

SINTEZE DE TEOLOGIE GRECO-CATOLICĂ



Alexandru Buzalic

Pneumatologia

Presă Universitară Clujeană

Alexandru Buzalic

PNEUMATOLOGIA

*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. 5

Alexandru Buzalic

PNEUMATOLOGIA

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2026

Referenți științifici:

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

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

ISBN 978-606-37-3115-0

© 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	9
INTRODUCERE.....	13
1. Definiție.....	19
2. Repere metodologice.....	21
3. Stadiul actual și perspective de viitor	25
1. FUNDAMENTELE BIBLICE.....	31
1.1. Prefigurările Spiritului Sfânt în cărțile veterotestamentare	34
1.1.1. <i>Ruah</i> în semnificație fizico-cosmică	37
1.1.2. Spiritul și suflul vieții	38
1.1.3. Spiritul profetic	43
1.2. Revelația pneumatologică explicită în cărțile Noului Testament	53
1.2.1. Pneumatologia Evangheliilor sinoptice.....	54
1.2.2. Spiritul Sfânt în Evanghelia după Ioan.....	59
2. EVOLUȚIA MAGISTERIALĂ A DOGMEI PNEUMATOLOGICE	75
2.1. Crezul Nicenian (325).....	81
2.2. De la pneumatomași și heterodocși la pneumatologia Conciliului de la Constantinopol (381) ...	83

2.3. Evoluția pneumatologiei în perioada patristică	89
3. PNEUMATOLOGIA GRECO-CATOLICĂ – O VIZIUNE A TEOLOGIEI ECUMENICE.....	99
3.1. Problematika lui <i>filioque</i>	102
3.1.1. Polemica pneumatologică sub Patriarhul Fotios	107
3.1.3. Schisma din anul 1054.....	116
3.2. Pneumatologia Conciliului Florentin	121
3.2.1. Încercări de reconciliere după schisma din 1054	123
3.2.2. Conciliul Florentin (1439-1445).....	132
3.3. Problematika pneumatologică în teologia greco-catolică română a secolelor XVIII-XX	141
3.3.1. De la Catehismul lui Iosif de Camillis la <i>Despre Articulușurile celea de price</i> a lui Gherontie Cotore	146
3.3.2. <i>Floarea Adevărului și Dogmatica învățătură</i>	175
3.3.3. Teologia Școlii Ardelene	181
3.3.4. Repere pneumatologice în teologia secolului XIX.....	185
3.3.5. Sinteza dogmatică a Mitropolitului Vasile Suciul.....	194
3.4. Reflecție sistematică asupra pneumatologiei creștine.....	204
3.4.1. Spiritul Sfânt – Persoană în Sfânta Treime	211
3.4.2. Spiritul Sfânt în Magisteriul eclezial	219
3.4.3. Direcții de cercetare în pneumatologia contemporană	231
3.4.4. Spiritul Sfânt în dialogul teologic contemporan.....	239
4. DIMENSIUNEA LITURGICĂ A TEOLOGIEI DESPRE SPIRITUL SFÂNT	247
4.1. Metaistorie și istorie în unitatea creației.....	248
4.1.1. Acțiunea oikonomică a Spiritului Sfânt.....	254
4.1.2. Prezența lui Dumnezeu în viața liturgică.....	256

4.1.3. Rolul epiclezei în epoca Bisericii	262
4.2. Sacramentele credinței, opera Spiritului Sfânt	263
4.2.1. Sacramentele inițierii creștine	268
4.2.2. Sacramentele vindecării	295
4.2.3. Sacramentele slujirii	309
5. SPIRITUL SFÂNT – SFÎNȚITORUL.....	319
5.1. Viața spirituală.....	319
5.2. Bazele pneumatologice ale eclesiologiei.....	327
5.3. Dimensiunea eshatologică a pneumatologiei creștine.....	331
CONCLUZII	337
BIBLIOGRAFIE	345

Cuvânt-înainte

„Împărate ceresc, Mângâietorule, Spirit al adevărului...” – sunt cuvintele rugăciunii prin care Biserica îl invocă pe Spiritul Sfânt atât în rugăciunea personală, cât și în cadrul fiecărei celebrări liturgice. Prin această rugăciune, poporul credincios cheamă harul lui Dumnezeu asupra vieții sale și asupra întregii comunități ecleziale. În misterul Dumnezeului unul în ființă și întreit în Persoane, Spiritul Sfânt este prezent în mod deosebit în viața Bisericii. Prin epicleza liturgică, lucrarea divină devine prezentă *hic et nunc* în istoria mântuirii. El este „Dătătorul de viață”, Cel care însuflețește viața spirituală și conduce istoria spre împlinirea ei în Dumnezeu, Alfa și Omega, în misterul Împărăției care va veni.

Teologia academică abordează misterul acestei a treia Persoane a Sfintei Treimi prin disciplina numită **pneumatologie** (din grecescul *Hagios Pneuma* – Spiritul Sfânt). Întemeiată pe Sfânta Scriptură, pe Tradiția apostolică și pe reflecția Părinților Bisericii, pneumatologia a fost dezvoltată de-a lungul secolelor în cadrul diferitelor școli teologice, care au încercat să exprime în limbajul rațiunii misterul Revelației divine. Spiritul Sfânt este în același timp prezență vie în Biserică și mister nevăzut al lucrării lui Dumnezeu în om. Mântuitorul însuși a revelat această lucrare atunci când a spus apostolilor „*voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ...; nu vă voi lăsa orfani*” (cf. Ioan 14,

16-18) pentru că atunci „când va veni Mângâietorul pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Spiritul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine” (Ioan 15,26). Prin această promisiune se împlinește dorința lui Cristos exprimată în rugăciunea Sa arhierască: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (Ioan 17,21).

După definirea învățăturilor de credință în cadrul Conciliilor Ecumenice, tradițiile teologice ale Răsăritului și Apusului au dezvoltat moduri distincte de exprimare a misterului Preasfintei Treimi. Deși diferite în limbaj și accent teologic, aceste reflecții au încercat să exprime aceeași realitate revelată, trăită în viața spirituală și sacramentală a Bisericii. Din păcate, diferențele de interpretare au devenit uneori prilej de dispută și de dezbinare în istoria creștinismului.

În contextul căutării refacerii unității Bisericii – „pentru ca toți să fie una” – Bisericele Unite au încercat să devină o punte de dialog între tradițiile creștine, păstrând patrimoniul teologic, spiritual și disciplinar al Răsăritului în comuniune cu Biserica Romei, așa cum a fost trăit în primul mileniu al creștinismului, până la marea schismă de la 1054. Volumul de față, prin munca Părintelui Profesor doctor habilitat Alexandru Buzalic, permite urmărirea evoluției reflecției teologice asupra Spiritului Sfânt, atât în tradițiile teologice grecești și latine, cât și în dezvoltarea pneumatologiei greco-catolice românești. De la mărturisirile de credință din actele Unirii și până la literatura catehetică, apologetică și la sintezele dogmatice moderne, împreunate cu martiriul episcopilor, credincioșilor și preoților greco-catolici din secolul XX, această reflecție arată modul în care teologia a încercat să exprime misterul lui Dumnezeu în limbajul istoric al diferitelor epoci. Prin apropierea de această taină „cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste”, pneumatologia devine o cheie de înțelegere a întregului mister al mântuirii: al Preasfintei Treimi, al lucrării mântuitoare a lui Isus Cristos, al sacramentului

Bisericii și al speranței eshatologice care conduce viața creștină spre plinirea Împărăției lui Dumnezeu.

Închei această reflecție mulțumindu-i Părintelui Alexandru Buzalic pentru rodnică activitate, invocându-l, în același timp pe Spiritul Sfânt, Dătătorul de viață, cu cuvintele rugăciunii Bisericii: „*Vino și Te sălășluiește întru noi, și ne curățește de toată întinarea, și mântuiește, Bunule, sufletele noastre.*”

† Dr. Virgil BERCEA

06 martie 2026

Introducere

În studiul Misterului Preasfintei Treimi ne-am oprit sistematic asupra problematicei naturii divine (*De Deo ut Unum*), asupra teologiei trinitare în expunerea tradițională a tematicilor (*De Trinitate*), pentru a încheia studiul teologiei despre Dumnezeu prin teologia celei de a treia Persoane din Treime (*Pneumatologia*) pe care o prezentăm în volumul de față.

În teologia greco-catolică, pneumatologia ocupă un loc important începând cu dezvoltarea argumentelor reconcilierii punctelor de divergență dogmatică după soluția oferită de Conciliul Florentin, trecând prin mai multe etape de dezvoltare a propriilor poziții, în cazul nostru, conform specificului și sensibilităților Bisericii Române. Receptarea poziției magisteriale a cunoscut mai multe etape care țin de istoria recentă a Bisericii universale dar și de Biserica locală. De asemenea, în spațiul Europei Centrale și de Est avem o evoluție diferită a Bisericilor Unite în funcție de perioada istorică și de spațiul geo-cultural în care funcționează, cercetările recente subliniind particularitățile structurilor ecleziale care apar în siajul Unirilor de la Brest (1595), Ujhorod (1646) sau Alba Iulia (1700).

Urmărim în continuare problematica pneumatologiei Bisericii Române Unite prin sistematizarea fundamentelor biblice, patristice, trecem prin disputele istorice și evoluția magisterială a ortodoxiei doctrinare, pentru a ajunge la

aprofundarea specificului propriu în catolicitatea Bisericii lui Hristos, în contextul ritului greco-bizantin și al spiritualității Bisericii Române, pentru a avea o imagine de ansamblu asupra teologiei greco-catolice în tradiția reconcilierii și a unei teologii ecumenice în care particularul și universalul se îmbină armonios.

*

A treia Persoană din Sfânta Treime se revelează sub numele propriu *Spiritul* sau *Duhul Sfânt*, sau în limba latină *Spiritus Sanctus*, în greacă *Άγιο Πνεύμα*, în limbile slave *Святой Дух* sau în limbile germanice prin *Heilige Geist* sau *Holy Ghost / Spirit*. Denumeste o realitate personală de sine stătătoare în unitatea naturii divine, însă rămâne misterioasă în transcendența absolută a lui Dumnezeu, veșnic în ciuda unei prezențe în imanența istoriei sub forma suflului spiritual care face legătura între Tatăl din veșnicie, principiul dinamismului trinitar, prin mijlocirea Fiului și omul experienței spațio-temporale a unei lumi în devenire.

În ritul Constantinopolitan începem orice slujbă prin invocarea Spiritului Sfânt, *Împărate Ceresc*, această rugăciune fiind o sinteză a pneumatologiei sub aspect doctrinar și a ceea ce omul experimentează în dimensiunea teologiei spirituale:

<i>Βασιλεῦ Οὐράνιε, Παράκλητε,</i>	Împărate Ceresc, Mângâitorule,
<i>τὸ Πνεῦμα τῆς Ἀληθείας, ὁ</i>	Spirite al Adevărului, care
<i>Πανταχοῦ Παρὼν καὶ τὰ Πάντα</i>	pretutindenea ești, și toate
<i>Πληρὼν, ὁ Θεσανυρός τῶν</i>	le plinești, vistieria bunătăților
<i>Ἀγαθῶν καὶ Ζωῆς Χορηγός,</i>	și dăătorule de viață, vino și Te
<i>ἐλθὲ καὶ σκήνωσον ἐν ἡμῖν καὶ</i>	așază întru noi, și ne curățește
<i>καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης</i>	de toată întinarea, și
<i>κηλίδος καὶ σῶσον, Ἀγαθὲ τὰς</i>	mântuiește, Bunule, sufletele
<i>ψυχὰς ἡμῶν.</i>	noastre.

Ca orice traducere făcută în limba liturgică vie a unei Biserici *sui iuris*, este nevoie de aprofundarea semnificațiilor

originare ale cuvintelor, mai ales atunci când se pierd cu timpul nuanțele care îmbracă categorial o esență dincolo de ceea ce putem rosti. Rugăciunea se adresează direct celei de a treia Persoane din Preasfânta Treime. Este o strigare către Împăratul Ceresc (vocativul „Împărate”) care este invocat „să se așeze întru noi” (grec. *ἐλθε καὶ σκήνωσον ἐν ἡμῖν*, slav. *прииди и вселися в ны – прииди и вселися в нас*), adică să își așeze „cortul” (grec. *σκηνή*) să își facă sălaș, pentru a locui stabil, a sălășlui în intimitatea ființei noastre (slav. *вселися*), „întru noi”. Astfel, omul în care sălășluiește devine un Templu al Spiritului Sfânt. Spiritul Sfânt este Împărat Ceresc, este Dumnezeu adevărat asemenea Tatălui și Fiului, egal întru toate în dumnezeirea Sa de o ființă și nedespărțită.

