principiu unic este un proces care se petrece „în veșnicie, înainte de toți vecii”. Aceasta va fi și rezolvarea propusă la Niceea în anul 325, anticipată în mod genial de către Origen. Schema cosmogonică neoplatonică nu corespunde esenței Treimii, Preasfânta Treime fiind o unitate de o ființă și nedespărțită, așa cum vor afirma și textele liturgice în secolele următoare.

Concepția despre Dumnezeu origeniană subliniază rolul soteriologic al lui Isus Hristos, care este nu numai un mijlocitor între Tatăl și lume, ci Mântuitorul acestei lumi. Scenariul eshatologic are o serie de elemente comune gnosticismului, mai ales că Origen greșește considerând că la sfârșitul lumii istorice întreaga realitate va fi restaurată, întorcându-se spre izvorul ființării, spre Dumnezeu. Inclusiv demonii, prin așa numita restaurare a tuturor – *ἀποκαταστασις παντων* vor intra în lumea viitoare, restaurată de Isus Hristos, viziune care contravine principiului libertății.

Origen este îndepărtat din Alexandria datorită exceselor sale din domeniul asceticii, plecând în Cezareea unde a înființat o școală catehetică care a dat mai mulți reprezentanți, printre care Grigore Taumaturgul (+270), Firmilian episcop al Cesareei din Capadocia (+268) și alții. Împotriva doctrinei lui Origen se ridică în special școala din Antiohia, printre care Pavel de

Samosata, părintele monarhianismului dinamic, Lucian din Antiohia (†312), întemeietorul școlii exegetice Antiohiene, profesor al lui Arius și alții. Antiohia se va opune Alexandriei prin gândirea concretă, categorială, criticând „spiritualismul” și limbajul analogic-alegoric al scriitorilor alexandrini. Multe dintre scrierile sale au fost distruse în perioada care a urmat.

În lumina analizei textelor origeniene care au ajuns până în zilele noastre și cărora le este atestată paternitatea, elementele care stau la baza unei teologii trinitare înainte de normarea prin dogme a unei *Mărturisiri de credință* comune, pot fi sistematizate astfel: Origen face distincția clară între Creator și creatură, „Dumnezeul tuturor, a toate” (cu sensul de Dumnezeuul cosmosului – *ὁ Θεός τὸν ὅλον*) înfrumusețând firea ființării create până la „îndumnezeirea omului” (grec. *θεοποιέω* – *theopoieo*) care se reflectă asupra întregului *pneuma, psyche, soma*, care îi este constitutiv.<sup>27</sup> O altă caracteristică este absența explicită a noțiunii de Treime în omiletica origeniană, în general accentul fiind pus pe trăirea și nu pe înțelegerea misterului trinitar, afirmarea unității lui Dumnezeu fiind făcută numai în contextul polemic al combaterii gnosticismului.<sup>28</sup>

Părintele Cornel Dîrle observă faptul că Origen recunoaște divinitatea fiecărei Persoane din Treime, inclusiv a Spiritului Sfânt, ceea ce este novator în epocă, însă fără să explice natura distincției lor. Un alt aspect este cel al „aproprierilor treimice”: Dumnezeu Tatăl este creatorul cerului și al pământului, Hristos este Mântuitor, Arhiereu, Logos, Înger, Începutul și Sfârșitul, Dreptate, Sfințire, în timp ce Spiritul Sfânt, cel mai rar menționat, este inspiratorul Scripturilor:

„În fine, în încercarea de a discerne o temă sau o temă dominantă comună acestor omilii, propunerea noastră este «Paternitatea divină». Cu aceasta, nu facem decât să confirmăm și să prelungim o concluzie asupra ansamblului

<sup>27</sup> Cornel Dîrle, *Aspecte ale misterului trinitar în recent descoperitele omilii origeniene la Psalmi*, p. 284.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 285.

operei origeniene. Aici am fi fost tentați să propunem înndumnezeirea (oamenilor și îngerilor, după cum am văzut), dar aceasta este doar una dintre consecințele participării la ceea ce este primul principiu al întregii teologii și oikonomii – Dumnezeuul universului (ὁ Θεός τὸν ὅλον).”<sup>29</sup>

### 1.2.3. Teologia preniceniană apuseană

Creștinismul apusean s-a exprimat inițial în limba greacă, fiind limba liturgică, a omiliilor, a catehezei și a literaturii primelor secole. Limba latină începe să fie din ce în ce mai mult utilizată în Africa de Nord, dar și la Roma. Utilizarea ambelor limbi este dovedită de scrierile lui Tertulian, capabil să scrie fluent atât în greacă, cât și în latină, pentru ca Novatian sau Papii Cornelius și Ștefan să se exprime numai în latină. Cu toate acestea, mai ales în ceea ce privește limba liturgică, greaca este folosită în Apus până în secolul IV. Printre primele scrieri în limba latină se numără primele încercări de traducere a Sfintei Scripturi (sec. II) sau lucrările cu caracter didactic („Faptele martirilor din Sicilia” – *Acta Scilitanorum*, datată în 180 dHr).<sup>30</sup>

Primul autor creștin latin cunoscut cu certitudine este avocatul roman Minutius Felix, cu lucrarea *Adversus Nationes*, în care încearcă să abordeze un stil apologetic inspirat de Cicero (în lucrarea *De natura deorum*) sau de stoici (filosoful Seneca).

Tertulian (+220), pe numele său Quintus Septimius Florens Tertulianus, s-a născut în Cartagina în jurul anului 160, fiind fiul unui centurion roman, păgân. În anul 195 ajunge la Roma, deja convertit și botezat, fiind puțin probabil ca să fi primit preoția. Aderă la secta enkratică a montanismului, după care se reîntoarce în Cartagina, unde se stinge din viață.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Cornel Dîrle, *Aspecte ale misterului trinitar în recent descoperitele omilii origeniene la Psalmi*, p. 288.

<sup>30</sup> Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologia*, p. 225.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 228.

Este unul dintre cei mai originali scriitori latini până la Sfântul Augustin și cel mai prolific autor din perioada pre-constantiniană. A lăsat posterității o sumedenie de lucrări teologice, atât din perioada când era în comuniunea Bisericii, cât și după aderarea la secta montanistă. În ceea ce privește doctrina creștină, Tertulian este sceptic, fără să fie un negativist, recunoscând posibilitatea de a pătrunde prin intermediul rațiunii în tainele teologiei. Acceptă filosofia doar în măsura în care îl ajută să definească anumite aspecte, acceptând și posibilitatea demonstrării raționale a existenței lui Dumnezeu sau a nemuririi sufletelor. Dumnezeu este „perfecțiunea absolută” atâta timp cât nu este creat<sup>32</sup>, fiind o realitate veșnică, fără de început. Concepția trinitară a lui Tertulian o găsim în lucrarea *Adversus Praxean*. Despre Dumnezeu Unul și Întreit spune: „Legătura Tatălui în Fiul și a Fiului în Mângâitorul constituie legătura celor trei, unul din celălalt. Aceștia trei unul [ca «ceva»] sunt, nu unul [«cineva»]”<sup>33</sup> sau „trei [posedând] o singură substanță și o singură stare și o singură potență.”<sup>34</sup>

La Tertulian întâlnim pentru prima dată „cea mai clară expunere preniceniană a doctrinei creștine cu privire la Sfânta Treime.”<sup>35</sup> Grecesul *Τριάς* este preluat în limba latină prin *Trinitas*, tot Tertulian utilizând pentru prima oară și termenul *Persona*, care avea să joace un rol crucial în definirea hristologiei și teologiei trinitare ulterioare: „Treimea unei singure Divinități, Tatăl și Fiul și Spiritul Sfânt”<sup>36</sup> sau „Cealaltă [definită ca]

---

<sup>32</sup> „Imperfectum non potest esse, nisi quod factum est” – Imperfectul nu poate să fie, numai ceea ce a fost făcut (*Adversus Hermogenem* n. 28).

<sup>33</sup> *Conexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum e altero. Qui tres unum sunt, non unus.* – *Adversus Praxean* n. 25.

<sup>34</sup> *Tres unius substantiae et unius status et unius potestatus.* (*Adversus Praxean* n. 2).

<sup>35</sup> Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, Editura Gramar, București 1996, p. 8.

<sup>36</sup> *Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus.* (*De pudicitia* n. 21).

persoană și nu cu numele de substanță, pentru diferențiere, nu pentru divizare.”<sup>37</sup>

*Logosul* este „lucru și persoană” – *res et persona*, prin proprietățile substanței – *per substantiae proprietatem*, fiind „născut perfect” – *nativitas perfecta* fiind generat din Tatăl în momentul creației (*Adversus Praxean* n. 7). Cu toate acestea și Tertulian întâmpină dificultăți în a explica și a înțelege unitatea și consubstanțialitatea unui Dumnezeu Întreit: Fiul este diferit față de Tatăl în ceea ce privește „gradul” în ordinea provenienței; Tatăl posedă întreaga divinitate (*tota substantia est*), Fiul doar parțial (*derivatio totius et portio*), fapt pentru care Fiul provine din Tatăl ca razele soarelui de la Soare (*Adversus Praxean* n. 13). În ceea ce privește hristologia, Tertulian vorbește despre „proprietățile ambelor substanțe” – *proprietas utrisque substantiae* – „într-o singură persoană” – *in una persona* – „stare îndoită, nu amestecată, ci separată într-o singură persoană, Dumnezeu și om Isus.”<sup>38</sup>

Un alt autor latin este Hipolit Romanul (+ 235), pomenit ca episcop, însă fără ca Ieronim, apropiat epocii sale, să poată identifica catedra pe care a ocupat-o. Dintre lucrările atribuite lui Hipolit, „Despre respingerea tuturor ereziilor” – *Κατα πασων αίρεσεων έλεγχος*, cunoscută și sub forma latină *Refutatio omnium haeresium*, în perioada antichității prima parte fiind consemnată sub numele de *Philosophumena*<sup>39</sup>, subliniază faptul că orice erezie este rezultatul imixtiunii gândirii păgâne (părțile 1-4), pentru a identifica apoi treizeci și trei de sisteme gnostice.

În ceea ce privește concepția trinitară, Hipolit explică raportul *Logos*-ului față de Tatăl în spiritul apologeticii creștine timpurii, rămânând tributar subordinaționismului: există un *Logos* intern (*λόγος ενδιάθετος*) și un *Logos* care se împărtășește în exterior (*λόγος προφορικός*), revelându-se ca Persoană atunci când reprezintă voința lui Dumnezeu. Subordinaționismul

<sup>37</sup> *Alium ... personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem. (Adversus Praxean n. 12).*

<sup>38</sup> *Duplicem statum, non confusum, sed coniunctum in una persona, deum et hominem Iesum. (Adversus Praxean n. 27).*

<sup>39</sup> Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologia*, p. 250.

asemănător celui exprimat de Teofil al Antiohiei, a fost combătut în epocă de către Papa Calixt (217-222), care îl acuză pe Hipolit de di-teism.

Un alt autor latin este Novațian († 258), martir în timpul persecuției lui Valerian, care s-a bucurat de autoritate în fața clerului roman, dovadă fiind trimiterea scrisorilor în numele colegiului prezbiterilor din Roma în timpul vacanței scaunului papal între anii 250-251. În ceea ce privește concepția trinitară, Novatian o expune în principal în lucrarea *De trinitate*, apărută probabil după anul 251. Lucrarea are un caracter polemic, căutând combaterea afirmațiilor marcionite, ale docetismului, adopțianismului și modalismului. Conform preocupărilor timpului, cele mai extinse pasaje tratează despre unitatea dintre Tatăl și Fiul, Fiul lui Dumnezeu fiind diferit de Tatăl, Dumnezeu și om, în timp ce problematicii pneumatologice i se acordă un spațiu relativ restrâns.

Ciprian († 258), pe numele său complet Caius Thascius Caecilius Cyprianus, aduce contribuții importante în consolidarea eclesiologiei antice, fiind autorul mai multor lucrări: *Ad Donatum*, *Quod idola dii non sint*, *Testimoniorum libri III ad Quirinum*, *De ecclesiae unitate*, *De lapsis*, *De habitu virginum*, *De martalitate*, precum și un epistolar în care se reflectă problemele timpului său. Fiind preocupat de probleme practice și de neînțelegerile dintre diferitele Biserici locale, leagă credința de apartenența la marea Biserică a lui Hristos, afirmând că „nu poate să-l aibă pe Dumnezeu ca Tată cine nu are Biserica ca mamă” (*De ecclesiae unitate*). Bazându-se pe Evanghelia după Sfântul Matei (*Matei* 16, 18), asemenea lui Tertulian, consideră că „scaunul Sfântului Petru” și *primatus Petro datur*, este garanția apartenenței la Biserică.<sup>40</sup> Se conturează astfel o teologie eclesiologică, importantă pentru dezvoltarea ulterioară a gândirii școlilor de gândire Latine.

---

<sup>40</sup> Ciprian, *Ep.* 71, 3.

Cu caracter apologetic, comentarii biblice și texte cu caracter eshatologic, pot fi amintiți Comodian, Victorin din Petavium și Arnobius din Sikka, care nu vin cu completări importante în ceea ce privește teologia trinitară.

Lactantius (+ 258), pe numele său Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, autor de început de secolul IV dHr, este cunoscut prin operele sale: *Divinae institutiones*, *Epitome*, *De opificio Dei*, *De ira Dei*, *De mortibus persecutorum*, fiindu-i atribuite și alte lucrări. Lactantius este primul autor latin care încearcă să prezinte o sinteză a credinței creștine, critica atribuindu-i și unele viziuni chilianiste, dualiste sau influențate de gândirea neoplatonică a timpului său.

\*

\*

\*

În sinteză, teologii Greci din perioada preniceniană s-au confruntat mai întâi de toate cu opoziția păgână și cu reacțiile culturii eleniste în fața noii religii care se răspândea în ciuda perioadelor de persecuții. Dacă Răsăritul este preocupat de probleme speculative și de dialogul dintre Revelație și interpretarea acesteia în limbajul categorial al culturii majoritare în interiorul căreia creștinismul se inculturează, teologii Latini se lovesc de problemele practice, legate de apartenența la Biserica lui Hristos, validitatea botezului ereticilor și puritatea Bisericii, reprezentată de oameni supuși erorilor și mai ales din oameni care în perioadele de prigoană au căzut (*lapsi*). Prima schismă între Biserici locale, generată de susținerea unor învățături eretice, în special în Răsărit, avea să fie produsă de arianism și a declanșat o nouă etapă în rezolvarea divergențelor: conciliarismul.

Primii teologi Greci și Latini au pus bazele dezvoltării ulterioare a teologiei. Nefiind preocupați de prezentarea sistematică a credinței, ci de apărarea acesteia și a Bisericii față de persecuțiile statului și de loviturile ereziilor interne sau externe,

primii autori creștini au meritul de a fi transmis credința apostolică și de a fi lămurit în spiritul Tradiției principalele probleme teologice, fiind un punct de legătură între Biserica primară și Biserica secolului IV.

## 2. Teologia primelor Concilii Ecumenice

O schimbare radicală a manifestării creștinismului survine după Edictul de toleranță de la Sardica (311) dat de Galerius, apoi cel din Milano – *Edictum Mediolanense* (313) semnat de Licinius și de către Constantin cel Mare –, prin care Biserica Catolică, reprezentată de Bisericile locale și de ierarhiile lor, devin treptat partenerii de dialog și reprezentanții responsabili ai credincioșilor în fața autorităților civile ale Imperiului.

Creștinismul are nevoie de acum înainte de definirea ortodoxiei învățăturilor sale, necesară în primul rând pentru a se opune tendințelor eretice și mitologizante venite din partea culturii eleniste și pentru a combate interpretările eronate ale doctrinei și deviațiile de la învățătura de credință apostolică din interiorul Bisericii. Pe teritoriul Imperiului Roman se instaurează cezaropapismul, mai ales după mutarea capitalei Imperiului la Constantinopol și după răspândirea modelului „simfoniei bizantine” în relația stat-Biserică. După intervenția autoritară a lui Constantin în reconcilierea doctriinală a Bisericilor locale între ele și în delimitarea ortodoxiei față de erezie, Teodosie al II-lea (401-450) își aroga titlul de *arhiereus basileus*, succesorul său, Marcian (392-457), se numește *sacerdos imperator*, de acum înainte împărații intervenind direct în convocarea sau prezidarea Conciliilor ecumenice. Începând cu Iustinian (482-565), Biserica greco-bizantină intră direct în siajul jocului de putere al împăraților într-o simfonie stat-Biserică, uneori cu intervenții

autoritare în favoarea luării unor decizii dogmatice, cum a fost în cazul monofizismului.<sup>41</sup>

În această perioadă se delimitează școlile teologice Latine și Grecești, în răsărit prin marile centre ale Alexandriei, Antiohiei, școala de gândire siriană, un rol important ocupându-l monahii acestor Biserici care au contribuit la dezvoltarea conceptuală a teologiei. Este perioada în care Biserica universală a promulgat Crezul, o mărturisire de credință care normează esența întregii teologii într-o formă eclezială prin care exprimăm credința într-un Dumnezeu de o ființă și nedespărțită, în trei Persoane: Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt.

## **2.1. Conciliul de la Niceea (325)**

Pe fondul afirmării principalelor centre patriarhale, centrele apostolice de difuziune în jurul cărora gravitează autoritatea și riturile specifice Bisericilor *sui iuris*, se nuanțează diferit forma de exprimare a credinței, formula Sfântului Botez și expresiile liturgice cu doxologiile aferente care devin primele mărturisiri de credință trinitară. Se manifestă libertatea de exprimare în contextul instituționalizării structurilor ecleziale, până atunci doar carismatice și subordonate administrării sacramentelor din izvorul preoției plenare deținută de episcop într-o Biserică locală. Episcopii devin persoane publice înzestrate cu putere de guvernare care asigură reprezentarea comunităților credincioșilor în plan social, de aceea dialogul dintre teritoriile de misiune și autoritatea asupra comunităților parohiale încep să fie reglementate în conformitate cu practicile administrative imperiale, ceea ce avea să declanșeze noi tensiuni în stabilirea filiației și ierarhiilor locale.

---

<sup>41</sup> Constantin Bălăceanu-Stolnici, „Considerații asupra cezaropapismului bizantin și postbizantin”, în: *Studii bizantine și postbizantine: lucrări prezentate în cadrul simpozioanelor Societății Culturale Bizantine și ale Uniunii Elene din România*, coord.: Cosmin Dumitrescu, Dragoș Gabriel Zisopol, UER Press, București 2016, pp. 60-61.

Însă convocarea primului Conciliu Ecumenic este impusă de prima erezie creștină dintr-o lume globalizată, de arianism. Fundalul cultural este eclectismul filosofico-religios, instituționalizarea Bisericii după obținerea libertății și normarea reperelor unității prin definirea unei Mărturisiri de credință ortodoxă. Biserica trebuie să-și exprime unitatea manifestată în mijlocul pluralismului legitim exprimat de Bisericile locale reunite în jurul marilor centre patriarhale care se consolidează canonic începând cu secolul IV, după ce sunt recunoscute ca atare în virtutea tradițiilor apostolice. Noua poziție a Bisericii față de stat va genera conciliarismul, o nouă etapă în rezolvarea divergențelor, primele opt Concilii fiind deosebit de importante pentru dogmatizarea conținutului teologiei creștine, următoarele reflectând în mod unilateral teologia apuseană și necesitățile organizării disciplinare din interiorul Bisericii Catolice.

Cu toate că problemele dezbătute ating în cea mai mare parte hristologia (vizibil și prin extinderea pe care o ocupă articolul dedicat Fiului în „Mărturisirea de credință”), teologia trinitară se conturează în jurul preocupărilor privind consubstanțialitatea și individualitatea Persoanelor ce alcătuiesc Preasfânta Treime. Problematika fundamentală rămâne monarhianismul Tatălui – principiul unic în Sfânta Treime, apărându-se unitatea lui Dumnezeu prin negarea divinității reale a lui Hristos.

Problematika fundamentală dezbătută la Niceea este legată de arianism. Arie, preot alexandrin de formație intelectuală origeniană, încearcă să interpreteze unitatea lui Dumnezeu în contextul Întrupării, propunând o variantă subordinaționistă ce atinge atât teologia trinitară cât și hristologia și soteriologia creștină. Problematika ariană atinge raportul dintre Tatăl și Fiul, dar și raportul Fiului lui Dumnezeu – lume sub aspect soteriologic. Arie definește Sfânta Treime, în special raportul dintre Tatăl și Fiul, pornind de la necesitatea existenței unui „principiu unic”, considerând că Tatăl este unica realitate nemișcată care pune în mișcare întreaga Creație. În consecință,

Fiul este creat, fiind în gradul ființelor cel mai aproape de Tatăl, însă nu mai este Dumnezeu adevărat, ci doar „cea mai perfectă creatură.” Fiul nu poate fi de o ființă cu Tatăl, fiind un mijlocitor între unitatea absolută și pluralismul cosmic, asemenea *Logosului* din sistemele platonice ale timpului. Arie afirmă o formă de adopțianism, Fiul fiind o creatură perfectă care leagă lumea de un Dumnezeu-Tatăl unic, care îi dă puterea de a-și îndeplini misiunea de Mântuitor. Apare astfel un sincretism periculos între creștinism și neoplatonism, care denaturează Revelația treimică în favoarea limbajului cultural „la modă” pe teritoriul Imperiului Roman.

Principalele afirmații discutate în Epocă, vor fi sintetizate sub forma unei „Mărturisiri de credință”, necesară diferențierii dintre cei aflați în comuniunea și unitatea Bisericii și cei care se exclud din aceasta prin erezie. Crezul Nicenian afirmă<sup>42</sup>:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν  
 Πατέρα παντοκράτορα, πάντων  
 ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν  
 ποιητήν·  
 καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν  
 Χριστόν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ,  
 γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς  
 [μονογενῆ, τοὔτέστιν ἐκ τῆς  
 οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ  
 Θεοῦ,] Φῶς ἐκ Φωτός, Θεὸν  
 ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,  
 γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα,  
 ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ  
 πάντα ἐγένετο, [τὰ τε ἐν τῷ  
 οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ,] τὸν δι'  
 ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ  
 τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν  
 κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα

Credem într-unul Dumnezeu,  
 Tatăl atotputernicul, al tuturor  
 văzute și nevăzute făcător;  
 Și într-unul Domn Isus Hristos  
 Fiul lui Dumnezeu născut de la  
 Tatăl unu-născut, adică de  
 o ființă cu Tatăl, Dumnezeu  
 din Dumnezeu, lumină din  
 lumină, Dumnezeu adevărat  
 din Dumnezeu adevărat,  
 născut nu făcut, de o ființă  
 cu Tatăl, din care toate s-au  
 născut (generat) și în cer și  
 pe pământ, care pentru noi  
 oamenii și pentru a noastră

<sup>42</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1991, p. 5.

καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα,  
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,  
ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,  
ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ  
νεκρούς.

Καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα.

Τοὺς δὲ λέγοντας, Ἦν ποτε ὅτε  
οὐκ ἦν, καὶ Πρὶν γεννηθῆναι οὐκ  
ἦν, καὶ ὅτι Ἐξ οὐκ ὄντων

εγένετο, ἢ Ἐξ ἑτέρας

ὑποστάσεως ἢ οὐσίας

φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστόν, ἢ

τρεπτόν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν

τοῦ Θεοῦ, τούτους

ἀναθεματίζει ἡ ἀγία καθολικὴ

καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

mântuire s-a coborât și s-a

întrupat, s-a întru-omenit,

a pățimit și a înviat a treia zi,

s-a suit la ceruri, va veni

să judece viii și morții;

Și în Spiritul Sfânt.

Cei care spun: a fost un timp

în care nu era și înainte să se

nască nu era și că din non ființă

s-a născut, sau din alte

substanțe sau ființe,

schimbabil fiind sau creat sau

altfel Fiul lui Dumnezeu,

acestea anatimizate să fie de

catolica și apostolica Biserică.

Viziunea trinitară este explicită: Dumnezeu este *Unul*, fiind vorba despre o unitate metafizică, o substanță simplă, necompusă. Acest Dumnezeu este Creatorul – Tatăl, atotputernic în guvernarea Universului, făcătorul lumii văzute și nevăzute. Fiul, Isus Hristos este Domnul, Fiul lui Dumnezeu născut din (dinspre) Tatăl. În continuare este afirmată consubstanțialitatea, se explică transmiterea dumnezeirii de la Tatăl spre Fiul, fără ca Dumnezeu să se micșoreze sau să se împartă, precum flacăra unei lumânări aprinde o altă lumânare, imagine evocatoare a ceremonialului pascal. Fiul este născut – generat, și nu creat, fiind vorba despre un dinamism intern, dincolo de bariera transcendenței – am spune noi astăzi, fiind de aceeași ființă cu Tatăl din care toate au fost create. Întruparea, asumarea în întregime a umanității noastre de către Fiul are ca scop mântuirea noastră, la fel patima și învierea, înălțarea la Ceruri, de unde va interveni la plinirea Eshatonului ca să judece întreaga omenire (viii și morții) – să o ducă spre subzistența fericită și armonioasă în Împărăția lui Dumnezeu. Articolul

pneumatologic este cel mai scurt, mărturisindu-se credința în Spiritul Sfânt, un adevăr încă necontestat sau alterat de interpretări greșite.

Devenită o religie recunoscută și cu o organizare socială care îi asigura de acum autoritatea, anatemizarea apare ca o exercitare a puterii divine în planul existenței istorice a oamenilor, unitatea desăvârșită a Bisericii Catolice și Apostolice fiind condiționată de mărturisirea aceleiași credințe.

Principala afirmație a Conciliului de la Niceea constă în semnificația creștină pe care termenul *οὐσία* – substanță, esență, îl dobândește în perspectivă trinitară și mai ales conceptul de *ομοούσιος* – consubstanțialitate, care definește de acum înainte identitatea metafizică a Tatălui și a Fiului. Dificultatea fundamentală constă în lipsa terminologiei adecvate pentru definirea identității Tatălui și a Fiului, în lipsa conceptului de „persoană”.

Înlăturarea pericolului subordinaționismului în cazul Fiului și deminarea modelelor de origine neoplatonică aplicate Tatălui ca Unitate absolută – *το εν*, se face prin explicarea dinamismului trinitar veșnic, în afara spațiului și timpului, însă erau necesare explicații suplimentare. În scurt timp însă, apar probleme în jurul interpretării Spiritului Sfânt, încă insuficient definit din punct de vedere teologic.

## 2.2. Conciliul din Constantinopol (381)

Chiar dacă de acum înainte *Crezul* devine expresia mărturisirii doctrinei ortodoxe, grupările partizane poziției lui Arie s-au separat față de susținătorii „creștinismului Nicenian”. Arianismul a generat o schismă în sânul Bisericii Catolice, existând pentru mult timp episcopi arieni sau semi-arieni (heterodocși) mai ales în rândul populațiilor migratoare germanice care au primit creștinismul în Răsărit și au ajuns în Vestul Europei. Dacă consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl dobândise un consens eclezial ecumenic, disputele post-Niceea se vor concentra de acum înainte asupra problematicei pneumatologice.

În ceea ce privește problematica trinitară, ambiguitatea prezentării Spiritului Sfânt pe o poziție inferioară Tatălui și Fiului, precum și subordinaționismul extins la Spiritul Sfânt, au fost clarificate, într-un mod inspirat, în special prin intervenția Părinților Capadocieni. În ambientul eretic Spiritul Sfânt este definit ca o *ενεργεια* – *energeia* a lui Dumnezeu prezentă în Hristos și dăruită prin har oamenilor. Prin termenul *ενεργεια* se înțelege în definiție filosofică acțiunea (trecerea în act), adică actualizarea potenței (*δυνάμις*).<sup>43</sup> În concluzie, Spiritul ar fi numai o *energeia* divină, deci nu poate fi considerat o entitate individuală, cu trăsături personale.

Conciliul Ecumenic Constantinopol I din anul 381 stabilește formula *Crezului* actual, complet, astfel încât de acum înainte doctrina trinitară va fi exprimat într-o formă consensuală definitivă. Această formulă este proclamată în formă liturgică prin „Mărturisirea de credință” niceo-constantinopolitană așa cum o găsim astăzi în Liturgiile tuturor Bisericilor *sui iuris*.

La definirea teologiei oficiale a acestui Conciliu, un rol deosebit l-au jucat Părinții Capadocieni, promotorii poziției ortodoxe, care susțin dumnezeirea Spiritului Sfânt. Vasile cel Mare propune o cheie interpretativă soteriologică: Spiritul Sfânt ne face părtași la firea dumnezeiască (2 *Petru* 1,4), devenim fii în Fiul (*Galateni* 4,6), pe baza principiului identității metafizice rezultă că este asemănător Tatălui și Fiului, or, dumnezeirea Tatălui și a Fiului era deja acceptată în Biserica Universală. Despre Capadocieni vom discuta pe larg în continuare, cu ocazia prezentării școlilor teologice răsăritene.

Crezul în promulgarea Conciliului din Constantinopol I completează și amplifică formula de la Niceea astfel<sup>44</sup>:

|                                     |                                 |
|-------------------------------------|---------------------------------|
| <i>Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν</i>      | Credem într-unul Dumnezeu,      |
| <i>Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν</i> | Tatăl atotputernicul, făcătorul |

<sup>43</sup> *Index de termeni*, în Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura IRI, București 1998, p. 390.

<sup>44</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 24.

οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε  
πάντων καὶ ἀορατῶν.  
Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν  
Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν  
μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς  
γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν  
αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν  
ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,  
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,  
ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ· δι' οὗ τὰ  
πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς  
ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν  
σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν  
οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ  
Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας  
τῆς παρθένου καὶ  
ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα  
τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου  
Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ  
ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ  
ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ  
ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ  
καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ  
Πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον  
μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ  
νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ  
ἔσται τέλος.  
Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ  
Κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ  
Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν  
Πατρὶ καὶ Υἱῷ  
συμπροσκυνούμενον καὶ  
συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν  
διὰ τῶν προφητῶν.  
Εἰς μίαν, ἀγίαν, καθολικὴν καὶ  
ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν

cerului și pământului văzuteleor  
toate și nevăzuteleor.  
Și într-unul Domn Isus  
Hristos Fiul lui Dumnezeu  
unul născut, care din Tatăl s-a  
născut înainte de toți vecii,  
lumină din lumină, Dumnezeu  
adevărat din Dumnezeu  
adevărat, născut nu făcut,  
de o ființă cu tatăl, din care  
toate s-au născut (generat)  
care pentru noi oamenii și  
pentru a noastră mântuire s-a  
coborât din ceruri și s-a  
întrupat din Spiritul Sfânt și  
Maria Fecioara și s-a întru-  
omenit s-a răstignit pentru noi  
sub Ponțiu Pilat și a suferit și  
s-a îngropat și a înviat a treia  
zi după scripturi și s-a înălțat  
la cer și s-a așezat de-a  
dreapta Tatălui și iarăși  
va veni în mărire să judece  
viii și morții, a cărui împărăție  
nu va avea sfârșit.  
Și întru Spiritul Sfânt,  
Domnul și dătorul vieții,  
care de la Tatăl purcede, care  
împreună cu Tatăl și Fiul este  
împreună-venerat și  
împreună-lăudat, care  
a vorbit prin profeți.  
Într-una sfântă catolică și  
apostolică Biserică. Mărturisim

|                                       |                                    |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| <i>ὁμολογοῦμεν ἐν βάπτισμα εἰς</i>    | un botez întru iertarea            |
| <i>ἄφεσιν ἁμαρτιῶν προσδοκοῦμεν</i>   | păcatelor. Așteptăm învierea       |
| <i>ἀνάστασιν νεκρῶν, καὶ ζωὴν τοῦ</i> | morților și viața veacului viitor. |
| <i>μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.</i>        | Amin.                              |

Articolul pneumatologic, eclezialogic și soteriologic, completează formularea de la Niceea, observându-se și o serie de reformulări mai exacte în spiritul afirmațiilor hristologice. Imaginea trinitară este în continuitatea formulării primului Conciliu Ecumenic. Credem într-un Dumnezeu unic în ființă. Însă acest Dumnezeu este trinitar. Tatăl este izvorul întregii ființării, a lumii văzute și nevăzute. În ceea ce privește articolul hristologic, cel mai extins datorită necesității combaterii arianismului, se proclamă egalitatea în dumnezeire a Tatălui și a Fiului prin expresia „consubstanțial / de o ființă cu Tatăl” – *ὁμοούσιον τῷ Πατρί* în dinamismul veșnic al naturii divine.

Dacă la Niceea formularea dinamismului trinitar din veșnicie, exprimat în special prin raportul Tată – Fiu, era exprimat prin: *γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς [μονογενῆ, τοὔτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς* – „născut de la Tatăl unu-născut, adică de o ființă (substanță) cu Tatăl”, la Constantinopol devine: *τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* – „Fiul lui Dumnezeu unul-născut, care de la Tatăl s-a născut (generat) înainte de veci.” Generările celor trei individualități în intimitatea Treimii sunt un act transcendent istoriei, anistoric și imposibil de circumscris unei temporalități creaturale deoarece se petrec „mai înainte de veci”.

Spiritul Sfânt este „Domnul” (*τὸ Κύριον*), asemenea Fiului, fiind prezentată acțiunea sa principală, aceea de a fi „dătător de viață” (*ζωοποιόν*), atât sub aspectul teologiei creației (chemarea din neființă într-o ființă a tuturor lucrurilor) cât mai ales sub aspect spiritual, fiind dătătorul vieții divine, al îndumnezeirii omului. Această viață vine de la Tatăl ca izvor primar al dinamismului trinitar ce se revarsă asupra întregii creații, însă „prin” Fiul,

deoarece refacerea legăturii om – Dumnezeu a fost posibilă numai prin viața, patima, moartea și învierea Mântuitorului.

Relația Tată – Fiu este diferită de relația Tată – Spirit Sfânt. În prima situație este vorba despre „naștere” sau „generare”, în a doua despre „purcedere”. Termenul *εκπορευομενον* – purcede, este diferit de cel care exprimă proveniența directă – *προιεναι*, arătând de fapt proveniența „dinspre Tatăl”, fără să excludă mijlocirea Fiului, evidentă pentru orice teolog, indiferent de școala de gândire de care aparține. Această expresie este conformă cu textul din *Ioan 15, 26*: *Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται...*<sup>45</sup>

Singura problemă teologică pe care nu o rezolvă această formulare se referă la relația explicită dintre Tatăl și Fiul, sugerată de terminologia greacă – *ekporeusis*, însă redusă în limba latină la *procedit*, cu semnificația implicită de purcedere, cu semnificația explicită de proveniență directă, fără să poată exprima existența unui mijlocitor. Această problemă, imposibil de anticipat în secolul IV, va duce în viitor la necesitatea introducerii lui *filioque* ca un *theologoumenon* în cateheza Bisericii din Spania, pentru a se ajunge în secolul XI la acceptarea acestei adăugiri în Crezul liturgic, în mod unilateral, de către Biserica latină. De aici diferențele dintre pneumatologia greacă și latină care vor fi ridicate la rangul de divergență dogmatică (vezi *Sinteze* nr. 5).

Crezul niceo-constantinopolitan devine garantul ortodoxiei doctrinare atât pentru Orient cât și pentru Occident. Pornind de la aceeași formulă, fiecare școală de gândire va dezvolta de acum înainte o teologie specifică conform terminologiei și sensibilităților spirituale proprii, explicațiile fiind complementare, ca două modalități de aprofundare rațională a misterului unui Dumnezeu transcendent, unic și întreit.

---

<sup>45</sup> „Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Spiritul Adevărului, care de la Tatăl purcede...” *Ioan 15, 26.*

### 2.3. De la Efes (431) la Calcedon (451)

În sinteză, în secolul IV Niceea și Constantinopolul au stabilit *Crezul* sau *Mărturisirea de credință* care exprimă întreaga teologie în ortodoxia Sfintei Tradiții care preia și transmite Revelația plenară „în” Isus Hristos încredințată Bisericii una, sfântă, catolică și apostolică. Întreaga polemică care persistă între diferitele fracțiuni prezente în secolul V este de sorginte hristologică. Misterul Mântuitorului nostru Isus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, este proiectat mental printr-o unitate metafizic subzistentă în care rămâneau deschise problematicile unei fuziuni sau juxtapuneri, a acțiunii umane și divine din perspectiva, a ceea ce numim astăzi, personalitatea etc. Dacă în cadrul formulării trinitare utilizăm termenul *hypostasis* pentru a exprima individualitatea și particularitatea Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt, Fiul întrupat – Isus Hristos – este tot o unitate, însă diferită de unitatea treimică. Era necesară definirea conceptului de „persoană”.

Diferența dintre Fiul în Sfânta Treime, Dumnezeu adevărat, egal cu Tatăl și cu Spiritul în misterul unității consubstanțiale, și fiul Mariei om adevărat, era greu de înțeles și acceptat în misterul unei unități *ipostatic* în care se regăsesc dumnezeirea și umanitatea în mod deplin, funcțional, fără conflicte între cele două naturi ale lui Isus Hristos. Problemele sunt în continuare hristologice, însă cu repercusiuni majore asupra teologiei trinitare.

Diodor din Tars (+394), reprezentant al școlii Antiohiene, face distincția dintre realitatea divină, transcendentă și realitatea istorică a lui Isus, astfel încât între Fiul și Isus istoric nu există o reală și deplină continuitate. Chiar dacă recunoaște existența a două substanțe sau naturi în Isus Hristos – *οὐσία*, problema dificilă consta în definirea principiului comunicării însușirilor – *communicatio idiomatum*, și a exprimării unității „în” Isus Hristos.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Eduard Ferent, *Cristologia*, Editura Presa Bună, Iași 1998, p. 331.

Teodor din Mopsuestia (†428) introduce în teologie schema *logos – sarx*, însă chiar dacă respinge erezia apolinaristă care afirma faptul că natura divină ia locul sufletului intelectual al lui Hristos, are dificultăți în acceptarea unității subiectului uman și divin, fapt pentru care va respinge apelativul de „Născătoare de Dumnezeu” – Θεοτόκος, acordat Mariei. Aceste controverse vor atinge apogeul sub un discipol al lui Teodor, Nestor, episcop al Constantinopolului între 428 și 431, care respingea titlul de Θεοτόκος datorită dificultății de a explica unitatea substanțială a naturii divine și umane în Isus Hristos. Pentru Nestor, prin termenul *prosopon – προσωπον*, se înțelege expresia individualității care determină natura – ουσια, ca realitate substanțială completă și complexă – υποστασις.<sup>47</sup> De aceea, după Nestorie, în Isus Hristos fiecare natură își are *ipostasul* său, existând un unic *prosopon*, însă rezultat al unei îmbinări (συνաφεια) și nu al unei uniri *ipostatice* (ενοσις). Cuvântul lui Dumnezeu era considerat principiul metafizic al unității celor două naturi din Isus Hristos. La Efes (431) se rezolvă mai întâi de toate controversa mariologică legată de titlul „Născătoare de Dumnezeu” – Θεοτόκος, însă s-a făcut simțită și necesitatea introducerii unei noi terminologii precise și definirea conceptului de unitate hipostatică în Isus Hristos.

Pentru evitarea unui șir neîncetat de adăugiri și modificări aduse *Crezului*, la Conciliul Ecumenic din Efes (431) se decretează că „sfântul sinod stabilește că nimănui nu îi este permis să profereze sau să formuleze o credință diferită, alta decât cea definită de sfinții părinți care au fost asistați de Spiritul Sfânt la Niceea”<sup>48</sup>. Separarea disputelor teologice de deciziile magisteriale asigura stabilitatea practicii catehetice și liturgice la nivel pastoral, însă schimbările structurii etnice, culturale și a geopoliticii spațiului Europei medievale aveau să conducă spre noi divergențe legate de limbajul credinței, cea mai

---

<sup>47</sup> Eduard Ferent, *Cristologia*, p. 333.

<sup>48</sup> *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, p. 65.

elocventă rămânând problematica lui *filioque*, după cum vom vedea în continuare.

Prin confuziile categoriale ale limbajelor teologice specifice școlilor alexandrine și antiocheno-constantinopolitane în secolul V, definiția ontologică propusă de patriarhul Constantinopolului Proclus (434-446) – „două naturi într-un singur ipostas” – va fi interpretată de Arhimandritul Eutihie (378-454) în spirit alexandrin, ca o unitate totală a celor două naturi – *ενοσις φυσικη* – astfel încât Cuvântul nu este numai principiul unității celor două naturi, ci singura natură care contează, datorită absolutului dumnezeirii care copleșește practic natura umană. În fond, este o singură natură funcțională – *μovo φυσικς*. Patriarhul Flavian îl excomunică pe Eutihie la Sinodul din Constantinopol din anul 448. Apelându-se pentru arbitraj la Roma, Papa Leon cel Mare va da un răspuns prin *Epistula Papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche*, în care argumentează unitatea personală a lui Isus Hristos în două naturi:<sup>49</sup>

*...ita non eiusdem naturae est dicere ego et pater unum sumus et dicere pater maior me est. Quamvis enim in domino Iesu Christo dei et hominis una persona sit, aliud tamen est unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria. De nostro enim illi est minor patre humanitas, de patre illi est aequalis cum patre divinitas.*

Nu aparține aceleiași naturi să spună: „Eu și Tatăl una suntem” și a zice „Tatăl este mai mare decât mine. Deși în Domnul Isus Hristos Dumnezeu și omul o persoană este, altceva este care face ca în ambii să fie comună umilirea, altceva care face să le fie comună gloria. Din ale noastre este mai mic decât Tatăl prin umanitate, din ale Tatălui este egal cu Tatăl prin divinitate.

Avem așadar termenul de „persoană” definit în această scrisoare, într-o perspectivă hristologică. Împăratul Teodosie a convocat un sinod necanonice la Efes în anul 449, rămas sub

---

<sup>49</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 77.

numele de *Latrociniumul de la Efes*, încercând reabilitarea lui Eutihie în plan ierarhic, dar și a poziției sale *monofizite*. Apărarea credinței ortodoxe a Bisericii se va face prin convocarea Conciliului de la Calcedon din anul 451. Se promulgă astfel o formulă în care termenul „persoană” capătă o definiție clară în cheie interpretativă hristologică. Conciliul afirmă printr-o *Definitio fidei* – *Ορος πιστεως*<sup>50</sup>:

Επομενοι τοινυν τοις αγιος  
πατρασιν, ενα και τον αυτον  
ομολογειν υιον τον κυριον ηνων  
Ιησουν Χριστον συμφωνως  
απαντες εκδιδασκομεν, τελειον  
τον αυτον εν θεοτντι και  
τελειον τον αυτον εν  
ανθρωποτητι, θεον αληθως και  
ανθρωπον αληθως τον αυτον,  
εκ ψυχης λογικης και σωματος,  
ομοουσιον τω πατρι κατα την  
θεοτητα και ομοουσιον ημιν τον  
αυτον κατα την ανθρωποτητα,  
κατα παντα ομοιον ημιν χωρις  
αμαρτιας, προ αιωνων μεν εκ  
του πατρος γεννηθεντα κατα την  
θεοτητα, επ'εσχατων δε των  
ημερων τον αυτον δι'ημας και δια  
την ημετεραν σωτηριαν εκ  
Μαριας της παρθενου της  
θεοτοκου κατα την ανθρωποτητα  
ενα και τον αυτον Χριστων υιον  
κυριον μονογενη, εν δυο φυσεσιν  
ασυγχυτως, ατρεπτως,  
αδιαιρετως, αχωριστως

Drept aceea urmând sfinților  
părinți, una și aceeași  
în unanimitate mărturisim  
pe Fiul, Domnul nostru același  
desăvârșit în dumnezeire și  
același desăvârșit în umanitate,  
Dumnezeu adevărat și același  
om adevărat, din suflet rațional  
și trup, de o ființă cu Tatăl  
după dumnezeire și același  
de o ființă cu noi după  
umanitate, întru toate  
asemenea nouă după  
umanitate, în afară de păcat,  
născut din Tatăl mai înainte de  
veacuri după dumnezeire,  
în timpurile de pe urmă același  
născut pentru noi și pentru  
a noastră mântuire din Maria  
Fecioara Născătoarea de  
Dumnezeu după umanitate  
unul și același Hristos, Fiul,  
Domnul unul-născut, în două  
naturi fără confuzie,  
neamestecate, neschimbate,

<sup>50</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, pp. 86-87.

γνωριζομενον, ουδαμου της των  
 φυσεων διαφορας ανηρημενης  
 δια την ενωσιν, σωζομενης δε  
 μαλλον της ιδιοτητος εκατερως  
 φυσεως και εις εν προσωπον και  
 μιαν υποστασιν συντρεχουσας,  
 ουκ εις δυο προσωπα  
 μεριζομενον η διαιρουμενον,  
 αλλ'ενα και τον αυτον υιον  
 μονογενη θεον λογον κυριον  
 Ιησουν Χριστον, καθαπερ  
 ανωθεν οι προφηται περι αυτου,  
 και αυτος ημας Ιησους Χριστος  
 εξεπαιδευσεν, και το των  
 πατερων ημιν παραδεδωκε  
 συμβολον.

neîmpărțite cunoscut,  
 niciodată anulată deosebirea  
 celor două naturi din cauza  
 unirii, dimpotrivă păstrându-și  
 fiecare însușirea naturii și într-o  
 persoană și un singur ipostas  
 reunite, nu ca și cum ar fi  
 împărțit în două persoane, ci  
 unul și același Fiul unul-născut  
 Cuvântul lui Dumnezeu,  
 Domnul Isus Hristos, precum  
 cândva profeții au spus despre  
 el, cum însuși pe noi ne-a  
 învățat Isus Hristos, și după  
 cum părinților nouă ne-au  
 transmis simbolul.

Pătrunde astfel în gândirea omenirii categoria de „persoană în Isus Hristos”, preluat de întreaga gândire filosofică și extrapolat în definiție antropologică până la apariția pozitivismului care reduce definiția persoanei la aspectul fenomenologic, simbolic sau la personalitatea entității care are demnitatea existențială de „persoană”. În Isus Hristos „persoana” definește teologic o unitate desăvârșită, trup și suflet uman unit cu *Logosul* divin, realitate funcțională într-o unică entitate fără confuzie sau amestec, fără contradicții sau anihilări a uneia din naturile unite metafizic într-o Persoană.

După Calcedon, o ultimă problematică hristologică apare prin raportarea persoanei la ceea ce înseamnă personalitatea, la psihismul individuării Persoanei. În fond este vorba despre monofizism proiectat într-o altă dimensiune care face analogie la psihicul uman. Dacă Isus Hristos este o singură persoană, atunci care voință are întâietate? Unitatea dumnezeirii se manifestă în exterior printr-o singură lucrare – *ενεργεια*, care se revarsă în istorie de la Tatăl prin Fiul în Spiritul Sfânt. Analog, în Isus

Hristos ar trebui să lucreze o singură *ενεργεια*, o unică lucrare teandrică, într-o singură persoană care subzistă în două naturi. Similar monofizismului, poziția eretică susținea o singură voință, *monotheles* – *μονοθελησις*, o unică persoană în acțiune, natura omenească a lui Isus nefiind importantă în comparație cu dinamismul *Logosului*, a Fiului lui Dumnezeu, în ultimă instanță a lui Dumnezeu.

Al șaselea Conciliu Ecumenic, al treilea din Constantinopol (680-681), are meritul de a explica unitatea personală a lui Isus Hristos într-o singură realitate funcțională, fără contradicții și fără amestec, cu o unică voință și personalitate care nu distruge individualitatea naturilor componente. Definiția de la Constantinopol III clarifică<sup>51</sup>:

|                                         |                                    |
|-----------------------------------------|------------------------------------|
| <i>Ενα και τον αυτον Χριστον, υιον,</i> | Unul și același Hristos, Fiul,     |
| <i>κυριον, μονογενη, εν δυο φυσεσιν</i> | Domnul, unul-născut, cunoscut      |
| <i>ασυγγχυτως, ατρεπτως,</i>            | în două naturi fără amestec,       |
| <i>αχωριστως, αδιαιρετως</i>            | schimbare, separare, diviziune,    |
| <i>γνωριζομενον. ουδαμουν της των</i>   | în nici un mod din cauza unirii    |
| <i>φυσεων διαφορας ανηρημενης</i>       | să fie ștersă diferența dintre     |
| <i>δια την ενωσιν, σωζομενης δε</i>     | naturii, ci dimpotrivă             |
| <i>μαλλον της ιδιοτητος εκατερας</i>    | păstrându-se proprietățile         |
| <i>φυσεως, και εις εν προσωπον</i>      | fiecărei naturi, și într-o singură |
| <i>και μιαν υποστασιν</i>               | persoană și un singur ipostas      |
| <i>συντρεχουσης.</i>                    | subzistent.                        |

În primele Concilii Ecumenice din Mileniul I ale Erei creștine se consolidează definiția teologică a unicului Dumnezeu conform plinirii Revelației „în” Isus Hristos. Monoteismul îmbrățișat de creștinism este original, în unica natură divină fiind trei realități personale subzistente din veșnicie: Tatăl – izvorul dinamismului intra-trinitar, Fiul – Logosul / Cuvântul divin și Spiritul Sfânt – liantul Tatălui și al Fiului în natura divină aflată

---

<sup>51</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, pp. 127-128.

dincolo de bariera transcendenței și „mâna lui Dumnezeu” care acționează dinspre veșnicie în orice moment (*hic et nunc*) al istoriei.

Sunt clarificate astfel și aspectele soteriologice care definesc mântuirea „în” Isus Hristos. În Isus Hristos este o singură Persoană. Înainte de întruparea în istoria omenirii, în Sfânta Treime subzistă o singură substanță / natură a dumnezeirii. După plinirea misterul pascal al patimii, morții și învierii, dar mai ales după înălțarea la Cer, umanitatea lui Isus Hristos reunită într-o singură Persoană, este unită în mod desăvârșit cu Dumnezeu. Isus devine Noul Adam, prin El umanitatea este restaurată în demnitatea comuniunii creaturale din starea edenică a începuturilor. Fiecare individ poate intra de acum înainte în comuniune cu Dumnezeu „prin” Fiul care s-a îmbrăcat în umanitatea noastră, Isus Hristos fiind poarta de intrare în „casa nefăcută de mâini omenești”. Prin umanitatea lui Isus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, „care șade de-a dreapta Tatălui” în Sfânta Treime, omul poate intra în dinamismul fericirii divine, bineînțeles atât cât permite condiția existențială a stării de creatură.

Spiritul Sfânt, sfințitorul și dătătorul de viață, intervine în istoria noastră în mod extraordinar în momentele marcante din istoria Revelației și în mod ordinar în Epoca Bisericii prin orice epicleză liturgică. Coborârea *kenotică* a lui Dumnezeu în istorie permite ridicarea omenirii din condiția decăzută, ca urmare a păcatului strămoșesc, spre înălțimile Dumnezeului întreit-sfânt prin îndumnezeirea prin har. Această realitate esențială experienței umane se deschide înțelegerii raționale și mai ales experienței existențiale prin *fides et ratio*. Indicibilul se exprimă catafatic sau apofatic în limbajul discursiv al omului istoric, fiind trăit mai presus de cuvinte în dimensiunea spirituală a ființării umane.

Urmărim în continuare nuanțările diferite și etapele formării modelelor trinitare teoretice care s-au concretizat în teologia creștină a Bisericii catolice în unitatea în diversitatea specifică corpului eclezial, distingând pozițiile majoritare ale creștinismului Răsăritean și soluțiile creștinismului Apusean.

### 3. Modelele teoretice trinitare

În perioada apostolică, a primelor apologii și a primelor școli catehetice, trecerea de la credința trăită spre exprimarea conținutului doctrinar într-un limbaj discursiv se realizează ca un proces firesc în evoluția oricărei religii. Primele afirmații teologice sunt făcute sub formă *kerygmatică* ca urmare a proclamării Evangheliei (Vestea cea bună) și a Împărăției lui Dumnezeu (Matei 3, 2).<sup>52</sup> Conținutul doctrinar este exprimat inițial de către ucenicii Mântuitorului prin proclamarea misterului pascal al patimii, morții și învierii, primele rudimente ale unei teologii trinitare fiind exprimate prin doxologiile liturgice, prin formula baptismală în care sunt invocate cele trei Persoane din unitatea unui Dumnezeu unic în ființă și prin propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu *ad gentes*.

Procesul misionar de *inculturare* a valorilor Evangheliei, adică de inculcare a valorilor creștine în spațiile geo-culturale în care se plantează creștinismul, este însoțit de confruntarea dintre religiile autohtone cu noutatea mântuirii destinată tuturor neamurilor, în consecință Apostolii se lovesc de reacțiile de apărare apărute pe fondul inerției la schimbare și a salvagădării tradițiilor ancestrale. Treptat, se produce „din interior” un proces de *aculturare* pe fondul pătrunderii creștinismului în lumea elenistă a spațiului mediteraneean. În antropologie întâlnim și definiția procesului de *enculturare* descris ca interiorizarea culturii proprii, de origine, de către copii în dinamismul ontogenetic al evoluției psihismului.

În anul 1880 John Wesley Powell (1834-1902) introducea în antropologie conceptul de *aculturare*, definindu-l ca un proces dinamic al unei culturi specifice care evoluează sub influența altei culturi (sau a unei nuanțări diferite față de generațiile înaintașilor), ceea ce aduce cu sine „împrumuturi reciproce,

---

<sup>52</sup> Henri Derroitte, « Le kerygme et la catéchèse missionnaire », în: *Lumen Vitae*, 2020/3 Volume LXXV, 2020, p. 333.

imitări, transferuri simbolice, noi dezvoltări, sincretisme”<sup>53</sup>. În procesul de aculturare una dintre culturile specifice devine majoritară, uneori una dintre acestea este înlocuită sau rămâne ca o subcultură față de cultura devenită standard într-o epocă, apar sinteze și sincretisme care îmbină filonul original cu aportul „celuilalt” care subzistă și se manifestă cultural-spiritual în același teritoriu. În pofida persecuțiilor, în primele secole se produce un șoc civilizațional prin răspândirea creștinismului și a valorilor iudeo-creștine până la înlocuirea sistemelor axiologice și etico-religioase în întregul spațiu european, al Orientului Apropiat și african.

Ioan Paul II a consacrat în teologia catolică conceptul de inculturare prin exhortația apostolică *Catechesi Tradendae* (16 octombrie 1979) și prin scrisoarea enciclopică *Redemptoris missio* (7 decembrie 1990). La ora actuală întâlnim numeroase poziții partizane anticreștine care se opresc asupra „împrumuturilor” culturale care se reflectă în expunerea conținutului Revelației divine într-un context istoric dat, fără să țină cont de faptul că ne aflăm în fața unor procese specifice unei culturi vii. Or, mesajul lui Hristos pătrunde într-un ambient socio-cultural ca o sămânță care germinează, se dezvoltă și fructifică în substratul viu al unei continuități intergeneraționale care coboară până la origini. Inculturarea Evangheliei este interacțiunea dintre solul fertil (cultura vie) și sămânța aruncată de Semănător (Cuvântul lui Dumnezeu), un proces care se materializează în unitatea în diversitate a răspunsului dat iubirii divine prin credința vie a unei Biserici locale. Așa se conturează marile rituri ale Bisericilor creștine și se nuanțează diferit „patrimoniul liturgic, teologic, spiritual și disciplinar, diferențiat prin cultura și împrejurările istorice ale popoarelor, care se exprimă printr-un mod de trăire a credinței ce este specific fiecărei Biserici *sui iuris*”<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Maurice Maurin, „De l'acculturation à l'inculturation. L'apport du Père Pedro Arrupe s. j. dans le débat théologique catholique”, în: *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, n°15, 1991. p. 77.

<sup>54</sup> CCEO can. 28 § 1.

Tezaurul credinței a fost încredințat Bisericii lui Hristos și este transmis de către Magisteriul eclezial care interpretează și normează pe calea sinodală a Conciliilor Ecumenice esența Revelației pe care creștinul o crede (*fides quae*, dimensiunea obiectivă a actului credinței sau doctrina) și o trăiește (*fides qua*, dimensiunea subiectivă a mărturisirii credinței ca decizie existențială).

Dacă la nivelul trăirii credinței marii mistici se reconciliază în cunoașterea experiențială, acategorială, a întâlnirii cu indicibilul, transpunerea conținutului credinței într-un limbaj discursiv trece printr-o serie de intercondiționări culturale în care limba vorbită, stadiul cunoașterii, modele și tradițiile locale, dar și evoluția tehnologică care modelează faciesul civilizațional la un moment dat, se reflectă în limbajul teologic prin care este exprimată doctrina creștină. Multitudinea scrierilor teologice se prezintă ca un mozaic care dezvoltă aspectiv Revelația unicului Dumnezeu în spațiul și timpul la scara istoriei omenirii. Nuanțarea și personalizarea imaginarului colectiv, ancorate în cultura specifică a fiecărui popor în parte, conduce spre formele diferite de trăire și exprimare a credinței care se înlănțuie în transmiterea moștenirii spirituale a fiecărei Biserici locale. Biserica lui Hristos, în catolicitatea ei, este o Biserică a Bisericilor, un singur Domn, o unică mântuire, o unică Revelație și propovăduire a Cuvântului care ajunge la toate neamurile.

În ceea ce privește teologia trinitară distingem două mari modele teoretice prin care s-a exprimat misterul Preasfintei Treimi în categoriile limbajului discursiv de-a lungul timpului: modelul liniar, *oikonomic*, care pune accentul pe ordinea în care acțiunea divină se coboară din veșnicie în istoria mântuirii și, modelul circular, *theologic*, care se concentrează asupra dinamismului intra-trinitar, transcendent, care se petrece în unica natură divină, harul fiind „imanentizarea” acțiunii divine în viața omului.

### 3.1. Formarea modelului trinitar răsăritean

Prezentând modelul trinitar majoritar acceptat în Răsăritul creștin, vorbim în special despre calea demonstrativă și de soluțiile similare propuse de teologii de limbă greacă, preluate de-a lungul timpului și de autori de limbă slavă, siriacă, coptă, arabă sau română. Altfel spus, este rezultatul scrierilor patristice de limbă greacă care au fost preluate și dezvoltate cu preponderență în Răsăritul creștin, fără să uităm că patrimoniul comun teologiei patristice face parte din tezaurul credinței întregii Biserici creștine.

În sinteză, putem trece în revistă câteva trăsături caracteristice ale învățăturii trinitare care pregătesc calea marilor autori ai secolului IV. Un prim autor de limbă greacă este Sfântul Irineu (130-202). Sfântul Irineu exprimă teologia trinitară într-o cheie interpretativă pneumatologică: Bisericii I-a fost încredințat darul lui Dumnezeu (Spiritul Sfânt), astfel încât unde este Biserica, acolo e Spiritul lui Dumnezeu, însă și unde e Spiritul lui Dumnezeu, acolo este, în sens metafizic, Biserica lui Hristos și orice har.<sup>55</sup>

În același timp, această acțiune este trinitară: dinamism interior provine de la Tatăl, în timp ce Spiritul este dăruit Bisericii în virtutea lui Hristos, în sensul că Isus Hristos ca om adevărat și Dumnezeu adevărat este începutul și izvorul dăruirii Spiritului (harul) pentru om. Lucrarea lui Dumnezeu este vizibilă în istorie. Irineu afirmă că iconomia mântuirii este materializarea în istorie a lucrării treimice, pentru că Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt intervin în opera creatoare și mântuitoare a omului. În centrul atenției rămâne omul și mântuirea.

Intervenția divină este specifică fiecărei Persoane divine în parte: Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt acționează ca trei subiecți responsabili, chiar dacă sunt reuniți în unica natură divină. Se face trimitere și la raportul care-i unește pe unul cu celălalt

---

<sup>55</sup> Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatălui și al Fiului. Studiu asupra identității Spiritului Sfânta ca dar*, Editura Galaxia Gutenberg, 2006, pp. 98-99.

deoarece Cuvântul este generat de Tatăl, Cuvântul ni-l dăruiește pe Spiritul și Spiritul provine de la Tatăl ca izvor primar. Nu ni se propune o teologie trinitară în sensul strict al cuvântului, dar e prezentă o viziune trinitară explicită și integrală.

Această viziune trinitară este prezentată în *Demonstratio apostolicae praedicationis* – Demonstrația predicării apostolice, în care Irineu expune cele trei articole ale credinței creștine (Tatăl unic, Creatorul; Fiul, generat de Dumnezeu care s-a făcut om, Mântuitorul; Spiritul Sfânt care a grăit prin profeți și a fost revărsat în istorie la plinirea timpurilor pentru a-l uni pe om cu Dumnezeu) apoi încearcă să ilustreze legătura vitală care se află între cei trei: „Fără Spiritul nu ne este dat să vedem Cuvântul lui Dumnezeu, și nici nu poate cineva, fără de Fiul, să se apropie de Tatăl.”<sup>56</sup> Ne este expusă și perspectiva cunoașterii omenești a misterului lui Dumnezeu, posibilă doar printr-o iluminare superioară, care este dată de Spiritul. Irineu schițează o concepție teologică, după care fiecare subiect al Treimii posedă o unicitate proprie, care constituie o introducere într-un raport de reciprocă unire cu ceilalți, și de împărtășire a unității dumnezeiești.<sup>57</sup>

Gândirea teologică a creștinismului răsăritean este prefigurată de Origen (185-254). Origen insistă însă pe aspectul hristologic, pe lucrarea Logosului, Fiul lui Dumnezeu, unul-născut: Logosul este înțelepciunea care deține planul creației, Cuvântul, mediator al cunoașterii veșnice a lui Dumnezeu; este adevărul, viața, învierea, bucuria, un *hypostas* de sine stătător, care împărtășește aceeași divinitate cu Tatăl. Fiul este imaginea vizibilă a Dumnezeului invizibil, iradierea gloriei lui Dumnezeu, un suflu al puterii lui Dumnezeu, o emanație extrem de pură a luminii eterne, imaginea bunătății sale. În explicarea acestor atribute Origen insistă constant asupra eternității și imaterialității generării Fiului.<sup>58</sup> În același timp, în operele lui Origen Spiritul

---

<sup>56</sup> Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt*, p. 104.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 111.

Sfânt este prezent în crearea lumii, în intervenția istorică a lui Dumnezeu, în acțiunea de sfințire a omului, ceea ce completează concepția trinitară a acestui Părinte Grec, genial și controversat deopotrivă.

Didim Orbul (313-430), un alt autor alexandrin, prezintă comuniunea din interiorul Preasfintei Treimi și iconomia trinitară. Spiritul Sfânt e întotdeauna unit cu Fiul și cu Tatăl, astfel încât acțiunile sunt îndeplinite de toate cele trei persoane. Harul este dat de Tatăl și de Isus Hristos în comuniunea Spiritului Sfânt. Un moment important în dezvoltarea teologiei trinitare îl reprezintă *Catehezele* lui Chiril din Ierusalim (315-386), o culegere de texte cuprinzând doctrina creștină și învățăturile practice despre viața și îndatoririle credincioșilor. Nu poate fi considerat încă un tratat teologic, deoarece provine din predicile vii făcute în biserică și sunt exprimate într-un limbaj oratoric. Pentru Chiril, Dumnezeu este un *Mister*. Atanasie (328-373) afirmă divinitatea Spiritului Sfânt, consubstanțialitatea cu Tatăl și cu Fiul, deoarece posedă aceeași infinitate și mărire, apărând adevărul creștin al misterului trinitar împotriva arienilor.

Un rol deosebit de important în dezvoltarea teologiei trinitare răsăritene revine însă Părinților Capadocieni, cei care reușesc să introducă prin scrierile lor noi termeni și căi interpretative preluate apoi ca formulări oficiale, întărite de Conciliile Ecumenice.

### 3.1.1. Teologia trinitară a Părinților Capadocieni

Conciliile Ecumenice de după Constantinopol I (381) au valorificat operele Sfântului Vasile cel Mare, ale lui Ioan Gură de Aur, Grigore de Nissa și ale lui Grigore de Nazianz. Teologia Părinților Capadocieni reflectă credința trăită, meditată și contemplată, transpusă apoi în limbajul categorial specific secolelor IV-V. Cea mai importantă contribuție este adusă de Sfântul Vasile cel Mare (330-379), care prin tratatul *Despre Spiritul Sfânt* ne oferă cea mai matură operă a Antichității

creștine asupra misterului trinitar, scrisă în jurul anului 375, în Cezareea Capadociei. În această lucrare Spiritul Sfânt este darul lui Dumnezeu.

Vasile cel Mare definește Spiritul Sfânt drept „dar” în dublu sens, atât subiectiv cât și obiectiv: este începutul și originea oricărui dar care se revarsă în istorie. Pneumatologii afirmau că darul este inferior donatorului, în sensul că nu are aceeași cinste, negau divinitatea Spiritului Sfânt care, ca dar, se situează sub Tatăl și Fiul, care sunt donatorii. Vasile răspunde într-o perspectivă iconomică afirmând că Spiritul este darul lui Dumnezeu. Darul vieții, provine numai de la Dumnezeu, de aceea, Spiritul e egal lui Dumnezeu, deoarece este dător de viață împreună cu Dumnezeu-Tatăl. Din acest punct de vedere, Spiritul Sfânt e considerat ca principiu sau izvor al darului vieții pentru omul istoric. Spiritul este puterea care a coborât asupra apostolilor (*Ioan* 10, 27-28) și doar în Spirit putem avea puterea interioară care ne permite să strigăm: *Avva* – Tatăl!

Pornind pe cale catafatică de la creație, Vasile identifică lucrările Spiritului Sfânt. În lumea nevăzută, cea mai importantă acțiune constă în atribuirea funcțiilor pe care îngerii le posedă ca entități spirituale (enumerate în Liturgia Sfântului Vasile cel Mare: Îngerii, Arhanghelii, Scaunele, Domniile, Începătoriile, Stăpâniile, Puterile, Heruvimii și Serafimii). În istoria mântuirii, acțiunea Spiritului este strâns legată de viața și activitatea lui Hristos așa cum acționează din momentul Înălțării în Biserică. După înviere, Isus suflă Spiritul Său asupra apostolilor, pentru a le transmite puterea de a ierta păcatele. Spiritul Sfânt devine dătorul de viață însușeștând Biserica. Spiritul Sfânt organizează Biserica, înțeasă ca structură ierarhică carismatică sau ierarhie a hirotonirilor în misiunea liturgică a Eccleziei, deoarece Spiritul a constituit în primul rând apostolii, în al doilea rând profeții, în al treilea rând învățătorii (*1 Corinteni* 12, 27-28), fie la nivel de comuniune spirituală, deoarece Biserica poate fi considerată

ca un tot al persoanelor reunite de același Spirit ca trup mistic al lui Hristos.

Biserica nu poate exista nici supraviețui fără acțiunea Spiritului care îi dăruiește viața interioară și îi edifică structura exterioară. În special, Spiritul Sfânt este lumina superioară care-i îngăduie creștinului să-l cunoască pe Dumnezeu și să contemple misterul său. Nu este o cunoaștere pur rațională, ci mai degrabă o experiență interioară a tainei lui Dumnezeu, care constă într-o comuniune sau familiaritate cu el, în împărtășirea aceluiasi Spirit de înțelepciune, adevăr și iubire. Pentru a nu exista confuzii în interpretare, Sfântul Vasile cel Mare propune schimbarea Doxologiei tradiționale, mutând accentul de pe aspectul extratreimic al acțiunii divine (Mărire Tatălui și Fiului „în” Spiritul Sfânt), la aspectul intratreimic al egalității celor trei Persoane divine (Mărire Tatălui și – και του... – Fiului și Spiritului Sfânt).

Dintre Părinții Capadocieni, Grigore Nazianzenul și Grigore de Nissa, aduc o contribuție deosebită prin precizarea termenilor teologiei trinitare preluați de teologia creștină, indicând trinitatea *hypostasis*-urilor și unitatea esenței divine. În exprimarea misterului Preasfintei Treimi se evită atât triteismul, cât și orice formă de modalism. Pornind de la cuvintele Evangheliei după Ioan 15,26: „Spiritul Adevărului care de la Tatăl purcede”, Grigore de Nazianz (329-390) afirmă: „De vreme ce purcede de la Tatăl, nu e o creatură; de vreme ce nu e generat nu e Fiul; pentru că este mijlocitor între nenăscut și născut, el e Dumnezeu”. Diferența față de Fiul și Tatăl nu e dată de o inferioritate dată de natură sau subordonare, ci diferența e pusă în termenii relației unuia cu celălalt. De aceea, se poate spune că în Treime există: „distincția celor trei ipostasuri în unica natură și în unica demnitate a dumnezeirii”. Spiritul Sfânt este consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul pentru că este Dumnezeu.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt*, p. 159.

Grigore de Nissa (335-394) în *Despre Sfântul Spirit împotriva pneumatomașilor macedonieni*<sup>60</sup>, este preocupat în principal de afirmarea dumnezeirii Spiritului Sfânt, de egalitatea în demnitate și onoare cu Tatăl și cu Fiul: „Noi mărturisim că Spiritul Sfânt trebuie pus în același rând cu Tatăl și cu Fiul, deoarece prin nici un lucru nu diferă de ei, de aceea pe deplin afirmăm natura lui dumnezeiască, cu mențiunea că contemplăm Spiritul Sfânt, care are un ipostas propriu, deoarece e de la Dumnezeu și e în Hristos, cum este scris în Scripturi”<sup>61</sup>.

Pentru a exprima identitatea Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt, începând cu Vasile cel Mare se utilizează termenul *hypostasis* – ὑπόστασις, care va fi tradus în teologia latină prin *persona*, exprimându-se astfel o realitate individuală, distinctă și substanțială, spre deosebire de *ousia* – οὐσία, care desemnează substanța într-o perspectivă universală, generală. Fiecare ipostas se definește printr-o relație proprie, individuală și unică a unuia față de celălalt: Tatăl este generator, Fiul este născut, iar Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl prin – δια του – Fiul.

Un autor al secolului VI, preluat ulterior și de către scolastica apuseană, este Pseudo-Dionisie Areopagitul (sec. V-VI). Acesta alege calea apofatismului, întreaga sa gândire filosofico-teologică fiind de sorginte neoplatonică. Maxim Mărturisitorul (579-662) în secolul VII preia teologia origeniană prin unitatea absolută a lui Dumnezeu și multiplicitatea celorlalte lucruri emanate. Dumnezeu-Tatăl, în unicul *Logos* – Λογος veșnic contemplă ceilalți *logoi* – λογoi, din creație, apoi prin îndumnezeirea întregii lumi, Hristos prin Spiritul Sfânt readuce la unitatea divină toate lucrurile.

Următorul pas în formarea unui model trinitar specific creștinismului răsăritean, este realizat prin Ioan Damaschinul (675-749), ultimul mare Părinte al Bisericii care realizează o sinteză a întregii perioade patristice și ne oferă o viziune

---

<sup>60</sup> PG 45, 1301-1334.

<sup>61</sup> Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt*, p. 160.

trinitară standard, care se află la baza oricăror afirmații teologice ulterioare secolelor VIII – IX.

### 3.1.2. Concepția trinitară a Sfântului Ioan Damaschinul

Sfântul Ioan Damaschinul este ultimul Părinte al Bisericii, prin el terminându-se Epoca Patristicii. Fiind la granița dintre două epoci, gândirea lui reflectă deschiderea spre un nou tip de teologie, axată de acum înainte pe autoritatea Părinților, însă deschisă dialogului dintre filosofie și religie. Gândirea Damaschinului este clară, prezentarea sa este sistematică, urmând din aproape în aproape șirul raționamentelor care conduc spre concluzii care sunt în conformitate cu datele Revelației divine.

Ioan Damaschinul este adeptul *innatismului* – curent în teodicee care pornește în demonstrarea existenței lui Dumnezeu de la prezența ideii, ca atare, în conștiința omului. Ideea de absolut, alteritatea dumnezeirii și transcendența absolută, sunt realități mai presus de categoriile experimentate de om în existența sa istorică. În consecință, ideea de Dumnezeu nu putea fi rodul raționamentului omenesc limitat, deci numai Dumnezeu putea dăruia omului această cunoștință (*iluminaționism*), sădind-o în adâncul ființei omenești încă din momentul concepției fiecărui individ în parte (*innatism*). Există însă și o cunoaștere superioară, a credinței, acceptată de om și luminată de Dumnezeu. Damaschinul spune:

„Existența lui Dumnezeu nu este pusă la îndoială de cei care primesc sfintele Scripturi, adică Vechiul și Noul Testament și nici de mulțimea păgânilor, deoarece, după cum am spus, cunoștința existenței lui Dumnezeu este sădită în chip natural în noi.”<sup>62</sup>

Dumnezeu este o realitate transcendentă. Este necorporal, infinit, nemărginit, fără formă, impalpabil, nevăzut, simplu și

---

<sup>62</sup> Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de D. Fecioru, Editura Script, București, 1993, p. 17.

necompus.<sup>63</sup> Ființa Sa este incomprehensibilă și incognoscibilă.<sup>64</sup> Descrierea lui Dumnezeu este complexă și cuprinzătoare:

„...Noi credem într-un singur Dumnezeu, într-un singur principiu, fără de început, necreat, nenăscut, nepieritor și nemuritor, veșnic, infinit, necircumscris, nemărginit, infinit de puternic, simplu, necompus, necorporal, nestricăcios, impasibil, imuabil, neprefăcut, nevăzut, izvorul bunătății și al dreptății, lumină spirituală, inaccesibil; putere, care nu se poate cunoaște cu nici o măsură, ci se măsoară numai cu propria ei voință [...] Creează toate făpturile, văzute și nevăzute, le ține și le conservă pe toate, poartă grijă de toate, le stăpânește pe toate le conduce și împărățește peste ele în o împărăție fără de sfârșit și nemuritoare [...] El este izvorul existenței pentru cele care există, al vieții pentru cei vii, al rațiunii pentru cei care participă la rațiune și pentru toți cauza bunătății. Cunoaște toate înainte de facerea lor.”<sup>65</sup>

Dar acest Dumnezeu unic este întreit. Unicitatea dumnezeirii nu se opune Treimii, fapt acceptat de omul credinței. Argumentația apelează la cunoașterea supranaturală a credinței, pornindu-se de la acceptarea autorității Revelației divine, încercându-se apoi un demers rațional care conduce spre o finalitate apriori acceptată. Este metodologia oricărei teologii dogmatice, care argumentează afirmațiile Magisteriului:

„Credem într-o singură ființă, [...] cunoscută în trei ipostase desăvârșite, dar adorată într-o singură închinăciune, mărturisită și adorată de toată făptura rațională. Ipostasele sunt unite fără să se amestece și despărțite fără să se despartă, lucru care pare și absurd. Credem în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Spirit, în care ne-am și botezat.”<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 23-24.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 24.