Dar Spiritul Sfânt are identitatea Sa proprie, este o Persoană conform definiției acestui concept în dimensiunea teologiei trinitare, de unde celelalte nume, de origine neotestamentară, prin care este denumit în continuare: Mângâietorul (grec. *Παράκλητος*, slav. *Утешитель*, latin. *Paracletus*) și Spiritul Adevărului (grec. *τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας*, slav. *Дух истинны*). În rugăciunea pe care Isus o înalță către Tatăl în pragul patimilor Sale ne spune: „Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac, Spiritul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște; voi Îl cunoașteți, că rămâne la voi și în voi va fi!” (*Ioan 14, 16-17*).

Termenul originar *Paraclet* provine din *παρα-* (aproape / alături / lângă) și *κλητός* (chemare / invitație) care ne trimite spre imaginea adunării puilor în jurul cloștii care le conferă sentimentul protecției, ajutor și mângâiere, este comuniunea care conferă asistența necesară și tăria în fața încercărilor vieții. Însă Mângâietorul este Spiritul Adevărului. Isus mărturisește despre sine că este calea, adevărul și viața: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ* (*Ioan 14, 6*). Spiritul Sfânt este Adevărul care se regăsește din plin în Tatăl, trece prin mijlocirea Fiului și

se revarsă din veșnicie în fiecare epicleză care face prezentă lucrarea lui Dumnezeu, *hic et nunc*, în istorie.

Dumnezeu este pretutindeni prezent în lucrarea Sa, Spiritul este în orice intervenție *oikonomică* care nu poate să fie decât treimică pentru că pornește de la Tatăl, trece prin Fiul și se realizează în Spiritul Sfânt. Acțiunea Spiritului este destinată sfințirii omului prin haruri și prin liantul care leagă creatura de sfințenia absolută a Creatorului, de aceea „pe toate le plinește” (în textul original se folosește cuvântul *πάντα πληρῶν*, în timp ce *να εκπληρώσει* înseamnă a împlini). Traducerea în limbile slave utilizează expresia *все наповниюет* – pe toate le umpli, se toarnă până la umplerea ființei capabile de a primi revărsarea Spiritului Sfânt, de aceea Împărăția lui Dumnezeu este a celor fericiți cu Spiritul / Duhul sau, mai bine spus, din perspectiva Spiritului (*Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* – Matei 5, 3), pentru că cine crede că este bogat și nu simte goliciunea stării de creatură și sărăcia spirituală în fața Spiritului absolut, nu poate primi din darurile făcute de Dumnezeu în perspectiva mântuirii.

Plinătatea vine din revărsarea tuturor darurilor care sunt bunuri pe care le deține Spiritul ca visteria / tezaurul Bunătăților (*ὁ Θησαυρός τῶν Ἀγαθῶν*). Și aceste daruri sunt dătătoare de viață, și încă de viață veșnică, de aceea Spiritul este „Dătătorul de viață” (grec. *Ζωῆς Χορηγός*, slav. *жизня Подателю*).

Deci, Spiritul Sfânt este Împărat Ceresc, Spiritul Adevărului, omniprezent, desăvârșitorul tuturor, Tezaurul bunătăților, Dătătorul de viață, Binele absolut. Pe acesta omul îl invocă: vino! – *ἐλθέ / прииди*; Te așază întru noi! – *σκήνωσον ἐν ἡμῖν / вселися в ны*; curățește-ne! – *καθάρισον ἡμᾶς / очисти ны*; mântuiește sufletele noastre! – *σωσον τὰς ψυχὰς ἡμῶν / спаси души наша*.

În Apus, cel mai celebru imn dedicat Spiritului Sfânt este atribuit călugărului benedictin Rabanus Maurus (780-856), *Veni creator Spiritus*. Reprezintă o înlănțuire de invocații care fac referire la atributele Spiritului Sfânt și la darurile spirituale (cele

șapte daruri: înțelepciunea, înțelegerea, sfatul, puterea, știința, evlavia, frica de Dumnezeu).

*Veni, creator Spiritus,
Mentes tuorum visita,
Imple superna gratia
Quæ tu creasti pectora.*

Vino, Spirite creator,
Vizitează mințile alor tăi,
Umple cu harul suprem
Piepturile [inimile] pe care Tu le-ai creat.

*Qui diceris Paraclitus,
Altissimi donum Dei,
Fons vivus, ignis, caritas
Et spiritalis unctio.*

Tu care ești numit Mângâietor
Darul Domnului preaînalt,
Izvor viu, foc, iubire
Și spirituală mirungere.

*Tu septiformis munere,
Digitus paternæ dexteræ,
Tu rite promissum Patris,
Sermone ditans guttura.*

Tu dar înșeptit,
Degetul mâinii drepte paterne,
Tu promisiunea solemnă a Tatălui,
Multiplică vorbirea umană.

*Accende lumen sensibus,
Infunde amorem cordibus,
Infirma nostri corporis
Virtute firmans perpeti.*

Aprinde lumina simțurilor,
Insuflă iubire în inimi,
Slabi în corpurile noastre [dă-ne]
Virtutea de a rezista.

*Hostem repellas longius
Pacemque dones protinus;
Ductore sic te prævio
Vitemus omne noxium.*

Pe ostil [vrăjmaș] împinge-l mai departe
Dă pace imediat;
Astfel urmând călăuza Ta
Să evităm orice rău.

*Per te sciamus da Patrem,
Noscamus atque Filium;
Te utriusque Spiritum
Credamus omni tempore.*

Prin Tine aflăm despre Tatăl,
Îl cunoaștem și pe Fiul;
Că Tu ești Spiritul ambilor
Credem în orice timp.

*Deo Patri sit gloria,
Et Filio, qui a mortuis
Surrexit, ac Paraclito
In saeculorum saecula.
Amen*

Dumnezeului Tată să-i fie gloria,
Și Fiului care a înviat din morți,
Și Mângâietorului
în vecii vecilor.
Amin.

În Isaia sunt enumerate cele șapte daruri: „spiritul înțelepciunii și al înțelegerii, spiritul sfatului și al tăriei, spiritul cunoștinței și al buneicredințe. Și-L va umple pe El spiritul temerii de Dumnezeu” (Isaia 11, 2-3). În teologia apuseană sunt definite șapte daruri: înțelepciunea, înțelegerea, sfatul, puterea, știința, evlavia, frica de Dumnezeu. Răsăritul creștin, mergând pe linia neotestamentară a teologiei pauline, definește zece roade ale sufletelor pătrunse de Spiritul Sfânt, dătătorul de viață: „Iar roada Spiritului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curăția” (Galateni 5, 22-23).

Veni creator reflectă imaginea despre Spiritul Sfânt, asemenea rugăciunii *Împărate Ceresce*, precum și invocațiile care caracterizează elanul vieții spirituale. Spiritul Sfânt este creator pentru că participă la renașterea omului atât prin luminarea minții cât și cu harul sfințitor care transformă inimile într-un loc misterios al cunoașterii credinței și al experienței dialogului cu Dumnezeu. Este Mângâietorul, izvorul bunătății, focul Rusaliilor, iubirea și pecetea sacramentală a mirungerilor, este prezent în darurile spirituale conform promisiunii „Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Spiritul Adevărului, Care de la Tatăl purcede” (Ioan 15, 26), Cel ce vorbește prin darul glosolaliei și este „degetul lui Dumnezeu” în sensul că este mâna prin care lucrează făcând legătura dintre acțiunea intra-treimică pe care o actualizează *oikonomic* în lumea istorică.

Invocațiile privesc lupta spirituală și slujba misionară pentru edificarea Împărăției lui Dumnezeu: aprinderea simțirilor cu focul sfințitor, insuflarea iubirii sacre, virtutea tăriei trupești și sufletești, exorcizarea duhurilor necurate și călăuzirea în viața spirituală. Și imnul se încheie liturgic în forma invocării Sfintei Treimi, Spiritul Sfânt pornind de la Tatăl ca izvor al dinamismului trinitar, prin mijlocirea Fiului ca să fie prezent ca Mângâietor în lume.

Rugăciunile Bisericii și invocările personale pe care omul credinței creștine le face ca răspuns față iubirea divină care se revarsă în istorie, sunt un punct de plecare care materializează

cunoașterea biblică, a rațiunii și a experienței mistice. Exprimă și discernământul eclezial care ne ajută să aprofundăm sistematic problematicile pneumatologiei creștine.

1. Definiție

Pneumatologia (cf. grec. *Άγιο Πνεύμα* și *λόγος*), numită în tratatele de teologie dogmatică și *De Spiritu Sancto*, este disciplina teologică, aparținând teologiei dogmatice speciale, care are ca obiect de studiu a treia Persoană din Treimea de o ființă și nedespărțită. După definiția părintelui Eduard Ferent, „pneumatologia, ca reflecție sistematică despre Persoana și lucrarea Duhului / Spiritului Sfânt în istoria mântuirii, va trebui să arate cum cea de-a treia persoană a Preasfintei Treimi actualizează și duce la desăvârșire planul de mântuire al Tatălui înfăptuit de Fiul său, Domnul nostru Isus Hristos.”¹

În prezentarea sintetică și sistematică a părintelui Isidor Mărtincă se amintește necesitatea tratării pneumatologiei în dimensiunea trinitară în care identificăm misterul unității celor trei Persoane divine, dumnezeirea, attributele și misiunile Spiritului Sfânt, spunând că „Teologia Duhului / Spiritului Sfânt ar trebui să aprofundeze conceptul filosofic de persoană cu toate relațiile ei. Această teologie ar trebui să meargă în căutarea adevărului asupra discuțiilor cu privire la principiul substanței, la natura metafizică a subiectului, pentru a ajunge apoi la teologia relațiilor dintre Persoanele divine și a raporturilor dintre individ și esența divină pentru a pune în lumină bogăția actului de iubire și pentru a trage astfel o concluzie asupra a tot ceea ce înseamnă mister.”²

¹ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București 1999, p. 3.

² Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, Editura 100+1 Gramar, București 1996, p. 8.

Dacă teologia *De Deo* și teologia trinitară includ în problematizarea lor tot ceea ce este esențial pentru realitatea transcendentă și misterioasă a unui Dumnezeu Întreit în Persoane și Unic în ființă (dumnezeirea Sa), o reflecție sistematică despre Tatăl și despre Spiritul Sfânt se justifică numai prin specificul fiecăruia în parte. Însă nu avem nevoie de o eventuală teologie *De Patre*, deoarece persoana divină a Tatălui este Principiul dinamismului unei dumnezeiri pe care o descoperim ca Ființa necesară, existentă mai înainte de toți vecii. Orice *theologie*, care caută să pătrundă în dinamismul intra-trinitar al celor trei *relații subzistente* în mod *perihoretic*, recunoaște principiul care există „mai înainte de toți vecii”, identificat cu Tatăl. La fel, acțiunea *oikonomică* în istoria mântuirii „prin” Hristos „în” Spiritul Sfânt își au originea în Tatăl, de aceea intervenția divină este întotdeauna trinitară, fapt exprimat în liturgica și în teologia spirituală creștină. Primul articol din *Crez* este scurt și atotcuprinzător în ceea ce privește teologia *De Patre*: Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotținătorul, făcătorul cerului și al pământului, văzutele tuturor și nevăzutele.

Fiul, coborât *kenotic* din veșnicie în istorie, îmbrăcându-se în umanitatea noastră din Maria Fecioara pentru a plini Revelația în Isus Hristos, este prezent în cea mai consistentă parte a *Mărturisirii de credință* pentru că este Dumnezeu adevărat și om adevărat. Manifestarea în imanența istoriei devine fundamentul cunoașterii raționale a lui Isus din Nazaret și a experienței cunoașterii mistice a Celui ce a instaurat, prin Biserică – Împărăția lui Dumnezeu care se îndreaptă spre plinirea eshatonului și instaurarea „vieții veacului care va veni”.

Spiritul Sfânt este o prezență permanentă în istoria mântuirii neamului omenesc, de la liantul intra-trinitar din veșnicie până la fiecare clipă în care realitatea schimbătoare și în continuă mișcare se manifestă în devenirea materialo-spirituală a lumii. Această lucrare a „dătătorului de viață”, care este prezentă într-o formă nevăzută însă eficientă pentru eshatologia particulară și universală, justifică reflecția

aprofundată asupra realității Spiritului Sfânt prin intermediul Pneumatologiei ca disciplină separată de teologia trinitară prin sistematizarea conținutului problematicilor abordate.

2. Repere metodologice

Conținuturile pneumatologiei necesare formării teologilor urmăresc nivelurile de cunoaștere biblică, dezvoltarea patristică și evoluția istorică a magisteriului eclezial, căutând prezentarea sistematică a definițiilor teologice, dar și a prezenței Spiritului Sfânt în viața liturgică și în activitatea misionar-pastorală a Bisericii. În același timp, referindu-se la formarea intelectuală a teologilor, Conciliul Ecumenic Vatican II recomanda: „Se vor urmări cu grijă unitatea și soliditatea întregului învățământ, evitându-se înmulțirea excesivă a materiilor și a lecțiilor și lăsându-se la o parte problemele care nu mai prezintă importanță sau care trebuie lăsate pe seama studiilor academice superioare.”³

De aceea, unele aspecte polemice care au fost depășite prin schimbările culturale și evoluția limbajului filosofico-teologic, nu își mai au rostul la nivelul primului stadiu de formare. Anumite tematici sau poziții polemice din trecut nu mai sunt de actualitate și contează doar sub aspectul istoric, anamnetic, al teologiei academice sau al cercetării de specialitate. Ulterior, cercetarea teologică este chemată să aprofundeze direcțiile tatonate de teologia patristică și a școlilor teologice răsăritene sau apusene, să se oprească asupra punctelor de divergență care au apărut ca *Disputationes* de-a lungul timpului, căutând dimensiunea unei teologii ecumenice în afirmarea ortodoxiei doctrinare și să aducă contribuții la progresul pneumatologiei printr-un *aggiornamento* necesar evoluției limbajului cultural al omului istoric.

³ *Optatam totius*, Decret privind formația preoțească, n. 17.

Teologia *De Spirito Sancto* necesară formării intelectuale și spirituale a ciclului I de studii trebuie să consolideze bazele cunoașterii și ale interpretării ecleziale ale Revelației ca *ratio* care se actualizează în răspunsul credinței ca *fides*. Însă, în cadrul școlii de gândire greco-catolice un rol deosebit l-a jucat înțelegerea punctelor de divergență dogmatică dintre Răsărit și Apus, în cadrul cărora pneumatologia ocupă un rol important, dispute care au început între Greci și Latini pe parcursul primului mileniu și au condus spre Schisma din 1054.

Teologia greco-catolică aparține școlilor de gândire ale Bisericilor Unite, o parte a Bisericilor Răsăritene care au reintrat în comuniune cu Biserica Romei, de aceea în mod natural s-a pornit de la o teologie a reconcilierii încercându-se promovarea specificului propriu în unitate după modelul primului mileniu creștin și de la explicarea complementarității dezvoltării discursului teologic printr-o recepție critică a unității în diversitatea modurilor de manifestare ale întregii Biserici a lui Hristos.

Pentru a înțelege Revelația pneumatologică în dezvoltarea conceptuală a Bisericii creștine pornim de la prefigurările și termenii prezenți în cărțile Vechiului Testament care trimit spre realitatea misterioasă a lucrării divine prin persoana Spiritului Sfânt. Vom recapitula afirmațiile din teologia trinitară care fac referire strict la discernământul eclezial referitor la înțelegerea Spiritului și revelarea explicită din Noul Testament și din evenimentele care însoțesc istoria Bisericii, de la primele Rusalii până la lucrarea permanentă prin epiclezele sacramentelor și sacramentaliilor.

Urmează discernământul Bisericii lui Hristos care trece printr-o primă perioadă a începuturilor epocii apostolice, apoi a perioadei ante-Niceea, ulterior se conturează o teologie conciliară normativă prin deciziile magisteriale ale Conciliilor Ecumenice. În perioada patristicii se conturează deja o pneumatologie Greacă și Latină care vor genera modele teoretice diferite, dar complementare, precum și o bogată

literatură teologică care devine reprezentativă Bisericii sau confesiunilor creștine care se diferențiază de-a lungul timpului.

După schisma din 1054, mișcările de refacere a unității au generat primele dezbateri teologice care au condus spre cunoașterea evoluției specifice școlilor de gândire din perioada post-patristică și la conștientizarea treptată a complementarității dezvoltării conceptuale în unitatea în diversitate a Bisericii. Dacă teologii au mers pe calea reflecției metodologice și a dezbaterilor de tip *Disputationes* în cadrul primelor Universități sau au ales calea scrierilor polemice, ierarhii și puterea politică au convocat sinoade locale și Concilii Ecumenice care au jucat un rol de catalizator pentru dezvoltarea pneumatologiei.

Dintre acestea enumerăm: Sinodul de la Bari (1098) convocat de pp. Urban al IX-lea (1088-1099), discuțiile dintre pp. Alexandru al III-lea (1159-1181) și Împăratul Manuel I Comnenul (1118-1180), Conciliul Ecumenic din Lyon (1274) convocat de pp. Grigore al X-lea (1271-1276), care au meritul inițierii unui dialog teologic care invită spre tratarea critică a divergențelor tradiționale. Despre acestea vom discuta în amănunt în continuare, ceea ce trebuie să reținem acum este faptul că eșecul Lyonului se datorează dialogului eminent politic dintre partea Romană și o delegație greacă, din partea Împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul (1259-1282). Chiar dacă din delegație au făcut parte și episcopi, delegații nu au fost purtători de cuvânt ai episcopatului grec sau al Patriarhului, ci ai Împăratului.⁴

Conciliul din Konstanz (1414-1418) a tratat exclusiv problemele legate de tensiunile pre-reformatoare și despre controversile generate de Jan Hus și John Wyclif, conturându-se disputele ulterioare care vor produce peste un secol sciziunea creștinismului occidental, inerentă tensiunilor culturale specifice tranziției de la societatea medievală spre Epoca Modernă.

⁴ Ernst Christof Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1999, p. 75-76.

Bazele reconcilierii dintre Răsărit și Apus și o soluție în interpretarea diferențelor dintre modelele trinitare și a postularilor pneumatologice în continuitatea tradițiilor patristice grecești sau latine au fost făcute la Conciliul de la Ferrara-Florența (1438-1439). Acest Conciliu a oferit punctul de plecare al viitoarei teologii greco-catolice sub aspectul unei adevărate teologii ecumenice: nu se urmărește acceptarea unitară a unei singure poziții argumentată conform tradiției unei școli teologice și în limbajul specific tradiției patristice latine sau grecești, ci înțelegerea complementarității afirmațiilor sau pozițiilor tradițiilor respective care dezvoltă, într-un limbaj ancorat în teologia patristică latină sau greacă, recepția critică a tot ceea ce constituie o actualizare a dogmelor ortodoxiei doctrinare astfel încât să fie inteligibile omului concret trăitor în ambientul istoric și geo-cultural în care își manifestă credința Biserica sa locală.

În ceea ce privește pneumatologia, teologii și cateheții sunt chemați la o înțelegere critică a afirmațiilor magisteriale normate de Crezul niceo-constantinopolitan și a argumentării și dezvoltării conceptuale în spiritul scrierilor patristice și a complexului de autori reprezentativi pentru școlile de gândire Latine sau Grecești. Pe aceste principii sistematizăm problematicile pneumatologice, subliniind contribuția teologiei greco-catolice de-a lungul timpului, de la fundamentările Conciliului Florentin, trecând prin literatura catehetică, polemică și apologetică, pentru a înțelege postularile teologilor secolelor XIX-XX.

Din punct de vedere metodologic, pneumatologia constituie o dezvoltare a teologiei trinitare sub forma unui tratat autonom care completează aspectele teologiei *De Deo* și mai ales cele legate de istoria dogmelor și ale evoluției conceptuale din interiorul școlilor teologice creștine care s-au dezvoltat de-a lungul timpului. În ceea ce privește sistematizarea teologiei dogmatice, se urmărește structura treimică a credinței Bisericii: Dumnezeu Tatăl, Principiul creator al lumii, Fiul – hristologia, pentru a se ajunge la Sfințitorul și îndumnezeitorul creației. Reflecția

sistematică a problematicilor pneumatologiei trece prin definirea persoanei în unitatea de o ființă și întreită *ad intra* realității Dumnezeuului absolut și urmărește lucrarea Spiritului Sfânt în istoria mântuirii.⁵

Astfel sistematizat, un tratat *De Spirito Sancto* depășește abordarea specifică teologiei dogmatice în sens strict, punând bazele teologice ale teologiei sacramentale și ale teologiei spirituale (teologia ascetică și mistică). De asemenea, în forma unei sistematizări autonome va completa inevitabil problematicile teologiei trinitare și ale hristologiei, deschizând calea spre ecleziologie și eshatologie.

3. Stadiul actual și perspective de viitor

Datorită acțiunii specifice Spiritului Sfânt în dinamismul trinitar și a misiunii pe care o identificăm în istoria mântuirii, Biserica creștină s-a confruntat permanent cu prezența văzută și nevăzută a lui Dumnezeu actualizată în Spirit. Spiritul Sfânt este prezent în creație, este Sfințitorul care revarsă peste creaturile intelectual-volitive darul de a fi asemenea Creatorului (*Leviticul* 20, 26), este Spiritul inspirației profetice, Spiritul care vorbește prin gura celor inspirați de Dumnezeu (*Matei* 10, 19-20), este Spiritul care unifică Biserica, este Spiritul vieții care însuflețește ființarea umană pe care o introduce în dinamismul infinit al unui Dumnezeu absolut.

Începând cu epoca constantiniană, Biserica, liberă să se afirme în spațiul public după aproape trei secole de persecuții, va răspunde problemelor apărute din confruntarea cu religiile din spațiul geo-cultural mediteraneeen și mai ales cu sincretismele gnostice, prin scrieri cu caracter apologetic. Sistematizarea teologică a doctrinei începe cu perioada Conciliilor ecumenice

⁵ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 3.

când se stabilesc reperele ortodoxiei doctrinare prin *Mărturisirea de credință* de la Niceea (325), completată la Constantinopol (381). De acum înainte interpretările eretice vor fi combătute prin discernământul eclezial exprimat de Colegiul Episcopilor, într-o expresie autoritară, prin promulgarea dogmelor.

După combaterea ereziilor trinitare subordinaționiste și hristologice, disputele pe teme pneumatologice au generat răspunsul eclezial și reflecții teologice care se materializează în scrierile Părinților Bisericii și în dezvoltarea ulterioară a gândirii școlilor teologice. Începând cu răspunsul polemic pe care Sfântul Vasile cel Mare (329-379) îl dă lui Amfilohie de Iconium (339-394) în anul 375 prin lucrarea *De Spirito Sancto* (*Προς Αμφιλόχιον, περί του Αγίου Πνεύματος*), problematica pneumatologică este prezentă în tratate autonome sau ca o parte sistematică, specializată, necesară aprofundării teologiei trinitare.

Dezvoltarea ulterioară a pneumatologiei în Apus și în Răsărit continuă pe linia sensibilităților abordării speculative a unui model trinitar, valorificând un complex de autori din perioada patristică. Se conturează o abordare apofatică, specifică sensibilității misticii răsăritene, în care primează unitatea naturii divine, încercarea transpunerii problematicilor pneumatologice într-un limbaj rațional fiind influențată de limbajul neoplatonic. La polul opus se situează raționalismul scolastic care descompune relațiile trinitare în opozițiile binare: Tatăl – Fiul în generarea „mai înainte de toți vecii” și „de la Tatăl și de la Fiul” *tamquam unum principium* în relație cu Spiritul Sfânt în spirarea (lat. *spiratio*) care generează această a treia Persoană în dinamismul *ad intra* al dinamismului veșnic trinitar.⁶

Pe această dublă dezvoltare ale direcțiilor metodologice de tratare a pneumatologiei creștine s-a dezvoltat întreaga teologie medievală și și-au delimitat opțiunea alegerii majoritatea școlilor de gândire apusene sau răsăritene. Necesitatea

⁶ André de Halleux, „Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie”, în: *Revue Théologique de Louvain*, Année 1975 6-1, p. 9.

transpunerii ortodoxiei doctrinare în limbajul credinței ecleziale într-o unitate în diversitate, a condus la introducerea lui *filioque* în Crezul tradus în limba latină pentru a evita interpretările subordinaționiste, fapt care va genera luări de poziție circumscrise modelelor teoretice trinitare polemice, ancorate fie în viziunea relațiilor subzistente, fie în sublinierea monarhianismului Tatălui în dinamismul trinitar al naturii divine. După cum vom vedea în continuare, reconcilierea acestui punct de divergență dogmatică constă în înțelegerea fundamentărilor patristice și a școlilor de gândire filosofico-teologice în tradițiile locale respective, reținându-se complementaritatea punctelor de plecare care caută să ofere o definiție accesibilă luminii naturale a rațiunii în fața misterului unui Dumnezeu de o ființă și întreit în Persoane.