Această viziune despre Sfânta Treime oferă o definiție clară a dinamismului treimic, petrecut din veșnicie în neschimbabilitatea și nemișcarea Absolutului, specifică lumii spirituale și cu atât mai mult lui Dumnezeu ca entitate spirituală absolută. Termenul introdus în teologia trinitară de către Ioan Damaschinul este *perihoresis* – περιχώρησις, care exprimă tocmai această unire fără amestecare și despărțire a celor trei Persoane din Treime. Damaschinul spune:

„Ipostasele locuiesc și stau unele în altele, căci ele sunt nedepărtate și nedespărțite unele de altele și au neamestecată întrepătrunderea uneia în alta, nu în sensul că ele se contractă sau se amestecă, ci în sensul că ele sunt unite între ele: Fiul este în Tatăl și în Spiritul, Spiritul în Tatăl și Fiul, iar Tatăl în Fiul și Spiritul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece. Există la ele unitate și identitate de mișcare, căci cele ipostase au un singur impuls și o singură mișcare, lucru cu neputință de văzut la firea creată. Luminarea și energia divină este una, simplă și neîmpărțită [...] se multiplică fără să se împartă, în fiecare din cele care există în exemplare singulare și le adună, le întoarce pe acestea spre simplitatea ei.”<sup>67</sup>

Realitatea perihoretică a Ființei dăruiește ființare întregii creații și o menține în existență, dinamismul interior revărsându-se în exterior prin imanentizarea energiilor necreate. Lucrarea lui Dumnezeu, energia divină este prezentă în creație fără ca să se identifice cu aceasta, nu este vorba despre panteism, ci despre o realitate mai presus de ființă, deoarece:

„...străbate prin toate fără să se amestece, dar prin ea nu trece nimic. Mai mult ea cunoaște totul printr-o cunoștință simplă. Vede totul în chip simplu cu ochiul său dumnezeiesc atotvăzător și imaterial, atât pe cele prezente cât și pe cele trecute și pe cele ce au să fie, înainte de facerea lor. Este fără păcat, iartă păcatele și mântuiește. Poate să facă pe toate câte

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 42.

voiește; dar nu voiește să facă pe toate câte le poate, căci poate să piardă lumea, dar nu vrea.”<sup>68</sup>

Creația este opera iubirii trinitare care se revarsă în exterior, ca un act al voinței libere, al Iubirii. Misterul Sfintei Treimi este prezentat într-un limbaj categorial și printr-o analogie care exprimă alteritatea acestei realități absolute: Dumnezeu este unic, însă în această unicitate Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt sunt identități nemișcate și în același timp se întrepătrund, sunt în relație și în același timp își păstrează singularitatea. Același Dumnezeu unic și întreit este Creatorul a toate, Tatăl prin Fiul în Spiritul Sfânt menținând toate în existență. Pornind de la acest fundament teologic, de acum înainte teologii vor dezvolta în direcții diferite teologia trinitară, valorificând fie transcendența absolută pe calea apofatismului, fie exprimarea rațională a misterului trinitar într-o manieră catafatică.

### **3.1.3. Sinteză a teologiei trinitare răsăritene**

La sfârșitul epocii patristicii avem o concepție trinitară clară, terminologia teologică fiind de acum înainte definitivată pentru autorii care fac parte dintr-o școală de gândire alegând să continue un șir de autori care oferă la o problemă concretă o soluție similară. Evoluția specifică teologiei Răsăritului creștin începe imediat după convocarea Conciliului Ecumenic din Niceea (325).

Relația Tatăl – Fiul este normată în anul 325 și se aduc completări până la definirea conceptului de „persoană” în Isus Hristos la Calcedon (451), după care marile controverse hristologice se estompează pe fondul promulgării dogmelor care oferă de acum înainte reperele magisteriale ale doctrinei trinitare. Însă în ciuda completării Mărturisirii de credință năceniene la Constantinopol (381), polemicile au continuat și s-au accentuat pe fondul traducerii conceptelor teologice din greacă

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 43.

în latină, dar și al ingerinței puterii politice în viața Bisericii în virtutea cezaropapismului de tip constantinian sau papal. Problemele apar în exprimarea relației Tată – Spirit Sfânt prin intermediul termenului *ἐκπορευόμενον* – purcedere, proveniență, care chiar dacă nu exclude mijlocirea Fiului (evidentă în exprimarea doxologiilor din Biserica primară), nici nu o afirmă în mod explicit. Acest neajuns se va simți mai ales în ceea ce privește traducerea Crezului în limba latină, termenul *procedit* fiind mult mai univoc decât termenul grecesc. Pentru *procedit* există termenul echivalent *προέρχομαι* – „a proveni”, „a veni direct din”, nefiind posibilă traducerea *ekporeuiziei* decât printr-un cuvânt compus sau printr-un *theologoumenon*, ceea ce se va realiza ulterior în ambientul teologic latin (vezi *Sinteze* nr. 5).

Formularea niceo-constantinopolitană nu abordează relația Tată – Spirit Sfânt și Fiul – Spirit Sfânt, astfel încât teologia latină de mai târziu va fi obligată să dezvolte în mod explicit această problemă pe fondul reminiscenței pozițiilor ariene în populațiile germanice. În Răsărit, Sfânta Treime este interpretată mai ales într-o perspectivă iconomică, omul privind dinspre Spiritul care se revarsă în istorie spre Fiul care mijlocește acțiunea Tatălui, izvorul întregului dinamism trinitar. Teologia răsăriteană ne propune o schemă trinitară liniară:

Tatăl → Fiul → Spiritul Sfânt

Viziunea trinitară pornește în fond de la realitatea Persoanelor divine, deoarece Dumnezeu este unul singur, însă Tatăl dăruiește dumnezeirea Fiului, Fiul mijlocește această dumnezeire (*δια του*) Spiritului Sfânt, astfel încât este subliniată monarhia Tatălui. Ioan Damaschinul abordează și aspectul *theologic* – *ad intra* al vieții Preasfintei Treimi prin întrepătrunderea fără confuzie și fără amestec a celor trei Persoane care împărtășesc aceeași natură divină în sensul unui dinamism perihoretic care se petrece în veșnicie.



Dacă simbolic dinamismul perihoretic ne trimite spre imaginea circulară a *triskelului* celtic, schema teoretică liniară indică ordinea ( $\delta\iota\alpha'\tau\alpha\xi\eta$ ) transiterii Spiritului Sfânt în istorie, omul primind Spiritul „prin” Fiul de la Tatăl, izvorul întregului dinamism trinitar. Este prezentat Dumnezeu Unul în trei Persoane. Unitatea substanțială a lui Dumnezeu este însă o realitate perihoretică, a unei întrepătrunderi veșnice și a relațiilor individualizate dintre cele trei Persoane.

Dinamismul treimic interior nu poate fi interpretat într-o manieră subordinaționistă, de sorginte neoplatonică, deoarece întreaga teologie răsăriteană, pe linie magisterială, subliniază transcendența divină absolută care nu poate fi interpretată analog timpului istoric al stării de creatură: generarea și purcederea se petrec „înainte de toți vecii”. Dumnezeu este un mister al unei unități de o ființă și întreit în Persoane.

Cu toate acestea, nu avem o poziție omogenă a perioadei patristice, ceea ce va conduce la diversificarea afirmațiilor teologice. Principala problemă teologică care se va dezvolta diferit în Orient și Occident este cea pneumatologică. Pneumatologia nu ar fi putut deveni un domeniu conflictual între Biserici, dacă nu ar fi fost lupta pentru putere și influență dintre Constantinopol și Roma, într-o perioadă în care Bizanțul era în culmea gloriei, iar Roma creștea în importanță sub aspect statal. În mod concret, chiar dacă textele patristice fac referiri la Fiul ca mijlocitor –  $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \Upsilon\iota\omicron\upsilon$  – al trimiterii Spiritului Sfânt în istorie, Spirit care „de la Tatăl purcede” (una din pozițiile teologiei latine bazată pe terminologia folosită de Vasile cel Mare), Patriarhul Fotios a introdus polemica față de *filioque*, termen introdus inițial ca un *theologumenon* în limbajul categorial latin în exprimarea unui punct de plecare augustinian sub formă catehetică și nu liturgică.

Pentru Fotios, monarhia Tatălui trebuia subliniată prin formularea explicită „doar din Tatăl” – *εκ μόνου του Πατρός*. Procesele generării (nașterii) Fiului și purcederii (*spiratio* – suflării) Spiritului Sfânt sunt diferite, având aceeași sursă primară: Tatăl. Minimalizând realitatea perihoretică, relațională, a Persoanei în Sfânta Treime, Fotios interpretează generarea și purcederea în funcție de natura comună a dumnezeirii, astfel încât lucrarea comună a Tatălui și a Fiului ar aparține și Spiritului, deci – după natură – Spiritul Sfânt și-ar preceda existența, ceea ce este absurd într-o interpretare metafizică.<sup>69</sup> Se radicalizează astfel schema trinitară liniară și articolul pneumatologic, afirmația *Crezului* niceo-constantinopolitan fiind interpretată *ad literam* sub forma „care de la Tatăl purcede” – *το εκ του Πατρός εκπορευόμενον*.

În istoria mântuirii, în *iconomia divină*, începând cu perioada post-pascală, cu Epoca Bisericii, Spiritul Sfânt este revărsat asupra oamenilor prin mijlocirea lui Isus Hristos, Tatăl fiind sursa oricărui dinamism intra- și extra-trinitar. La nivelul dialogului teologic, ortodoxia școlilor catolice sau ale Bisericilor Răsăritene ne-catolice nu poate fi pusă sub îndoială.

### 3.2. Formarea modelului trinitar apusean

Teologia trinitară apuseană pornește, asemenea teologiei răsăritene, de la același izvor magisterial – Revelația divină și Sfânta Tradiție. Primele interpretări teologice trinitare sunt scrise în limba greacă, apărând treptat și o teologie de limbă latină, cu sensibilități care pornesc de la un alt punct de plecare decât formulările ontologice clasice, și anume „relația”. Astfel, Dumnezeu Unul în Sfânta Treime este văzut într-o nouă perspectivă, dezvoltată ulterior de către teologia apuseană. Persoana în Preasfânta Treime este definită ca *relatio subsistens*, spre deosebire de viziunea ontologică greacă (*ὑπόστασις*), astfel încât Persoanele Treimii sunt interpretate în perspectiva

---

<sup>69</sup> Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, Editura 100+1 Gramar, București 1996, pp. 94-95.

relațiilor perihoretice care le caracterizează din veșnicie și nu în perspectiva monarhiei Tatălui. Primul teolog latin care deschide o astfel de cale speculativă este Sfântul Augustin.

### 3.2.1. Sfântul Augustin (354-430)

Sfântul Augustin este unul dintre primii Părinți ai Bisericii care pune bazele teologiei trinitare apusene, propunând un punct de plecare biblic, subliniind apoi aspectul relațiilor interpersonale. Datorită convertirii sale de la maniheism, prin insistențele omenești și prin harul dăruit prin rugăciunile mamei sale Monica, devine un înflăcărat apărător al creștinismului ortodox.

Augustin a fost un bun cunoscător al gândirii filosofice din timpul său, fiind atras inițial de dualismul maniheist, de care începe în cele din urmă să se îndoiască, mai ales datorită neconcordanțelor dualismului bine-rău și ale cosmogoniei aferente. Convertirea lui la creștinism îl schimbă profund: devine un apărător al Bisericii, episcop, un predicator iscusit și un învățător care se afirmă prin rezolvarea donatismului (controversă legată de puritatea Bisericii prin membrii ei) și a pelagianismului (erezii soteriologică care propune mântuirea individuală prin propriile fapte), dând mărturie de credință până la moartea sa, în 28 august 430 în Hippona, ucis fiind de vandalii care cuceresc orașul. Augustin preia din reflecțiile lui Tertulian dar și ale lui Ilarie de Poitiers, făcând un salt înainte în ceea ce privește modul de înțelegere a teologiei trinitare, deschizând calea teologiei latine, distincte, dar complementare poziției teologiei grecești.

Din vasta sa operă, se disting următoarele lucrări: *Confesiones* (scrisă între 397 – 401) și *Retractione* (operă neterminată, scrisă în anul 427), din care cunoaștem evenimente din viața lui Augustin, la care se adaugă un mare număr de lucrări cu caracter filosofic (*De pulchro et apto*, *Contra Academicos*, *De beata vita*, *Soliloquia*, *De immortalitate animae*, *De quantitate*

*animae, De magistro, De grammatica, De musica*)<sup>70</sup>, scrieri apologetice (*De civitate dei, De catechisandis rudibus, Enarrationes in Psalmos, De haeresibus, Adversus Iudaeos, De divinatione daemonum*)<sup>71</sup>, opere dogmatice (*Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate, De fide et symbolo, Sermo de symbolo ad catechumenos, De Trinitatis, De diversis quaestionibus, De divertis quaestionibus ad Simplicianum, De octo Dulcitii quaestionibus, De fide rerum quae non videntur, De fide et operibus, De coniugiis adulterinis, De cura gerenda pro mortuis*)<sup>72</sup>, scrieri împotriva maniheismului (*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, De libero arbitrio, De Genesi contra Manichaeos, De vera religione, De utilitate credendi, De duabus animabus, Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum, Contra Adimantum, Contra epistolam quam vocant fundamenti, Contra Faustum Manichaeum, De actis cum Felice Manichaeo, De natura boni, Contra Secundinum Manichaeum, Ad Orosium contra Priscilianistas et Origenistas, Contra adversarium legis et prophetarum*)<sup>73</sup>, opere antidonatiste și antipelagianiste (*Contra epistolam Parmeniani, De baptismo contra Donatistas, Contra litteras Petiliani, De unitate ecclesiae, Contra Cresconiumgrammaticum, Breviculus collationis cum Donatistarumepiscopum, De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, De spiritu et littera, De gratia Novi Testamenti, De natura et gratia, De perfectione iustitiae hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi et de peccato originali, De gratia et de libero arbitri etc.*)<sup>74</sup>, la care se adaugă scrieri împotriva arianismului, scrieri din domeniul teologiei morale și pastorale, regulile destinate vieții consacrate precum și predicile (*Sermones*) sau un bogat epistolar. Bogăția operelor sale și conținutul diversificat arată importanța lui Augustin printre teologii timpului său și influența pe care a avut-o asupra dezvoltării teologiei latine ulterioare.

---

<sup>70</sup> Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologia*, p. 551.

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 554-555.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 556.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 557.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 558-559.

În domeniul teologiei trinitare, cea mai importantă schimbare în punctul de plecare o constituie valorificarea termenului „esență” – *essentia*. Încă de la începutul formării teologiei latine se observă dificultatea traducerii terminologiei specifice și a subtilităților limbii grecești. În general, termenul *υπόστασις* (fundament, suport, bază, ipostas), este tradus prin *substantia*, pentru care există în gândirea metafizicii grecești termenul *ουσία* (substanță), în timp ce grecescul *πρόσωπον* (față, obraz, figură, personaj) este tradus prin *persona*. În categoriile aristotelice se face distincția dintre substanță (*sub-stare*: substratul care se află la baza întregii ființări obiective) și accidențele care o caracterizează, altfel spus atributele care descriu ființarea substanțială (calitate, cantitate, relație, stare activă, stare pasivă, spațiu, timp, structură și posedare).<sup>75</sup>

Pentru a exprima realitatea unui Dumnezeu unic și întreit, Augustin pornește de la unitatea divină, spre deosebire de poziția răsăriteană care pornește de la diferențierea celor trei Persoane. Dumnezeu este văzut mai întâi în perspectiva unei *esențe* divine, o dumnezeire. Cele trei Persoane dumnezeiești împărtășind o unică esență, subzistă și se diferențiază unele de altele prin intermediul relațiilor – fundamentul vieții divine *ad intra*.

„Așadar în Dumnezeu nimic nu are semnificație accidentală, pentru că în El nu există accidențe, cu toate acestea nu tot ceea ce se afirmă despre El se afirmă potrivit substanței [...] Însă în Dumnezeu nimic nu se afirmă în sens accidental, pentru că în El nimic nu este schimbător; și cu toate acestea nu tot ceea ce se afirmă, se afirmă în sens substanțial. Într-adevăr se vorbește uneori despre Dumnezeu în funcție de relație; astfel spunând Tatăl te referi la relația lui cu Fiul și a Fiului cu Tatăl, iar această relație nu este o accidență, pentru că unul este întotdeauna Tată, altul întotdeauna Fiu. [...] Iată de ce, deși nu este același lucru a fi Tată și a fi Fiu, substanța nu este totuși

---

<sup>75</sup> Mieczysław Albert Krąpiec, *Metafizyka – Zarys teorii bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1988, pp. 322-323.

diferită, pentru că aceste apelative nu aparțin ordinii substanței, ci a relației, relație care nu este o accidentă, deoarece nu este schimbătoare.”<sup>76</sup>

Cele trei Persoane posedă o singură substanță divină, dar se disting în mod concret prin relația care le definește și îi identifică ca Tată, Fiul și Spirit Sfânt. Esența divină constă în relațiile – neaccidentale – dintre cele trei Persoane, o realitate unică care împărtășește o singură substanță – natură dumnezeiască. Procesele care se petrec în intimitatea dinamismului trinitar sunt explicate de Augustin pe baza analogiei proceselor psihice ale relațiilor interpersonale umane. Asemenea lui Tertulian, consideră nașterea Fiului un act al gândirii Tatălui, în timp ce Spiritul Sfânt este relația de iubire dintre Tatăl și Fiul, a treia Persoană din Treime. Acțiunea lui Dumnezeu în exterior provine din esența Sa, comună celor trei Persoane.<sup>77</sup> Imaginea lui Dumnezeu se reflectă în om, creat după chipul și asemănarea Sa: în om, urmele trinitare sunt *memoria*, *intelligentia* și *voluntas* – *amor*, iubirea fiind un act al voinței libere.

Părăsind calea speculativă, în perspectiva trăirii mistice Augustin identifică viața intra-trinitară cu iubirea. Pornind de la afirmația că „Dumnezeu este iubire” (1 Ioan 4, 16), relația interpersonală reciprocă, perfectă, constituie dinamismul vieții trinitare, o iubire dăătoare de viață. În fața misterului unui Dumnezeu transcendent, unic în ființă și întreit în Persoane, Sfântul Augustin se oprește în favoarea experienței mistice, însă calea rațională deschisă de el va fi valorificată în viitor de alți teologi.

### 3.2.2. Simbolul Quicumque (430-500)

Numit astfel după începutul textului, cunoscut și sub numele de „simbolul atanasian”, reprezintă o formulare a credinței

<sup>76</sup> Augustin, *De Trinitate* 5, 2, 3

<sup>77</sup> Augustin, *De Trinitate* 2, 17, 32.

trinitare care a circulat în Apus, fiind cunoscută ulterior atât prin traduceri grecești, cât și din texte latine, fiind evidentă proveniența latină a acestei învățături de credință, atribuită greșit Sfântului Atanasie al Alexandriei. Autorul rămâne necunoscut, textul fiind menționat pentru prima oară în Galia de către episcopul galo-roman Cezar de Arles (470-542).<sup>78</sup>

Textul explică „credința catolică”, în documentele magisteriale utilizându-se termenii sinonimi *De fide orthodoxa* – ὁρθόδοξον πίστεως și *De fide catholica*, ultima expresie intrată în uz după Edictul de la Tesalonic (380) emis în limba latină de Teodosie I (347-395), care impune creștinismul nicanian ca singura religie receptă pe teritoriul Imperiului Roman. În sinteză, în *Simbolul Quicumque* ni se propune o interpretare teologică completă a Preasfintei Treimi diferită de *Crezul* de la Niceea și Constantinopol<sup>79</sup>:

*Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem: Quam nisi quisque íntegram iníviolatámque serváverit, absque dúbio in ætérnum peribit. Fides autem cathólica hæc est: ut unum Deum in Trinitáte, et Trinitátem in unitáte venerémur: Neque confundéntes persónas, neque substántiam separántes. Alia est enim persóna Patris, ália Filii, ália Spíritus Sancti. Sed Patris, et Filii, et Spíritus Sancti una est divínitas, æqualis glória, cætérna majéstas. Qualis Pater, talis Fílius, talis Spíritus Sanctus. Incréátus Pater, increátus Fílius, increátus Spíritus Sanctus. Imménsus Pater,*

*„Oricine voiește să se mântuiască, înainte de toate trebuie să mărturisească credința catolică: pe care dacă cineva nu o va păstra integrală și neștirbită, fără nici o îndoială, se va osândi veșnic. Aceasta este credința catolică: să adorăm pe unicul Dumnezeu în Treime și Treimea în unitate, neconfundând persoanele și neseperând substanța. Alta este persoana Tatălui, alta a Fiului, alta a Spiritului Sfânt. Dar una este dumnezeirea Tatălui și a Fiului și a Spiritului Sfânt, egală gloria, coeternă maiestatea. Cum este Tatăl, așa este Fiul, așa este și Spiritul Sfânt. Necreat Tatăl, necreat Fiul, necreat Spiritul Sfânt. Imens Tatăl,*

<sup>78</sup> Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu unic în ființă și întreit în persoane*, p. 303.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 303.

*immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus. Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres æterni, sed unus æternus. Sicut non tres increați, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus. Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus. Quia sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur : ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur. Pater a nullo est factus : nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est : non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus a Patre et Filio : non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Unus ergo Pater, non tres Patres : unus Filius, non tres Filii : unus Spiritus Sanctus, non tres Spiritus Sancti. Et in hac Trinitate nihil est prius aut posterius, nihil majus aut minus : sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. Ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. Sed necessarium est ad æternam salutem, ut Incarnationem quoque Domini*

imens Fiul, imens Spiritul Sfânt. Veșnic Tatăl, veșnic Fiul, veșnic Spiritul Sfânt. Cu toate acestea, nu sunt trei veșnici, ci unul veșnic. După cum nu sunt trei necreați, nici trei imenși, ci unul necreat și unul imens. De asemenea, atotputernic este Tatăl, atotputernic Fiul, atotputernic Spiritul Sfânt. Și întocmai nu trei atotputernici, ci unul atotputernic. Astfel Tatăl este Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu, Spiritul Sfânt este Dumnezeu. Și astfel nu trei Dumnezei, ci unul este Dumnezeu. Astfel Domn Tatăl, Domn Fiul, Domn Spiritul Sfânt. Și cu toate acestea, nu trei Domni, ci unul este Domn. Deoarece, după cum adevărul creștin ne îndeamnă să mărturisim: fiecare dintre Persoane sunt Dumnezeu și Domn, tot astfel religia catolică ne interzice să susținem trei Dumnezei sau trei Domni. Tatăl de nimeni nu este făcut: nici creat, nici născut. Fiul numai de Tatăl este: nu făcut, nici creat nici născut. Spiritul Sfânt de la Tatăl și Fiul: nu făcut, nici creat, nici născut, ci purces. Unul așadar Tatăl, nu trei Tați: unul Fiul, nu trei Fii: unul Spirit Sfânt, nu trei Spirite Sfinte. Și în această Treime nimic nu este mai întâi sau mai apoi, nimic mai mare sau mai mic: ci toate cele trei persoane sunt coetern și egale. Așa încât în toate, după cum s-a spus mai sus, să fie venerată atât unitatea în Treime, cât și Treimea în unitate. Cine vrea să se mântuiască, așa trebuie să gândească despre Treime. Dar pentru mântuirea veșnică este

*nostri Iesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Iesus Christus, Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante sæcula genitus: et homo est ex substantia matris in sæculo natus. Perfectus Deus, perfectus homo: ex anima rationali et humana carne subsistens. Aequalis Patri secundum divinitatem: minor Patre secundum humanitatem. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personæ. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus qui passus est pro salute nostra: descendit ad inferos: tertia die resurrexit a mortuis. Ascendit ad cælos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis: inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis; et reddituri sunt de factis propriis rationem. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam: qui vero mala, in ignem æternum. Hæc est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.*

necesar să credem cu fidelitate despre Întruparea Domnului nostru Isus Hristos. Credința adevărată este să credem și să mărturisim că Domnul nostru Isus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu și om. Este Dumnezeu născut din substanța Tatălui înaintea veacurilor: și este om născut în timp, din substanța mamei. Dumnezeu desăvârșit, om desăvârșit: subzistent din suflet rațional și din carne omenească. Egal Tatălui după dumnezeire: inferior Tatălui după umanitate. El este deci Dumnezeu și om, nu sunt doi, ci unul este Hristos. Unul, dar nu prin schimbarea dumnezeirii în carne, ci prin asumarea umanității în Dumnezeu. Întru toate unul, nu prin amestecul substanței, ci prin unitatea persoanei. Căci, așa precum omul este suflet rațional și carne : astfel Hristos este Dumnezeu și om care a pățimit pentru mântuirea noastră: a coborât în infern: a înviat din morți a treia zi. S-a înălțat la cer, șade de-a dreapta Tatălui atotputernic: de unde va veni ca să judece pe vii și morții. La a cărei venire toți oamenii vor învia în trupurile lor; și vor răspunde după faptele lor. Și cei care au săvârșit bune vor merge în viața veșnică: cei care au săvârșit rele în focul veșnic. Aceasta este credința catolică, fără de care numai cel care o va mărturisi cu fermitate, se va putea mântui.” (DS 75 – 76)

Această interpretare a credinței apostolice formulată în limba latină, surprinde particularitățile gândirii teologice apusene, concentrându-se pe explicarea clară și sistematică

a învățaturii de credință, precum și pe aspectele soteriologice concrete. Reflectă în același timp o perioadă în care diferențierea explicațiilor teologice față de Răsăritul creștin încă nu susține direcția dată de Sfântul Augustin, însă este prezentă deja expresia „de la Tatăl și Fiul” – *Spíritus Sanctus a Patre et Fílio* fiind formulată înainte de polemica lui *Filioque* generată de introducerea acestuia în Crezul liturgic. Rezultă că în secolul V avem deja o direcție teologică care evoluează în direcția explicării raportului Tată – Fiu – Spirit Sfânt, abordându-se legătura dintre Fiul și Spiritul Sfânt în scopul combaterii arianismului și a oricărei alte forme de subordinaționism.

### 3.2.3. Problematika lui *filioque*

Pentru înțelegerea modelului trinitar teoretic specific creștinismului apusean este nevoie de trecerea în revistă a etapelor introducerii lui *filioque* în limbajul teologic latin. Prezentarea amănunțită a subiectului de față îl regăsim în punctul 3.1. al volumului 5 al *Sintezelor*. Pe scurt, sedentarizarea populațiilor germanice peste substratul cultural autohton din Vestul Europei aducea noi provocări Bisericii lui Hristos în contextul impunerii creștinismului Nicenian sau ortodox. Frațiunile ariene, intrate în schismă față de unitatea doctrinară a Bisericii Catolice, au creștinat popoarele migratoare în trecerea lor spre Vest, astfel încât heterodoxia doctrinei era prezentă subsidiar în învățătura de credință preluată de structurile ierarhice care sunt instaurate în societatea condusă de regi care îmbrățișau o doctrină non-niceniană sau heterodoxă. În fundamentarea unității culturale europene era nevoie de o unitate doctrinală care să devină fundamentul unei *societas christiana*.

Pe teritoriul Peninsulei Iberice, cateheza Bisericii Catolice era supusă provocării eliminării elementelor eretice sau heterodoxe. Problematika pneumatologică provine din imposibilitatea traducerii exacte în limba latină a sensului expresiei „care de la Tatăl purcede” – *το εκ του Πατρός εκπορευόμενον*, ambiguitățile fiind ușor speculate de cei ce doresc să introducă monarhia Tatălui într-o schemă subordinaționistă.

Εκπόρευσις nu poate exprima decât relația de origine față de Tatăl.<sup>80</sup> Spiritul Sfânt purcede „prin Fiul” – *δια του Υιου*<sup>81</sup>, iar după afirmația lui Maxim Mărturisitorul: „Prin natură Spiritul Sfânt în ființa sa (*κατα ούσίαν*) își trage substanțial originea sa din Tatăl (*εκπόρευμενον*) prin Fiul născut (*δι Υιου γεννηθέντος*).”<sup>82</sup>

Aceeași afirmație o regăsim și la Ioan Damaschinul în exprimarea dinamismului treimic, *Cuvântul și Spiritul* provenind de la Tatăl (*ὁ Πατήρ αει ην, εχων εξ εαυτου τον αυτου λόγον, και δια του λόγου αυτου εξ αυτου το Πνευμα αυτου εκπορευόμενον*).<sup>83</sup>

Teologia greacă subliniază monarhia Tatălui, acesta fiind unicul principiu care generează din veșnicie pe Fiul și „*ekporeusează*” pe Spiritul Sfânt, oferind o schemă treimică liniară, în care Spiritul, revărsat în istoria mântuirii, se află la extrema dinspre experiența imanentă, iar Tatăl este la polul opus, „ascuns” în transcendența și misterul absolut.<sup>84</sup>

În schema circulară care exprimă Persoanele în Preasfânta Treime, începând cu Sfântul Augustin teologia latină subliniază egalitatea dintre Fiul și Spiritul Sfânt, Tatăl rămânând unicul principiu din veșnicie (mai înainte de toți vecii), care îi generează prin relații diferite.<sup>85</sup> Termenul teologic *εκπόρευσις* consacrat de Conciliul I din Constantinopol (381) este preluat de Roma abia cu ocazia Conciliului din Calcedon (451).

Pasajul din *Ioan* 15, 26 este consemnat în limba greacă și în limba latină în funcție de terminologia prezentă în Crez: *παρα του Πατρος εκπορευεται* – *qui a Patre procedit*, în Mărturisirea de credință liturgică devenind *ex Patre procedentem*. Astfel se creează o confuzie aparentă între cei doi termeni, fiind vorba în fond despre semnificații diferite. *Ekporeusia* exprimă

---

<sup>80</sup> Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu unic în ființă și întreit în persoane*, p. 359.

<sup>81</sup> Vasile cel Mare, *De Spirito Sancto*, XVIII, 45 (= SChr)

<sup>82</sup> Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium*, LXIII, PG 90, 672 c.

<sup>83</sup> Ioan Damaschinul, *Dialogus contra Manichaeos*, PG 94, 848 – 849.

<sup>84</sup> Alexandru Buzalic, *De trinitate*, p. 190.

<sup>85</sup> André de Halleux, „Orthodoxie et Catholicisme : du personnalisme en pneumatologie”, în: *Revue Théologique de Louvain*, Année 1975/6-1, p. 25.

relația de origine în raport cu Tatăl, principiul unic, în timp ce *processio* exprimă comunicarea dumnezeirii consubstanțiale de la Tatăl la Fiul și apoi spre Spiritul Sfânt, ordinea fiind de natură logică și nu ontologică atâta timp cât timp vorbim despre realități care se petrec „înainte de toți vecii”. De aceea teologii latini exprimă întotdeauna Tatăl și Fiul împreună, primul ca unic *arhè*, al doilea ca mijlocitor prin care purcede Spiritul Sfânt în identificarea relațiilor dintre Persoanele divine în interiorul naturii divine unice.<sup>86</sup>

Un rol important în evoluția ulterioară a pneumatologiei latine îl joacă instaurarea conducerii vizigote în teritoriul Hispanic începând cu anul 414, vizigoții fiind un popor federat (lat. *foederati*) supus prin tratat politic față de Imperiul Roman.<sup>87</sup> La începutul Evului Mediu timpuriu apusean, peste primele comunități creștine, latinofone, se instaurează substratul cultural ulterior, germanic și de expresie cultă latină, într-o nouă sinteză în care Biserica locală se manifestă în unitatea Bisericii Catolice / universale.

Primul Sinod cu caracter general a fost Sinodul al III-lea de la Toledo din anul 589, prezidat de Arhiepiscopul Leandru de Sevilla (534-600), prin care se condamnă explicit arianismul vizigot, introducându-se formula *Filioque* în Crezul niceo-constantinopolitan. Termenul *Filioque*, și nu *per Filium*, are finalități catehetice, fără ca să fie utilizat în Crezul liturgic în Occident. În acest context, *Filioque* are valoare de *theologoumenon* în explicarea corectă a semnificațiilor de origine, fără ambiguități sau răstălmăciri heterodoxe. Formula augmentată prin *Filioque* este prezentă și în notele Sinodului IV de la Toledo prezidat de Isidor de Sevilla (†636) în anul 633, ale Sinodului XI din anul 675 prezidat de episcopul amfitrion Quirico (†680) prin care se popularizează pozițiile patristice privind Sfânta Treime și Întruparea Fiului, sau ale Sinodul XVI din anul 693,

---

<sup>86</sup> Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu unic în ființă și întreit în persoane*, p. 363.

<sup>87</sup> Paul Goubert, „Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)”, în: *Revue des études byzantines*, Année 1944/2, pp. 5-6.

când arhiepiscopul Sisbert (+693) complotist împotriva regelui Egica (640-701) este înlocuit la Toledo de arhiepiscopul Felix de Sevilla (+700).<sup>88</sup>

Problemele se accentuează odată cu interferența dintre politic și viața eclezială. Carol cel Mare promovează pe teritoriul Francilor Crezul cu *filioque* la Aquileia – Friuli (796) și Aix la Chapelle (809), introducându-l în liturgica bisericilor locale.<sup>89</sup> Pe fondul reconfigurării geo-politicii lumii medievale, a cuceririi maure a Spaniei, a emergenței puterii regalității france și a ridicării dinastiei carolingiene la rangul de Imperiu Roman de Apus recunoscut de către Papa Leon al III-lea (795-816), patriarhul Fotios de Constantinopol (858-867/877-886) declanșează polemica anti-*filioque*. De acum înainte vom întâlni autori care se radicalizează în susținerea poziției *ekporeuzării* Spiritului „doar din Tatăl” sau „numai de la Tatăl și de la Fiul”.

Dacă la început Roma acceptă numai introducerea ca *theologumenon* cu valoare catehetică, polemica a fost accentuată de introducerea formulei Crezului niceo-constantinopolitan cu expresia *filioque* în liturgica întregii Biserici de rit latin de către Papa Benedict al VIII-lea în anul 1014, fapt care atrage protestul patriarhului Constantinopolului, Mihail Cerularie (1000-1059) pe fondul interdicției oricărei adăugiri, stabilite încă din Antichitate la Conciliul Ecumenic din Efes (431).

Schisma eclezială din anul 1054 a adâncit resentimentele dintre creștinismul răsăritean și apusean. Ulterior, constituirea în Siria a Patriarhiei Latine a Antiohiei (1098), fondarea patriarhiei Latine a Ierusalimului (1099), Cruciada a IV-a (1202-1204) și cucerirea Constantinopolului prin imixtiunea armatelor apusene în jocurile de putere ale Imperiului Bizantin, la care se adaugă lupta pentru patronajul asupra teritoriilor Ilyricumului și ale Siciliei, toate au contribuit la construirea unui discurs teologic ireconciliabil pentru pozițiile extremiste. În ceea ce privește teologia trinitară, divergențele se dogmatizează în domeniul

---

<sup>88</sup> Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 415; Paul Goubert, *Byzance et l’Espagne wisigothique (554-711)*, pp. 7-9.

<sup>89</sup> Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 365.

pneumatologiei, cele două poziții tradiționale devenind treptat de nereconciliat în loc să fie considerate aspecte teoretice complementare care abordează unicul mister absolut al lui Dumnezeu.

### 3.2.4. Conciliul Lateran IV (1215)

O expunere a modelului teoretic trinitar este făcută în secolul XIII la Conciliul IV de la Lateran, pe fondul centralizării administrative a conducerii Bisericii Catolice în jurul Curiei Romane. Este epoca marilor concepte filosofice medievale care preiau metodologia scolastică în căile demonstrative și revalorifică filosofia aristotelică, care este redescoperită pe filieră arabă după șapte secole de la interzicerea școlilor filosofice considerate păgâne de către Iustinian (529). Ne aflăm și în perioada fondării primelor Universități (Bologna – 1088; Oxford – 1096; Salamanca – 1134; Paris – 1170; Cambridge – 1209; Padova – 1222, Napoli – 1258 etc.) care devin fermentul dezvoltării gândirii critice europene. Teologia trecea de la predarea-învățarea în cadrul Școlilor Catedrale și mănăstirești, de către magistrii, la statutul de disciplină care se deschide spre universalitatea gândirii filosofice și inițiază dezvoltarea dialectică prin celebrele *Disputationes* în care se confruntă diferitele fundamentări filosofico-teologice.

În acest context, poziția magisterială era chemată să se ridice la nivelul limbajului categorial al Epocii, o perioadă în care se urmărește compatibilizarea terminologiei aristotelice cu Revelația creștină. *Constituțiile* acestui Conciliu se concretizează printr-o definiție magisterială completă asupra Dumnezeului Unic și Trinitar<sup>90</sup>:

1. *De fide catholica*

*Firmiter credimus et simpliciter*

*confitemur, quod unus solus est verum*

*Deus, aeternus et immensus,*

1. Despre credința catolică

Credem cu fermitate și mărturisim

simplicu că unul singur e adevăratul

Dumnezeu, veșnic și imens,

---

<sup>90</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 230.

*omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus sanctus, tres quidem personae sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Pater a nullo, Filius autem a solo Patre ac Spiritus sanctus ab utroque pariter, absque initio semper et fine. Pater generans, Filius nascens et Spiritus sanctus procedens, consubstantiales et coaequales, coomnipotentes et coaeterni, unum universorum principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium [...] Haec sancta Trinitas secundum communem essentiam individua et secundum personales proprietates discreta, per Moysen et sanctos prophetas alioque famulos suos, iuxta ordinatissimam dispositionem temporum, doctrinam humano generi tribuit salutare. Et tandem unigenitus Dei Filius, Iesus Christus, a tota Trinitate communiter incarnatus, ex Maria semper virgine Spiritus sancti cooperatione conceptus, verus homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona, via vitae manifestius demonstravit...*

omnipotent, imuabil, incomprehensibil și inefabil, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, trei persoane însă o singură esență, substanță sau natură întrutotul simplă. Tatăl din nimic, Fiul doar de la Tatăl iar Spiritul Sfânt din ambii în mod egal, întotdeauna fără început și sfârșit. Tatăl generează, Fiul este născut și Spiritul Sfânt purcede, consubstanțiali și co-egali, co-atotputernici și co-eterni, unic principiu al universului, creatorul tuturor nevăzutelor și văzutele, spirituale și corporale [...] Această Sfântă Treime, indivizibilă după esența comună și după proprietățile persoanelor distinctă, prin Moise și sfinții profeți și alți servitori ai săi, după o dreaptă ordonare a curgerii timpului, a revelat învățătura pentru mântuirea neamului omenesc. Și Fiul lui Dumnezeu unul-născut, Isus Hristos, întrupat prin intervenția întregii Treimi, conceput din Maria pururea Fecioră prin cooperarea Spiritului Sfânt, făcându-se adevărat om, alcătuit din suflet rațional și trup omenesc, o persoană în două naturi, arătând calea vieții.

Așadar, în veșnicie Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt sunt trei Persoane – realități relaționale distincte – însă o singură esență, substanță sau natură, simplă-necompusă și indivizibilă. Aceași treime intervine în istorie revelându-se omului, întreaga operă

a mântuirii fiind o operă trinitară la care participă „întreaga Treime” – *tota Trinitate*. Această viziune asupra „Treimii celei de o ființă și nedespărțită”, arată deja maturizarea viziunii clasice asupra definirii teologice a lui Dumnezeu.

În același timp se consolidează un model trinitar în care Treimea de o ființă este principiul unic care creează lumea nevăzută și văzută, ceea ce definește Persoanele divine sunt „proprietățile distincte”, prin care „Tatăl generează, Fiul este născut și Spiritul Sfânt purcede”, Tatăl fiind ne-născut – *Pater a nullo*, Fiul născut doar din Tatăl – *a solo Patre*, în timp ce Spiritul Sfânt este născut din amândoi în mod egal – *ab utroque pariter*, însă în veșnicie, ceea ce ne obligă să revenim la separarea planului divin de cel creatural propus la Niceea (325). Ceea ce ține de dinamismul intra-trinitar nu poate fi interpretat într-o perspectivă cronologică după experiența omenească, în timp ce afirmarea explicită a mijlocirii Fiului în procesul generării Spiritului privită sub aspectul *iconomic* al revărsării acțiunii divine în istorie, într-o schemă strict liniară, transformă binomul Tatăl – Fiul într-un cvasi-unic principiu din care purcede Spiritul Sfânt.

Pe baza afirmațiilor magisteriale, Biserica Catolică va oferi o viziune unitară, în spiritul afirmațiilor teologiei latine, care va intra ulterior în dialog direct cu teologia răsăriteană în încercările de refacere a unității creștinismului, cea mai importantă polemică rămânând purcederea Spiritului Sfânt. Pentru evitarea confuziilor este nevoie de viziunea aspectivă a tuturor modelelor teoretice și de evitarea oricăror extrapolări sau impuneri ale unei poziții specifice unei tradiții sau școli de gândire ca unică soluție cu pretenția de a se substitui Sfintei Tradiții. Biserica lui Hristos este o unitate în diversitate, fapt care se reflectă și asupra specificului școlilor de gândire filosofico-teologice din ambientul cultural în care se exprimă Bisericile locale.

### 3.2.5. Sinteza a teologiei trinitare apusene

În Occident limbajul specific patristicii este înlocuit treptat de categoriile filosofiei aristotelico-tomiste. În afara termenilor

*hypostasis, persona, homoousia, consubstantialis* etc., pătrund categoriile aristotelice materie-formă, act-potență, *ens* substanțial și accidentă etc. Viziunea iconomică a celor „trei Persoane într-un Dumnezeu”, preferată de Răsăritul creștin în ecfonisele doxologice (fie prin afirmarea egalității în mărire a Tatălui, Fiului și a Spiritului Sfânt, fie prin formula Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, Treimea cea de o ființă și nedespărțită) devine în Apus imaginea unui „Dumnezeu în trei Persoane”, după cum întâlnim în binecuvântarea liturgică finală (*Benedicat vos omnipotens Deus: Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus*).

Sensibilitatea teologiei latine pornește de la unica natură a lui Dumnezeu care se actualizează printr-o realitate relațională, prin Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Sfântul Augustin, pornind de la asemănarea lui Dumnezeu în om, oferă un model „psihologic” sau o analogie a proceselor psihismului uman în viața intimă a substanței divine. Pe linie augustiniană, Tatăl este izvorul întregului dinamism trinitar, prin cunoașterea de sine generând (proces numit naștere / generare) pe Fiul, în timp ce prin iubirea reciprocă dintre Tatăl și Fiul purcede (proces de „suflare” – *spiratio*) Spiritul Sfânt. Pe cale mistică, misterul unui Dumnezeu în trei Persoane este trăit ca întâlnirea cu Iubirea absolută (iubirea fiind în definiție aristotelico-tomistă o relație în sens accidental), cu Binele, Adevărul, Frumosul, Lumina etc.

Sub influența modelului teoretic augustinian, schema trinitară apuseană este circulară sau triunghiulară, Spiritul Sfânt fiind rezultatul legăturii de iubire care devine spirarea „de la Tatăl și de la Fiul”, originea primară a acestei purcederi din veșnicie fiind Tatăl. Chiar dacă traduce semantic ceea ce în limba greacă este afirmat printr-un singur termen (*ekporeuzia*), soluția găsită prin adăugarea lui *filioque* nu vine în contradicție cu sensul de *per Filium* – *δια του Υιού*, care rezultă dintr-o abordare iconomică după ordinea revărsării în istorie a Spiritului Sfânt (*δια-ταξη*). Se subliniază în schimb faptul că Spiritul Sfânt este intimitatea vieții divine, iubirea

divină care se actualizează din veșnicie ca o legătură – relație între Tatăl și Fiul.

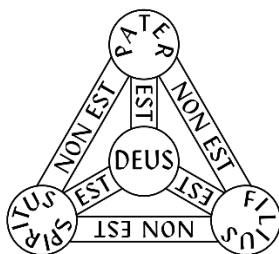
Unitatea celor trei Persoane constă în consubstanțialitate, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt împărtășind una și aceeași dumnezeire. Introducerea unilaterală a lui *filioque* în Crezul niceo-constantinopolitan de către Latini este un proces istoric îndelungat, care își are originea în semnificațiile lingvistice a termenilor folosiți: *εκπόρεύομαι* – „a purcede”, „a izvorî”, „a se trage din” ca sursă primordială care se actualizează prin mijlocire: atribute care se pot atribui numai Tatălui. În același timp, *προέρχομαι* – „a proveni direct”, „a se trage din” exprimă proveniența directă, nemijlocită, ceea ce în limbajul categorial latin, mult mai precis în sens juridic, însemna excluderea mijlocirii Fiului – *per Filium* adică una din pozițiile pneumatologiei de limbă greacă prin *δια του Υιού* – fapt necontestat de nici o școală teologică. Biserica Catolică a trasat calea reconcilierii între Biserici, stabilindu-se la Conciliul Ecumenic de la Florența (1438-1445) complementaritatea celor două viziuni teologice. Mai mult, reintrarea în comuniunea deplină a Bisericii Catolice nu înseamnă adoptarea unor formule liturgice noi, Papa Benedict al XIV-lea stabilind în anul 1755 faptul că Bisericele greco-catolice pot folosi Crezul liturgic fără *filioque*, deoarece este formula conciliară acceptată de către întreaga *oikoumenă* creștină, poziția latină fiind influențată de argumente lingvistice și istorice concrete, fără ca să se atenteze la ortodoxia credinței.

Pentru a se ajunge la un model trinitar simbolic, în Evul Mediu apar reprezentările așa numitului *Scutum fidei* – Scutul credinței, prin care se caută exprimarea consubstanțialității și individuarea Persoanelor din Preasfânta Treime prin ceea ce este relația specifică între acestea.<sup>91</sup> Reprezentat uneori sub forma unui scut sau blazon care are în partea de sus relația

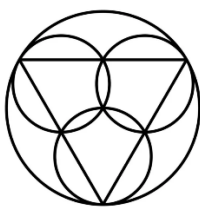
---

<sup>91</sup> Ota Pavlíček, „Scutum fidei christianae: The Depiction and Explanation of the Shield of Faith in the Realistic Teaching of Jerome of Prague in the Context of His Interpretation of the Trinity”, în: *Filosofický časopis*, Roč. 62, Supl. 1 (2014), pp. 72-96.

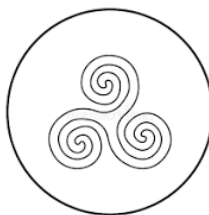
dintre Tatăl și Fiul și Spiritul Sfânt în vârful triunghiului care „coboară” spre planul istoric, modelul propus are o semnificație ușor de înțeles. Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt sunt un Dumnezeu. În același timp fiecare Persoană din Treime este unică prin relația față de celelalte: Tatăl nu este Fiul și nici Spiritul, Fiul nu este Tatăl și nici Spiritul, Spiritul Sfânt nefiind nici Tatăl nici Fiul.



O altă dificultate, indusă de univocitatea limbii latine în fața subtilităților limbii grecești sau germane, este expresia patristică a Damaschinului *perihoresis* – *περιχώρησις*, care exprimă unirea fără amestecare și despărțire a celor trei Persoane din Treime în aceeași natură divină. Alteritatea Divinului față de orice creatură ne pune în fața unei teologii apofatice. Transpunerea termenului grec *perihoresis* în limbajul categorial latin are nevoie de o dublă expresie explicită care separă aspectul static de cel dinamic:



**Circuminsessio** (aspectul static:  
lat. *circum* – cerc; *sedere* – a ședea /  
a sta așezat)



**Circumincessio** (aspectul dinamic:  
lat. *circum* – cerc; *incesso* / *incedere* –  
a înainta, a merge în cerc)

Cele trei Persoane divine împărtășesc aceeași demnitate și tronează în mod egal, au aceeași natură, se află în nemișcarea absolută a principiului care pune în mișcare tot ceea ce există. Această nemișcare eternă exprimată prin *circuminsessio* este

imaginea simbolică a icoanei Sfintei Treimi a lui Rubliov care poate fi transpusă într-un cerc, cele trei Persoane divine având individualitatea lor, însă au același sceptru și stau pe tronuri identice situate pe catedre egale în înălțime. Irminiile bizantine, în spiritul Conciliului Ecumenic Niceea II (787) îl reprezintă pe Dumnezeu prin icoana lui Hristos Pantocrator, Fiul întrupat fiind conform lui Maxim Mărturisitorul *ἀγάπης εἰκόνα ζώσαν* – icoana vie a iubirii divine, singura interfață prin care avem acces la inefabilitatea divină, după cuvintele lui Isus „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” (*Ioan 14, 9*).<sup>92</sup>

Evoluția simbolică a artei sacre în Apus este legată de definițiile teologice din ambientul clerical, de viziunea catehetică destinată laicilor și de evoluția dialectică a teologiei în ambientul universitar.<sup>93</sup> Începând cu a doua jumătate a secolului XII, teologia latină avea acces la traduceri din greacă a operelor Părinților Greci. Papa Eugen III (1088-1153) inițiază impulsul răspunsurilor date teologiei grecești, în epocă remarcându-se traduceri din greacă în latină ale lui Burgundio de Pisa (1110-1193), printre care *De fide orthodoxa* a lui Ioan Damaschinul. Această popularizare a operei Damaschinului în ambientul universitar latin a dus la dezvoltarea teologiei trinitare, a hristologiei, dar și a psihologiei actului moral, traducerea lui Burgundio fiind preluată de Petrus Lombardus (1100-1160) în *Sentințele* sale teologice și în comentariile asupra Psalmilor și a Epistolelor Pauline într-o cheie interpretativă augustiniană, conform scrierilor patristice, însă exprimate de acum înainte într-o formă scolastică.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Christoph Schönborn, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, trad. pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București 1996, p. 105.

<sup>93</sup> François Boespflug, *La Trinité dans l'art d'Occident, 1400-1600 : Sept chefs-d'œuvre de la peinture*, Presses universitaires de Strasbourg 2000, pp. 20-22.

<sup>94</sup> Ricardo Saccenti, „Papa Eugenius transferri fecit : le de fide orthodoxa et sa reception entre XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle à travers le manuscrit pise, Biblioteca Cathariniana 2”, în: *Mediterranea. International journal on the transfer of knowledge*, 8 (2023), pp. 312-313.

Definirea Persoanei în Preasfânta Treime începe să fie văzută, cu predilecție, în siajul raporturilor specifice dintre Persoana Tatălui, Persoana Fiului și Persoana Spiritului Sfânt: în unica natură / substanță divină distingem trei *relații subzistente*. Dumnezeu este Unul pentru că este o unică substanță (în interpretare aristotelică) a unei dumnezeiri absolute în care distingem trei Persoane care împărtășesc (consubstanțial) divinitatea simplă / necompusă, fiind din eternitate în nemișcarea Principiului creator (*circuminsessio*), nemișcat sau necauzat, care generează (prin actul creației) întreaga lume nevăzută și văzută.

Acest Dumnezeu Unul în trei Persoane (*relatio subsistens*) are și o dimensiune dinamică, atât din veșnicie, *ad intra* relațiilor dintre Persoane, cât și *ad extra* prin revărsarea acțiunii divine în creație, în timp, în ceea ce devine o istorie a mântuirii întregului neam omenesc. Termenul *circumincessio* desemnează inițial „hora”, dans în cerc, devenind traducerea lui *perihoresis* văzută ca o analogie a dansului etern al celor trei Persoane divine care se întrepătrund fără confuzie sau amestec în unica natură dumnezeiască pe care o posedă consubstanțial.

\*

Aceste modele teoretice au pătruns în teologie și în imaginarul colectiv, se reflectă în explicarea teologică și catehetică și în arta sacră, fără să fie apanajul exclusiv Grec sau Latin. Fiind aspecte complementare, schemele liniare sau circulare, sublinierea proceselor care se petrec *ad intra* în atemporalitatea naturii divine sau revărsarea lucrărilor *ad extra* în *oikonomia* mântuirii neamului omenesc, se vor regăsi în scrierile teologice din Biserica lui Hristos sau se vor reflecta în literatura spirituală prin care marii mistici au transpus cunoașterea experiențială în limbajul discursiv și în categoriile ambientului cultural în care și-au trăit credința.

Urmărim în continuare câteva modele teoretice din teologia diferitelor școli de gândire, acestea oferind până astăzi exegeze biblice, sinteze patristice sau soluții hermeneutice noi, de cele

mai multe ori ancorate în evoluția filosofiei sau influențate de evoluția culturală și de progresul civilizațional la un moment dat. Sfârșitul Evului Mediu este marcat de schimbarea paradigmelor cosmologice: dacă din preistorie până la Cartesius întreaga gândire filosofică este teocentrică, cu semnificația că sensul lumii este căutat în Principiul care generează și guvernează universul, odată cu turnura antropocentrică omul este pus în centrul demersurilor cognitive și al direcțiilor date soluțiilor hermeneutice. Filosofia și teologia modernă pornesc de la om pentru a se ridica spre ceea ce este exterior certitudinii *cogito – essere*, spre lumea empiric cognoscibilă sau spre ceea ce se întrezărește într-o realitate transcendentă în care tronează Dumnezeu, Principiul absolut al lumii.

În perioada marilor sisteme de gândire medievale distingem două direcții de dezvoltare ale teologiei trinitare, una pe linia augustiniană, psihologică sau mistică care valorifică experiența contemplării Iubirii absolute care caracterizează natura divină, alta pe linia exprimării întâlnirii cu Dumnezeu pe calea vieții spirituale într-un limbaj discursiv care se bazează pe categoriile inteligibile ambientului geocultural al timpului respectiv.

#### **4. De la Richard de Saint Victor la Toma de Aquino**

Dacă teologia răsăriteană a rămas pentru mult timp puternic ancorată în sintezele patristice și în gândirea teologiei bizantine târzii, scolastica preia tradiția patristică și o dezvoltă într-o cheie interpretativă metafizică, în limbajul filosofiei și teologiei latine medievale. Teologia trinitară dobândește astfel o amprentă specifică, fiind exprimată de acum înainte de către Magisteriul Bisericii în limbajul categorial al teologiei latine, după momentul 1054 separându-se oficial gândirea teologiei latine de teologia răsăritului creștin. Singurele eforturi de dezbatere

a complementarității modelelor teoretice trinitare prin care se explicitează misterul Preasfintei Treimi la nivel eclezial au avut loc în cadrul Conciliilor Ecumenice așa-zis „unioniste” (Lyon – 1274, Konstanz ale cărui sesiuni de lucru au avut loc între 1414 și 1418, cel mai important rămânând Conciliul Ecumenic de la Florența unde este promulgat *Laetentur caeli* – 1439), după Florența această sarcină continuând la nivelul Bisericilor locale prin teologii Bisericilor Unite.

În dezvoltarea teologiei trinitare medievale, un rol deosebit l-a avut dezvoltarea misticii speculative. În Răsărit, cel mai important reprezentant este Simeon Noul Teolog (949-1022) care deschide calea dezvoltării unei teologii pneumatocentrice și a viziunii luminii necreate ca experiență contemplativă a uniunii mistice cu Dumnezeu. De la Simeon se va ajunge la expresia teologică a misticii atonite prin Grigore Palamas (1296-1359), bazată pe experiența isihasmului, sau la formulările polemice ale lui Varlaam din Calabria (1290-1348) care caută să formuleze o teologie distinctă de scolastica occidentală, dar și față de mistica speculativă palamită.

Un reprezentant al misticii speculative Latine este Sfântul Bernard de Clairvaux (1090-1153). Călugăr cistercian, transformă mănăstirea din Clairvaux într-un centru de dezvoltare a teologiei mistice. Bernard este susținătorul teologiei apofatice, singura posibilitate de cunoaștere, în viziunea sa, fiind trăirea mistică.<sup>95</sup> Ființa divină este absolută, prin urmare nu avem un limbaj categorial care să poată descrie ceea ce rămâne un mister de nepătruns pe cale rațională.<sup>96</sup> Singura cale rămâne experiența contemplativă prin care sufletul omului intră în comuniune cu Dumnezeu, însă, datorită barierei de netrecut dinspre starea de creatură spre Creator, unirea mistică rămâne imperfectă. „Unirea omului cu Dumnezeu nu este deloc

---

<sup>95</sup> Jaques Berlioz, „Saint Bernard, le soldat de Dieu”, în: *Moines et religieux au Moyen Âge*, Editions du Seuil, 1994, p. 48.

<sup>96</sup> Étienne Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris-Vrin 1934, pp. 58-60.

asemenea cu cea a Fiului cu Tatăl, care nu mai este o unire, ci unitatea: *Felix unio, si experiaris; nulla si comparaveris* – „o uniune fericită dacă ai încerca; de necomparat cu nimic”<sup>97</sup>.

Abația Saint-Victor din Paris a fost un alt mare centru al dezvoltării misticii speculative, de data aceasta pe linia canonicilor regulari și a teologiei augustinienne, fiind sediul magiștrilor care predau teologia la Școala Catedrală de la Notre-Dame din Paris. Dintre reprezentanții curentului de gândire de la Saint-Victor se distinge Hugo de Saint-Victor (1096-1141), un profesor care îmbină limbajul filosofic (logica, gnoseologia, psihologia și cosmologia)<sup>98</sup> cu teologia, aceasta din urmă interpretată prin prisma misticii creștine. Pentru Hugo, cunoașterea ca înțelepciune (*sapientia*) are o componentă umană care tinde spre cunoașterea realităților terene (*scientia*) și o componentă a asemănării omului cu Dumnezeu (*intelligentia*). Omul nu ajunge la o cunoaștere superioară prin contemplație fără să treacă prin cunoașterea catafatică, gradele de pătrundere a realității lumii văzute și nevăzute fiind: vederea cu ochii trupești, rațiunea sau ochii minții și, contemplația atotcuprinzătoare.<sup>99</sup> În dezvoltarea teologiei trinitare în perspectiva unei mistici speculative se remarcă Richard de Saint Victor (†1173), discipolul și continuatorul gândirii lui Hugo.

#### 4.1. Richard de Saint Victor (†1173)

Richard ne oferă o viziune complexă asupra Sfintei Treimi din perspectiva misticii speculative. În ceea ce privește sistematizarea teologiei, Richard demonstrează existența lui Dumnezeu pornind de la lumea sensibilă, postulat asemănător demersului făcut de Anselm în *Monologium*, subliniind schimbabilitatea și incertitudinea cunoașterii lumii empirice.

Să nu uităm că pentru gândirea medievală, până la apariția nominalismului, certitudinea cunoașterii este dată de lumea

---

<sup>97</sup> Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, Humanitas, 1995, p. 276.

<sup>98</sup> Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol. 1, p. 228.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 229.

ideilor, imuabile în Adevărul absolut al unei lumi spirituale și transcendente. În opoziție se află lumea istorică, materială, aflată într-o continuă schimbare-transformare, de aceea cunoașterea sensibilă (prin simțuri) ne oferă certitudinea unei clipe, a unui instantaneu din realitatea metafizică a lumii. Ceea ce poate fi extras de către rațiune prin abstracție, ca o realitate imuabilă, este *essentia*, în care distingem actul de „a fi”.<sup>100</sup>

Pornind de la contingența lucrurilor, Richard ajunge la *ființa necesară*, la Dumnezeu, așa cum o va face Toma de Aquino în *calea a treia*.<sup>101</sup> Despre dimensiunea filosofico-teologică a operei lui Richard, Étienne Gilson spune că:

„Opera lui teologică este încununată de teoria facultăților superioare ale sufletului, care face din curățarea inimii condiția necesară a cunoașterii mistice. După ce l-a căutat pe Dumnezeu în natură și în frumusețea sensibilă, sufletul depășește simpla imaginație și îi adaugă judecata: el se află atunci în imaginația sprijinită de rațiune; o nouă strădanie îl așează în rațiunea sprijinită de imaginație, apoi în rațiunea pură, și, în sfârșit, deasupra rațiunii. Pe cea mai înaltă treaptă a cunoașterii, sufletul – de-acum dilatat și ridicat – se pierde pe sine și contemplă în adevărul ei gol lumina supremei Înțelepciuni, în acele rare clipe în care îi este hărăzită pe această lume.”<sup>102</sup>

Richard, bun cunoscător al literaturii patristice și susținător al modelului psihologic propus de Augustin, preia viziunea Sfântului Evanghelist Ioan care definește esența lui Dumnezeu ca *iubire*. Din necesitate această iubire trebuie să fie perfectă, de aceea Richard ne trimite spre analogia augustiniană a iubirii omenești: iubirea între două persoane poate fi exclusivistă, fapt pentru care în Dumnezeu sunt trei Persoane, un trei care împiedică orice umbră de egoism:

---

<sup>100</sup> Alexandru Buzalic, *De Trinitate*, p. 199.

<sup>101</sup> *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3.

<sup>102</sup> Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, p. 284.

„Iubirea supremă trebuie să fie absolut perfectă; și pentru a fi în cel mai înalt grad perfectă, trebuie să fie atât de mare încât să nu poată fi sporită și, în același timp, trebuie să aibă o asemenea calitate încât să nu poată fi mai bună. Într-adevăr, după cum din Iubirea supremă nu poate lipsi culmea măreției, la fel nu poate lipsi și ceea ce rezultă a fi culmea perfecțiunii. Ei bine, în caritatea autentică maximul perfecțiunii pare să fie acesta: a voi ca un altul să fie iubit așa cum suntem noi înșine. Într-adevăr, în iubirea reciprocă și arzătoare nimic nu este mai prețios și mai minunat decât dorința ca un altul să fie iubit în același mod de cel ce se iubește în mod desăvârșit și de care suntem iubiți în mod desăvârșit. Ca atare dovada iubirii perfecte constă în a dori ca iubirea al cărui obiect ești să fie împărtășită [...] Cum se poate constata, atunci, perfecțiunea iubirii necesită Treimea persoanelor; fără acestea, într-adevăr, nu poate subzista în plinătatea totalității sale.”<sup>103</sup>

Iubirea ca o realitate ontologică, relațională, este esența dumnezeirii. Iubirea de sine își dobândește plinătatea în Dumnezeu și nu ar putea fi deplină decât în legătură cu „altul”, în cazul Treimii însăși natura ei fiind identică cu „iubirea”. Iubirea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Spirit este egală și formează una și aceeași dumnezeire. Iubirea dintre două Persoane nu este perfectă, de aceea Persoana iubitoare și cea iubită se confundă într-o singură unitate, un singur act al iubirii, al celor trei.<sup>104</sup> Iubirea devine astfel actul de „a fi” specific lui Dumnezeu. Richard de Saint-Victor afirmă:

„De aceea e neîndoielnic că, în simplitatea suverană, existența și iubirea coincid; și prin urmare, în fiecare dintre cele trei, propria persoană a sa se identifică cu propria iubire. În consecință, faptul că într-o unică dumnezeire există mai multe persoane nu are decât această semnificație:

<sup>103</sup> Richard De Saint-Victor, *De Trinitate*, II, XI, în: Piero CODA, *Dumnezeu Unul și Întreit. Revelația, experiența și teologia Dumnezeului creștinilor*, Institutul Teologic Romano-Catolic, București 1994, p. 71.

<sup>104</sup> Bertram Stubenrauch, *Dreifaltigkeit*, Topos, Regensburg 2002, pp. 94-95.

o pluralitate posedă una și aceeași iubire, cea supremă; mai mult, o pluralitate este, în funcție de proprietăți diferite”.<sup>105</sup>

Această definiție și toate speculațiile trinitare se lovesc însă de înțelegerea conceptului de „persoană”, văzând întotdeauna în Dumnezeu o realitate relațională absolută, în timp ce în cazul persoanei umane, vorbim despre o unitate substanțială, unică în consistența ontologică și ca principiu de acțiune care îl face pe fiecare individ în parte un act de „a fi” unic și irepetabil în istorie. Această persoană umană ajunge la plinătate (desăvârșire / sfințenie) numai în relație cu „celălalt” atât în dimensiunea orizontală a comunității umane, cât mai ales prin relaționarea cu un „celălalt” absolut, Dumnezeu și om adevărat, Domnul nostru Isus Hristos. Persoana intră în relație, însă are o componentă incomunicabilă, o identitate metafizică care face ca fiecare realitate personală umană „să fie” unică și irepetabilă.

În Preasfânta Treime Tatăl este Persoana care posedă totul de la sine însuși și nu primește nimic de la altcineva, „el manifestă faptul de a avea o iubire gratuită, el care comunică celor care provin din sine abundența plinătății sale, atât de generoasă, așa de liberă și de gratuită”<sup>106</sup>. De aceea Tatăl este definit: „Iubire gratuită și singura gratuită”. Tatăl este principiul absolut al oricărei comunicări în Treime și nu poate fi nicicum dator altuia. El tot ce are comunică deplin fără a-și rezerva nimic pentru sine.

Spiritul Sfânt este Persoana care a primit totul, deoarece purcede de la Tatăl și de la Fiul, și nu e principiul vreunei împărțiri în unica natură divină. De la El nu există altă Persoană divină care să purceadă. Prin urmare posedă doar iubirea datorată, care-l face întru totul dator Tatălui și Fiului<sup>107</sup>; nu

---

<sup>105</sup> Richard De Saint-Victor, *De Trinitate*, V, XV, în: Piero Coda, *Dumnezeu Unul și Întreit*, p. 71.

<sup>106</sup> *De Trinitate* 5, 17, în: Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatălui și al Fiului*, p. 441 și urm. Referirile la lucrarea *De Trinitate* a lui Richard sunt citate în continuare din această lucrare.

<sup>107</sup> *De Trinitate* 5, 18.

posedă și nu e capabil de a avea de la sine o iubire gratuită, însă o dăruiește din veșnicie în iconomia divină, în mod gratuit și „dătător de viață”, omului trăitor în istorie.

Fiul este Persoana care cuprinde în sine iubirea datorată și iubirea gratuită, întrucât primește totul de la Tatăl, deoarece este generat din El și lui îi datorează toată iubirea sa, dar împărtășește totul Spiritului Sfânt care purcede de la El, ca atare iubește cu iubire imensă și gratuită.<sup>108</sup> În ceea ce privește acțiunea Spiritului Sfânt asupra omului, Richard are o viziune teologică care reflectă din plin experiența sa mistică. Richard afirmă:

„Ce anume este dăruirea sau misiunea Spiritului Sfânt dacă nu influența iubirii datorate? Ca atare Spiritul Sfânt este dat de Dumnezeu omului, atunci când iubirea datorată divinității este inspirată minții omenești.”<sup>109</sup>

Spiritul trimite în inima omului doar iubirea datorată, adică iubirea pe care orice creatură este obligată să o dea propriului Creator și Domn. Darul Spiritului Sfânt revărsat în inima omului îl transformă într-un fiu adoptiv care proclamă din adâncurile sale afecțiunea pentru Tatăl, fiind capabil să i se adreseze prin: Abba – Tată!<sup>110</sup>

Speculațiile lui Richard constituie o încercare de a îmbina experiența mistică a dialogului dintre om și Dumnezeu, definind relația subzistentă a Persoanelor divine ca o relație de iubire. Astfel, experiența mistică devine întâlnirea iubirii umane cu Iubirea absolută care caracterizează natura divină: Dumnezeu este iubire! Însă această definiție care preia conceptul de relație după analogia relației interpersonale de iubire are și scăderi.

În viziunea lui Richard, Spiritul Sfânt ca iubire exclusiv datorată este mai puțin determinat personal, deoarece iubirea datorată nu posedă pentru sine capacitatea de a se dăruia, iar

---

<sup>108</sup> *De Trinitate* 5, 19.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> Alexandru Buzalic, *De Trinitate*, p. 203.

aceasta nu e proprie persoanei care în mod liber se poate dăruie pe sine, în virtutea personalității sale. Analiza lui Richard este benefică în măsura în care iubirea este comunicare interpersonală, o bună bază speculativă pentru interpretarea ființei treimice a lui Dumnezeu a cărei unice naturi divine și absolute este Iubirea, dar e limitată la individuarea acestei iubiri în trei aspecte care se exclud reciproc. Misterioasa natură divină care caracterizează relația iubirii absolute trinitare vine în contradicție cu interpretarea distincțiilor relațiilor particulare care actualizează dinamismul unicului Dumnezeu. Limita viziunii lui Richard constă în faptul că iubirea ca relație interpersonală există numai acolo unde e determinată de gratuitatea și spontaneitatea celor care se iubesc, este un act al voinței libere.

Persoana este această *existentia* specifică, în Dumnezeu fiind vorba despre o singură natură (în caz contrar ar fi vorba despre triteism) și trei izvoare de acțiune diferite, care împărtășesc în comun o relație care se obiectivează într-o sinergie a unei singure Iubiri absolute, rămânând în același timp și „ceva” incomunicabil, strict individual fiecărei Persoane. *Existentia* exprimă acel *modus essendi* (modul de „a fi”) al fiecăruia. Natura unică face ca Dumnezeu să fie perceput ca o Persoană cu o unică acțiune oikonomică, rezultatul sinergiei misterioase a Preasfintei Treimi.

Descoperim o anticipare a problemelor care apar ulterior în gândirea modernă prin denaturarea definiției metafizice a persoanei care este restrânsă la conceptul de subiect / personalitate, aceasta nemaifiind actualizarea voinței libere a persoanei, ci psihismul ca suma proceselor conștiente sau inconștiente care rezultă din funcționarea sistemului nervos, în cazul omului. Școala de la Saint-Victor s-a remarcat prin direcția pe care a dat-o sintezelor patristice, magiștrii, începând cu fondatorul abației, Guillaume de Champeaux (1070-1121), care l-a avut ca ucenic pe Pierre Abélard, contribuind la dezvoltarea teologiei în direcția misticii speculative.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Dominique Poirel, „L'école de Saint-Victor au Moyen Âge : bilan d'un demi-siècle historiographique”, în: *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1998, tome 156, livraison 1. pp. 191-196.

În ambientul spiritual occidental asistăm la dezvoltarea vieții contemplative, numeroase abații sau congregații masculine sau feminine germane sau flamande remarcându-se prin mari maeștrii ai vieții spirituale, unii dintre aceștia lăsând posterității scrieri cu o valoare deosebită. În mistica feminină se remarcă moniala benedictină Hildegarde de Bingen (1098-1179), moniala cisterciană Gertrude de Helfta (1256-1302), dar și Hadewijch de Anvers (+1260), o poetă vizionară care aparține unor mișcări ascetice laice (mișcarea béguinelor) sau Mechthilde de Magdeburg (1207-1283) care se convertește inițial la confreria béguinelor intrând apoi în mănăstirea cisterciană de la Helfta.

Operele acestor autoare redau experiențele mistice, viziuni și încercări de raționalizare a acestora sub o formă teologică, după cum se observă în *Liber divinorum operum simplicis hominis* – Cartea operelor divine a unui om simplu, a lui Hildegarde de Bingen în care este descrisă o viziune a lui Dumnezeu în Sfânta Treime sub o formă puternic antropomorfizată. Gertrude de Helfta descrie experiența contemplativă într-o dimensiune sacramentală și eclezială ca o iubire sponsală valorizând *Cântarea Cântărilor*, în timp ce Hadewijch de Anvers transpune experiența mistică în versuri consemnate în istoria literaturii flamande medievale. Mechthilde de Magdeburg lasă posterității șapte volume din *Das fließende Licht der Gottheit* – Lumina fluidă a dumnezeirii, o operă heteroclită în care întâlnim analogia dintre iubirea mistică expusă conform *Cântării Cântărilor* sau a altor poezii de dragoste din ambientul cultural germanofon, pasaje în proză care descriu viziunile sale, rugăciuni, meditații sau alegorii cu scop didactic destinate fiicelor sale spirituale.<sup>112</sup>

Principalul reprezentant al misticii renane a fost dominicanul Eckhart von Hochheim (1260-1327), cunoscut sub numele

---

<sup>112</sup> Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Editeurs Points, 2025, p. 25.

de Meister Eckhart, filosof și teolog german care conferă experienței sale mistice, didactice și pastorale (prin predicile publicate) o dimensiune speculativă. Întâlnirea dintre curentul mistic renan cu teologia universitară se petrece la Paris, apoi în Köln unde este *Magister* începând cu anul 1324. În epocă apar critici venite din partea teologilor raționaliști dominicani sau franciscani, recepția gândirii sale filosofico-teologice fiind îngreunată de polemica generată de întâlnirea dintre tradițiile misticii germanofone cu viziunea literaturii de specialitate latine. Prin traduceri, preluarea denaturată a anumitor afirmații ale lui Eckhart îl va pune în fața unui proces canonic, fiind acuzat de viitorul Papă Benedict XII, episcopul inchizitor Jacques Fournier (1285-1342), prin lucrarea polemică *Contra Errores Magistri Eckhard*.<sup>113</sup>

Analiza operelor sale și a misticii renane, așa cum se reflectă în *Compilatio mystica* editată la sfârșitul secolului XIV de către discipolii lui în spiritul tradiției acestui curent, ne arată dimensiunea teologică pe care o vom regăsi și în mistica carmelitană, mai ales în operele Carmelitanilor Desculți din secolul XVI. În teologia mistică speculativă a lui Meister Eckhart, comuniunea de sfințenie a omului cu Dumnezeu este o *inhabitatio* a Preasfintei Treimi în sufletul contemplativului, un proces descris în limbajul patristic răsăritean prin *θέωσις* – îndumnezeirea prin har. Contemplația, din latinescul *contemplatio* sau în limba greacă *θεωρία* este o „vedere a lui Dumnezeu” prin facultățile spiritului uman deținute de suflet.