Literatura patristică ne trasează principalele direcții de dezvoltare ale pneumatologiei, în timp ce deciziile magisteriale asigură reperele în interiorul cărora rămânem în continuitatea apostolică a ortodoxiei doctrinare în unitatea catolicității Bisericii lui Hristos. Urmează pleiada de autori și a lucrărilor catehetice sau a tratatelor care oferă fiecărei perioade istorice o recepție critică și actualizată a dogmelor credinței, conform limbajului cultural și a nivelului cunoștințelor științifice ale timpului. În ambientul teologiei catolice, un salt calitativ este realizat prin apariția unei teologii postconciliare care se conturează în preajma Vaticanului II, într-o afirmare a pluralismului școlilor de gândire filosofice și teologice și a soluțiilor hermeneutice ancorate într-o tradiție specifică proprie. În ambientul teologiei românești, la începutul secolului XX avem operele de maturitate ale unei teologii greco-catolice care își exprimă identitatea în universalitatea Bisericii lui Hristos, despre care vom trata pe larg, în ambientul teologiei ortodoxe remarcându-se Dumitru Stăniloae cu recepția critică care scoate teologia răsăriteană din enclavizare și o introduce în dialogul teologic internațional.

Din păcate, ruptura produsă de scoaterea în afara legii a BRU în 1948 a împiedicat o recepție postconciliară greco-

catolică, lucrările apărute în diaspora română având mai mult un caracter istoric, în timp ce rezistența din timpul regimului comunist scria o teologie a martiriului întărită de puterea Spiritului Sfânt, Mângâietorul. Recepția Vaticanului II în continuitatea tradiției teologiei greco-catolice române începe să se realizeze după 1990 prin cursurile Institutelor și ale Facultăților noastre și prin cateheza și orele de religie predate în virtutea misiunii pastorale și a tradiției învățământului greco-catolic românesc.

În ambientul teologiei catolice românești recente se remarcă lucrările părintelui Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt* (București 1996) și ale părintelui Eduard Ferent, *Pneumatologia. Duhul Sfânt, Domnul și de viață făcătorul* (București 1999), care prezintă sistematic tradiția pneumatologiei latine sub aspectul dezvoltării doctrinei și a sistematizării eclesiologiei, a teologiei sacramentale și spirituale în ceea ce privește aspectele legate de acțiunea specifică a Spiritului Sfânt.

Orice dezvoltare a pneumatologiei este rezultatul acțiunii conjugate a cunoașterii Revelației, a lecturii Sfintei Scripturi, a studiului evoluției magisteriale, a cercetării scrierilor teologice patristice și ale teologilor școlilor de gândire ulterioare, dar și a experienței vieții spirituale. Biserica devine „locul teologic” al cunoașterii rațiunii, credinței și a luminii cunoașterii experiențiale:

„Biserica, comuniune vie în credința apostolilor, pe care o transmite, este locul în care îl cunoaștem pe Spiritul Sfânt:

- în Scripturile pe care le-a inspirat;
- în Tradiție, pentru care Părinții Bisericii sunt martori mereu actuali;
- în Magisteriul Bisericii pe care îl asistă;
- în liturgia sacramentală, prin cuvintele și simbolurile ei, în care Spiritul Sfânt ne pune în comuniune cu Hristos;
- în rugăciune, în care El mijlocește pentru noi;
- în charismele și slujirile prin care se edifică Biserica;
- în semnele vieții apostolice și misionare;

– în mărturia sfinților, în care El își manifestă sfințenia și continuă lucrarea mântuirii.”⁷

În lucrarea de față, continuăm prezentarea sintetică și sistematică a învățăturii dogmatice despre Dumnezeu Unul în Sfânta Treime (*Sinteze* nr. 4), în unitate de conținut cu teologia despre Dumnezeu care tratează unitatea naturii divine (*De Deo ut Unum*, nr. 3 ale prezentelor Sinteze de teologie) prin teologia celei de a treia Persoane din Sfânta Treime (*Pneumatologia*, nr. 5).

Astfel, după ce am deschis calea spre problematicile teologiei fundamentale și ale teologiei despre Dumnezeu Unul în Sfânta Treime, coborâm treptat dinspre realitățile misterului transcendenței divine spre realitatea mântuirii și a lui Isus Hristos care s-a îmbrăcat în umanitatea noastră devenind icoana văzută a Tatălui celui nevăzut.

⁷ CBC n. 688.

1. Fundamentele biblice

Revelația divină despre Spiritul Sfânt, cuprinsă în cărțile Bibliei, este opera intervenției directe a lui Dumnezeu care, prin intervenția din veșnicie în istorie, prin inspirația divină, „a grăit prin prooroci”: „Biblia este cuvântul inspirat, adică vine de la Spiritul Sfânt; este cuvânt al Spiritului Sfânt și implicit, însă mai mult decât atât și explicit – cuvânt despre Spiritul Sfânt.”¹

Spiritul Sfânt este Dumnezeu adevărat, consubstanțial, de o ființă în unica natură și nedespărțită de Tatăl și de Fiul, de aceea este prezent în orice lucrare *oikonomică* din creație și o însoțește în mod misterios, nevăzut dar eficient, în istoria lumii care coincide cu istoria mântuirii neamului omenesc. Până la plinirea Revelației în Isus Hristos descoperirea Preasfintei Treimi nu este explicită, dar distincția acțiunii Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt se întrezărește în spatele unității de voință și a coerenței lucrărilor divine în *oikonomia* mântuirii.

După întruparea Fiului și kenoza lui Dumnezeu în condiția istorică prin îmbrăcarea în umanitatea noastră ca om adevărat, Isus Hristos ne revelează în mod explicit realitatea trinitară a unității divine: „Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ. Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Spirit, învățându-le să

¹ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, p.13.

păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin” (Matei 28, 18-20).

Prima dificultate a definirii Spiritului Sfânt este legată de Misterul Preasfintei Treimi. Distingem un singur Dumnezeu în trei Persoane. Creștinismul este o religie monoteistă și nu un triteism sau expresia unui monoteism radical în care avem iluzia unui subordonaționism de tip arian sau al monarhianismului dinamic sau modalist.²

A doua dificultate provine din specificul acestei Persoane divine, prezentă în dinamismul veșnic intratrinitar, transcendent și în același timp immanentă istoriei încă din momentul de început al creației („Spiritul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor” *Facerea* 1, 2), însoțește istoria mântuirii neamului omenesc în edificarea Împărăției lui Dumnezeu și intervine ori de câte ori este invocat prin epicleză, făcând prezentă *hic et nunc* lucrarea Dumnezeului transcendent în imanența istoriei.

A treia dificultate rezultă din polimorfismul intervenției Spiritului Sfânt în istorie și a paradoxului unei prezențe concrete, asemenea acțiunii Fiului la plinirea timpurilor în Hristos, dar la fel de diafană și misterioasă ca a Tatălui. Însăși termenul prin care desemnăm a treia Persoană din Sfânta Treime rămâne misterios. În *Geneză* este numit „Ruah Elohim” – רֹּחַ אֱלֹהִים, genul feminin, în limba greacă „Pneuma” – Πνεύμα, genul neutru, în latină „Spirit” – *Spiritus*, genul masculin, în limbile slave „Duh” – Дух, genul neutru etc., cu mențiunea că genul gramatical nu trebuie confundat cu o „identitate de gen” în sens psihologic. Este necesar să tratăm această problemă dincolo de antropomorfizări sau extrapolări inutile.

Dumnezeu este androgin pentru că are trăsăturile paterne ale puterii și protecției, dar și cele feminine ale nașterii sau generării: Dumnezeu este alteritatea și Principiul absolut care cheamă întreaga ființare din neființă în ființă ! Această trăsătură caracterizează natura absolută și desăvârșită a lui Dumnezeu în

² Alexandru Buzalic, *De trinitate. Din problematica teologiei trinitare*, Galaxia Gutenberg, 2010, pp. 130-131.

care „bărbat și femeie” se proiectează în creație și în cazul omului. Dumnezeu Tatăl – Fiul – Spiritul Sfânt creează omul zicând „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră... Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie” (*Geneza* 1, 27). După Întrupare, Fiul se îmbracă în umanitatea noastră sub formă bărbătească: „Căci Prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a Cărui stăpânire e pe umărul Lui și se cheamă numele Lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie” (*Isaia* 9, 5).

Principala imagine simbolică a celei de a treia Persoană din Sfânta Treime, ca analogie, este *suflarea – adierea – suflul respirației*, care transpare într-o semnificație polisemantică. În același timp, în limbile indo-europene avem sfera semantică a semnificantului *spirit – duh – Geist / Ghost* care poate avea și semnificația de fantomă, nălucă, spectru, stafie dar vorbim și de „spiritul unei epoci” atunci când percepem trăsăturile cultural-spirituale și tendințele / pulsunile psiho-sociale care domină un interval de timp într-un spațiu geo-cultural.

Yves Congar îl citează pe Cardinalul Jean Daniélou (1905-1974) care în *L’horizon patristique* (Paris 1971) amintește despre specificul viziunii ebraice și grecești asupra Spiritului:

„Când vorbim despre «spirit», când zicem că «Dumnezeu este spirit», ce anume voim să spunem? Vorbim greacă sau ebraică? Dacă vorbim greacă spunem că Dumnezeu e imaterial etc. Dacă vorbim ebraică spunem că Dumnezeu e un uragan, o furtună, o putere irezistibilă. De aici toate ambiguitățile când se vorbește despre spiritualitate. Spiritualitatea constă în a deveni imateriali sau în a fi însuflețiți de către Spiritul Sfânt?”³

Și când ajungem la pluralismul limbilor în care se exprimă Bisericele din Biserica Catolică, o unitate în diversitate, cum

³ Jean Daniélou citat în: Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo. Rivelazione e Esperienza Dello Spirito*, Vol. 1, Queriniana, Brescia 1981, p. 18.

nuanțează credinciosul înțelegerea termenului prin care numește misterul celei de a treia Persoane din Sfânta Treime, și ce anume simte în forul său intern când spune *Spirit, Duh, Geist* etc.? Spiritualitatea este trăită ca o coborâre a Spiritului Sfânt care își trimite darurile Sale pentru a sfinți omul sau ca o imersiune într-o realitate îndumnezeită prin har, și într-un caz și într-altul fiind vorba despre „ridicarea” omului din condiția actuală și dobândirea demnității creaturale pentru care a fost pus în ordinea lumii. Și toate acestea pentru că ne îndreptăm spre plinirea Eshatonului care se realizează prin lucrarea spirituală a Spiritului Sfânt: *Emittes spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae – Trimite-vei spiritul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului* (Psalmi 103, 31). Și nu în ultimul rând invocația *Veni, creator Spiritus* are o singură finalitate prin care Dăătorul de viață este rugat să mântuiască sufletele noastre.

Urmărim în continuare principalele repere ale revelației pneumatologice de-a lungul perioadei de dinainte de plinirea Revelației în Hristos, pentru a ajunge la bazele neotestamentare care stau la baza dezvoltării magisteriului eclezial în ceea ce privește a treia Persoană din Preasfânta Treime.

1.1. Prefigurările Spiritului Sfânt în cărțile veterotestamentare

Perioada veterotestamentară coincide cu cristalizarea monoteismului teologic. Pornind de la solidaritatea mistică cu creația în care transpare atotputernicia Stăpânului tuturor lucrurilor și suveranul vieții și al morții, trecând prin separarea simbolică a Cerului de Pământ care ajunge să fie proiectată în atributele animate și apoi personalizate într-un panteon accesibil pietății populare, până la transmiterea Revelației divine în tradiția cultural-spirituală a Poporului ales, distingem mai multe etape în evoluția istorică a monoteismului. După cum cunoaștem deja din teologia fundamentală, identificăm

etapele Revelației și pedagogia divină care pregătește treptat recepția mesajului acesteia care culminează „în” persoana lui Isus Hristos.