Mistica speculativă în expresia școlii de la Saint-Victor sau a misticii renane, chiar dacă se bazează pe experiența mistică a autorilor, reflectă erudiția și cunoașterea tradițiilor teologiei și filosofiei răsăritene sau occidentale. Într-o recunoaștere a limitelor cunoașterii umane experiențiale în fața misterului absolut al Preasfintei Treimi, mistica renană recurge la autoritatea lui Aristotel receptat pe filieră Avicenniană, Origen, Ioan Gură de Aur, Ambrozie, Ieronim, Augustin, Dionisie Pseudo-areopagitul,

---

<sup>113</sup> Marie-Anne Vannier, *Cheminer avec Maître Eckhart : Au cœur de l'anthropologie chrétienne*, Éditions Artège, Perpignan 2015, p. 34.

Grigore cel Mare, Bernard de Clairvaux, Hugo de Saint-Victor sau Albert cel Mare.<sup>114</sup>

Viziunea complexă a lui Richard de Saint-Victor, care îmbină speculația filosofică cu experiența mistică este o cale de prezentare a misterului Preasfintei Treimi, o teologie care dobândește în ambientul cultural occidental o nuanță diferită față de teologia apofatică răsăriteană. Experiența mistică rămâne locul teologic în care se regăsesc oamenii spirituali indiferent de particularitățile și subiectivitatea fiecăruia în parte, fiind aceeași întâlnire pe calea contemplației pe care o relatează tradițiile monahismului bazilitan sau benedictin. Transpunerea întâlnirii cu Dumnezeu pe calea contemplației și procesele vieții ascetice și mistice sunt obiectul teologiei spirituale. O altă cale de dezvoltare a misterului Preasfintei Treimi, într-o perspectivă ontologică exprimată într-un limbaj aristotelic, aparține lui Toma de Aquino.

#### 4.2. Toma de Aquino (1225-1274)

Sfântul Toma de Aquino ne oferă una dintre cele mai complexe sinteze teologice medievale – *Summa Theologiae* – în care se regăsesc atât filosofia (prin filosofia lui Dumnezeu, definită ulterior teodicee în tradiția catolică) și teologia despre Dumnezeu Unul, cât și teologia trinitară. Teologia lui Toma este catafatică, rațiunea și credința reunindu-se în mod fericit cu ceea ce autorul ei „trăiește” ca *fides* prin viața sa interioară. În general, argumentația tomistă pornește de la realitatea sensibilă, căutând apoi cauzalitatea care conduce în cele din urmă la o cauză eficientă, în care identifică existența absolută a lui Dumnezeu. Dumnezeu este perfecțiunea desăvârșită, astfel încât în El nu există schimbare sau marginire, fiind transcendent, de aici și deficiențele limbajului categorial pe care îl folosesc oamenii<sup>115</sup>,

---

<sup>114</sup> Maxime Mauriège, « La Compilatio mystica ou le doux miel de la mystique rhénane », în : *Revue de l'histoire des religions, Sermo mysticus Mystique et langage entre Moyen Âge et époque moderne*, 4/201, pp. 504-505.

<sup>115</sup> Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 492.

condamnați prin condiția lor existențială să recurgă la analogii ancorate în cunoașterea empirică.

Catafatismul tomist nu este radical, ci recunoaște limitele metodologice și inefabilitatea Ființei în esența ei. În fond, ceea ce poate fi descoperit prin *ratio* este numai aspectul exprimabil printr-o analogie a ceea ce este irațional – *fides*, experiență care se poate concretiza prin contemplație. Dacă mistica speculativă renană, în siajul școlii dominicane a lui Meister Eckhart, pune teologia spirituală în prim plan, direcția dată de Albert cel Mare și de Toma de Aquino în dezvoltarea limbajului teologic universitar și-a pus amprenta durabil asupra modului în care a fost raționalizat misterul lui Dumnezeu Unul în Ființă și întreit în Persoane. Prin Albert și Toma definim școala filosofico-teologică dominicană, care se delimitează de dezvoltarea augustiniano-platonice preluată de școala franciscană.

Pentru Toma, unitatea și unicitatea lui Dumnezeu caracterizează modul de „a fi” absolut, al Principiului tuturor lucrurilor, al lumii nevăzute și văzute. Mai mult, Dumnezeu este singura realitate în care actul de „a fi” coincide cu esența sa, în consecință Dumnezeu poate fi determinat prin faptul că „este în și pentru sine” – *ipsum esse*. Dumnezeu este *actul pur* al existenței, necreat, Ființa necesară, suma tuturor valorilor care reflectă într-un anumit grad perfecțiunea absolută care se regăsește numai în Dumnezeu, cel care le și generează (vezi *Sinteze* nr. 3).

În *Summa Theologiae*, problematica teologiei trinitare o întâlnim începând cu *quaestio* XXVII, intitulată *De processione divinarum personarum*. Termenul „procesie” – *processio*, nu poate fi interpretat sub aspect cauzal, situație care ar oferi o viziune subordinaționistă, deoarece îl indicăm doar pe Tatăl ca izvor al întregii ființări. Or, Dumnezeu Unul în Sfânta Treime este o realitate unică, simplă, necompusă.<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 1.

În această unitate a lui Dumnezeu distingem două tipuri de procesii, actualizarea potențelor intelective și a celor volitive<sup>117</sup>:

[...] *in divinis sunt duae processioness, scilicet processio Verbi, et quaedam alia. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod in divinis non est processio, nisi secundum actionem, quae non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus, et actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante: sicut per conceptionem Verbi res dicta, vel intellecta est intelligente. Unde et praeter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris.*

În Dumnezeu există două procesii, și anume, procesia Cuvântului și o alta. Pentru a scoate în evidență acest aspect, trebuie să se știe faptul că în Dumnezeu nu există procesie decât în conformitate cu acțiunea, care nu tinde spre ceva exterior, ci rămâne în agentul însuși. Iar într-o natură intelectuală acest tip de acțiune există ca act al intelectului și ca act al voinței. Însă procesia Cuvântului se realizează ca act al intelectului și ca act al voinței. Dar ca act al voinței întâlnim în noi un alt tip de procesie, și anume, procesia iubirii, după care iubitul este în cel ce iubește: la fel cum prin conceperea Cuvântului ca *res* (lucru), ori este în intelect sau în inteligență. De unde rezultă că în afară de procesia Cuvântului în divinitate este și o altă procesie, care este procesia iubirii.

Definiția persoanei în Sfânta Treime la Toma apelează la conceptul de „natură intelectuală”. Însă ceea ce este inedit, conform concepției aristotelico-tomiste, specifice ființării care au calitatea de „persoană” sunt potențele intelectiv-volitive,

---

<sup>117</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 3; această afirmație o regăsim și în q. 36, a. 2: [...] *Filius procedit per modum intellectus, ut Verbum; Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis, ut amor* (Fiul provine pe calea intelectului, fiind Cuvântul; Spiritul Sfânt însă pe calea voinței, ca iubire).

deci distingem intelectul – *intellectus* și voința – *voluntas*. Apoi, iubirea este actul voinței libere, definiție prezentă în scolastica clasică. Întâlnim și realitatea personală relațională, perihoretică, expusă de Toma prin termenul *relatio subsistens*. Distinge astfel procesul de „generare” și de „purcedere”, prima specifică Fiului, iar a doua Spiritului Sfânt. Inclusiv unitatea lui Dumnezeu este exprimată din două puncte de vedere: unitatea naturii – „Treimea cea de o ființă”, este o unitate esențială, în timp ce unitatea iubirii este rezultatul Iubirii, a perihorezei, este o unitate a dinamismului intra-trinitar.

Definiția dată de Boethius (*Persona est rationalis naturae individua substantia*) nu poate fi aplicată direct Persoanei divine. Toma de Aquino amintește că terminologia greacă și latină este diferită în desemnarea anumitor categorii<sup>118</sup>:

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>[...] <i>sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas, et tres subsistentias, ita Graeci dicunt tres hypostases. Sed, quia nomen substantiae, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim, ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam, quam substantiam.</i></p> | <p>Precum noi spunem în divinitate sunt trei persoane, și trei subzistențe, la fel Grecii spun trei ipostasuri. Însă, ceea ce numim prin substanță, care după proprietățile semnificate corespunde lui <i>hypostasis</i>, este echivoc după noi, câteodată semnifică esența, altădată <i>hypostasul</i>, pentru a nu putea fi ocazie de eroare, pentru <i>hypostasis</i> s-a tradus prin <i>subsistentia</i>, decât prin <i>substantia</i>.</p> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

După cum am amintit, între terminologia teologică latină și greacă există ambiguități de traducere, de unde și dificultățile dialogului teologic. Prin *hypostasis* latinii înțeleg *substantia*, în timp ce grecii traduc prin *substantia* termenul *ousia*, iar ceea ce Conciliile înțeleg prin *hypostasis* devine în limbajul categorial latin *persona*, pentru care există termenul grecesc similar

---

<sup>118</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 2.

*prosopon*. Toma de Aquino îi preferă lui *hypostasis* termenul *subsistentia*, persoana fiind în cazul lui Dumnezeu un termen care trebuie înțeles în mod absolut.<sup>119</sup>

Mai mult, termenul de „persoană” corespunde cel mai bine realității divine care este individuată în trei moduri de relaționare care se manifestă în dinamismul perihoretic al unei dumnezeiri. În acest context, omul ca *rationalis naturae* este numai chipul lui Dumnezeu. Dumnezeu este intelect pur, iar natura individuală este dată de relațiile *ad intram* care rămân incomunicabile.<sup>120</sup>

În Dumnezeu există o singură Ființă (*esse*) care dă răspuns la întrebarea *Ce?* Dumnezeu este o natură simplă, necompusă, natura dumnezeirii. *Cine este Dumnezeu?* Dumnezeu are atributele personale care se individuează în trei Persoane: Tatăl este *principiul* negenerat<sup>121</sup>, Fiul este *Cuvântul* deoarece numai Lui i se poate atribui acest termen<sup>122</sup> și Spiritul Sfânt.

Pentru definirea Spiritului Sfânt Toma de Aquino pornește de la argumentația specifică teologiei latine medievale. Spiritul Sfânt provine de la Tatăl și Fiul, în timp ce Fiul provine numai de la Tatăl, identificându-se două tipuri diferite de procesii: „generarea” Fiului și „spirarea” Spiritului. Diferențele esențiale dintre Persoanele divine sunt date de relația de origine<sup>123</sup>:

[...] *Spiritus Sanctus distinguitur personaliter a Filio in hoc, quod origo unius distinguitur ab origine alterius: sed ipsa differentia originis est per hoc, quod Filius est solum a Patre, Spiritus Sanctus vero a Patre et Filio. Non enim aliter processiones distinguenterentur...*

Spiritul Sfânt se distinge ca persoană de Fiul, prin originea unuia distinctă de originea celuilalt: însă această diferență a originilor constă în aceea că, Fiul este doar de la Tatăl, Spiritul Sfânt într-adevăr de la Tatăl și Fiul. Nu se pot distinge altfel procesiile...

<sup>119</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3.

<sup>120</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4.

<sup>121</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 33 *passim*.

<sup>122</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 2.

<sup>123</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 36, a. 2.

Pentru Toma de Aquino *filioque* are aceeași semnificație cu *per Filium*, argumentația folosită apelând la logica limbajului, după care instrumentul unui act căruia i se atribuie prepoziția *per* – „prin”, ajunge să reprezinte cauza acțiunii (cauză finală, formală, eficientă sau mișcătoare). Uneori prepoziția *per* indică în mod direct, alteori indică indirect, cauzalitatea. În cazul Treimii cele două aspecte sunt complementare<sup>124</sup>:

|                                                                                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                                                                                 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><i>Quia igitur Filius habet a Patre, quod ab eo procedat Spiritus Sanctus, potest dici quod Pater per Filium spirat Spiritum Sanctum; vel quod Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est.</i></p> | <p>Deoarece Fiul are de la Tatăl, [proprietatea] ca din El să provină Spiritul Sfânt, putem spune că Tatăl prin Fiul spirează Spiritul Sfânt; sau că Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl prin Fiul, care este același lucru.</p> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

În textul de mai sus, *Filioque* este sinonim cu *per Filium* conform silogisticii medievale în interpretarea Aquinatului, făcând dubla afirmație: Spiritul Sfânt purcede și este spirat de la Tatăl prin Fiul. Viziunea trinitară metafizică a lui Toma de Aquino ne arată o bună înțelegere a teologiei grecești, însă afirmațiile sale se adresează Bisericii latine, de aceea se folosește de limbajul categorial și de căile metodologice specifice scolasticii medievale. Toma sistematizează interpretarea „psihologică” a înaintașilor săi în *Summa Theologiae* I, qq. 27-43.<sup>125</sup>

Viziunea sa asupra misterului Preasfintei Treimi are conotații soteriologice, deoarece acțiunea divină începe în intimitatea relațiilor intra-trinitare și se revarsă oikonomic în istorie, prin misiunea Fiului și a Spiritului Sfânt.<sup>126</sup> Dumnezeu intervine la „plinirea timpurilor” în Hristos și aduce mântuirea prin misterul pascal realizat de și în Hristos Isus, apoi, în orice moment post-pascal Spiritul Sfânt actualizează lucrarea divină prin orice epicleză, prin intermediul Bisericii, situație care

<sup>124</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 36, a. 3.

<sup>125</sup> Jürgen Werbeck, *Trinitätslehre*, în *Handbuch der Dogmatik*, tom. II, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1992, p. 504.

<sup>126</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 2.

caracterizează oikonomia mântuirii neamului omenesc până la a doua venire în glorie a Mântuitorului.

\*  
\*                      \*

Magisteriul bisericesc a preluat intuițiile teologice ale lui Toma de Aquino, tomismul, sau mai bine spus limbajul aristotelico-tomist, devenind limbajul oficial al teologiei catolice. În perioada marilor sisteme filosofice medievale, alături de tomismul specific școlii de gândire dominicane și de scotismul școlii franciscane (inițiat de Johannes Duns Scotus, 1266-1308) în dezvoltarea teologiei subzistă atât modelul augustinian, cât mai ales fundamentarea pe baza literaturii patristice, în epocă fiind traduse în limba latină din ce în ce mai multe lucrări ale Părinților Greci. Chiar dacă a fost privilegiat tomismul, tot din școala franciscană se desprinde William de Ockham (1285-1347) care introducea în metodologia teologică fundamentele nominalismului.<sup>127</sup>

Sfârșitul Evului Mediu se separa treptat de *via antiqua*, în pluralismul școlilor de gândire subzistând pozițiile augustinene, mistica dominicană inspirată de Meister Eckhart, exegezele biblice și patristice, dar și nominalismul care induce treptat scepticismul cognitiv față de realitățile transcendente prin așa numita *via moderna*. Scolastica tardivă beneficia de contribuția lui Francisco Suarez (1548-1617) care sistematiza metafizica într-o formă adaptată Epocii moderne reunind dialectic tomismul, scotismul și nominalismul, ceea ce deschidea noi căi în interpretarea Principiului transcendent care generează întreaga creație,<sup>128</sup> o ultimă contribuție la dezvoltarea gândirii filosofice

---

<sup>127</sup> Sigrid Müller, *Theologie und Philosophie im Spätmittelalter. Die Anfänge der via moderna und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Moralthologie (1380–1450)*, Studien der Moralthologie N.F. 7, Münster- Aschendorff 2018, p. 23.

<sup>128</sup> Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, 1990, p. 198.

în direcția clasică, ca fundament al teologiei, fiind făcută de Christian Wolff (1679-1754).<sup>129</sup>

În spiritul Contrareformei, teologia catolică intra în perioada manualistă, catehismele și tratatele de teologie cu scop didactic standardizând și uniformizând expresiile doctrinei creștine, limitând totodată cercetarea teologică prin separarea recepției credinței de evoluția gândirii filosofice, proces care s-a petrecut în ambientul universitar protestant. Răsăritul creștin a rămas ancorat în limbajul sintezelor patristice și al literaturii filocalice și spirituale, doar în scrierile Bisericilor Unite s-a căutat analiza afirmațiilor teologiei latine în perspectiva concordanțelor cu afirmațiile biblice, cu operele Părinților Greci, cu tradițiile Bisericilor locale respective și mai ales a imnografiei din cărțile de cult care fac referire la adevărurile de credință mărturisite și trăite de poporul lui Dumnezeu în simplitatea alegerii existențiale și asumarea vieții de credință.<sup>130</sup>

Papa Leon XIII (1810-1903), prin Enciclica *Aeterni Patris* (1879) propunea reîntoarcerea la sistemele de gândire din epoca de aur a scolasticii prin revalorificarea tomismului, o aprofundare a gândirii filosofice creștine în dialog cu filosofii moderne și cu curentele ideologice contestatate, anticatolice sau ateiste.<sup>131</sup> Neotomismul a fost valorizat în continuarea manualisticii destinate formării filosofico-teologică a clerului romano-catolic, însă este dezvoltat în dialog cu gândirea filosofică a secolului XX de către Réginald Garrigou-Lagrange OP (1877-1964), Étienne Gilson (1884-1978) sau Jacques Maritain (1882-1973), sau de către filosofi și teologii polonezi Stanisław Adamczyk (1900-1971), adeptul tomismului clasic, sau susținătorii unor poziții critice,

---

<sup>129</sup> Hans-Joachim Kertscher, *Er brachte Licht und Ordnung in die Welt – Christian Wolff: Eine Biographie*, Mitteldeutscher Verlag, 2018, pp. 35-38.

<sup>130</sup> Alexandru Buzalic, *Propedeutica Teologiei*, Sinteze de Teologie Greco-Catolică, nr. 1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2025, pp. 69-70.

<sup>131</sup> [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html)

în dialog cu conceptele filosofice contemporane într-o manieră existențialistă precum Mieczysław Gogacz (1926-2022) sau dominicanul Mieczysław Albert Maria Krąpiec (1921-2008), care dezvoltă o filosofie creștină în deschiderea față de limbajul și problematicile culturii actuale.<sup>132</sup>

În sinteză, problematica teologiei trinitare a cunoscut până la sfârșitul perioadei medievale o evoluție constantă, care se regăsește și în preocupările Conciliilor Ecumenice, aprofundându-se acele aspecte asupra cărora planau neînțelegeri sau erau susținute de poziții heterodoxe sau eretice. Cele mai importante etape în evoluția teologiei trinitare sunt<sup>133</sup>:

|                                    |                                                                                                                                                                                                                                                        |
|------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Conciliul din Niceea (325)         | Consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl ( <i>homoousios</i> )                                                                                                                                                                                             |
| Conciliul din Constantinopol (381) | Egalitatea în dumnezeire a Sfântului Spirit: ... <i>Domnul și de viață dătătorul...</i>                                                                                                                                                                |
| Sinodul din Lateran, Roma (649)    | Treimea în Unitate și unitatea în Treime. Un Dumnezeu de o ființă în trei <i>ipostasuri</i> .                                                                                                                                                          |
| Sinodul XI din Toledo (675)        | Tatăl izvorul dumnezeirii: Fiul primește dumnezeirea prin naștere (generare), Spiritul Sfânt prin purcederea dinspre ambii.                                                                                                                            |
| Conciliul Lateran IV (1215)        | <i>Unul singur este Dumnezeu adevărat, veșnic și nesfârșit, atotputernic, neschimbabil, incomprehensibil și inefabil, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, trei persoane, însă o singură esență, substanță sau natură întru totul simplă.</i> <sup>134</sup> |
| Conciliul din Lyon II (1274)       | Spirarea Spiritului Sfânt de la Tatăl „și” de la Fiul, însă nu ca două principii, ci dintr-unul singur.                                                                                                                                                |

<sup>132</sup> Włodzimierz Franciszek Dłubacz, Mieczysław Albert Krąpiec, *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe*, Polihymnia, Lublin 1994, p. 153.

<sup>133</sup> Bertram Stubenrauch, *Dreifaltigkeit*, p. 99.

<sup>134</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 230.

|                                          |                                                                                                                                                                             |
|------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Conciliul<br>din Florența<br>(1439-1445) | Purcederea Sfântului Spirit de la Tatăl „și”<br>Fiul, însă de asemenea: de la Tatăl „prin”<br>Fiul. În Dumnezeu este unitate de o ființă,<br>fără amestec și fără confuzie. |
|------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Magisteriul bisericesc se pronunță asupra Sfintei Treimi, o unitate de o ființă și nedespărțită, o realitate recunoscută de întreaga Biserică, trăită în rugăciune și experimentată de către marii mistici. Acest mister al credinței, revelat de Dumnezeu, a fost transpus în limbajul categorial de către teologi și filosofi, existând o viziune asupra lumii unanim acceptată în limbajul credinței în care se regăsește orice creștin.

Perioada medievală a operat cu concepte definite de-a lungul timpului de filosofia creștină și a dezvoltat limbajul patristic conform scolasticii. Perioadele următoare au produs o ruptură majoră între gândirea practică, filosofie și teologie, astfel încât problematica trinitară – o problematică care privește de acum înainte în sens strict doar omul credinței – va rămâne pentru multă vreme la nivelul didactic al catehismelor. Deschiderea Vaticanului II, prefigurată de preocupărilor teologilor reprezentativi încă din secolul XIX, ne oferă astăzi posibilitatea receptării critice a tuturor școlilor de gândire filosofico-teologică.

Desprinse de raportarea la Sfânta Tradiție, Bisericile Protestante s-au apropiat de curentele filosofice moderne propunând noi direcții de aprofundare a teologiei. În plan pastoral dezvoltă o teologie practică destinată bunei recepții a mesajului mântuirii venit pe calea *sola Scriptura* desprinsă de tradițiile exegetice ancorate în Sfânta Tradiție care își are originea în literatura patristică și în continuitatea apostolică a preluării, dezvoltării magisteriale și transmiterii învățăturii de credință pe calea dogmelor.

## 5. Teologii Reformei protestante

Când vorbim despre o „teologie reformată” ne limităm metodologic la câțiva autori reprezentativi anumitor direcții specifice Bisericilor sau denominațiunilor desprinse din Reformă. Esența dogmaticii Reformei poate fi rezumată în cinci pilieri care pornesc de la *solus / sola* – „numai, doar prin”: *sola Scriptura* – numai Scriptura, *sola fide* – numai credința, *sola gratia* – doar harul, *solus Christus* – numai Hristos, *Soli Deo gloria* – numai lui Dumnezeu glorie / slavă!<sup>135</sup>

Perioada istorică a Reformei protestante este marcată de schimbări majore în plan cultural, social, economic și spiritual. În plan cultural se petrece turnura antropocentrismului, în plan social se modernizează și sunt treptat abolite drepturile dinastiilor conducătoare pe fondul creșterii reprezentativității categoriilor profesionale și a noilor ierarhizări, în plan economic o parte a aristocrației tradiționale sărăcește și se ridică noi actori politici și militari din rândul negustorilor și al manufacturierilor care pun bazele burgheziei, în timp ce în plan spiritual era nevoie de un *aggiornamento* prin care limbajul credinței trebuia adaptat noilor descoperiri geografice, științifice și lărgirii universului cognitiv.

Începea Epoca marilor descoperiri geografice, în anul 1492 europenii se întâlneau cu primii colonizatori care din preistorie au locuit pământurile care deveneau „Lumea Nouă”, începeau călătoriile misionare în Asia Centrală, în Orientul Apropiat și în Africa, se intra în legătură cu populațiile Oceaniei, ale Australiei și Noii Zeelande. În anul 1453 cădea Constantinopolul, centrul Patriarhal al Bisericilor de rit greco-bizantin grec, slav sau român, eveniment istoric care și-a pus amprenta asupra evoluției teritoriilor Europei Centrale și de Est. Disparația

---

<sup>135</sup> Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Œuvres complètes VII, Cerf, Paris 2003, p. 38.

centrului Patriarhal liber și intrarea în sfera de influență otomană au accentuat consecințele schismei din 1054 izolând încă o dată creștinismul Răsăritean de cel Apusean.

După declanșarea Reformei luterane, din siajul teologiei lui Martin Luther (1483-1546), Jean Calvin (1509-1564) și Ulrich Zwingli (1484-1531), mai ales în direcția zwingliană renasc mișcările anabaptiste care diversifică tabloul confesional al Europei și al noilor teritorii de misiune. În afara Bisericilor riturilor constituite în jurul Patriarhiilor Pentarhiei Antice au apărut noi structuri ecleziale cu practici liturgice și sacramentale diferite, creștinismul exprimându-se teologic în disjunctie cu Sfânta Tradiție într-un ambient pluri-confesional.

Din zwinglianism se desprind și curente de gândire anti-trinitare care susțin unitatea și unicitatea lui Dumnezeu, negând divinitatea lui Isus Hristos și a Spiritului Sfânt, poziții prezente în scrierile mai multor teologi reformatori. Unitarianismul apare în Italia sub forma socinianismului fondat de Lelio Sozzini (1525-1562) și de nepotul său Fausto Socin (1539-1604), ultimul emigrând în Polonia unde fondează o Biserică anti-trinitară, cea mai mare și longevivă Biserică Unitariană fiind fondată de Dávid Ferenc (1510-1579) în Transilvania. În scrierile polemice greco-catolice unitarienii sunt numiți arieni pentru că nu recunosc divinitatea lui Isus și nici Persoana Spiritului Sfânt, teologia anti-trinitară fiind influențată de calvinism și zwinglianism, propunând un monoteism radical: Isus Hristos este considerat un profet și model moral pentru credincioși, existând și nuanțări diferite la anumiți teologi.<sup>136</sup>

Aceeași poziție, la periferiile creștinismului care își bazează doctrina pe credința în Sfânta Treime, o întâlnim astăzi la Martorii lui Iehova, care apar în Statele Unite ale Americii la sfârșitul secolului XIX pe filieră adventistă și milenaristă,

---

<sup>136</sup> Bernard Reymond, „L'anti-trinitarisme chez les Réformés d'expression française au début du XIXe s.” în: *Études théologiques et religieuses*, 61e année, n°2, 1986, pp. 214-215.

punând accentul pe iminența plinirii eshatonului, însă prin îmbrățișarea unui adopțianism hristologic și nu a unei atitudini pneumatomahice.

În acest ambient cultural, istoric, eclezial și geo-politic care influențează gândirea teologică modernă, urmărim câteva trăsături specifice doctrinei trinitare în ambientul protestantismului ancorat în Reforma secolului XVI.

### 5.1. Martin Luther (1483-1546) și teologia secolului XVI

Inițiatorul Reformei protestante a fost Martin Luther (1483-1546), călugăr augustinian, care pe fondul încercării de reînnoire a Bisericii Catolice și de combatere a derivelor lumești care ajung în epocă până la vânzarea de indulgențe, a generat în anul 1517 o ruptură în sânul creștinismului apusean. Dacă schisma anatemică din 1054 rămâne în esență o separare la nivelul ierarhiilor unor Biserici ancorate în ortodoxia doctrinară transmisă și dezvoltată de-a lungul istoriei în continuitatea apostolică a Sfintei Tradiții<sup>137</sup>, apariția Bisericilor Reformate instituționalizează o ruptură față de linia exegetică a literaturii patristice și a dezvoltării teologiei medievale care modifică practica sacramentală și paradigmele ecleziologice niceo-constantinopolitane.

Doctrina luterană dobândește o structură sistematică prin contribuția lui Philip Melanchton (1497-1560), cel care a primit supranumele de „teologul Reformei”. Melanchton, pe numele său Philip Schwarzerdt, este cunoscut pentru contribuția la dezvoltarea învățământului german, însă și-a adus contribuția la formarea unei teologii protestante-luterane prin lucrarea *Loci communes rerum theologicarum* (1521), prima sinteză a lutheranismului, contribuind la redactarea Confesiunii de la Augsburg – *Confessio Augustana* (1530).

---

<sup>137</sup> Ernest Christoph Suttner, *Schisme: ceea ce separă și ceea ce nu separă de Biserică*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2006, p. 104.

Ruptura față de Biserica Catolică se manifestă mai întâi în plan instituțional, prin contestarea ierarhiei aflată în continuitate apostolică. Apoi, al doilea plan, derivat din primul, este cel al teologiei. Protestantismul contestă *Tradiția* Bisericii, adică tocmai acea interdependență doctrinară între concepte și transmiterea unei moșteniri culturale din generație în generație, care asigură continuitatea învățăturilor și mai ales ne asigură că interpretările sunt în concordanță cu ceea ce Apostolii au transmis din învățătura primită direct de la Isus. Apostolii și Episcopii hirotoniți în continuitatea apostolică sunt veriga de legătură dintre Hristos Învățătorul și conținutul credinței vii a Bisericii creștine. Există o *Tradiție* a Bisericii ca transmitere vie inspirată de Spiritul Sfânt, o transmitere inter-generațională a unui patrimoniu al cărei bogății „se revarsă în practica și în viața Bisericii care crede și se roagă.”<sup>138</sup>

Teologia protestantă preia pilonii fundamentali derivați din *sola / solus*. De aici și caracterul practic, pastoral, al teologiei care promovează omiletica prin interpretarea Bibliei, dar și trăirea credinței sub aspectul misterului harului divin revărsat de Hristos în sufletul individului și care se repercutează în viața socială a comunității creștine: *sola Scriptura, sola gratia, sola fide, solus Christus*.

Harul aduce îndreptățirea omului, numai credința este necesară darului gratuit al mântuirii, Dumnezeu dăruindu-se prin Isus Hristos sub forma Evangheliei (Cuvântul lui Dumnezeu) și a Sacramentului Cinei de Taină (*Sakrament des Abendmahls*). Datorită absenței sacramentului hirotonirii în comunitățile protestante non-prezbiteriene, luteranismul acceptă prezența euharistică în cadrul celebrării liturgice, explicând-o diferit de *transsubstanțiere* (sub chipul pâinii și a vinului avem prezența reală a substanței Trupului și Sângelui care se petrece în momentul prefacerii) prin introducerea termenului *consubstanțiere* care explică misterul comuniunii (cuminecarea) prin care creștinii se

---

<sup>138</sup> CBC n. 78

unesc cu Hristos prin sacramentul Cinei. La polul opus se află Zwingli prin reducerea cuminecării la aspectul simbolic, fără să fie nicio prezență Euharistică reală, poziția de mijloc fiind susținută de Jean Calvin care pune accentul pe procesele spirituale și beneficiile credinței în valoarea Cinei pentru sufletele celor ce se apropie cu încredere de gestul lăsat de Hristos creștinilor.

Teologia protestantă, în ansamblul ei, s-a dezvoltat încă de la început în două direcții, care generează și două tipuri de abordare diferită a problematicilor. O primă formă de teologie este de tip „liberal”, dezvoltată într-o perspectivă „orizontală”, care accentuează excesiv aspectele sociale, etice și funcționale sub aspect psihologic. Pentru teologii liberali, emanciparea omului este legată în primul rând de libertatea de gândire și acțiune, reducând problematica mântuirii la actul moral al individului ca parte a societății. A doua formă de teologie dezvoltată în ambientul protestant, este conservatoare, are o dezvoltare „verticală”, transcendentă, valorificând intervenția „harului” în istoria neamului omenesc.

Luther este un om al credinței trăite, de aceea se îndepărtează față de metodologia scolastică de a căuta raționalul din ceea ce este raționalizabil din misterul divin. Diferențele sunt evidente. Teologia catolică evoluează în epocă în direcția unei mistici speculative care valorizează iubirea ca esență a divinității și mijloc de relaționare a omului cu Dumnezeu, credința fiind bazată pe rațiunea care este iluminată de har. Teologia catolică subliniază liberul arbitru prin care individul alege să slujească, sau nu, Creatorului, în timp ce Biserica devine întruchiparea unei obediențe în virtutea actualizării istorice *In persona Christi capitis* a guvernării Providenței divine.<sup>139</sup>

Teologia protestantă a secolului XVI subliniază prevalența credinței. În același timp, Luther are o fundamentare diferită și

---

<sup>139</sup> René Lafontaine, « Ignace de Loyola et Martin Luther : vie spirituelle et théologie », în: *Nouvelle revue théologique*, 2011/1 Tome 133, 2011, p. 62.

în ceea ce privește libertatea actului moral. Ca răspuns la lucrarea lui Erasmus von Rotterdam intitulată *De libero arbitrio* (1524), Martin Luther tipărea în anul 1525 *De servo arbitrio* – germ. *Über den geknechteten Willen* (Despre voința robită) sau – germ. *Vom unfreien Willen* (Despre voința ne-liberă), în care face referire la relația antinomică dintre credință și libertatea de acțiune pe fundamentele epistolelor Pauline,<sup>140</sup> idee radicalizată de către teologii calvini prin doctrina predestinării. Ecleziologia luterană susține subordonarea omului față de Cuvântul lui Dumnezeu care deține autoritatea supremă a Bisericii și este predicat în fidelitate față de *sola Scriptura*, prezența lui Hristos în mijlocul comunității fiind asigurată și prin sacramentalitatea Botezului și Cinei Domnului, ridicându-se astfel împotriva negării realității metafizice a realității sacramentelor din fundamentarea teologilor zwinglieni.<sup>141</sup>

Luther are o concepție trinitară hristologică ancorată în textele neotestamentare. O temă de predilecție este milostivirea divină care se revelează la plinirea timpurilor prin coborârea kenotică în istorie a Fiului prin întrupare și jertfa răscumpărătoare. Martin Luther inițiază așa numita *theologia crucis* sau *stavrologia*, punând în centrul meditațiilor misterul pascal și valoarea mântuitoare a suferinței Crucii: „cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu” (1 Corinteni 1, 18).

Turnura antropocentrică a Epocii Moderne se observă în artă. De la reprezentările iconice în care fondul auriu exprimă valoarea spirituală, atemporală, a evenimentelor redade prin simbolismul imaginii sacre, treptat pictura evoluează în direcția transpunerii personajelor într-un peisaj desprins din realitatea cotidiană, devenind un instantaneu din curgerea

---

<sup>140</sup> Thomas Kaufmann, „Luther und Erasmus,” în: Albrecht Beutel (editor), *Luther Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, pp. 145-146.

<sup>141</sup> René Lafontaine, *Ignace de Loyola et Martin Luther*, p. 62.

istoriei. Patima răscumpărătoare a omului-Dumnezeu este o temă recurentă în literatura creștină.<sup>142</sup>

În ambientul catolic, icoanele (vezi Crucea din San Damiano, sec. XII, în care Isus Hristos este reprezentat după Înviere) sunt înlocuite de statui și de imagini sacre (tablouri), pe crucifix apărând *corpusul* neînsuflețit al lui Isus în momentul jertfei Sale pe lemnul Crucii. Contestând cultul sfinților și într-o tendință iconoclastă, protestantismul se desprinde și de tradiția artei bisericești tradiționale prin renunțarea la icoane, tablouri sau statui, însă dezvoltă teologia Crucii pe care o transpune într-un limbaj omiletic.

După cuvintele sale (D. Martin Luthers Werke, *Weimar Ausgabe* – WA, 45, 517, 10-12), pentru Luther nu există alt Dumnezeu decât cel revelat „de” și „în” Hristos Isus.<sup>143</sup> În Marele Catehism, în partea a II-a (germ. *Von dem Glauben* – Despre credință), Luther sintetizează doctrina sa trinitară, propunându-și să o prezinte metodologic în sentințe simple, în limba poporului. Luther introduce limba vorbită de popor în teologie și în liturgică în locul limbii latine, care rămâne în uz în ambientul romano-catolic. Inventarea tiparului de către Johannes Gutenberg (1400-1468) conducea spre popularizarea de acum înainte a scrierilor și era facilitată transmiterea informațiilor, elementele care au facilitat răspândirea Reformei în secolele XVI-XVII:

„În primul rând, credința a fost până acum împărțită în doisprezece articole, deși dacă s-ar lua în considerare individual toate punctele conținute în Scriptură care aparțin credinței, ar exista mult mai multe articole și nu toate ar

---

<sup>142</sup> Piero Coda, Mariano Crociata (éd.), „Il Crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste”, Rome, Città Nuova/Facoltà Teologica di Sicilia, în: *Collana di Teologia*, n° 44, 2002, p. 202.

<sup>143</sup> Arnold Matthieu, „La théologie de Martin Luther et la théologie contemporaine: interpellations réciproques”, în: *Revue D'Histoire Et de Philosophie Religieuses* 84 (1), 2004, p. 60.

putea fi exprimate clar în atât de puține cuvinte. Dar, pentru ca aceasta să poată fi înțeleasă cât mai ușor și simplu, așa cum trebuie învățată copiilor, vom rezuma pe scurt întreaga credință în trei articole principale, conform celor trei persoane ale Dumnezeirii, către care se îndreaptă tot ceea ce credem. Astfel, primul articol, despre Dumnezeu Tatăl, explică creația; al doilea, despre Fiul, răscumpărarea; al treilea, despre Spiritul Sfânt, sfințirea. Ca și cum credința ar fi rezumată cel mai concis în atâtea cuvinte: Cred în Dumnezeu Tatăl, care m-a creat; cred în Dumnezeu Fiul, care m-a răscumpărat; cred în Spiritul Sfânt, care mă face sfânt. Un Dumnezeu și o credință, dar trei Persoane, prin urmare și trei articole sau confesiuni (mărturisiri de credință).<sup>144</sup>

Primul articol „Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotținătorul, făcătorul cerului și al pământului, văzutele tuturor și nevăzutele”, este tratat sub aspectul credinței trăite, subliniind îndatoririle morale ale omului care crede și are încredere în Dumnezeu și în Providența divină: „Prin urmare, ar trebui să exersăm, să memorăm și să ne amintim acest articol zilnic în tot ceea ce ne iese în cale și în lucrurile bune care ni se întâmplă; și când ieșim din necaz și pericol, cum Dumnezeu ne dăruiește și face toate acestea, pentru ca noi să simțim și să vedem inima Lui părintească și dragostea Lui față de noi, din care inima să se încălzească și să se aprindă pentru a fi recunoscătoare și a folosi toate aceste daruri spre mărirea și lauda lui Dumnezeu.”<sup>145</sup>

Al doilea articol, preluat după *Mărturisirea de credință apostolică* din liturgica romano-catolică, postulează: „Și în Isus Hristos, Fiul său unic, Domnul nostru, care s-a zămislit de la Spiritul Sfânt, s-a născut din Maria Fecioara; a pățimit sub Pilat din Pont, s-a răstignit, a murit și s-a îngropat; s-a coborât în iad,

---

<sup>144</sup> Traducere din limba germană după *Der große Katechismus*, Deutsch, Doktor Martin Luther, nach der Fassung des deutschen Konkordienbuches (Dresden 1580); <https://www.evangelischer-glaube.de/grosser-katechismus/>.

<sup>145</sup> *Der große Katechismus*, part. II, art. 1.

a treia zi a înviat din morți; s-a suit la ceruri, șade de-a dreapta lui Dumnezeu, Tatăl atotputernicul; de unde va veni să judece viii și morții.” În explicațiile sale din Catehism observăm accentuarea jertfei răscumpărătoare după o viziune conformă ortodoxiei doctrinare și chiar a tradiției desprinse din registrul iconografic al Învierii din *Ad inferos* (*Darnach wieder aufgestanden, den Tod verschlungen und gefressen* – Apoi s-a ridicat din nou, a înghițit / îngurgitat și a devorat moartea), dar și tema diavolului care apare recurent în preocupările sale:

„Aceasta este, așadar, concluzia acestui articol: cuvântul «DOMNUL» înseamnă, în forma sa cea mai simplă, un răscumpărător, adică cel care ne-a adus de la diavol la Dumnezeu, de la moarte la viață, de la păcat la dreptate și ne susține în acest fel. Pasajele care se succed în acest articol nu fac altceva decât să explice și să exprime o astfel de răscumpărare, cum și prin ce s-a produs; adică ce a mărturisit și ce a făcut și a îndrăznit să facă pentru a ne câștiga și a ne aduce la domnia Sa; și anume, că a devenit om, zămislit și născut din Spiritul Sfânt și din Fecioara fără niciun păcat, pentru a putea fi Domn al păcatului și, în acest scop, a suferit, a murit și a fost îngropat, pentru a putea face suficient pentru mine și a plăti pentru ceea ce au păcătuțit, nu cu argint sau aur, ci cu propriul Său sânge prețios. Și toate acestea pentru ca El să poată deveni DOMNUL meu, căci El Însuși nu făcuse și nici nu avea nevoie de nimic. Și toate acestea pentru ca El să poată deveni Domnul meu, căci nu făcuse nimic pentru Sine și nici nu avea nevoie de nimic. După aceea, s-a ridicat din nou, a îngurgitat și a devorat moartea. Și în cele din urmă, S-a înălțat la cer și a luat domnia de-a dreapta Tatălui, astfel încât diavolul și toată puterea să-i fie supuse și să stea la picioarele Sale, până când El ne va despărți în cele din urmă, în Ziua de Apoi, de lumea rea, de diavol, de moarte, de păcat etc.”<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> *Der große Katechismus*, part. II, art. 2.

Articolul 3 afirmă mărturisirea de credință de la Niceea, problematica pneumatologică nefiind explicitată după terminologia de la Constantinopol (381). În același timp, reflectă schimbarea de paradigmă ecleziologică prin eliminarea atributului „catolic / sobornicesc” conform viziunii sale reformatoare Biserica fiind „creștină”: „Cred în Spiritul Sfânt, într-o singură sfântă Biserică creștină, în comuniunea sfinților, în iertarea păcatelor, în învierea trupului și în viața veșnică. Amin.”

„Nu pot discuta acest articol mai bine decât, așa cum am spus, referitor la sfințire, că Spiritul Sfânt este exprimat și descris prin aceasta cu funcția Sa, și anume, aceea de a sfinții. Prin urmare, trebuie să ne bazăm pe cuvântul Spirit Sfânt, deoarece este atât de concis încât nu se poate avea altul. Căci există altfel diverse duhuri în Scriptură, cum ar fi spiritul omului, spiritele cerești și duhurile rele. Dar numai Spiritul lui Dumnezeu este numit Spirit Sfânt, adică cel care ne-a sfințit și ne sfințește. Căci, așa cum Tatăl este numit Creator, Fiul Mântuitor, tot așa și Spiritul Sfânt ar trebui numit Sfânt sau Sfințitor al lucrării Sale. Dar cum se realizează o astfel de sfințire? Răspuns: Așa cum Fiul dobândește stăpânirea câștigându-ne prin nașterea, moartea și învierea Sa etc., tot așa Spiritul Sfânt aduce sfințirea prin următoarele: comuniunea sfinților sau biserica creștină, iertarea păcatelor, învierea trupului și viața veșnică. Aceasta înseamnă că ne conduce cu seriozitate în sfânta sa comuniune și ne așază în sânul Bisericii, prin care ne predică și ne aduce la Hristos.”<sup>147</sup>

Dacă doctrina trinitară luterană rămâne apropiată de ortodoxia doctrinară în expresia mărturisirii de credință, aspectul practic, de tip omiletic, al argumentării este stavrologic. Se pornește de la textul biblic care definește kenoza lui Dumnezeu în istoria mântuirii neamului omenesc: „Hristos Isus, Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând,

---

<sup>147</sup> *Der große Katechismus*, part. II, art. 3.

făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce. Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume; Ca întru numele lui Isus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt. Și să mărturisească toată limba că Domn este Isus Hristos, întru mărirea lui Dumnezeu-Tatăl” (*Filipeni 2, 5-11*).

*Theologia crucis* pornește de la premisa că Dumnezeu nu poate fi cunoscut prin intermediul speculațiilor metafizice care pătrund în ceea ce sunt atributele divine ale unui *Principium* și nici nu poate fi circumscris capacităților intelectuale umane de a descoperi profunzimile unei revelații naturale, ci numai de la misterul patimii Mântuitorului și moartea Lui răscumpărătoare pe Cruce. De aceea orice aprofundare teologică pornește de la valoarea Crucii și a răstignirii în istoria mântuirii. Pe Cruce Dumnezeu-Fiul întrupat în omul Isus se revelează în condiția existențială umană, în slăbiciunea ființării și în dimensiunea morții. Crucea devine izvorul cunoașterii lui Dumnezeu și înțelegerea misterului soteriologic prin trăirea credinței (*fides*). Teologia care caută înțelegerea misterului lui Dumnezeu și transpunerea elementelor raționalizabile într-un limbaj discursiv este o *theologia gloriae*, care și-a atins apogeul prin scolastica medievală de tip catafatic, care caută să îl descopere în misterul divin care se proiectează în ceea ce este perceptibil prin cunoașterea sensibilă.<sup>148</sup>

Acest apofatism teologic, exprimat într-o manieră omiletică destinată aspectelor practice ale funcționalității personal-individuale și sociale ale credinței, se regăsește în toate producțiile teologice ale teologiei protestante ulterioare. Fie că s-a dezvoltat direcția metodologică luterană, fie că s-a continuat în direcția unei teologii liberale subordonată ordinii unei

---

<sup>148</sup> Reinhold Bernhardt, David Willis-Watkins, *Theologia crucis*, în: EKL Evangelisches Kirchenlexikon, tome 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, p. 733.

societăți umane care se subordonează unei viziuni puritane, teologia Bisericilor și Confesiunilor care s-au dezvoltat în siajul Reformei ne oferă o imagine despre Dumnezeu care pornește de la condiția existențială umană. Această deschidere va genera o nouă abordare a teologiei care și-a atins apogeul prin sintezele sfârșitului secolului XIX și a secolului XX, prin care fundamentările filosofiei moderne și teologia practică s-au regăsit în literatura de specialitate a teologilor protestanți. Dezvoltarea teologiei protestante a permis o reacție dialectică din partea gânditorilor catolici și ortodocși.

## 5.2. Direcții de dezvoltare a teologiei trinitare protestante

La sfârșitul epocii medievale avem o imagine despre un Dumnezeu subzistent prin sine însuși – *ipsum Esse subsistens*, spre deosebire de om, o ființare contingentă, limitată în existența sa istorică, pentru care actul de *a fi* este în afara esenței sale care provine de la *Ființa* necesară: Dumnezeu este Creatorul, omul este creat și este așezat în fruntea ierarhiei ființărilor având demnitatea de chip și asemănare a lui Dumnezeu. În Dumnezeu esența și existența coincid, deoarece esența lui Dumnezeu constă în actul pur de *a fi*.

Odată cu turnura antropocentrică a culturii moderne teocentrismul și metafizica clasică ca teologie naturală rămân în preocupările teologilor, însă filosofia și cultura profană pornesc de la om și procesele cognitive ale individului pentru a se raporta la ceea ce este exterior raportului *cogito – essere*. Empirismul conduce spre dezvoltarea gândirii filosofice în direcția fenomenologiei, în timp ce accentul pus pe subiectul cognitiv se va concretiza printr-o filosofie idealistă.

În secolul XIX cunoașterea științifică se structurează conform pozitivismului, teologia fiind obligată să se adreseze membrilor Bisericilor în limbajul credinței în scopul păstoririi sufletelor, în timp ce confruntarea cu universul cognitiv al culturii timpului oferea noi direcții de dezvoltare a studiului Bibliei, a literaturii patristice, permitea confruntarea cu arheologia

biblică, cu istoria universală etc. Din empirism se va desprinde curentul materialismului, care reduce întregul univers la partea vizibilă, la baza existenței aflându-se materia, veșnică, fără început și sfârșit. În acest tip de gândire lumea spirituală și Dumnezeu nu își mai au loc. Dacă cultura teocentrică și poziționările filosofilor din modernitatea incipientă sunt făcute într-o societate în care religia ocupă un loc important în construirea unui *Weltanschauung*, desacralizarea adusă de materialism și democratizarea alegerii existențiale a ateismului separă de acum înaintea credinciosul de omul preocupărilor ludice, hedoniste sau al valorilor profane.

Discursul apologetic trece de la confruntarea de idei de tip *Disputationes* la apărarea credinței și emanciparea credincioșilor conform noilor orizonturi cognitive și a schimbărilor istorice. Biserica îl propovăduiește de Dumnezeuul experienței vieții de credință, fiind obligată să explice sub aspect catehetic principalele adevăruri care permit armonizarea dintre *fides et ratio*. Teologia protestantă explorează noi căi de abordare care, începând cu secolul XIX, revoluționează exegeza biblică și hermeneutica fenomenului religios.

În viziunea teologilor protestanți contemporani, mântuirea în Hristos este privită sub aspectul integral, holist, al tuturor aspectelor vieții umane. Pentru a înțelege cine este omul și a-i descoperi demnitatea ființării sale istorice pornim de la substratul biologic care ne introduce în dimensiunea istorică a lumii însușite, trecem prin aspectul interacțiunii cu bunurile creației care se materializează prin economie, ajungem la omul creator de cultură care se manifestă conform potențelor spirituale și la relația cu misterul absolut al lui Dumnezeu care se concretizează prin religie.

Pentru primii reformatori cunoașterea lui Dumnezeu este mijlocită de relaționarea cu Isus Hristos pe calea trăirii credinței care iluminează mintea și conduce spre un alt ordin de cunoaștere a Revelației biblice pe care o transpun într-un limbaj discursiv conform specificului fiecărui curent în parte.

Începând cu secolul XIX se conturează o teologie protestantă liberală pe fondul schimbărilor culturale și a schimbării paradigmatelor epistemologice. Teologia protestantă liberală se construiește pe baza atributelor științei în accepția timpului: pozitivă, critică, progresistă. Devine o teologie în dialog cu celelalte științe socio-umane, în special cu istoria, sociologia, psihologia etc.<sup>149</sup> Este în continuarea tradiției primilor reformatori, dar se dezvoltă în pluralismul direcțiilor școlilor luterane, calvine sau zwingliene, anabaptiste, prezbyteriene sau non-prezbyteriene, cu raportări diferite față de modernitate.

Sistematizarea teologiei ca disciplină universitară în ambientul protestant este făcută de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) în lucrarea *Kurzen Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen* – „Scurtă prezentare generală a studiilor teologice în scopul prelegerilor introductive” (1811). Schleiermacher consideră teologia universitară, pozitivă, alcătuită din trei domenii autonome: teologia filosofică, teologia istorică și teologia practică. Adolf von Harnack (1851-1930), în lucrarea *Das Wesen des Christentums* – „Esența creștinismului” (1900) exprimă sub forma cursului predat la Universitatea din Berlin revoluția exegetică din cadrul teologiei protestante. Analizează mai întâi mesajul lui Isus referitor la Împărăția lui Dumnezeu, valoarea sufletului omenesc în perspectiva eternității și porunca iubirii, pentru a prezenta preluarea acestor teme de-a lungul istoriei de ortodocși, catolici sau protestanți.

Mântuirea în Hristos este posibilă pentru că Dumnezeu se dăruiește prin Fiul la plinirea timpurilor, Isus este modelul de urmat, de unde dimensiunea umană sau pe măsura omului, a creștinismului. Dar mântuirea nu este lucrarea omului, ci este opera lui Isus Hristos, mort și înviat, de unde dimensiunea

---

<sup>149</sup> Anthony Feneuil, Ghislain Waterlot, «Le protestantisme libéral: une théologie aux limites», *ThéoRèmes* [En ligne], 8 | 2016, mis en ligne le 17 juin 2016, consultat pe 16 ianuarie 2026. <http://journals.openedition.org/theoremes/775>.

divină a mântuirii. Omul primește harul mântuirii, un har mai presus de cooperarea individului cu Dumnezeu. De la individ se ajunge la comunitate. Dimensiunea socială a mântuirii este legată în primul rând de acțiunea pastorală, teologia kerygmatică (propovăduirea misterului Împărăției) și apoi practică (teologia pastorală) dezvoltându-se vertiginos în ambientul teologiei protestante. Ne oprim asupra câtorva reprezentanți ai gândirii filosofico-teologice protestante prin Karl Barth (1886-1968), Rudolf Karl Bultmann (1884-1976), Paul Tillich (1886-1965), Dietrich Bonhöffer (1906-1945) și Jürgen Moltmann (1926-2024).

### 5.2.1. Karl Barth (1886-1968)

Pastor reformat elvețian, rămâne cel mai cunoscut teolog protestant al secolului XX, fiind preluat în mod critic de aproape toate școlile de gândire contemporană, din toate Bisericile sau confesiunile religioase. Fost elev al lui Adolf von Harnack (care propunea o exegeză biblică istorico-critică într-o direcție liberală) și al profesorului Johann Georg Wilhelm Herrmann (1846-1922) care propunea o exegeză originală, desprinsă de orice structură eclezială, Karl Barth este unul dintre fondatorii *teologiei dialectice*. Propune o teologie conservatoare, argumentată pe baza afirmațiilor școlii evanghelice luterane, moderând tendințele teologiei liberale.

Cea mai importantă operă a sa este *Die Kirchliche Dogmatik* – „Dogmatica eclezială” (primul volum apărut în 1932, al patrulea și ultimul fiind publicat în 1967), prin care ne oferă o teologie trinitară în sistemul său original de argumentare. Volumele Dogmaticii ecleziale încep cu prolegomenele necesare intrării în logica demersului său argumentativ, ca *preambula fidei* respingând orice recurs la o teologie naturală, criticând derivatele separării sistematice a studiului despre Dumnezeu care începe de la prezentarea esenței și naturii divine sub forma unui monoteism pur și absolut abstract, punând în plan secund Persoanele Sfintei Treimi care sunt

tratate ulterior, însă separat față de celelalte discipline dogmatice.<sup>150</sup> Aceeași poziție critică față de separarea problematicilor *De Deo* de tratatul *De Trinitate* în ambientul catolic o regăsim la Karl Rahner.<sup>151</sup>

Dumnezeu poate fi cunoscut în ciuda limitelor omenеști datorită *inteligibilității lucrurilor* create, locul natural al întâlnirii dintre indicibil și fenomenologic realizându-se prin ceea ce este definit ca „o formă de gândire” – *Denkform*. Acolo unde apar limitele umane intervine Dumnezeu din proprie inițiativă, însă prin ceea ce rămâne contingent și în același timp inefabil în Revelația divină. Să nu uităm că la nivelul cunoașterii lui Dumnezeu sunt elemente raționalizabile, care pot fi transpuse, conform analogiilor, într-un limbaj discursiv, și elemente „iraționale” în sensul cunoașterii experiențiale care rămâne la nivelul intim al cunoașterii umane, într-o formă pre-noțională, în imediata apropiere de Ființă. Revelarea plenară a tot ceea ce este necesar mântuirii este un fenomen istoric care începe de la crearea omului, trece prin etapele Revelației veterotestamentare, se realizează la plinirea timpurilor „în” Isus Hristos, și pătrunde în spiritualitatea omenirii chemată la redobândirea stării dreptății originare prin Biserica istorică în care se petrece procesul de „maturare” a recepției Cuvântului și a transpunerii Lui în viață. Logica acțiunii divine se regăsește în dimensiunea hristologică a Treimii, deoarece dimensiunea istorică și esența dumnezeirii se lasă pătrunse într-un *aposteriori* a vieții lui Isus Hristos.<sup>152</sup>

Pentru Barth nu există un sistem de gândire teologică, ba chiar consideră că trebuie evitată orice construcție sistemică.

---

<sup>150</sup> Benoît Bourguine, „La théologie trinitaire de Karl Barth. Les déplacements du Ier au IVe volume de la *Kirchliche Dogmatik*” în: Emmanuel Durand et Vincent Holzer (eds.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle*, Cerf: Paris 2010, p. 61-85 <http://hdl.handle.net/2078.1/89798>

<sup>151</sup> Karl Rahner, „Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte,” în: J. Feiner, M. Löhrer (éd.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, II, Einsiedeln, Benzinger, 1967, pp. 317-340.

<sup>152</sup> Benoît Bourguine, *La théologie trinitaire de Karl Barth*, p. 63.

După cum afirmă, punând special în ghilimele, singurul „sistem” este acela de a nu uita ceea ce Kierkegaard numește „diferența calitativă infinită dintre timp și eternitate”<sup>153</sup>. Volumul IV din *Die Kirchliche Dogmatik* aprofundează doctrina reconcilierii, preia tema „Triadologiei” din perspectiva hristologiei în dimensiunea antropologică a prezenței păcatului, a mântuirii, a Bisericii, a existenței creștine și a eticii, fiind o recapitulare a întregii sale teologii.<sup>154</sup>

Barth realizează o teologie a Revelației (*Theologie der Offenbarung*) când propune distincția dintre Revelator – Tatăl, Revelația – Fiul și Revelat – Spiritul, astfel la întrebarea „cine este revelat?” subiectul este Tatăl, „cum este revelat?”, răspunsul este Fiul, iar la „ce este revelat?” răspunde prin ființa revelată, Spiritul Sfânt. Există o similitudine între Treimea immanentă și Treimea iconomică, cu mențiunea că prima deține primatul ontologic. O altă trăsătură specifică a teologiei trinitare barthiene este încercarea eliminării confuziei moderne dintre Persoana în definiție filosofico-teologică și persoana – personalitatea în definiția psihologiei pozitive ca centru autonom al cunoașterii, acțiunii și libertății. Pentru a se evita un triteism propune conceptul de „mod de a fi” (*Seinsweise*) în locul conceptului de Persoană definit la Calcedon (451).

„Sub termenii de Tată, Fiu și Spirit Sfânt nu ar trebui înțeleși ca ceea ce noi considerăm a fi «persoane» [...], [ca și cum] ar exista în El trei personalități diferite, trei individualități, fiecare existând pentru sine, fiecare cu propria conștiință, cunoaștere, voință și activitate [...]. Singurul nume al unicului Dumnezeu este numele trinitar de Tată, Fiu și Spirit Sfânt. Singura «personalitate» a lui Dumnezeu, singurul «Eu» divin care acționează și vorbește este Tatăl, Fiul și Spiritul [...]. Credința creștină, mărturisirea creștină a credinței, are un singur obiect, nu trei. Dar acest obiect este Dumnezeul unic în repetarea «Eului» său, a ființei sale divine unice și

<sup>153</sup> Willem Adolph Visser't Hooft, „Introduction à la théologie de Karl Barth”, în: *Études théologiques et religieuses*, 6e année, n°1, 1931, p. 9

<sup>154</sup> Benoît Bourguin, *La théologie trinitaire de Karl Barth*, p. 64.

egale și care, prin urmare, există în trei moduri distincte de a fi. Nu există în afara, dincolo sau deasupra celor trei moduri de a fi ale Sale ca Tată, Fiu și Spirit Sfânt, ci în interdependența lor, în relațiile lor reciproce și nu în identitatea lor, ci mai degrabă în distincția lor: Tatăl în maniera Sa ca Tată al Fiului, Fiul în maniera Sa ca Fiu al Tatălui, Spiritul Sfânt în maniera Sa ca Spirit al Tatălui și al Fiului.”<sup>155</sup>

Revelarea plenară și pe măsura omului este realizată în Isus Hristos, de aceea ajunge la definirea unei „theo-antropologii” (*Theanthropologie*) prin aprofundarea temei istoricității vieții Mântuitorului și a revelării divinității în concretul imanenței, deoarece intră în experiența noastră ca Dumnezeu adevărat și om adevărat prin participarea la umanitatea noastră: „recunoaștem divinul în omenesc” (*im Menschlichen das Göttliche zu erkennen*). Dumnezeu se descoperă pornind de la „devenirea umană” (*Menschwerdung*), prin „devenirea trup / carne” (*Fleischwerdung*) pe baza a ceea ce a săvârșit ca om în trup. Isus Hristos este oglinda în care se reflectă esența Sa divină prin Întrupare. Istoria este „locul teologic” al întâlnirii dintre om și Dumnezeu, este „locul” în care se realizează Revelația divină, al obedienței Fiului față de Tatăl ca urmare a raportului intern, al „modului Său de a fi”, Întruparea fiind kenoza divinului în dimensiunea istorică a devenirii creației:

„Dacă în acest eveniment Dumnezeu face ca lumea, omenirea, să participe la istoria vieții interioare a divinității Sale, la mișcarea în care El este din veșnicie și pentru veșnicie – Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, și astfel singurul Dumnezeu adevărat, dacă Dumnezeu face astfel lumea să participe la propria Sa ființă, aceasta implică în mod necesar participarea lui Dumnezeu la ființa lumii și, prin urmare, că propria Sa istorie se desfășoară de acum ca o istorie

---

<sup>155</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV, 1/224, citat în: Benoît Bourguine, *La théologie trinitaire de Karl Barth*, p. 66.

a lumii, supusă tuturor defectelor și pericolelor inerente unei istorii a lumii.”<sup>156</sup>

Și este aprofundată și teologia Crucii din pozițiile ortodoxiei protestantismului incipient. Acțiunea iconomică a lui Dumnezeu este trinitară, fiind revărsarea vieții interioare a Preasfintei Treimi: „Dumnezeu este în primul rând fidel Sieși însuși; El acționează și se revelează așa cum este în Sine: ca Tată, Fiu și Spirit Sfânt; El pur și simplu exteriorizează, aplică și manifestă iubirea în care este Dumnezeu. Astfel, pentru că avem partea noastră în istoria Sa - partea pe care ne-a atribuit-o în harul Său gratuit - existăm de partea noastră participând cu adevărat la Dumnezeu Însuși, la viața Sa trinitară.”<sup>157</sup>

Karl Barth rămâne unul dintre cei mai influenți teologi protestanți ai secolului XX. Gândirea sa teologică a intrat în critica de specialitate a teologiei catolice și ortodoxe, reușind o dezvoltare „dialectică” a direcției conservatoare a protestantismului, însă aducând o modernizare care temperează excesele anumitor curente liberale.

### 5.2.2. Rudolf Karl Bultmann (1884-1976)

Apartține gândirii teologice luterane germane, pe care o depășește în direcțiile exegetice novatoare ale Noului Testament. Alături de Karl Barth a contribuit la dezvoltarea teologiei dialectice. Hermeneutica sa este influențată de operele lui Martin Luther, Schleiermacher, Kierkegaard și Dilthey, fiind influențat de fenomenologia și existențialismul lui Martin Heidegger. În anul 1941, în plin război mondial, Rudolf Bultmann introduce în exegeza neotestamentară conceptul de „demitologizare” (*Entmythologisierung*).

---

<sup>156</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV, 1/236, citat în: Benoît Bourguine, *La théologie trinitaire de Karl Barth*, p. 68.

<sup>157</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV, 2/386, citat în: Benoît Bourguine, *La théologie trinitaire de Karl Barth*, p. 75.

Teologia bultmanniană pornește de la fundamentările teologiei apofatice, considerând că nu există posibilitatea transpunerii realității divine în limbajul științific sau în discursul omenesc, altfel decât prin analogii sau prin proiecții care sunt influențate de formele concrete de exprimare a credinței de-a lungul istoriei.<sup>158</sup> A crede și a înțelege conținutul doctrinar al credinței sunt un demers existențial al omului care alege un mod de viață, raportarea la ceea ce este obiectivabil în istorie fiind un proces complex, care trece prin prisma subiectivismului individului și a recepției imaginarului colectiv. Semnificațiile profunde sunt transpuse și transmise în continuitatea tradițiilor prin tendințe mitologizante în care evenimentul istoric dobândește o aură legendară în lumina narațiunii ulterioare. Omul modern, într-un ambient cultural desacralizat și într-o societate secularizată, nu mai este capabil de a înțelege învelișul imaginarului colectiv care s-a suprapus peste datul obiectiv în simplitatea pietismului popular, dar nici nu mai este atras de conținutul normativ al dogmelor care asigură interpretarea ortodoxă a textului biblic în continuitate apostolică.

În perspectiva studiului religiilor, Mircea Eliade vorbea despre o demistificare inversă prin care limbajul profan este analizat astfel încât să-și reveleze legătura cu sacrul care stă la baza omologării categoriilor inteligibile ale lumii, deoarece „într-o lume desacralizată, ca a noastră, sacrul este prezent și activ mai ales în universurile imaginare”.<sup>159</sup> Dacă Eliade se referă la interpretarea lumii, mitul fiind o primă expresie metafizică a realității făcută într-un limbaj simbolic, Bultmann consideră că înțelegerea mesajului evanghelic are nevoie de păstrarea intenției mitului respingând expresia lui obiectivantă (care îl concretizează într-un context narativ). Procesul redactării Evangheliilor reflectă limbajul cultural al Antichității tardive,

---

<sup>158</sup> Henri-Jérôme Gagey, *Jésus dans la théologie de Bultmann*, Desclée, Paris 1993, pp. 12-13.

<sup>159</sup> Mircea Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, p. 247.

pentru care indicibilul și realitatea transcendentă pot fi descrise în categoriile lumii imanente, de unde rezultă greutățile de „citire” a intenției limbajului mitologic.<sup>160</sup>

De aceea există o diferență între Dumnezeuul comun, al noțiunilor care pot fi gândite și discutate rațional și Dumnezeuul credinței care rămâne dincolo de orice conceptualizare teologică.<sup>161</sup> De aici și distincția dintre Isus istoric și Isus al credinței. Bultmann este influențat de metoda istorico-critică a teologiei liberale a secolului XIX, propunând citirea și interpretarea textelor biblice fără să se recurgă la autoritatea oricărei tradiții ecleziale. Este influențat și de o interpretare heideggeriană atunci când preia analiza fenomenologică a structurilor fundamentale ale existenței omenești. Din această perspectivă se desprinde de linia teologiei liberale redescoperind intuițiile lui Martin Luther sau ale lui Søren Kierkegaard.<sup>162</sup>

Rudolf Bultmann nu dorește suprimarea reprezentărilor mitologice, ci caută să descopere semnificațiile existențiale conținute în textele respective. Este o reinterpretație într-un alt tip de limbaj care poate să transmită semnificațiile limbajului mitologic sau imaginarul mitologizant. Teologia bultmanniană rămâne ancorată în hristologie și caută să realizeze un limbaj kerygmatic în categoriile existențialismului heideggerian prin care caută să facă mesajul evanghelic înțeles de omul secolului XX.

Problematica trinitară este integrată în raportul Dumnezeu – lume, mijlocitorul rămânând Fiul întrupat în istorie, Isus Hristos, Mântuitorul. În viziunea sa, inclusiv hristologia este mai degrabă „doctrina justificării” decât o teorie a dublei naturi a lui Isus Hristos. De aceea Bultmann nu valorizează poziția tradițională a revelației omului-Dumnezeu, ci predicarea.

---

<sup>160</sup> Pierre Buhler, „Le problème herméneutique”, în: *Foi et compréhension*, tome 1: *L'historicité de l'homme et de la révélation*, Seuil, Paris 1970, pp. 619-620.

<sup>161</sup> Henri-Jérôme Gagey, *Jésus dans la théologie de Bultmann*, p. 37.

<sup>162</sup> Pierre Buhler, *Le problème herméneutique*, p. 620.

Lumea lui Dumnezeu este prezentă în Persoana lui Isus, „predicarea” lumii este „continuarea evenimentului Hristos”.<sup>163</sup>

În sinteză, pentru Rudolf Bultmann Dumnezeu este obiectul teologiei, însă cunoașterea teologică nu este obiectivă în sens teoretic sau științific. Este o cunoaștere care provine dintr-o alegere existențială ca urmare a acțiunii divine în noi. Face distincția între cunoașterea metafizică a lui Dumnezeu și a soteriologiei, pe de-o parte, și Lumea lui Dumnezeu și Întruparea, de cealaltă parte.

Pe linia teologiei liberale nu consideră necesară o teologie trinitară propriu-zisă, contestă importanța speculațiilor metafizice asupra Persoanei lui Hristos, însă consideră suficientă prezentarea „Lumii lui Dumnezeu” în și prin predicarea făcută de Isus și despre Isus în perspectiva mântuirii.<sup>164</sup> Gândirea bultmanniană face legătura dintre poziția lui Karl Barth și direcțiile susținute de Herbert Braun, Ernst Fuchs, Ernst Käsemann, Gerhard Ebeling, Günther Bornkamm, una din teme prioritare devenind studiul despre importanța lui Isus istoric și recepția eclezială a mesajului Evangheliei.

### **5.2.3. Paul Tillich (1886-1965)**

Fiul unui pastor luteran, a fost profesor de teologie la Universitățile din Marburg, Dresden, Leipzig și Frankfurt am Main, iar după venirea la putere a lui Hitler, în anul 1933, se autoexilează în Statele Unite unde își continuă activitatea didactică în New-York până în anul 1955. Rămâne unul dintre cei mai renumiți teologi germanofoni, propunând o teologie integrală în dialog cu științele pozitive într-o dimensiune existențială dezvoltată într-un mod original. Dacă Karl Barth subliniază în teologia sa, de factură existențialistă, distanța dintre om și Dumnezeu, Tillich este preocupat de legătura om – Dumnezeu care reunește două realități diferite. De aceea

---

<sup>163</sup> Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought*, Cambridge University Press, 2001, p. 176.

<sup>164</sup> Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought*, p. 180.

propune în teologie metoda corelării ca o dialectică a experienței întâlnirii dintre om și Dumnezeu așa cum se concretizează de-a lungul istoriei, evitându-se juxtapunerea unor realități diametral distincte.

Pentru Tillich teologia este știința concretă și normativă a religiilor. În contextul evoluției culturale permanente și a actualizării necesare a reflecțiilor asupra realităților unei lumi în continuă schimbare / transformare, teologia trebuie să-și redefinească permanent statutul epistemologic pentru a-și asigura veridicitatea, mai ales pentru că vorbește despre un Dumnezeu care este înrădăcinat în inima umanității și se exprimă în istorie, într-un spațiu și timp concret al omului real trăitor al timpului său.<sup>165</sup>

Teologia liberală „clasică” scoate teologia trinitară din ecuație, în filosofie Hans-Georg Gadamer (1900-2002), apropiat de teologie prin preocupările sale, acceptă Treimea doar ca un element al limbajului pe care îl explicitează sub aspect hermeneutic. Existențialismul creștin privește raportul dintre om și Dumnezeu din perspectiva experienței cognitive a vieții de credință, de aceea Barth, Bultmann sau Tillich se numără printre teologii protestanți care reintroduc doctrina trinitară în limbajul științific (al teologiei universitare) și cultural al secolului XX.<sup>166</sup>

Pentru Tillich, chiar dacă limbajul prin care exprimăm realitatea divină rămâne simbolic, dogma trinitară este mai mult decât o raționalizare teoretică, fiind o necesitate pentru că distincția dintre cele trei aspecte ale lui Dumnezeu sunt reflecția a „ceva” din realitatea divină specifică experienței vieții de credință.<sup>167</sup> Dogma trinitară se consolidează în primele secole ale creștinismului ca o încercare de a reconcilia monoteismul (natura divină) cu pluralismul experiențelor religioase fără să se cadă în capcana descompunerii atributelor divine într-o formă

---

<sup>165</sup> Alexandru Buzalic, *Propedeutica Teologiei*, p. 105.

<sup>166</sup> Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought*, p. 174.

<sup>167</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 2, The University Press of Chicago, Chicago, 1957, p. 283.

politeistă, respectiv triteistă. Raportul omului cu Dumnezeu constă în faptul că Dumnezeu ne-a creat, Dumnezeu ne-a mântuit și Dumnezeu ne sfințește sau ne transformă, de aceea tripticul creație – mântuire – îndumnezeire formează un tot unitar în teologia creștină. Acceptarea conciliară la nivelul oikoumenei creștine este un proces istoric care transpune conținutul doctrinei într-un limbaj cultural impregnat de helenism, în care predomina în primele secole ale Bisericii neoplatonismul.

Tatăl este fundamentul divinității și o Persoană din Treime, este la originea celorlalte Persoane prin ceea ce limbajul timpului definește ca *naștere* (*generare*) și *purcedere* (*ekporeusie*). În logica neoplatonismului și din perspectiva condiției istorice a omenirii este dificil a se evita un subordonaționism, ajungem astfel la promulgarea cu autoritate a dogmei trinitare care ne trimite spre misterul unei naturi divine și al egalității celor trei Persoane divine, un adevăr de credință care este trăit în mod subiectiv de fiecare individ în parte.

Fiul, apare în dezvoltarea dogmei trinitare în paradigmele limbajului simbolic care identifică în Dumnezeu: Tatăl – Fiul – Spiritul Sfânt. Pentru Tillich, în sîajul teologiei reformate, calea de acces spre misterul Preasfintei Treimi este Isus Hristos, vizibil și real prezent în istoria omenirii (problematica istoricității), în reprezentarea conceptuală fiind mai important raportul Dumnezeu – Logos decât cel Dumnezeu – Spirit, cu toate acestea concepția trinitară pe care o conturează nu este hristocentrică, deoarece reînnoirea (îndumnezeirea / sfințirea) omului în Isus Hristos este opera lui Dumnezeu ca Spirit!<sup>168</sup>

O altă particularitate a gândirii lui Tillich este aceea că se bazează pe Revelația divină, însă nu subliniază plinirea revelației în și prin Hristos, fiind nevoie de procesul istoric de definire conceptuală al Conciliilor Ecumenice care pun în centrul dezbaterilor și al eliminării ereziilor demonstrarea coerenței Isus Hristos – Logos, de unde și faptul că orice

---

<sup>168</sup> Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought*, p. 182.

hristologie nu poate fi decât trinitară. Cel mai greu este de reconciliat unitatea Persoanei lui Isus Hristos, Niceea I și Calcedonul definind unitatea unui Dumnezeu adevărat și om adevărat, în esență fiind imposibilă trecerea de la Fiul / Logosul transcendent la Isus din Nazaret. Maturarea conceptuală a doctrinei creștine este posterioară intervenției lui Dumnezeu prin Isus Hristos în Spiritul Sfânt în istorie, după cum subliniază Powell: „Fundamentul logic al doctrinei în structura vieții [divine] precedă fundamentul său existențial, apariția lui Isus ca Hristos. Adică, doctrina lui Hristos presupune logic structura trinitară a ființei divine; cu toate acestea, doctrina a trebuit să aștepte apariția lui Hristos în istorie. Prin urmare, doctrina Trinitară, enunțată formal, trebuie să survină după discuția despre hristologie.”<sup>169</sup>

Dogma trinitară care definește ortodoxia teologiei este necesară, însă a favorizat excese fie într-o direcție pietistă, fie rațională, dând naștere pozițiilor sociniene sau unitariene anti-trinitare, raportarea la rațiunile promulgării dogmelor în normarea trăirii religiei creștine fiind necesară în construirea unei teologii inteligibile în contextul existențial al omului contemporan. Paul Tillich consideră că dogma trinitară „nu poate fi nici respinsă, nici acceptată în forma sa tradițională. Trebuie menținută deschisă, astfel încât să-și poată îndeplini funcția originală: de a exprima, printr-un simbolism larg, automanifestarea Vieții divine către omenire.”<sup>170</sup>

În sinteză, teologia trinitară în concepția lui Paul Tillich se construiește pe experiența universală a lui Dumnezeu ca Spirit, prezentă în fenomenologia religiei și a tuturor religiilor și formelor de religiozitate din istorie, și pe revelarea istorică a lui Isus ca Hristos. Creștinismul valorifică acest raport Dumnezeu – Logos încercând să transpună acest mister

---

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>170</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 3, p. 294, citat în: André Gounelle, *Théologie du Protestantisme Notions et structures*, Ed. Van Dieren, Paris 2021, p. 65.

în limitele și în fluiditatea procesului evolutiv al limbajului omenesc, reperele unei stabilități fiind date de normarea mărturisirii de credință. Dar receptarea doctrinei este întâlnirea omului cu Dumnezeu ca Spirit, atât aspectele hristologice, cât și cele pneumatologice fiind necesare descoperirii Preasfintei Treimi.

#### 5.2.4. Dietrich Bonhöffer (1906-1945)

Dietrich Bonhöffer, pastor și teolog luteran, martirizat într-un lagăr de concentrare nazist, a propus o teologie trinitară dintr-o perspectivă existențială și într-o cheie interpretativă ecleziologică. Misterul lui Dumnezeu rămâne impenetrabil, însă este prezent în experiența lumii. Bonhöffer susține că:

„Dumnezeu, ca ipoteză de lucru morală, politică și științifică, a fost abolit, depășit; la fel, ipoteza de lucru filosofică și religioasă (Feuerbach!). Face parte din onestitatea intelectuală să abandonăm această ipoteză de lucru sau să o eliminăm cât mai complet posibil. [...] Astfel, maturizarea noastră ne conduce la o adevărată înțelegere a poziției noastre în fața lui Dumnezeu. [...] Dumnezeul care ne permite să trăim în lume fără ipoteza de lucru a lui Dumnezeu este Dumnezeul în fața căruia vom sta încontinuu. În fața și cu Dumnezeu, trăim fără Dumnezeu.”<sup>171</sup>

Operele sale au fost publicate postum, în mare parte, direcțiile gândirii sale fiind prezente în lucrarea de dizertație *Sanctorum Communio* din anul 1927 și din teza de abilitare *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* – „Act și Ființă. Filosofie transcendențială și ontologie în teologia sistematică” din anul 1930 prin intermediul cărora intuim fundamentele sistemului său de gândire. Prin înclinația

---

<sup>171</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. DBW 8, Gütersloh 1998, citat în: Frank Mathwig, *Spiegelgötter Zur Frage nach den Eigenschaften Gottes*, Mathwig-Spiegelgoetter.-Zur-Frage-nach-den-Eigenschaften-2.0-Gottes consultat la data de 21.01.2026.

spre filosofia transcendențială are puncte în comun cu Karl Rahner, mergând pe linia teologiei protestante de tradiție luterană în deschidere față de teologia dialectică.

Biserica este o „formă de Revelare” (*Offenbarungsform*) a lui Dumnezeu și în același timp „o parte din lume” (*ein Stück Welt*). Dumnezeu poate fi căutat numai în Trupul lui Hristos, în Biserică, în care se regăsește în mod deplin și vizibil. Pentru Karl Rahner și în viziunea catolică postconciliară Biserica este „un sacrament fundamental” (*Grundsakrament*), în sensul în care este un semn sensibil (care cade sub incidența simțurilor) al acțiunii invizibile a lui Dumnezeu, deoarece Cuvântul și Sacramentele încredințate Bisericii garantează prezența lui Isus Hristos de-a lungul istoriei.<sup>172</sup>

În viziunea lui Dietrich Bonhöffer, așa cum întâlnim încă din lucrarea sa de licență *Sanctorum Communio*, orice teologie trebuie să fie ecleziocentrică deoarece „ar fi bine să începem o dogmatică nu cu doctrina despre Dumnezeu, ci cu doctrina despre Biserică, pentru a clarifica logica interioară a structurii dogmatice.”<sup>173</sup> Regăsim în această postură ideea că dezvoltarea teologiei și recepția eclezială a doctrinei creștine se petrece după prezența lui Hristos în istorie, în același timp continuitatea lucrării Lui se petrece în istoria omenirii „în” și „prin” Biserică (El fiind capul Bisericii Sale). Biserica devine un „loc teologic” al prezenței lui Dumnezeu în lume și în același timp „locul” comuniunii lumii cu Dumnezeu, și extindem această afirmație la Epoca care începe după Rusalii.

Pentru Hegel *Gott als Gemeinde existierend* – „Dumnezeu există ca o comuniune”, aceasta fiind vizibilă în treimea immanentă care se reflectă în legătura dintre Creator și creația Sa,

---

<sup>172</sup> Ulrich Sander, „Christus als realisierte Kirche Dietrich Bonhoeffers *Sanctorum Communio* und Karl Rahners Lehre von der Kirche als Grundsakrament” în: St. Ottilien: EOS-Verl. Erzabtei St. Ottilien, 1950 48(1997), 1, Seite 37-55 volume:48 year:1997 number: 1, p. 38.

<sup>173</sup> Dietrich Bonhöffer, *Sanctorum Communio*, citat în: Ulrich Sander, *Christus als realisierte Kirche*, p. 38.

opera acțiunii Spiritului Sfânt. Această comuniune este atât trinitară, cât și în restaurarea creației prin har.<sup>174</sup> Parafrazându-l pe Hegel, Bonhöffer consideră că *Christus als Gemeinde existierend* – „Hristos există ca o comuniune”. Evident, teologia protestantă dezvoltă o altă concepție despre Sfintele Taine decât viziunea conservatoare catolică și ortodoxă, însă vorbind despre semnul sacramental, Bonhöffer consideră că „oriunde Biserica își dă glas propriei identități în cuvânt și în exprimare simbolică, Hristos însuși apare în Cuvânt și simbol.”<sup>175</sup>

Dietrich Bonhöffer adaugă la fundamentul Reformei promulgat de Martin Luther – *sola Scriptura* – importanța comunității ecleziale. Biserica este comuniunea sfinților, actualizarea promisiunii lui Dumnezeu în istorie, textul biblic este ascultat și primit ca Cuvânt al lui Dumnezeu numai în comunitatea de credință: *solo verbo, sed solum in ecclesia*.<sup>176</sup>

Dar Biserica este universală, cuprinde orice comunitate în care Cuvântul lui Dumnezeu este viu și prezent în istorie. Însă universalismul se referă și la voința mântuitoare a lui Dumnezeu care cheamă la plinirea Împărăției toate neamurile, din toate culturile și religiile istorice existente. În critica de specialitate, afirmațiile lui Bonhöffer referitoare la faptul că Dumnezeu este prezent indiferent dacă individul acceptă sau nu „ipoteza de lucru a lui Dumnezeu” conduce spre ideea unui creștinism non-religios (*Religionsloses Christentum*).<sup>177</sup>

Deschide astfel poarta spre tema „creștinismului anonim” care a fost dezvoltată în ambientul catolic de Karl Rahner. Misionarismul în spațiile geo-culturale non-europene scoate disputele din confortul tradițiilor școlilor de gândire

---

<sup>174</sup> Michael Schulz, „Warum das Christentum die absolute Religion ist. Zu Hegels trinitätsphilosophischer Begründung”, în: St. Ottilien: EOS-Verl. Erzabtei St. Ottilien, 1950 47(1996), 4, Seite 365-384 volume: 47 year: 1996 number: 4, p. 375.

<sup>175</sup> Ulrich Sander, *Christus als realisierte Kirche*, p. 40.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>177</sup> Frank Mathwig, *Spiegelgötter Zur Frage nach den Eigenschaften Gottes*, consultat la data de 21.01.2026.

tradiționale. Teologia africană și în special asiatică solicită o confruntare cu înțelegerea de sine a culturilor non-europene și non-creștine, care, dincolo de adaptarea la specificul etnic și folcloric, necesită o hermeneutică a Evangheliei și a culturii care să țină cont de specificul propriu al fiecărei comunități de credință. Rahner identifică o Revelație tematică, explicită, a cărei pliniri este în Isus Hristos, care este receptată și trăită în Biserică. În același timp, Dumnezeu se revelează (ca dăruire de sine, autocomunicare) prin revărsarea harului sfințitor care luminează orice ființă omenească capabilă să îl primească și să îl trăiască ca un existențial supranatural. Dincolo de Cuvânt și de cuvinte, această Revelație atematică îl transformă pe cel care o primește și îi răspunde printr-un act al fidelității față de valorile pe care le slujește, într-un „creștin anonim”. Însă mântuirea nu se realizează fără de Hristos: la judecata particulară sufletul trebuie să îl recunoască pe Cel pe care l-a slujit și a cărui valori le-a asumat în mod anonim pe parcursul întregii vieți pământești.<sup>178</sup>

Astfel se poate argumenta teologic modul în care *extra ecclesiam nulla salus* nu înseamnă exclusivismul unei Biserici instituționale, ci comuniunea sfinților este esența apartenenței la Trupul lui Hristos, Biserica fiind locul teologic în care se edifică Împărăția lui Dumnezeu în care creația întreagă este restaurată după planul universal al lui Dumnezeu. Creștinii anonimi din timpul vieții lor istorice, fie că au mărturisit o credință sau s-au declarat atei, prin răspunsul lor dat lui Hristos și recunoașterea lui ca Judecător și Cap al comuniunii Trupului său mistic la plinirea eshatonului, devin locuitori ai Împărăției veacului care va veni. Acesta este sensul catolicității care transcende istoria și clivajele temporare, dincolo de triumfalismul eclezial partizan, însă în sensul Revelației divine adresată tuturor oamenilor. Asupra lui Rahner vom reveni.

Dietrich Bonhöffer nu merge pe linia unei teologii catolicizante când vorbește despre ucenicia anonimă, eclezialitatea anonimă sau despre universalitatea omului nou, mântuit. Departe

---

<sup>178</sup> Alexandru Buzalic, *Teologia Transcendentală – Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, Editura Logos '94, Oradea 2003, pp. 94-95.

de a fi un creștinism non-religios, atenția acordată antropologiei și fenomenologiei religiei dă naștere unor pasaje de teologie ascetică și mistică din Bisericele tradiționale. În teza sa de abilitare *Akt und Sein* – Acțiune și ființă – scria:

„Slujitorul este eliberat. Cel care a devenit om într-o țară străină și în mizerie devine copil în patria sa. Patria este comunitatea lui Hristos... Aceasta este noua creație a noii ființe umane a viitorului, devenind deja eveniment aici în credință, desăvârșită acolo în contemplare... care se naște din limitele lumii în imensitatea cerului, care devine ceea ce a fost sau poate că nu a fost niciodată, o creatură a lui Dumnezeu, un copil.”<sup>179</sup>

Din păcate a fost victima răutății absurde de care este capabil omul „în prezența lui Dumnezeu” acționând fără de Dumnezeu... Militantismul său în favoarea celor în suferință ca imagine a suferinței mesianice și modul în care a aplicat în viață porunca misionară a lui Hristos a fost preluat ca model de slujire, mai ales în curentele politico-religioase din perioada comunismului din DDR și Polonia. Fără să ne ofere o teologie trinitară sistematică în accepția clasică a tradiției creștine, Dietrich Bonhöffer a pus bazele unei viziuni ecleziocentrice în care Hristos și lucrarea Lui receptată în comuniunea credincioșilor este oglinda prin care se reflectă realitatea lui Dumnezeu. Gândirea sa a deschis calea altor autor protestanți, atât luterani, cât și evanghelici, temele aprofundate evoluând în paralel în ambientul catolic prin Karl Rahner, cât mai ales prin evoluția magisterială a Bisericii Catolice, așa cum regăsim în *Lumen Gentium* sau *Gaudium et Spes* a Vaticanului II.

Problematica relației omului concret trăitor în istorie cu Dumnezeu deschide calea meditațiilor despre locul Bisericii în lume, despre eclezialitatea „periferiilor” mai mult sau mai

---

<sup>179</sup> Dietrich Bonhöffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1988, p. 161.

puțin „anonime”, prezența sacramentală a lui Hristos răstignit în lume, teme de actualitate în gândirea teologică contemporană.

### 5.2.5. Jürgen Moltmann (1926-2024)

Cu un parcurs biografic original, Moltmann descoperă credința ca act existențial în perioada care urmează celui de-Al Doilea Război Mondial, fiind autorul unei teologii a speranței în care valorifică temele promisiunii divine, a Învierii lui Hristos cel răstignit, definind istoria ca misiune a Împărăției lui Dumnezeu care va veni. În opera sa *Trinität und Reich Gottes* – Trinitatea și Împărăția lui Dumnezeu (1980) propune o convertire trinitară după ce sintetizează viziunea unei hristologii dezvoltate într-o cheie interpretativă trinitară în perspectiva eshatologică a plinirii promisiunii divine.<sup>180</sup> Această lucrare a fost publicată la Alba Iulia prin traducerea lui Daniel Munteanu, ceea ce facilitează aprofundarea studiului teologiei trinitare pentru teologii de limbă română.<sup>181</sup>

Teologia Trinitară în viziunea sa personală este continuată în lucrările *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre* – „Dumnezeu în creație. Teologia creației ecologice” (München 1985), *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen* – „Calea Isus Hristos. Hristologie într-o dimensiune mesianică (München 1989) și *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie* – „Spiritul vieții. O pneumatologie integrală” (München 1991).

Fără să rivalizeze cu ampla sistematizare a *Dogmaticii ecleziale* a lui Karl Barth, Moltmann ne oferă o sinteză a cercetărilor sale de o viață care prezintă atât reflecția critică realizată într-o dimensiune ecumenică, cât și a trăirii sale

---

<sup>180</sup> Alain Blancy, „Théologie trinitaire et éthique sociale chez J. Moltmann”, în: *Études théologiques et religieuses*, 57e année, n°2, 1982, p. 246.

<sup>181</sup> Jürgen Moltmann, *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu: contribuții la învățătura trinitară despre Dumnezeu*, trad. Prof. univ. dr. habil. Daniel Munteanu, carte tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Irineu, Arhiepiscop al Alba Iuliei. Ed. a 2-a., Editura Reîntregirea, Alba Iulia 2021.

interioare care transpare prin tematica și nuanțările făcute în prezentarea metodologic ordonată a problematicii misterului Preasfintei Treimi. Contribuția sa se dorește, după cuvintele sale, „un sistem deschis” care „stimulează reflecția critică”.<sup>182</sup>

Apropierea de o *Theologia Crucis* nu este rezultatul meditării operelor teologice, ci experiența mizeriei războiului, a prizonieratului (1945-1948) și a trezirii credinței primită ca o chemare vocațională care i-a schimbat viața. De la ascultarea strigătului omului Isus pe Cruce – *Éloi, Éloi, lamma sabachthani* – spânzurat între Cer și pământ, în experiența existențială dureroasă, liminală, a morții, ajunge să integreze sensul tuturor evenimentelor în lumina Învierii și mântuirii aduse de mijlocirea Fiului întrupat și îmbrăcat în slăbiciunile condiției noastre omenești, marcate de umbra păcatului strămoșesc. De aceea studiază teologia, devine pastor protestant (1953), pentru a îmbrățișa cariera didactică de profesor de teologie în Wuppertal (1958), Bonn (1963), pentru a-și încheia cariera didactică la școala din Tübingen (1967-1994). Convertirea sa personală conduce spre o teologie a speranței.

Convertirea trinitară a teologiei protestante devine o necesitate a timpurilor noastre, fiind rezultatul conjugat al unei întâlniri existențiale prin experiență<sup>183</sup> și practica vieții spirituale (*Praxis*).<sup>184</sup> Teologia trinitară trebuie să fie o recepție critică a tradițiilor filosofice și teologice, nefiind posibilă o absolutizare a unui singur model conceptual, de exemplu metafizica Ființei, dar nici a subiectivismului modern, deoarece *Das anthropozentrische Denken weicht den neuen, relativistischen Welttheorien* – „Gândirea antropocentrică lasă locul unor noi teorii relativiste despre lume.”<sup>185</sup>

Însă nu este posibilă o teologie contemporană fără cunoașterea tradițiilor școlilor de gândire în diacronismul

---

<sup>182</sup> Alain Blancy, *Théologie trinitaire et éthique sociale chez J. Moltmann*, p. 245.

<sup>183</sup> Jürgen Moltmann, *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu*, pp. 22-23.

<sup>184</sup> *Ibidem*, pp. 27-28.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 44.

dezvoltării lor conceptuale. Treimea este de o ființă (*substantia*) și nedespărțită. Chiar dacă unii teologi germanofoni contemporani rejectează separarea dintre *Uno* și *Trino* în sistematizarea problematicii misterului Preasfintei Treimi, depășirea dictaturii relativismului nu poate fi făcută altfel decât prin situarea problematicilor „clasice” în universul cognitiv al omului contemporan, ceea ce încercăm să facem în *Sintezele* noastre...

După ce sunt lămurite reperele epistemologice, în *Trinităt* Moltmann continuă cu modul concret în care omul are acces la Dumnezeu. Într-o perspectivă modernă antropocentrică și luterană, cunoașterea lui Dumnezeu și în același timp mijlocirea mântuitoare este „în” Hristos Isus. Și Fiul întrupat săvârșește misterul pascal al patimii, morții pe Cruce și al Învierii! Capitolul II este intitulat *Die Passion Gottes* (tradus în română prin „pățimirea lui Dumnezeu”) ne trimite spre esența teologiei Crucii și a soteriologiei creștine, istoria Bisericii fiind actualizarea prezenței lui Dumnezeu în lume în epoca post-pascală a Istoriei mântuirii. În teologia latină, prin *Passio* se înțelege misterul suferinței lui Hristos care își atinge apogeul pe lemnul Crucii. După acest moment imanent în Istorie intrăm în misterul Învierii.

La Moltmann problematicile sunt legate de raportul permanent dintre *fides et ratio*, dintre ceea ce pietatea individuală și tradițiile ecleziale ale Bisericilor locale manifestă prin trăire și din cât esența propovăduirii doctrinei poate afirma la nivelul catehezei sau al teologiei: în ce fel este Dumnezeu Însuși implicat în istoria Patimilor lui Hristos? Cum poate credința creștină să înțeleagă Patimile lui Hristos ca revelație a lui Dumnezeu dacă Dumnezeirea nu poate suferi? Îl lasă Dumnezeu pe Hristos să sufere pentru noi sau Dumnezeu însuși suferă în Hristos pentru noi?<sup>186</sup>

Perspectiva lui Moltmann se înscrie aici în tradiția luterană însă o prezintă în dimensiunea unei hristologii integrale: nu separă Învierea de Răstignire, ceea ce permite legarea

---

<sup>186</sup> Jürgen Moltmann, *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu*, pp. 47-48.

voinței universale, mântuitoare, a lui Dumnezeu de implicarea Lui în suferințele lumii. Dumnezeu răstignit în și prin Hristos Isus ne revelează suferința Tatălui conform Scripturilor, acțiunea iconomică, *ad extra* corespunzând cu ceea ce ține de coerența *ad intra* a Treimii. Dumnezeu nu este insensibil sau izolat în transcendența Sa absolută, ci este plin de compasiune și se exprimă prin suferința Fiului Său răstignit pe Cruce. Este ceea ce afirmă în ambientul catolic Von Balthasar prin *Teodramatica* sa, Moltmann văzând în *Passio* expresia iubirii divine.<sup>187</sup>

Pentru școala de la Tübingen, ca legătură cu modernizarea adusă de teologiile liberale, este importantă legătura dintre cunoașterea științifică și fundamentele doctrinare ale credinței noastre. Moltmann se apropie de poziția reconcilierii raportului știință – credință din teologia catolică și ortodoxă atunci când lasă loc misterului. Metoda istorico-critică poate concilia datul pozitiv al istoriei cu Isus din Nazaret sau cu Isus Hristos așa cum este prezent în recepția post-pascală a Ecclesiei, însă rămâne deschisă trăirea credinței fiecăruia în parte (ca *fides*) prin certitudinea experienței personale (*constat credendo*) care nu întotdeauna are nevoie de o confirmare din partea științelor pozitive (*constat sciendo*).<sup>188</sup>

În capitolul III Moltmann continuă viziunea hristologiei integrale prin aprofundarea teologică a fiecărui moment din viața lui Isus, începând cu Fiul preexistent istoriei (necircumscrib în spațiul și timpul experienței umane), evenimentul kenotic al trimiterii Fiului în lume, trecând prin misterul pascal al patimii, morții și Învierii, care este continuată prin Înălțarea omului-Dumnezeu la Cer „unde șade de-a dreapta Tatălui...” Moltmann pune problema tensiunii dintre Crezul eclezial, și citează formula latină atanasiană punând accentul pe expresia autoritar-ecclezială „Prin urmare, oricine vrea să se

---

<sup>187</sup> Alain Blancy, *Théologie trinitaire et éthique sociale chez J. Moltmann*, p. 248.

<sup>188</sup> Raymond Laflamme, „Christologie fondamentale et christologie dogmatique”, în: *Laval théologique et philosophique*, Université Laval Volume 32, numéro 3, 1976, pp. 240-241.

mântuiască trebuie să gândească despre Treime în acest fel”<sup>189</sup> care îi face pe teologii liberali să-și pună problema validității Sfintei Tradiții care dogmatizează apoi, prin Conciliile Ecumenice, Scriptura.<sup>190</sup>

Teologia catolică și ortodoxă pun la baza transmiterii Revelației Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție care sunt încredințate Magisteriului eclezial. Citându-l pe Karl Barth, Moltmann consideră că Biblia este mărturia Cuvântului lui Dumnezeu, Cuvântul lui Dumnezeu este Dumnezeu însuși în Revelația Sa ca Revelator și Revelat ca Domn, ceea ce constituie fundamentul hermeneutic al teologiei trinitare.<sup>191</sup>

Capitolul IV continuă viziunea integrală prin prezentarea lui Dumnezeu în creația Sa, prin Fiul și în dinamismul transfigurării lumii realizată „în” Spiritul Sfânt, o *oikonomie* întotdeauna trinitară, pentru ca în capitolul V să dezvolte problematica misterului Preasfintei Treimi în dimensiunea transcendenței Sale absolute, abordând relația dintre „Dumnezeu în Sine” – Treimea immanentă pe care o intuim dincolo de bariera transcendenței, și „Dumnezeu pentru noi” – Treimea oikonomică pe care o exprimăm în formula Treimii doxologice (Mărire Tatălui și Fiului și Sfântului Spirit). După prezentarea diacronică a evoluției problematicii trinitare, de la erezia ariană, trecând prin conceptul de Treime introdus de Tertulian, ajungând la monarhia treimică în expresia lui Karl Barth și autocomunicarea lui Dumnezeu din gândirea lui Karl Rahner, întreaga problematică constă în exprimarea unității de o ființă (consubstanțialitatea) în care se manifestă perihoretic Persoanele divine ca relație subzistentă.<sup>192</sup>

De aici importanța raportului dintre Treimea immanentă și Treimea iconomică, dar și a modului în care se exprimă într-o

---

<sup>189</sup> *Fides autem catholica hæc est : ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur... Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat.*  
Din Simbolul *Quicumque*

<sup>190</sup> Jürgen Moltmann, *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu*, pp. 105-106.

<sup>191</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, p. 311.

<sup>192</sup> Jürgen Moltmann, *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu*, pp. 250-251.

formă teologică dogmele credinței. De aici și problematica lui *Filioque* pe care Moltmann o tratează separat<sup>193</sup>, preferința rostirii *Crezului* în varianta originală de la Constantinopol I I (381) fiind o practică acceptată în Occident, dialogul despre acest diferend istoric devenind mult mai mult decât o divergență lingvistică, fiind necesar datorită consecințelor pe le-a avut de-a lungul timpului.<sup>194</sup> De altfel vom dezvolta în mod autonom această problematică esențială teologiei greco-catolice în volumul cinci al *Sintezelor*, la nivel liturgic și teologic oficial tradiția greco-catolică română fiind în concordanță și în continuitate cu ritul greco-bizantin al Bisericii Române, demonstrând concordanța celor două formulări într-o recepție critică a evoluției doctrinei dintre Orient și Occident pe fundamentul Conciliului Florentin.

În încheierea tratatului său de teologie trinitară, Moltmann revine la problema monoteismului, a Împărăției și a libertății. În ansamblu, poziția dialectică și deschiderea ecumenică, tratarea diacronică a problematicilor, concordanța cu experiența vieții de credință și a expresiei ei ecleziale, Jürgen Moltmann valorizează unele teme comune teologiei catolice germanofone a secolului XX (Rahner, Von Balthasar), fiind preluat critic în operele lui Dumitru Stăniloae. Putem găsi luări de poziție comune, așa cum rămâne specificul filiației gândirii sale față de tradiția Reformei.

\*

\*

\*

Protestantismul a dat naștere unei multitudini de Biserici și Congregații care se bazează pe expresii teologice desprinse din siajul Reformei. Am exemplificat evoluția gândirii secolului XX oprindu-ne asupra unor teologi germanofoni recunoscuți,

---

<sup>193</sup> *Ibidem*, pp. 259-270.

<sup>194</sup> Harding Meyer, „La situation actuelle du dialogue oecuménique sur le filioque”, în: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 64e année n°1, Janvier-mars 1984, p. 19.

rămânând o pleiadă de alte nume consacrate în ambientul teologic german, englez sau francez, Luteran, Protestant sau Evanghelic, fiecare în parte demn de o analiză aprofundată din care se pot desprinde în mod dialectic elementele comune care pot dezvolta o teologie a dialogului, mai ales că Dumnezeu Creatorul este Unul în specificul celor Trei Persoane divine. Prin *sola Scriptura* și desprinderea de expresia dogmatică normativă în continuitatea apostolică a Magisteriului, protestantismul acordă o mai mare libertate Bisericilor locale și subliniază hristocentrismul Revelației care se actualizează într-o dimensiune pneumatologică în Biserica / comuniunea credincioșilor ca loc teologic al actualizării prezenței lui Dumnezeu în lume. Rămâne deschisă aprofundarea studiilor de teologie contemporane și aprofundarea cercetărilor de specialitate într-o recepție critică care să permită o mai bună înțelegere a misterului lui Dumnezeu.

## **6. Dezvoltarea teologiei trinitare în Bisericile Răsăritene**

După schisma anatică din 1054 dialogul dintre școlile de gândire Apusene și Răsăritene devenea din ce în ce insignifiant. Creștinismul se separa printr-o barieră din ce în ce mai impermeabilă impusă de structurile ierarhice centrate din jurul Patriarhiilor din Pentarhia Antică, influențate de evoluția geopoliticii lumii. Acest proces se conturează încă din Antichitate după ce Biserica creștină se instituționaliza ca parte integrantă a societății Imperiului Roman prin Edictul de la Sardica (sub Galerius în 311) și Milano (Constantin cel Mare și Licinius în 313).

Evul Mediu timpuriu începea prin marile migrații care au schimbat structura etnică a Europei, germanii, slavii, ugrofinicii pătrunzând în arealul autohtonilor indoeuropeni, care la rândul lor ocupaseră la începutul Epocii bronzului

populațiile neolitice într-un carusel al migrațiilor și schimbărilor culturale și religioase ale omenirii.

Începând cu secolul VII începea expansiunea rapidă a islamului înspre India în Orient până la Atlantic în Occident, Europa de Est fiind apărută de Imperiul Bizantin. Biserica africană dispărea din oikoumena creștină pe fondul instaurării formațiunilor statale medievale arabo-berbere, Biserica Alexandrină, coptă și etiopiană, coabita cu o lume din ce în ce mai arabizată, creștinismul Sirian și populațiile creștine din Orientul Apropiat preluau limba arabă în liturgică. În Europa misiunile bizantine și latine se întâlneau pe linia mediană care începea să diferențieze spațiul geocultural Apusean de cel Răsăritean. Limba greacă și latină a Magisteriului normat prin Conciliile Ecumenice coabita treptat cu limbile germanice, slave etc., elementele doctrinare fiind transpuse în viața Bisericilor locale vii, în limbajul vernacular specific fiecărui popor în parte. Inculturarea creștinismului în noile spații geo-culturale și filiația structurilor ecleziale față de centrul de difuziune original, nuanța treptat și riturile fiecărui centru Patriarhal din Pentarhie, care, în cazul Bisericilor constantinopolitane deveneau treptat greco-bizantine grecești, slave sau românești.

Ancorate în ortodoxia doctrinară niceo-constantinopolitană, teologiile de factură Latină sau Greacă evoluează în direcția interpretării lui Dumnezeu Unul și Întreit în sensul modelelor teoretice pe care le-am studiat. Apariția scolasticii a dat o altă turnură teologiei Latine care favoriza scrierile Sfântului Augustin, Persoanele din Preasfânta Treime fiind definite în funcție de relațiile subzistente în unica natură, demonstrațiile mergând pe linia metodologică inițiată de Anselm de Canterbury, în ambientul universitar al marilor sisteme de gândire medievale în care este redescoperită filosofia lui Aristotel. Patrologia Greacă circula în manuscrise printr-o selecție de autori preluați în scrierile timpului. După 1054 teologia magisterială catolică preia treptat limbajul aristotelico-tomist, în timp ce Grecii rămân ancorați în limbajul patristicii tardive și al scrierilor filocalice sau ale teologiei spirituale.

Creștinismul Răsăritean era zdruncinat de căderea Constantinopolului sub Turci în anul 1453. Creștinismul balcanic, al teritoriilor grecești, românești și rusești (slave) sau finlandeze intra într-o perioadă defensivă, într-un efort de păstrare a identităților naționale ale Bisericilor locale într-un context geopolitic care devine pluriconfesional mai ales după Reforma protestantă. Cum întâlnim teologia trinitară în viața de credință a Răsăritului creștin?

Mărturisirea de credință trinitară este doxologică, rugăciunile liturgice și pietatea populară este trăită într-o lume în care Cerul și pământul reunite în Isus Hristos, Domnul, dau sens trecerii fiecărui individ în parte prin istorie. Teroarea istoriei, despre care vorbea Mircea Eliade<sup>195</sup>, era învinsă prin imersiunea în dimensiunea spirituală a realității, în care – în spațiul cultural-spiritual românesc – Dumnezeu nu guvernează într-un regat, după expresia creștinismului Latin (lat. *Regnum Dei*, germ. *Reich Gottes* etc.), ci într-o Împărăție care este deasupra „regilor” și guvernatorilor lumii acesteia frământate (grec. βασιλεία του Θεού, rom. *Împărăția lui Dumnezeu*, slav. Царство Божє), de aceea speranța a fost numai în Cel pe care l-au invocat ca Împărat Ceresc!

Elita intelectuală trecea dincolo de conținutul doxologic al textelor liturgice cântate la strană în mănăstiri și în bisericile de enorie, preluând într-un spirit de rezistență într-o tradiție conservatoare formulelor consacrate în Crez. Uneori se preia la nivel afirmativ polemica pneumatologică a lui Fotios cu sublinierea „numai din Tatăl porcede” – *ἐκ μόνου του Πατρός εκπορευόμενον*, teologia rămânând în esență ancorată în sinteza biblico-patristică medievală. Elita spirituală a cultivat literatura filocalică citită în mănăstiri, tensiunea dintre tradiția bazilitană reînnoită de Teodor Studitul (759-826) și modernizată în spiritul personalismului mistic susținut de Nil Sorski (†1508)

---

<sup>195</sup> Mircea Eliade, *Eseuri. Mitul eternei reînțarceri. Mituri, vise și mistere*, trad. Maria și Cezar Ivănescu, București 1991, p. 111.

sau al colectivismului în slujba idealului teocratic susținut de Iosif din Volokolamsk (†1515).<sup>196</sup>

Reforma protestantă și-a pus amprenta și asupra Bisericii Răsăritene, care pe lângă polemica anti-Latină se confruntă și cu tendințele calvinizante care sunt promovate de patriarhul Chiril Loukaris (1572-1638) într-o *Mărturisire de credință* (tipărită la Geneva în anul 1629) în 18 puncte prin care atentează la ortodoxia doctrinară mai ales prin susținerea predestinării, a contestării sacramentalității din teologia tradițională, ierarhia eclezială, contestarea cultului sfinților și prin îmbrățișarea iconoclasmului. Fiind accelerată de apariția tiparului, circulația ideilor și reacțiile critice ale teologilor sunt prompte și amplificate.

O primă reacție vine din partea mitropolitului de Kiev Petru Movilă (1596-1646) care publica o *Mărturisirea de credință* ca opoziție față de Chiril Loukaris, dar și față de teologia Latină.<sup>197</sup> Această lucrare a fost scrisă în limba latină *Expositio fidei ecclesiae russiae minoris* în anul 1640, numită inițial în slavona bisericească *Православное исповѣданіе вѣры, Католическѣа и Апостолскѣа Цркве Восточныа* – „Ortodoxa mărturisire de credință, a Catoliceștii și Apostoleștii Bisericii Răsăritene”. Acest catehism a fost aprobat de Sinodul Bisericii Ortodoxe Kieviene, pentru a fi „discutat și îndreptat” la Iași în anul 1642. Trimis către patriarhul Partenie I de Constantinopol (†1646) prin grija domnitorului Vasile Lupu (1595-1661),<sup>198</sup> este aprobat sub numele oficial de *Mărturisirea de credință ortodoxă a Bisericii Sobornicești și Apostolești a lui Hristos*, fiind adoptată oficial ca act sinodal cu valoare normativă și ca un consens dogmatic între Răsăriteni: „De aceea, cu consimțământul obștesc al sinodului, hotărâm ca tot creștinul evlavios și ortodox aflat

---

<sup>196</sup> Elisabeth Behr-Siegel, *Le monachisme russe*, în: *Dictionnaire de spiritualité. Le monachisme. Histoire et spiritualité*, vol. IX, Paris 1980, p. 162.

<sup>197</sup> Vassa Kontouma, « Christianisme orthodoxe », în: *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)*, Section des sciences religieuses, p. 212 [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 24 octobre 2017, consulté le 09 septembre 2025. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1617>.

<sup>198</sup> Ioan Ică Jr., *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos*, teză de doctorat, Sibiu 1972, p. 109.

în Biserica Apostolică Răsăriteană, să o citească și să n-o năpustească (lepede)”<sup>199</sup>

Cei doi mitropoliți ai Bisericii Kieviene, Petru Movilă (neunit) și mitropolitul unit cu Roma Iosif Veliamin Rutski (1574-1637), nu au reușit să se reunească împotriva noii Patriarhii a Moscovei (instaurată canonic în 1589), la nivelul limbajului teologic și liturgic între uniții și neuniții kievieni neexistând diferențe majore până la Sinodul de la Zamość care a ales diferențierea față de Rusia Moscovită printr-un proces de latinizare.<sup>200</sup> Spre deosebire de greco-catolicii kievieni, Biserica Română Unită și Biserica Ruteană vor alege o cale diferită, după cum vom vedea în specificitatea pneumatologiei și a limbajului liturgic adoptat.

Împotriva tendințelor calvinizante se ridica ulterior patriarhul Dositei al II-lea al Ierusalimului (1641-1707) prin Sinodul din Bethleem (1672), importanța lui Petru Movilă și mijlocirea românilor în clarificarea polemicii declanșate de Loukaris fiind de necontestat. O altă contribuție remarcabilă a spațiului creștinismului românesc este adusă de Sfântul Paisie Velickovski de la Neamț (1722-1794). Reformatör al vieții monastice în care sunt reuniți călugări români, ucraineni, ruși sau greci, organizează în mănăstirile pe care le păstorește ca stareț, un grup de traducători din limba greacă în limbile slavonă bisericească și rusă a textelor filocalice (*Доброутоліубіе* – *Dobrotoliubie*) și a textelor Părinților Greci. Astfel, contribuie la răspândirea literaturii filocalice și patristice, isihasmul prin filiera spiritualității românești făcând legătura dintre spiritualitatea greacă athonită și monahismul român sau slav.<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>200</sup> Łukasz Marzec, „Prawny wymiar latynizacji cywilizacji europejskiej w kontekście Synodu Zamojskiego” în: *Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku. Nowe tłumaczenie z komentarzami*, Redakcja naukowa Przemysław Nowakowski CM, Kraków 2020, p. 321-322.

<sup>201</sup> Dumitru Stăniloae, „Din istoria isihasmului în ortodoxia română. Isihaștii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus în tradiția ortodoxiei

De la poziționările teologice ale epocii moderne și prin prisma teologiei doxologice trăite de creștinismul răsăritean, ajungem în secolele XIX-XX la nașterea școlilor de gândire reprezentative Bisericii naționale. În plan eclezial Bisericele Ortodoxe au evoluat în direcția dobândirii autocefaliei și ridicarea structurilor reprezentative la rangul de (neo-)patriarhii, inclusiv Biserica Rusă Moscovită părăsea epoca sinodală instaurată în anul 1700 pentru a reveni la rangul de Patriarhie.

Impulsul dat de întâlnirea creștinismului cu filosofia modernă și conturarea identităților Bisericii locale au permis consolidarea instituțiilor de învățământ de grad universitar pentru formarea seminariștilor și a teologilor, precum și afirmarea unor teologi laici sau clerici reprezentativi pentru renașterea teologiei răsăritene prin școlile de gândire naționale din tradiția Constantinopolitană. Ne oprim asupra reînnoirii teologiei trinitare și a pozițiilor originale din operele lui Serghei Bulgakov, Ioannis Zizioulas și Dumitru Stăniloae.

### 6.1. Serghei Bulgakov (1871-1944)

O lungă perioadă de timp creștinismul spațiului spiritual rus, adică al populațiilor slave din Estul Europei (definită de credincioși *credința* sau *legea rusă* spre deosebire de românii care consideră creștinismul ritului greco-bizantin *legea strămoșească*) definește condiția existențială a omului trăitor în lume conform unei concepții despre lume creștine, fiind markerul identitar al populațiilor care se integrau în ordinea socială medievală a formațiunilor prestatale din aceste teritorii.

Într-o istorie zbuciumată, în care șamanismul siberian, mongolii și tătarii musulmani, apoi polono-lituanienii romano-catolici și suedezii după Reformă, au colorat ambientul multiconfesional al vastelor teritorii din Est, parohiile au reunit în jurul bisericuțelor de lemn locuitorii „de aceeași lege”,

---

românești”, în: *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, vol. VIII, București 1979. p. 556.

calendarul liturgic cadențând într-o formă normativă ritmul activităților economice și al vieții și morții în continuitatea intergenerațională din moși-strămoși. Mănăstirile și sihăstriile au fost centre de spiritualitate în care credința sau „legea” a fost călăuzită de maeștrii spirituali, aspectul practic al pastorației fiind mai important decât dezvoltarea unei teologii speculative. Într-o tradiție conservatoare, cunoașterea teologică era transmisă printr-o sinteză patristică și filocalică într-o manieră omiletică sau prin îndrumarea spirituală dată de duhovnici fiilor lor în credință.

Emergența Imperiului Rus în jocul de putere al geopoliticii europene și modernizarea forțată a culturii elitelor după modelul occidental, inițiată de țarul Petru cel Mare (1672-1725), a avut un rol negativ în ceea ce privește ingerințele politicului în viața Bisericii în siajul cezaropapismului sau a „simfoniei bizantine” care a continuat și în perioada sovietică, însă a deschis cultura și spiritualitatea rusă spre Occident, până atunci spațiul sintezelor și al întâlnirii dintre catolicism și ortodoxie fiind Europa Centrală și al Bisericii kieviene sau românești, coborând spre Sud până în Balcanii de Vest. În acest nou spațiu geocultural are loc o adevărată renaștere a teologiei Răsăritene care intrase în hibernare după căderea Constantinopolului.

În secolele XIX-XX se remarcă marii filosofi și teologi ortodocși ruși printre care Vladimir Soloviev (1853-1900), Pavel Florenski (1882-1937), Pavel Evdokimov (1901-1970) sau Vladimir Losski (1903-1958), printre aceștia remarcându-se prin viziunea asupra teologiei trinitare Serghei Bulgakov.<sup>202</sup>

Serghei Bulgakov este omul frământărilor timpului său, un intelectual implicat în dezbaterile filosofice, economice și spirituale. Este atras inițial de marxism, însă propune o critică a lui Marx prin intermediul viziunii dialectice hegeliene. În anul 1909, după moartea copilului său de patru ani, meditează

---

<sup>202</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità. Dodici questioni scelte di teologia trinitaria*, Marcianum Press, Venezia 2024, p. 145.

asupra Înțelepciunii Crucii, idei care se vor concretiza ulterior prin mișcarea eclectică a *sofiologiei*.<sup>203</sup> Părăsește treptat interesul pentru marxism reîntorcându-se la credință, fiind un partener de dialog al părintelui Pavel Florenski. A fost hirotonit preot ortodox în anul 1918.

În perioada mișcărilor revoluționare din Rusia cochetează cu ideile politice ale creștin-democrației, însă în anul 1922 este expulzat din Uniunea Sovietică de către Lenin pe una din așa numitele „corăbii a filosofilor” prin care sovieticii au exilat o parte a intelectualității ruse. Urmează șapte ani de exod din Crimeea, trecând prin Istanbul și Praga. La vârsta de 54 de ani ajunge împreună cu soția și copii la Paris, unde împreună cu filosoful și teologul Nicolai Berdiaev (1874-1948) pune bazele unui centru de gândire și de spiritualitate a diasporei ruse care se concretizează prin *Institutul Saint-Serge* din Paris (din anul 1925).<sup>204</sup>

Un studiu aprofundat asupra concepției trinitare bulgakoviene este făcut de părintele Dariusz Kowalczyk, teolog iezuit actualmente profesor la Universitatea Gregoriană din Roma, care sintetizează opera teologului ortodox rus urmărind temele: Dumnezeu – Spiritul tri-ipostatic, apoi tri-ipostaticitatea, natura, Sofia, pentru a ajunge la Dumnezeu – Iubirea kenotică. Teologia trinitară în operele lui Bulgakov pornește de la fundamentele neotestamentare ale Sfântului Ioan: Dumnezeu este Spirit (*Ioan* 4, 24) și Dumnezeu este Iubire (*1 Ioan* 4, 8, 16).<sup>205</sup>

Teologia trinitară este cuprinsă în special în publicațiile lui în limba rusă scrise în 1928 și 1932 traduse în limba germană în 1936 și 1945, care constituie cele două trilogii ale lui Bulgakov din reeditările, sistematizările și traducerile ulterioare. Așa numita „mică trilogie” cuprinde *Rugul aprins* (1927), *Prietenul mirelui. Despre venerarea ortodoxă a Înaintemergătorului* (1928) și *Scara lui Iacob* (1929), urmată de ceea ce posteritatea a reunit într-o „trilogie mare” prin *Despre Cuvântul întrupat. Agnus Dei* (1933),

---

<sup>203</sup> Piero Coda, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 21.

<sup>204</sup> Antoine Arjakovsky, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944) philosophe et théologien chrétien*, Parole et Silence, Paris 2006, pp. 10-15.

<sup>205</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 146.

*Paracletul* (1936) și *Mireasa Mielului. Creația, omul, Biserica și eshatologia* (1945).<sup>206</sup>

Urmărim în continuare principalele aspecte ale teologiei despre Dumnezeu în viziunea lui Serghei Bulgakov pătrunzând în misterul Dumnezeului care se revelează ca subiect absolut unic și tri-ipostatic. Dumnezeu este Iubire or, iubirea este relație, în cazul Absolutului divin viața interioară revărsându-se prin crearea lumii. Omul, ocupând un loc privilegiat în lume fiind chip și asemănare a Creatorului său, este subiectul unei iertări și mântuirii care intră în istorie printr-o iubire kenotică. În final, câteva reflecții asupra sofieiologiei pe care o propune Bulgakov, precum și despre recepția critică a teologiei sale.

### 6.1.1. Dumnezeu subiect absolut unic și tri-ipostatic

Descrierile ontologice Dumnezeu este Spirit și Dumnezeu este Iubire ne arată cine este Dumnezeu pentru noi și în același timp revelează cine este Dumnezeu în sine însuși. Când facem referire la spirit în viziunea filosofiei clasice ne referim la lumea transcendentă, veșnică (în afara spațialității și temporalității lumii materiale), este lumea *pleromei* platonice (grec. *πλήρωμα* – plenitudine) în care ajungem la o ierarhizare a valorilor, sau a unui gradualism ontologic care urcă până la valoarea ultimă, sau primă pentru că este *arhè*-ul lumii pe care teologie îl identifică cu Dumnezeu. În gândirea bulgakoviană Spiritul este apropiat de definițiile hegeliene, care pentru teologul nostru înseamnă că Dumnezeu este un Subiect (*Eu* absolut), cu o conștiință personală, care se revelează omului ca Personalitate și ca „Cel care este”. Concepția despre Spirit la Bulgakov este influențată de filosofia idealistă germană când vorbește despre subiect, preluând și o viziune personalistă considerând că *eu*-ul în lumea creată nu se poate fonda altfel decât printr-un alt *eu*, un *tu* împreună cu care se construiește

---

<sup>206</sup> Piero Coda, *Sergej Bulgakov*, p. 67.

un *noi*. Altfel spus, ipostaticitatea se formează și se manifestă numai prin întâlnirea cu alte ipostasuri umane.<sup>207</sup>

Însă conceptul filosofico-teologic de persoană devine, sub influența psihologiei pozitive, personalitate, căreia Bulgakov caută să îi confere o consistență metafizică. Un *Eu* absolut, o Persoană eternă, are nevoie de un *Tu* și de un *Noi* din veșnicie. Un Dumnezeu veșnic trebuie să conțină în sine un *Tu* veșnic: dacă omul este „monoipostatic” (un ipostas care se fondează prin întâlnirea cu alte persoane umane), Dumnezeu este pluriipostatic din veșnicie ca Personalitate absolută care conține în Sine întreaga „gramatică personală” (*Eu, Tu, El, Noi, Voi*, fără *Ei* care nu țin de viața divină pentru că ar sugera o altă divinitate în afara Subiectului absolut).<sup>208</sup>

Rățiunea umană nu poate pătrunde misterul tri-ipostasului divin fără automanifestarea de Sine prin Revelația plenară în Isus Hristos care numește explicit Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Dumnezeu este Subiect absolut pentru că este Spirit și în același timp trebuie să aibă constitutiv în sine mai mult de un ipostas. Dumnezeu este un *Eu* absolut, însă nu solitar:

„Diferența proprie Spiritului divin constă în aceea că nu e doar personală, ci este și Spirit tri-ipostatic, personalitate tri-ipostatică, având în același timp o *unică natură*, și de aceea o *unică* (nu comună, ci pur și simplu unică) *viață*.”<sup>209</sup>

De aici încercarea lui Bulgakov de a oferi o nouă viziune asupra Preasfintei Treimi. Dumnezeu Unul și tri-ipostatic în mod absolut este un *Eu* în trei *Eu*-ri însă fiecare din cei trei *Eu* nu este „o parte” dintr-un *Eu* absolut ci fiecare Ipostas divin este adevărat Dumnezeu în mod complet și în același timp este în întregul *Eu* divin. Kowalski ne arată că după logica

---

<sup>207</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 146.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>209</sup> Serge Boulgakov, *L Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Cita Nuova, Roma 1990, p. 145, citat în: Dariusz KOWALCZYK, *Il perché della Trinità*, p. 147.

omenească s-ar ajunge la  $1 = 3$ , însă dincolo de lumea creaturală, Creatorul lumii Unul și Trinitar transcende orice analogie matematică fiind „supra-numeric”. De aceea și încercările transpunerii misterului în analogii. a ceea ce rămâne absolut transcendent și inefabil în adâncul Ființei Sale rămâne un demers dificil: „Dumnezeu, cel care este în Sfânta Treime, nu este *unu* în sensul unei unități numerice, ci e *unul* în sensul negării oricărui număr și al oricărui calcul” și Treimea nu este un Dumnezeu numărat de trei ori de trei ori Unu, adică de trei ori *Eu* pentru că „Dumnezeu este Sfânt, dar și Sfânt, Sfânt, Sfânt”.<sup>210</sup>

În abordările tradiționale se vorbește despre o unitate de o natură (ființă) în trei Persoane care dețin întreaga natură divină în manifestarea perihoretică eternă, în schimb, pentru Bulgakov avem un singur *Eu* absolut în trei *Eu*-ri în care fiecare din aceștia *Trei* sunt egali cu *Eul* unic și absolut, fiecare ipostas din Sfânta Treime nefiind nici mai mare, nici mai mic și egal chiar cu întreaga natură a Preasfintei Treimi.

Serghei Bulgakov inițiază critica ortodoxă față de tradiția augustiniană și mai ales față de limbajul scolastic, poziție care este preluată de acum înainte de majoritatea teologilor secolului XX. Se delimitează de definițiile tradiției Latine a Ipostasului – Persoanei prin diferențele relațiilor intratrinitare și combate orice explicare cauzală, respingând poziția Sfântului Augustin, răspândită în Occident și care „contaminează” Orientul, care vede în Dumnezeu trei relații subzistente într-o unică substanță divină.

Teologia Răsăriteană pune accentul pe monarhia Tatălui, de unde și accentul bulgakovian pus pe Persoana Tatălui. Pornind de la Subiectul absolut tri-ipostatic existent ca Dumnezeu Unul, Bulgakov consideră că nu este nevoie de o explicație cauzală: cele trei Ipostasuri există pentru că așa este *Eul* veșnic și absolut și nu pentru că în natura divină distingem relații opuse. Este un Subiect Absolut care există în trei *Eu*. Bulgakov se opune

---

<sup>210</sup> Serge Boulgakov, *Capitoli sulla Trinitarieta*, citat în: Piero Coda, *Sergej Bulgakov*, p. 97.

astfel necesităţii explicării modelului teoretic trinitar răsăritean pentru care, prin monarhia Principiului, Tatăl este cauza naşterii şi purcederii din veşnicie a celorlalte două Ipostasuri. Originea în Dumnezeu Tatăl poate fi înţeleasă ca o modalitate a co-relaţiilor ipostatice ca act şi nu ca naştere / generare, nefiind nevoie de o explicaţie cauzală sau a relaţiilor de origine, atâta timp cât ne aflăm în faţa unei egalităţi veşnice care scapă oricărei reprezentări logice sau cronologice.

De fapt, nu ne aflăm în faţa respingerii poziţiei teologiei tomiste sau a contestării tradiţiilor teologiei patristice Greceşti, ci doar în încercarea redefinirii fundamentărilor ontologice printr-un amalgam al limbajului filosofiei subiectului, cu elementele unei antropologii raţionale şi ale personalismului, toate extrapolate la nivelul misterului din teologie şi îmbrăcate în consistenţa unor realităţi metafizic existente. Bulgakov înlocuieşte în explicaţiile sale generarea Fiului şi procesia Spiritului cu relaţii de manifestare reciprocă a Celor Trei, „enumerarea” Primei, celei de-a Doua şi a Treia Persoane fiind consecinţa unei gândiri cauzale, în timp ce tri-ipostaticitatea prezintă repetarea aceleiaşi naturi a Subiectului tri-ipostatic fără să fie nicio ierarhie internă atâta timp cât acesta este actul absolut al auto-instituirii *Eului*, nu printr-o procesie a unui Ipostas de la altul, ci ca o reciprocă auto-instituire.<sup>211</sup>

Cele trei Ipostasuri ca un Subiect tri-unic sunt definite prin corelările imuabile, au aceeaşi divinitate, însă într-un mod diferit care nu permite interschimbabilitatea lor. Bulgakov critică şi modul în care tradiţia Latină explică procesiile veşnice, prin „eroarea principală a teologiei romane, că purcede, ca şi cum acest *apriori* al esenţei tri-ipostatice nu ar exista, ca şi cum s-ar putea căuta şi demonstra *a posteriori* pe baza relaţiilor şi nu viceversa.”<sup>212</sup>

Eu, personal, nu înţeleg de ce astfel de critici nu ţin cont de faptul că sistematizările problematicilor tratate de teologi sunt

---

<sup>211</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 150.

<sup>212</sup> Serge Bulgakov, *Capitoli sulla Trinitarietà*, citat în: Piero Coda, *Sergej Bulgakov*, p. 106.

o necesitate logică, dezvoltată metodologic într-un context diacronic și dialectic al dezvoltării conceptuale a timpului respectiv. Nu putem critica anacronic un concept teologic antic sau medieval într-un sistem de gândire modern, amalgamând criteriile metodologice și limbajul specific, ci putem face o analiză comparativă și o meta-analiză care găsește similitudini, diferențe, interdependențe, pentru a concluziona prin ceea ce este valabil sau nu în contextul prezent... Teologia Latină și Greacă, începând cu diferențierea și nuanțarea conform sensibilităților augustinienne sau a Părinților Capadocieni, reprezintă dezvoltarea conceptuală conform aspectivității și a metodologiilor specifice, existând întotdeauna și poziții similare de-o parte sau de o alta.

Revenind la autorul nostru, în cele din urmă afirmă că monarhia Tatălui trebuie menținută conform concepției Capadocienilor, pe care o „traduce” în limbajul său conceptual diferit de ceea ce reprezintă cauzalitatea sau originea în filosofia clasică. Tatăl este primul Ipostas în măsura în care El se manifestă în Cuvântul său și prin Spiritul Sfânt, chiar mai mult, Tatăl îl generează pe Fiul și din Tatăl purcede Spiritul Sfânt. În purcederea Spiritului Sfânt este prezent Fiul, așa cum și în generarea Fiului se află Spiritul care locuiește în El, astfel încât se ajunge la un *Filioque* și *Spirituque* nu ca procesii cauzale din veșnicie, ci ca manifestări tri-ipostatice: Tatăl se revelează în Fiul prin intermediul Spiritului și în Spirit prin intermediul Fiului; Fiul este Revelarea Tatălui în Spirit, în timp ce Spiritul îl slăvește pe Tatăl și pe Fiul.<sup>213</sup>

Astfel, Treimea descrisă ca Subiect absolut Unul și tri-ipostatic ajunge la problematica naturii divine ca un *Eu* în trei *Euri*, altfel spus se ajunge la un alt tip de relație decât accidentul aristotelic care caracterizează Ființa substanțială, ci la un aspect legat de afectivitatea umană proiectată în absolutul divin conform postulerilor bulgakoviene, pentru că Dumnezeu este Iubire!

---

<sup>213</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 153.

### 6.1.2. Iubirea kenotică

Faptul că Dumnezeu este Iubire nu este o descriere funcțională ci o descriere ontologică, natura (grec. *οὐσία*) definită de Latini ca *substantia*, în cazul unității tri-ipostatice devine *sub-stare*, relația de Iubire absolută care dă consistență realității lui Dumnezeu. Dacă iubirea ca relație interpersonală în cazul oamenilor este limitată de confruntarea exclusivă a unui *eu* cu alteritatea unui *tu*, relația constitutivă a unui *eu – eu – eu* printr-o reciprocitate ontologică face ca Dumnezeu să se manifeste ca un *Eu* care există doar prin Altul, cu Altul și în Altul.<sup>214</sup>

Speculațiile originale ale lui Serghei Bulgakov conduc spre o dublă axiomă a iubirii personale: nu există iubire fără sacrificiu și nu există iubire fără beatitudine.<sup>215</sup> În același timp, iubirea personală ne conduce spre o „ontologie a iubirii” pentru că în Dumnezeu relațiile tri-ipostatice sunt mult mai mult decât o manieră de „a fi”, sunt însăși *Ființa*. Chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om constă în Iubirea care se reflectă în creatura Sa, astfel încât cartezianul *Cogito, ergo sum* devine axioma *amo, ergo sum*.<sup>216</sup>

Sacrificialitatea este rezultatul renunțării reciproce a Persoanelor divine pentru dăruirea totală, trăirea în Celălalt. Ca idee prezentă în teologia secolului XX atât în tradițiile catolice, cât și ortodoxe sau protestante, întâlnim manifestarea iubirii ca sacrificiu în istoria mântuirii prin misterul pascal al patimii, morții și Învierii lui Isus Hristos. Întruparea este deja culmea coborârii kenotice a lui Dumnezeu în istoria lumii create. Acest gest este trinitar, săvârșit de Fiul „care Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine... ” (*Filipeni* 2, 6-11).

---

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>216</sup> Ciprian Apintiliesei, *La Structure Ontologique-communionnelle de la personne: aux sources theologiques et philosophiques du pere Dumitru Staniloae*, Peeters Publishers, München 2020, p. 216.

Serghei Bulgakov dezvoltă ideea kenozei intratrinitare primordiale (adică preexistentă kenozei istorice a lui Dumnezeu în Isus Hristos) câteva decenii înainte de Hans Urs Von Balthasar, fiind în același timp o proiecție a *teologiei Crucii* luterane și a tropismului gândirii teologiei ruse față de Hegel.<sup>217</sup> Crucea este simbolul Iubirii divine față de oameni și revelarea iubirii intratrinitare. Suferința este dată de despărțire și de pierdere. Este o pierdere reciprocă: Tatăl îl pierde pe Fiul care se jertfește, Fiul îl pierde pe Tatăl asumându-și condiția existențială umană (*Éloi, Éloi, lamma sabachthani* Matei 27, 46) și în același timp este fericirea regăsirii plene în Spiritul Sfânt care este uniunea Lor ca Persoană. Iubirea sacrificială nu contrazice plinătatea fericirii divine pe care o fundamentează. Pe linie augustiniană definește Spiritul ca iubirea reciprocă a Tatălui și a Fiului ca autorevelare în natura Sa, în Adevăr și Frumos.<sup>218</sup>

Dacă textul din *Filipeni* ne pune în fața kenozei Tatălui și Fiului, coborârea Spiritului Sfânt în condiția creaturală este mult mai profundă. Sacrificiu și beatitudine întâlnim în Tatăl și în Fiul, însă aceste atribute ale iubirii în definiție bulgakoviană sunt în Spirit. Spiritul Sfânt este cel mai prezent și în același timp cel mai misterios și impersonal personaj pentru că se revelează prin suflare de vânt, foc sau porumbel. Kenoza Spiritului Sfânt este direct legată de Întrupare, ba chiar se poate spune că este scopul ei, așa cum le explică Hristos ucenicilor săi: „Este mai bine pentru voi să mă duc la Tatăl” (*Ioan 15,7*), pentru a trimite Spiritul Sfânt care îi botează pe ucenici în limbi de foc. Întruparea lui Hristos ne unește cu El și constituie ca un fundament de nezdruccinat pentru participarea noastră la viața divină. Dar numai dacă primim Spiritul Sfânt se poate actualiza această viață în noi și unirea și întrepătrunderea dintre uman și divin se poate manifesta în mod misterios, vizibil și inexprimabil în același timp.

Până acum ne aflăm în fața unei teologii critice față de limbajul scolastic, dar și față de teologia patristică greacă,

<sup>217</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 160.

<sup>218</sup> Serge Boulgakov, *Il Paraclito*, Dehoniane, Bologna 2012, p. 124.

pe care nu le contestă în esența lor, ci le transpun într-un sistem de gândire propriu bazat pe o altă paradigmă antropologică și trinitară. Iubirea este creatoare, dăruindu-se în exteriorul unității tri-ipostatice prin creație.

Însă Serghei Bulgakov aduce în discuție problema iubirii divine unice în trei forme de manifestare: iubirea ipostatică de la Persoană la Persoană, apoi iubirea ipostatică spre realitatea non-ipostatică, dar ipostaziată care constituie natura divină în intimitatea Ființei Sale (*Sofia necreată*), care se manifestă printr-o altă formă de iubire care se raportează la ceea ce nu este Dumnezeu, adică spre creație (*Sofia creată*). Intrăm astfel într-o problematică care a trezit numeroase controverse, în *Sofiologie*, așa cum aceasta emerge din Antichitate, se reflectă în literatura patristică și este dezvoltată de părintele Serghei Bulgakov în spiritul teologiei ruse renovatoare.

### 6.1.3. Iubirea intratrinitară și creația în sofiologia bulgakoviană

*Sofia* – *Înțelepciunea* face parte din sensibilitatea spiritualității creștinismului rus / slav încă de la creștinarea Rusiei Kieviene sub Volodimir cel Mare (958-1015), mare cneaz din dinastia varegă (vikingă) Rurik, care renunță la păgânism și primește botezul în anul 988. După ce convoacă adunarea poporului pe malul Niprului, urmează botezarea în masă a adunării, gest legendar care marchează începuturile creștinismului Rușilor din Marele Cnezat Kievian (maloruși/ucraineni, bieloruși, slavii nordici din Novgorod și de Est, numiți ulterior moscoviți, și rutenii regiunilor carpatice), inculturarea prin evanghelizare fiind opera monahilor care își încep opera misionară din legendara Lavră Pecersk din Kiev.<sup>219</sup>

La început Mitropolia Kieviană este păstorită de ierarhi greci, fiind sufragana Constantinopolului, de aceea filiația este marcată de păstrarea hramului catedralei după Catedrala

---

<sup>219</sup> Alexandru Buzalic, „Spiritualitatea creștinismului kievian de la apariție până în secolul XIII”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, Anul XLVII, 2, 2002, pp. 48-50.

mamă, în cazul nostru *Hagia Sofia* (a *Sfintei Înțelepciuni*) din Constantinopol. De aceea propovăduirea inițială a călugărilor misionari face trimitere la Înțelepciunea divină care guvernează lumea și dă sens lumii care descopereă mântuirea în Hristos. Ulterior, după căderea Kievului (1239) sub Batu Han (1205-1255), nepotul lui Ginghis Han, și intrarea lumii ruse sub mongoli pentru trei secole (prezența tătarilor din Crimeea rămânând pentru mult timp o amenințare în Răsăritul Europei), apar noi teme în pietatea rusă și noi hramuri catedrale precum ajutorul Maicii Domnului, a Preasfintei Născătoare (*Покров Пресвятой Богородицы*) sau a sfinților care au fost invocați în timpul războaielor care au reconfigurat geopolitica lumii ruse după eliberarea de sub mongoli, precum Sfântul Iurie (*святый Юрій / Gheorghe*) sau Dimitrie ca sfinți militari și Nicolae făcătorul de minuni în spațiul Carpatc.<sup>220</sup>

În gândirea filosofică termenul *Sofia* a fost pervertit de Plotin care căuta să explice într-o manieră neoplatonică trecerea de la Unul spre multiplu prin mijlocirea unui „spirit al lumii”, dobândește conotații panteiste în gândirea protestantă liberală a lui Jakob Böhme (1575-1624) sau luterană a lui Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), fiind preluat de filosofii ruși la sfârșitul secolului XIX.<sup>221</sup>

Raportul dintre Dumnezeu și lume în perspectiva Înțelepciunii-Sofia este tratat de filosofii Vladimir Soloviev (1853-1900), îl întâlnim în rebeliunile conceptuale ale lui Lev Tolstoi (1828-1910), în dezvoltarea teologică a lui Pavel Florenski (1882-1937), dobândind structura sofilogiei la Serghei Bulgakov, pe care o analizăm în continuare. Punctul de plecare trebuie legat de sensibilitatea creștinismului rus

---

<sup>220</sup> Alexandru Buzalic, „Biserica kieviană între decădere și renaștere spirituală. Secolele XIII – XVII” în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, Anul XLVIII, 1, 2003, pp. 40-45.

<sup>221</sup> Nikolaos Asproulis, „La réception de la sagesse dans la sophiologie russe. Rôle et controverses dans l'orthodoxie”, în: *Recherches de Science Religieuse*, Éditions Facultés Loyola Paris, 2020/2 Tome 108, p. 221.

originar, așa cum părintele Bulgakov menționează în meditațiile sale despre frumusețea, armonia, simplitatea luminii revărsate de cupola *Hagiei Sofia* din Istanbul asupra vizitatorului:

„Acela care a vizitat templul Sfintei Sofia din Constantinopol și care i-a perceput revelația este îmbogățit pentru totdeauna de o nouă cunoștință despre lume în Dumnezeu, din partea Înțelepciunii divine. Această cupolă cerească care se apleacă spre pământ pentru a-i îmbrățișa fața, prin formele sale fine, infinitul, unitatea multiplă a tuturor lucrurilor, eternitatea imuabilă în imaginea (icoana/obraz) creației: un miracol al *armoniei*. Prin lejeritatea, claritatea, simplitatea, acordarea admirabilă, care îl fac pe gânditorul cupolei și al pereților să dispară, prin această revărsare de lumină care se răspândește de sus și care pătrunde întregul spațiu, suntem surprinși, subjugați, convinși: eu sunt în lume și lumea este în mine. Acolo este Platon care primește botezul creștinismului, în înălțimile în care sufletele se înalță pentru a contempla ideile. Însă Sofia platonică se vede pe sine și se regăsește în Sofia creștină. Biserica Sfânta Sofia este cu adevărat manifestarea sa artistică, acoperind lumea cu protecția sa. Este manifestarea ultimă și tacită a geniului grec referitor la Înțelepciunea lui Dumnezeu pe care a lăsat-o moștenire secolelor viitoare. Acest miracol arhitectonic, ridicat în timpuri teologice din vrerea unui împărat teolog, a rămas fără un raport tangibil cu doctrina epocii sale, care a aprins flacăra pentru a lumina generațiile care vor veni. Cupola Sfintei Sofia încununează, și putem spune, generalizează opera creatoare a Conciliilor Ecumenice.”<sup>222</sup>

Bulgakov dorește o reîntoarcere la puritatea gândirii teologice a primelor Concilii Ecumenice, dezbrăcată de învelișul categorial care s-a adăugat în perioada post-patristică, printr-un *aggiornamento* specific trezirii și ieșirii din hibernare a teologiilor Răsăritene. Sofiologia se dorește în ortodoxie un *Weltanschauung* creștin similar contribuției tomismului sau

---

<sup>222</sup> Serge Boulgakov, *La Sagesse de Dieu. Resume de sophiologie*, Éditions l'Âge d'Homme, Lausanne 1983, p.7.

a filosofiei moderne în catolicism sau a teologiei liberale sau „barthiene” pentru protestantism. Chiar mai mult, nu dorește să se opună niciunei dogme a Bisericii.<sup>223</sup>

În înțelegerea concepției trinitare bulgakoviene trebuie înțeles faptul că Sofia-Înțelepciunea nu este o a patra Persoană, este o iubire divină non-ipostatică, dar rămâne o manifestare vie și vivificatoare pentru că a trăi „în” Dumnezeu înseamnă a iubi. Iubirea non-ipostatică nu este un sacrificiu personal, ci ca o „apartenență”, „a se oferi”, și un „a se dărui” care dă iubirii Sofiei un caracter feminin.<sup>224</sup>

„Ipostasele divine, însă, nu constituie în sine singurele centre personale ale Iubirii (intra-Trinitare), căci Sofia aparține și ea tărâmului Iubirii lui Dumnezeu. Ea este iubită de Sfânta Treime, ca viață și ca revelație; Dumnezeu Treimic se iubește pe Sine în ea [...] Sofia este și ea iubire, dar într-o formă specială și neipostatică. Iubirea este multiplă în Treime; aspectele ei variază în funcție de Persoane; totuși, pe lângă aspectul personal, există o iubire care nu este personală. Toată viața în Dumnezeu este iubire în sine. În acest sens, se poate vorbi despre iubire în Dumnezeu nu numai în relațiile dintre cele trei Ipostasuri și în relația lui Dumnezeu cu Divinitatea Sa, ci și în iubirea Divinității pentru Dumnezeu. Dacă Dumnezeu iubește Sofia, și aceasta iubește pe Dumnezeu.”<sup>225</sup>

În istoria mântuirii Hristos Isus este revelarea cea mai evidentă a iubirii kenotice a Fiului care s-a făcut om. Este și o kenoză istorică a Tatălui și a Spiritului Sfânt, însă Creatorul se revelează creaturilor numai prin intermediul Fiului și a Spiritului Sfânt, adică prin, ceea ce Bulgakov numește, „diadele

---

<sup>223</sup> Serge Boulgakov, *La Sagesse de Dieu*, p. 13.

<sup>224</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 163.

<sup>225</sup> Boris Bobrinskoy, „Le pere Serge Boulgakov, visionnaire de la Sagesse”, *Supplément Le Service orthodoxe de Presse (SOP)* n° 196, mars 1995, p. 12.

sofianice”.<sup>226</sup> Fiind un act al iubirii, revelarea a „ceva” din sine prin Revelația divină este și o manifestare a libertății absolute.<sup>227</sup>

În viziunea sofianică a părintelui Serghei Bulgakov creația se realizează concomitent *ex nihilo* și *ex Trinitate*. Expresia *ex nihilo* – ἐκ τοῦ μὴ ὄντος apare pentru prima oară în *Păstorul lui Hermas* și o recităm în fiecare Sfântă Liturghie când spunem: „Dumnezeule Sfânt, Care întru sfinți odihnești, Cel ce cu glas întreit-sfânt ești lăudat de Serafimi și preamărit de Heruvimi și de toate Puterile cerești adorat, Cel ce din neființă la ființă le-ai adus pe toate...” (Rugăciunea *Trishagionului*). Se afirmă distincția dintre „neființă” din care apar toate, trimițându-ne spre actul creator și mai ales al începuturilor: crearea lucrurilor nu se bazează pe o realitate substanțială sau subatomică așa cum căutau să demonstreze primii filosofi, ci se petrece *ex nihilo*.<sup>228</sup>

Creația este contingentă și ontologic diferită față de Dumnezeu, însă se neagă orice monism sau dualism și se deschide calea speculațiilor despre transcendența și imanența acțiunii divine în lume.<sup>229</sup> Înainte de a crea non-divinul trebuie să existe „locul” în care aceasta (creația) să se manifeste, or, acest „loc” este nimicul din care apar toate lucrurile. Putem face analogii cu energiile necreate sau cu starea teoretică descrisă de astrofizicieni în spatele zidului Planck, în acest tip de speculație avem o imagine conceptuală a ceea ce rămâne inefabil și transcendent.<sup>230</sup>

Este „ceva” ce se regăsește în „spațiul” intratrinitar și care apare în kenoza iubirii perihoretice a unui Dumnezeu-întreit care generează toate lucrurile. Acest *nihil* – μὴ ὄντος nu este „în afara” lui Dumnezeu, ci în „spațiul” dintre Persoanele

---

<sup>226</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 164.

<sup>227</sup> Ciprian Apintiliese, *La Structure Ontologique-communionnelle de la personne*, p. 221.

<sup>228</sup> Alexandru Buzalic, *THEOS DE DEO UT UNO. Sinteză de Teologie Greco-catolică*. 3, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2025, p. 13.

<sup>229</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, pp. 214-215.

<sup>230</sup> Alexandru Buzalic, *Theos*, p. 124.

divine, un „loc” pentru „non-divin”, adică pentru creația imanentă. Bulgakov se situează între monism și dualism.

Monismul poate fi exprimat într-o manieră panteistă (*cosmoteistă*) sau *atheistă* (negarea caracterului personal al divinității), în ambele cazuri fiind vorba despre o lume autosuficientă și de aici într-un fel absolută. Atheismul extrapolează atributele divine în întregul univers, de aceea energia sau materia devin absolute, imuabile și veșnice. Dualismul ontologic ne introduce în gândirea gnostică, însă este o falsă rezolvare a raportului dintre Spirit și materie.<sup>231</sup> Poziția coerentă este similară *panenteismului* (grec. πᾶν – totul, ἐν – în, θεός – divinitate) a lui Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) ca mediere între theism și monism cosmoteist.

În cheie interpretativă sofilogică, la Soloviev și Florenski Înțelepciunea divină este un atribut al lui Dumnezeu, este Cuvântul, Spiritul Sfânt sau Maria. Bulgakov situează conceptul de Sofia în inima viziunii sale teologice. Sofia este Înțelepciunea lui Dumnezeu diferită de unitatea tri-ipostatică și în același timp legată de natura (grec. οὐσία) lui Dumnezeu într-o manieră non-personală, nu are personalitate, la care participă Tatăl – Fiul – Spiritul Sfânt prin esența autorevelării Ipostasurilor, având în același timp ceva din caracterul personal al Preasfintei Treimi. Citându-l pe Bulgakov din *Mielul lui Dumnezeu*, Dariusz Kowalski concluzionează: „Înțelepciunea, Sofia, e *pleroma*, lumea divină, subzistentă în Dumnezeu și prin El, veșnică și necreată, unde Dumnezeu trăiește în Preasfânta Treime.”<sup>232</sup>

\*

Fără să fie o doctrină oficial acceptată în ambientul teologiei ortodoxe, ca sistem personal de dezvoltare doctrinară *sofiologia* bulgakoviană a pătruns în critica de specialitate și are și astăzi

<sup>231</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 231.

<sup>232</sup> Sergej Bulgakov, *L'agnello di Dio. Il mistero del verbo incarnato*, Città Nuova, 1990, pp. 159-160, citat în: Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 236.

trecere printre unii teologi ortodocși sau catolici. Din considerente politice, în anul 1935 Patriarhia Moscovei a condamnat doctrina sofianică bulgakoviană prin Serghei de Moscova (1867-1944), reprezentantul ramurii conservatoare, aceeași decizie fiind luată și de „Sinodul Karlovtsi” al diasporei ortodoxe ruse, ținut în Serbia, care preia la unison ideea că sofologia bulgakoviană „este străină învățaturii Bisericii și eretică”.<sup>233</sup>

De fapt, care este originalitatea teologiei trinitare bulgakoviene? În sinteză, Dumnezeu este un *Eu* în trei *Eu*, o Persoană în trei Persoane, de unde plenitudinea gramaticii divine *Eu – Tu – Noi – Ei – Voi*. Chiar dacă nu este limbajul tradițional al teologiei Răsăritene și al Sfintei Tradiții, este o manieră de a exprima adevărul despre natura divină în trei Persoane.<sup>234</sup>

Élisabeth Behr-Sigel observa faptul că a vorbi despre o ființă-natură-substanță în trei Persoane, este același lucru cu expresia limbajului scolastic care ne vorbește despre consubstanțialitate sau relații subzistente, în fond, Părinții Greci și Latini când sistematizează problematica *ut Uno* riscă să ne pună în fața unui Dumnezeu abstract și impersonal. Bulgakov, ridicându-se împotriva acestei inadvertențe, a căutat să împace dogma trinitară cu bogăția vieții interioare a Preasfintei Treimi care se descoperă într-o dimensiune imanentă prin coborârea kenotică a Înțelepciunii Sale<sup>235</sup>, o prezență iconică a lui Dumnezeu în Istorie, așa cum întâlnim în propovăduirea primară a monahismului rus kievian și cum descoperă în contemplarea *Hagiei Sofia* din Constantinopol.