În acest context, Spiritul este o manifestare a lui „Dumnezeu ca Dumnezeu” și mai ales este prezent în inspirația profetică prin care personajele (prin intermediul cărora se concretizează Revelația divină „prin fapte și cuvinte legate strâns între ele și care se luminează reciproc”),⁴ transpun într-un context istoric dat și într-un limbaj cultural specific acestuia mesajul Autorului principal al Sfintei Scripturi. Acest „suflu” divin îmbracă mai multe forme de manifestare pe care le identificăm cu Dumnezeu sau cu acțiunea care vine de la Dumnezeu. Însă, pe lângă polimorfismul înfățișărilor revelate, ne lovim și de traducerea dintr-o limbă în alta, numele *ruah* – *pneuma*, după cum am spus, fiind polisemic. *Ruah* ca substantiv apare în cărțile Vechiului Testament de 378 de ori, fiind tradus în *Septuaginta* prin *pneuma* de 279 de ori, mai des utilizat în cărțile istorice (*Judecători, 1 Regi*), mai puțin în scrierile profetice ale secolului VIII, revenind în literatura post-exilică.⁵

Septuaginta – grec.	Vechiul Testament – ro.
ή δὲ γῆ ἦν ἄορατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ (וְרוּחַ אֱלֹהִים) – Ruah Elohim) ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.	Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Spiritul lui Dumnezeu (וְרוּחַ אֱלֹהִים – Ruah Elohim) Se purta pe deasupra apelor. (Geneză 1, 2)
καὶ πάντα, ὅσα ἔχει πνοήν ζωῆς (וְנִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים) – Nismat-Ruah hayyim), καὶ πᾶς, ὃς ἦν ἐπὶ τῆς ξηρᾶς, ἀπέθανεν	Toate cele de pe uscat, câte aveau sufflare de viață (וְנִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים) – Nismat-Ruah hayyim în nările lor, au murit. (Geneză 7, 22)

⁴ *Dei Verbum* 2; CBC n. 53.

⁵ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 5; Isidor MĂRTINCĂ, *Duhul Sfânt*, p. 15.

καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου (רוּחַ קָדְשְׁךָ – Ruah qadseḵa) מִן ἀντανέλης ἀπ' ἐμοῦ.	nu mă lepăda de la fața Ta și <i>Spiritul Tău cel sfânt</i> (רוּחַ קָדְשְׁךָ – Ruah qadseḵa) nu-l lua de la mine. (Psalmul 50, 12)
αὐτοὶ δὲ ἠπειθῆσαν καὶ παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ· (רוּחַ קָדְשִׁי – Ruah qadesow)	Dar ei s-au răzvrătit și au amărât <i>Spiritul Lui cel sfânt</i> (רוּחַ קָדְשִׁי – Ruah qadesow) (Isaia 63, 10)
καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ (רוּחַ יְהוָה – Ruah JHWH), πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως (רוּחַ חֲכָמָה וּבִינָה – Ruach hakmah ubinah), πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος (רוּחַ עֲצָה וּגְבוּרָה – Ruah esah ugeburah), πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας· ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ (רוּחַ דָּעַת וְיִרְאַת יְהוָה – Ruah daat weyirat JHWH).	Și Se va odihni peste El <i>Spiritul lui Dumnezeu</i> (רוּחַ יְהוָה – Ruah JHWH), <i>spiritul înțelepciunii și al înțelegerii</i> (רוּחַ חֲכָמָה וּבִינָה – Ruach hakmah ubinah), <i>spiritul sfatului și al tăriei</i> (רוּחַ עֲצָה וּגְבוּרָה – Ruah esah ugeburah), <i>spiritul cunoștinței și al buneii-credințe</i> Și-L va umple pe El <i>spiritul temerii de Dumnezeu</i> (רוּחַ דָּעַת וְיִרְאַת יְהוָה – Ruah daat weyirat JHWH). (Isaia, 11, 2-3)

În exemplele de mai sus observăm numele propriu al *Spiritului Sfânt – Spiritul lui Dumnezeu* cu semnificația de Dumnezeu, suflul vieții, sau un spirit ca atribut al lui Dumnezeu care se coboară și „se odihnește”, acțiune transformantă a sufletului omului căruia îi dăruiește spiritul înțelepciunii, spiritul înțelegerii, spiritul sfatului, spiritul tăriei, spiritul cunoașterii, spiritul pietății, spiritul fricii de Dumnezeu, toate fiind expresii care se regăsesc într-un Spirit absolut.

Spiritul lucrează în creație, este forța prin care transcendența absolută a lui Dumnezeu se face simțită în dimensiunea istorică a realității, intervine insufliând acea tensiune eshatologică care dirijează evenimentele spre finalitatea și desăvârșirea Istoriei. Și mesajul cunoașterii absolute, a Revelației divine, „se coboară” la nivelul limbajului omenesc prin procesul inspirației biblice pentru a se îmbrăca în categoriile experienței umane și a deveni

Cuvânt materializat, întrupat și transpus într-un limbaj scris. Datorită spiritului suflat de Spiritul lui Dumnezeu ființării biologice devenite chip și asemănare a Sa, omul poate citi dincolo de cuvântul scris pentru a se „ridica” la înălțimea științei Creatorul său!

Isidor Mărtincă și Eduard Ferentz sistematizează la unison problematica noțiunii de *spirit* – *ruah* – *pneuma* în trei mari domenii semantice în care situează semnificațiile biblice *ruah* – *pneuma*: semnificațiile fizico-cosmice, antropologice și teologice.

1.1.1. *Ruah* în semnificație fizico-cosmică

Spiritul este vânt, de la adiere la uragan, este suflu sau suflare – respirație într-o dimensiune cosmică. În același timp este spirit – imaterial care se manifestă într-o formă sensibilă în lumea imanentă la limita unei experiențe care revelează prezența sa misterioasă.

În procesul de cristalizare a monoteismului doctrinar, prin recepția Revelației de către Poporul lui Israel, imaginea suflării vântului – *ruah* trece treptat de la aspectul unei puteri cosmice și a fenomenelor atmosferice antropomorfizate sub forma zeului vântului spre o putere care însoțește unicul Dumnezeu (*Elohim*, *JHWH*). Se observă procesul de cristalizare a monolatriei în ambientul henoteist al epocii Patriarhilor, un proces care ajunge la maturitate trecând prin mesianismul regal în epoca Profeților ajungând la expresia monoteismului teologic în perioada post-Exil, în preajma momentului Întrupării Fiului în istorie. După plinirea Revelației în Hristos, monoteismul veterotestamentar a evoluat în paralel cu teologia creștină prin Talmud în forma monoteismului radical, Dumnezeu dobândește o formă trinitară în teologia creștină, apoi, după apariția islamului în secolul VII ca a treia mare religie monoteistă și avraamică, fiind reinterpretat din nou în forma unui monoteism radical în Coran și în *Hadith*-uri (pildele și faptele Profetului).

Vântul / *ruah* este legat de Dumnezeu: „Că El este Cel care a întocmit munții și a făurit vântul” (*Amos* 4, 13), *ruah* este o putere a lui Dumnezeu prezentă în stihiiile naturii: „La glasul Lui freacă apele în ceruri și El ridică norii de la marginile pământului, făurește fulgerele în mijlocul ploii și scoate vânturile din vistieriile Sale” (*Ieremia* 10, 13), este un suflu spiritual profetic și o acțiune eficientă care izvorăște din Dumnezeu: „Atunci mi-a zis Domnul: Fiul omului, procește spiritului, procește și spune spiritului: Așa grăiește Domnul Dumnezeu: Spirite, vino din cele patru vânturi și suflă peste morții aceștia și vor învia!” (*Iezechie* 37, 9), la fel cum vântul însoțește majoritatea teofaniilor veterotestamentare (*Exod* 14, 21; *Numeri* 11, 31 etc.), devine forma vizibilă în manifestările atmosferice ale lucrărilor extraordinare ale lui Dumnezeu (*Exod* 14, 21), după cum concluzionează Eduard Ferent: „în Vechiul Testament nu găsim niciodată o identificare între *ruah* ca suflu vital și JHWH însuși... izvorul vieții este Dumnezeu și cu el făpturile cosmosului trăiesc într-un raport de dependență.”⁶

Așadar, *ruah* sau vântul vine de la Dumnezeu, are puterea lui Dumnezeu prin care se face simțit în natură, poate fi asimilat stihiiilor naturii sau unui suflu spiritual care se materializează prin suflarea vântului care se identifică în anumite situații cu *Spiritul lui Dumnezeu*.

1.1.2. Spiritul și suflul vieții

Identificăm și aspectele antropologice ale spiritului care poate fi respirația în sens fiziologic, sediul afectivității și sufletul ca principiu al vieții spirituale.⁷ Termenul ebraic care face trimitere la suflul vieții este *נֶפֶשׁ* – *nephesh*, fiind tradus în greacă prin *ψυχή* – suflet sau *ζωή* – viață biologică sau spirituală. În antropologia ebraică veterotestamentară *nephesh* conferă omului existență / ființare și individuarea ca „acel om concret”. Acest suflet – *nephesh* ca suflu al vieții caracterizează orice om și orice animal

⁶ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, pp. 6-7.

⁷ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, p. 17.

(lat. *anima* – suflet; animal = însuflețit) în sensul limbii slavone care stă la baza arhaismului „dihanie” (slav. *дыхания* – respirație), sinonim cuvântului „animal”, dar din perspectiva semnului vital al respirației.

Cele mai reprezentative texte biblice sunt: „întorcându-ți Tu fața Ta, se vor tulbura; lua-vei spiritul lor și se vor sfârșii și în țărâna lor se vor întoarce. Trimite-vei spiritul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului” (*Psalmul* 103, 30-31). Spiritul vieții este dat de Dumnezeu, Stăpânul vieții și al morții, fără de care „țărâna” – materia organică, rămâne inertă. Spiritul dătător de viață însuflețește planeta întreagă și o renaște în ciclul neîntrerupt al vieții și al morții.

Această componentă spirituală ca „suflu al vieții” – *nephesh* dăruit de Dumnezeu se unește cu materia spre deosebire de suflul spiritual al lui Dumnezeu (*נְשִׁמַת חַיִּים* – *Nismat-Ruah hayyim*) care se întoarce la Dumnezeu: – „ca pulberea să se întoarcă în pământ cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, Care l-a dat” (*Ecclesiastul* 12, 7).

Uniunea trup – suflet (psiho-somatică) face ca prin *nephesh* omul să includă în manifestarea sa nu numai actele naturale, trupești, ci și tot ceea ce înseamnă dimensiunea afectivă și spirituală a vieții. De aceea, „acest” spirit, care poate fi tradus prin *psihism* (sfera trăirilor psihice), este înviorat sau trist / muribund: „Iar dacă i-au spus ei toate cuvintele lui Iosif, pe care acesta le zisese lor, și dacă a văzut căruțele, pe care le trimisese Iosif, ca să-l aducă, atunci s-a înviorat spiritul lui Iacov, tatăl lor” (*Geneza* 45, 27).

Spiritul lui Dumnezeu dăruiește spiritului omenesc harul reînnoirii: „Lepădați de la voi toate păcatele voastre cu care ați greșit și vă faceți o inimă nouă și un spirit nou” (*Iezechiel* 18, 31). Dacă omul ajunge la o adevărată relație de iubire cu Dumnezeu, se petrece o comuniune de iubire transformantă prin care Spiritul divin locuiește în individ ca întreg trup, suflet și spirit.⁸

⁸ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, Institutul Biblic și de Misiune al BOR, București 2004, p. 32.

Este ceea ce revelează Dumnezeu: „Vă voi da inimă nouă și spirit nou vă voi da; voi lua din trupul vostru inima cea de piatră și vă voi da inimă de carne. Pune-voi înăuntrul vostru Spiritul Meu și voi face ca să umblați după legile Mele și să păziți și să urmați rânduielile Mele” (Iezechiel 36, 26-27).

În cărțile Vechiului Testament avem pasaje în care spiritul apare ca o inspirație divină care influențează deciziile prin care istoria este dirijată. Nu toți termenii creștini au corespondent direct în *Torah*. De exemplu, conflictele militare care schimbă regimul politic în favoarea iudeilor sunt rezultatul unui „spirit” care domnește asupra decidenților și a teritoriilor disputate: „Așa zice Domnul: Iată, voi ridica împotriva Babilonului și a locuitorilor țării Caldeii un spirit nimicitor” (Ieremia 51, 11), iar pulsunile belicoase apar pentru „că Domnul a trezit spiritul regilor” (Ieremia 51, 11). În acest caz, apare imaginea unei intervenții spirituale care conduce spre semnificația îngerilor națiunilor: *începătoriile* – grec. ἀρχαί – lat. *principates* – slav. *начальства*.

Este nevoie de o scurtă trecere în revistă a *angelologiei* care tratează din punct de vedere teologic lumea nevăzută în care se găsesc entitățile nevăzute, spirituale, numite îngeri. Dumnezeu guvernează prin puterile pe care le-a creat: „Cel ce umbli peste aripile vânturilor, Cel ce faci pe îngerii Tăi spirite și pe slugile Tale pară de foc” (Psalmul 50, 4-5).

Forțele prin care este guvernat universul, percepute ca legi ale naturii, fac legătura dintre Dumnezeu (מְלַךְ יְהוָה – „*melakh JHWH*” mesagerii lui Dumnezeu), transcendența absolută, și creația Sa. Într-o viziune veterotestamentară tardivă, de inspirație neoplatonică în care transpare teoria emanațiilor, lumea spirituală este împărțită în mai multe trepte de apropiere față de unitatea absolută a lui Dumnezeu, pe care Sfânta Tradiție o sistematizează într-o proiecție tripartită. Astfel, treapta cea mai „înaltă”, într-o antropomorfizare a dimensiunii ascensionale pentru că în realitate este o scară metafizică dinspre profunzimea esenței de neatins a Ființei spre creația

care participă la ființarea realității în grade diferite, este sfera Tronurilor, Heruvimilor și Serafimilor.⁹

Tronurile (ebr. *אֹפָנִים* „ofanim”, grec. *θρόνοι*, lat. *thronoi*, în slav. *Престолы* cu semnificația de *Altare*) sunt cele mai apropiate forțe ale universului față de izvorul întregii acțiuni a lui Dumnezeu. Sunt puterile supuse direct acțiunii divine, de aceea și reprezentările simbolice scapă oricăror tentative de antropomorfizare. Urmează serafimii (ebr. *שֵׁרָפִים*, grec. *σεραφίμ*, lat. *seraphim*, slav. *серафимы*), puteri arzătoare, percepuți simbolic ca „pară de foc” și heruvimii (ebr. *כְּרוּבִים*, grec. *χερουβίμ*, lat. *cherubin*, slav. *херувимы*) care intervin în ordinea universului, toate trei fiind puterile imediate din proximitatea lui Dumnezeu.

A doua treaptă în ierarhia cetelor îngerești este a Stăpâniilor, Domniilor și Puterilor.¹⁰ Stăpâniile (grec. *κυριότητες*, lat. *dominationes*, slav. *зочнодства*) au autoritate peste ceilalți îngeri pentru că voința lor este aceeași cu cea divină în mod natural, sub ei situându-se domniile (grec. *δυνάμεις*, lat. *virtutes*, slav. *силы*) numiți în limba română și „virtuțile”, entități spirituale care conferă fermitate, curaj și îndrăzneală în luarea deciziilor și primirea inspirației care vine de la Dumnezeu. A treia ceată a îngerilor intermediari sunt puterile (grec. *ἐξουσίες*, lat. *potestates*, slav. *власту*), entități spirituale care dau tărie și înțelepciune inspirând cursul istoriei. Acești îngeri (mesageri, puteri) sunt intermediari între profunzimile absolute ale universului și oameni, aceștia din urmă fiind în mod metafizic entități materialo-spirituale.¹¹

Cel mai aproape de lumea materială este treapta cetelor îngerești a Începătoriilor, Arhanghelilor și Îngerilor. Începătoriile, numite și „principatele” (grec. *ἀρχαί*, lat. *principates*, slav. *начальства*) sunt îngerii națiunilor, sub ei fiind arhanghelii (grec. *ἀρχάγγελοι*, lat. *archangeli*, slav. *архангелы*) și îngerii (ebr.

⁹ Renzo Lavatori, *Îngerii*, Galaxia Gutenberg, 2010, p.22.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 194-195.

¹¹ *Ibidem*, p. 34.

מַלְאָכִים – melakh, grec. ἄγγελοι, lat. *angeli*, slav. ангелы), aceștia din urmă fiind cei mai prezenți în realitatea istorică, în viziunea teologiei creștine fiind într-o ierarhie de subordonare și de importanță a acțiunii după model militar, fiind oștile cerești care veghează direct asupra oamenilor făcându-se văzuți prin hierofanii în anumite situații concrete.¹²

Aceste spirite-mesager, mai ales ca „începătorii”, imprimă în sufletele oamenilor pulsionile care se materializează în istorie când sunt „întăritate” sau „trezite”: „atunci Dumnezeu lui Israel a întăritat spiritul lui Ful, regele Asiriei, adică al lui Tiglatfalasar, regele Asiriei și acesta a strămutat pe Rubeniți și pe Gaditi și jumătate din tribul lui Manase și i-a dus în Halach, Habor, Hara și la râul Gozan, unde sunt până astăzi (1 *Cronici* 5, 26) sau în textele „apoi a întăritat Domnul împotriva lui Ioram spiritul Filistenilor și al Arabilor (2 *Cronici* 21, 16) și „pentru împlinirea cuvintelor Domnului rostite prin Ieremia, a trezit Domnul spiritul lui Cyrus, regele Persiei, și a poruncit (2 *Cronici* 36, 22).

În concluzie, se poate deduce imaginea revelată a unui Spirit dumnezeiesc și o ierarhie de „spirite” prin care Dumnezeu guvernează creația Sa și care interferează cu psihismul omului în acțiunea sa individuală sau socială, influențând ceea ce este spiritual în ființa umană. Această ierarhie a cetelor cerești, de origine neoplatonică, caută un răspuns teologic la întrebarea cum intervine Dumnezeu din transcendența Sa absolută în pluralismul creatural, fiind de fapt formele perceptibile prin legile care guvernează universul și prin care Dumnezeu acționează prin Providența divină. Spiritul este Dumnezeu, iar spiritele sunt entități create, fără de trup, dar cu individuarea de slujitori care au chipul și asemănarea Creatorului prin cunoașterea și libertatea exercitării voinței ca entități ce pot fi definite ca persoană. Spre deosebire de îngeri, ființa umană în întregul ei este materia trupului unită cu elementele spirituale care îl

¹² Renzo Lavatori, *Îngerii*, pp. 221-223.

animă prin suflet ($\psi\chi\eta$ – $\psi\chi\eta$) și este pusă în legătură cu Dumnezeu prin spirit ($\pi\nu\varepsilon\tilde{\nu}\mu\alpha$ – $\pi\nu\varepsilon\tilde{\nu}\mu\alpha$).

1.1.3. Spiritul profetic

Însă cea mai clară acțiune a Spiritului care se identifică cu Spiritul lui Dumnezeu ($\pi\nu\varepsilon\tilde{\nu}\mu\alpha$ τοῦ θεοῦ – $\pi\eta\eta$ – $\pi\eta\eta$ – *Ruah JHWH*) este legată de ceea ce mărturisim în *Crez*: „și a grăit prin profeți”. Contactul omului cu lumea spirituală este complex și fenomenele ascetice și mistice legate de profetismul oracular arhaic sunt polimorfe.

În toate religiile arhaice, de tip șamanic, se manifestă solidaritatea mistică cu lumea însuflețită, de unde și ritualurile de vânătoare sau raportul cu lumea strămoșilor care transpar și astăzi în ceea ce încă mai poate fi consemnat de către etnologi.¹³ Suflul Spiritului sau contactul cu spiritele provoacă efecte externe care sunt similare în toate experiențele de tip religios.¹⁴

O altă acțiune ține de intervenția divină sub forma profetismului biblic. Pentru perioada Vechiului Testament, Yves Congar identifică mai multe etape distincte în care identificăm acțiunea Spiritului: Judecătorii, Profeții, Scrierile sapiențiale.

Judecătorii. Reprezintă linia carismatică, acțiunea spiritului de a da conducătorilor triburilor înțelepciune, tărie în lupte și călăuzirea Poporului ales în trecerea de la viața seminomadă la viața sedentară. Sedentarizarea înseamnă adaptarea la un nou stil de viață, lupta dintre cutumele „lumii vechi” și împrumuturile culturale și spirituale venite din partea popoarelor învecinate, mai ales că, cultul fertilității (vițelul de aur) și alte practici din politeismul asiro-babilonian sunt o

¹³ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică, București 1991, pp. 17-18.

¹⁴ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo. Rivelazione e Esperienza Dello Spirito*, Vol. 1, p. 19.

constantă sub forma superstițiilor cu care s-a luptat Moise și cu care se vor lupta profeții de acum înainte.

Cucerirea Canaanului este urmată în mod natural de dorința emancipării după modelul statal al lumii Orientului Apropiat. În esență, problema consta în continuarea misiunii de Popor al lui Dumnezeu și păstrător a Legii sau a se „moderniza” după modelul celorlalte popoare politeiste cu prețul îndepărtării de unicul Dumnezeu.¹⁵

Regalitatea în ambiencele cultural-spirituale politeiste își asigură autoritatea revendicându-se din scenariul mitologico-religios în care o dinastie este investită cu un statut special care îi dă dreptul de a conduce poporul, sunt considerați semizeii sau protejați de zeitățile religiei respective. Cu totul altfel este fundamentată regalitatea în religiile monoteiste. Renzo Lavatori scoate în evidență faptul că pentru Israel, singurul suveran este Dumnezeu, întreaga viață socială și politică fiind clădită pe fundamentarea religioasă a monoteismului.¹⁶

Într-o primă fază, populațiile răspândite în teritoriile ocupate în virtutea dreptului sacru al promisiunii făcute lui Avraam își organizează sistemul defensiv în jurul Judecătorilor. Aceste personaje carismatice, precum Debora, Ghedeon, Samson, Samuel etc., guvernează sub călăuzirea Spiritului lui Dumnezeu sub inspirația căruia duc războaie, asigură strategiile comerciale, stabilesc un proto-sistem legislativ și cultul religios public. Textele biblice exprimă această lucrare a Spiritului lui Jahwe în acești conducători: „Și a fost Spiritul Domnului peste acesta (Otniel) și a fost el judecător lui Israel” (*Judecători* 3, 10), „Atunci a cuprins Spiritul Domnului pe Ghedeon” (*Judecători* 6, 34), o intervenție dirijată prin care este trimis un astfel de conducător, „Și a născut femeia un fiu și i-au pus numele Samson. Și a crescut copilul și l-a binecuvântat

¹⁵ Renzo Lavatori, *Dumnezeu și Omul – O întâlnire mântuitoare. Revelație și credință*, Galaxia Gutenberg, 2009, p. 73.

¹⁶ *Ibidem*, p. 74.

Domnul. Și a început Spiritul Domnului să lucreze prin el în tabăra lui Dan, între Țora și Eștaol” (*Judecători* 13, 24-25).

Centralizarea conducerii Judecătorilor și triburilor lui Israel sub un Rege este legată de emergența unui lider politic, iscusit în războaie și reprezentativ în plan religios. În plan religios este tensiunea între suveranitatea Stăpânului istoriei și mandatarea guvernantei istorice unui Rege. Mandatarea este dată prin gestul ungerii care devine ritul liturgic al investiției în putere a regilor în orice sistem etico-religios monoteist: „Domnul a zis: «Scoală de-l unge, căci acesta este!» Și a luat Samuel cornul cu mir și l-a uns în mijlocul fraților lui, și a odihnit Spiritul Domnului asupra lui David din ziua aceea și după aceea” (*1 Regi* 16, 12-13).¹⁷

Dinastia regală devine mijlocul prin care se realizează planul mântuirii lui Israel, în timp ce prin David începe tradiția mesianismului regal (*2Regi* 7,14).¹⁸ Plinirea mesianismului se va realiza în forma paradoxală a unui Mesia rege, profet și sacerdot dincolo de așteptările imaginarului colectiv, în Isus Hristos.

Profetismul. Dacă inspirația divină prin asistența Spiritului – *ruah* al lui Dumnezeu acordată conducătorilor se confruntă cu politicile și luările de poziție arbitrare ale oamenilor, puritatea mesajului revelat este asigurat prin profeți. În fenomenologia religiilor întâlnim un profetism oracular legat de religiile arhaice, de tip șamanic, și profetismul biblic. Șamanul intră în transă prin intermediul unor practici corporale, a mantrelor recitate sau a sunetelor ritmice, a consumului de substanțe cu efect psihotrop, „este posedat” de spirite pentru a „cunoaște”, „a diagnostica” sau a „vindeca”. De aceea este asimilat uneori satanismului.

Șamanismul, cu fenomene care țin de șamanismul oracular, se situează în sfera „spiritelor” care interferează cu lumea de „jos”. Concepția despre lume este arhaică, plină de superstiții și de practici vernaculare în care efectul plantelor medicinale și al substanțelor cu potențial terapeutic se amestecă cu invocații și

¹⁷ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, v. 1, p. 21.

¹⁸ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 15.

descânțe, vrăji și măsuri apotropaice. O altă caracteristică este faptul că șamanul / clarvăzătorul are inițiativa invocării stărilor de transă, poruncește „spiritelor” și nu se „înaltă” spre ceea ce este zeul suprem din sistemul etico-religios respectiv. Nu întâmplător aceste practici, legate de credințele arhaice, au rituri prezente în toate sărbătorile populare legate de cultul fertilității și al solstițiilor sau echinoxurilor.