Pentru a exprima trimiterea spre o substanță divină, fără conținut, plenitudinea vieții intratrinitare Bulgakov introduce în ecuație *Sofia – Înțelepciunea*. Caută să explice astfel realitatea absolută și transcendentă a unui Dumnezeu pre-existent lumii

---

<sup>233</sup> Élisabeth Behr-Sigel, „La Sophiologie du Père S. Boulgakoff”, în: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 19e année n°2, 1939. p. 131.

<sup>234</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 165.

<sup>235</sup> Élisabeth Behr-Sigel, *La Sophiologie du Père S. Boulgakoff*, pp. 136-137.

pe care a creat-o, unitatea și tri-ipostaticitatea eternă a cărei esență este Iubirea. De asemenea, aici întâlnim unele dintre cele mai contestate idei ale Părintelui Serghei privind Înțelepciunea personificată, ipostatică fără a fi Ipostas, Obiectul Iubirii lui Dumnezeu și care Îi întoarce această Iubire.<sup>236</sup>

Simplicitatea naturii divine, necompuse, rămâne ne-revelată în esența Sa (*οὐσία*) și în același timp este revelată sub forma vieții divine intra-trinitare, perihoretice, circulare (*Sofia* ne-creată) și prin raportul față de non-divin, în raportul Dumnezeu-creație (*Sofia* creată), toate în dinamismul Iubirii „în sine Însuși” și „pentru noi”. Astfel, conceptul de Sofia evită căderea într-un monism panteistic, Iubirea intratrinitară manifestându-se în transcendența Sa absolută și în lumea creată și mai ales în om (*panenteism* filosofic). Această Iubire are dubla conotație sacrificială, prin kenoza, și prin fericirea beatifică.<sup>237</sup> Rămâne întotdeauna misterul iubirii non-ipostatice a naturii divine a Sofiei care se relaționează cu non-divinul, cu creația. Ajungem astfel la Spiritul divin Ipostatic, alteritatea absolută care din veșnicie vrea să se dăruiască din iubire lumii non-divine.

Această viziune teologică originală, și în unele aspecte controversată, reunește filosofia subiectului cu personalismul, gândirea Conciliilor Ecumenice cu spiritualitatea creștinismului rus, a Sfinților Părinți, în special a celor Capadocieni, cu poziția filosofilor și teologilor care au marcat școala de gândire ortodoxă rusă. Alături de filosoful și teologul Vladimir Losski (1903-1958) și de părintele profesor Georges Florovsky (1893-1979), părintele Serghei Bulgakov rămâne un teolog reprezentativ pentru școala de gândire ortodoxă rusă a secolului XX.

## 6.2. Ioannis Zizioulas (1931-2023)

Mitropolitul Major de Pergam, Ioannis Zizioulas a fost unul dintre cei mai cunoscuți teologi ortodocși greci care s-a încadrat

<sup>236</sup> Boris Bobrinsky, *Le pere Serge Boulgakov, visionnaire de la Sagesse*, p. 12.

<sup>237</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 165.

pe linia Sfintei Tradiții, a tradițiilor teologiei grecești contemporane în dialog cu școlile de gândire din Bisericele Ortodoxe, Protestante și ale Bisericii Catolice, oferindu-ne în ceea ce privește teologia trinitară și ecleziologia o viziune originală.

Născut la Katafygion în Grecia (Macedonia Occidentală), și-a început formarea teologică la Tesalonic și Atena, pregătindu-și teza de doctorat la Universitatea din Harvard sub îndrumarea lui Georges Florovsky. A obținut titlul de Doctor în teologie la Universitatea din Atena, în anul 1966, cu teza „Unitatea Bisericii în Sfânta Euharistie și în episcop în primele trei secole.”<sup>238</sup>

Și-a început cariera didactică la Universitatea din Atena (1964), a fost profesor de teologie patristică la Universitatea din Edinburgh (1970-1973) după care conduce catedra de teologie sistematică pentru paisprezece ani la Universitatea din Glasgow, fiind profesor invitat la Institutul de cercetări în teologie sistematică la *King's College* din Londra sau la Universitatea Pontificală Gregoriană din Roma. În anul 1986 a fost ales mitropolit titular de Pergam, preluând catedra de teologie dogmatică a Universității din Tesalonic. Implicat în dialogul ecumenic cu Biserica Catolică, referent oficial al Patriarhului de Constantinopol, a primit titlul de *Doctor Honoris Causa* al Universității Babeș-Bolyai în anul 2009, la propunerea Facultății de Teologie Ortodoxă. Activ de-a lungul vieții sale în mișcarea ecumenică, a fost membru al Comitetului Central al Consiliului Mondial al Bisericilor și a fost mult timp copreședinte ortodox al Comisiei Internaționale pentru Dialog Teologic Oficial între Ortodocși și Romano-Catolici și al Comisiei similare pentru Dialog Teologic între Ortodocși și Anglicani.

A trecut la Domnul în anul 2023, părintele profesor Ioan Chirilă rezumând cel mai bine viața ierarhului teolog: „Călătorind spre Ființa cea veșnică, adesea ne ascundem în cuvinte și încercăm ca prin ele să dezvăluim măreția tainei Cuvântului. Așa a făcut și Mitropolitul Ioannis Zizioulas în Ființa eclesială, dar acum când s-a mutat în veșnicie aș vrea să aduc

---

<sup>238</sup> Gaëtan Baillargeon, „Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine”, în: *Nouvelle Revue théologique*, 111 No 2 1989, pp. 177-178.

în amintirea noastră dimensiunea mărturiei sale euharistice, nu a eclesiologiei euharistice (uneori disputată), ci a faptului că a crescut în lumina Athosului, că a scris despre părinții duhovnicești cu o râvnă care mărturisește că trăia cu ei și prin ei cu El, că a atacat nivelul contemporan de comunicare teologică și a dat o bioetică creștină foarte relevantă pentru unitatea cunoașterii și că a lansat mereu un imn vieții și Izvorului ei.”<sup>239</sup>

Operele sale sunt accesibile cititorului de limbă română prin traduceri *Creația ca Euharistie* (Editura Bizantină, 1999), *Teologia Sfântului Siluan* (Editura Deisis, 2003), *Ființa eclesială* (Editura Bizantină, 2006), *Euharistie, Episcop, Biserică* (Editura Basilica, 2009), *Comuniune și alteritate: ființarea personal-ecclesială* (Editura Sophia, 2013) și *Prelegeri de dogmatică creștină* (Editura Sofia, 2014).

Despre Ioannis Zizioulas, Yves Congar afirma că „este unul dintre cei mai originali și profunzi teologi ai epocii noastre”<sup>240</sup>, propunându-ne în operele sale o interpretare a concepției trinitare axată pe monarhia absolută a Tatălui pe care o proiectează atât în sacramentalitatea, cât și în eclesiologia Bisericii lui Hristos. De la cosmos și persoana umană care dă sens tuturor lucrurilor pe care le percepe într-o manieră inteligibilă, ajungem la Tatăl – Principiul Treimii și al întregii creații, ca să ne oprim apoi asupra dimensiunii ecleziale a teologiei trinitare a lui Zizioulas pentru care primează ontologia Persoanei.

### 6.2.1. Cosmos, persoană, Tatăl – principiul Trinității

Mergând pe linia neo-patristicii din teologia contemporană, conform sensibilității gândirii coordonatorului său din perioada cercetărilor din ciclul trei al formării teologice, a lui Georges Florovsky, nu preia pur și simplu afirmațiile Părinților Bisericii, ci le transpune concepția trinitară, antropologică, hristologică și eclesiologică într-un sistem logic, filosofic și teologic adaptat

---

<sup>239</sup> Ioan Chirilă, *Mitropolitul Ioannis Zizioulas*, <https://kirioan.ro/2023/02/03/mitropolitul-ioannis-zizioulas/>, consultat la data de 1.02.2026.

<sup>240</sup> Yves Congar, „Bulletin d'ecclésiologie”, în: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 66, No. 1 (Janvier 1982), p. 88.

unei reînnoiri a gândirii secolului XX. Paradigma neo-patristică este reacția critică profundă a interacțiunii istorice a teologiei ortodoxe cu cultura, în special în epoca post-bizantină. Aproprierea terminologiei Occidentale este o „pseudomorfoză” (distorsiunea care apare atunci când o tradiție este forțată să intre în categorii intelectuale străine), de aceea era nevoie de o reîntoarcere la rădăcinile patristice și liturgice.<sup>241</sup> În acest sens Zizioulas este ancorat în teologia Părinților Capadocieni, la fel cum teologii greco-catolici români ai secolului XVIII făceau în scrierile lor încercând să introducă în dialogul cu teologia apuseană tradiția patristică și liturgică a spiritualității române, după cum vom vedea în volumul dedicat pneumatologiei.

Chiar dacă cercetarea sa din perioada redactării tezei de doctorat este dedicată raportului dintre Euharistie, slujirea episcopală și unității Bisericii în perioada pre-niceniană, aceste coordonate ale gândirii sale exprimă de fapt ontologia persoanei din perspectiva unei analize trinitare. Conceptul de persoană, aflat în centrul concepției sale trinitare, se regăsește în întreaga sistematizare a doctrinei creștine pe care o expune din perspectiva eclezilogiei în cheie interpretativă euharistică.<sup>242</sup>

Zizioulas pornește de la evoluția concepțiilor antropologice din elenismul antic până la apariția creștinismului. Filosofia păgână este monistă și a-personală. Filosofii cosmologi ionieni și nici platonismul sau aristotelismul nu puteau concepe o Ființă absolută într-un pluralism ontologic și nici nu aveau definiția persoanei umane, principiul lumii fiind o unitate monistă. Vorbim despre o alterare a gândirii mitologice și degradarea doctrinelor politeiste care afirmă intervenția voluntară a zeilor, lumea fiind mai degrabă guvernată de legile imuabile ale cosmosului. Gândirea din perioada eclectică a Antichității se confruntă cu noutatea monoteismului iudaic și creștin:

---

<sup>241</sup> Raul-Ovidiu Bodea, „Teologie și cultură în gândirea Mitropolitului Ioannis Zizioulas: Critică neopatristică și transfigurare euharistică”, în: *Altarul Reintegrării* nr. 1/2025, p. 119.

<sup>242</sup> Leon Siwecki, „John Zizioulas’ Trinitarian Ecclesiology”, în: *Collectanea Theologica*, 94 (2024) nr 2, p. 31.

„Divinul era văzut în diferite moduri în forțele cosmice, dar un Dumnezeu căruia să i se poată ruga nu exista. Pavel ilustrează problematica esențială a religiei de atunci în mod absolut adecvat, atunci când contrapune vieții «după Hristos» o viață sub domnia «elementelor cosmosului» (Coloseni 2,8). În această perspectivă un text al sfântului Grigore din Nazianz poate să fie relevant. El spune că în momentul în care magii conduși de stea l-au adorat pe noul rege Hristos, a venit sfârșitul astrologiei, pentru că de acum stelele se rotesc conform orbitei fixate de Hristos. De fapt, în această scenă este răsturnată concepția de atunci despre lume care, în mod diferit, este din nou în culmea gloriei și astăzi. În definitiv, nu elementele cosmosului, legile materiei, conduc lumea și pe om, ci un Dumnezeu personal conduce stelele, adică universul; nu legile materiei și ale evoluției sunt ultima instanță, ci rațiunea, voința, iubirea – o persoană. Și dacă noi cunoaștem această Persoană și ea ne cunoaște pe noi, atunci într-adevăr puterea implacabilă a elementelor materiale nu mai este ultima instanță; atunci nu suntem sclavi ai universului și ai legilor sale, atunci suntem liberi. O atare conștiință a determinat în antichitate spiritele sincere la căutare. Cerul nu este gol. Viața nu este un simplu produs al legilor și al causalității materiei, ci în toate și în același timp mai presus de toate există o voință personală, există un Spirit care în Isus Hristos s-a revelat ca iubire.”<sup>243</sup>

Este ceea ce expune cu erudiție papa Benedict al XVI-lea, Ioannis Zizioulas afirmând același lucru când observă că Grecii antici nu au reușit să construiască o adevărată ontologie a persoanei. Pentru Platon, de exemplu, ceea ce contează este individul și persoana capabilă de a intra în legătură cu Binele absolut, individuarea ființei umane fiind văzută într-o manieră abstractă.<sup>244</sup> Pentru a exprima persoana umană se folosește termenul *πρόσωπον* care semnifică masca din teatrul antic, Zizioulas observând faptul că dramaturgia este spațiul simbolic unde libertatea individului se afirmă ca personaj într-o lume

<sup>243</sup> pp. Benedict XVI, *Spe Salvi* n. 5.

<sup>244</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 168.

monistă a armoniei cosmice a-personale.<sup>245</sup> Pentru cultura greco-romană persoana (*prosopon*) rămâne un rol impersonal jucat în teatru sau în societate.

Spre deosebire de *prosopon*, un înveliș fără o consistență proprie, termenul *ipostasis* dă o consistență persoanei prin substanță / natură.<sup>246</sup> Este ceea ce a făcut Calcedonul prin definirea Persoanei în Isus Hristos sau filosofia aristotelico-tomistă atunci când descrie fundamentul personal al ceea ce se manifestă într-o formă substanțială datorită legăturii hylemorfismului (materie-formă, sufletul persoanei fiind definit ca *morfe* și nu *eidos*). Persoana devine o „mască a ființei”.<sup>247</sup> Acest lucru s-a făcut prin depășirea viziunii cosmologice și prin desprinderea de orice formă de determinism ontologic din lume, și mai ales prin descrierea ontologiei persoanei în legătură cu Persoana care îi conferă identitate și continuitate absolută.<sup>248</sup>

Sfânta Scriptură ne ajută să ne desprindem de orice determinism cosmic, lumea-creația fiind contingentă și nu veșnică și necesară, opera Creatorul care cheamă totul din neființă într-o ființă prin actul liber al voinței Sale, din Iubire. Ontologia Persoanei este inițiată de Părinții Capadocieni care, vorbind despre misterul trinitar, scot din definiția dumnezeirii orice referință la ipostas sau substanță pentru a rămâne pur și simplu Persoană.<sup>249</sup> Marea revoluție coperniciană, după cum afirma Zizioulas, este făcută de Tertulian care vorbește despre *una substantia* și *tres personae* în Dumnezeu și de Hipolit Romanul care leagă termenul de *prosopon* de Tatăl și de Fiul, eliberându-l de impersonalismul unei esențe divine sau de un atribut al Ființei, devenind elementul constitutiv, principiul și cauza Ființei.<sup>250</sup>

---

<sup>245</sup> Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, Editura Bizantină, București 2007, p. 21.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>249</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, pp. 169-170.

<sup>250</sup> Yannis Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992, p. 382.

Dacă principiul în dinamismul trinitar divin este Persoana Tatălui, procesele intra- și ale generării lumii sunt acte volitive libere, nu sunt necesități ontologice, de aceea toate sunt acte de iubire ale unei Iubiri veșnice. Libertatea este cel mai important atribut al unui Dumnezeu personal. Astfel, principiul ontologic al dumnezeirii nu trebuie căutat într-o substanță unică, ci în generarea Fiului și purcederea Spiritului Sfânt ca acte ale unei Voințe libere.

Dacă pentru om libertatea creaturală constă în a alege o cale sau a o nega, fără să își poată alege existența sa în mod metafizic, libertatea absolută a lui Dumnezeu este a lui Dumnezeu-Tatăl, o iubire care transcende orice necesitate ontologică a substanței, generarea și purcederea constituind comuniunea trinitară din Voința-Tatălui.

„...atât pentru om, cât și pentru Dumnezeu, baza ontologiei este persoana. Dumnezeu este numai în calitate de Persoană ceea ce este în natura Sa – un *Dumnezeu perfect*, omul în Hristos *este un om perfect* numai în calitate de persoană. deci ca iubire și libertate. Prin urmare, om perfect este numai cel cu adevărat persoană, deci cel care există, care posedă un mod de existență, care este constituit ca ființă, urmând întocmai modul în care Dumnezeu există ca Ființă – iată ce înseamnă *unire ipostatică* în limbajul existenței umane. Hristologia este astfel vestea cea bună dată omului: natura umană poate fi asumată, *ipostaziată*, independent de necesitatea ontologică impusă de ipostasul său biologic. Acesta din urmă nu duce, în final, decât la individualitatea tragică și la moarte. Datorită lui Hristos, omul poate și el în sfârșit *să existe*, să-și afirme existența sa ca persoană, nu sprijinindu-se pe legile inviolabile ale naturii sale, ci întemeindu-se pe relația cu Dumnezeu, identică celei pe care Hristos, ca Fiu, o întreține liber și din iubire cu Tatăl.”<sup>251</sup>

---

<sup>251</sup> Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 51.

Libertatea absolută este chipul libertății în creaturi. Omul poate actualiza imaginea lui Dumnezeu în sine numai devenind autentic ceea ce este ca ființă creată prin îndumnezeirea prin har ca participare la viața divină, prin *Θέωσις* – *theosis*.<sup>252</sup> Comuniunea dintre om / creatură și Dumnezeu / Creatorul absolut, nu dizolvă umanitatea și nici nu diminuează libertatea individului, fiind vorba despre un schimb interpersonal prin care omul participă (cu limitele creaturale) la viața divină și Tatăl îl acceptă pe om ca fiu în Fiul (*Galateni* 4, 6): îndumnezeirea nu este câștigată de individ, ci este un har.<sup>253</sup>

Comuniunea Tatălui cu Fiul și cu Spiritul Sfânt este eternă și este un act liber, singura manifestare liberă ontologic posibilă constând în liberate și iubire. Îndumnezeirea omului îl pune în fața unui Dumnezeu infinit, însă ne aflăm în fața unei bariere de netrecut între Creator și creaturile Sale.

### 6.2.2. Alteritatea în Preasfânta Treime

Misterul alterității Persoanelor divine caută să definească individuarea fiecărei realități în parte fără să se pună în discuție monarhia Tatălui și fără a se ajunge la un fel de diminuare a libertății sau a dumnezeirii Tatălui, în același timp fără a se apela la conceptele de substanță sau de relație subzistentă în Dumnezeu. Pentru Zizioulas conceptul de alteritate este indispensabil oricărei teologii trinitare.<sup>254</sup>

Filosofia greacă a acordat o mai mare atenție *arheului* sau *unității* în detrimentul multiplului.<sup>255</sup> Dumnezeu, conform Revelației, este întreit în Persoane, este o comuniune în relație

---

<sup>252</sup> Ioannis Zizioulas, *L'Uno e i Molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*, Lipa, Roma 2018, p. 12.

<sup>253</sup> Sorina Elena Amironesei, „Revoluția capadociană și aspecte privind trecerea de la gândirea greacă antică la gândirea creștină în expunerea mitropolitului Ioannis Zizioulas”, în: *Revista de filosofie*, LXIII, 5, București 2016, p. 656.

<sup>254</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, pp. 173-174.

<sup>255</sup> Ioannis Zizioulas, *Comuniune și alteritate. Ființarea personal-ecclesială*, Editura Sophia, București 2013, p. 256.

care se petrece „mai înainte de toți vecii”. Sub influența Capadocienilor principiul ontologic trece de la exprimarea substanțială la nivelul Persoanei, ceea ce permite legătura dintre libertate (act volitiv) și ființă. Acestea sunt exprimate într-o formă magisterială la Conciliul din Constantinopol (381).<sup>256</sup>

Pentru om afirmarea de sine se face de cele mai multe ori prin refuzul „celuilalt”, mecanism care conduce la păcat, izolare, însingurare. Dumnezeu este acceptarea Celuilalt.<sup>257</sup> Mai mult, pentru că Dumnezeu nu este definit substanțial, ci este ontologic comuniunea alterității ca Persoane, Tatăl nu poate exista fără Celălalt. Unitatea Întreită constitutivă lui Dumnezeu nu reduce unul (simplu-necompus) la o comuniune și nici nu permite amalgamarea unei „tri-unități” ca *arhè* al tuturor lucrurilor, ceea ce ar complica reflecția trinitară, de aceea este nevoie de afirmarea monarhiei Tatălui, nu într-o formă subordinaționistă, ci în dimensiunea misterului Preasfintei Treimi în care Unul și Multiplul coincid în mod ontologic. Alteritatea lui Dumnezeu și a Persoanelor „în” Dumnezeu este desăvârșită, absolută. La fel și voința liberă care se actualizează ca Iubire: libertatea este identică cu Iubirea. Și această libertate-Iubire absolută este Tatăl și este Dumnezeu.<sup>258</sup>

În mod spontan omul se adresează lui Dumnezeu ca Tatălui, fără să intre în speculațiile trinitare. De fapt, chiar dacă logica „crono-logică” așterne o ordine a procesiilor din Sfânta Treime, Persoanele divine nu provin una din cealaltă ci este o co-emergență și co-existență din veșnicie. Rugăciunile liturgice ale ritului constantinopolitan, asemenea celorlalte rituri ale Bisericii lui Hristos, sunt adresate către Dumnezeu-Tatăl, chiar dacă ontologic Triunitatea sau Tripersonalitatea sunt constitutive: Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt sunt în mod desăvârșit uniți și în mod absolut „Celălalt”.

---

<sup>256</sup> Ioannis Zizioulas, *Comuniune și alteritate*, p. 192.

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>258</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 176.

A vorbi despre Dumnezeu, Unul – Tatăl în Sfânta Treime, nu este o contradicție pentru că Tatăl este un Ipostas particular fiind „relațional” în sensul că nu poate fi conceput fără „Celelalte” Persoane divine.<sup>259</sup> Alteritatea Tatălui are astfel particularitatea de a fi originea Fiului și Spiritului ca Persoane cu totul egale, Treimea integrând în mod desăvârșit o egalitate personală care are aceeași valoare ontologică ca substanța / natura / ființa din definițiile teologiei „clasice”. În viziunea ontologică a lui Zizioulas „Celălalt” în Treime este într-o relație de Iubire care aparține Tatălui. În relația dintre Unu și Multiplu, Mitropolitul grec recunoaște că această viziune poate fi controversată pentru că Persoana Tatălui devine principiul cauzal al Treimii. A porni de la Persoana Tatălui fără a face referire la esența divină este similar afirmării faptului că voința Persoanei precedă esența divină...<sup>260</sup>

Celebra sinteză a teologiei sale trinitare: „Faptul că Dumnezeu există datorită unei persoane, Tatăl, și nu din cauza substanței unice, este capital pentru teologia trinitară, fiindcă semnificația sa nu este teoretică, academică, ci profund existențială.”<sup>261</sup>

Tatăl este unicul *arhè* personal în Dumnezeu, ipostaticitatea implicând dinamismul relației de la Persoană la Persoană din veșnicie, mișcare (în sens metafizic) care generează Fiul și purcede Spiritul. Tatăl este cauza Fiului și Spiritului din veșnicie, în afara timpului experimentat de realitatea creaturală, idee preluată din teologia Capadocienilor, însă nu o cauzalitate substanțială, ci personală, liberă (neconstrânsă / non-necesară = Iubire). Înlocuind termenul „substanță” cu „persoană” se poate ajunge la aceleași probleme care au fost în perioada primelor Concilii Ecumenice. O cauză a Trinității în voința eternă a Tatălui nu poate însemna trei voințe sau una singură, deoarece cădem în triteism sau în subordinaționism.

---

<sup>259</sup> Ioannis Zizioulas, *Comuniune și alteritate*, p. 158.

<sup>260</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 179.

<sup>261</sup> Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 36.

Alteritatea față de creație constă în faptul că individualitatea umană se construiește prin relația cu „ceilalți”, în timp ce în Dumnezeu existența Persoanelor ca relație este din veșnicie și provine din voința liberă a Tatălui: Treimea este o mișcare, un dinamism al iubirii, inițiată de o Persoană.<sup>262</sup>

### 6.2.3. Tatăl și Biserica

Teologia trinitară nu este tratată în mod exhaustiv în operele lui Zizioulas, însă este în centrul întregului său sistem speculativ. Prima cercetare este dedicată Euharistiei, Bisericii, Episcopului care simbolizează într-un mod cvasi-sacramental Unitatea unei creații transfigurate prin har. De la bun început avem o întrepătrundere a teologiei trinitare cu antropologia teologică și cu ecleziologia.<sup>263</sup>

Sfânta Treime este comuniune, de aceea Biserica este în mod mistic expresia comuniunii sfinților care se actualizează prin raportarea la un Dumnezeu *Sfânt, Sfânt, Sfânt*.<sup>264</sup> Chip și asemănare a lui Dumnezeu, omul este chemat la comuniunea de sfințenie din structura intimă a Creatorului, este liber și este o ființă socială în esența sa, însă este condiționat de starea de creatură. De aici alteritatea pe verticală care nu poate fi exprimată printr-o similitudine, fiind diferențe calitativ diferite între divin și uman. Personalismul ontologic al lui Zizioulas nu are nimic de-a face cu personalismul existențialist.

Comuniunea este consolidată de Euharistie, deoarece, după cum afirmă și teologia catolică, „Biserica trăiește Euharistia. Biserica se naște din Euharistie, celebrează Euharistia și este edificată de Euharistie.”<sup>265</sup> Constituția despre liturghie a Vaticanului II, *Sacrosanctum concilium*, afirmă:

---

<sup>262</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 181.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>264</sup> Leon Siwecki, *John Zizioulas' Trinitarian Ecclesiology*, p. 36.

<sup>265</sup> pp. Ioan Paul II, „Scrisoarea Enciclică *Ecclesia de Eucharistia*, către episcopi, preoți și diaconi, către persoanele consacrate și credincioșii laici, despre Euharistie în raportul său cu Biserica,” n. 3.

„Liturgia este culmea și izvorul vieții Bisericii – *fons et culmen* – deoarece Biserica îl primește pe Hristos, prin Euharistie, în timp ce Hristos ne primește pe fiecare din noi, prin comuniunea de sfințenie. Harul lui Hristos este Spiritul Său, cuminecarea fiind comuniune prin și în Hristos. Dezintegrării unității între oameni, o consecință a păcatului, i se opune Trupul lui Hristos forța generatoare a unității.”<sup>266</sup>

Aceste poziții sunt prezente și în teologia Mitropolitului ortodox Ioannis Zizioulas, evident, în sublinierea catolicității prezente la nivelul Bisericilor locale și aspectul funcțional al sinodalității, fără a atinge unitatea în diversitate a Bisericii lui Hristos în spiritul expresiei primelor secole ale Pentarhiei. Universalitatea este definită în teologia catolică din perspectiva voinței universale, mântuitoare, a lui Dumnezeu, care are o dimensiune eshatologică pentru că în Împărăție creația va fi transfigurată. Același lucru îl afirmă și Zizioulas, cu mențiunea că vorbim mai degrabă despre Biserici Catolice care subzistă în catolicitatea Bisericii lui Hristos:

„Hristos-Adevărul a venit pentru viața cosmosului întreg și că îndumnezeirea pe care o aduce Hristos ca împărtășire din viața divină (2 Petru 1, 4) se raportează la toată creația, nu doar la ființa umană. Cum am arătat în privința relației Adevărului cu condiția căzută a existenței, în acest context libertatea înseamnă într-adevăr alegerea între diferite posibilități sau între negație și afirmație, între bine și rău. Putința de a alege se întemeiază pe individualizarea și dihotomiile ființei, născute din stăruința omului de a referi, în cele din urmă, ființa la el însuși. Depășirea acestor dihotomii o reprezintă tocmai ceea ce înseamnă pentru noi *catolicitatea* existenței în Hristos și în Trupul Său, Biserica catolică. Acesta este tipul de catolicitate a existenței pe care îl conturează comunitatea euharistică în Chiar structura sa. Astfel, libertatea pe care Hristos Adevărul o dă creației este

---

<sup>266</sup> *Sacrosanctum Concilium*, n. 10.

tocmai eliberarea de diviziune și individualizare, oferind posibilitatea alterității în comuniune. Dacă aceasta este temelia Adevărului ca libertate în Biserică, este evident că se naște un nou concept de libertate, care nu este determinat prin alegere, ci prin mișcarea afirmației constante, a unui continuu *Amin*. Poporul lui Dumnezeu adunat în Euharistie își realizează propria libertate sub forma unicei afirmații: în Hristos, Dumnezeu nu ne oferă pe *da* și *nu* împreună, ci numai acel *da* care echivalează cu *Amin* euharistic (2 Corinteni 1, 19-20).<sup>267</sup>

În aceste postulări Euharistia este un „loc al Adevărului”, unitatea, chiar dacă este vizibilă în realitatea istorică a Bisericii care se manifestă prin Bisericile care trăiesc „prin” Hristos „în” Tatăl, este opera lui Dumnezeu. Noua creație se edifică în istorie, cu toate imperfecțiunile unui „deja și nu încă”, refacerea comuniunii distruse de păcatul strămoșesc fiind posibilă numai prin Fiul-Întrupat, Dumnezeu Adevărat și om-adevărat. Hristologia devine Vestea cea Bună a posibilității îndumnezeirii naturii umane:

„Supraviețuirea eternă a persoanei ca *ipostas* liber, unic și irepetabil, ca ființă iubitoare și iubită, constituie chintesența mântuirii, *vestea cea bună* pentru om. În limbajul Părinților, aceasta se numește îndumnezeire, care înseamnă participare nu la natura sau substanța lui Dumnezeu, ci la existența Sa personală. Scopul mântuirii este ca viața personală, realizată de Dumnezeu în Treime, să fie realizată și în sânul existenței umane. În consecință, mântuirea se identifică cu realizarea persoanei în om. Să nu existe, însă, persoană fără mântuire? Nu ajunge, oare, să fii om pentru a fi persoană? Teologia patristică consideră persoana *chipul și asemănarea lui Dumnezeu*. Ea nu se mulțumește cu o interpretare umanistă a Persoanei. Această luare de poziție a teologiei patristice privește omul sub două *moduri de existență* care ar putea fi numite ipostasul existenței biologice – primul, și ipostasul existenței eclesiale – cel de-al doilea. O scurtă analiză și

---

<sup>267</sup> Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, pp. 124-125.

comparație a acestor două *moduri de existență* ale omului va explica de ce conceptul de persoană este indisolubil legat de teologie și eclesiologie.”<sup>268</sup>

Modelul trinitar propus într-o dimensiune hristologică și a misticii euharistice, ne oferă o imagine a Bisericii Catolice care își are originea în Sfânta Treime (un Tată egal în fața Celorlalți), o parte a unui întreg egal conform consistenței ontologice care formează „împreună” un „tot-unitar”. Ierarhul ortodox consideră că în această comuniune eclezială este un primat care depășește primatul de onoare, este un *primus* universal, o necesitate eclesiologică într-o Biserică unită, conciliară prin sinodalitate.<sup>269</sup>

Recunoaștem cu surprindere elementele eclesiologiei Vaticanului II care schimbă paradigma „ierarhologiei” de tip monarhic și clerocentric cu poporul lui Dumnezeu din care fac parte toți cei ce slujesc Biserica. Papa nu este un monarh absolut (consecința evoluției instituțiilor de putere medievale) ci *servus servorum Dei*. Ioan Paul al II-lea spunea:

„...atunci când Biserica Catolică afirmă că funcția episcopului Romei răspunde voinței lui Hristos, ea nu desparte această funcție de misiunea încredințată ansamblului episcopilor, și ei *vicari și delegați ai lui Hristos*. Episcopul Romei aparține *colegiului* lor și ei sunt frații lui întru slujire. Ceea ce se referă la unitatea tuturor comunităților creștine intră evident în cadrul sarcinilor care țin de primat. Ca episcop al Romei, el știe ... că dorința arzătoare a lui Hristos este comuniunea deplină și vizibilă a tuturor comunităților, în care locuiește Spiritul său în virtutea fidelității lui Dumnezeu... Comuniunea reală, chiar imperfectă, care există între noi toți n-ar putea oare să-i stimuleze pe responsabili eclesiastici și pe teologii lor să instaureze cu mine pe acest subiect un dialog frățesc și răbdător, în care am putea să ne ascultăm dincolo de polemicele sterile, neavând în minte decât voința lui Hristos pentru Biserica

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>269</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 187.

sa, lăsându-ne pătrunși de strigătul său *ca toți să fie una.. pentru ca lumea să creadă că Tu m-ai trimis (Ioan 17,21)?*”<sup>270</sup>

Această poziție rămâne greu de acceptat pentru teologii tradiționaliști răsăriteni care sunt ancorați în polemica anti-unionistă sau pentru integriștii care susțin o superioritate Romană în fața celorlalte rituri ale Bisericii lui Hristos. Limbajul neo-patristic în viziunea lui Zizioulas este similar schimbării de paradigmă eclesiologică adusă de *aggiornamentul* Vaticanului II și constituie esența modelului refacerii unității Bisericii.<sup>271</sup>

Bisericile Unite au văzut întotdeauna în ierarhie și în primatul urmașului Sfântului Petru (*primus inter pares*) „icoana” unității care simbolizează în mod cvasi-sacramental unitatea Trupului mistic al lui Isus Hristos guvernat în mod sinodal prin colegiul tuturor episcopilor reuiniți în jurul episcopului Romei (*in persona Christi capitis*).

Unitatea Bisericii are o consistență metafizică dată de comuniunea trinitară, indiferent că o exprimăm la nivel conceptual într-o manieră substanțială, fie că preferăm viziunea personalismului ontologic, Biserica este în mod nevăzut și văzut o realitate spirituală și materială în același timp. Modelul unității spirituale este comuniunea de iubire manifestată în intimitatea Preasfintei Treimi, adevărata și profunda comuniune de o ființă și nedespărțită, într-o singură și unică realitate metafizică care cheamă tot ceea ce există în Univers din neființă în ființă. În intimitatea metafizică realitatea divină este transcendentă omului istoric și reprezintă alteritatea absolută, un mister de nepătruns și de neatins.<sup>272</sup> Catolicitatea este prezentă „în” și se manifestă „prin” episcopii eparhiali, și ei *vicari și delegați ai lui Hristos* în Biserica locală pe care o conduc, și se exercită *colegial*

<sup>270</sup> pp. Ioan Paul II, Scrisoarea enciclică *Ut unum sint* referitoare la angajarea ecumenică, nn. 95-96.

<sup>271</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 188.

<sup>272</sup> Alexandru Buzalic, *Ekklesia. Din problematica eclesiologiei contemporane. Ediția a doua completată și adăugită*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2022, p. 173.

căutându-se calea sinodală a consensului în jurul episcopului Romei care este semnul vizibil al unei „catolicități” universale și principiul unității datorite „prin” Hristos din realitatea misterioasă, dar mereu prezentă a dinamismului acțiunii de iubire, al Preasfintei Treimi. Această viziune despre catolicitate a avut-o și ierarhul teolog, ortodox, Ioannis Zizioulas.

\*

În concluzie, pentru Ioannis Zizioulas Dumnezeu există pentru că Tatăl există și explică această concepție trinitară pornind de la ontologia conceptului de Persoană. S-a opus căderii într-un substanțialism conceptual și a subliniat monarhia absolută a Tatălui în mișcarea veșnică a Persoanelor egale în demnitate, libertate și subzistență personală. Influențat de neo-patristică, Zizioulas este atras de Părinții Capadocieni. Spre deosebire de părintele Bulgakov, care a fost combătut oficial de ierarhia Bisericii Ortodoxe Ruse, scrierile lui Ioannis Zizioulas sunt aproape unanim acceptate în ambientul gândirii filosofico-teologice grecești, ruse (slave) sau românești. Doctrina trinitară stă la baza antropologiei și ecleziologiei, însă poate fi cheia interpretativă a refacerii unității Bisericii al cărui izvor veșnic, a tot ceea ce există în lumea creată chemată la îndumnezeire, este Dumnezeu-Tatăl.

### **6.3. Dumitru Stăniloae (1903-1993)**

După ce am prezentat originalitatea unor luări de poziție din școala rusă și greacă, ne oprim asupra teologiei trinitare a părintelui Dumitru Stăniloae, reprezentativă pentru teologia ortodoxă a secolului XX, în același timp o reală contribuție la dezvoltarea teologiei creștine într-o dimensiune universală. O personalitate complexă, a fost preot ortodox, teolog, profesor universitar dogmatician, membru al Academiei române, traducător al Filocaliei, muncă pe care a săvârșit-o timp de peste 45 de ani, jurnalist polemic și, cu siguranță, un om al experienței

mistice pe care o transpune cu erudiție sub forma unei teologii spirituale (teologia ascetică și mistică), canonizat de Biserica Ortodoxă Română ca *Sfânt Preot Mărturisitor* în anul 2024.

După periplul inițiat în filosofie și teologie de la Cernăuți (1922), trecând prin Facultatea de Litere a Universității din București (1923-1924), se reîntoarce în capitala bucovineană pentru a-și susține teza de doctorat „Viața și opera patriarhului Dosoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești” în anul 1928. Și-a aprofundat studiile la Berlin, Paris și Istanbul, în anul 1932 este hirotonit preot, intrând în învățământul teologic universitar la Academia Teologică din Sibiu, predând dogmatică, apologetică, teologie pastorală, limba greacă. Din anul 1947 este profesor titular al Facultății de Teologie Ortodoxă din București unde predă ascetică și mistică, devenind titular pe catedra de teologie dogmatică și simbolică.

O perioadă controversată o reprezintă perioada sibiană 1934-1945 când ocupă postul de redactor la revista de cultură *Telegraful român*, care în anii respectivi a susținut o direcție în spiritul naționalismelor Europei interbelice, uneori cu nuanțe antisemite. De asemenea, pe linia criticii explicite împotriva scolasticii apusene inițiate în gândirea ortodoxă de Serghei Bulgakov, Stăniloae scrie uneori cu accente polemice împotriva catolicismului timpului, însă mai ales împotriva Bisericii Române Unite între 1948-1950, susținând scoaterea BRU în afara legii. Este posibil ca pozițiile anti-BRU să-i fi fost impuse de regimul comunist prin șantaj, pentru reabilitarea perioadei contribuțiilor morale de la *Telegraful*. Oricum, în contextul desecretizării documentelor KGB și a planului sistematic de desființare a Bisericilor Unite început în Ucraina (1946) și desfășurat după scenariul aplicat în toate țările intrate sub influență sovietică, inclusiv în România (1948), se știe că regimul politic autoritar s-a folosit în scopuri ideologice de poziția anumitor intelectuali pentru a-și realiza planul

de izolare față de lumea de dincolo de „cortina de fier”.<sup>273</sup> Din păcate, Stăniloae a rămas fidel limbajului „oficial”, în publicațiile lui reiterând ideile de uniaticism, silnicie, dezbinare a poporului român etc. Astăzi este nevoie de o lectură a „reîntregirii neamului” din anul 1948 în lumina adevărului istoric și de îndepărtarea umbrelor care sunt încă întreținute ideologic de o parte a istoriografiei contemporane.

Dumitru Stăniloae, la rândul lui, nu a scăpat de persecuțiile perioadei totalitare, în anul 1958 fiind arestat de securitate alături de intelectualii implicați în mișcarea cultural-spirituală a *Rugului Aprins*, fiind încarcerat la penitenciarul din Aiud până în anul 1963. Reabilitat în funcțiile didactice și ecleziale, dobândește recunoașterea în comunitatea academică română și internațională, alături de traduceri ale *Filocaliei*, publicând lucrările *Teologia Morală ortodoxă pentru Institutele Teologice* (1981), *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă* (1986), *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* (1987), *Studii de teologie dogmatică ortodoxă* (1990), *Reflecții despre spiritualitatea poporului român* (1992), *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea* (1993), *Comentariu la Evanghelia lui Ioan* (1993), *Iisus Hristos lumina lumii* (1993), *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie* (1993) etc.

În ceea ce privește gândirea sa teologică, poziția sa este ancorată în ortodoxia doctrinară, cu o bază patristică solidă, conferă o aură existențială teologiei prin valorizarea temei „iubirii” atât sub aspectul unei teologii a iubirii, cât și a misticii creștine, trecând de la conceptualizările dogmatice la experimentarea sau „trăirea” lui Dumnezeu. În definirea persoanei ca subiect este hegelian. Urmărim logica dezvoltării teologiei trinitare a părintelui Stăniloae de la problematicile naturii divine, a realității Treimii și a inter-subiectivității relaționale care ne introduce în problematica pneumatologică

---

<sup>273</sup> Lidiya Houbtych, Svitlana HOURKINA, *Persécutés pour la Vérité : les gréco-catholiques ukrainiens derrière le rideau de fer*, Université catholique d'Ukraine, Lviv 2018, pp. 30-32.

dezvoltată în continuitatea școlilor de gândire din Bisericele Ortodoxe contemporane.

### 6.3.1. Ființa și atributele lui Dumnezeu

Dumitru Stăniloae sistematizează teologia sa dogmatică pornind de la problematicile teologiei fundamentale, de la Revelație, Sfânta Tradiție, ajungând la trăirea credinței. Concepția sa antropologică, fundamentul concepției de persoană pe care o extrapolează în Preasfânta Treime, se bazează pe „polul ontologic al persoanei” care constă în *ipostas / persoană și natură / esență*, pentru că relația se bazează pe unitatea ființei.<sup>274</sup> Această preferință îl apropie de teologia ortodoxă rusă sau de viziunea unității din gândirea greacă, iar faptul că se bazează pe teologia patristică și că analizează problematicile printr-o analiză critică a unor teologi catolici, protestanți și ortodocși conduce spre o teologie dialectică în care concluzionează și subliniază poziția dogmatică din Biserica Ortodoxă.

În ceea ce privește viziunea sa asupra fundamentelor teologiei, Stăniloae este conștient de necesitatea păstrării diferențelor complementare dintre *fides et ratio*, de împletirea aspectelor catafactice cu apofatismul, fiind posibilă cunoașterea lui Dumnezeu (existență din eternitate, fără de început și fără de cauză) de către om (existență cauzată) pe calea cunoașterii prin lumina naturală a rațiunii și prin cunoașterea directă (experiențială).

„Se poate deci spune: din cele cauzate, sau cunoscute, știm despre existența sau Dumnezeirea necauzată, sau necunoscută, iar din existența necunoscută înțelegem cele cauzate. Există o comunicare reciprocă între cunoașterea catafactică și apofatică, apofaticul fiind în parte cunoscut prin catafatic și catafaticul fiind mai bine cunoscut prin apofatic. Apofaticul nu e cu totul neștiut, iar catafaticul nu

---

<sup>274</sup> Ciprian Apintiliesei, *La Structure Ontologique-communionnelle de la personne*, p. 41.

e nici el cu totul înțeles având ca origine apofaticul absolut. Cele cauzate le cunoaștem din legile lor, din dependența lor. Dar legile sau dependența lor presupune o existență necauzată, independentă, «absolută».”<sup>275</sup>

Cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă pentru că omul, chip și asemănare a lui Dumnezeu, a primit darul cunoașterii raționale (chip) pe care este liber să îl exercite apropiindu-se printr-un proces dinamic al imersiunii în ceea ce este *Scientia*, este subiectul harului cunoașterii supranaturale prin credință când se lasă călăuzit de datele Revelației și are capacitatea de a dialoga mai presus de cuvintele și categoriile lumii sensibile prin experiența mistică, a întâlnirii directe dintre sufletul omului (spirit) și Dumnezeu (Spiritul absolut). De fapt, Stăniloae face distincția dintre teologia negativă ca negare a cognoscibilității lui Dumnezeu și apofatismul, pe care îl echivalează cu teologia mistică, care este experiența directă și nemijlocită sau contemplarea (actualizată în grade diferite) care nu poate fi transpusă într-un limbaj categorial decât prin vagi analogii.<sup>276</sup>

De asemenea, în *Teologie dogmatică ortodoxă*, vol. I, părintele profesor Dumitru Stăniloae este obligat să-și înceapă sistematizarea cursurilor predate prin conținuturile oricărui tratat de teologie fundamentală din ambientul occidental, pe care le aplică ulterior în dezvoltarea teologiei trinitare, a hristologiei și pneumatologiei, precum și a teologiei spirituale. Astfel, fundamentele teologiei sunt Revelația divină și Credința, făcând distincția dintre revelația naturală și supranaturală, Cunoașterea prin lumina naturală a rațiunii descoperă urmele lui Dumnezeu în lumea creată – „cosmosul și omul pot fi

---

<sup>275</sup> Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, ediția a II-a, Editura IBMBOR, București 1993, p. 5.

<sup>276</sup> Nicolae Moșoiu, „Dumnezeu ne-a făcut pentru a-L cunoaște” – scurtă introducere la theognosia în gândirea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae” în: *Studii Teologice. Revista Facultăților de Teologie din Patriarhia Română*, seria a III-a, Anul II, nr. 4, octombrie-decembrie, București 2006, p. 73.

considerați ei înșiși o revelație naturală”<sup>277</sup>, dar și prin „descoperirea rațiunii lucrurilor în rațiunea și prin acțiunea rațională și conștiință a omului”, pentru că „rațiunea noastră de asemenea își descoperă tot mai bogat puterea și adâncimea ei prin descoperirea rațiunii lucrurilor.”<sup>278</sup>

Așa cum am văzut deja în cursurile noastre de teologie fundamentală, și Stăniloae consideră că izvorul credinței noastre este Revelația divină, pe care o denumește Revelație supranaturală prin care: „lumina sensurilor, sau a sensului final etern al existenței, licărește în întuneric. În această situație ne vine în ajutor Revelația supranaturală. Prin aceasta, Persoana infinită și eternă intră din proprie inițiativă în comuniune cu omul, dând un fundament și comuniunii noastre cu semenii.”<sup>279</sup>

Evident, avem etapele revelației (la Stăniloae „progresul revelației”) ca „o suită spirituală ascendentă”, cu o istorie care reprezintă istoria mântuirii, „astfel fiecare etapă a Revelației are în ea o forță de propulsare a vieții spirituale a naturii noastre până la un nivel care o face pe aceasta capabilă de intrarea într-o nouă perioadă, inaugurată de o serie de noi acte supranaturale și extraordinare și de cuvintele unei cunoașteri și trăiri superioare.”<sup>280</sup>

Citându-l în special pe Maxim Mărturisitorul, Stăniloae subliniază faptul că cele două forme de revelare a lui Dumnezeu formează un tot unitar în dezvoltarea teologiilor ancorate în apostolicitate și ortodoxia doctrinară, de aceea „Biserica Ortodoxă nu face o separație între revelația naturală și cea supranaturală. Revelația naturală e cunoscută și înțeleasă deplin în lumina Revelației supranaturale; sau revelația naturală e dată și menținută de Dumnezeu în continuare printr-o

---

<sup>277</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Editura IBMBOR, București 1996, p. 11.

<sup>278</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>279</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 30.

acțiune a Lui mai presus de natură.”<sup>281</sup> Revelația consemnată în Sfânta Scriitură și dezvoltată prin Sfânta Tradiție este încredințată Bisericii (am vorbit despre „tezaurul credinței”) care veghează la păstrarea, explicarea și transmiterea învățăturii de credință în continuitatea apostolică a hirotonirii episcopilor care păstoresc Bisericele locale.

Dacă unii teologi contestă separarea aspectelor legate de unitatea divină de teologia trinitară prin discipline autonome, Stăniloae prezintă sistematic problematica Ființei și a atributelor lui Dumnezeu, pe care o continuă logic cu teologia trinitară în care hristologia și pneumatologia formează un tot unitar. Conținutul prezentării sistematice din primul volum al *Teologiei dogmatice ortodoxe* este similar oricărui tratat occidental, nuanțat de limbajul specific și sensibilitatea argumentativă a Răsăritului creștin.

În ceea ce privește Ființa și atributele lui Dumnezeu, Stăniloae dezvoltă aceleași teme care privesc natura divină, singura diferență constând în înlocuirea limbajului scolastic care tratează despre esență și compoziție, substanță și accidente, act și potență în legătură cu definirea unui *Principium* într-o viziune filosofică, cu viziunea lui Grigore Palamas care face distincția dintre „ființa și lucrările necreate izvorâte din ea.”<sup>282</sup>

Apoi, teologia catafatică se lovește de limitele cunoașterii umane și de distincția calitativă dintre Creator și creaturi: „Lucrările care produc atributele lumii sunt deci purtătoarele unor atribute care există într-un mod simplu și neînțeles în Dumnezeu... În fiecare din aceste lucrări sau energii este în același timp Dumnezeu însuși întreg... Lucrările Lui sunt prin aceasta cele ce fac vădite în creaturi însușirile lui Dumnezeu, creându-le pe acestea cu însușiri analoge, dar infinit inferioare Lui, și apoi împărtășindu-le acestora în grade

---

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>282</sup> Alexandru Buzalic, *Theos de Deo ut Uno*, p. 209.

mereu mai înalte lucrările sau atributele necreate ale Sale (Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. IX, 9).

Stăniloae ne prezintă un Dumnezeu existent prin Sine (în mod culminant supraexistent), prin excelență apofatic – indefinibil, izvorul existenței și realitate personală supremă, indefinit și numit prin pronume personale care exprimă, după Stăniloae, existența prin excelență sau izvorul existenței mai presus de existență. Face distincția dintre timpul istoric și veșnicia divină, dintre structurile temporare din starea edenică a dreptății originare și „timpul căzut din raza eternității divine”, fiind vorba despre raportul dintre o veșnicie „mai înainte de toți vecii” și o istorie în devenire:

„timpul n-a apărut în existența ce ființează prin sine din eternitate, ci trebuie să se fi produs, să fi apărut o existență temporală deosebită de cea existentă din eternitate, nu ca emanație a ei, ci creată de ea. Și ea nu poate fi decât creația existenței de sine din eternitate. Căci timpul nu s-a putut produce nici prin sine, nici ca emanație a existenței prin sine din eternitate.”<sup>283</sup>

Ceea ce pentru Stăniloae este numit supra- poate fi definit prin meta-, fiind vorba despre Dumnezeu care este „în” și „deasupra” lumii create pe care o îmbrățișează proniator și îi conferă, într-o intimitate ontică, ființarea. Dumitru Stăniloae vorbește despre „supraspațialitatea lui Dumnezeu și participarea creaturilor spațiale la ea” fiind subliniată unirea celor două dimensiuni în Hristos, privilegiindu-se aspectele biblice și patristice celor speculative din teologia medievală, excepție referirile la mistica palamită.

Făcând referire la raportul dintre Unul și Treimea care caracterizează ceea ce este Dumnezeu în misterul Ființei Sale, Stăniloae subliniază faptul că cele două aspecte ale sistematizării dogmelor credinței sunt de nedespărțit, Dumnezeu fiind

---

<sup>283</sup> Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, p. 11.

o comuniune, însă nu limitată de structura compusă materie-spirit, ca în condiția existențială a omului, ci o comuniune desăvârșită, citându-l pe Sfântul Vasile cel Mare: „Căci nu se va putea în nici un fel inventa vreo tăiere sau împărțire încât să se poată cugeta Fiul fără Tatăl, sau Spiritul despărțit de Fiul, ci se vede și în Aceștia o negrăită și neînțeleasă comunitate și distincție, nici deosebirea ipostasurilor tăind comunicarea firii, nici comunicarea firii confundând particularitățile semnelor (ipostatice), adică cele proprii fiecărui ipostas”.<sup>284</sup>

Ajungem astfel la definirea Persoanei în Preasfânta Treime, definiție care nu se poate face altfel decât apelându-se la identitatea fiecăreia în raport cu ceea ce îi este specific, asemenea încercărilor de definire făcute de Greci sau Latini pe parcursul a două Milenii de la plinirea Revelație în Hristos Isus, ajungându-se la relația subzistentă în unicitatea ființei din veșnicie.

„Astfel, Dumnezeu nu poate fi nici o singură Persoană, pentru că ar fi lipsit de comuniunea iubirii, nici o mulțime de persoane. Căci, în acest caz, aceste persoane ar fi mărginite și nu s-ar putea cuprinde toate în fiecare persoană. Deci, nu putem vorbi decât de un singur Dumnezeu, dar întreit în Persoane, pentru că acesta de fapt este un unic Dumnezeu prin unitatea de ființă și de iubire nemărginită ce-I este proprie prin relația de Tată și Fiu uniți în Duhul Sfânt. Deci, această calitate de unic Dumnezeu în trei Persoane nu o are pentru faptul că este simplu în trei Persoane cu totul la fel. În acest caz s-ar socoti și trei persoane umane un singur om. Și ce ne-ar împiedica să socotim pe toți oamenii un singur om, sau să socotim și pe cele trei Persoane divine trei dumnezei? E un singur Dumnezeu numai pentru că cele trei Persoane dumnezeiești sunt într-o relație în care fiecare le cuprinde pe celelalte două prin locul deosebit ce-l are în relație cu celea.”<sup>285</sup>

---

<sup>284</sup> Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola nr. 38*, PG 32, coll. 332-333.

<sup>285</sup> Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, p. 33.

Fie că privim sub aspect aristotelico-tomist, fie că urmărim direcțiile de dezvoltare neoplatonice patristice, relația desăvârșită între persoane devine „iubire”, nu sub aspect afectiv, ci sub aspectul acțiunii. În cazul Persoanei absolute dinamismul perihoretic ne conduce spre un *relatio ut subsistens*, în care distingem specificul fiecărei Persoane în raport cu celelalte ca *relatio subsistens*. Iubirea și acțiunea dobândesc în Dumnezeu o structură ontologică, atât în dinamismul interior al celor Trei din veșnicie, cât și în intervenția iconomică din veșnicie în timpul istoriei noastre. În acest sens pentru Dumitru Stăniloae Dumnezeu este Iubire.

### 6.3.2. Sfânta Treime, structura supremei iubiri

Dumnezeu este Iubire. Am văzut în teologia lui Zizioulas, ierarhul teolog mai tânăr, dar contemporan activității didactice a lui Stăniloae, că Ipostasul particular al Tatălui nu poate fi conceput fără „Celelalte” Persoane divine.<sup>286</sup> Alteritatea Tatălui constă în originea Fiului și Spiritului ca Persoane cu totul egale, Treimea integrând în mod desăvârșit o egalitate personală care are aceeași valoare ontologică ca substanța (sau natura, ființa), „Celălalt” în Treime fiind într-o relație de Iubire care aparține Tatălui. Însă pentru evitarea inadvertențelor este nevoie de separarea aspectelor *ad intra* din veșnicie și orice privire asupra manifestărilor *ad extra* care vin din partea omului supus limitărilor istoriei.<sup>287</sup>

Pentru Serghei Bulgakov Dumnezeu este un *Eu* în trei *Eu*, o Persoană în trei Persoane, din care reiese gramatica divină *Eu – Tu – Noi – Ei – Voi*.<sup>288</sup> Într-o perspectivă antropologică (ca *psychologia rationalis*), Stăniloae recunoaște, aproape în stil augustinian, relația dintre Tatăl și Fiul necesară relației Spiritului Sfânt în unitatea Iubirii ontologice intratreimice, după

<sup>286</sup> Ioannis Zizioulas, *Comuniune și alteritate*, p. 158.

<sup>287</sup> Dariusz Kowalczyk, *Il perché della Trinità*, p. 179.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 165.

gramatica *eu – tu* care ajunge la un *el* care îi unește. Pornind de la analiza relației interpersonale de iubire între oameni, ni se oferă un punct de plecare modern, accesibil experienței și puterii de pătrundere a rațiunii:

„Iubirea presupune totdeauna două *eu-ri* care se iubesc sau un *eu* care iubește și un altul care primește iubirea, sau de care cel ce iubește știe că e conștient de iubirea lui. Și aceasta într-o reciprocitate. Dar în același timp iubirea unește cele două *eu-ri* în proporție cu iubirea dintre ele, fără să le confunde, căci aceasta ar pune capăt iubirii. Deci iubirea desăvârșită unește paradoxal aceste două lucruri: mai multe *eu-ri* care se iubesc, rămânând neconfundate, și o unitate maximă între ele.”<sup>289</sup>

Trebuie să remarcăm frumusețea stilistică a textelor dedicate iubirii și rigoarea demersului demonstrativ. Demonstrarea silogistică ne conduce spre concluzia „iubirii” ca manifestare interpersonală a unui *eu* către un altul rămânând fiecare în parte neconfundat și în același timp unit cu celălalt. Când ne înălțăm spre relațiile din veșnicie, avem un *Eu – Tu* care devine un *El*, „iubirea Tatălui față de Fiul și răspunsul iubirii Fiului, ca Fiu, față de Tatăl”, sau în contextul argumentării lui Stăniloae:

„Vom adânci ideea unui singur Dumnezeu în trei Persoane și în modul următor: O persoană trebuie să aibă ca *eu* un *tu*, ca să comunice întreolaltă, și un *el* care să-i unească din nou, în interesul pentru al treilea. O persoană trebuie să vorbească cu o alta și în modul cel mai interesat și unificator de un al treilea, pentru a se simți fiecare fericită. La Dumnezeu, fiecare din aceste trei Persoane, cuprinzând întreaga ființă nemărginită, nu e necesar să fie o mulțime de persoane pentru a-și comunica mai mult ființa. Dar cea mai iubitoare relație între un *Eu* și un *Tu* are loc atunci când una e Tatăl celeilalte și numai Tată și al uneia singure. Dacă Acest Tată ar fi și Tatăl real sau posibil al altor fii și dacă ar avea pe lângă calitatea de Tată și pe aceea de fiu al vreunui alt

---

<sup>289</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 195.

tată, sau dacă Fiul ar fi și el tată al unor alți fii, și ar fi nu numai fiu al unui tată, ci și al unei mame, iubirea între ei n-ar mai avea toată ființa și toată intensitatea iubirii de Tată exclusiv și de Fiu exclusiv. Dar dacă aceștia doi n-ar avea pe un al treilea tot atât de nemărginit și de exclusiv, pe care să-L iubească împreună, ar lipsi ceva care îi unește și în altă formă pe cei doi. Dar acest al treilea nu poate fi împreună Născător cu Tatăl al Fiului, nici împreună Născut al Fiului cu Tatăl. El nu poate fi un alt Fiu al Tatălui, sau un alt Tată al Fiului. Ci este Cineva care reprezintă atenția sau iubirea Tatălui față de Fiul și răspunsul iubirii Fiului, ca Fiu, față de Tatăl. El îi unește pe amândoi prin atenția reciprocă ce sporește iubirea între Ei, care-I întărește în calitatea lor de Tată și de Fiu. El pornește de la Tatăl, ca Tată, spre Fiul, ca afecțiune de Tată și, ajuns în Fiul, se întoarce ca afecțiune sporită a Fiului față de Tatăl. Aceasta îi unește în mod desăvârșit în ființă și în iubire, făcând pe fiecare Dumnezeu deplin, dar nu trei Dumnezei, nefiind despărțiți în nici un fel în ființă și în iubire.”<sup>290</sup>

Chiar dacă Stăniloae respinge metodologic poziția scolastică, în definirea Treimii din perspectiva relațiilor interpersonale și în individuarea fiecăreia în funcție de relațiile specifice regăsim revelarea Sfântului Evanghelist Ioan că esența lui Dumnezeu este *Iubire* și preluarea din literatura patristică a fundamentelor care sunt în concordanță cu modelul trinitar „psihologic” al Sfântului Augustin. O altă similitudine o regăsim în mistica speculativă a școlii de gândire de la Saint Victor.

În perioada medievală Richard de Saint Victor, definind esența lui Dumnezeu ca Iubire, explică că aceasta trebuie să fie desăvârșită. Și Richard se bazează pe fundamentul antropologic al relațiilor interpersonale umane, pentru a se înălța la Iubirea ontologic constitutivă divinității Una în realitatea Ființei absolute și întreită în Persoane. În cazul oamenilor iubirea între două persoane poate fi exclusivistă în timp ce trei Persoane divine în relație împiedică orice umbră de egoism, deoarece

---

<sup>290</sup> Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, pp. 36-37.

„perfectiunea iubirii necesită Treimea persoanelor; fără acestea, într-adevăr, nu poate subzista în plinătatea totalității sale.”<sup>291</sup> Pentru cei ce recunosc în esența divină Iubirea, conform Revelației, în simplitatea naturii divine în relație „existența și iubirea coincid”<sup>292</sup>.

Dumnezeu este o realitate relațională absolută, Persoana intră în relație, însă are o componentă incomunicabilă, o identitate metafizică care face ca fiecare realitate personală, atât umană cât și divină, „să fie” unică și irepetabilă. În spiritul misticii speculative, Richard de Saint Victor afirma că în Preasfânta Treime Tatăl este Persoana divină care posedă totul de la sine însuși, dar „El manifestă faptul de a avea o iubire gratuită, el care comunică celor care provin din sine abundența plinătății sale, atât de generoasă, așa de liberă și de gratuită”.<sup>293</sup>

Ancorat în aceeași viziune a relației-iubire ontologic constitutivă a naturii, Stăniloae consideră că iubirea, ca dăruire deplină a unui *eu* către un al *eu*, este o „cuprindere reciprocă a *eu*-urilor, care pe de altă parte rămân distincte... în iubirea deplină persoanele nu se dăruiesc și nu se acceptă numai reciproc, ci se și afirmă reciproc și personal, se pun în existență prin dăruire și primire.”<sup>294</sup>

Persoana divină se individuează în raportul specific de iubire care se manifestă din veșnicie ca o dăruire integrală în care Tatăl este izvorul dinamismului trinitar, Fiul afirmă din veci pe Tatăl ca Tată, „afirmându-se reciproc în existență în distincția lor, prin iubirea perfectă actele prin care se săvârșește aceasta sunt acte din veci și au caracter de acte

---

<sup>291</sup> Richard De Saint-Victor, *De Trinitate*, II, XI, în: Piero Coda, *Dumnezeu Unul și Întreit. Revelația, experiența și teologia Dumnezeului creștinilor*, Institutul Teologic Romano-Catolic, București 1994, p. 71.

<sup>292</sup> Richard De Saint-Victor, *De Trinitate*, V, XV, în: Piero Coda, *Dumnezeu Unul și Întreit*, p. 71.

<sup>293</sup> *De Trinitate* 5, 17, în: Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatălui și al Fiului*, p. 441 și urm. Referirile la lucrarea *De Trinitate* a lui Richard sunt citate în continuare din această lucrare.

<sup>294</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 204.

cu totul personale, deși sunt acte în care Persoanele divine sunt împreună active... Ca să menținem definiția iubirii ca act divin și în același timp definiția acestui act ca relație, iar ființa divină ca una, e necesar să vedem ființa divină simultan ca unitate-relație, ca relație în sânul unității. Nici unitatea nu trebuie sfărmată în favoarea relației, nici relația în favoarea unității.”<sup>295</sup>

„Dar cele trei Persoane dumnezeiești sunt un unic Dumnezeu, pentru că fiecare reprezintă în alt mod ființa dumnezeiască cea unică și prin aceasta se întregesc altfel decât cele omenești. Nu sunt Persoane mai mult sau mai puțin uniforme, ca cele omenești, și de aceea mai puțin întregitoare. De fapt și la oameni e nevoie de un *eu-tu* și de un al treilea pentru întregire. Dar la Dumnezeu e mai mare deosebirea și de aceea nu se repetă în ele ființa, ci fiecare reprezintă toată ființa, dar altfel, și de aceea Persoanele se întregesc mai deplin, fiind o întregire a celor trei roluri ale aceleiași ființe nerepetate. Aceasta le face pe cele trei Persoane să aibă deplin fiecare în Sine și pe celelalte două. Ființa, fiind nemărginită, nu se poate repeta, dar cele trei Persoane ale Ei nu se confundă, folosind fiecare în alt fel toată puterea ființei într-o comunicare reciprocă.”<sup>296</sup>

Teologia lui Stăniloae este ortodoxă, nu întâlnim postulări discutabile, se adapă din Sfinții Părinți, de aceea regăsim afirmarea poziției magisteriale care s-a coagulat în perioada primelor Concilii Ecumenice și a fost păstrată și transmisă în viața de credință a Bisericii prin Bisericile locale care subzistă în fiecare comunitate parohială care normează și ritmează viața credincioșilor. Pe linia Capadocienilor, mai ales a Sfântului Vasile cel Mare, regăsim afirmarea naturii divine într-un Dumnezeu-Întreit, în timp ce relațiile nu pot fi introduse într-o cronologie sau exprimate într-o manieră subordinaționistă, deoarece dumnezeirea „Tatăl o are din eternitate nenăscută,

---

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>296</sup> Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, p. 39

în mod născut din Tatăl și Duhul Sfânt din eternitate în mod purces din Tatăl spre Fiul.” Chiar dacă este adeptul polemicii anti-catolice în ceea ce privește problematica lui *filioque*, nu poate contesta poziția patristică care recunoaște în dinamismul relațional intratreimic mijlocirea Fiului. Explicarea dogmelor și teologia trinitară pe care o dezvoltă este conformă poziției consensuale a Bisericii, în esență Dumitru Stăniloae susține că:

„Ființa dumnezeiască subzistă din eternitate, deci fără de început, în trei Persoane: în Tatăl nenăscut, în Fiul născut din Tatăl și în Duhul Sfânt purces din Tatăl spre Fiul. Una nu e deci mai înainte de alta. Aceasta înseamnă că n-a fost nici ființa dumnezeiască impersonală anterioară subzistenței lor în cele trei Persoane. Deși Tatăl e nenăscut, iar Fiul Născut și Duhul purces, nenașterea Tatălui nu au o succesiune între ele. În rugăciunea întâi a Sfântului Vasile cel Mare, dinainte de Sfânta Împărtășanie, se spune către Fiul: «Stăpâne Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeuul nostru, Cela ce ești izvorul vieții și al nemuririi... Fiul Tatălui Celui fără de început, Cela ce ești împreună veșnic ca Dânsul și împreună fără de început». Deci una și aceeași fire dumnezeiască este în Tatăl nenăscută din eternitate, dar totodată este născută în Fiul din eternitate și în Duhul Sfânt este purcesă din eternitate. Dar, deoarece e nemărginită, ea nu se dublează și nu se întregește prin aceasta, ci Tatăl o are din eternitate nenăscută, în mod născut din Tatăl și Duhul Sfânt din eternitate în mod purces din Tatăl spre Fiul. Deoarece nu ființa în sine naște și purcede, ci întrucât este în Tatăl, ea nu este nici nenăscută în Sine, ci întrucât este în Tatăl, dar este așa din eternitate. Căci dacă ar fi nenăscută în sine, ar trebui să și nască, existând în Sine, deci ar avea loc o evoluție de la starea de ființă impersonală, la cea în starea celor trei Persoane. Din eternitate, ființa dumnezeiască nu există altfel decât în Persoana Tatălui Nenăscut, Născător și Purcezător, și în Persoana Fiului Născut și a Duhului Purces. Ființa cea una are din eternitate în Tatăl calitatea de nenăscută, dar și de născătoare și purcezătoare, și prin aceasta are din eternitate în Fiul calitatea de născută și în Duhul, de purceasă. Deci nu trece în timp de la calitatea de nenăscută la cea de născută și

purceasă, de la calitatea de ființă a Tatălui, la cea de ființă a Fiului și a Sfântului Duh. Ci este din eternitate în Persoana nenăscută, dar și născătoare și purcezătoare a Tatălui și în Persoana născută a Fiului și în cea purceasă a Sfântului Duh. Toate trei Persoanele sunt din eternitate, nu venite pe rând la existență.”<sup>297</sup>

Polemica în jurul lui *filioque* din teologia modernă s-a concretizat în pozițiile extreme ale radicalizării modelului trinitar circular și al relației Tatăl – Fiul care ajunge la plenitudinea comuniunii în Spiritul Sfânt, sau cel liniar care subliniază monarhia „doar a” Tatălui într-o ordine a intervenției iconomice. Există și un *tertium datur* prin poziția teologilor din Bisericele Unite care, rămânând în Mărturisirea de credință liturgică Răsăriteană, la nivel catehetic și teologic au subliniat complementaritatea fiecărei tradiții care, respectând punctul de plecare specific și aspectivitatea demersului speculativ, se apropie cu umilință de misterul Preasfintei Treimi. Teologia greco-catolică și-a adus contribuția mai ales în ceea ce privește pneumatologia, „punctele de divergență dogmatice” fiind tratate în spiritul analizei separate a tradițiilor Răsăritene și Apusene și al afirmării complementarității pe baza izvoarelor biblice, ale Sfintei Tradiții și a tradițiilor Bisericii locale (la ora actuală, într-o paradigmă ecleziologică actualizată în universalitatea unității în diversitate definite ca Biserici *sui iuris*), ale moștenirii patristice și a liturgicii care exprimă adevărul de credință sub formă doxologică.

Serghei Bulgakov considera că dezbaterea problematicii lui *filioque* este „sterilă și vidă de sens”, situându-se în sfera opiniilor particulare ca ipoteze dogmatice și nu ca erezii, în timp ce Vladimir Lossky se oprește asupra unei presupuse legături între *theologumenonul* introdus în mod unilateral

---

<sup>297</sup> *Ibidem*, pp. 41-42.

de Biserica Romei și „erorile ecleziologice” care derivă de aici. Această a doua opțiune o regăsim la Stăniloae.<sup>298</sup>

Din păcate, această opțiune a părintelui profesor ortodox este îmbrăcată într-o aură ideologică, pe afirmații care nu au bază obiectivă și nici nu analizează scrierile teologilor greco-catolici de secol XVIII-XX, de la Atanasie Anghel la Vasile Suciu, exprimându-se o altă postură ecleziologică decât critica teologilor ortodocși îndreptată unui model medieval, care era în plină evoluție până la Vatican II. Vom vedea poziția postconciliară a teologiei trinitare greco-catolice în partea destinată pneumatologiei, ceea ce trebuie să reținem la ora actuală este faptul că avem nevoie de o aprofundare a modelelor refacerii unității și legătura dintre Preasfânta Treime și corpul eclezial în lumina noilor paradigme ecleziologice.

Într-o poziție care ține de teologia trinitară, într-o viziune critică care exprimă viziunea lui Dumitru Stăniloae ancorată în ortodoxia doctrinară nuanțată de specificul Bisericii Române, ajungem la relațiile dintre Persoanele divine și la problematica purcederii Spiritului Sfânt de la Tatăl și relația lui cu Fiul.

### 6.3.3. Intersubiectivitatea Persoanelor din Preasfânta Treime

Dumnezeu se revelează în unitatea, simplitatea (ființa sau substanța ne-compusă) naturii Sale absolute (Principiul neprincipiat al tuturor lucrurilor) și în același timp în trei Persoane care exprimă în mod absolut individualitatea, libertatea și comuniunea de acțiune intra- sau extratreimică. Omul, chip și asemănare a lui Dumnezeu, exprimă în lumea creaturală demnitatea de persoană care își are originea în Persoana și caracterul Personal al lui Dumnezeu Creatorul.

---

<sup>298</sup> Viorel Coman, „Dumitru Stăniloae on the *filioque*: the trinitarian relationship between the Son and the Spirit and its relevance for the ecclesiological synthesis between christology and pneumatology”, în: *Journal of Ecumenical Studies*, 49:4, Fall 2014, p. 557.

Rămâne totuși diferența calitativă dintre Persoana divină și persoana umană.

Stăniloae descrie prin intersubiectivitate caracterul spiritual al întrepătrunderii Persoanelor divine și con-penetrarea conștiințelor Lor. În acest sistem de gândire Persoana este Subiect, dorind să exprime faptul că nu poate exista nimic obiectiv sau obiectivabil în relațiile intratrinitare, altfel am vorbi despre o comuniune imperfectă. Din puncte de referință diferite Dumnezeu este subiect pur și Treime de subiecte pure, esența divină fiind o spirituală-întreitsubzistență, subiectivată și concomitent întreit subiectivată. Dumitru Stăniloae introduce termenul „transparență”:

„Comuniunea deplină se realizează numai între persoanele care sunt și se fac transparente ca subiecte pure. Cu cât sunt și se vădese mai mult ca subiecte, cu atât raporturile dintre ele sunt de o mai mare și mai liberă comunicativitate și comuniune, de o mai accentuată interioritate și compenetrare conștient reciprocă, realizând o mai mare intersubiectivitate. Caracterul pur al Subiectelor divine implică o intersubiectivitate a Lor. De aceea se vorbește de un unic Dumnezeu și de trei *Eu-ri*.”<sup>299</sup>

De fapt, este o transpoziție a conceptului de perihoreză într-o ontologie a Subiectului pur. Însă Stăniloae critică de pe aceste poziții scolastica medievală care, într-un alt sistem filosofico-teologic afirmă ortodoxia dogmelor unității lui Dumnezeu în trei Persoane, subliniind natura spirituală a lui Dumnezeu în cadrul proceselor intratrinitare prin conceptul de *spiratio* (*Summa Theologiae* I, q. 36, a.1). Pentru a se afirma identitatea ontologică ne-interschimbabilă a Persoanelor divine întâlnim diferite descompuneri sau „deconstrucții” abstracte de tipul *spirare activă* și *spirare pasivă*, sau se interpretează liniar generarea Fiului din Tatăl, Spiritul Sfânt primind purcederea

---

<sup>299</sup> Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 207.

dinspre Tatăl prin mijlocirea Fiului, fiind de aceeași natură în mod egal și nedespărțit, printr-o spirare care vede binomul Tată-Fiul ca un principiu din care purcede Spiritul. Însăși numele propriu de Spirit Sfânt arată comuniunea și relația, deoarece Tatăl este Spirit, Fiul este Spirit, Tatăl este Sfânt și Fiul este Sfânt.

În aceeași *quaestio* mai sus citată, Toma de Aquino, preluând analogia psihologică augustiniană a relației de iubire, vorbește despre Dumnezeu-Iubire. În soluțiile pe care Toma le oferă subliniază că prin „spirit” se afirmă imaterialitatea substanței divine ca atribut comun întregii Treimi, numele celei de-a treia Persoane nu exprimă direct o relație dar e preferabilă soluția Sfintei Tradiții unui eventual „spiratul”, în practică relația pură de generare sau spirare (care arată filiația față de principiul de origine) fiind exprimat prin „Tatăl nostru” care intratrinitar este „Spiritul nostru”, însă niciodată nu ar putea fi „Fiul nostru”. La fel și relațiile de opoziție sunt o modalitate de a exprima identificarea Persoanei în relația trinitară, care este aceeași în ființă posedând aceeași esență, distingându-se prin ceea ce „nu este” față de un „Celălalt” egal din dinamismul etern al dumnezeirii. Oricum, argumentările teologice nu sunt dogme, ci soluții raționale prin care se caută conceptualizarea unui mister al credinței.