Profeții Vechiului Testament se luptă împotriva acestor tipuri de credințe, se opun practicilor de acest tip care se sprijină pe o viziune animistă asupra lumii și se suprapune în Orientul Apropiat peste sistemul doctrinar politeist. În procesul de cristalizare a monoteismului doctrinar și mai ales a cultului mozaic care trebuie să se adapteze la condițiile de viață sedentare și să evolueze conform noilor parametri, profeții investiți de Dumnezeu în puterea Spiritului Sfânt se vor confrunta cu falșii profeți.

„Când vei intra tu în pământul ce ți-l dă Domnul Dumnezeuul tău, să nu te deprinzi a face urâciunile pe care le fac popoarele acestea. Să nu se găsească la tine de aceia care trec pe fiul sau fiica lor prin foc, nici prezicător, sau ghicitor, sau vrăjitor, sau fermecător, nici descântător, nici chemător de duhuri, nici mag, nici de cei ce grăiesc cu morții. Căci urâciune este înaintea Domnului tot cel ce face acestea, și pentru această urâciune îi izgonește Domnul Dumnezeuul tău de la fața ta. Iar tu fii fără prihană înaintea Domnului Dumnezeului tău; Căci popoarele acestea, pe care le izgonești tu, ascultă de ghicitori și de prevestitori, iar ție nu-ți îngăduie aceasta Domnul Dumnezeuul tău” (Deuteronom 18, 9-14).

Spre deosebire de profetismul oracular sau a șamanismului, profetismul biblic – *nabiismul* este unic în fenomenologia religiilor. Profetul (ebr. נביא – *nebiim*, grec. *προφήτης*) este cel ce primește și poartă cuvântul revelat de Dumnezeu înaintea oamenilor. Etimologic, este un cuvânt compus din grec. *πρό-* cu semnificația de înainte / în fața și *φημί* (*φής, φησί, φάμεν, φάτε, φασί/ν*) a face vizibil / a exprima prin

cuvinte. Profetul primește o chemare, este ales pentru această misiune de Dumnezeu și primește învestirea în această misiune prin lucrarea Spiritului lui Dumnezeu: „Atunci va veni peste tine Spiritul Domnului și vei prooroci și tu cu ei și te vei face alt om” (1 Regi 10, 5).

Profetul vorbește în locul lui Dumnezeu, în numele lui Dumnezeu, și acționează din însărcinarea lui Dumnezeu. De aceea primește o „trezire” și o renaștere ca om spiritual care percepe evenimentele din perspectiva lui Dumnezeu, fiind ancorat în trecut, privește spre viitor și luminează prezentul. Cuvântul profetic este rostit în putere, de aceea este însoțit de acțiunea supranaturală a lui Dumnezeu care lucrează în și prin Spiritul Său săvârșind minuni. Profetul transmite Cuvântul lui Dumnezeu mai ales pentru păstrarea purității mesajului revelat și acuzarea derivelor doctrinare sau a sincretismelor religioase. Din această cauză persoana profetului este persecutată de instituțiile de putere ale regilor decăzuți moral și urâți de poporul care s-a îndepărtat de Dumnezeu, de aceea chemarea profetică înseamnă și moartea profetică, toți sfârșind martirizați, inclusiv Isus în virtutea mesianismului (rege, profet și sacerdot) trecând prin moartea profetică.

Profeții se luptă cu sincretismele religioase arătând, prin puterea cuvântului rostit însoțit de puterea Spiritului într-un ambient cultural-religios politeist, că numai Jahwe este Dumnezeu adevărat: zeii păgâni sunt idoli, sunt contururi goale (grec. *εἰδωλον*), nu există cu adevărat conținutul pe care pretind că-l reprezintă cvasi-sacramental, sunt iluzii și simple statui de lemn, de piatră sau turnate în aur (Amos 5,26; Osea 8, 4-8; Ieremia 10, 3; Isaia 41, 6; 44, 9-20).

Spiritul profetic de care este pătruns omul învestit de *ruah* îl transformă: cunoaște și arată atitudinile interioare ale poporului și a căpeteniilor față de Dumnezeu, acuză lipsa de credință și iubire, încearcă să combată himerele falșilor profeți, arată poporului fidelitatea lui *JHWH* față de Legământul Său. În timpul marilor evenimente istorice care lovesc Israelul, profeții contribuie la clarificarea raportului dintre Dumnezeu și

oameni, o divinitate care își iubește poporul Său redus uneori la „o rămașiță sfântă” din care renaște ca popor în planul dumnezeiesc. Profetul mijlocește pentru semenii săi, dă sens spiritual evenimentelor istorice și asigură asistența Spiritului lui Dumnezeu în momentele de renaștere.

Spiritul profetic dă speranță în cele mai întunecate momente ale istoriei, de exemplu prin Ieremia în timpul asediului și distrugerii Ierusalimului (605-597 î.Hr.) sau prin Iezechiel în timpul exilului babilonian (593-571 î.Hr.) după cum mărturisesc profețiile despre o nouă alianță universală și definitivă care va atinge inima omului: *Isaia* 19,19ss; 55,3; 61,8; *Ieremia* 31,31-34; *Iezechiel* 37,26. Cuvântul profeților anunță, după judecata lui Dumnezeu asupra lui Israel, planul divin asupra tuturor popoarelor, după care va veni timpul mântuirii, al eliberării și al noii vieți în Împărăția lui Dumnezeu (*Iezechiel* 37,1-14; *Isaia* 40,1). Renașterea trece prin chinurile facerii, prin crizele civilizaționale ale colapsurilor și eforturilor de readaptare la noii parametri existențiali, însă lumea restaurată este pătrunsă de acum înainte de acest Spirit al lui Dumnezeu:

„Dar după aceea, vărsa-voi Spiritul Meu peste tot trupul, și fiii și fiicele voastre vor profeți, bătrânii voștri visuri vor visa iar tinerii voștri vedenii vor vedea. Chiar și peste robi și peste roabe voi vărsa Spiritul Meu. Și vă voi arăta semne minunate în cer și pe pământ: sânge, foc și stâlpi de fum; soarele se va întuneca și luna va fi roșie ca sângele, înainte de venirea zilei celei mari și înfricoșătoare a Domnului. Și oricine va chema numele Domnului se va izbăvi, căci în muntele Sionului și în Ierusalim va fi mântuirea, precum a zis Domnul; și între cei mântuiți, numai cei ce cheamă pe Domnul” (*Ioil* 3, 1-5).

Yves Congar ne aduce aminte că această revărsare profetică este proclamată de Sfântul Petru în ziua Rusaliilor.¹⁹ Spre deosebire de sistemul doctrinar al iudaismului ca religie națională,

¹⁹ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, v. 1, p. 24.

misterul voinței universale, mântuitoare a lui Dumnezeu, se descoperă printr-un nou și veșnic Legământ într-o Împărăție nouă, de alt tip (*Isaia* 43), în care Dumnezeu își arată plenar puterea gloriei Sale (*Agheu, Zaharia, Maleachi*) tuturor popoarelor (*Ieremia* 16,19; *Isaia* 56,7; *Zaharia* 2,15) într-o creație renăscută de Spiritul creator în care triumfă pacea și fericirea asemănătoare paradisiului primordial, este restaurarea stării edenice a dreptății originare (*Isaia* 35,1-10).²⁰

Scrierile sapiențiale. O altă intervenție a Spiritului lui Dumnezeu este legată de procesul reformelor religioase și al teologizării doctrinei mozaice după întoarcerea din exilul babilonian. Pe de o parte este aspectul uman deoarece poporul trece printr-o asceză purificatoare și vindecătoare. În același timp, „acum” se separă adevărații moștenitori ai promisiunii Legământului de cei ce nu rămân fideli în credință. Pe de o altă parte este intervenția divină printr-un proces al inspirației care conduce spre maturizarea teologiei veterotestamentare până la plinirea Revelației în Isus Hristos.

„În exil, Israelul nu privește numai la viitoarele posibilități de mântuire, ci privește și înapoi: poporul, profeții și teologii săi citesc propria istorie cu ochi noi, deschiși de experiența captivității și a robiei. Israelul vede acum pe JHWH cu alți ochi, cu ochi purificați de anii amari ai captivității. Acum vede că Creatorul lucrează prin intermediul lui ruah. Omul însuși trăiește din ruah al lui Dumnezeu. Spiritul lui JHWH revigorează Israelul întreg”.²¹

Acest *ruah* JHWH se revelează în cazul scrierilor sapiențiale într-o dublă postură: este Înțelepciunea care vine de la Dumnezeu și Spiritul care ajunge la omul istoric prin insuflarea mesajului acestei Înțelepciuni în cultura și spiritualitatea lui Israel în această perioadă istorică care precedă venirea lui Mesia –

²⁰ Renzo Lavatori, *Dumnezeu și Omul*, p. 78.

²¹ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 18.

Hristos. Sigur, fără să fie o revelație explicită a Fiului și a Spiritului Sfânt, asocierea unei Înțelepciuni ce provine de la Dumnezeu și se circumscrie ca „ceva” din Dumnezeu și un *ruah* care insuflă mesajul acestei înțelepciuni în răspunsurile date la întrebările existențiale ale Israelului, devine o umbră a revelării explicate a misterului Preasfintei Treimi în Isus Hristos, plinirea Revelației.²²

Înțelepciunea adevărată este recunoașterea stării de creatură care se reflectă în comportamentul omului prin religiozitate – pietate (grec. *εὐσέβεια*), exprimată biblic: „*Αρχή σοφίας εἶναι ο φόβος του Κυρίου και επίγνωσι των αγίων η φρόνησι.*” – „Începutul înțelepciunii este frica de Dumnezeu și priceperea este știința Celui Sfânt” (*Înțelepciunea lui Solomon* 9, 10).

Există o similitudine până la confuzie între Spirit – *ruah* – *pneuma* și Înțelepciune – *חכמה* (*hokmah*) – *σοφία*: „Înțelepciunea este spirit iubitor de oameni și nu lasă nepedepsit pe cel care hulește prin vorbele sale, căci Dumnezeu este martor gândurilor celor mai ascunse și pătrunde fără greș inimile și aude toate cuvintele. Spiritul lui Dumnezeu umple lumea, El cuprinde toate și știe orice șoaptă” (*Înțelepciunea* 1, 6-7).

Înțelepciunea este un atribut divin, de aceea omul se apropie de înțelepciune în măsura în care aprofundează misterul lui Dumnezeu. „Prin cuvântul Domnului cerurile s-au făcut” (*Psalmul* 33,6), conturează un mediator al Creației²³, 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 Jahwe se definește din ce în ce mai clar ca o putere misterioasă, subordonată lui Dumnezeu, care însoțește orice teofanie. Asemenea Cuvântului – Înțelepciune, Spiritul însoțește ca o realitate personală misterul lui Dumnezeu.²⁴

²² Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, v.1, p. 25.

²³ Carlos Ignacio Gonzalez, *Cristologia. Tu ești mântuirea noastră*, Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfânta Tereza”, București, 1993, p. 24.

²⁴ Alexandru Buzalic, *De trinitate*, p. 72.

În concluzie, *Ruah* – Suflul și Spiritul lui Dumnezeu din textele veterotestamentare exprimă acțiunea lui Dumnezeu.²⁵ Pentru o situare justă a problematicii pneumatologice a perioadei veterotestamentare este necesar să ținem cont și de literatura intertestamentară reprezentată de apocrifele Vechiului Testament, scrierile de la Qumran, literatura rabinică și targumică (traducerile în limba aramaică), precum și raportul monoteismului teologic ebraic în contact cu gândirea elenistă. Pentru aprofundarea acestor teme recomand lectorului de limbă română lucrările părintelui Eduard Ferent²⁶ sau ale părintelui Isidor Mărtincă.²⁷

Însă în ceea ce privește iudaismul biblic tardiv, putem spune că, în pragul începutului erei creștine, monoteismul teologic era bine definit iar mesianismul regal dobânda o componentă eshatologică bine conturată. Religiozitatea iudaică trecea printr-o perioadă de schimbări profunde. Profetismul deuteronomic s-a confruntat întotdeauna cu practicile oraculare și șamanice omniprezente în religiile arhaice.²⁸ Lucrarea extraordinară a marilor profeți, care au rămas ca imagini – *typos* a acțiunii lui Dumnezeu prin chemarea profetică autentică, trecea printr-o perioadă de criză fiind necesară adaptarea la noile provocări politice, culturale și spirituale din epoca postexilică. În fond, era nevoie de emergența unui alt tip de profetism pe fondul eșecului politic al regalității în Israel care să permită afirmarea noului Ierusalim. Părintele Mărtincă sintetizează problematica profetismului legendar așa cum se proiectează în conștiința poporului într-o perioadă în care mesianismul regal se transformă prin componenta eshatologică:

²⁵ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, v. 1, p. 27.