Stăniloae trece de la critica scolastică la afirmarea aceleiași comunități manifestate prin ființă și prin proprietățile personale prin care aduc un specific în comuniunea „prin care o Persoană comunică cu Alta în actul provenirii Sale, dând și primind, iar prin aceasta, susținându-se în ceea ce sunt.”<sup>300</sup>

În pofida negării soluției scolasticii medievale de a pune la baza subzistenței eterne a Ființei care este Spirit și Principiu Absolut, Stăniloae nu poate decât să caute înlocuirea terminologiei clasice prin Persoană-Subiect, relații subzistente prin intersubiectivitate, preferând modelul trinitar liniar, specific Răsăritului creștin. În acest sistem de interpretare,

---

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 208.

citându-i pe Grigore de Nazianz, Ioan Damaschinul sau pe Grigore Palama, fără să apeleze direct la limbajul filosofic kantian sau la filosofia subiectului în definirea identității și ființei din idealismul german, cu toate că propune o ontologie teologică a Subiectului pur, Dumitru Stăniloae tratează problematicile clasice privind problematica purcederii Spiritului Sfânt.

În Dumnezeu identitatea este ontologic constitutivă pentru individuarea fiecărei Persoane, pe care și-o asumă fiecare în parte, în timp ce subiectivitatea stabilește relațiile pe care le împărtășesc în aceeași Ființă. Relația conduce la cunoașterea de sine prin raportare la „Celălalt” și nu introspecția, cu toate că în Dumnezeu, Atotștiutorul, analogiile cu intersubiectivitatea umană nu pot să fie decât o umbră imperfectă a misterului Preasfintei Treimi.

Relațiile subzistente fac distincția dintre Persoane și le fac unice, altfel, după Grigore de Nazianz, „ce-i lipsește, Duhului pentru a fi Fiu? Căci dacă nu i-ar fi lipsit ceva, ar fi tot Fiu. Noi spunem că nu-i lipsește. Căci Dumnezeu nu are lipsuri. Dar este o deosebire de arătare, ca să spunem așa, sau de relație întreolaltă. Și aceasta a produs și o deosebire de nume”.<sup>301</sup> Dacă soluția Conciliului Florentin, preluată de teologia greco-catolică, caută similitudinile dintre *filioque* și *per Filium* în afirmarea purcederii Spiritului Sfânt de la Tatăl, Stăniloae preferă formula *purcede din Tatăl pentru a se odihni în Fiul*.

„...Părinții au ținut să accentueze că Duhul, purcezând din Tatăl, se odihnește în Fiul. Sfântul Grigorie Palama, bazându-se pe mărturia Sfântului Ioan Botezătorul, că a văzut pe Duhul pogorându-Se din cer «și rămânând peste Fiul», spune că aceasta e o dovadă că, și înainte de întruparea Fiului, Duhul se odihnește peste El. Și el arată și pe Sfântul Ioan Damaschin cugetând astfel. Căci, după ce amintește locul din Evanghelia după Ioan 1, 33, Sfântul Grigorie Palama continuă: «Și ca să nu socotească cineva că acestea

---

<sup>301</sup> Grigore de Nazianz, „A cincea cuvântare teologică”, 9, p. 99, citat în: Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, p. 82.

s-au scris și s-au săvârșit pentru întruparea Fiului, să ascultăm pe dumnezeiescul Damaschin, care scrie în al 8-lea din capetele dogmatice: «Credem și în Sfântul Duh, Care din Tatăl purcede și în Fiul se odihnește». Această «odihnă» a Duhului în Fiul pune într-o legătură pe Duhul și cu Fiul, legătură pe care catolicismul a socotit în mod greșit că o poate afirma identificând purcederea Duhului din Tatăl cu purcederea din Fiul, ca dintr-un singur principiu (*tanquam ex uno principio*), ceea ce șterge în acest act deosebirea între Tatăl și Fiul, considerând-o ca un act al ființei lor comune, nu ca un act care menține pe Tatăl ca Persoană deosebită de Fiul. «Odihna» Duhului purces din Tatăl peste Fiul o socotește Sfântul Grigorie Palama ca dovedind iubirea Lui față de Fiul. Duhul e trimis de Tatăl peste Fiul ca o faptă a iubirii Lui față de Fiul. Căci îi place Tatălui însuși să Se odihnească peste Fiul prin Duhul purces spre El. Dar Fiul nu rămâne pasiv sau nepăsător în această atenție iubitoare a Tatălui față de El. El e bucuros că Tatăl trimite Duhul Său spre El și-Și arată, primindu-L, și bucuria Lui față de Tatăl.”<sup>302</sup>

Spirarea este un act al iubirii. Reținem dorința lui Stăniloae de a se delimita explicit față de introducerea lui *filioque* în Crez, dar mai ales caută să conteste tradiția teologică apuseană, cu toate că modelul „odihnei Spiritului în Fiul” în cheie interpretativă intersubiectivă este o altă alternativă posibilă de dezvoltare a teologiei trinitare. Regăsim și similitudini cu modelul psihologic augustinian, diferențele majore constând în preluarea problematicilor din teologia patristică cărora le conferă o altă dezvoltare conceptuală. Dacă preluăm critic sistemul filosofico-teologic propus de Dumitru Stăniloae, fără exacerbarea pozițiilor pro- sau contra, ținând cont de faptul că intersubiectivitatea Treimii se petrece în veșnicie într-o natură necreată care este dincolo puterea noastră de a o pătrunde în esența de neatins, teologia trinitară a Părintelui profesor se remarcă prin originalitate alături de marii teologi ortodocși

---

<sup>302</sup> Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, pp. 83-84.

ai secolului XX. La ora actuală teologia catolică este deschisă spre dialogul dintre toate școlile de gândire teologice căutând complementaritatea pozițiilor tradiționale, făcând distincție dintre ceea ce rămâne în ortodoxia dogmelor de credință și ceea ce se opune tradiției apostolice:

„Tradiția orientală exprimă în primul rând caracterul de origine primară a Tatălui în raport cu Duhul Sfânt. Mărturisind că Duhul Sfânt «purcede de la Tatăl» (*Ioan* 15, 26), ea afirmă că acesta *purcede* de la Tatăl *prin* Fiul. Tradiția occidentală exprimă în primul rând comuniunea consubstanțială între Tatăl și Fiul, spunând că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul (*Filioque*). Ea spune acest lucru «în mod legitim și logic», căci ordinea veșnică a Persoanelor divine în comuniunea lor consubstanțială implică faptul că Tatăl, ca «început fără de început», este originea primară a Duhului Sfânt dar, totodată, ca Tată al Fiului unul-născut, El este împreună cu Acesta «Principiul unic de la care purcede Duhul Sfânt» (*tamquam ex uno principio*). Această legitimă complementaritate, dacă nu este exacerbată, nu afectează identitatea credinței în realitatea aceleiași mister mărturisit.”<sup>303</sup>

\*

\*

\*

Teologia ortodoxă a ieșit din postura strict defensivă, fiind ancorată în fidelitatea față de scrierile patristice și exprimată mai ales ca o teologie doxologică. Schisma din 1054 și Reforma protestantă au generat primele reacții apologetice, în timp ce lupta pentru păstrarea identității în mozaicul Bisericilor Răsăritene au condus la rezistență în păstrarea nealterată a Tradiției. Jocul de putere al Imperiului Otoman în Balcani și al Rusiei Moscovite sau Statul Polono-Lituanian în Estul Europei au accentuat izolarea Bisericilor locale, dar au făcut ca esența vieții de credință să se manifeste în primul rând

---

<sup>303</sup> CBC n. 248.

prin *fides*, în dimensiunea liturgică și în concepția despre lume a unui cosmos iconic prin care participăm la chipul singurei realități care contează, impregnată de prezența lui Dumnezeu.

Fiecare Biserică locală a contribuit la păstrarea și reînnoirea tradițiilor, spațiul românesc remarcându-se prin personalități precum Mitropolitul Petru Movilă sau Paisie Velicickovski, dar și prin călugări cărturari care au transmis credința strămoșilor în trăirea cu sfințenie a credinței. Afirmarea școlilor de gândire naționale din cadrul Bisericilor de rit Constantinopolitan neunite, începând cu secolul XIX, a însemnat și un proces de modernizare a limbajului teologic. Ne-am oprit în capitolul de față asupra lui Serghei Bulgakov, Ioannis Zizioulas și Dumitru Stăniloae, însă în fiecare Biserică găsim și alte personalități care pot ilustra evoluția teologiei ortodoxe, în epoca contemporană fiind numeroase tratate de specialitate și studii de valoare, scrise de teologi contemporani, folosite în procesul predării-învățării teologiei și care merită să fie preluate printr-un proces dialectic prin care să se dezvolte teologia conform limbajului și al așteptărilor omului contemporan.

În teologia trinitară Răsăriteană contemporană, se preia frecvent definiția ioaniană a Dumnezeuului-Iubire care, la Bulgakov este legat de Înțelepciunea-Sofia unui Dumnezeu subiect absolut unic și tri-ipostatic, pentru Zizioulas Dumnezeu există pentru că Tatăl există, în timp ce pentru Stăniloae consistența ontologică a Iubirii este dată de relațiile intersubiective ale Persoanelor divine. Revenim în continuare la direcțiile de dezvoltare a teologiei trinitare din ambientul teologiei catolice a secolului XX prin Vasile Suciu, Karl Rahner, Hans Urs Von Balthasar și Papa Benedict al XVI-lea.

## 7. Teologia trinitară în evoluția gândirii catolice a secolului XX

Perioada medievală tardivă se caracterizează printr-o teologie normativă, promulgată cu autoritate la nivel magisterial, după ruptura eclezială din 1054 Conciliile Ecumenice desfășurându-se în siajul centralismului Roman cu tendința de a „romano-catoliciza” sentințele teologice devenite „standard” în exprimarea adevărilor de credință. Am văzut că la nivelul catolicității Bisericii lui Hristos se formează două modele teoretice trinitare, fiecare în parte cu fundamentările exegetice, patristice și tradiționale proprii, în continuitatea apostolicității transiterii doctrinei creștine.

Limbajul aristotelico-tomist devine limbajul oficial al teologiei catolice, la nivel conceptual subzistând atât modelul augustinian, fundamentarea pe baza literaturii patristice, în pragul Renașterii pătrunzând din ce în ce mai mult speculațiile filosofice care separau *via antiqua* de *via moderna*.<sup>304</sup> Ultimul Conciliu Ecumenic din perioada medievală este Conciliul de la Florența (1438-1445) care pune bazele reconcilierii punctelor de divergență dogmatică dintre Greci și Latini prin recunoașterea complementarității celor două tradiții teologice, fiecare fiind liber să-și păstreze ritul (în definiția actuală de patrimoniu). Începând cu Unirea de la Brest-Litovsk (1596) acesta a fost modelul refacerii comuniunii pe care o parte din ierarhii Bisericilor Răsăritene l-au dorit, teologia greco-catolică dezvoltându-se în direcția dialogului dintre două tradiții legitime, chiar dacă metodologic s-a preferat limbajul occidental, prezent în universitățile moderne.

---

<sup>304</sup> Sigrid Müller, *Theologie und Philosophie im Spätmittelalter. Die Anfänge der via moderna und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Moralthologie (1380–1450)*, Studien der Moralthologie N.F. 7, Münster- Aschendorff 2018, p. 23.

În Epoca Modernă Reforma protestantă destrăma autoritatea Întâistătătorilor, atât ierarhică cât și asupra ortodoxiei doctrinare, de aceea Contrareforma venită prin Conciliul Tridentin (1545-1563) apăra semnul unității printr-o piramidă ierarhică care, după principiul monarhiilor medievale, conduce la un unic suveran, în plan doctrinar învățătura de credință standardizându-se sub formele sistematizate, sintetice, ale Catehismelor. Acestea sunt la baza manualelor și tratatelor destinate formării teologilor, care, fiind ancorate în esența propovăduirii apostolice, subliniază ceea ce este imuabil în exprimarea doctrinei creștine, dezbaterile și răspunsurile date problemelor vieții Bisericii fiind prezente în conținutul Scrisorilor Enciclice, a Bulelor sau Brevelor Papale. În teologia secolelor XVI-XVIII avem „abordarea manualistă”, adresată propriilor teologi și catehetica destinată emancipării propriilor credincioși într-o manieră apologetică, chiar și în ambientul universitar.<sup>305</sup>

Secolul XIX era marcat de reconfigurarea geopoliticii lumii prin răsturnarea modelelor monarhiei absolute, care se reflectă prin schimbări de paradigmă eclesiologică, și prin scoaterea din rândul științelor a filosofiei și teologiei datorită paradigmelor pozitivismului. În încercarea de a salva credința în fața desacralizării și reducerii religiei la datul pozitiv, material, cognoscibil prin simțuri, o primă tendință o constituie erezia modernismului. În esență, este închistarea radicală în sfera universului credinței și refuzul raportării la istorie, se promovează trăirea irațională desprinsă de analiza exegetică a Bibliei, de cercetările arheologiei biblice, a psihologiei pozitive etc. Se ajunge astfel la ruptura dintre *fides* și *ratio*, care nu este postura omului real trăitor în lumea istorică.<sup>306</sup>

Mișcarea modernistă a fost condamnată prin Enciclica Papei Pius al X-lea *Pascendi dominici gregis* din 8 septembrie 1907,

---

<sup>305</sup> Alexandru Buzalic, *Propedeutica Teologiei*, pp. 69-70.

<sup>306</sup> Hans Waldenfels, *Manuel de Théologie Fondamentale* (MThF), Les Editions du Cerf, Paris 1990, p. 542.

generând o nouă abordare critică care reconciliază realitatea lui Isus istoric cu Isus al credinței pe linia dominicanului Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), autorul lucrării *La Méthode historique* – „Metoda istorică” (1903) și a filosofului Maurice Blondel, autorul lucrării *Histoire et dogme* – „Istorie și dogmă” (1904), prin care inițiază „metoda imanenței”, un nou tip de abordare apologetică bazată pe dialogul cu științele pozitive printr-o critică multidisciplinară în care se regăsește și credința ca act existențial.

Cântecul de lebadă al metodologiei manualiste vine prin Enciclica *Aeterni Patris* (1879) a Papei Leon XIII (1810-1903). Enciclica propunea reîntoarcerea la sistemele de gândire din epoca de aur a scolasticii prin revalorificarea tomismului, care devenea neotomism, o aprofundare a gândirii filosofice creștine clasice în dialog cu filosofii moderne și cu curentele ideologice contestatare, anticatolice sau ateiste.<sup>307</sup>

Neotomismul a preluat structura manualelor destinate formării filosofico-teologice a clerului, însă tratarea problemelor este făcută în dialog cu gândirea filosofică a secolului XX de către Réginald Garrigou-Lagrange OP (1877-1964), Étienne Gilson (1884-1978) sau Jacques Maritain (1882-1973), dialogul dintre fundamentările patristice, scolastice și al direcțiilor de gândire contemporană fiind necesar oricărui demers critic din literatura de specialitate, după cum întâlnim în lucrările dominicanului Mieczysław Albert Maria Krąpiec (1921-2008) prin care dezvoltă o filosofie creștină în deschiderea față de limbajul și problematicile culturii actuale.<sup>308</sup>

Se conturează astfel o Nouă teologie care este reprezentată de teologii reprezentativi ai Vaticanului II, cu diversificarea punctelor de plecare în pluralismul metodologiilor și al autorilor școlilor de gândire din universalitatea Bisericii. În sinteză,

<sup>307</sup> [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html)

<sup>308</sup> Włodzimierz Franciszek Dłubacz, Mieczysław Albert Krąpiec, *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe*, Polihymnia, Lublin 1994, p. 153.

problematica teologiei trinitare a cunoscut până la sfârșitul perioadei medievale o evoluție constantă, care se regăsește și în preocupările Conciliilor Ecumenice și sunt promulgate dogme, aprofundându-se acele aspecte asupra cărora planau neînțelegeri sau erau susținute de pozițiile heterodoxe sau eretice.

Contrareforma iniția stilul apologetic care situa Biserica pe poziții strict defensive, începând cu secolul XIX teologia catolică revenind la dialogul cu filosofia modernă și la conturarea unor noi direcții de dezvoltare. Dacă descentralizarea Bisericilor aflate în siajul Reformei a facilitat diversificarea teologiei, în Biserica Catolică, ca și în Bisericile Ortodoxe, necesitatea afirmării ortodoxiei doctrinare a temperat procesul de reînnoire a limbajului filosofico-teologic, ajungându-se în secolul XX la deschiderea postconciliară în care ne aflăm la ora actuală. Evoluția problematicilor teologice ale secolului XX și a începutului Mileniului III le urmărim prin teologia trinitară din viziunea Mitropolitului Vasile Suciu, prin nuanțarea transcendențială a lui Karl Rahner, prin interpretarea istorico-salvifică a teodramaticii lui Hans Urs Von Balthasar și prin sinteza doctrinară și mistică a Papei Benedict al XVI-lea.

### 7.1. Vasile Suciu (1873-1935)

Vasile Suciu ne-a lăsat o sinteză dogmatică a teologiei greco-catolice române care reflectă tradiția Bisericii Române intrată în dialog cu teologia universitară occidentală. Lucrările sale reflectă cel mai bine recepția neotomismului prin prisma critică a Răsăritului. După ce s-a remarcat ca un elev strălucit al Liceului din Blaj, își continuă formarea la Colegiul Urban Pontifical *De Propaganda Fide* obținând titlul de Doctor în filosofie (1894) și de Doctor în teologie (1898). După ce s-a implicat în viața eclezială și în politica de afirmare a dreptului popoarelor la autodeterminare în cadrul Imperiului Austro-Ungar, în anul 1920 devine primul Mitropolit Român Unit din România Mare. Om de cultură și teolog, sintetizează în tratatele

sale evoluția conceptuală a Bisericii Române Unite de la apariție până în perioada preconciliară, redactate după structura edițiilor romano-catolice occidentale ale timpului, în care se afirmă originalitatea pozițiilor Bisericii locale în metodologia și după punctul de plecare specific Unirii după modelul florentin.

### **7.1.1. Locul dogmaticii Mitropolitului Vasile Suciu în evoluția teologiei greco-catolice**

În ceea ce privește teologia trinitară, începând cu Conciliul Florentin, așa cum se observă și în documentele Unirilor începând cu Brest-Litovsk, conținutul Mărturisirii de credință este conform poziției magisteriale comune primelor Concilii Ecumenice. Singurele afirmații explicite sunt dedicate problematicii purcederii Spiritului Sfânt pe care Conciliul Florentin dorește să fie păstrate neschimbate în tradițiile ritului fiecărei Biserici în parte. Acceptarea afirmațiilor teologice romano-catolice în spiritul recunoașterii reciproce a tradițiilor teologice și a limbajului specific fiecărei părți dobândește treptat nuanța prevederilor Conciliului Tridentin și a teologiei dezvoltate în perioada Contrareformei, impunându-se treptat așa numita „mărturisire de credință tridentină.”<sup>309</sup>

De exemplu, analiza tuturor documentelor scrise înainte de anul 1700 demonstrează faptul că episcopii Teofil și Atanasie pornesc de la modelul ecleziologic florentin, prin care acceptau rezolvarea divergențelor exprimate prin cele patru puncte dogmatice la nivelul dezbaterii teologice, păstrând în schimb întreaga tradiție neschimbată, spre deosebire de prețul plătit de „unirea” cu calvinii care intervenea radical în „legea strămoșească” prin modificări doctrinare esențiale pentru Sfânta Tradiție.<sup>310</sup>

---

<sup>309</sup> Solovîi M.M., Velykiî A.H., *Sviaty Iosafat Kunțevici* (lb. ucraineană), p. 5.

<sup>310</sup> Ernst Christof Suttner, „Înțelegerea noțiunii de unire bisericească de către promotorii și opozanții unirii românilor din Transilvania cu Biserica Romei”, în: *Biserica Română Unită cu Roma, Greco – catolică – istorie și*

Elemente de teologie trinitară sunt prezente în primele catehisme tipărite în limba română pentru uzul clerului și al poporului, adresându-se răsăritenilor pentru a înțelege complementaritatea celor două modele trinitare. De exemplu, în *Catehismul lui Iosif de Camillis* „argumentele teologice și prescripțiile de natură disciplinară ale *Catehismului* reflectă concepția tridentină despre reforma Bisericii Catolice”.<sup>311</sup>

Treimea de o ființă și nedespărțită rămâne un mister al credinței, Fiul se deosebește prin relația de origine a generării / nașterii ca „înțelegerea sau cunoștința Tatălui cea din lăuntru”, în timp ce Spiritul Sfânt este spirat deoarece „Duhul Sfânt să deschilenește de Tatăl și Fiul, că-i dragostea cea din lăuntrul amândurora, care să cheamă suflare”. Distingem afirmarea acțiunii trinitare în acțiunea oikonomică și liturgică, în inspirația divină și în viața spirituală a omenirii.

În prima perioadă de cristalizare a unui punct de plecare teologic limbajul dogmatic magisterial este acceptat *a priori*, toate afirmațiile Tradiției Răsăritului fiind argumentate pe baza citatelor biblice și a afirmațiilor Sfinților Părinți, însă treptat se preferă utilizarea terminologiei scolastice, de factură aristotelico-tomistă (termeni precum: materie, formă, transsubstanțiere etc) sau a formulărilor Tridentinului. Pentru De Camillis, pe linie augustiniană, Tatăl este sursa întregului dinamism trinitar, prin cunoașterea de sine generând (proces numit naștere / generare) pe Fiul, în timp ce prin iubirea reciprocă dintre Tatăl și Fiul purcede (proces de „suflare” – spirare) Spiritul Sfânt. Diferențierea dintre Persoanele divine este dată de relația specifică care subzistă în unitatea naturii dumnezeiești: „Taina Sfiintei Troițe care-i mai mare decât toate Tainele credinții noastre creștinești fost-au vădit de Sfântul Ioan

---

*spiritualitate – 150 de ani de la înființarea Mitropoliei Române Unite cu Roma la Blaj*, Colecția Acta Blasiensia II, Editura „Buna Vestire”, Blaj, 2003, p. 234.

<sup>311</sup> Cristian Barta, *Tradiție și dogmă. Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX)*, Editura Buna Vestire, Blaj 2003, p. 32.

cap 5, stih 17 cu aceste cuvinte: „Trei sînt care mărturisesc în ceriu, Tatăl, Cuvîntul și Duhul Sfînt și acești trei unul sînt”.<sup>312</sup>

Gherontie Cotore (1720-1775), călugăr și cărturar greco-catolic, trece de la discursul catehetic și misionar-pastoral la o primă sistematizare a problematicilor teologice. În *Despre articulușurile ceale de price* exprimă poziția apriori acceptată la Conciliului Florentin ca punct de plecare al argumentării teologice a punctelor de divergență dogmatică. Privind cu atenție asupra întregii lucrări, observăm că conținutul începe să se distingă de formulările catehetice sau ale tratatelor post-tridentine printr-o nuanțare specifică limbii și gândirii teologice românești. Pentru Gherontie Cotore Dumnezeu este „o fire de la sine (fire ca aceea ce nu să lipsească de altceva)”, Preasfînta Treime sunt „trei feațe ce se află într-acea fire de la sine; Nici una nu iaste mai mare decît alt, ci toate sînt într-o potrivă și un Dumnezeu adevărat; Prin Părintele să înțelege înceaperea a toate lucrurile; prin Fiul chipul sau asemănarea Părintelui; Fiul iaste și cuvîntul Părintelui, cuvîntul iaste înțelepciunea Părintelui cea nezidită. Prin Duhul Sfînt să înțeleage dragostea Părintelui și a Fiului ce iaste oarece unință a celui ce iubească cu cei iubiți și nu iaste asemenea Părintelui precum iaste Fiul.” Purcederea „iaste curgerea sau nașterea unii feațe dumnezeiești de la alta”, „una curgere sau naștere iaste despre partea Părintelui și aceasta iaste înceaperea sau nașterea cu care sau prin care să dă curgere altii feațe și această înceaperea nu poate fi fără de fața ce dă înceapere și fără de feața ce au luat înceapere. Altă înceapere sau naștere sau purcedere iaste despre partea feații ce ia înceapere sau aceasta despre partea Fiului să numeaște de la theologhi naștere, iară despre partea Duhului Sfânt, însuși Fiul Sfînt.”<sup>313</sup>

În *Floarea Adevărului și Dogmatica învățătură* (1750) se afirmă învățătura trinitară din „Simvolul credinței”, prin care mărturisim că Dumnezeu este unic „într-o fire și în trei feațe,

<sup>312</sup> *Catehismul lui Iosif de Camillis*, pp. 62-63.

<sup>313</sup> Gherontie Cotore, *Despre Articulușurile Ceale De Price*, ed. Laura Stanciu, Alba Iulia 2000, pp. 40 ș.u.

adecă Sfânta Troiță” conform Revelației divine cuprinsă în Sfânta Scriptură și intrată în Sfânta Tradiție: „Deci, precum dintr-aceeași dumnezeiască descoperire și învățătură a Sfintei Besearici credem cum că Tatăl easte nenăscut, iară Fiul din Tatăl născut mai-nainte de toți veacii și Duhul Sfânt purcezătoriu.”<sup>314</sup>

La jumătatea secolului XIX, Simeon Micu (1841-1900) în *Teologia dogmatică specială*<sup>315</sup> pornește de la *Despre Dumnezeu* în care tratează despre existența, unitatea și unicitatea naturii divine, după care se trece la teologia trinitară în cadrul căreia sunt prezentate problematicile *Tatăl și Fiul și Spiritul Sant sunt un Dumnezeu*, apoi *Tatăl și Fiul și Spiritul sunt trei persoane distincte, însă de una și aceeași natură, substanță și ființă*, după care se tratează *Despre procesiile, relațiile și noțiunile dumnezeiești*.

Simeon Micu definește „procesiunea” ca originea unui lucru de la altul, făcându-se distincția dintre procesiunea externă (când lucrul născut sau produsul există în afara de cauza de la care își trage originea sa precum fiul care se naște de la părinți și există afară de aceștia) și procesiunea externă imanentă sau inerentă (când ceea ce se naște rămâne în principiul din care își are originea). Procesiunile din Sfânta Treime sunt externe, însă excluzând orice amestec sau separare a naturii dumnezeiești, sau orice temporalitate (fiind din veșnicie) și orice trăsătură accidentală în sens aristotelico-tomist: „*Prein urmare procesiunea domnedieesca este originea inmanenta, eterna si necesaria a unei persoane dela alt'a*”.<sup>316</sup> Tatăl este nenăscut (αγεννητος), Fiul este născut de la Tatăl, iar Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul, explicând că în intimitatea dinamismului Persoanelor divine suntem în fața procesiilor eterne ale unei Persoane de la Alta, ekporeusia fiind termenul adăugat la Constantinopol I (381) pentru a se combate poziția macedonenilor care negau

---

<sup>314</sup> Floarea Adevărului. *Dogmatica învățătură*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca 2004, p. 135.

<sup>315</sup> Simeon Micu, *Teologi'a Dogmatica Speciale prelucrată pentru alumnii dein seminariile gr.-cat. Romane*, Tipografia Seminarului Arhidiiecezan, Blaj 1881.

<sup>316</sup> Simeon Micu, *Teologi'a Dogmatica Speciale*, p. 86.

divinitatea Spiritului Sfânt legându-l doar de Fiul, de aceea în revărsarea „temporală” purcederea este explicată prin formula din *Ioan* 15, 26.<sup>317</sup>

Pe această poziție tradițională teologiei greco-catolice se înscrie și Mitropolitul Vasile Suciu, operele sale reflectând la începutul secolului XX evoluția limbajului teologic în ambientul românesc și maturizarea conceptuală în afirmarea unității în diversitate a Sfintei Tradiții prezentă în tradiția locală a Bisericii Române. Teologia trinitară este prezentă în *Teologia dogmatică specială. Vol. I. Dumnezeu-Unul, Sfânta Treime, Dumnezeu-Creatorul, Întruparea Domnului și Grația* (Blaj, 1907, ed. a II-a 1927). În *Tratatul II – Despre s. Treime*, Vasile Suciu scrie despre *Purcederea persoanelor dumnezeiești*. Ne oprim asupra esenței învățaturii de credință trinitară ca expresie teologică a Mărturisirii de credință. Despre problematica pneumatologică – care ocupă cantitativ un spațiu extins în teologia greco-catolică – vom trata separat, în mod autonom, în *Sinteze* 5.

### 7.1.2. Dumnezeu – Treimea cea de o Ființă și nedespărțită

Vasile Suciu realizează o teologie dogmatică care dezvoltă argumentele care întăresc ortodoxia doctrinei Conciliilor Ecumenice într-o formă sistematică, pentru formarea teologilor greco-catolici. Vasile Suciu se bazează pe o bogată bibliografie, pe *Patrologia Greacă* și *Latină*, sunt citate tratatele de teologie tipărite în limba franceză sau italiană, se fac trimiteri la *Actele Conciliilor* în limba latină și la *Summa Theologiae*, conținutul reflectă limbajul filosofico-teologic al Universităților Occidentale și stadiul cunoștințelor în expresia tomismului la început de secol XX. Întâlnim terminologia scolastică (*ființă, essere, esență, substanță, accidentă, materie, formă*) alături de limbajul teologiei tradiționale răsăritene care afirmă aspectiv aceeași problematică, și face trimitere, conform metodologiei scrierilor

---

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 90.

greco-catolice, la Sfânta Scriptură, la cărțile de cult și la iconografia comune ritului român.

Sunt citate operele teologilor români care au pus bazele modernizării și apologiei împotriva heterodoxiei protestante (Mitropolitul Petru Movilă) precum și manualele de teologie ortodoxe ale Arhimandritului Dr. Iosif Olaru, Ioan Mihălcescu sau Evsevie Popoviciu, preluând critic teologia de limbă română din ambientul universitar românesc din Ardeal (Caransebeș), din Regatul României (București) și de la Universitatea din Cernăuți, în dialog cu problematizarea teologiei catolice a începutului secolului XX.

În mod *apriori* se pornește de la modelul trinitar occidental pe care caută să îl compare cu modelul liniar, răsăritean: „în Dumnezeu avem originea unei persoane divine dela altă persoană divină, prin nespusa împărțășire a esenței.”<sup>318</sup> Procesiunile pornesc de la Tatăl (prima Persoană dumnezeiască nenăscută), a doua Persoană dumnezeiască, Fiul, purcede din prima prin naștere, iar Spiritul Sfânt purcede prin spirare din Tatăl și din Fiul, făcându-se trimitere la dogmele promulgate la Conciliile de la Niceea (325) și Constantinopol (381), întărite prin scrierile Părinților perioadei patristice care au întărit Sfânta Tradiție.

Suciu își asumă poziția Florentină a tradiției gândirii greco-catolice, cele două tipuri de fundamentări din cadrul modelului trinitar răsăritean și apusean fiind complementare: dacă Fiul este Unul-născut, despre Spiritul Sfânt se afirmă explicit termenul de *procesie* sau *spirație* prin care traduce grecescul *τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον* (care de la Tatăl purcede) din Crezul liturgic al Bisericii Române. Purcederea Fiului din Tatăl este o naștere: „pentru că, în purcederea aceasta avem ființa viețuitoare de la ființa viețuitoare, Dzeu adevărat din Dzeu adevărat: avem asemănarea specifică, pentru că Tatăl cu Fiul au aceeași esență dumnezeiască. Avem origine în asemănarea specifică, pentru că înțelegerea țintește de la însaș natura sa

---

<sup>318</sup> Vasile Suciu, *Teologia dogmatică specială*, pp. 123-124.

într'acolo, ca ceea ce rezultă dintr'însa să samene cu obiectul înțeles<sup>319</sup>, în mărturisirea credinței afirmându-se purcederea de la Tatăl pe care catolicii și protestanții o explică ca o spirare de la Tatăl și de la Fiul ca de la un principiu unic, în timp ce „Biserica Orientală dizidentă” susține purcederea „numai de la Tatăl.”<sup>320</sup>

În exegezele biblice subliniază fundamentările preluate de teologie de-a lungul timpului găsinde ceea ce este comun fiecărei tradiții în parte. Când interpretează textul din Evanghelia după Ioan arată că Spiritul Adevărului nu va vorbi de la Sine, acela îl slăvește pe Fiul („pentru că din al Meu va lua și vă va vesti. Toate câte are Tatăl ale Mele sunt; de aceea am zis că din al Meu ia și vă vestește vouă” (Ioan 16, 13-15). Vasile Suciuc pune față în față limbajul tomist cu gândirea patristică: „...în Dumnezeu nu este compoziție din subiect și accidentă, ci toate sunt una; prin urmare, având Spiritul Sfânt știința sa dela Fiul, dela El își are și existența și esența. Și, fiindcă a-și avea existența și esența dela altul, înseamnă a purcede dela acela; drept aceea Spiritul Sfânt purcede dela Fiul. – Nu purcede însă de la Fiul, ca dela principiu, care să fie dela sine, ci ca dela principiu principiat, și prin urmare, purcezând Sp. s. dela Fiul (principiu principiat), El purcede și dela principiu neprincipiat, adică dela Tatăl.”

Schema liniară ( $\delta\iota\alpha\tau\alpha\chi\eta$ ) descrie monarhia ontologică și oikonomică fără să se conteste dinamismul veșnic în care Tatăl – Principiul neprincipiat este izvorul de la care purcede Spiritul trecând prin mijlocirea Fiului ca Principiu principiat, într-o realitate absolută, simplă, necompusă.

Pe linia Conciliului Ecumenic de la Florența susține complementaritatea expresiilor „care de la Tatăl purcede” –  $\tau\omicron\epsilon\kappa\tau\omicron\upsilon\pi\alpha\tau\rho\varsigma\epsilon\kappa\pi\omicron\rho\epsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  cu „prin Fiul” – *per Filium* –  $\delta\iota\alpha\tau\omicron\upsilon\upsilon\iota\omicron\nu$  prin argumentarea biblico-patristică în favoarea recunoașterii legitimității celor două tipuri de fundamentare teologică a misterului Preasfintei Treimi.

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 129.

Conceptul de Persoană în Sfânta Treime nu poate apela la distincția unei naturi specifice (ca în definiția boetiană *persona est naturae rationalis individua substantia*, aplicabilă persoanei umane) deoarece cele trei realități Personale sunt *de o ființă și nedespărțite* – Πατέρα, Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον. Vasile Suciuc explică:

„Tatăl trebuie să se deosebească de Fiul prin raportul, pe care îl are El către Fiul, adică prin paternitate; Fiul trebuie să se deosebească de Tatăl, prin filiațiune; iar Spiritul Sfânt, prin procesiune. Persoanele divine însă nu se pot deosebi una de alta prin orice raport ori relațiune, ci numai prin relațiunile opuse sau prin relațiunile bazate pe procesiune. Căci, dacă persoanele divine s'ar deosebi prin orice relațiune, fie și ne-opusă – pe cum ar fi de ex. deosebirea Fiului de Spiritul Sfânt prin filiațiune și purcedere – atunci Ele s'ar și constitui prin relațiunile acestea; – căci un lucru, pe cum am mai zis, prin aceea se deosebește de altul, prin ce se și constituie; și întors. Aceasta însă e fals. Pentrucă în Tatăl, într'o singură persoană, sunt două relațiuni ne-opuse (paternitatea și spirațiunea). Și așa, dacă persoanele dzești s'ar deosebi prin orice relațiune, fie și ne-opusă, ar fi patru persoane în dumnezeire Tatăl (prin paternitate, Fiul (prin filiație), Spiritul Sfânt (prin purcedere) și Spiratorul (prin spirarea Spiritului Sfânt). Prin urmare, persoanele dumnezeiești nu se deosebesc una de cealaltă prin orice relațiune, ci numai prin relațiunile opuse, bazate pe procesiuni, – cari relațiuni opuse se numesc și atribute personale – întru cât persoana, care purcede, trebuie să fie deosebită de persoana dela care purcede. În consecință între Fiul și între Spiritul Sfânt trebuie să fie relațiuni opuse – fiindcă Fiul și Spiritul Sfânt se deosebesc unul de altul.”<sup>321</sup>

Preluând schemele teoretice trinitare, purcederea Fiului se face ca un „Cuvânt al minții” în timp ce Spiritul Sfânt purcede ca spirație prin analogia iubirii: „...e necesar însă, ca ceea

---

<sup>321</sup> Vasile Suciuc, *Teologia dogmatică specială*, pp. 186-187.

ce iubim, mai înainte să o cunoaștem, sau e necesar ca iubirea să purceadă de la cunoștință...”<sup>322</sup> Astfel face trimitere spre modelul augustinian și preia terminologia apuseană tomistă pe care o promovează în limba română când diferențiază purcederea Fiului ca generare „a cunoașterii” și tratează despre generarea ca iubire divină atunci când numește purcederea Spiritului prin termenul *spirare*: „Căci Spiritul sfânt, pe cum știm, purcede prin iubire... Și de aceea Spiritul s., Iubirea, este deodată cu Dumnezeu Tatăl și cu Dumnezeu-Cuvântul. Și fiindcă Tatăl este etern, etern este și Fiul și etern este și Spiritul s. (*Summa Theologiae* I, q. 27, a.4).”<sup>323</sup>

Explicarea misterului Preasfintei Treimi în limbajul aristotelico-tomist nu exclude viziunea complementară a teologiei răsăritene și a recepției acesteia în dezbaterile medievale sau moderne. Unitatea naturii divine în Sfânta Treime este explicată de Vasile Suciu prin termenul *perihoreză* – grec. *περιχώρησις*, dinamismul Persoanelor (definite ca relație subzistentă) ca „existența lor una într’alta” ca un tot unitar care se manifestă ca o „inexistență” a fiecăreia în parte, izolat, fiind o manifestare a unei existențe „împreună”, din veșnicie:

„...Domnul Hristos mărturisește că, El este în Tatăl, și că Tatăl este într’însul, sau că o persoană divină este în altă persoană divină. – Despre adevărul acesta ne certifică de altcum și rațiunea. Pentrucă, persoanele divine sunt însaș esența divină, determinată prin «esse ad», și aceeaș esență, e evident că, Ele trebuie să fie și una într’alta.”<sup>324</sup>

Persoana divină este esența dumnezeiască (cu determinativul „esse ad”), Persoanele divine sunt consubstanțiale (de o ființă) în dinamismul perihoretic al unui Dumnezeu care nu se poate manifesta altfel decât întreit. Acest adevăr de credință definit prin dogmă, este explicat pe cale rațională făcându-se trimitere

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>324</sup> Vasile Suciu, *Teologia dogmatică specială*, p. 210.

întotdeauna la limbajul cultural accesibil omului istoric la un moment dat și ne trimite spre o Realitate ultimă transcendentă în care întâlnim tot ceea ce a existat, există și va fi. Fiind o Persoană se comunică pe sine și este deschis față de persoana umană care experimentează întâlnirea cu Dumnezeu Cel viu în viața Sa intratrinitară. Această realitate a relației mistice, de iubire, este trăită în dinamismul iubirii ca *fides*. Ceea ce omul experimentează în viața spirituală rămâne un mister al credinței ca *ratio* pe care nu putem decât să o exprimăm în lumea categorială a limitărilor noastre creaturale și mai ales ale existenței noastre istorice.

\*

Mitropolitul Vasile Suciu ne oferă o teologie dogmatică specifică teologiei reconcilierii dintre Apus și Occident, fiind trăitor al spiritualității Bisericii Române și un bun cunoscător al tradițiilor teologice ancorate în specificul Bisericilor tuturor riturilor subzistente în Biserica lui Hristos. Se opune pozițiilor radicale, de exemplu critică poziția lui Fotios referitoare la monarhia absolută a Tatălui care exclude mijlocirea Fiului, însă evită contestarea poziției școlilor de gândire și a limbajului filosofic fără discriminare, spre deosebire de respingerea recurentă a soluțiilor scolasticii și neotomismului făcută ulterior de Stăniloae. Suciu demonstrează deschiderea spre recepția critică a dezvoltării teologiei la nivelul începutului secolului XX și dorința de consolidare a unei expresii specifice gândirii filosofico-teologice românești în dialogul dintre particular și universal.

Teologia Mitropolitului Vasile Suciu sintetizează problematicile teologice „clasice” în expresia unui neotomism care se dorea o readucere a filosofiei creștine și a metafizicii în dialog cu filosofiele emergente gândirii moderne, în fidelitate față de gândirea greco-catolică ca teologie a refacerii unității Bisericii Răsăritului cu Biserica Romei. Frământările perioadei interbelice și implicarea misionar-pastorală a lui Vasile Suciu

nu au fost prielnice unor noi aprofundări teoretice, Mitropolitul trecând la Domnul în anul 1935.

Lucrările din domeniul teologiei publicate până în anul 1948 ne demonstrează că BRU are deja o concepție identitară matură, clară în ceea ce privește unitatea în diversitate, în afirmarea particularului în universal. În perioada în care teologii Vaticanului II erau în efervescența schimbării, Biserica greco-catolică română era condamnată, începând cu anul 1948, la tăcere.<sup>325</sup> Intrați în sfera de influență a unui regim ateist, scoși în afara legii și separați de o cortină de fier care îngreuna comuniunea cu Biserica Romei, Bisericele greco-catolice intrau în catacombe, ierarhii, clericii, persoanele consacrate și laicii erau exterminați în lagărele comuniste, erau persecutați, treceau prin încercări de neimaginat pentru omul unei lumi așa zis civilizate.<sup>326</sup>

Absența aparentă a Bisericii Române Unite cu Roma – Greco-Catolică de la lucrările oficiale ale Conciliului Ecumenic Vatican II poate fi interpretată într-o dimensiune a teologiei tăcerii care ne ajută să înțelegem tăcerea lui Dumnezeu și tăcerea oamenilor și, ne deschide poarta spre o altă dimensiune a teologiei acțiunii ecleziale: Dumnezeu lucrează în lume și omul răspunde iubirii divine și sub forma unei mărturisiri de credință (*martyria*) chiar și în liniștea din spatele cortinei istoriei. Dacă teologii Vaticanului II au scris în cuvinte omenesti și au transpus în concepte ceea ce lumea liberă putea afirma despre Dumnezeu, creștinii din catacombe au scris cu propriul sânge o teologie a martiriului care vorbește despre imaginea lui Dumnezeu și despre raportul om – Dumnezeu. Ne oprim în continuare asupra teologiei trinitare rahneriene și balthasariene care caută să aducă în actualitate dogma trinitară valorificând alte căi speculative.

---

<sup>325</sup> Alex. Mircea, Pamfil Cârnațiu, Mircea Todericiu, „Calvarul Bisericii Unite”, în: *BRU - 250 de ani de existență*, Madrid 1952, p. 152.

<sup>326</sup> Cristian Vasile, *Între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist*, Editura Litera, București 2004, p. 251

## 7.2. Karl Rahner (1904-1984)

Unul dintre marii teologi ai secolului XX care au contribuit la deschiderea Vaticanului II a fost Karl Rahner. O personalitate complexă, călugăr în Societatea lui Isus, profesor de teologie, părintele teologiei transcendente publica în anul 1938 o primă carte de rugăciuni împreună cu fratele său, la rândul său iezuit și teolog specializat în istorie ecleziastică, Hugo Rahner (1900-1968). Titlul în limba germană *Worte ins Schweigen. Gebete der Einkehr*, se traduce prin „Cuvinte în tăcere. Rugăciuni de contemplare”. Sunt pagini care se citesc în genunchi, este o cheie interpretativă a gândirii rahneriene care ne ajută să citim printre rânduri și să înțelegem dimensiunea spirituală exprimată în numeroasele opere sistematice ale teologului german care ne trimit spre o teologie a acțiunii eclesiale, spre înțelegerea teologiei dogmatice pe baza fundamentelor transcendente și spre teologia spirituală. *Cuvintele în tăcere* sunt o căutare a lui Dumnezeu – *quaerere Deum* – pe care ființa umană o întreprinde pe parcursul vieții, după confesiunile Sfântului Augustin „...ne-ai făcut pe noi pentru Tine și neliniștit este sufletul nostru până ce se va odihni în Tine”.<sup>327</sup>

*Cuvintele în tăcere* din rugăciunile lui Rahner ne trimit spre condiția omului credincios care dialoghează cu un Dumnezeu pe care îl descoperim ca un Tu absolut și transcendent. El se descoperă în mod misterios, mai presus de cuvinte, și dacă nu „ascultăm” această tăcere aparentă și plină de învățături așa cum „se aude” în adâncul ființei noastre, nu devenim acei „Ascultători ai Cuvântului” – *Höhrer des Wortes*, după cum Karl Rahner definește omul capabil de a dialoga cu Dumnezeu.<sup>328</sup>

Karl Rahner a introdus în gândirea teologiei catolice o serie de concepte care au nevoie de o recepție critică permanentă și de noi aprofundări: revelația atematică și tematică, harul ca

<sup>327</sup> Augustin, *Confessiones*, I, 1.5, în: Fericitul Augustin, *Confessiones – Mărturisiri*, traducere Nicolae Barbu, Editura IBMBOR, București 1985, p. 65.

<sup>328</sup> Alexandru Buzalic, *Teologia Transcendentală – Prospectivă în Gândirea lui Karl Rahner*, pp. 102-112.

existențial supranatural, creștinismul anonim, metoda antropologico-transcendentală etc., terminologia folosită preluând atât concepte prezente la Toma de Aquino, cât și la Husserl sau Heidegger.

Rahner s-a străduit să aducă în inima teologiei și a acțiunii eclesiale misterul Preasfintei Treimi. De aceea se numără printre gânditorii secolului XX care au încercat să aducă o reînnoire teologiei trinitare. Rahner pornește de la om – destinatarul Revelației divine și subiectul Iubirii lui Dumnezeu care cheamă întreaga lume la mântuire, în dimensiunea istorică a creației întâlnindu-se cu misterul Treimii veșnice aflată dincolo de bariera transcendenței.

### 7.2.1. Revelația transcendențială

Rahner se numără printre teologii care scot teologia catolică din immobilismul transmiterii teologiei dogmatice sub forma tratatelor de tip manual prin modernizarea limbajului. În ceea ce privește teologia, Rahner îmbrățișează linia metodologică a părintelui iezuit belgian Joseph Maréchal (1878-1944), fost profesor de filosofie și psihologie la Universitatea Catolică din Louvain, care publică între 1922 și 1947 o serie de cinci volume (ultimul apărut postum) sub numele de *Le Point de départ de la métaphysique* – „Punctul de plecare al metafizicii”, prin care preia inițiativa lui Emmanuel Kant de a dezvolta o teologie transcendențială. Ca psiholog, părintele profesor Maréchal s-a dedicat cercetărilor din domeniul psihologiei experimentale care stau la baza articolelor dedicate raportului dintre Dumnezeu și transformările sufletului uman sub acțiunea divină a harului, redactate între 1924-1937, reeditate sub forma celor două volume *Études sur la psychologie des mystiques* – „Studii despre psihologia misticilor”. Transcendentalismul și căutarea a ceea ce este specific structurii spiritului uman pentru a fi capabil de a primi o Revelație istorică l-au inspirat pe Rahner

în „traducerea” tomismului în limbaj kantian, devenind părintele fondator al școlii de gândire transcendentale.<sup>329</sup>

În scrierile rahneriene transpare spiritualitatea ignațiană, pentru care fidelitatea față de conținutul doctrinar este esențială, însă expresia rațională a teologiei se exprimă diferit de-a lungul timpului, de la Sfântul Augustin la epoca de aur a scolasticii medievale, ajungându-se la necesitatea deschiderii Vaticanului II, pe care o prefigurează.<sup>330</sup>

Metoda antropologico-transcendentală se află la baza dezvoltării teologiei sale, despre care afirmă în spirit kantian că: „Întreaga demonstrație este mai degrabă un fel de deducție transcendentă conform căreia gândirea imediată [...] include în esență o relație cu un lucru în sine.”<sup>331</sup> Noțiunea de „Dumnezeu” este „ultimul cuvânt înainte de instaurarea tăcerii în care, prin dispariția oricărei singularități denumite, trebuie să ne ocupăm de întreaga fundamentare ca atare”.<sup>332</sup> Altfel spus, este un Cuvânt care ne pune în fața experienței lui Dumnezeu pe care căutăm să o transpunem în cuvinte. Omul trece de la gândirea concretă, intuitivă, la gândirea cauzală (reducție transcendentă) pentru a se ajunge la o regândire printr-o deducție transcendentă pentru că are capacitatea *a priori* de a-L cunoaște pe Dumnezeu și a experimenta întâlnirea cu lumea de dincolo de bariera transcendenței.

A doua cheie interpretativă a teologiei transcendente constă în înțelegerea definiției rahneriene a harului ca existențial supranatural. Harul este autocomunicarea lui Dumnezeu, nu prin daruri supranaturale „create” ca atare în natura lor, din viziunea clasică, ci este mai întâi de toate har necreat, „ceva”

---

<sup>329</sup> Raymond Mengus, „Méthode transcendentale et révélation historique”, în: *Nouvelle revue théologique*, 102, n. 1 / 1980, pp. 22-23.

<sup>330</sup> Karl Rahner, „Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik”, în: *Schriften zur Theologie*. Bd. 1., Einsiedeln 1954, p. 10.

<sup>331</sup> Karl Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1957, p. 143.

<sup>332</sup> *Idem*, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Le Centurion, Paris, 1983, p. 62.

din însăși ființa lui Dumnezeu care se dăruiește din iubire.<sup>333</sup> Această experimentare a Iubirii divine este în potența ființei umane (*chip* și *asemănare*), individul experimentând viața spirituală dacă acceptă acest dar ca un „existențial supranatural” răspunzând Iubirii din iubire prin actul credinței.<sup>334</sup>

De aici originalitatea teologiei rahneriene. Dogmatica contemporană nu mai poate fi înțeleasă de „omul modern” conform unei *theo-logici* clasice, ci printr-o formă de teologie care corespunde *antropo-logiei* care pornește de la certitudinea carteziană *cogito – essere* spre „exteriorul” acestui nucleu în jurul căruia se construiește sfera cognitivă care devine universul în care individul trăiește și se manifestă conștient, conform concepției despre lume pe care fiecare și-o asumă, mai mult sau mai puțin conștient. Rahner spune: „este necesară și utilă asumarea *turnurii antropologice*; teologia dogmatică nu poate fi astăzi decât o antropologie teologică.”<sup>335</sup>

Omul este capabil de Dumnezeu. Cum se actualizează această potențialitate? Din inițiativa lui Dumnezeu care se dăruiește (*Selbstmitteilung Gottes*, tradus prin autocomunicarea de sine) prin Revelație. Cunoaștem din cursurile de teologie fundamentală că tot ceea ce este necesar integrării noastre în creație și aderării la planul lui Dumnezeu de mântuire este transmis prin etape, conform pedagogiei divine, plinirea Revelației fiind „în” Isus Hristos.<sup>336</sup>

Unicul Dumnezeu se autocomunică prin actul creației, dăruind ființare tuturor lucrurilor și mai ales omului care este culmea creației. Dăruindu-i chipul și asemănarea Sa în mod constitutiv, îi sădește *apriori* „ceva” din Ființa dătătoare de viață și omniștientă, atribute ale unui Dumnezeu Atotținător

---

<sup>333</sup> Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Primus Verlag GmbH, 2004, pp. 34-36.

<sup>334</sup> Alexandru Buzalic, *Teologia Transcendentală*, p. 206.

<sup>335</sup> Karl Rahner, « Théologie und Anthropologie », *Schriften zur Théologie*, vol. VIII, în: *Karl-Rahner: Sämtliche Werke*, Freiburg im Breisgau, p. 43.

<sup>336</sup> CBC n. 65.

(*Omnipotens, Pantokrator*). Știința lui Dumnezeu, în unitatea integratoare și totală a divinității conține „totul” în realitatea transcendentă la care avem acces cel mai profund numai printr-un limbaj pre-noțional. Acest limbaj este dincolo de cuvinte, nu se încadrează în categoriile limbajului rațional, este „irațional” pentru că se realizează la altă profunzime a ființei umane: este acategorial și atematic, este o Revelația transcendentală.

O altă dimensiune a Revelației este cea concretizată prin etape, consemnată în cărțile Sfintei Scripturi, transpusă în limbajul categorial și raționalizabil prin cuvintele limbii vorbite de oameni, care poate fi tradus în limbile tuturor neamurilor, transpus în definiții și noțiuni de care ne folosim în dialog sau în aprofundările raționale: este un limbaj categorial și tematic, este Revelația explicită, biblică.<sup>337</sup>

În aceste două dimensiuni ale limbajului prin care se realizează dialogul om – Dumnezeu se concretizează Revelația divină. Credința este răspunsul liber, dat de om inițiativei unui Dumnezeu care se autocomunică printr-un act al Iubirii metafizice și personale în același timp. Orice om, indiferent de limba vorbită, cultura sau religia sa, în virtutea faptului că este creat și menținut în subzistența istorică, primește din autocomunicarea lui Dumnezeu dimensiunea Revelației atematice, la care este liber să răspundă, sau nu, prin asumarea existențialului supranatural, al harului dăruit *apriori* tuturor celor care poartă în sine chipul lui Dumnezeu. Non-creștinul sau necredinciosul care trăiește în dimensiunea acestui răspuns transcendental dat Revelației, este un creștin anonim. Dar mântuirea înseamnă și recunoașterea Celui pe care l-a slujit (Dumnezeul Cel viu) prin Judecătorul (Isus Hristos) pe care îl întâlnește tot omul care iese din dimensiunea istorică a lumii prin moarte.<sup>338</sup>

---

<sup>337</sup> Alexandru Buzalic, *Teologia Transcendentală*, pp. 196-198.

<sup>338</sup> *Ibidem*, pp. 94-95.

Creștinul botezat, integrat în comuniunea Trupului mistic al lui Isus Hristos, este omul care a primit Revelația tematică, explicită, și căruia i-a fost facilitată comuniunea cu Dumnezeu prin Sfintele Sacramente, care cunoaște Sfânta Scriptură și știe căror valori să-și subordoneze acțiunea și să-și trăiască viața. În textele scrise de Rahner sunt menționate numeroase manifestări ale experienței harului în viața de zi cu zi (experiențe ale Spiritului), experiențe ale harului în normalitatea dinamismului vieții spirituale, accesibile tuturor, cu condiția să existe o disponibilitate și din partea individului care este în esența sa o deschidere transcendentă spre Dumnezeu. Creștinul se află într-o comuniune calitativ superioară față de un creștin anonim, însă mântuirea este dăruită oricărui om care primește mesajul Revelației și trăiește o viață spirituală conform relației de iubire față de Dumnezeu. Creștinul meditează și aprofundează dimensiunea tematică a Revelației, întâlnirea profundă cu misterul Dumnezeului Întreit realizându-se prin experiența mistică a unui dialog realizat în limbajul acategorial al Iubirii.

### 7.2.2. Treimea oikonomică este Treimea imanentă și viceversa

Karl Rahner afirmă certitudinea posibilității cunoașterii misterului Preasfintei Treimi prin celebrul său *Grundaxiom* – axioma fundamentală: *Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und die immanente Trinität ist die ökonomische Trinität* – „Treimea oikonomică este Treimea imanentă și Treimea imanentă este Treimea oikonomică.”<sup>339</sup>

Treimea imanentă sau Treimea teologică se referă la Ființa divină, la misterul dinamismului intratrinitar care se desfășoară din eternitate, de aceea este dincolo de bariera transcendenței care separă Absolutul creator de creația Sa. Treimea oikonomică este lucrarea lui Dumnezeu în Istoria mântuirii pe care

---

<sup>339</sup> Karl Rahner, „Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik”, în: *Schriften zur Theologie*. Vol. 8. Einsiedeln 1967, pp. 165-186.

o identificăm într-un timp istoric concret și în forma specifică a unității de o Ființă a celor trei Persoane pe care le identificăm în imanența lumii sensibile.<sup>340</sup>

Altfel spus, revelarea Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt pe care îi identificăm ca atare în oikonomia mântuirii ne trimite spre realitatea din veșnicie a unei Treimi teologice la care nu avem acces prin simțurile noastre, ci numai printr-o experiență mistică, transcendentă. Cu toate acestea teologia rahneriană nu este o teologie apofatică datorită faptului că se bazează pe experiența transcendentă (*transzendente Erfahrung*) prin care se trece de bariera transcendenței pe care o definește ca *Überbegriff auf den unbegrenzten Horizont unserer ganzen geistigen Bewegung* – supra-concept al orizontului nelimitat al întregului nostru dinamism spiritual.<sup>341</sup>

Orizontul cognitiv al omului ca „spirit în lume” – *Geist in Welt*, este limitat de experiența cognitivă sensibilă a lumii imanente, având posibilitatea *apriori* a se situa într-un orizont ilimitat datorită nemărginirii lui Dumnezeu (*Ungegrenztheit*) ca Spirit. Construiește o teologie dialectică care îmbină fundamentările catafatice cu teologia mistică pe care o traduce în limbajul categorial kantian, în Revelația divină Dumnezeu dăruindu-se prin cele două aspecte atematice și tematice ale unei singure Realități transcendente.

Treimea *oikonomică* este prezentă în descrierea stării preexistenței lumii în cartea *Genezei* 1, cei trei „Îngeri” la stejarul Mamvri (*Geneza* 18), acțiunea conjugată a Tatălui, Fiului prin „umbrirea” Spiritului asupra Mariei la Buna Vestire (*Luca* 1), Epifania Bobotezei (*Luca* 3, 21) și porunca misionară în care Isus Hristos proclamă explicit Persoanele divine (*Matei* 28, 16-20). Kerygma creștină și teologia doxologică a Bisericii

---

<sup>340</sup> Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu unic în ființă și întreit în persoane*, p. 255.

<sup>341</sup> Vincent Holzer, „Karl Rahner – Genèse et aspects d’une théologie systématique”, în: *Recherches de Science Religieuse* 2020/3 Tome 108, Éditions Facultés Loyola Paris, p. 432.

apostolice este trinitară. Însă revelarea misterului divin și a acțiunii *oikonomice* este manifestarea Iubirii care provine din Viața intratrinitară, Personală în sens absolut, desăvârșită.<sup>342</sup>

Rahner încearcă să modernizeze conceptul de Persoană și personalitate (voință) în Preasfânta Treime din definițiile lui Grigore de Nazianz, Grigore de Nissa, Leontie de Bizanț, Boethius sau Toma de Aquino, căutând noi perspective în spiritul evoluției gândirii filosofice contemporane prin care să clarifice diferențele dintre Persoana în Sfânta Treime, persoana umană și Persoana în Isus Hristos. În Treime nu poate să existe conștiință de sine a Persoanelor divine în virtutea personalității Lor: nu există trei conștiințe se sine (*drei Selbstbewußtseine*).<sup>343</sup>

Potrivit lui Rahner, conștiința divină și conștiința de sine a Persoanelor există în Dumnezeu doar în virtutea esenței divine, fără să fie o conștiință de sine datorată personalității Lor. De aceea optează pentru definirea unicului Dumnezeu prin „trei moduri distincte de subzistență” (*drei distinkten Subsistenzweisen*) și o singură conștiință reală care nu poate fi calificată ca trei conștiințe.<sup>344</sup>

„În Treime, Persoana semnifică incomunicabilul absolut în unitatea și diversitatea radicală, ceea ce face pentru încă o dată să nu poată fi aplicat ca ceva care se prezintă de trei ori sub forma unui concept definit în mod propriu universal.”<sup>345</sup>

Dumnezeu se revelează din proprie voință prin Fiul care devine expresia de sine a Tatălui, de nesubstituit, de aceea nici

---

<sup>342</sup> Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu unic în ființă și întreit în persoane*, p. 377.

<sup>343</sup> Franz Xaver Bantle: „Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners”, în: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 30 (1979), p. 12.

<sup>344</sup> Karl Rahner, „Der dreifältige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte”, în: *Mysterium Salutis*, II, p. 392.

<sup>345</sup> Karl Rahner, *Gesu Cristo*, cit. in: Ignazio SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997, p. 204.

un alt ipostas nu se putea „îmbrăca” în natura umană. Isus Hristos se descoperă nouă în *oikonomia* mântuirii așa cum este în realitatea Treimii imanente. Prin asumarea naturii umane în corporalitatea noastră în Hristos Isus, se exprimă pe sine astfel încât revelează a doua Persoană din Treime. În lumea istorică, cunoașterea Tatălui prin mijlocirea Fiului se poate face numai în har, prin Spiritul Sfânt.<sup>346</sup>

Karl Barth propunea și el conceptul de „mod de a fi” (*Seinsweise*) în locul conceptului de Persoană definit la Calcedon (451). Acesta considera că ar fi necesar să se utilizeze un alt termen prin care să se definească realitatea Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt, deoarece atât termenul *hypostasis*, cât și *persona* nu mai sunt percepuți în contextul definirii lor din perioada Antichității sau a Evului Mediu. La Barth subiectivitatea umană este finită fiind o autoconștiință (conștiință de sine) condiționată de lume, în timp ce Dumnezeu e autoconștiință infinită care nu necesită intermediere. Doar Dumnezeu are o conștiință divină în trei moduri distincte de existență. Dumnezeu este o Persoană absolută în trei moduri de existență.

Conceptul de persoană în viziunea lui Karl Rahner diferă radical față de formularea lui Boethius – *Persona est rationalis naturae individua substantia*, acceptând mai degrabă definiția Sfântului Toma de Aquino conform căreia *Persona est subsistens distinctum in natura rationali* – subzistent distinct în natura rațională, definiție pe care critica de specialitate o atribuie neoscolasticii.<sup>347</sup>

Este posibil ca definiția persoanei acceptată de Rahner să pornească de la analiza critică a definiției lui Karl Barth. În plus, Barth era conștient de limitele pe care definiția sa conceptuală le comportă, după cum afirmă:

„Am încercat să găsim un răspuns relativ mai bun la ceea ce oferă conceptul de *persoană*. Simplul fapt că nu am putut

---

<sup>346</sup> Alexandru Buzalic, *Teologia Transcendentală*, p. 145.

<sup>347</sup> Franz Xaver Bantle, *Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners*, p. 22.

face altceva decât să reia indicațiile sugerate de acel antic concept, pentru a le regrupa sub alte noțiuni, după noi, mai adecvate în maniera de a fi, trebuie să ne facă umili și conștienți de limitele noastre. O simplă schimbare de terminologie nu este suficientă pentru a rezolva problemele de fond.”<sup>348</sup>

Pentru Rahner, în perspectivă antropologică, conceptul de persoană semnifică un „subiect al cunoașterii”, ceea ce nu poate fi aplicat în cazul teologiei trinitare deoarece s-ar vorbi despre „trei centre ale conștiinței și acțiunii, trei subiectivități, trei libertăți, în definitiv trei dumnezei”, ceea ce contravine dogmelor trinitare și monoteismului biblic. În practică credincioșii își imaginează trei centrii spirituali distincte în acțiune. Dar în Dumnezeu este o singură esență, deci o singură conștiință absolută și o singură auto-exprimare a Tatălui în Logos, aceasta nefiind în mod propriu o iubire reciprocă între Tatăl și Fiul, fapt care ar impune în cele din urmă două acte distincte.<sup>349</sup>

Spre deosebire de Barth, Rahner propune înlocuirea în definiția Treimii „trei moduri de a fi” cu „trei moduri distincte de subzistență”, lăsând termenul de Persoană la singular pentru a-L numi pe Dumnezeu în unitatea Sa. Prin Persoană vorbim în Sfânta Treime despre unitate, în timp ce prin „trei moduri distincte de subzistență” Rahner afirmă că tripersonalitatea implică unitatea lui Dumnezeu.<sup>350</sup> Rahner recunoaște la rândul său că termenul „mod distinct de subzistență” este formal, ajutând prea puțin înțelegerii dogmelor și cu atât mai puțin trăirii credinței, ceea ce de fapt se întâmplă ori de câte ori se folosesc termenii de „relație” sau de „persoană”, reduși în acceptările credincioșilor la ideea de subiectivitate. Fără

---

<sup>348</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zurich, 1947, pp. 386-387.

<sup>349</sup> Karl Rahner, „Probleme der Christologie von heute”, în: *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, pp. 22-23.

<sup>350</sup> Ignazio Sanna, *Teologia come esperienza di Dio*, p. 203.

a se apela la realitatea substanțială a lui Dumnezeu, se pot distinge trei *subsistentialitates* întotdeauna distincte.

Rahner se apropie de limbajul heideggerian prin terminologia legată de existențialismul teologic prin care expune fenomenologia *oikonomiei* divine în istoria omenirii. În Treimea immanentă *Der eine Gott subsistiert in drei distinkten Subsistenzweisen* – „Unicul Dumnezeu există în trei moduri distincte de subzistență”<sup>351</sup>, „Subzistentul” (*Das Subsistierende*) este „această existență concretă, reală, care este așa-și-nu-alt-Dasein (*So-und-nicht-anders-Dasein*).”<sup>352</sup> Tot ceea ce se poate spune în orizontul autocomunicării lui Dumnezeu prin Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt ne dezvăluie persoanele divine în ființa lor în sine, adică în imanența lor. Persoanele divine se dăruiesc și sunt dăruite în perspectiva mântuirii conform „ceea ce este” fiecare. În viziunea lui Rahner, cele trei persoane divine, în ființa lor în sine, adică în imanența lor, sunt trei moduri reale, distincte de a fi ale lui Dumnezeu care ni se comunică, moduri care pot exista doar în acest fel și nu în altul.<sup>353</sup> Rahner sintetizează concepția trinitară în sistemul teologiei transcendente astfel:

„Când mântuirea care ne îndumnezeiește a sosit în centrul cel mai intim al *Daseinului* unui individ, numim într-adevăr autentic «Sfânta Pneuma», «Spiritul Sfânt». În măsura în care acest unul și același Dumnezeu în istoricitatea concretă a *Daseinului* nostru este real prezent aici pentru noi în Isus Hristos – El Însuși și nu un reprezentant – îl numim «Logos» sau Fiul prin excelență. În măsura în care acest Dumnezeu, care vine la noi ca Spirit și Logos, este întotdeauna inefabilul, misterul sfânt, temeiul și originea de neînțeles a venirii Sale în Fiu și Spirit și se păstrează ca atare, Îl numim Dumnezeul unic, Tatăl. În măsura în care Spiritul,

---

<sup>351</sup> Karl Rahner, *Der dreifältige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, p. 389.

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 390.

<sup>353</sup> Franz Xaver Bantle, *Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners*, p. 12.

Logosul-Fiul și Tatăl, în sensul cel mai strict, se referă la Dumnezeu care se dăruiește pe Sine însuși și nu la ceva distinct de El, trebuie spus despre Spirit, Logosul-Fiul și Tatăl în același mod că sunt unul și același Dumnezeu în plinătatea nelimitată a unicei Dumnezeiri, în posesia aceleiași esențe divine. În măsura în care modul în care Dumnezeu ne dăruiește ca Spirit, Fiu și Tată nu semnifică, pe de o parte, același mod de dăruire, în măsura în care ni se dau într-adevăr distincții adevărate și actuale în modul de dăruire, aceste trei moduri de dăruire trebuie să fie strict separate pentru noi. «Pentru noi» Tatăl, Fiul-Logos și Spiritul nu sunt inițial același lucru. Totuși, în măsura în care aceste moduri de a fi date nouă de către unul și același Dumnezeu nu trebuie să nege adevărata revelație de sine a lui Dumnezeu ca unul, unic și același Dumnezeu, căci cele trei moduri de a fi date aceluiași Dumnezeu trebuie să i se aplice lui, aceluiași Dumnezeu, în sine și pentru sine. Prin urmare, afirmațiile: Unul și același Dumnezeu ne este dat ca Tată, Fiul-Logos și Spirit Sfânt, sau că Tatăl ni se revelează în absolută autocomunicare prin Fiul în Spiritul Sfânt; aceste afirmații trebuie auzite și rostite ferm ca sentințe despre Dumnezeu așa cum este El în Sine. Căci altfel, ele nu ar fi, în esență, sentințe despre autocomunicarea lui Dumnezeu.”<sup>354</sup>

După teologia trinitară în cheie interpretativă transcendențială Rahner ne introduce într-o hristologie transcendențială. În Isus Hristos Persoana este acel punct ultim de unitate între Dumnezeu care se comunică pe Sine și aspectul creatural în care și în virtutea căruia se realizează această autocomunicare. Această comunicare de sine a lui Dumnezeu în istoria mântuirii nu poate fi concepută fără unitatea om-Dumnezeu în Isus Hristos. Afirmarea divinității lui Isus nu transformă umanitatea sa într-un instrument pasiv în mâinile Logosului divin. A nu preciza că realitatea umană a lui Isus este o Persoană înseamnă

---

<sup>354</sup> Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien, 1976, p. 141.

a nu afirma prezența unui centru al conștiinței finite și libere, create. În realitatea lui Dumnezeu, adevărata autonomie este direct proporțională cu dependența radicală față de El, de aceea natura umană a lui Hristos este cea mai independentă, cea mai liberă și cea mai personală.

\*

Teologia transcendențială reprezintă una din căile metodologice de a ieși din limbajul scolastic sau al sintezelor patristice prin care au fost argumentate dogmele promulgate de către Conciliile Ecumenice. Karl Rahner a fost specialist în comisiile de lucru ale Conciliului Ecumenic Vatican II, în plan academic contribuind la dezvoltarea teologiei fundamentale, trinitare, a hristologiei, eclesiologiei, a misticii și a teologiei pastorale. A fost preluat mai întâi de teologi germanofoni, precum Johann Baptist Metz, sau de către autori care au recunoscut paternitatea rahneriană a sistemelor de gândire filosofico-teologice aplicate, cei mai cunoscuți fiind Herbert Vorgrimler în ambientul francofon și Ignazio Sanna pentru teologia italiană, fiecare școală teologică națională având și „transcendentaliști” care preiau critic problematicile dezbătute după Rahner, în ambientul BOR cel mai reprezentativ teolog rămânând Dumitru Stăniloae, dar întâlnim și alți teologi din noile generații.

În ceea ce privește teologia trinitară, definirea Persoanei în Preasfânta Treime ca un centru conștient de sine și liber în acțiune conduce spre o viziune triteistă, Karl Barth fiind primul teolog care propune explicit înlocuirea acestuia cu „moduri de a fi” (*Seinsweise*). Pentru Rahner, când ne referim la Dumnezeu, a spune că în Dumnezeu sunt trei persoane nu înseamnă o multiplicare a esenței și nici o egalitate a personalității celor trei persoane pentru că în Dumnezeu există o distincție conștientă, nu plecând de la trei subiectivități, ci de la ființa conștientă care există într-o singură conștiință reală. Prin

urmare, subzistența ca atare nu ar fi în sine personală, în sensul actual al termenului, adică nu ar fi un centru de activitate.

Inspirându-se din Toma de Aquino (*Persona est subsistens distinctum in natura rationali*) ajunge la formula Dumnezeu unic subzistent în trei moduri distincte de subzistență (*Subsistenzweise*). „Plecând de la axioma sa fundamentală, Rahner semnalează că autocomunicarea unică a Dumnezeului unic are loc în trei moduri diferite de prezență în care unicul și același Dumnezeu ni se dă concret pe sine însuși [...] Dumnezeu este Dumnezeul concret în fiecare dintre aceste moduri de prezență, care, evident, sunt între ele corelate, fără să coincidă în sens modalist”.<sup>355</sup>

Rahner a păstrat și conceptul de Persoană în scrierile sale, recunoscând că face parte din patrimoniul conceptual al teologiei creștine, chiar dacă a condus spre proiecția în Dumnezeu a trei centre de conștiință, cu care teologia are de luptat pentru a evita erorile dogmatice, însă separarea celor două tipuri de limbaj, clasic și modernizat pe principiile transcendentalismului, este necesară dezvoltării teologiei spirituale, a teologiei pastorale sau a oricărei teologii kerygmaticе.

Teologia rahneriană poate fi înțeleasă în întregul ei din direcțiile metodologice asupra problematicii Ființei (*Seinsfrage*), care nu este o speculație abstractă atâta timp cât tratează despre ființarea lumii. O poziționare în spiritul noii teologii fundamentale, care înlocuia treptat apologetica clasică, o realizează între 1936-1939 prin lucrările *Geist in Welt* – „Spiritul în lume” și în *Grundkurs des Glaubens* – „Tratatul fundamental despre credință”<sup>356</sup>, prin care Rahner consideră că bazele teologiei dezvoltate ca o *theologia naturalis* trebuie puse mai degrabă ca o „filosofie a religiei”. Însă pentru Rahner planul Ființei este strâns legat de Har, în acest dublu orizont deschizând calea unui *aggiornamento* posibil printre celelalte

---

<sup>355</sup> Ștefan Lupu, „Discuția modernă despre conceptul de Persoană în Dumnezeu”, în: *Dialog Teologic*, 23 (2009), p. 203.

<sup>356</sup> Karl Rahner, *Tratatul fundamental despre credință. Introducere în conceputul de creștinism*, Galaxia Gutenberg, 2005.

direcții legitime ale tradițiilor școlilor filosofico-teologice ancorate în ortodoxia doctrinară.

Acest deziderat îl întâlnim în prima teză de doctorat pe care comisia de atunci i-a respins-o (*Toma de Aquino, gnoseologia în interpretare modernă*) fiind obligat să-și obțină doctoratul printr-o teză „cuminte” care corespundea așteptărilor timpului (*Gândirea patristică asupra Inimii străpunse a Mântuitorului ca izvor al Bisericii* – 1936). Însă teza respinsă devine piatra de temelie a teologiei rahneriene după publicarea ei sub titlul *Geist in Welt*.<sup>357</sup>

Problematica Ființei îl leagă pe Karl Rahner de Toma de Aquino pe care îl traduce în limbaj kantian, experiența harului ca existențial supranatural îl leagă de Edmund Husserl sau de Martin Heidegger.<sup>358</sup> Spiritualitatea ignațiană și viața consacrată teologiei academice au fost cotidianul acestui mare teolog care ne-a trasat o cale posibilă de a pătrunde în misterul Dumnezeuului Cel viu.

### 7.3. Hans Urs Von Balthasar (1905-1988)

Hans Urs von Balthasar este autorul unei vaste opere care atinge prin complexitate toate domeniile teologiei, având preocupări și în domeniul teologiei trinitare. Vastitatea problemelor abordate de Von Balthasar se datorează în mare măsură faptului că nu a fost implicat în activitatea la catedră, activitate care canalizează preocupările oricărui teolog spre un domeniu de interes strict legat de disciplinele predate.

În ceea ce privește reînnoirea teologiei dogmatice a colaborat cu Karl Rahner. Lui Rahner îi revine misiunea de a realiza o teologie sistematică, în timp ce Von Balthasar s-a dedicat activității de scriitor independent, de director al casei de editură *Johanesverlag* din Einsiedeln, și de ghid spiritual al unui institut secular instituit împreună cu Adrienne von Speyr, o mistică

---

<sup>357</sup> Alexandru Buzalic, *Teologia Transcendentală*, p. 29.

<sup>358</sup> Vincent Holzer, *Karl Rahner – Genèse et aspects d'une théologie systématique*, p. 426.

care va influența gândirea sa teologică. Din vasta problematică balthasariană ne oprim asupra teologiei trinitare.

Revelația, în accepția lui Von Balthasar, nu este doar un obiect destinat meditației și contemplației, ci în primul rând este acțiunea divină în lume față de care lumea nu poate răspunde decât prin acțiune. Estetica teologică balthasariană propune înțelegerea lui Dumnezeu din perspectiva categoriei transcendente *Bonum*, extinsă apoi, împreună cu categoria *Verum*, conform transcendentaliei scolastice, la *Pulchrum*. Teologia balthasariană este sistematizată practic în *Trilogia* sa prin cele trei volume ale *Gloriei* (*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* 1961-1969), patru volume din *Teodramatica* (*Theodramatik* 1971-1983), trei volume ale *Teologiei* (*Theologik* 1985-1987) încheiate printr-un *Epilog* (*Epilog* – 1987), la ora actuală existând ediții traduse în limba română și numeroase lucrări de specialitate dedicate lui Hans Urs Von Balthasar.

Opera sa este construită pe fundamentele Sfintei Scripturi și ale Sfintei Tradiții, altfel spus pe Tezaurul Credinței încredințat Magisteriului eclezial afirmat de reînnoirea care a fost dată de Vaticanul II, este călăuzită de puritatea gândirii Sfinților Părinți în spiritul școlii de la Fourvière, a spiritualității ignațiane și a misticii în expresia experienței lui Adrienne von Speyr (1902-1967), reunite cu abilitățile filologului germanist și sensibilitățile teologului-artist.<sup>359</sup>

### 7.3.1. Dumnezeu în Trilogia balthasariană

Receptarea operei balthasariene este dificilă pentru lectorul din afara spațiului cultural germanofon și pentru teologul neinițiat în filosofia clasică, respectiv în limbajul metafizic aristotelico-tomist comun institutelor de învățământ pontificale și al Universităților catolice. Nu este tomismul clasic de tip scolastic sau strict dominican, ci „traducerea” și transpunerea teologiei

---

<sup>359</sup> Alexandru Buzalic, „Hans-Urs von Balthasar – la théologie de la culture entre la théologie transcendante et la théologie esthétique”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, 2023, Vol 68, Issue 1/2, p. 27

catolice formulată în siajul scolasticii și a neoscolasticii într-un limbaj accesibil pluralismului școlilor filosofice și a pluralismului școlilor teologice care formează o tradiție interpretativă în ambientul gândirii catolice, ortodoxe sau protestante.

Este nevoie de receptarea critică a scrierilor balthasariene și a comentariilor teologilor publicate atât în limba germană, cât și în limba franceză, prin subtilitățile limbilor redactării ambele izvoare reprezentând în mod complementar și cvasi-exhaustiv integralitatea gândirii balthasariene. Teologia balthasariană este o estetică teologică.

Traducerea scrierilor lui Von Balthasar în limba română se lovește și de o altă problemă: absența unei teologii clasice predate conform continuității instituțiilor de învățământ catolic, mai ales a filosofiei aristotelico-tomiste și a formulărilor teologiei ante-Vatican II, cu definiții și formulări unanim acceptate în limbajul de specialitate român. Inclusiv manualele de teologie dogmatică scrise de Vasile Suciu nu pot fi înțelese la adevărata lor valoare fără bazele filosofiei clasice și ale teologiei sistematizate într-o formă de gândire impregnată de tomismul oficial tardiv.

La Balthasar putem vorbi despre o teologie estetică și o estetică teologică în același timp. Totul pornește de la înțelegerea culturii pornind de la experiența estetică. Însă esteticul este exprimat după logica filosofiei clasice, ne trimite spre problematica *transcendentaliei*. Orice ființă – *ens* sau ființare / entitate, este descoperită printr-o analiză care ține de abstracția metafizică sub forma descompunerii în *substanță* și *accidență*, sau conform categoriilor *transcendentaliei*, adică a categoriilor *unum*, *res*, *aliquid*, *verum* și *bonum*, universal prezente în orice entitate real existentă în cosmos.<sup>360</sup>

Orice ființă/*ens* este descoperită prin analiza „în sine”, în mod negativ, prin abstracția care se concentrează „doar” aspra individualității, descoperindu-se astfel categoria transcendentală

---

<sup>360</sup> M.A. Krapiec, *Metafizyka*, pp. 128-129.

*unum* – unitatea metafizică. În mod pozitiv ființa în sine este percepută în analiza metafizică ca *res* – lucru. Să nu uităm că idealismul kantian contestă acest *Res in se* – „ding an sich”, care este descoperit numai acceptând realitatea metafizic subzistentă prin acceptarea certitudinii numai actului cognitiv – această percepere „pură” a ființei ca *res* fiind imposibilă printr-un demers antropocentric prin intermediul sensibilității și a cunoașterii specifice spiritului uman. Urmează analiza ființei / ens în raport cu celelalte entități. Față de oricare altă entitate ființa este în sens metafizic „ceva” – *aliquid*, legătura dintre elementele realității generând discuțiile cu privire la monismul filosofic și legătura dintre unitatea absolută și pluralismul existențial lumii.

Însă cele mai importante categorii ale *transcendentaliei* sunt rezultatul raportării ființei față de intelect și voință. Ensul este descoperit de intelect ca Adevăr – *Verum*, fie sub forma adevărului logic, fie sub forma adevărului metafizic: *adequatio intellectus et rei* respectiv cu ființa. Adevărul absolut este un atribut divin, este una din imaginile prin care Dumnezeu se descoperă, prin transparență, lumii create.

Ființa raportată față de voință ne revelează categoria transcendentală a Binelui – *Bonum*. Obiectul sau subiectul dorinței nu poate fi decât proiecția Ființei absolute, necesare, în ființarea contingentă (vezi raportul *possibile et necessario*). Ceea ce este creat este „bun”, ființarea este „bună”, răul nu există ca atribut al ființării, singurul „rău” fiind non-ființarea, lipsa care însoțește gradele de perfecțiune ale unui sens concret, individual, față de entitățile similare. Binele metafizic este actul împărtășirii actului de „a fi” pe care Ființa necesară îl oferă, în mod voluntar, „din iubire”, tuturor ființelor contingente. Binele absolut este atributul divin care ne revelează raportul dintre voința noastră, dorința care tinde spre „bine”, fiind o altă imagine prin care Dumnezeu se revelează lumii.

Aceste două categorii ale *transcendentaliei* au fost reunite în teologia scolastică într-o nouă categorie, cea care ne trimite spre estetică, spre cultură și spre Dumnezeu. *Bonum* și *Verum*

generează Frumosul – *Pulchrum*. Experiența *Frumosului* este experiența estetică, fiind grade diferite de imersiune, de trăire a comuniunii cu ceea ce este Bun și Adevărat. Este experiența artistului care se oprește la stadiul contemplației naturale, așa cum exprimă teologia ascetică și mistică, este „vederea” lui Dumnezeu în frumosul care reflectă – prin transparență – absolutul Binelui și Adevărului. Toma de Aquino consideră că elementele constitutive ale transcendentaliei – *Pulchrum* sunt: plinătatea sau desăvârșirea, proporția adecvată sau armonia, apoi „Strălucirea” – *claritas* (claritate, luminozitate, sinonim cu *limpiditas*, strălucire, dar și expresie care ne trimite spre *Gloria / Doxa / Herrlichkeit / Mărirea divină* sau *Slava*).<sup>361</sup>

Pe acest teren sunt sădite ideile balthasariene care dau rod printr-o teologie trinitară originală care pornește de la culmea manifestării *oikonomice* în Dumnezeu care se revelează în concretul istoric al omenirii și în același timp în misterul suferinței. Karl Rahner descrie cel mai bine Frumosul din estetica teologică balthasariană:

„...Chiar dacă teologia actuală, contrar tradiției proprii (pe care o întâlnim de la Plotin, la Augustin, Pseudo-Dionisie, Bonaventura) acordă puțină atenție frumuseții – cu puține excepții (a lui Hans-Urs von Balthasar) – aceleia care este prezentă într-o anumită măsură în jocul sacru al Liturghiei și în arta Bisericii. Se poate găsi un punct de plecare pentru o teologie a frumuseții înainte de toate în mistica cununiei (în *Cântarea Cântărilor* a Vechiului Testament) și, de aici, în ecleziologie, în timp ce studiul preambulului credinței poate privi cu atenție asupra frumuseții Revelației în ansamblul ei... nu poate fi o atitudine creștină pur estetică în fața vieții (Kierkegaard), deoarece frumusețea este pentru credincios asemenea unei esențe secrete a lumii în inima căreia se află, nu Servitorul lui Dumnezeu în suferință, care

---

<sup>361</sup> *Summa Theologiae* I, q.39, a.8.

nu ține de nimic din frumos (*Isaia* 53,2), ci mărirea lui Dumnezeu manifestată prin suferința Servitorului.”<sup>362</sup>

Omul materializează spiritul său prin cultură. Cultura este patrimoniul spiritual al omenirii, este generată de experiența frumosului – o experiență estetică creatoare sau culturogenetică – și este percepută printr-o experiență estetică secundară, a receptorului care descifrează mesajul creator și pătrunde în experiența frumosului exprimat în artă. Cultura este un înveliș spiritual al omenirii care se manifestă prin substratul material care transpune printr-un limbaj simbolic, mai presus de noțiuni și definiții strict raționale, experiența frumosului. Frumosul, ca *Pulchrum*, este expresia lui Dumnezeu care se revelează și care poate fi experimentată printr-un elan al spiritului uman care tinde spre infinitul, absolutul lui Dumnezeu.

Dacă schema logică a tomismului și teologia clasică ne arată ceea ce au în comun teologia tradițională catolică și structura gândirii lui Von Balthasar, distingem și aspectele originale specifice viziunii sale asupra teologiei. Prima temă a trilogiei balthasariene pornește de la ceea ce constituie bazele unei teologii fundamentale în viziunea lui, și anume Revelația. Revelația, în accepția lui Von Balthasar, nu este doar acel *retro velum dare* – a devoala, a ridica voalul, descoperire de sine pe care Dumnezeu o face pentru ca omul să cunoască tot ceea ce este necesar pentru mântuire, ci este prezentat sub aspectul strălucirii (*claritas*) a esenței divine care se manifestă prin ceea ce numim *Gloria/Doxa/Mărirea/Herrlichkeit*, aspectul care poate fi „atins” de simțuri sau de potențele intelectual-cognitive specifice spiritului uman. Este destinat meditației și contemplației, fiind manifestarea divină în lume față de care lumea nu poate răspunde decât prin acțiune în plan spiritual-contemplativ.

Fiind manifestarea Frumosului ca *Pulchrum* în definiția transcendentaliei (*Bonum* și *Verum*) acest demers contemplativ

---

<sup>362</sup> Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, „Beauté”, în: *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Editions du Seuil, Paris 1970, p. 57.

este interpretat de Von Balthasar ca un act estetic, un prim grad de „Vedere a lui Dumnezeu”, mai bine spus de percepere a ceea ce poate fi „atins” de o creatură care se apropie de Creatorul său. Înțelegerea subtilităților gândirii balthasariene ne obligă să trecem dincolo de fundamentele pur filosofice și să apelăm la tradiția teologiei creștine.<sup>363</sup>

În cărțile Vechiului Testament întâlnim expresia transcendenței lui Dumnezeu, alteritatea absolută, esența lui Dumnezeu nu poate fi atinsă.<sup>364</sup> Cu toate acestea manifestarea lui Dumnezeu, măreția sa legată de sfințenia sa absolută proclamată de Serafimi: „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul oștirilor cerești. Plin este cerul și pământul de mărirea/slava/Gloria Sa – în ebraică *kabod*” (*Trishagionul din Isaia 6, 2-3*).

Gloria/Mărirea/Slava lui Dumnezeu este o teofanie, o manifestare a absolutului divin în realitatea lumii fenomenologice ca semn al prezenței lui Dumnezeu. Teofania „slavei” sau „gloriei” – *qabod*, este tradusă în Septuaginta prin termenul *η δοξα του Θεου* – gloria lui Dumnezeu. Dumnezeu își manifestă astfel și sfințenia sa: *qâdos*. Prin semnul vizibil al „slavei” – *qabod*, Dumnezeu se manifestă în sfințenia și alteritatea Sa arătând că este prezent în mijlocul poporului său. Prima manifestare a lui *qabod* este descrisă sub forma stâlpului de nor – *στύλω νεφελης*, în timpul zilei și a stâlpului de foc – *στύλω πυρος*, în timpul nopții, pe perioada ieșirii din Egipt (*Exodul 13, 21-22*). Apoi este descrisă întâlnirea dintre Moise și Dumnezeu pe Muntele Sinai: „și un nor a acoperit muntele, și s-a coborât gloria / slava lui Jahwe – כבוד־יהוה – peste Muntele Sinaiului” – *και εκαλυψεν η νεφελη το ορος. Και κατεβη η δοξα του Θεου επι το ορος το Σινα* (*Exodul 24, 15-17*).

În logica firească, Templul din Ierusalim devine la rândul lui locul manifestării gloriei lui Dumnezeu sub forma acestui

---

<sup>363</sup> Alexandru Buzalic, *Hans-Urs von Balthasar - la théologie de la culture entre la théologie transcendante et la théologie esthétique*, p. 34.

<sup>364</sup> Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu, Unic în ființă și Întreit în Persoane*, p. 67.

*qabod*. Astfel, în textul din 1 Regi 8, 10-13<sup>365</sup> este vorba din nou despre nor și despre gloria lui Dumnezeu, care umple Templul, semn că Iahwe locuiește – sălășluiește în mijlocul lui Israel. Teofania gloriei lui Dumnezeu care „se coboară” – κατεβη – este însoțită întotdeauna de semnul vizibil al norului.

De acum înainte vederea gloriei lui Dumnezeu este relatată de profeții care experimentează întâlnirea cu Dumnezeu, fiind descrise o serie de elemente care sugerează că este vorba despre stări extatice (*Isaia* 6 și *Ezdra* 1). Prin semnul vizibil al gloriei – *qabod*, Dumnezeu își manifestă prezența, dar exprimă transcendența și alteritatea Sa: este cu totul mai presus de orice categorie a lumii empirice, se face simțit dar este învăluit în mister, poate fi pătruns, însă acest dar nu este dat tuturor, iar cei care au privilegiul de a fi în apropierea Lui nu pot să-i vadă fața și să rămână în viață. Acest din urmă eveniment constituie trecerea cu totul, în mod radical, din lumea istorică în lumea spirituală, metaistorică și veșnică.

În expresie liturgică utilizăm frecvent termenul biblic în Rugăciunea Tatăl nostru: „căci a ta este Împărăția și puterea și Mărirea...” / „Denn dein ist das Reich und die Kraft/Macht und die Herrlichkeit...” (*Matei* 6, 9-13; *Luca* 11, 2-4).

Despre această manifestare fenomenologică a lui Dumnezeu ne vorbește Von Balthasar atunci când intitulează prima parte a trilogiei sale *Herlichkeit – Eine theologische Ästhetik*, tradusă în română prin *Slava – O estetică teologică*. În lumina Noului Testament această *Gloria* se manifestă sub dublul aspect al Învățătorului care ne transmite *Adevărul/Veritas* prin plinirea Revelației și ne oferă *Binele/Bonum* prin misterul pascal al patimii, morții și învierii. Cine este atins de strălucirea (*claritas*) acestei manifestări a *Gloriei* și are predispoziția sau deschiderea spre darul gratuit al mântuirii, recunoaște în Frumosul teodramaticii Noului Testament prezența iubirii universale, mântuitoare a lui

---

<sup>365</sup> cf. concordanța III Regi 8, 10 – 13.

Dumnezeu prin lucrarea lui Isus Hristos, care aduce un plus calitativ, ontologic manifestării veterotestamentare.

Termenul grec care exprimă percepția acestei manifestări fenomenologice este *Aisthesis*, este o percepție sensibilă – prin intermediul cunoașterii senzitive *aistheon*, a iubirii divine care strălucește ca un *pulchrum* absolut. Gloria / Mărirea / Slava în definiție teologică corespunde aspectelor filosofice ale categoriei transcendentaliei *pulchrum*. Este ceea ce în filosofia clasică și în existențialismul secolului XX exprimau Homer, Platon, Sfântul Augustin, Sfântul Toma de Aquino, Goethe, Hölderlin, Schelling sau Heidegger, ambivalența dintre fascinație și frică care caracterizează experiența manifestării absolutului „frumos” și „derutant” de către omul capabil de Dumnezeu.

Este o experiență mistică și estetică. Însă întâlnirea dintre om și Dumnezeu care se revelează prin aspectul *Gloriei* în accepție balthasariană implică înțelegerea modului concret prin care realitatea transcendentă absolută devine un obiect perceptibil, experimentabil sub aspect cognitiv și relațional în realitatea fenomenologică.

În acest loc ne lovim iarăși de precizia semantică a termenilor din textele originare și traduceri din germană. Hans Urs von Balthasar intitulează primul volum *Schau der Gestalt*, tradus prin *Voir la figure* în franceză, în italiană prin *La percezione della forma* și *Vederea formei* în română. La fel ca în cazul termenilor compuși din filosofia heideggeriană sau terminologia teologiei rahneriene, terminologia din scrierile balthasariene este greu de tradus printr-un cuvânt care să rămână fidel etimologiei primare.

La fel și în cazul termenului *Gestalt*. Traducerea română „vederea formei” nu trebuie preluată în accepția limbajului teologic tradițional. Nu este *forma* – ca *morfe* din filosofia clasică. În acest caz ar fi aspectul potențial, pur spiritual, modelul realizat în realitatea spirituală care – în virtutea *hylemorfismului*, adică a legăturii dintre materie și formă – se actualizează în realitatea substanțială, materială, istorică și perceptibilă printr-o

experiență sensibilă, adică cognitiv-senzitivă. *Gestalt* este postura, chipul sau întruchiparea sub o formă unitară a unei realități compuse din mai multe elemente constitutive care pot fi descoperite printr-o analiză structurală sau metafizică. Este o „formă arhetipală”. Ceea ce descoperim ca element component ne ajută să definim nuanțele posturii/imaginii respective, însă acel „tot-unitar” care este perceptibil prin *Gestalt* este totul și mult mai mult decât suma elementelor componente.

În critica germanofonă apare termenul similar *Prägnanz*, care ne trimite spre ideea că, într-o unitate funcțională alcătuită din mai multe elemente componente, percepem ceea ce este pregnant în manifestarea simultană a tuturor unităților subansamblului. Verbul *gestalten* înseamnă a structura mai multe elemente într-un unic tablou reprezentativ care are un sens pentru conștiința umană. A înțelege și structura amănuntele într-un construct global care are coerență, unitate para-semantică și sens.

Dacă termenul *Gestalt* este intraductibil ca atare în orice altă limbă decât prin analogii care surprind frânturi din semnificația complexă, nuanțările teologice pe care Von Balthasar le face, ne ajută să înțelegem gândirea sa și să ajungem la conținutul definiției balthasariene a *Gestaltului*.

Pentru Von Balthasar, într-o perspectivă iohanică, esența divină este iubirea. Este tradiția teologiei apusene care, pe linia augustiniană, ne introduce într-o schemă trinitară circulară, a relațiilor subzistente care se concretizează în unitatea unei dumnezeiri care este iubire.<sup>366</sup>

Și pentru Balthasar *Iubirea* ca o realitate ontologică, relațională, este esența dumnezeirii: iubirea de sine își dobândește plinătatea în Dumnezeu și nu ar putea fi deplină decât în legătură cu „altul”, în cazul Treimii însăși natura ei fiind identică cu „iubirea”. Iubirea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Spirit este egală și formează una și aceeași deplină dumnezeire. Pe linia lui Richard de Saint Victor iubirea dintre două persoane

---

<sup>366</sup> Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, vol. 1, p. 228.

nu este cea mai desăvârșită formă de relaționare, de aceea Persoana iubitoare și cea iubită se confundă într-o singură unitate, un singur act al iubirii, al celor Trei.<sup>367</sup> Iubirea devine astfel actul de „a fi” specific lui Dumnezeu.

Magisteriul bisericesc se pronunță cu claritate asupra Sfintei Treimi, o unitate de o ființă și nedespărțită, o realitate recunoscută de întreaga Biserică, trăită în rugăciune și experimentată de către marii mistici. Pentru Balthasar esența absolută este iubirea, aceeași iubire care se imanentizează în istoria mântuirii.

### 7.3.2. Teodramatica

Imaginea – *Gestalt* a lui Dumnezeu pe care o primim direct în concretul istoriei este Hristos. Este iubirea lui Dumnezeu care devine reflecția – *claritas* perceptibilă de om prin *oikonomia* mântuirii unui *Hristos-Gestalt* revelat și prin experiența estetică / mistică a unei cunoașteri personale. Această manifestare a Gloriei/ *Herrlichkeit* nu are nimic de a face cu puterea și aura stăpânului-despot în accepție umană, ca *Macht – Kraft – pouvoir – kratos*, ci urmărește pedagogia divină a *kenozei* și opune mesianismului politic mesianismul cristic care trece prin misterul pascal și prin gloria Crucii. De aceea, de la estetica teologică se ajunge la o „Dramatică divină” – *La Dramatique divine* – vol. I-V (1973-1983), la o estetică a unui *Gestalt*, adică a posturii, chipului sau întruchipărilor devenite accesibile prin strălucirea-*claritas* a Gloriei care se reflectă într-o teodramatică a libertății în dialog prin care teologia interferează cu dramaturgia, cu arta, cu cultura.”<sup>368</sup>

În fundamentarea teologică balthasariană calea de acces spre manifestarea Gloriei lui Dumnezeu este estetica teologică, însă rămân la fel de necesare și căile teologiei tradiționale pentru lărgirea universului prin expresii complementare, așa

---

<sup>367</sup> Bertram Stubenrauch, *Dreifaltigkeit*, pp. 94-95.

<sup>368</sup> Hans Urs Von Balthasar, *La Dramatique divine*, vol. II (1976), p. 17, cit. în: Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, p. 280.

cum Balthasar exprimă în lucrarea *Glaubhaft ist nur Liebe – Doar Iubirea este demnă de credință* (Johannesverlag, Einsiedeln, 1963). Însă numai calea esteticii teologice ne permite experiența Gloriei prin reflecția – *claritas* în forma arhetipală a *Gestalt*-ului, fără restricționări, fără zone de umbră care nu ar putea fi explorate prin trăirea estetică a mesajului revelat.

Contemplația este dialogul iubirii dintre om și Dumnezeu, experiența estetică reprezintă imersiunea în iubirea divină, este răspunsul ca act, trăit, prin credință dat inițiativei iubirii divine, mântuitoare, singura care ne marchează *apriori* condiția noastră existențială. Teologia creștină depășește estetica filosofică prin esența lui Dumnezeu care se revelează și mai ales prin caracterul personal al lui Dumnezeu: manifestarea lui Dumnezeu este un act al libertății, pentru că dorește are inițiativa iubirii așteptând răspunsul liber al iubirii-credință a omului. Altfel spus, iubirea divină ajunge la noi numai dacă omul ca individ intră în relația Creator-creatură printr-un *timor filialis* și *fascinans* în fața realității pe care o contemplăm.

*Gestalt*-ul iubirii divine este Isus Hristos care slujește din iubire, plin de iubire, în ascultarea filială față de Tatăl care repară neascultarea umanității decăzute, prin iubirea față de frații lui în natura umană pe care și-a asumat-o prin Întrupare. Misterul pascal, acel *descensus ad inferos* urmat de triumful mântuitor asupra *Theodramei*, este biruința iubirii mistice asupra păcatului ca lipsă a iubirii și sfințeniei. Acest Frumos experimentat pe calea esteticii teologice este mai presus de *Pulchrum*-ul filosofic, este frumusețea *Gloriei* divine care este în inima condiției existențiale a omului mântuit.

În teologia balthasariană Sfântul Ioan devine iezuit... Deviza ignațiană preluată din gândirea marilor fondatori de școli de spiritualitate sub forma *Ad maiorem Dei Gloriam*, se deschide spre definirea ioaneică *Dumnezeu-iubire*, termenul biblic de *qabod-doxa-gloria-slava* fiind interpretat teologic ca acel *Gestalt* al experienței estetice a adevăratei frumuseți a lumii,

expresie a esenței frumuseții absolute, suma tuturor valorilor în Dumnezeu.

*Theodramatica* în dimensiunea balthasariană afirmă că Hristos este imaginea arhetipală (*Gestalt*) a întregii lumi. Dumnezeu se revelează în condiția umano-divină a lui Hristos, și prin aceasta se revelează omului.<sup>369</sup> Prin Hristos „Trinitatea se revelează și devine accesibilă.”<sup>370</sup> Dumnezeu este în același timp deplin angajat în istorie și transcendent aceleiași istorii.<sup>371</sup> Prin *kenoza* sa, Hristos acționează în cadrul acestei „dramaturgii divine” (*Handlung*), ajungându-se la o „soteriologie dramatică”, Von Balthasar realizând o „știință a Crucii” – „stavrologie” (cf. grec. Σταυρος – Cruce) într-o cheie interpretativă estetică, a experimentării frumosului. Crucea face parte din estetica teologică balthasariană în care frumosul este manifestat prin strălucirea-*claritas* din „Glorie”, „Iubire” și „Cruce.”<sup>372</sup> În cele din urmă, *Teodramatica* este supusă tensiunii eshatologice care dirijează istoria, se sfârșește prin evenimentele eshatologice care devin un joc final (*Endspiel*) al marii scene a lumii.

\*

Teologia balthasariană este o „teologie a transcendentalelor” și o „teologie estetică”. Estetica ne trimite spre pe categoria transcendentală *Pulchrum*, pe care o regăsim în proprietățile transcendente ale ființei: *bonum* și *verum*.<sup>373</sup> Hans Urs von Balthasar alege calea fenomenologică a manifestării *Gloriei*, în timp ce *Binele*, *Adevărul* și *Frumosul* chemă la adeziune și acțiune printr-o experiență estetică ca preambulul marilor experiențe mistice. Vorbind despre trilogia lui Hans Urs Von Balthasar, monseniorul Peter Henrici o prezenta ca o „teologie a culturii

<sup>369</sup> Eduard Ferent, *Cristologia*, Editura Presa Bună, Iași 1998, p. 81.

<sup>370</sup> Hans Urs Von Balthasar, *La Dramatique divine*, vol. II (1976), pp. 362-363.

<sup>371</sup> Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, p. 284.

<sup>372</sup> Eduard Ferent, *Cristologia*, p. 81.

<sup>373</sup> Alexandru Buzalic, *Hans-Urs von Balthasar – la théologie de la culture entre la théologie transcendantale et la théologie esthétique*, p. 40.

europene.”<sup>374</sup> Ceea ce au realizat Părinții Bisericii prin încreștinarea culturii eleniste încearcă Von Balthasar să inițieze în epoca contemporană. Este o relectură creștină a ceea ce înseamnă cultura azi, cu tendințele antagoniste pe care le expune inițial în lucrarea sa de doctorat *Apokalypse der deutschen Seele: Studie zu einer Lehre von der letzten Dingen*, spiritul german fiind scindat între nihilismul nietzschenian și existențialismul heideggerian.<sup>375</sup>

Istoria mântuirii este *Teodramatica* jucată într-un *theatrum Dei* al cărui scenă este istoria ca „loc teologic”, unde veșnicia converge spre timp, Cerul și pământul se reunesc, revelația devine accesibilă printr-o estetică teologică. Gloria ca manifestare a frumuseții divine este prezentă în confruntarea permanentă cu adevărurile relative și contestările diferitelor epoci istorice, o constantă a existenței umane, după cum mărturisea Von Balthasar: „Ce muncă complicată va fi aceea a îngerilor la Judecata de apoi, căci vor trebui să meargă până departe să adune adevărul divin și să-l extragă din inimi în care acesta a coabitat numai cu tenebrele”.<sup>376</sup> La ora actuală suntem chemați să redescoperim câmpul misionar prin necesitatea reîncreștinării spațiului cultural european, în domeniul științelor teologia trebuie să se reafirme prin antropologia integrală, ecologia integrală, fraternitatea integrală care trimite spre fundamentele metafizice în care se regăsește problematica filosofică a lui Dumnezeu. Ca manifestare a spiritului uman în imanența istoriei, estetica teologică permite dialogul dintre cultură și frumos ca reflecție – *claritas* – a unei realități transcendente care se descoperă prin transparență în strălucirea Gloriei.

---

<sup>374</sup> Peter Henrici, *La Trilogie de Hans Urs von Balthasar: une théologie de la culture européenne*, în „Communio”, n. XXX,2 – mars-avril 2005, pp. 23-34.

<sup>375</sup> Hans Urs Von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele: Studie zu einer Lehre von der letzten Dingen*, Johannesverlag, Einsiedeln 1998.

<sup>376</sup> Hans Urs Von Balthasar, *Mein Werk – Durchblicke*, Johannesverlag, Einsiedeln 1990, p. 37.

#### 7.4. Papa Benedict al XVI-lea (1927-2022) – *Deus Caritas Est*

Pe numele său Joseph Alois Ratzinger (1927-2022), Papa Benedict al XVI-lea a fost unul dintre cei mai mari teologi ai secolului XX. Fost profesor de teologie fundamentală și dogmatică, a activat între 1957-1977 la Universitățile din München, Bonn, Münster, Tübingen și Regensburg. Adept al gândirii echilibrate în ceea ce privește ieșirea din imobilismul tradiționalist, a fost un adevărat dogmatician care a știut să prezinte învățăturile magisteriale astfel încât să fie înțeles de omul contemporan. A participat la Conciliul Ecumenic Vatican II în calitate de *peritus* al Arhiepiscopului de Köln, Cardinal Joseph Frings (1887-1978), implicându-se mai ales în reformarea *Sfântului Oficiu* care devine *Dicasterium pro doctrina fidei*. În anul 1977 este numit Arhiepiscop de München și Freising, în același an fiind creat Cardinal de către Papa Paul al VI-lea. Sub pontificatul Papei Ioan Paul al II-lea, în anul 1981 este numit prefect al Dicasteriului *pro doctrina fidei*, conducând Comisiile Pontificale dedicate dialogului teologic sau ecumenice. În anul 2005 îi urmează în scaunul pontifical lui Ioan Paul al II-lea, asigurând un pontificat de tranziție, în anul 2013 retrăgându-se din funcția de conducere, rămânând Papă emerit până la moartea sa, survenită la data de 31 decembrie 2022.

A fost un teolog care s-a consacrat reflecției asupra credinței în dialog cu modernitatea, confruntând mereu prezentul cu legătura apostolică a Tradiției, s-a bazat permanent pe rezultatele cercetărilor recente din domeniul Biblicului, un fin intelectual ancorat în viața liturgică și în progresul vieții spirituale. În testamentul său spiritual își sintetizează întreaga implicare în domeniul teologiei, misionar-pastorale și a vieții Bisericii:

„...rămâneți tari în credință! Nu vă tulburați! Se pare adesea că știința – științele naturale, pe de o parte, și cercetarea istorică (în special exegeza Sfintei Scripturi), pe de altă parte – sunt capabile să ofere rezultate irefutabile în contrast cu credința catolică. Am fost martor la transformările

științelor naturii timp îndelungat și am putut vedea cum, dimpotrivă, aparente certitudini împotriva credinței au dispărut, dezvăluindu-se nu a fi științe, ci interpretări filosofice care doar aparent sunt știință; așa cum, pe de altă parte, în dialog cu științele naturii și credința a învățat să înțeleagă mai bine limitele pretențiilor sale și, prin urmare, specificitatea sa. Timp de șaizeci de ani, am însoțit drumul teologiei, în special al studiilor biblice, și odată cu succesiunea diferitelor generații, am văzut teze care păreau de neclintit prăbușindu-se, dezvăluindu-se a fi simple ipoteze: generația liberală (Harnack, Jülicher etc.), generația existențialistă (Bultmann etc.), generația marxistă. Am văzut și continui să văd cum, din încurcătura presupunerilor, a ieșit și continuă să iasă caracterul rațional al credinței. Isus Hristos este cu adevărat calea, adevărul și viața – iar Biserica, cu toate neajunsurile ei, este cu adevărat Trupul Său. În cele din urmă, vă cer cu umilință: rugați-vă pentru mine, ca Domnul, în ciuda tuturor păcatelor și neajunsurilor mele, să mă primească în locașurile veșnice. Rugăciunea mea din inimă se îndreaptă către toți cei încredințați în grija mea, zi de zi.”<sup>377</sup>

Scrisorile Enciclice din timpul pontificatului său răspund problematicei timpului și trasează firul roșu al răspunsurilor credinței date provocărilor. Acestea conțin afirmarea clară a doctrinei creștine, poziția misionar-pastorală a emitentului și gândirea sa teologică pe care o expune spre dezbatere. Benedict XVI a scris Enciclicele *Deus caritas est* (2005), *Spe salvi* (2007) și *Caritas in veritate* (2009), la care se adaugă, conform tradiției, materialul lăsat succesorului care o și semnează, în cazul nostru *Lumen Fidei* (2014) a Papei Francisc, ce rămâne ca o concluzie a activității care se încheie și un prim pas pentru activitatea pontificatului care începe.

În acestea observăm virtuțile teologale pe care le prezintă pornind de la Dumnezeu-iubirea de la care provin speranța,

---

<sup>377</sup> <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/elezione/documents/testamento-spirituale-bxvi.html>

iubirea și credința. După cum mărturisea fostul suveran pontif, a acordat un timp îndelungat trilogiei dedicate studiului lui Isus istoric prin *Isus din Nazaret: volumul I, Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung* (de la Botezul în Iordan la Schimbarea la Față), 2007, volumul II *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung* (De la intrarea în Ierusalim la Înviere), 2011, și *Jesus von Nazareth, Prolog – Die Kindheitsgeschichten* (poveștile copilăriei) din anul 2012. Acestea reprezintă un studiu istorico-critic bazat pe cercetările biblice recente, aducând cu claritate argumente în favoarea celei mai corecte și coerente poziții exegetice conform cercetărilor pozitive confruntate cu tradițiile teologice.

În continuare aprofundăm *Deus Caritas est* prin care Benedict al XVI-lea oferă cu autoritatea păstorului Bisericii o învățătură despre Dumnezeu. Întreaga viață a fost ancorat într-o spiritualitate liturgică, după modelul benedictin, fiind atent la pluralismul formelor legitime de exprimare în catolicitatea Bisericii, atât de la recunoașterea legitimității liturghiei tridentine alături de *Missalul* lui Paul al VI-lea aflat azi în uz în Ritul Roman, cât și prin legitimitatea Riturilor Bisericilor *sui iuris*, punând în aplicarea eclesiologia Vaticanului II explicată în promulgarea *Catehismului Bisericii Catolice* promulgat de pp. Ioan Paul II prin Constituția apostolică *Fidei Depositum* în anul 1992, și prevederile canonice care normează o viziune a catolicității apropiată de concepția primului Mileniu, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* promulgat prin Constituția Apostolică a aceluiași Papă *Sacri Canones* (1990).

Concepția sa teologică este hristocentrică, pornește de la fundamentele augustinene care subliniază iubirea ca relație de dăruire și o prezintă ca fundament al răspunsului de credință pe care îl dă omul ca individ și omenirea întreaga prin iubirea personală și implicarea eclezială a Trupului mistic al lui Isus Hristos în dimensiunea istorică a lumii.

### 7.4.1. Chipul lui Dumnezeu

Evident, punctul de plecare biblic nu putea fi decât *1Ioan 4,16*: „Dumnezeu este iubire și cine rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu, iar Dumnezeu rămâne în el”. Intenția sa, exprimată la începutul pontificatului, este motivată de dorința de a cunoaște „iubirea cu care Dumnezeu ne copleșește și pe care noi trebuie să o comunicăm altora.”

În introducerea primei sale Enciclice ne prezintă metodologic structurarea în două părți a scrisorii: prima ne prezintă bazele teoretice „esențiale despre iubirea pe care Dumnezeu o dăruiește omului într-un mod misterios și gratuit, precum și legătura interioară a acestei iubiri cu realitatea iubirii umane; a doua parte are un caracter mai concret, deoarece tratează despre practica eclezială a poruncii iubirii față de aproapele”. De fapt, în pontificatul său de tranziție a transmis „dorința reînnoită de angajare pentru răspunsul uman la iubirea divină.”<sup>378</sup>

Prima parte demonstrează că iubirea-caritate este o manifestare a iubirii trinitare pentru că există unitate între viața interioară a lui Dumnezeu și revărsarea acesteia în creație și în istoria mântuirii. Papa Benedict pornește de la un itinerar antropologico-teologic care explorează experiența umană definită prin termenul „iubire” ca „iubirea patriei, despre iubirea meseriei, despre iubirea dintre prieteni, despre iubirea muncii, despre iubirea dintre părinți și copii, între frați și vecini, despre iubirea față de aproapele și despre iubirea față de Dumnezeu.”<sup>379</sup> Și explică cele două aspecte ale iubirii exprimate în tradițiile filosofice prin *eros* și *agape* arătând că nu se pot separa trupul de suflet în viața noastră istorică, inclusiv iubirea de Dumnezeu actualizată în trup este *eros* și *agape*.

Critica creștinismului venită din partea iluminismului sau a lui Nietzsche care considera că: „creștinismul i-ar fi dat *eros*-ului

---

<sup>378</sup> DC, 1.

<sup>379</sup> DC, 2.

să bea venin, iar *eros*-ul nu a murit, ci a ajuns să degenereze în viciu.” Și Papa Benedict continuă: „Filosoful german exprima în felul acesta o percepție foarte răspândită: Biserica, prin poruncile și interdicțiile sale, nu ne amărăște cel mai frumos lucru al vieții? Nu ridică ea oare panouri de interdicții chiar acolo unde bucuria prevăzută pentru noi de către Creator ne oferă o fericire ce ne face să gustăm mai dinainte ceva ce ține de divin?” Chiar și în concepțiile religioase păgâne „*eros*-ul era celebrat ca forță divină, ca și comuniune cu divinul”, însă decăderea în ceea ce este strict biologic este acea decădere care îl îndepărtează pe om de dimensiunea veșnică și integratoare a Iubirii divine, căci „*eros*-ul are nevoie de disciplină, de purificare, pentru a dăruia omului, nu plăcerea de o clipă, ci o anumită degustare a plinirii existenței, a acelei fericiri spre care tinde ființa noastră întreagă”.<sup>380</sup> Însă vindecarea *eros*-ului decăzut vine de la Dumnezeu-Iubire:

„...există o anumită relație între iubire și divin: iubirea promite infinitul, eternitatea – o realitate mai mare și complet alta decât cotidianul existenței noastre. Dar, în același timp, a rezultat faptul că drumul spre un astfel de scop nu constă pur și simplu în a te lăsa dominat de instinct. Sunt necesare purificări și maturizări, care și ele trec pe calea renunțării. Lucrul acesta nu înseamnă refuzul *eros*-ului, nu este «înveninarea» lui, ci vindecarea lui în vederea măreției sale adevărate. Așa ceva depinde înainte de toate de structura ființei umane, care este alcătuită din trup și suflet. Omul devine cu adevărat el însuși, când trupul și sufletul se găsesc într-o profundă unitate; provocarea *eros*-ului este într-adevăr depășită atunci când s-a reușit această unire. Dacă omul aspiră să fie doar spirit și dacă vrea să refuze trupul întrucât ar fi o moștenire pur animalică, atunci spiritul și trupul își pierd demnitatea lor. Și dacă, pe de altă parte, el se leapădă de spirit și deci consideră materia, trupul, ca realitate exclusivă, la fel își pierde măreția sa. Epicurianul Gassendi, glumind, i se adresa lui Descartes și-l saluta astfel:

---

<sup>380</sup> DC, 4.

«O, Suflete!». Iar Descartes îi răspundea zicând: «O, Trupule!». Dar nu este doar spiritul sau doar trupul care iubește; omul, persoana iubește ca o creatură unitară, din care fac parte trupul și sufletul. Numai atunci când cele două părți se contopesc cu adevărat într-o unitate, omul devine pe deplin el însuși. Numai în felul acesta iubirea – *eros* – poate să se maturizeze și să ajungă la adevărata sa măreție.”<sup>381</sup>

Persoana umană, în unitatea ei ontologică trup și suflet iubește și ajunge la iubirea de Dumnezeu, integratoare, unind toate aspectele relaționale ale unei ființe umane materialo-spirituală. Teologia creștină nu separă, după cum se lamentează cei care se opresc la aparențele exterioare ale interdicțiilor, ci reunește într-o dimensiune superioară care este experimentată în Dumnezeu. Iubirea omenească profundă este pe măsura Iubirii. Omul credinței Joseph Ratzinger își devoiează experiența sa mistico-contemplativă când preia analogia dintre iubirea conjugală omenească și recepția *Cântării Cântărilor* în dimensiunea relației sufletului individului care îl întâlnește pe Dumnezeu:

„În opoziție cu iubirea nedeterminată și încă în căutare, acest termen exprimă experiența iubirii care devine acum o veritabilă descoperire a celuilalt, depășind caracterul egoist mai înainte în mod clar dominant. Acum iubirea devine grija față de altul și pentru altul. Nu se mai caută pe sine însăși – scufundarea în beția fericirii – dimpotrivă, caută binele ființei iubite; devine renunțare, este gata de sacrificiu, chiar îl caută. Face parte din creșterea iubirii spre trepte mai elevate, spre purificările sale profunde, ca ea să caute acum caracteristica sa definitivă, iar așa ceva are loc într-un dublu sens: în sensul caracterului exclusiv – «numai această persoană» – și în sensul lui «pentru totdeauna». Iubirea cuprinde totalitatea existenței în toate dimensiunile sale, inclusiv în cea a timpului. Nu ar putea să fie altfel, deoarece promisiunea sa vizează ceva definitiv; iubirea

---

<sup>381</sup> DC, 5.

vizează eternitatea. Da, iubirea este «extaz», dar extaz nu în sensul unui moment de beție, ci extaz ca drum, ca exod permanent din eu-l închis în sine însuși spre eliberarea sa în dăruirea de sine și, în felul acesta, spre descoperirea de sine însuși, ba chiar spre descoperirea lui Dumnezeu: «Dacă cineva va încerca să-și salveze viața, o va pierde; iar dacă cineva o va pierde, o va păstra» (*Luca* 17,33), spune Isus – una dintre afirmațiile sale care se întâlnește în evanghelii în multe variante (cf. *Matei* 10,39; 16,25; *Marcu* 8,35; *Luca* 9,24; *Ioan* 12,25). Prin acestea Isus își descrie drumul său personal, care, prin Cruce, îl conduce la înviere: drumul bobului de grâu care cade în pământ și moare și astfel aduce multe roade. Pornind din centrul sacrificiului său personal și al iubirii care în el ajunge la împlinirea sa, el descrie cu aceste cuvinte și esența iubirii și a existenței umane în general.”

După cum afirmă, *eros* și *agape* – iubirea ascendentă și iubirea descendentă – niciodată nu pot fi separate complet una de alta. Cu cât mai mult aceste două forme de iubire, deși în dimensiuni diferite, își găsesc justa lor unitate în realitatea unică a iubirii, cu atât mai mult se realizează natura adevărată a iubirii: „în fond, «iubirea» este o realitate unică, dar cu dimensiuni diferite; rând pe rând, una sau alta dintre dimensiuni poate să se impună într-un mod mai evidențiat. Acolo unde totuși cele două dimensiuni se despart complet una de alta, se ivește o caricatură sau, în orice caz, o formă reducționistă de iubire.

Într-o manieră sintetică, am văzut că în cazul de față credința biblică nu construiește o lume paralelă sau o lume opusă fenomenului uman originar care este iubirea, ci acceptă omul întreg, intervenind în dorința lui de iubire pentru a o purifica, deschizându-i totodată dimensiuni noi.”<sup>382</sup> De aceea, noutatea Sfintei Scripturi care cuantifică în limbaj omenesc Revelația divină, constă în înțelegerea justă a chipului lui Dumnezeu și a imaginii acestuia în om. În spiritul etapelor

---

<sup>382</sup> DC, 8.

Revelației: „Dumnezeu unic în care crede Israel iubește în mod personal. Mai mult, iubirea sa este o iubire bazată pe alegere: dintre toate popoarele, El îl alege pe Israel și îl iubește – însă cu scopul de a vindeca prin această iubire omenirea întreagă. El iubește și iubirea sa poate fi calificată fără nici o îndoială ca eros, care este totodată și în mod total *agape*.”<sup>383</sup>

Această expresie „forte” a teologiei sale trinitare este o cheie interpretativă a concepției despre Dumnezeu și a viziunii sale despre slujirea Bisericii: „*Eros*-ul lui Dumnezeu față de om, după cum am spus deja, este totodată în mod total *agape*. Nu doar pentru că este dăruit absolut în mod gratuit, fără nici un merit prealabil, ci și pentru că este o iubire care iartă.” Chipul metafizic al lui Dumnezeu este Principiul absolut, izvorul întregii ființări, Creatorul, în timp ce rațiunea primordială și caracterul personal este *Logosul*, un Dumnezeu care se revelează ca „Cineva care iubește cu toată pasiunea unei veritabile iubiri. În felul acesta *eros*-ul este înnobilit în gradul cel mai înalt, dar, în același timp, este purificat în așa fel că se contopește cu *agape*.”<sup>384</sup> În *oikonomia* divină percepem chipul lui Dumnezeu în Hristos Isus, Dumnezeu îmbrăcat în umanitatea noastră pe care și-o asumă în manieră ontologică și existențială.

#### 7.4.2. Isus Hristos – iubirea întrupată a lui Dumnezeu

Fără să apeleze la viziunea unei *theologia Crucis* și nici la *Teodramatica* care explică mântuirea prin intervenția divină pe scena istoriei omenirii, Papa Benedict ne transpune misterul pascal în dimensiunea Iubirii:

„Acela care vrea să dăruiască iubire trebuie și el să o accepte ca pe un dar. Omul poate, cu siguranță, așa cum ne spune Domnul, să devină izvor din care să curgă râuri de apă vie (cf. *Ioan* 7,37-38). Dar ca să devină un astfel de izvor, el însuși trebuie să bea mereu din nou din izvorul primordial

---

<sup>383</sup> DC, 9.

<sup>384</sup> DC, 10.

și originar care este Isus Hristos, din inima străpunsă din care curge iubirea lui Dumnezeu (cf. *Ioan* 19,34).”<sup>385</sup>

Din nou subliniază că nu ne aflăm în fața unei doctrine abstracte ci în fața unei realități existențiale universale. Cea mai îndelungată cercetare pe care Joseph Ratzinger a întreprins-o timp de 50 de ani a fost cea dedicată Persoanei lui Isus Hristos. Preocuparea, ancorată în problematica modernismului, este întâlnită într-o formă asemănătoare în scrierile lui Romano Guardini (1885-1968) care spunea referitor la hristologia sa: „Nu intenționăm să scriem aici istoria Domnului, ci să înțelegem persoana și viața Sa. De aceea, fără a pierde din vedere ordinea cronologică, o întrerupem adesea anticipând evenimente sau retrăgându-ne pașii, după nevoile problemei.”<sup>386</sup>

Același lucru îl face Ratzinger în momentul în care recunoaște cu umilință limitele metodei istorico-critice, chiar situând în context conținutul Scripturii, ținând cont de datele istorice, de genurile literare, de specificul sociologic al spațiului cultural-religios respectiv în trecut, rămân numeroase umbre care fac ca rezultatele să intre în sfera ipotezelor.<sup>387</sup> În cele din urmă ne aflăm în fața confruntării dintre Isus istoric și Isus al credinței, între pătrunderea pe cale rațională a misterului și acceptarea autorității Revelației consemnate prin procesul istoric al transiterii apostolice și al redactării tradițiilor biblice. Benedict ajunge la prezentarea „identității narative a lui Isus” care reunește identitatea dogmatică cu identitatea istorică, deoarece Hristos va fi întotdeauna un Isus povestit.<sup>388</sup>

---

<sup>385</sup> DC, 7.

<sup>386</sup> Romano Guardini, *Le Seigneur. Méditations sur la personne et la vie de Jésus-Christ*, vol. I, Alasatia, Paris 1946, p. 110.

<sup>387</sup> Michel Deneken, „Le principe « pour ». La christologie proexistentielle du Jésus de Nazareth de Benoît XVI. Un palimpseste du Seigneur de Guardini”, în: *Recherches de Science Religieuse* 2011/4 Tome 99, Éditions Facultés Loyola Paris, p. 502.

<sup>388</sup> Michel Deneken, *Le principe « pour ». La christologie proexistentielle du Jésus de Nazareth de Benoît XVI*, p. 505.

În Isus Dumnezeu iese în întâmpinarea omenirii decăzute pe care o cheamă la mântuire, un dar pe care îl face cu prețul jertfei supreme a Fiului pe Cruce:

„...așa este iubirea în forma sa cea mai radicală. Privirea îndreptată spre coasta străpunsă a lui Cristos, despre care vorbește Ioan (cf. 19,37), cuprinde ceea ce a fost punctul de plecare al acestei enciclice: «Dumnezeu este iubire» (1Ioan 4,8). Acolo acest adevăr poate fi contemplat. Și, pornind de acolo, trebuie acum să definim ce este iubirea. Pornind de la această privire, creștinul găsește drumul pentru a trăi și pentru a iubi.”<sup>389</sup>

Isus este „o-ființă-pentru-alții” așa cum și viața creștinului autentic nu poate fi decât o pro-existență, un angajament pentru aproapele și binele comun.<sup>390</sup> Textele neotestamentare ne prezintă această „pro-existență” a lui Isus și mai ales în Evanghelia după Ioan în care instituirea Euharistiei, spălarea picioarelor, rugăciunea în sala Cinei de Taină, ating punctul culminant în jertfa Crucii prin care ia asupra Sa păcatele lumii. Este o jertfă substitutivă pe care și-o asumă de bunăvoie. Ratzinger știa foarte bine că doctrina răscumpărării exprimată în sens juridic (vezi Sfântul Pavel și Anselm de Canterbury) induce o logică a îndreptățirii care este străină proclamării iubirii divine. Inclusiv instituirea Euharistiei ca Jertfă a Legii Noi a veșnicului Legământ este un dar al iubirii prin care în mod liber și gratuit a adus în lume mântuirea. Cina de Taină și Crucea reprezintă un singur „mister al răscumpărării” care „nu trebuie sacrificat niciunui raționalism scrupulos”.<sup>391</sup>

---

<sup>389</sup> DC, 12.

<sup>390</sup> Michel Deneken, *Le principe « pour ». La christologie proexistentielle du Jésus de Nazareth de Benoît XVI*, p. 506.

<sup>391</sup> Joseph Ratzinger, *Isus din Nazaret, De la intrarea în Ierusalim la înviere*, volumul 2, Galaxia Gutenberg, 2012, p. 272.

„Acestui act de oferire, Isus i-a dat o prezență durabilă prin instituirea Euharistiei în timpul Cinei de Taină. El anticipă moartea și învierea sa dăruindu-se pe sine însuși ucenicilor săi, deja în acel moment, sub chipul pâinii și sub chipul vinului, trupul său și sângele său ca mana cea nouă (cf. *Ioan* 6,31-33). Dacă lumea din vechime visase că, în fond, adevărata hrană a omului – cea prin care el trăiește ca om – era *Logos*-ul, înțelepciunea eternă, acum acest *Logos* a devenit într-adevăr hrană pentru noi, ca iubire. Euharistia ne atrage în actul de oferire a lui Isus. Nu primim într-un mod static doar *Logos*-ul întrupat, ci suntem implicați în dezvoltarea dinamică a oferiții sale. Imaginea căsătoriei dintre Dumnezeu și Israel devine realitate într-un fel de-a dreptul de neconceput mai înainte: ceea ce era să stai în fața lui Dumnezeu devine acum, prin participarea la dăruirea lui Isus, participare la Trupul și la Sângele său, devine unire. «Mistica» sacramentului, ce se sprijină pe coborârea lui Dumnezeu înspre noi, are o semnificație complet diferită și conduce mult mai sus decât ar putea să o facă oricare altă înălțare mistică a omului.”<sup>392</sup>

Altfel spus, darul lui Dumnezeu este de neprețuit pentru că depășește orice ar putea aduce omul ca răscumpărare în condiția stării sale de creatură. Iubirea divină și răspunsul dat de om prin credință nu poate fi decât comunitar, în comuniunea unui corp eclezial care materializează în dimensiunea istorică Iubirea veșnică din misterul Preasfintei Treimi.

#### 7.4.3. Caritatea Bisericii ca manifestare a iubirii trinitare

În partea a doua a Enciclicei *Deus Caritas est*, Papa Benedict face legătura între misterul Trinitar și Biserica definită ca o „comuniune de iubire”. Biserica este prefigurată în evenimentele vieții lui Isus care revelează prin transparență misterul post-pascal al Învierii și al Rusaliilor. Însă Iubirea divină devine operantă prin misterul pascal al patimii, morții, Învierii,

---

<sup>392</sup> DC, 12.

Înălțării la Cer și trimiterii Spiritului Sfânt, adică al Cinei de Taină și a Inimii iubitoare străpunse de suliță din care țâșnește sânge și apă (*Ioan* 19, 34), al coborârii la iad și biruința asupra morții, al Învierii și înălțarea în trupul omenesc glorificat la Cer unde de-a dreapta Tatălui, revărsând râurile de apă vie promise asupra Bisericii (*Ioan* 7, 38-39).

„Spiritul este forța care transformă inima comunității ecleziale, ca să fie în lume martoră a iubirii Tatălui, care vrea să facă din omenire, în Fiul său, o singură familie. Toată activitatea Bisericii este expresia unei iubiri care caută binele integral al omului: caută evanghelizarea sa prin cuvânt și prin sacramente, acțiune de multe ori eroică în realizările sale istorice; și caută promovarea sa în diferitele domenii de viață și de activitate umană. Iubirea este, așadar, slujirea pe care o împlinește Biserica mergând mereu acolo unde oamenii suferă și trăiesc în nevoi, chiar și materiale.”<sup>393</sup>

De aceea caritatea și acțiunea caritativ-misionară a Bisericii „este înrădăcinată în iubirea lui Dumnezeu, este înainte de toate o datorie pentru fiecare credincios, dar este și datorie pentru întreaga comunitate eclezială, și aceasta la toate nivelurile sale: de la comunitatea locală a Bisericii particulare până la Biserica Universală în ansamblul său. Și Biserica, în calitate de comunitate, trebuie să practice iubirea.”<sup>394</sup>

Partea a doua a Enciclicei este dedicată aspectelor practice, continuă în direcția trasării direcțiilor de aplicare a carității într-o lume care își pierde orientarea și sensul propriei finalități a istoriei. Papa Benedict al XVI-lea ne invită „să trăim iubirea și în felul acesta să facem să intre lumina lui Dumnezeu în lume”.<sup>395</sup> Și în concluziile pe care le expune conform tradiției documentelor pontificale, face trimitere la aspectele mariologice prin care suveranul pontif își creionează o schiță autobiografică, trăirea

---

<sup>393</sup> DC, 19.

<sup>394</sup> DC, 20.

<sup>395</sup> DC, 39.

credinței, speranței în iubirea care trece prin Cruce și ajunge la plinătate „în” Spiritul Sfânt fiind urmarea Iubirii divine pe care a îmbrățișat-o ca proiect de viață pentru a fi încununat în eternitate, asemenea slujitoarei Domnului, Maria, care proclamă:

„*Magnificat anima mea Dominum*, spune ea cu ocazia acestei vizite – «Sufletul meu preamărește pe Domnul» – (Luca 1,46), și exprimă în felul acesta tot programul vieții sale: nu se așază pe ea însăși în centru, ci îi face loc lui Dumnezeu, întâlnit atât în rugăciune cât și în slujirea aproapelui – numai atunci lumea va deveni mai bună... Ea este umilă: nu vrea să fie nimic altceva decât slujitoarea Domnului (cf. Luca 1,38.48). Ea știe că participă la mântuirea lumii, nu împlinind lucrarea sa, ci doar punându-se deplin în slujba inițiativelor lui Dumnezeu. Ea este o femeie a speranței pentru singurul fapt că ea crede în făgăduințele lui Dumnezeu și așteaptă mântuirea lui Israel... Este o femeie a credinței: «Fericită aceea care a crezut», îi spune Elisabeta (Luca 1,45). *Magnificat*-ul – portret, ca să spunem așa, al sufletului său – este în întregime brodat cu firele din Sfânta Scriptură, cu fire scoase din cuvântul lui Dumnezeu... În fine, Maria este o femeie care iubește. Cum ar putea să fie altfel? În calitate de credincioasă care, în credință, gândește cu gândurile lui Dumnezeu și vrea cu voința lui Dumnezeu, ea nu poate să fie decât o femeie care iubește. Înțelegem lucrul acesta din gesturile sale tăcute la care fac referință evangheliile copilăriei. Vedem lucrul acesta în delicatețea cu care, la Cana, ea observă nevoile în care se aflau mirii și i le prezintă lui Isus. Vedem lucrul acesta în umilința cu care acceptă să fie dată deoparte în perioada vieții publice a lui Isus, știind că Fiul său trebuie să fondeze o nouă familie și că ceasul Mamei sale va sosi numai în momentul Crucii, care va fi adevăratul ceas al lui Isus (cf. Ioan 2,4; 13,1). Atunci când ucenicii vor fi fugit, ea va rămâne sub Cruce (cf. In 19,25-27); mai târziu, în ceasul Rusaliilor, ucenicii se vor aduna în jurul ei pentru a-l aștepta pe Spiritul Sfânt (cf. Fapte 1,14).”<sup>396</sup>

---

<sup>396</sup> DC, 41.

Iubirii divine i se răspunde printr-o „iubire curată care nu se caută pe sine, ci vrea pur și simplu binele. Totodată, devoțiunea credincioșilor arată intuiția infailibilă a modului în care o asemenea iubire devine posibilă: devine astfel datorită celei mai intime uniri cu Dumnezeu, în virtutea căreia ea s-a lăsat complet invadată de el – condiție care îi permite celui care a băut din izvorul iubirii lui Dumnezeu să devină el însuși un izvor din care «curg râuri de apă vie» (Ioan 7,38).”<sup>397</sup>

Această viziune despre Dumnezeuul Trinitar se regăsește în întreaga teologie a lui Ratzinger: este Iubire reală, non-abstractă, revelată „în” și „prin” Hristos. Fiul, *Logos*-ul întrupat este intim legat de Biserica Sa care este chemată să transpună în lume Iubirea-Caritate. Această teologie trinitară este istoricizată și devine reflecția Dumnezeului Celui viu prin liturgică, iar iubirea umană care răspunde Iubirii absolute este mai mult decât afectivitate, fiind experiența dăruirii totale a Tatălui prin Fiul în Spiritul Sfânt. Și Iubirea este o relație a Persoanelor dumnezeiești care se revarsă în *oikonomia* iubirii pe care o putem experimenta ca *eros* și *agape*.

\*

\*

\*

În Biserica Catolică, ca și în Bisericile Ortodoxe, în dogmatică nu poate fi vorba despre tatonări teologice care să contrazică Magisteriul bisericesc, rezultatul ortodoxiei doctrinare transmise în apostolicitatea Bisericii lui Hristos. Terminologiile originale caută să ofere un limbaj alternativ care nu poate contrazice esența Revelației și nici consensul sinodal al Sfintei Tradiții care a separat erezia de dogmă. În ambientul gândirii catolice, Rahner caută să ne introducă în misterul Preasfintei Treimi prin fundamentările teologiei transcendente, Von Balthasar ne propune o teologie estetică ca anticameră a experienței mistice, în timp ce viziunea unui Dumnezeu-

---

<sup>397</sup> DC, 42.

Caritas este prezentată de Joseph Ratzinger în dimensiunea căutărilor raționale prin care expune experiența credinței dublat fiind de îndatoririle Papei Benedict al XVI-lea de a păstori Biserica și a-i insufla sensul slujirii Iubirii divine.

Dumnezeu este o unitate a dumnezeirii subzistentă în trei Persoane. Încercările aprofundării misterului lui Dumnezeu în Epoca Modernă sunt legate de ceea ce înțelegem prin „persoană” sub aspect trinitar, hristologic sau antropologic. Dacă unitatea care exprimă monoteismul teologic este legată de Ființa divină, de natura misterioasă a dumnezeirii, Persoana divină este subiectul diferit de natură, irepetabil și ne-interschimbabil.<sup>398</sup>

Însă Sfânta Treime, în intimitatea vieții divine, este dinamismul relației care poate fi văzută ca lumină mai presus de fire, perihoreză sau Iubire. Rămâne un mister dincolo de cuvinte și un adevăr de credință care se luminează în Cuvântul care S-a făcut om. În categoriile limbajului omenesc putem vorbi despre ceea ce devine vizibil în dimensiunea istorică a lumii sub aspectul Treimii *oikonomice* în timp ce Treimea imanentă rămâne în misterul absolut al lui Dumnezeu.

---

<sup>398</sup> Ștefan Lupu, *Discuția modernă despre conceptul de Persoană în Dumnezeu*, p. 197.

# Capitolul III:

## Reflecție sistematică despre Dumnezeu Unul și Întreit

---

Creștinismul este unica religie monoteistă în care un singur Dumnezeu se revelează în misterul celor trei Persoane divine: Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Plinirea Revelației în Isus Hristos și transmiterea învățăturilor Sale în continuitatea apostolică a Bisericii instituite prin revărsarea Spiritului Sfânt, a condus la complexificarea treptată a întrebărilor doctrinare: de la kerygma venirii Împărăției lui Dumnezeu și teologia doxologică a proclamării explicite a Persoanelor Treimii în cadru baptismal sau liturgic, la răspunsurile apologetice date neînțelegerilor venite din exterior (din partea culturii eleniste, a iudaismului sau a religiilor păgâne) și din interior (erezii).

Apare astfel teologia creștină, inițial ca răspuns apologetic punctual, ulterior ca un efort de raționalizare filosofico-teologică a doctrinei receptate prin consensul sinodal al Conciliilor Ecumenice care preiau și transmit Tezaurul credinței (Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție) în fidelitate față de tradiția apostolică. Bisericile au transmis acest patrimoniu comun în

poporul în care Cuvântul a fost sădit și a rodit în credință. Limbi diferite și un trecut istoric particular, inculturarea valorilor Evangheliei dobândește treptat nuanțări diferite în siajul scrierilor Părinților Greci sau Latini preluați ulterior de școlile de gândire filosofico-teologică sau mistice naționale sau a ordinelor călugărești. Care este firul roșu comun ortodoxiei doctrinare?

Pentru creștin, Dumnezeu este Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. O natură unică și trei Persoane egale în dumnezeirea Lor care se revelează în acțiunea conjugată și întotdeauna distinctă în *oikonomia* mântuirii care va ajunge la plinătate prin instaurarea Împărăției lui Dumnezeu.

Distingem dinamismul interior al naturii divine *ad intram* – *θεολογία* – care se petrece în veșnicia în care se manifestă Tatăl – Fiul – Spiritul Sfânt în jocul perihoretic al dumnezeirii necreate, și revărsarea lucrării divine în Istorie – spre lumea creată a acțiunii Tatălui prin Fiul care Sa îmbrăcat în umanitatea noastră pentru a o îndumnezeii și a Spiritului care unește veșnicia cu istoricitatea chipului actual al creației în *oikonomia* (*οἰκονομία*) mântuirii.

## 1. *Theologia* – dinamismul trinitar interior

Existența veșnică a lui Dumnezeu („Cel dintâi și Cel de pe urmă și nu este alt dumnezeu afară de El” *Isaia* 44, 6), Alfa și Omega, Principiul întregului dinamism, atât intra-trinitar, cât și al tuturor lucrurilor din realitatea creației, este de necontestat pentru oricine evită căderea într-un *regressus ad infinitum* care neagă problematica metafizică a începuturilor. Numai Dumnezeu este Ființa necesară fără de care ființările substanțiale nu ar avea sens: totul ar fi materie fără început și fără de sfârșit, un *regressus ad infinitum* al unor lanțuri cauzale prin care se evită problema începuturilor sau a Începutului.

Printr-o restricție mentală, când credinciosul se gândește la Dumnezeu se referă fie la Dumnezeu Tatăl fie la imaginea vizibilă a lui Dumnezeu în Istorie, la Isus Hristos „Crezul începe cu Dumnezeu *Tatăl*, pentru că Tatăl este prima Persoană dumnezeiască a Preasfintei Treimi; Simbolul nostru începe cu crearea cerului și a pământului, pentru că creația este începutul și fundamentul tuturor lucrărilor lui Dumnezeu.”<sup>1</sup>

Dificultatea expresiei *theologice* a Sfintei Treimi constă în exprimarea identității Persoanei în situația împărțirii naturii divine în mod egal și neîmpărțit, fără diviziune și fără amestec în trei realități care își păstrează fiecare propria identitate în unitatea de acțiune asupra creației, fără să fie vorba despre un subordinaționism sau modalism în interpretare.

### 1.1. Conceptul de Persoană în Sfânta Treime

Persoana în Sfânta Treime nu poate fi confundată cu persoana umană, chiar dacă omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (*Geneza* 1, 26). În Sfânta Treime Persoana nu este determinată de natură, în gândirea modernă cel mai greu fiind de definit Subiectul care este irepetabil și ne-interschimbabil.<sup>2</sup> Singura soluție a fost determinarea specificului fiecărui Subiect absolut și Personal prin relațiile unice din interiorul Treimii care le individuează în mod ne-interschimbabil. Dacă cădem în capcana împărțirii naturii divine, dar și în radicalizarea Persoanelor ca Subiect într-o viziune antropomorfizantă, ajungem la tri-teism, dacă minimalizăm individuarea constitutivă fiecărei Persoane în parte cădem într-un monoteism radical (monarhianismul) sau într-un subordinaționism care scoate ontologic Fiul și Spiritul Sfânt din unitatea naturii divine.

La Niceea și la Constantinopol s-au evitat interpretările eretice prin separarea generării și purcederii din Tatăl mai

---

<sup>1</sup> CBC n. 198.

<sup>2</sup> Ștefan Lupu, *Discuția modernă despre conceptul de Persoană în Dumnezeu*, p. 198.

înainte de toți vecii, altfel spus înainte de apariția timpului creat pe care îl experimentăm în chipul actual al lumii, de manifestarea *oikonomică* a Fiului și Spiritului Sfânt în Istorie. În consecință, în afara „timpului” din *crono-logia* minții omenești nu există primatul sau taxonomia purcederilor chiar dacă Tatăl rămâne izvorul dinamismului intra-treimic.

A doua soluție a constatat în promulgarea termenului *homousios* – „consubstanțial” în Crez interpretat ca *τὸυτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς* – adică de o ființă cu Tatăl... *ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ* – consubstanțial cu Tatăl (Niceea, 325) în timp ce completarea adusă la Constantinopol (381) afirmă egalitatea Spiritului cu Tatăl și cu Fiul prin expresia *τὸ Κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον* – Domnul (titlu asemenea Fiului) și de viață dăătorul, care de la Tatăl purcede, care împreună cu Tatăl și cu Fiul este împreună-închinat și împreună-mărit!

Definirea unității Persoanei în Isus Hristos prin *ὑπόστασις* (*hypóstasis*) devenit în latină *Persona* odată cu Conciliul de la Calcedon (451) definește hristologic unitatea metafizică a lui Isus Hristos ca Dumnezeu adevărat și om adevărat în două naturi, cu o singură personalitate și centru cognitiv-volitiv care nu minimizează niciuna dintre componentele realității teandrice ale Mântuitorului, sau conceptul de *persoană* ca *individua substantia* specifică omului care are o natură rațională în esența sa, definiții care nu pot fi aplicate ca atare în Persoanele divine în dinamismul intra-trinitar.

Pentru a exprima pluralismul Persoanelor în unitatea naturii divine, Capadocienii au propus formula „o” *ousia* și „trei” *hypostasis*, prin *hypostasis* evidențiindu-se obiectivitatea concretă a Celor Trei. Capadocienii deschid și calea spre definirea persoanei în Treime prin relație și diferența specifică dată de natura relației: Tatăl ne-născut – *agennesia*, Fiul – *genesia*, Spiritul Sfânt – *ekporeusia*. Traducerea latină imediată *hypostasis* – *substantia* ar genera o formulă filosofică triteistă, fapt pentru

care Sfântul Augustin utilizează termenul *persona* pentru a numi realitatea „celor trei” din Dumnezeu.<sup>3</sup>

La începutul Evului Mediu definiția „persoanei” pătrunde pe tărâmul filosofiei prin Boethius care afirmă: persoana este o substanță individuală de natură rațională. Joseph Ratzinger observa faptul că Boethius identifică prin „persoană” individualitatea, însă din perspectiva categoriei de „substanță”.<sup>4</sup>

În mistica speculativă s-a preluat definiția ioaneană Dumnezeu-Iubire, care este o relație interpersonală și în același timp un act spiritual de care este capabilă „persoana”, deoarece iubirea este un act al voinței libere.<sup>5</sup> În această perspectivă persoana în Treime este: „o existență incomunicabilă a unei naturi raționale” – *naturae rationalis incomunicabilis existentia*. Se exprimă astfel aspectul metafizic al existenței, utilizându-se termenul *existentia* – *ex-sistere*, adică persoana are existența sa individuală în sine, iar particula *ex* indică relația de origine. Persoana este caracterizată atât de substanțialitatea sa, cât și de relaționalitate, adică originea de unde primește ființarea sa specifică.

În definirea „persoanei”, Toma de Aquino accentuează aspectul relațional: în Treime persoana este o *relație subzistentă*. Relațiile sunt subzistente deoarece fiecare persoană este identică esenței divine. Fiecare este ceea ce este în relație cu celălalt, persoana fiind definită prin relația de origine. Epoca clasică propune o definiție a persoanei pornind de la obiectivitate în timp ce gânditorii moderni se vor concentra pe subiectivitatea persoanei.<sup>6</sup>

Pentru a se opune modalismului, Grecii au propus conceptul de persoană pentru a sublinia prezența obiectivă în unitatea lui Dumnezeu. Latinii au păstrat această viziune

<sup>3</sup> Augustin, *De Trinitate*, Liber V, 9.

<sup>4</sup> Joseph Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, p. 183.

<sup>5</sup> Bertram Stubenrauch, *Dreifaltigkeit*, p. 94.

<sup>6</sup> John J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Edizioni Piemme, 1989, p. 103.

afirmând trei relații subzistente. Ulterior, relației i se va adăuga și cea mai importantă caracteristică legată de caracterul intelectual-volitiv al persoanei, astfel încât în Sfânta Treime avem o unitate și „trei relații distincte subzistente în natura rațională” – *subsistens distinctum in natura rationali*. Această definiție a persoanei în teologia trinitară rămâne și astăzi o formulă de referință pentru teologi, oferind o viziune care reunește datele Revelației cu gândirea patristică și cu discursul anumitor teologi răsăriteni sau apuseni.

Filosofia Epocii moderne a schimbat modul de definire a „persoanei”, fapt care va avea repercusiuni și asupra teologiei trinitare. Cartesius are meritul de a fi schimbat punctul de plecare al gnoseologiei moderne dintr-unul cosmologic într-unul antropologic. Acest lucru a condus la posibilitatea formulării unei teologii în care conceptul de „persoană” începe să definească ceea ce mai târziu va fi definit de psihologie prin „personalitate”, se trece de la obiectivitate la subiectivitate. Conceptul de „Ego” pătrunde în preocupările gânditorilor – „Eu cuget”. Astfel, persoana începe să se identifice cu conștiința de sine, cu un „centru cognitiv” dar și volitiv. Astfel definită, persoana devine și un centru autonom de acțiune care poate dispune de potențele proprii în deplină libertate: persoana – centrul conștiinței și libertății. Această definiție a „persoanei” poate fi aplicată doar omului, deschizând noi căi spre dezvoltarea unor noi viziuni antropologice.

Teologia trinitară se vede pusă în fața situației de a se exprima într-un limbaj clasic, în care termenii au o semnificație clară, în conformitate cu moștenirea culturală tradițională, în timp ce omul căruia i se adresează operează cu o serie de concepte ale Epocii moderne. Problema esențială a noii abordări a filosofiei și teologiei „persoanei” constă în faptul că, introdusă în definirea Sfintei Treimi, ar conduce la afirmarea a trei centre de conștiință liberă, echivalentul triteismului.

Orice nou demers dogmatic, fie acesta și legitim, ridică probleme la nivel kerygmic și pastoral. Misterul Treimii este

dificil de aprofundat. În ciuda încercărilor de a evita confuzia, rămâne ambiguitatea afirmațiilor făcute într-un context al opoziției dintre clasic și modern, expresiile barthiene și rahneriene putând fi acuzate de modalism, chiar dacă ambii teologi au acordat o atenție deosebită Tradiției și explicațiilor magisteriale.

Monoteismul creștin este deasupra monoteismului Vechiului Testament sau neoplatonic, deoarece Absolutul nu este un Unul-absolut, ci este comuniune. Creștinismul, prin teologia trinitară impune explicarea multiplicității în unitate. Ratzinger afirmă:

„Conceptul creștin de Dumnezeu a acordat, pentru prima oară, aceeași atenție atât multiplicității, cât și unicității. Dacă pentru antici multiplicitatea apare ca o soluție a unității, pentru credința creștină, care raționează în termeni trinitari, multiplicitatea posedă apriori aceeași demnitate cu unicitatea.”<sup>7</sup>

Jürgen Moltmann se opune limbajului hegelian și kantian care afirmă subiectivismul și individualismul extrem, propunând regândirea conceptului de „persoană” pornind de la concepțiile unor filosofi personalişti precum Buber, Ebner sau Rosenzweig. Relația Dumnezeu – om devine în această situație un „eu” – „Tu” în fața unui „Tu” transcendent și absolut care transformă această relație într-un raport Stăpân – servitor.<sup>8</sup>

Subiectul uman trebuie să-și păstreze propriul centru al libertății, trebuie să se elibereze de jugul subiectivității divine, pentru a-și dobândi autoconștiința. Din perspectiva noastră, rămâne însă aspectul trăirii spirituale, care percepe „jugul” lui Dumnezeu, nu ca o înrobire a omului de către Stăpânul său, ci ca o participare dinamică la libertatea absolută pe care sufletul

---

<sup>7</sup> Joseph Ratzinger, *Dogma e predicazione*, p. 183.

<sup>8</sup> Jürgen Moltmann, *Trinita e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia, 1983, pp. 204-217.

o experimentează în Iubirea divină. Cu cât omul este mai strâns „legat” de Dumnezeu, scufundându-se în abisul subiectivității divine, cu atât mai mult „cunoaște”, dobândind autoconștiință și cunoașterea superioară a realităților supranaturale și lumești. Moltmann consideră că este necesară reîntoarcerea la originile creștinismului și la conceptul comunitar de Dumnezeu ca „persoană în relație” cu deschidere spre explicarea comuniunii umane în comuniunea divină.<sup>9</sup>

## 1.2. Dinamismul intratreimic ca relație interpersonală

Pentru a discuta despre o teologie trinitară în contextul gândirii contemporane este nevoie de o reevaluare a termenului de „persoană”. Antropocentrismul cultural face ca întreaga atenție să încline asupra persoanei umane, făcându-se apoi o analogie cu Dumnezeu. Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea Sa divină, de unde și o demnitate creaturală specifică, însă omul caută să-l înțeleagă pe Dumnezeu printr-un demers cognitiv care pornește de la cunoașterea sa limitată, astfel încât conceptul de „Dumnezeu” este definit după chipul și asemănarea omului sau mai bine zis după imaginea de sine de care este capabilă cunoașterea umană într-un anumit context istoric. Deplasarea atenției de la obiectivitatea persoanei la subiectivitate, conduce treptat spre un reducționism și spre abstractizarea conceptului de „persoană”: persoana este înțeleasă mai mult ca un centru al personalității.

Gândirea filosofică ne oferă mai întâi un tablou fenomenologic al manifestării omului și fenomenului uman. „Persoana” – golită de „substanțialitate” și obiectivitate – devine treptat un termen abstract, o „valoare” care trebuie respectată în sine susținută de orice etică personalistă. Pe linia psihologismului pozitivist, prin „persoană” se obiectivează aspectele empirice specifice fenomenului uman, ajungându-se la conceptul de „personalitate”.

---

<sup>9</sup> John J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, p. 106.

Personalitatea desemnează ansamblul tuturor caracteristicilor individului: senzoriale, motrice, cognitive, emotive, sociale, precum și perceperea intelectuală a valorilor. Aceste caracteristici se referă la comportamente relativ stabile, cu un mod individual de percepere, simții, gândii, reacționa, ce pot fi grupate în categorii și structuri psihice care își pun amprenta asupra tuturor actelor umane săvârșite de individ.<sup>10</sup>

Teologia prezintă omul ca o realitate materialo-spirituală, istorică, o unitate metafizică trup-suflet care se manifestă în virtutea libertății voinței sale. Altfel spus, persoana umană este o realitate obiectivă care exprimă omul ca individ – unic și irepetabil în istorie – în totalitatea aspectelor constitutive, de unde personalitatea în accepția psihologiei (aspectul cuantificabil, empiric observabil al persoanei) nu poate fi decât o realitate iconică<sup>11</sup> a ceea ce este metafizic „persoana umană”, un univers unic și complex, capabil de a se manifesta în deplină libertate.

De la viziunea reducăționistă, abstractă sau psihologistă despre persoana umană la definirea „Persoanei” în Dumnezeu este o barieră categorială de netrecut. Ne lovim de incompatibilitatea definiției de „persoană umană” și realitatea definită „Dumnezeu”. A vorbi despre „personalitate” sau „personalități” în cazul Treimii este un non-sens, înseamnă a readuce discuțiile legate de monotelism din planul hristologiei în planul teologiei trinitare. Personalitatea este un concept care ține cont de dinamismul psiho-somatic uman.

În Dumnezeu putem vorbi despre „voință” liberă, în unitatea și armonia celor trei Persoane divine care se manifestă într-o unică natură, veșnică și neschimbabilă, aflată într-un permanent dinamism interior, perihoretic. Dacă o putem numi astfel, prin analogie cu omul, „Personalitatea” lui

---

<sup>10</sup> Alexandru Buzalic, Anca Buzalic, *Psihologia religiei*, pp. 66-67.

<sup>11</sup> *Iconic* se referă la aspectul de semn material, care cade sub incidența simțurilor, prin intermediul căruia se pătrunde spre o realitate supraempirică.

Dumnezeu este absolută și coincide cu manifestarea liberă a voinței divine absolute, cu iubirea creatoare și revărsarea constantă a acesteia în istorie prin „Providența divină” care menține creația în existență. Teologia clasică vorbește despre o unică conștiință legată de singurul și indivizibilul act de „a fi”. Între Tată, Fiul și Spirit Sfânt nu există contradicții, ci o permanentă relație de iubire reciprocă, o întrepătrundere perihoretică și relaționare nesfârșită, din veșnicie, o unică voință conjugată a celor trei care împărtășesc aceeași natură. Fiecare își păstrează individualitatea deplină și identitatea subiectivă: Tatăl se manifestă ca Tată, Fiul este Fiul, iar Spiritul Sfânt porcede de la Tatăl prin Fiul ca dintr-un singur principiu legat de manifestarea unitară a persoanei, în timp ce așa numita „personalitate” a lui Dumnezeu este legată de natura unică (consubstanțialitatea celor trei Persoane) care se manifestă în dinamismul interior și se revărsă prin iubirea absolută ce se concretizează prin aspectul metafizic al generării și menținerii creației în subzistență prin voința universală răscumpărătoare a întregii umanități, prin *oikonomia* mântuirii care se îndreaptă asupra fiecărei persoane umane, printr-o mântuire dăruită fiecărui individ care intră în comuniunea de sfințenie a omenirii restaurate.

Omul este chip și asemănare a lui Dumnezeu, sub orice aspect, chiar și al celui de „persoană”. A vorbi despre analogie om – Dumnezeu înseamnă a pătrunde în dimensiunea hristologică a Treimii. Isus Hristos este real prezent în Sfânta Treime ca Dumnezeu adevărat și om adevărat, fiind Omul absolut, Fiul consubstanțial Tatălui și Spiritului Sfânt într-o comuniune desăvârșită, și Omul-Isus care restaurează umanitatea în comuniunea creaturală perfectă cu Dumnezeu. Persoana umană este numai o „icoană” a Persoanei lui Isus Hristos, fiind chemată spre dinamismul spiritual infinit care îl face asemănător, îl îndumnezeiește.

Aspectul hristologic al relației Dumnezeu-om nu reduce dimensiunea absolută relației „în” Dumnezeu, deoarece „omul

îmbrăcat în Hristos” prin harul baptismal se află în dinamismul de sfințenie al Spiritului Sfânt care îl introduce pe om în comuniunea cu Dumnezeu Tatăl-Fiul-Spiritul Sfânt. Persoana lui Isus Hristos este desăvârșită, în timp ce „persoana” umană în istorie este perfecționabilă, Persoana divină este un concept absolut, în timp ce „persoana umană” este un concept relativ, în analogie cu Absolutul. De aici rezultă implicațiile soteriologice și eshatologice.

Am putea vorbi despre trei Persoane divine care se manifestă printr-o unică „personalitate” caracterizată de voința universală, mântuitoare a lui Dumnezeu, în timp ce persoana umană se manifestă prin specificul personalității sale, care ajunge la plinătate în măsura în care se relaționează cu ceilalți în comuniunea de sfințenie a omenirii răscumpărate. Comuniunea Persoanelor divine devine astfel modelul comuniunii umanității restaurate după chipul dreptății originare, o comuniune de persoane – realități individuale și obiective – în convergența iubirii de Dumnezeu pe care o actualizează fiecare în virtutea personalității sale. Fără ca omul mântuit să-și piardă trăsăturile personale, va fi alături de ceilalți oameni ca persoane individuale, concrete care subzistă într-o relație de iubire față de Dumnezeu și față de aproapele, reuniți în comuniunea sfinților.

Introducerea gândirii filosofice personaliste precum și a termenului de „personalitate” în problematica teologiei trinitare nu poate conduce spre o cheie interpretativă antropocentrică, ci se va lovi întotdeauna de necesitatea înțelegerii unității în diversitate în conformitate cu definițiile teologiei clasice. Subiectivismul-personalitatea umană sunt o manifestare a subiectului-persoanei individuale și obiective, aflate în relație cu „celălalt”. Persoanele divine sunt o manifestare absolută a relațiilor reciproce veșnice dintre Tatăl-Fiul-Spiritul Sfânt, într-o unitate de o ființă, care se exteriorizează unitar în ceea ce privește finalitatea istoriei mântuirii.

Omul trebuie să recunoască condiția sa creaturală și să accepte faptul că relația Creator – om creat, departe de a-i mărgini libertatea, îl introduce într-un dinamism al iubirii infinite. Iubirea omenească nu poate fi deplină în afara relației om – Dumnezeu, manifestată atât în plan orizontal, comunitar-ecclesial, cât și vertical, al dinamismului spiritual.

#### 1.4. Spre noi modele teoretice în teologia trinitară

Am urmărit în capitolul dedicat evoluției istorice a teologiei trinitare reprezentarea liniară, monarhică, specifică primei normări a credinței, realizată la Niceea și Constantinopol: Tatăl generează Fiul și îl *ekporeuzează* pe Spiritul Sfânt. Dinspre lumea istorică îl primim pe Spiritul Sfânt *prin* mijlocirea Fiului, întotdeauna de la Tatăl, ca sursă primară a întregului dinamism treimic intra- sau extra-trinitar.

Spre deosebire de „modelul” răsăritean, Sfântul Augustin propunea un model teoretic care să pornească de la prezența imaginii trinitare (chipul lui Dumnezeu) în sufletul uman. În *De Trinitate*, Augustin pornește de la *Facere* 1, 26, din care dezvoltă imaginea trinitară în sufletul uman. În Liber VIII folosește analogia dintre iubitor, iubit și iubirea însăși în Sfânta Treime și în sufletul uman – o substanță spirituală unică – memoria, cunoașterea și iubirea de Dumnezeu.

O altă cale de a descoperi *vestigia trinitatis* în creație, constă în analogia unității personale din Dumnezeu și a comunității umane. Dintre teologii contemporani, iezuitul american Joseph Bracken<sup>12</sup> propune un model comunitar pentru a explica unitatea Treimii:

„natura sau esența lui Dumnezeu constă în a fi un proces interpersonal, adică o comuniune a trei persoane care cresc constant în cunoaștere și iubire reciprocă și care sunt în acest

---

<sup>12</sup> În lucrările *Heythrop Journal* (1974) și *The Triune Symbol: Persons, Process and community* (1985) preluate critic de John O'Donnel în lucrarea *The Trinity as Divine Community*, în *Gregorianum*, 69/1, 1988, pp. 22-29.

mod ele însele în dezvoltare, tocmai pentru că astfel constituie comunitatea divină ca un proces social specific.”<sup>13</sup>

Această formulă e acceptabilă numai dacă se folosesc noi categorii ontologice și două afirmații esențiale: ființarea să fie în sine un proces dinamic și ființarea să fie de tipul „ființare-în-relație”. Această formulă, proiectată în limbajul categorial al substanței, s-ar traduce prin faptul că fiecare persoană este o substanță în sine, iar comunitatea este doar o reunire a persoanelor care sunt „împreună”. În cazul Treimii, ar rezulta o viziune triteistă. Pentru a evita o viziune triteistă, Bracken afirmă că realitatea metafizică a persoanei în comuniune este superioară substanței individuale, o unitate ontologică superioară sumei părților.<sup>14</sup>

Unitatea lui Dumnezeu nu este substanțială, ci o unitate a comunității. Fiecare persoană divină constituie un act al existenței ca o existență individuală și ca o existență comunitară deopotrivă. În acest caz conștiința divină ar consta în trei conștiințe și libertăți aflate în armonie perfectă: fiecare persoană are propria conștiință și voință liberă, însă sunt o unică conștiință și voință în acțiune, într-un respect reciproc și față de relația cu oamenii și cu întreaga creație. Teologia clasică vorbește despre o conștiință divină unică care provine dintr-o ființă simplă, necompusă, în timp ce Bracken propune o conștiință divizată în trei subiecte divine.

Dacă Augustin pornește în speculațiile sale de la absoluta indivizibilitate a unității divine și trece de la unitate la Treime, Moltmann propunea un traseu invers. Revelarea celor trei subiecte divine în istoria mântuirii este urmată speculativ de unificarea lor în viața divină, pe care Moltmann o leagă de unificarea istoriei în Împărăția eshatologică a lui Dumnezeu. Și în acest caz persoana este o realitate care ființează în relație, Treimea fiind astfel o comuniunea divină a persoanelor

<sup>13</sup> John J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, p. 107.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 108.

în relație, fapt pentru care preia conceptul clasic de *perichoresis*. Devine astfel o *koinonia* divină, mai degrabă, decât o substanță divină.<sup>15</sup>

În sens critic, negarea realității substanțiale specifică persoanei, conduce în mod necesar spre accentuarea aspectului relațional, or este necesară sublinierea obiectivității fiecărei persoane. Se ajunge astfel la conceptul specific teologiei lui Ioan Damaschinul, *perichoresis*, care în fond descrie dinamismul intim, intra-trinitar, al Treimii celei de o ființă și nedespărțite. Poziția clasică este clară din punct de vedere conceptual, o ființă – substanță divină și trei realități *hypostatice* care se întrepătrund fără amestec, din veșnicie sau în viziunea tomistă trei relații subzistente distincte.

A doua cale de definire a persoanei constă în sublinierea unității psihologice, persoana fiind un centru al conștiinței și libertății. Dincolo de limbajul categorial se află misterul care nu poate fi pătruns pe calea speculației raționale, ci numai prin cunoașterea experienței mistice, o relaționare pe care omul o deține în adâncul ființei sale. Definițiile moderne subliniază în noțiunea de „persoană” conștiința de sine și a existenței altora, pune accentul pe relaționalitate și pe interesul pentru intersubiectivitate.<sup>16</sup>

Biserica creștină preia monoteismul veterotestamentar: Dumnezeu este un „Unu” indivizibil, simplu-necompus, o unitate de o ființă (substanțială). Walter Kasper excludea în cadrul acestei unități-simple radicală posibilitatea existenței unor trei conștiințe în Dumnezeu.<sup>17</sup> Excluse însă și o conștiință monadică. Rezultă Trei subiecte reciproc conștiente în virtutea unei unice conștiințe posedate în moduri diferite de cele trei subiecte diferite. Această unitate de o ființă nu este incompatibilă cu revelația trinitară, deoarece sunt trei persoane

---

<sup>15</sup> John J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, p. 108.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 110.

divine, egale în dumnezeire, deoarece în Dumnezeu esența și persoana coincid.

Dominicanul William Joseph Hill (1924–2001) propunea o analogie între conceptul modern, psihologic, de persoană și limbajul teologiei trinitare: în Treime sunt subiecți distincți ai actelor personale: numai Tatăl generează Fiul, numai Fiul este Cuvântul Tatălui și numai Spiritul Sfânt este legătura de iubire dintre Tată și Fiu. Sunt trei subiecte și reciprocitatea lor, într-o analogie care apelează la experiența umană, subiectul este condiționat social însă în relația cu comunitatea este caracterizat de acte volitive libere. Persoanele divine constituie o intersubiectivitate divină, trei centrii de conștiință în comunitate, într-o comunicare reciprocă. Persoanele divine sunt astfel constitutive comunității de persoane într-o reciprocitate totală, subiecte și centre ale unei singure vieți divine, conștiente. Fiecare persoană se identifică printr-un „Eu” conștient de sine, cu identitate unică, dispune de sine în comuniune reciprocă cu ceilalți în cunoaștere și iubire, prin care fiecare își dobândește identitatea unică.

Iezuitul canadian François Bourassa (1912-1993) propunea distincția dintre actele esențiale și personale:<sup>18</sup> fiecare persoană e conștientă de sine în plinătatea divinității (conștiință esențială); fiecare persoană e conștientă de sine distinctă de celelalte două persoane (conștiință personală); conștiința de sine a fiecărei persoane e într-o comunicare totală, reciprocă. Conștiința de sine este fie un act esențial al conștiinței și al iubirii comune celor trei, fie o conștiință personală exercitată de fiecare persoană ca și conștiință de sine, conform propriei acțiuni personale infinit conștiente și libere, ca o dăruire de iubire într-o perfectă reciprocitate.

Aceste încercări de a reprezenta la nivel conceptual realitatea Sfintei Treimi, un „mister” și totodată o certitudine

---

<sup>18</sup> François Bourassa, *Personne et Conscience en theologie trinitaire*, Gregorianum, 55/1974, p. 719.

a credinței datorită autorității lui Dumnezeu care se revelează omului, ne arată faptul că trebuie să rămânem umili în fața infinității, alterității, omnipotenței și omniștienței lui Dumnezeu, în același timp ne invită să aprofundăm dialogul interpersonal dintre noi, ca persoane umane și un Dumnezeu personal care se exprimă într-o unitate relațională desăvârșită, expresia unității sale metafizice.

Dacă vorbim despre Dumnezeu în intimitatea ființei sale absolute, descoperim o unitate desăvârșită și realitatea unei iubiri interpersonale dintre Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Problematika teologică se concentrează pe înțelegerea realității „personale” a lui Dumnezeu, dar și a dimensiunii reale a Persoanelor Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt. Dumnezeu nu rămâne ascuns, ci se descoperă omului în istorie, în creație, apoi prin Fiul, care din iubire, prin întrupare devine „om” adevărat, primind un nume – Isus Hristos – icoana văzută a Tatălui celui nevăzut, însoțit de lucrarea Spiritului Sfânt.

## **2. *Oikonomia* – Dumnezeu unic în Ființă și întreit în Persoane în istoria mântuirii omenirii**

Dumnezeu nu rămâne închis în sine, nu stă ascuns în transcendența Sa absolută, ci își revarsă iubirea în exterior, astfel încât omul istoric poate să-l cunoască din lucrările Sale. În plan gnoseologic Karl Rahner ne propune axioma fundamentală: *Treimea oikonomică este Trinitatea immanentă*, istoria devenind singurul „loc” în care Dumnezeu se revelează.<sup>19</sup>

Istoria devine obiectul cercetării teologice care nu mai este doar o manifestare în spațiu și timp, în materie, a creației divine, ci este marea „scenă” pe care Dumnezeu se revelează omenirii

---

<sup>19</sup> Bruno Forte, *La Trinité comme histoire. Essai sur le Dieu Chrétien*, Nouvelle cité, Paris 1989, p. 20.

și în același timp opera Providenței divine care o guvernează, inducând o tensiune eshatologică spre care tinde întreaga istorie. Lumea nu are un sfârșit în sensul dispariției catastrofice a ei, ci tinde spre atingerea finalității spre care se îndreaptă în virtutea unei tensiuni eshatologice – desăvârșirea istoriei. Istoria omenirii coincide cu istoria mântuirii neamului omenesc, trecând prin mai multe faze: de la beatitudinea originară, prin decăderea din condiția Edenului în realitatea imperfectă a devenirii istorice, prin perioada Vechiului Testament, a plinirii timpurilor, îndreptându-se spre finalitatea eshatonului.

Corespondența dintre Treimea de dincolo de bariera transcendenței și cea care devine immanentă o putem urmări pe două planuri, atât cel al Revelației, cât și în cel al eshatonului. Realitatea immanentă nu este întotdeauna clară: „căci vedem acum ca prin oglindă, în enigmă”<sup>20</sup>, cu mențiunea că lumea istorică, actuală, este încă imperfectă. Numai după plinirea Istoriei, lumea va actualiza „chipul” originar al stării edenice și va coincide cu Împărăția lui Dumnezeu: „... când va veni ceea ce e desăvârșit (ca finalitate – *το τελειον*), atunci ceea ce este în parte se va desființa,” spune Sfântul Pavel, și dacă „acum cunosc în parte, atunci voi cunoaște deplin...” (1 Corinteni 13, 10. 12).

Imperfecțiunea lumii actuale ne obligă să rezolvăm astfel de „enigme” teologice, să încercăm a proiecta într-un limbaj categorial ceea ce este mai presus de lume. În cazul teologiei trinitare, faptul că Dumnezeu a creat lumea, o menține în subzistență și o călăuzește spre desăvârșire, conduce spre identificarea acțiunii conjugate a Celor trei Persoane divine.

Intervenția lui Dumnezeu în istorie este întotdeauna acțiunea conjugată a Tatălui – izvorul întregului dinamism, a Fiului care asigură un caracter inteligibil lucrărilor divine și

---

<sup>20</sup> 1 Corinteni 13, 12; traducerea românească a textului este: „ca prin oglindă, în ghicitură”; varianta latină „*per speculum in aenigmate*”, sau greacă „*εν αινιγματι*”, face referire clară la proiecția lumii spirituale în lumea immanentă, care este asemenea unei imagini virtuale a realității pe care o reflectă, corespondența dintre acestea urmând a fi „descifrată.”

a Spiritului Sfânt care prin intermediul epiclezelor face legătura dintre veșnicie și lumea temporală. Trei Persoane divine acționează liber, însă într-o unitate perfectă de acțiune și voință a unei unice Ființe absolute. În contextul intervenției lui Dumnezeu în istorie, identificăm lucrarea Sfintei Treimi, a unui singur Dumnezeu: Tatăl – Creatorul, Fiul – Mântuitorul și Spiritul Sfânt – Sfințitorul.

## 2.1. Dumnezeu-Tatăl

A vorbi despre Tatăl în perspectivă *oikonomică* înseamnă a vorbi despre creație. Asociem de regulă cuvântul „Dumnezeu” cu Tatăl, deoarece Dumnezeu este Unul, Creatorul văzutelor tuturor și nevăzutelor. Același Tată este însă Tatăl care îl generează pe Fiul și apoi, prin *ekporeuzie*, pe Spiritul Sfânt. În Vechiul Testament, Dumnezeu se descoperă sub aspectul unicității (există un singur Dumnezeu), Logosul și Spiritul lui Dumnezeu acționând în istorie în permanență prin acte care sunt ale lui Dumnezeu-Unul. Revelația neotestamentară este explicită în sensul exprimării unui singur Dumnezeu, însă întreit: Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Orice teofanie este Trinitară, deoarece Dumnezeu unic se dăruiește pe sine în istorie ca unic izvor al ființării, după Rahner prin Întrupare și prin Har, acestea revelând implicit subzistența trinitară a lui Dumnezeu care este veșnic în transcendența Sa divină.

O altă modalitate de a-l defini pe Dumnezeu Tatăl constă interpretarea pneumatologică care pornește de la Spiritul Sfânt, ca Dar al Tatălui și al Fiului. O astfel de teologie a darului, conformă modelului trinitar augustinian, ne este prezentată de Don Renzo Lavatori printr-o analogie antropologică cu actul uman „de a dăruia”. În Sfânta Treime sunt trei Persoane, într-un act unic al iubirii, o dăruire reciprocă. Tatăl este subiectul de la care pornește actul dăruirii, „Donatorul”.<sup>21</sup> Donatorul

---

<sup>21</sup> Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatălui și al Fiului. Studiu asupra identității Spiritului Sfânt ca dar*, Editura Galaxia Gutenberg, 2006, p. 18.

se transpune pe sine însuși, iar darul este dăruirea de sine, o prezență a donatorului în obiectul dăruit. Chiar voind să-și comunice întreaga personalitate și propria forță afectivă, donatorul, ca persoană în sine, rămâne întotdeauna distinct, în afara darului. Subiectivitatea ca atare e incomunicabilă:

„Dacă e adevărat că în dar se manifestă personalitatea donatorului, și reciproca e adevărată că prin el este semnificată personalitatea receptorului. Cei doi, cel care dăruiește și cel care primește, sunt deja uniți în intenție. Unul vrea să iasă din el însuși pentru a se comunica prin dar; altul este dorit anticipat într-un asemenea mod încât să fie prezent în dar. O ieșire din sine pentru a fi într-altul și în același timp o chemare spre celălalt de a fi înăuntru său. Se stabilește astfel o osmoză sau un schimb de personalități, în dimensiunea spirituală a iubirii, respectându-se însă personalitatea fiecărei persoane în parte. Se poate spune că unul este în celălalt, chiar rămânând unul distinct față de celălalt. Alteritatea persoanelor nu va fi distrusă de uniunea iubirii. Sunt amândoi un singur lucru după comuniunea inimilor; gândurile, interesele, sentimentele unuia sunt în celălalt, ca și cum ar fi un singur spirit. Totodată un subiect nu se identifică cu celălalt, o persoană nu este altă persoană. Această unitate în alteritate e dată de forța mijlocitoare a darului, în care cei doi subiecți se găsesc uniți, chiar fiind departe unul față de celălalt. În mod concret darul îi ține pe amândoi uniți, deoarece, cum s-a spus deja, în acesta sunt prezente spiritul donatorului și sensibilitatea receptorului. Totodată darul nu poate fi identificat nici cu unul nici cu celălalt, deoarece există ca un lucru în sine, cu o determinare concretă care-l distinge de oricare alt obiect sau subiect.”<sup>22</sup>

Această analogie a vieții intra-treimice cu actul uman al dăruirii, poate conduce la identificarea Tatălui în orice acțiune a harului, deoarece Spiritul-Dar se revarsă în istorie prin mijlocirea Fiului-Receptorul, trecându-se spre acțiunea

---

<sup>22</sup> Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatălui și al Fiului*, pp. 19-20.

exterioară a Treimii în realitatea imanentă. Tatăl rămâne totodată ascuns, toate le descoperă, toate le săvârșește, este izvorul ființării, principiul dinamismului intra-treimic și izvorul harului, însă alteritatea absolută. Însă Tatăl acționează *prin* Fiul, trimițându-l în lume pe Spiritul Sfânt, de aceea pentru oameni este „mai aproape” harul divin care acționează în lume și mai ales Isus Hristos, om adevărat și Dumnezeu adevărat.

## 2.2. Isus Hristos

A vorbi despre Isus Hristos în perspectivă *oikonomică* înseamnă a vorbi despre misterul Întrupării. Abordările teologice antropocentrice sunt incomplete fără contribuția lui Isus venit în lume printre noi: „în locul unui limbaj despre Dumnezeu pornind de la om se deschide o cale pentru a vorbi despre El pornind de la a sa *venire printre noi*.”<sup>23</sup> Noul Testament afirmă fără echivoc – Isus este unicul Fiul al lui Dumnezeu. Scopul trimiterii Fiului pe pământ este eshatologic, așa cum afirmă Sfântul Apostol Pavel: „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea” (*Galateni* 4, 4-5).

Tatăl îl trimite pe Fiul, iar pentru ca întâlnirea dintre Dumnezeu și om să aibă un impact major asupra istoriei omenirii, își asumă întru totul natura noastră, născându-se din femeie. Isus Hristos aparține lui Israel, atât după mamă, cât mai ales – conform tradiției iudaice – prin Iosif, de la care primește un nume și o apartenență la poporul ales. Filiația divină a lui Isus e absolută: „Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (*Ioan* 3, 11).

Întruparea este un act al iubirii deoarece Isus este *dat* lumii (εδωκεν) de către Tatăl, fiind Unul-Născutul (μονογενη). Mult timp în exegeza modernă s-a pus problema concordanței dintre

---

<sup>23</sup> Bruno Forte, *La Trinité comme histoire*, p. 19.

credința neotestamentară și realitatea istorică a lui Isus.<sup>24</sup> Chiar dacă astăzi existența istorică a lui Isus e de necontestat, observăm o tendință de negare a imaginii oferite de evangheliile canonice și revalorificarea, total necritică, a surselor apocrife și heterodoxe. Chiar dacă astfel de afirmații făcute mai ales prin documentare de televiziune sau prin articole de succes mediatic sunt total lipsite de credibilitate și pot fi oricând contrazise, cu argumente de către specialiștii din domeniul biblicului, teologiei dogmatice sau al istoriei religiilor, popularitatea *mass mediae* pe fondul scepticismului culturii contemporane conduce inevitabil la deformarea imaginii despre Dumnezeu și despre Isus Hristos. Această stare de fapt se cuvine a fi contracaraată prin măsuri pastorale adecvate și mai ales printr-o popularizare a studiilor teologice în lumea seculară.

Titlul de „Fiu al lui Dumnezeu” apare pentru prima dată în ambientul lui Israel în legătură cu regalitatea, termenul „Unsul” – Mesia, făcând referire la ritualul de întronare specific, ceea ce este cunoscut în literatura de specialitate prin conceptul de mesianism regal. În plan istoric, faptul că Isus primește titlul de Hristos este în conformitate cu așteptările timpului în care Isus a trăit. Dificultatea teologiei trinitare constă în afirmarea echivalenței titlului de „Fiu al lui Dumnezeu” atribuit lui Isus ca o consecință a mesianismului iudaic tardiv, cu afirmarea metafizică a egalității în dumnezeire a Tatălui și Fiului. Egalitatea Tată – Fiu este evidentă în măsura în care raportul de filiație a lui Isus este unic, misiunea sa mesianică arătând o relație profundă între ei, care depășește aspectul formal.

În rugăciune Isus se adresează lui Dumnezeu cu apelativul Tată și arată prin fapte că este Dumnezeu. Filiația divină este complementară fratriei omenești, deoarece prin El, devenit întru totul asemenea nouă, ajungem fiii lui Dumnezeu în măsura în care ne identificăm cu Hristos. În teologia răsăriteană înfierea noastră este exprimată prin conceptul de „îndumnezeire

---

<sup>24</sup> John J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, p. 44.

prin har”, prin care este descris procesul de sfințire progresivă a omului ca o participare, pe cât acest lucru este posibil omului, la viața treimică.

Isus este legat în mod intim și de acțiunea Spiritului Sfânt, care este dat lui Isus și este al lui Isus deopotrivă. Legătura dintre Isus și Spiritul Sfânt este redată explicit în cărțile Noului Testament: Bunavestire (*Luca* 1, 35), Botezul (*Marcu* 1, 10-11) etc. În *Faptele Apostolilor* găsim discursul kerygmatic al Sfântului Petru, care afirmă faptul că Isus este Mesia și a lucrat pe pământ cu puterea Spiritului Sfânt (*Fapte* 10, 38). Spiritul Sfânt este prezent alături de Isus în misiunea profetică a lui Mesia cel așteptat. Puterea divină a lui Isus este arătată și prin autoritatea pe care o arată în fața entităților din lumea spirituală, fiind slujit de îngeri și temut de demoni. Exorcizările implică lupta dintre Dumnezeu – Stăpânul creației, și răul prezent încă în lume prin boală, fărădelege, moarte. Împărăția lui Dumnezeu este deasupra suferințelor și răului, incompatibile cu beatitudinea demnității umane restaurate după starea Edenului. Împărăția lui Dumnezeu implică totodată venirea pe pământ și acțiunea „în putere” a lui Dumnezeu, ceea ce Isus afirmă: „...Dacă Eu cu Spiritul lui Dumnezeu scot pe demoni, iată a ajuns la voi Împărăția lui Dumnezeu” (*Matei* 12, 28).

Un alt moment al revelării divinității lui Isus și epifania întregii Sfinte Treimi, o constituie momentul Botezului Domnului. În mod vizibil avem „icoana” unui Dumnezeu trinitar, Tatăl care vorbește oamenilor dând mărturie despre filiația divină a Fiului său, Fiul care primește botezul apei de la Ioan în timp ce Spiritul Sfânt se revarsă din plin asupra Sa, văzut în chip de porumbel: Botezul lui Isus revelează filiația divină și plinătatea Spiritului Sfânt, reprezintă și o investire mesianică, deoarece de acum înainte Isus începe activitatea publică în plinătatea Spiritului care se revarsă asupra Sa și pe care El îl dăruiește lumii.

Misterul pascal este o operă trinitară, chiar dacă Isus este actorul principal la plinirea timpurilor. Să nu uităm că persoana

indică o relație, deci în Sfânta Treime în momentul „plinirii timpurilor” este vorba despre relația predilectă dintre Isus și Tatăl, împărțășind aceeași dumnezeire atât Tatăl cât și Isus Hristos. Isus se oferă pe sine ca jertfă, astfel încât Dumnezeu participă din plin la patima și moartea pe Cruce. Dar mai ales Învierea este un act trinitar, natura umană fiind glorificată în Isus. Omul este restaurat în Isus Hristos prin misterul pascal care aduce tuturor mântuirea: suntem născuți în Fiul devenind „frați” în Hristos și fiii lui Dumnezeu. Păcatul reprezintă un „nu” ofertei filiației divine. Isus ia asupra sa consecințele păcatelor. Prin intermediul acestei ispășiri suntem restabiliți în filiația noastră în Hristos. Misterul Pascal face posibilă actualizarea unei noi creații.

Isus Hristos este „icoana nevăzută a Dumnezeului celui nevăzut”, deoarece prin Isus devine posibilă reprezentarea iconică a unei lumi care are o consistență metafizică, însă pentru omul istoric este o realitate supraempirică. Această relație este valabilă și în sens invers, creația, materia în curs de desăvârșire după chipul original, sunt sacralizate prin unirea dintre Dumnezeu și lume, devenind astfel o „realitate iconică” care ne introduce în dinamismul trinitar. Realitatea lumii văzute și istoria dobândesc o altă semnificație tocmai datorită lui Isus Hristos care reunește „Cerul și pământul”, lumea spirituală nevăzută și lumea materială. Dar prezența lui Isus Hristos în lume și implicit a lucrării lui Dumnezeu, o regăsim în Biserică; această prezență *sacramentală* este trăită de om prin viața spirituală.

### 2.3. Spiritul Sfânt

În perspectivă *oikonomică*, a vorbi despre Spiritul Sfânt înseamnă a aborda problematica *harului* și a îndumnezeirii omului prin participarea la dinamismul treimic, în sfințenia Bisericii. Cele mai disputate probleme au fost legate inițial de raportul Tată – Fiul. Până în secolul al IV-lea nu se observă un

interes speculativ special față de problematica Spiritului Sfânt – Mângâietorul, după care se exprimă în teologie egalitatea în dumnezeire a Spiritului Sfânt, „Domnul și de viață făcătorul ... care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și preamărit”.

În perspectivă antropologică darul își dezvăluie ființarea specifică în raport cu Donatorul și Receptorul:

„conform acestor diverse aspecte darul ca atare este format de o esențială relaționare: el există și trăiește nu pentru sau prin el însuși, ci doar referitor la alții. Relația definește existența lui ca dar, chiar dacă ea nu epuizează conținutul existenței sale concrete. Totodată cu cât darul este mai total și profund, în implicarea interioară a personalității donatorului și a receptorului, cu atât existența lui concretă este absorbită de relativitate. Cu alte cuvinte: cu cât este mai intensă relația care prin dar se stabilește între donator și receptor, cu atât mai mult darul ca obiect material va fi implicat în raportul care-l face tot mai relativ pentru amândoi și de aici mai puțin închis în sine însuși. Aceasta înseamnă că în măsura în care darul este dar, adică încărcat de intenționalitate, cu atât se pierde pe el însuși ca lucru determinat material. Legea ontologică care stă la baza constituirii existenței darului e precisă fiind cu atât mai mult el însuși cu cât nu este însuși ca lucru în sine. Darul este el însuși în măsura în care se propune prin relație către altul [...] În mod asemănător se poate spune că darul este semnul unității, deoarece în el donatorul și receptorul se află uniți, dar împreună este semnul pluralității, în măsura în care prin dar subiecții care se comunică rămân perfect distincți, o personalitate va fi respectată, în diversitatea sa de către cealaltă personalitate. Aceasta este o caracteristică constitutivă a darului ca atare. Consimte la lucrul dăruit, în funcție de realitatea obiectivabilă care-l plasează, fie în afara donatorului, cât și a receptorului și, în funcție de pregnanța intențională care-l face punct de întâlnire și de comuniune între cei doi, îl face să conțină în el însuși valoarea unității și respectul pluralității.”<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatălui și al Fiului*, pp. 25-26.

Prin analogie cu actul uman de „a dăruir”, în Dumnezeu se identifică Spiritul Sfânt ca Dar, în realitatea absolută a dumnezeirii unitatea de o ființă și pluralitatea persoanelor divine având însă alte semnificații. Spiritul Sfânt se manifestă extra-treimic, în mod plenar, în și prin Biserică. Acțiunea sa este în primul rând îndreptată spre realizarea unității Trupului mistic și devine eficientă prin *har*, mai ales „dăruit” de Dumnezeu prin intermediul Sacramentelor.

Încă de la începutul existenței Bisericii se observă o sciziune între cei care caută prin cultul divin manifestarea extraordinară a carismelor și cei care merg pe linia comunitară obișnuită, ambele forme fiind specifice *Ecclesiei*. Această segregare nu ține de simple mecanisme psihologice și sociologice, ci au o cauză profund teologică. Tensiunea aparentă dintre instituție și carismă reflectă din punct de vedere teologic dialectica dintre polii hristologici și pneumatologici ai experienței creștine. Nimeni nu poate crede în Hristos fără a fi pătruns de *Spirit* (1 Corinteni 12,3). În comunitatea creștină instituția pornește de la aspectul hristologic, al capului Bisericii-Hristos și al ierarhiei istorice concrete în timp ce carisma este acțiunea spiritului asupra Bisericii. Sacramentele acționează și sunt eficiente *ex opere operato*, Spiritul Sfânt este prezent în Biserica instituțională și o însoțește în devenirea ei istorică. Însă Spiritul Sfânt transcende barierele instituționale, este creativ, transpune credința în Hristos în lumea istorică, este orientat spre viitor; comunitatea nu trăiește doar într-o inertă amintire a trecutului și imitare a lui Hristos.<sup>26</sup>

Prezența Spiritului în Biserica instituțională se materializează prin sfinții care trăiesc în istorie, prin vitalitatea pe care o imprimă instituției. Tensiunea instituție – carismă se fondează pe tensiunea intra-trinitară generată de Spiritul Sfânt care provine de la Tatăl prin sau și de la Fiul, însă întotdeauna o Persoană distinctă. Spiritul e „determinant-instituționalizant”

---

<sup>26</sup> John J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, p. 94.

și „eliberator-universalizant” deopotrivă.<sup>27</sup> Doar în cheie interpretativă trinitară se poate înțelege adevărata dimensiune a Bisericii și a paradoxului dintre universalitate și particularitate.

Creștinismul de expresie latină se bazează modelul augustinian acceptând schema teoretică circulară pentru a exprima rolul Spiritului Sfânt în Treime. Spiritul purcede de la Tatăl și de la Fiul, fiind rodul iubirii lor și complementar – al treilea – în viața intimă a Treimii. Accentuează astfel unitatea naturii divine punând pe plan secund monarhia Tatălui în cadrul Treimii. Augustin introduce analogia psihologică, bazată pe modelul sufletului uman, *Logosul* fiind *verbum mentis* al Tatălui. Este un Cuvânt – Logos în intimitatea Treimii. Toma de Aquino va explica legătura dintre Tată, Fiul și Spirit pornind de la monarhia Tatălui, însă diferențiind două procese diferite în interiorul Treimii: generarea Fiului pe cale strict intelectuală și purcederea Spiritului ca o spirare a intelectului și voinței, în limbajul teologic latin folosindu-se același termen – *processio* și într-un caz și în celălalt.

Orientul se bazează pe modelul Atanasian și al Capadocienilor care subliniază diferența dintre substanța – *physis* și *hypostasis*-ul divin, monarhia Tatălui, distincția dintre generare și purcedere, purcederea Spiritului Sfânt de la Tatăl prin Fiul, expresie și imagine a Fiului.<sup>28</sup> Ambele viziuni pneumatologice recunosc monarhia Tatălui: Tatăl este originea tuturor actelor în interiorul Treimii. Orientul nu vorbește despre „Cuvântul interior”, ci accentuează „Cuvântul exterior”: Spiritul Sfânt poate fi asemănat – după Ioan Damaschinul – suflului care însoțește Cuvântul și îl face eficient.<sup>29</sup>

Cele două modele au puncte forte și slabe, astfel încât se completează reciproc. Occidentul exprimă clar raportul Fiul – Spirit. Din moment ce în oikonomia mântuirii Spiritul e întotdeauna Spiritul Fiului, același lucru trebuie să fie și intra-

---

<sup>27</sup> John J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, p. 94.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>29</sup> *De fide orthodoxa*, I, 7.

trinitar pentru a se păstra corespondența dintre Treimea immanentă *oikonomică*. Viziunea apuseană nu contravine celei răsăritene, afirmând explicit că Spiritul purcede „în principal” de la Tatăl<sup>30</sup>, iar pentru a nu afecta unitatea divină, afirmă că Spiritul purcede de la Tatăl și de la Fiul ca de la un unic principiu.<sup>31</sup>

Orientul accentuează mai clar monarhia Tatălui, prin *Theos* – Dumnezeu Tatăl. Spiritul Sfânt este perceput în istorie, în Biserică, fiind punctul de plecare în speculațiile referitoare la acțiunea harului divin în *oikonomia* mântuirii. Punctul slab constă în nedefinirea relației precise dintre Fiul și Spiritul Sfânt, astfel încât este absent în speculațiile teologice care vorbesc despre purcederea Spiritului de la Tatăl, mai ales că în *oikonomia* mântuirii ajunge mereu ca „Spiritul Fiului”.<sup>32</sup>

Astăzi se impune renunțarea la polemica sterilă din jurul terminologiei specifice și cunoașterea reciprocă a afirmațiilor dogmatico-critice moderne și contemporane, astfel încât să se construiască un punct de vedere comun acceptat pornind de la viziunea Capadociană despre purcederea Spiritului de la Tatăl *prin* Fiul. Înțelegerea reciprocă se bazează pe ascultarea celuilalt, pe înțelegerea argumentelor și mai ales pe acceptarea limitelor omenești în fața măreției lui Dumnezeu. Cele două viziuni pneumatologice ne propun în fond două moduri de apropiere față de Dumnezeu, unicul Adevăr, astfel încât teologul contemporan nu poate decât să constate complementaritatea căilor de a explica ceea ce este dincolo de puterea de pătrundere a rațiunii umane.

---

<sup>30</sup> Augustin, *De Trin*, liber XV, cap. 17, n. 29.

<sup>31</sup> DS 850

<sup>32</sup> John J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, p. 96.



# Concluzii

---

Credem într-un singur Dumnezeu care se revelează lumii ca un Dumnezeu întreit. Unitatea de o ființă este a Tatălui, a Fiului și a Spiritului Sfânt, trei Persoane care împărtășesc o unică dumnezeire, într-un dinamism neîncetat, veșnic, al Iubirii absolute. Dumnezeu *este*, apoi acest Dumnezeu, act pur al existenței, este Adevăr și Iubire.<sup>1</sup>

Ce putem afirma despre Dumnezeu și despre Sfânta Treime? Dumnezeu este Creatorul, adică Cel care generează întreaga realitate a lumii pe care o experimentăm. Dumnezeu creează lumea din nimic (*ex nihilo*), printr-un act liber al voinței Sale – din iubire, deoarece Dumnezeu este o realitate „personală”. Cine este Dumnezeu? Este o Persoană! Unitatea de acțiune a Treimii este rezultatul vieții interioare, a dinamismului celor Trei în unica Lor natură pe care o dețin în dinamismul veșnic al horei, al unui misterios dans perihoretic din eternitate în care fiecare își păstrează identitatea Persoanei Sale absolute fiind un „împreună” desăvârșit datorită Iubirii trinitare constitutive Ființei lor comune.

Distingem două aspecte: *Theologia* – misterul vieții intime a unui Dumnezeu-Treime și, *Oikonomia* – lucrările lui Dumnezeu prin care își comunică viața internă și se revelează în istorie.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> CBC nn. 212-221.

<sup>2</sup> CBC n. 236.

Cele două aspecte se luminează reciproc, în expresia axiomei fundamentale a lui Karl Rahner care postulează că *Treimea oikonomică este Treimea imanentă*, istoria fiind singurul „loc teologic” în care Dumnezeu se revelează în mod immanent în spațiu și timp.<sup>3</sup>

Tatăl este principiul fără început (*αρχη αναρχος*) care generează din veșnicie, în dinamismul intra-trinitar, relațiile de *naștere* a Fiului și de *ekporeusie* a Spiritului Sfânt. Fiul este *generat* de Tatăl „mai înainte de toți vecii”, printr-o purcedere (*processio*) tainică care exclude orice relație temporală, deci se exclude orice posibilitate a unei interpretări subordinaționiste. Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl (*παρα του Πατρος εκπορευεται* – Ioan 15, 26), termenul *ekporeusis* exprimând doar relația de origine în raport cu Tatăl ca principiu fără de principiu al Treimii. Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt sunt un singur Dumnezeu, o unică natură divină într-o relație veșnică și neîncetată de întrepătrunderi reciproce, fără amestec și fără confuzie, nemișcare și dinamism perihoretic (*περιχωρησις*) a unei singure lucrări divine (*ενεργεια*).

Sub aspectul extra-trinitar, *oikonomic*, al lucrării lui Dumnezeu, punctul central al Istoriei îl constituie plinirea Revelației în Isus Hristos. Intrăm astfel în domeniul hristologiei, a teologiei despre a doua Persoană din Sfânta Treime care s-a întrupat asumându-și umanitatea noastră, îmbrățișând o existență istorică la plinirea timpului. Kenoza Fiului prin Întrupare în istoria omenirii unește Cerul și pământul, Dumnezeu se îmbracă în umanitatea noastră pentru a reface în realitatea Sa teandrică legătura ruptă de păcatul strămoșesc. Isus Hristos este unică Persoană în două naturi (umană și divină) care ridică umanitatea noastră decăzută la condiția perfecțiunii pe care o putem dobândi în dinamismul legăturii de sfințenie dintre om și Dumnezeu, dăruindu-ne astfel mântuirea. Pentru că Isus S-a făcut om a oferit chip uman Absolutului pur spiritual, devenind poarta de intrare

---

<sup>3</sup> Bruno Forte, *La Trinité comme histoire*, p. 20.

în cunoașterea și experimentarea Iubirii prin iubirea pe care o putem exercita ca act al credinței. De fapt, Isus Hristos este interfața lui Dumnezeu accesibilă cogniției și afectivității specifică condiției noastre de creatură. Isus ne Revelează acest adevăr:

„Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine. Dacă M-ați fi cunoscut pe Mine, și pe Tatăl Meu L-ați fi cunoscut; dar de acum Îl cunoașteți pe El și L-ați și văzut. Filip I-a zis: Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl și ne este de ajuns. Isus i-a zis: De atâta vreme sunt cu voi și nu M-ai cunoscut, Filipe? Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl. Cum zici tu: Arată-ne pe Tatăl? Nu crezi tu că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine? Cuvintele pe care vi le spun nu le vorbesc de la Mine, ci Tatăl – Care rămâne întru Mine – face lucrările Lui” (*Ioan* 14, 6-10).

Apoi ajungem la pneumatologie, la problematica teologică dedicată celei de a treia Persoane din Sfânta Treime. Spiritul Sfânt intervine în istoria mântuirii atât în perioada Vechiului Testament cât și în perioada Noului Testament, jucând un rol deosebit în viața Bisericii începând cu momentul Rusaliilor, făcând prezentă lucrarea sfințitoare a lui Dumnezeu în orice moment în care este invocat (*επικλησις*). În acțiunea trinitară este întotdeauna Persoana divină a comuniunii de Iubire care este din veșnicie în dinamismul care pornește de la Tatăl (*αρχη αναρχος*), de aceea „de la Tatăl purcede” (*Ioan* 15, 26), în virtutea treimii de o Ființă și nedespărțite fiind mijlocit de Fiul lui Dumnezeu devenit Fiul Omului:

„Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Spiritul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine. Și voi mărturisiți, pentru că de la început sunteți cu Mine” (*Ioan* 15, 25-26).

Viața spirituală este opera Spiritului Sfânt, iar desăvârșirea acesteia are o dimensiune eshatologică în viața Împărăției lui Dumnezeu. Spiritul este dătător de viață, este liantul care

unește persoana umană de Dumnezeu și reunește întreaga omenire în dimensiunea istorică a eclezialității și în dimensiunea metaistorică și eshatologică plinirii Istoriei care devine Împărăția lui Dumnezeu.

\*  
\*       \*

Acest mister a fost transpus, de-a lungul timpului, în limbajul cultural al omului real trăitor în istorie. Biserica, deținătoarea Tezaurului credinței a normat prin *Crez* o mărturisire de credință comună ca expresie a unității Bisericii lui Hristos care își are originea în comuniunea Treimii. O să aprofundăm în studiul pneumatologiei particularitățile școlilor teologice care s-au străduit să facă înțeles misterul în limitările conceptelor și analogiilor de care este capabil limbajul omenesc.<sup>4</sup>

Limbajul cultural se schimbă, nivelul cunoașterii evoluează, mesajul mântuirii este neschimbat. De aici și necesitatea unei evoluții permanente, a unui *aggiornamento* al teologiei creștine, fără să uităm că de la înțelegerea rațională a adevărilor de credință suntem invitați să trecem spre cunoașterea adevărată care este rezultatul trăirii în dinamismul vieții spirituale care dă sens trecerii noastre prin istorie. Misterul se revelează dincolo de ce poate omul exprima într-un limbaj discursiv, însă:

„Noi credem cu tărie și afirmăm deschis că există un singur Dumnezeu adevărat, veșnic, nemărginit și neschimbător, de nepătruns, atotputernic și negrăit, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt: trei Persoane, dar o singură Esență, o singură Substanță sau Natură, absolut simplă.”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> *Tradițiile greacă și latină privitoare la purcederea Spiritului Sfânt*, Consiliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștinilor (9 septembrie 1995), Blaj, 1997.

<sup>5</sup> CBC n. 202.

# Bibliografie

---

## a. Izvoare biblice, patristice, filosofice, teologice și magisteriale

### Izvoare

ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, Editura IRI, București, 1998.

Augustin, *Confessiones – Mărturisiri*, traducere Nicolae Barbu, Editura IBMBOR, București 1985.

*Catehismul lui Iosif de Camillis – 1726*, Bibliotheca Universitatis Apulensis VII, Editura Imago, Sibiu, 2002.

COTORE Gherontie, *Articulușurile ceale de price - 1746*, Bibliotheca Universitatis Apulensis, Alba Iulia, 2000.

*Floarea Adevărului. Dogmatica Învățătură*, Editura Argonaut, 2004.

*Der große Katechismus*, Deutsch, Doktor Martin Luther, nach der Fassung des deutschen Konkordienbuches (Dresden 1580); <https://www.evangelischer-glaube.de/grosser-katechismus/>

IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, Editura Script, București, 1993.

MAIOR Petru, *Protopopadichia*, Bibliotheca Musei Apulensis IX, Alba Iulia, 1998.

MICU Simeon, *Teologi'a Dogmatica Speciale prelucrată pentru alumnii dein seminariile gr.-cat. Romane*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj 1881.

SUCIU Vasile, *Teologia dogmatică specială*, vol. I, II, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, Blaj, 1908; ediția a II-a 1927.

## Scrisori Enciclice

pp. Benedict XVI, *Deus caritas est* (2005).

pp. Ioan Paul II, Scrisoarea Enciclică *Ecclesia de Eucharistia*, către episcopi, preoți și diaconi, către persoanele consacrate și credincioșii laici, despre Euharistie în raportul său cu Biserica (2005).

pp. Ioan Paul II, *Lettera Enciclica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, "FIDES ET RATIO"* (1998).

pp. Ioan Paul II, Scrisoarea enciclică *Ut unum sint* referitoare la angajarea ecumenică (2008).

## Documente Magisteriale

*Catehismul Bisericii Catolice*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 1993.

*Codul canoanelor bisericilor orientale*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2001.

*Commission Théologique Internationale, Le sensus fidei dans la vie de l'Église* (2014)

*Conciliorum Oecumenorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1991.

*Conciliul Vatican II*, Editura ARCB, București 2019.

*Tradițiile greacă și latină privitoare la purcederea Spiritului Sfânt*, Consiliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștinilor (9 septembrie 1995), Mitropolia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, Blaj, 1997.

## Dicționare

*Dictionnaire de spiritualité. Le monachisme. Histoire et spiritualité*, vol. IX, Paris 1980

EKL – EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON, tome 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996

RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert, *Petit dictionnaire de Théologie catholique*.

## **b. Articole în periodice, capitole în volume colective**

AMIRONESCI Sorina Elena, „Revoluția capadociană și aspecte privind trecerea de la gândirea greacă antică la gândirea creștină în expunerea mitropolitului Ioannis Zizioulas”, în: *Revista de filosofie*, LXIII, 5, București 2016.

ASPROULIS Nikolaos, „La réception de la sagesse dans la sophiologie russe. Rôle et controverses dans l'orthodoxie”, în: *Recherches de Science Religieuse*, Éditions Facultés Loyola Paris, 2020/2 Tome 108.

BAILLARGEON Gaëtan, „Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine”, în: *Nouvelle Revue théologique*, 111 No 2 1989.

BANTLE Franz Xaver: „Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners”, în: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 30 (1979).

BĂLĂCEANU-STOLNICI Constantin, „Considerații asupra cezaropapismului bizantin și postbizantin”, în: *Studii bizantine și postbizantine: lucrări prezentate în cadrul simpozioanelor Societății Culturale Bizantine și ale Uniunii Elene din România*, coord.: Cosmin Dumitrescu, Dragoș Gabriel Zisopol, UER Press, București 2016.

BEHR-SIGEL Élisabeth, „La Sophiologie du Père S. Boulgakoff”, în: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 19e année n°2, 1939.

BERLIOZ Jaques, „Saint Bernard, le soldat de Dieu”, în: *Moines et religieux au Moyen Âge*, Editions du Seuil, 1994.

BODEA Raul-Ovidiu, „Teologie și cultură în gândirea Mitropolitului Ioannis Zizioulas: Critică neopatristică și transfigurare euharistică”, în: *Altarul Reintegrării* nr. 1/2025.

BOURGINE Benoît, „La théologie trinitaire de Karl Barth. Les déplacements du Ier au IVe volume de la *Kirchliche Dogmatik*” în: Emmanuel Durand et Vincent Holzer (eds.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle*, Cerf : Paris 2010.

BUHLER Pierre, „Le problème herméneutique”, în: *Foi et compréhension*, tome 1 : *L'historicité de l'homme et de la révélation*, Seuil, Paris 1970.

BUZALIC Alexandru, „Hans-Urs von Balthasar – la théologie de la culture entre la théologie transcendentale et la théologie

- esthétique”, în: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica*, 2023, Vol 68, Issue ½.
- BUZALIC Alexandru, „Spiritualitatea creştinismului kievian de la apariţie până în secolul XIII”, în: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, Anul XLVII, 2, 2002.
- BUZALIC Alexandru, „Biserica kieviană între decădere şi renaştere spirituală. Secolele XIII – XVII” în: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, Anul XLVIII, 1, 2003.
- CHIRILĂ Ioan, *Mitropolitul Ioannis Zizioulas*, <https://kirioan.ro/2023/02/03/mitropolitul-ioannis-zizioulas/>.
- CODA Piero, CROCIATA Mariano (éd.), „Il Crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste”, Rome, Città Nuova/Facolta Theologica di Sicilia, în : *Collana di Teologia*, n° 44, 2002.
- COMAN Viorel, „Dumitru Stăniloae on the *filioque*: the trinitarian relationship between the Son and the Spirit and its relevance for the ecclesiological synthesis between christology and pneumatology”, în: *Journal of Ecumenical Studies*, 49:4, Fall 2014.
- CONGAR Yves, „Bulletin d'ecclésiologie”, în: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 66, No. 1 (Janvier 1982).
- DE HALLEUX André, „Orthodoxie et Catholicisme : du personnalisme en pneumatologie”, în: *Revue Théologique de Louvain*, Année 1975/6-1.
- DENEKEN Michel, „Le principe « pour ». La christologie proexistentielle du Jésus de Nazareth de Benoît XVI. Un palimpseste du Seigneur de Guardini,” în: *Recherches de Science Religieuse* 2011/4 Tome 99, Éditions Facultés Loyola Paris.
- DERROITTE Henri, « Le kérygme et la catéchèse missionnaire », în: *Lumen Vitae*, 2020/3 Volume LXXV, 2020.
- DÎRLE Cornel, „Aspecte ale misterului trinitar în recent descoperitele omilii origeniene la Psalmi”, în: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LXVIII-LXIX, 1-2, 2023-2024.
- FENEUIL Anthony, Ghislain Waterlot, «Le protestantisme libéral : une théologie aux limites», *ThéoRèmes [En ligne]*, 8 | 2016.
- GOUBERT Paul, „Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)”, în: *Revue des études byzantines*, Année 1944/2.

- HENRICI Peter, *La Trilogie de Hans Urs von Balthasar: une théologie de la culture européenne*, în „Communio”, n. XXX, 2 – mars-avril 2005.
- HOLZER Vincent, „Karl Rahner – Genèse et aspects d’une théologie systématique”, în: *Recherches de Science Religieuse* 2020/3 Tome 108, Éditions Facultés Loyola Paris.
- KAUFMANN Thomas, „Luther und Erasmus,” în: Albrecht Beutel (editor), *Luther Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.
- KONTOUMA Vassa, « Christianisme orthodoxe », în: *Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE)*, Section des sciences religieuses p. 212[En ligne], 124 | 2017.
- LAFONTAINE René, « Ignace de Loyola et Martin Luther : vie spirituelle et théologie », în: *Nouvelle revue théologique*, 2011/1 Tome 133, 2011.
- LUPU Ștefan, „Discuția modernă despre conceptul de Persoană în Dumnezeu”, în: *Dialog Teologic*, 23 (2009).
- MARZEC Łukasz, Prawny wymiar latynizacji cywilizacji europejskiej w kontekście Synodu Zamojskiego” în: *Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku. Nowe tłumaczenie z komentarzami*, Redakcja naukowa Przemysław Nowakowski CM, Kraków 2020.
- MATTHIEU Arnold, „La théologie de Martin Luther et la théologie contemporaine: interpellations réciproques”, în: *Revue D’Histoire Et de Philosophie Religieuses* 84 (1), 2004.
- MAURIÈGE Maxime, « La Compilatio mystica ou le doux miel de la mystique rhénane », în: *Revue de l’histoire des religions, Sermo mysticus Mystique et langage entre Moyen Âge et époque moderne*, 4/201.
- MAURIN Maurice, „De l’acculturation à l’inculturation. L’apport du Père Pedro Arrupe s. j. dans le débat théologique catholique”, în : *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, n°15, 1991.
- MIRCEA Alex., CÂRNAȚIU Pamfil, TODERICIU Mircea, „Calvarul Bisericii Unite”, în: *BRU - 250 de ani de existență*, Madrid 1952.
- MEYER Harding, „La situation actuelle du dialogue oecuménique sur le filioque”, în: *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 64e année n°1, Janvier-mars 1984.
- MENGUS Raymond, „Méthode transcendentale et révélation historique”, în: *Nouvelle revue théologique*, 102, n. 1 / 1980.

- MOȘOIU Nicolae, „Dumnezeu ne-a făcut pentru a-L cunoaște” – scurtă introducere la theognosia în gândirea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae” în : *Studii Teologice. Revista Facultăților de Teologie din Patriarhia Română*, seria a III-a, Anul II, nr. 4, octombrie-decembrie, București 2006.
- MÜLLER Sigrid, *Theologie und Philosophie im Spätmittelalter. Die Anfänge der via moderna und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Moraltheologie (1380–1450)*, Studien der Moraltheologie N.F. 7, Münster- Aschendorff 2018.
- PAVLÍČEK Ota, „Scutum fidei christianae: The Depiction and Explanation of the Shield of Faith in the Realistic Teaching of Jerome of Prague in the Context of His Interpretation of the Trinity”, în: *Filosofický časopis*, Roč. 62, Suppl. 1 (2014).
- POIREL Dominique, „L'école de Saint-Victor au Moyen Âge : bilan d'un demi-siècle historiographique”, în: *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1998, tome 156, livraison 1.
- RAHNER Karl, „Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte,” în: J. Feiner, M. Löhrer (éd.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, II, Einsiedeln, Benzinger, 1967.
- RAHNER Karl, „Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik”, în: *Schriften zur Theologie*. Bd. 1., Einsiedeln 1954.
- REYMOND Bernard, „L'anti-trinitarisme chez les Réformés d'expression française au début du XIXe s.” în: *Études théologiques et religieuses*, 61e année, n°2, 1986.
- RICHARD Jean, « La théologie trinitaire dans la Dogmatique de Gérard Siegwalt », în: *Études théologiques et religieuses*, 2011/1 Tome 86, 2011.
- SACCENTI Ricardo, „Papa Eugenius transferri fecit »: le de fide orthodoxa et sa reception entre XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle à travers le manuscrit pise, Biblioteca Cathariniana 2”, în: *Mediterranea. International journal on the transfer of knowledge*, 8 (2023).
- SANDER Ulrich, „Christus als realisierte Kirche Dietrich Bonhoeffers *Sanctorum Communio* und Karl Rahners Lehre von der Kirche als Grundsakrament” în: St. Ottilien: EOS-Verl. Erzabtei St. Ottilien, 1950 48(1997), 1.

SCHULZ Michael, „Warum das Christentum die absolute Religion ist. Zu Hegels trinitätsphilosophischer Begründung“, în: St. Ottilien: EOS-Verl. Erzabtei St. Ottilien, 1950 47(1996), 4, Seite 365-384  
volume: 47 year: 1996 number: 4.

SIWECKI Leon, „John Zizioulas' Trinitarian Ecclesiology“, în: *Collectanea Theologica*, 94 (2024) nr. 2.

STĂNILOAE Dumitru, „Din istoria isihasmului în ortodoxia română. Isihaştii sau sihaştii şi rugăciunea lui Iisus în tradiţia ortodoxiei româneşti“, în: *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, vol. VIII, Bucureşti 1979.

SUTTNER Ernst Christof, „Înţelegerea noţiunii de unire bisericească de către promotorii şi opozanţii unirii românilor din Transilvania cu Biserica Romei“, în: *Biserica Română Unită cu Roma, Greco – catolică – istorie şi spiritualitate – 150 de ani de la înfiinţarea Mitropoliei Române Unite cu Roma la Blaj*, Colecţia Acta Blasiansia II, Editura „Buna Vestire“, Blaj 2003.

VISSER'T HOOFT Willem Adolph, „Introduction à la théologie de Karl Barth“, în: *Études théologiques et religieuses*, 6e année, n°1, 1931.

### c. Studii

AA.VV., *Apokryfy Nowego Testamentu*, sub redacţia lui Marek Starowieyski, vol. I, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 1980.

AA.VV., *Handbuch der Dogmatik*, voll.1, 2, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1995.

AA.VV., *La Russie. Histoire des mouvements spirituels*. (= Dictionnaire de spiritualité), vol. 14, éditeur Beauchesne, Paris 1990.

AA.VV., *Dumnezeu unul şi întreit. Curs de Teologia Sfintei Treimi*, sub redacţia lui Isidor Mărtincă, Editura Universităţii din Bucureşti, 2004.

ALTANER Berthold, STUIBER Alfred, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojcow Kościoła*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa, 1990.

ANCELET-HUSTACHE Jeanne, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Editeurs Points, 2025.

- APINTILIESEI Ciprian, *La Structure Ontologique-communionnelle de la personne: aux sources theologiques et philosophiques du pere Dumitru Staniloae*, Peeters Publishers, München 2020.
- ARJAKOVSKY Antoine, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944) philosophe et théologien chrétien*, Parole et Silence, Paris 2006.
- BARTA Cristian, *Tradiție și dogmă. Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX)*, Editura Buna Vestire, Blaj 2003.
- BARDSKI Krzysztof, *Historia Zbawienia, srypt, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja Sw. Jana Chrzciela*, Warszawa 1993-1994.
- BARTH Karl, *Die kierchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, I/1*, Evangelischer Verlag, Zollikon – Zürich 1947.
- BLANCY Alain, „Théologie trinitaire et éthique sociale chez J. Moltmann”, în: *Études théologiques et religieuses*, 57e année, n°2, 1982
- BOBRINSKOY Boris, „Le pere Serge Boulgakov, visionnaire de la Sagesse”, *Supplément Le Service orthodoxe de Presse (SOP)* n° 196, mars 1995.
- BOCȘAN Nicolae, CÂRJA Ion, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001.
- BCESPFLUG François, *La Trinité dans l'art d'Occident, 1400-1600 : Sept chefs-d'œuvre de la peinture*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2000.
- BOULAD Henri, *Le Mystère de l'Être*, Editions Anne Sigier, Quebec, Canada, 2006.
- BOULGAKOV Serge, *L Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Cita Nuova, Roma 1990.
- BOULGAKOV Serge, *La Sagesse de Dieu. Resume de sophiologie*, Éditions l'Âge d'Homme, Lausanne 1983.
- BOULGAKOV Serge, *Il Paraclito*, Dehoniane, Bologna 2012.
- BONHÖFFER Dietrich, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1988.

- BOURASSA François, *Personne et Conscience en theologie trinitaire*, Gregorianum, 55/1974.
- BUZALIC Alexandru, *De trinitate. Din problematica teologiei trinitare*, Galaxia Gutenberg, 2010.
- BUZALIC Alexandru, *Ekklesia. Din problematica ecclesiologiei contemporane. Ediția a doua completată și adăugită*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2022.
- BUZALIC Alexandru, BUZALIC Anca, *Psihologia religiei*, Editura Logos, Oradea, 1999.
- BUZALIC Alexandru, *Propedeutica Teologiei*, Sinteze de Teologie Greco-Catolică, nr. 1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2025.
- BUZALIC Alexandru, *THEOS DE DEO UT UNO. Sinteze de Teologie Greco-catolică. 3*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2025
- BUZALIC Alexandru, *Teologia Transcendentală – Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, Editura Logos '94, Oradea 2003.
- CHARPENTIER Étienne, *Să citim Vechiul Testament*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București 1998.
- CODA Piero, *Dumnezeu Unul și Întreit. Revelația, experiența și teologia Dumnezeului creștinilor*, Institutul Teologic Romano-Catolic, București 1994.
- CODA Piero, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003.
- CONTIERI Nicola, *Vita di S. Giosafat, arcivescovo martire ruteno dell'Ordine di S. Basilio il Grande*, Propaganda Fide, Roma 1867.
- DE CHARDIN Pierre Teilhard, *Fenomenul uman*, Editura Aion, Oradea 1997.
- COURTINE Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.
- DE LUBAC Henri, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Œuvres complètes VII*, Cerf, Paris 2003.
- DEZZA Paolo, *Filosofia*, (ediția a II-a) Editura Ars Longa, Iași 1997.
- DŁUBACZ Włodzimierz Franciszek, KRAPIEC Mieczysław Albert, *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe*, Polihymnia, Lublin 1994.

- DUȘE Călin, *Imperiul Roman și creștinismul ă n timpul Sfântului Ignatie Teoforul, episcopul Antiohiei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2022.
- DUȘE Călin, *Părinții apostolici. Primii teologi creștini*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2025.
- ELIADE Mircea, *Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise și mistere*, trad. Maria și Cezar Ivănescu, București 1991.
- ELIADE Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, II, III, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1981.
- ELIADE Mircea, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris 1991.
- EVDOKIMOV Paul, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, Asociația filantropică medicală creștină „Christiana,” București, 1995.
- FELEA Ilarion V., *Paisie și paisianismul*, Tipografia Eparhiei Ortodoxe Române, Cluj 1940.
- FERENȚ Eduard, *Antropologia creștină*, Editura „Presa Bună”, Iași 1997.
- FERENȚ Eduard, *Cristologia*, Editura Presa Bună, Iași 1998.
- FERENȚ Eduard, *Dumnezeul cel viu unic ă n ființă și ă ntregit ă n persoane*, Institutul Teologic Romano-Catolic de grad Universitar, Iași 1997.
- FORTE Bruno, *La Trinité comme histoire. Essai sur le Dieu Chrétien*, Nouvelle Cité, Paris, 1989.
- GAGEY Henri-Jérôme, *Jésus dans la théologie de Bultmann*, Desclée, Paris 1993.
- GIBELLINI Rosino, *Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Les Éditions de CERF, Paris, 1994.
- GILSON Étienne, *Filozofia ă n Evul Mediu*, Humanitas, 1995.
- GILSON Étienne, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris-Vrin 1934
- GONZÁLEZ Carlos Ignacio, *Cristologia.. Tu ești mântuirea noastră*, Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfânta Tereza”, București, 1993.
- HOUBYTCH Lidiya, HOURKINA Svitlana, *Persécutés pour la Vérité : les gréco-catholiques ukrainiens derrière le rideau de fer*, Université catholique d'Ukraine, Lviv 2018.
- ICĂ JR. Ioan, *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos*, teză de doctorat, Sibiu 1972.

- KERTSCHER Hans-Joachim, *Er brachte Licht und Ordnung in die Welt – Christian Wolff: Eine Biographie*, Mitteldeutscher Verlag, 2018.
- KOWALCZYK Dariusz, *Il perché della Trinità. Dodici questioni scelte di teologia trinitaria*, Marcianum Press, Venezia 2024.
- KRAPIEC Mieczysław Albert, *Metafizyka – Zarys teorii bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, 1988.
- LAFHAMME Raymond, „Christologie fondamentale et christologie dogmatique”, în: *Laval théologique et philosophique*, Université Laval Volume 32, numéro 3, 1976.
- LAVATORI Renzo, *Spiritul Sfânt, darul Tatălui și al Fiului. Studiu asupra identității Spiritului Sfânt ca dar*, Editura Galaxia Gutenberg, 2006.
- LISZKA Piotr, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Wydawnictwo Misionarzy Klaretynów, Warszawa, 1992.
- LOSSKY Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.
- MATHWIG Frank, *Spiegelgötter Zur Frage nach den Eigenschaften Gottes, Mathwig-Spiegelgoetter.-Zur-Frage-nach-den-Eigenschaften-2.0-Gottes*
- MĂRTINCĂ Isidor, *Duhul Sfânt*, Editura 100+1 Gramar, București, 1996.
- MOLTMANN Jürgen, *Trinita e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983.
- MOLTMANN Jürgen, *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu: contribuții la învoățătura trinitară despre Dumnezeu*, Ediția a 2-a., Editura Reîntregirea, Alba Iulia 2021.
- O'DONNELL John, *Il Mistero della Trinità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Edizioni Piemme, 1989.
- Pannenberg Wolfhart, *Gottesreich und Menschenreiche. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart*, Regensburg 1971.
- POWELL Samuel M., *The Trinity in German Thought*, Cambridge University Press, 2001.
- RAHNER Karl, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1957.
- RAHNER Karl, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien, 1976.

- RAHNER Karl, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Le Centurion, Paris 1983.
- RAHNER Karl, *Tratatul fundamental despre credință. Introducere în conceputul de creștinism*, Galaxia Gutenberg, 2005.
- RICOEUR Paul, *Istorie și adevăr*, Editura Anastasia, 1996.
- RATZINGER Joseph, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974.
- RATZINGER Joseph, *Isus din Nazaret, De la intrarea în Ierusalim la înviere*, volumul 2, Galaxia Gutenberg, 2012.
- SANNA Ignazio, *Chiamati per nome. Antropologia teologica.*, Edizioni San Paolo, Cinsinelo Balsamo – Milano, 1994.
- SANNA Ignazio, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997.
- SCHÖNBORN Christoph, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, Anastasia, 1996.
- SOLOVYI M.M., VELYKIY A.H., *Sviaty Iosafat Kunțevici* (lb. ucraineană) Соловій М.М, Великий А.Г., СВЯТИЙ ЙОСАФАТ КУНЦЕВИЧ ЙОГО ЖИТТЯ І ДОБА, Видавництво ОО. Василян, Торонто 1967.
- SPITERIS Yannis, *La teologia ortodossa neo-greca*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992.
- STĂNILOAE Dumitru, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, ediția a II-a, Editura IBMBOR, București 1993.
- STĂNILOAE Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Editura IBMBOR, București 1996.
- STUBENRAUCH Bertram, *Dreifaltigkeit*, Topos Verlag, Regensburg 2002.
- SUTTNER Ernest Christoph, *Schisme: ceea ce separă și ceea ce nu separă de Biserică*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2006
- TATARKIEWICZ Władysław, *Historia Filozofii*, vol. I, II, III, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1995.
- TILICH Paul, *Systematic Theology*, vol. 2, The University Press of Chicago, Chicago 1957.
- VANNIER Marie-Anne, *Cheminer avec Maître Eckhart : Au cœur de l'anthropologie chrétienne*, Éditions Artège, Perpignan 2015.

- VASILE Cristian, *Între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist*, Editura Litera, București 2004.
- VON BALTHASAR Hans Urs, *Apokalypse der deutschen Seele: Studie zu einer Lehre von der letzten Diengen*, Johannesverlag, Einsiedeln 1998.
- VON BALTHASAR Hans Urs, *Mein Werk – Durchblike*, Johannesverlag, Einsiedeln 1990.
- VORGRIMLER Herbert, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Primus Verlag GmbH, 2004.
- WALDENFELS Hans, *Manuel de Théologie Fondamentale (MThF)*, Les Editions du Cerf, Paris 1990.
- ZDYBICKA Zofia, *Religia i religioznawstwo*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1988.
- ZIZIOULAS Ioannis, *Comuniune și alteritate. Ființarea personal-ecclesială*, Editura Sophia, București 2013.
- ZIZIOULAS Ioannis, *Ființa ecclesială*, Editura Bizantină, București 2007.
- ZIZIOULAS Ioannis, *L'Uno e i Molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*, Lipa, Roma 2018.



ISBN 978-606-37-3114-3