²⁶ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, pp. 29-33.

²⁷ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, pp. 24-30.

²⁸ Stéphanie Anthonioz, *Le prophétisme biblique. De l'idéal à la réalité*, Cerf, Paris, 2013, p. 227.

„Ca Duh al lui Dumnezeu, ruah JHWH își desfășoară activitatea cea mai însemnată nu în afara, ci înăuntrul istoriei, de la origini până la plinătatea împărăției; prin Duhul său, Dumnezeu îl eliberează pe Israel, îl conduce prin conducători și regi, îi vorbește prin profeți (cf. mai ales mărturia lui Ezechiel), și o dată în plus va lucra în viitor; se va odihni asupra regelui mesianic (*Isaia* 11, 2; 42, 1; 61, 1) și va locui în poporul lui Dumnezeu în zilele din urmă (cf. *Isaia* 32, 15; *Ioel* 3, 1).”²⁹

Ne aflăm în fața unui proces de redactare și de instituționalizare a profeților „oficiali” care poate fi urmărit prin analiza literară a evoluției textelor și prin exegezele biblice. Începând cu *Deutero-Isaia* se observă conturarea noului profetism biblic, treptat, persoana și personajul cu o aură legendară în memoria colectivă (figura mozaică a tradiției deuteronomice) își pierde importanța în fața mesajului lui Dumnezeu care se impune prin *Cuvântul Său*, atotputernic, dătător de viață și plin de putere în Istorie. Se produce o adevărată ruptură față de profetismul vechi în cadrul unui complex proces socio-religios. Dinamismul transformărilor religioase profunde continuă prin *Ieremia* care introduce profeția într-un proces redacțional, într-un diacronism care dă sens unității teologice a mesajului revelat și intervenției lui Dumnezeu în Istoria lumii. Se construiește o concepție despre lume în care se conturează ieșirea din gândirea unei religii naționale în favoarea unui mesaj universal, care se va concretiza prin Hristos. Pentru Israel mozaismul devine singurul garant al existenței Poporului ales ca entitate politică și identitară, de aceea interpretările teologiei rabinice a iudaismului biblic tardiv valorizează legătura dintre mesajul profetic și istoria poporului evreu.³⁰

Dar lucrarea Spiritului este o constantă în viața de credință. Marele profetism era înlocuit de inspirația rabinilor care

²⁹ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, p. 29.

³⁰ Stéphanie Anthonioz, *Le prophétisme biblique*, pp. 109-110.

călăuzeau cu înțelepciune credincioșii fideli Legământului. Lucrarea Spiritului rămâne ca un ecou al marelui profetism, este *בַּת קוֹל* – *Bath Qol* / *fiica vocii* sau *mica voce*, fiind vorba despre acțiunea inspirației, a evoluției în viața spirituală, raportul dintre viața cotidiană și viața de credință, rabini carismatici etc., care se manifestă în fenomene legate de viziuni (în primul rând revelații auditive) sau de fenomene mistice.³¹

În sinteză, cum este înțeles *Spiritul* – *ruah* în perioada Vechiului Testament? Este o putere care vine de la Dumnezeu, lucrează în numele lui Dumnezeu și uneori se identifică cu Înțelepciunea divină. Prin *Spiritul lui Dumnezeu* este dată viața, este însuflețită natura și este guvernată creația. Același Spirit are o acțiune supranaturală intervenind printr-o asistență specială în cazul personajelor carismatice. Învățarea în putere este transformantă, fie că este vorba despre chemarea și discernământul în credință a lui Avraam sau a lui Moise, spiritualizarea profilului conducătorilor politici și militari precum Iosua sau David, sau în manifestarea complexă a *nabiismului* care rămâne cea mai vizibilă și importantă acțiune în istoria Poporului ales. De aceea și evoluția așteptării mesianice, de la mesianismul regal la cel profetic și eshatologic este asistată de inspirația Spiritului și își dobândește plinirea în manifestarea plenară în Isus Hristos.

1.2. Revelația pneumatologică explicită în cărțile Noului Testament

Dacă cărțile Vechiului Testament prezintă un *ruah* – spirit ca acțiune a lui Dumnezeu, Revelația plenară în Isus Hristos este explicit trinitară. Este specificitatea monoteismului creștin care recunoaște în unitatea și simplitatea naturii divine trei realități personale care subzistă ca atare și care intervin păstrându-și

³¹ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, p. 24.

identitatea în acțiunea conjugată, unitară, *oikonomică*. Plinirea Revelației în persona lui Hristos Isus și Cuvântul rostit pe înțelesul tuturor este fără echivoc: „mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Spirit, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă” (Matei 28, 19-20).

Noul Testament este înțeles în adevărata sa dimensiune numai în unitatea Sfintei Scripturi: „planul divin al Revelației se realizează prin fapte și cuvinte legate strâns între ele și care se luminează reciproc”, în timp ce pedagogia divină privește deschiderea spirituală a omenirii spre refacerea comuniunii dintre om și Dumnezeu, un salt calitativ care devine posibil numai „în” și „prin” Persoana lui Isus Hristos, om și Dumnezeu, Dumnezeu adevărat și om adevărat.³²

Așa cum cunoaștem din studiul fundamentelor neotestamentare pentru toate domeniile teologiei dogmatice, și în problematica pneumatologiei observăm nuanțările diferite făcute de Evangheliile sinoptice față de abordarea Evangheliei după Ioan. Ulterior ne oprim asupra concepției despre Spiritul Sfânt în cartea Faptelor Apostolilor și asupra pneumatologiei pauline, care marchează atât începutul Epocii Bisericii, cât mai ales conștientizarea prezenței Spiritului Sfânt în orice act eclezial și în istoria Bisericii, situație care va dura până la plinirea eshatonului.

1.2.1. Pneumatologia Evangheliilor sinoptice

Ca să situăm în context mesajul cărților Noului Testament trebuie să ne aducem aminte de faptul că ne aflăm în fața unui eveniment istoric care se petrece într-un spațiu geografic, într-un ambient cultural specific, într-un timp marcat de evenimentele geopolitice și de frământările religioase și spirituale în care își desfășoară existența Poporul ales la plinirea timpurilor. Intrarea lui Dumnezeu în istoria omenirii se face

³² CBC n. 53.

subtil, prin *kenoza* Fiului care se îmbracă în umanitatea noastră asumându-și condiția omului istoric: „S-a coborât din ceruri, Și S-a întrupat de la Spiritul / Duhul Sfânt și din Maria Fecioara Și S-a făcut om” (*descendit de cælis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est* – κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα). Această coborâre din transcendența naturii divine în dimensiunea istorică, condiționată în spațiu / timp, este opera Spiritului Sfânt care intervine în unirea cu materia prin întrupare (*incarnatus est – σαρκωθέντα*) și prin asumarea totală a naturii umane ca „înomenire” – s-a făcut om (*homo factus est – ἐνανθρωπήσαντα*).

Întruparea Fiului este opera Spiritului Sfânt care „o umbrește” pe Maria rămânând permanent în istorie, totodată făcând legătura dintre transcendența absolută a naturii divine și prezența kenotică a Fiului devenit om. Întâlnirea dintre Maria și vara sa Elisabeta devine o mărturie a prezenței Spiritului în Isus, de aceea reacția pruncului care tresaltă în pântecele maicii sale și inspirația Elisabetei: „iar când a auzit Elisabeta salutarea Mariei, pruncul a săltat în pântecele ei și Elisabeta s-a umplut de Spirit Sfânt, Și cu glas mare a strigat și a zis: Binecuvântată ești tu între femei și binecuvântat este rodul pântecelei tale. Și de unde mie aceasta, ca să vină la mine Maica Domnului meu?” (*Luca 1, 41-43*).

Realitatea istorică a nașterii, copilăriei, vieții publice, precedă procesul redactării cărților scrise și al recepției ecleziale a misterului pascal al patimii, morții și învierii Domnului nostru Isus Hristos și al nașterii Bisericii în ziua primelor Rusalii. Până la stabilirea canonului Sfintei Scripturi ne aflăm în plin proces de materializare a „cuvântului scris” și al discernământului eclezial primar care aruncă o lumină clarificatoare asupra evenimentelor istoriei vieții lui Isus din Nazaret și asupra tezaurului credinței pe care îl încredințează magisteriului viu al Bisericii. După aceea începe procesul istoric de dezvoltare a teologiei prin teologiile Bisericilor aflate în

comuniunea ortodoxiei doctrinare și în unitatea în diversitate specifică catolicității Bisericii lui Hristos.

Pneumatologia neotestamentară este hristologică, fiind direct legată de originalitatea mesianismului concretizat în Persoana lui Isus Hristos.³³ În același timp, hristologia și pneumatologia devin aprofundări sistematice ale teologiei trinitare, orice aprofundare teologică *ad intra* – teologică, sau *ad extra* – *oikonomică*, fiind analize specializate ale raporturilor Tatălui, Fiului și Sfântului Spirit în unitatea naturii divine sau în acțiunea conjugată a Persoanelor din Sfânta Treime asupra Istoriei.

Dacă evenimentele legate cronologic de întruparea Fiului, nașterea lui Isus Hristos și copilăria Sa, sunt rezultatul reflecțiilor ulterioare recepției ecleziale a misterului pascal, evenimentele vieții publice reflectă în Evangheliile sinoptice procesul treptat al conștientizării faptului că Isus este Mesia așteptărilor eshatologice iudaice și că misiunea Sa mântuitoare este universală. Isus este unicul și singurul Mântuitor al întregului neam omenesc, dar conștientizarea acestui Adevăr de credință privește depășirea gândirii mozaismului ca religie națională pentru monoteismul iudaic și convertirea neamurilor la credința în Dumnezeu prin misionarismul Bisericii lui Hristos.

Primul eveniment în care este revelat Spiritul Sfânt este Botezul Domnului. Ioan Botezătorul face legătura între profetismul veterotestamentar și era mesianică, fiind un personaj carismatic, ascetic, care are harul cuvântului profetic. El vestește puterea spirituală a lui Isus și raportul direct dintre acesta și Spiritul Sfânt. Ioan Botezătorul netezește căile Domnului, are misiunea de a pregăti intrarea în Istoria mântuirii a Mântuitorului, fapt consemnat în toate tradițiile neotestamentare: „Acesta vă va boteza cu Spirit Sfânt și cu foc (*Matei* 3, 11); Eu v-am botezat pe voi cu apă, El însă vă va boteza cu Spirit Sfânt (*Marcu* 1, 8); Eu vă botez cu apă, dar vine Cel ce

³³ Renzo Lavatori, *Unul-născut din Tatăl. Isus în misterul filiației Sale*, Galaxia Gutenberg, 2008, pp. 46-47.

este mai tare decât mine, Căruia nu sunt vrednic să-I dezleg cureaua învâțămintelor. El vă va boteza cu Spirit Sfânt și cu foc” (Luca 3, 16).

Epifania Botezului este iconică și deschide calea spre orice referire ulterioară la prezența imanentă a Sfintei Treimi și a imaginii simbolice a Spiritului Sfânt sub forma unui porumbel. Yves Congar menționează faptul că asocierea simbolică *ruah* – porumbel este prezentă în perioada Vechiului Testament și în scrierile rabinice. Porumbelul este o imagine a unui dar care se coboară din Cer, profeții primesc haruri din partea unor mesageri înaripați, este semnul vizibil al Cuvântului inspirat, ca în cazul micii voci din inspirația rabinică (*Bath Qol*).³⁴ Textele Evangheliilor sunt unanime:

Botezându-se Isus, când ieșea din apă, îndată cerurile s-au deschis și Spiritul lui Dumnezeu s-a văzut pogorându-se ca un porumbel și venind peste El. Și iată glas din ceruri zicând: «Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit» (Matei 3, 16-17).

Și în zilele acelea, Isus a venit din Nazaretul Galileii și s-a botezat în Iordan, de către Ioan. Și îndată, ieșind din apă, a văzut cerurile deschise și Spiritul ca un porumbel coborându-Se peste El. Și glas s-a făcut din ceruri: Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit. Și îndată Spiritul L-a mânat în pustie (Marcu 1, 9-12).

După ce s-a botezat tot poporul, botezându-Se și Isus și rugându-Se, s-a deschis cerul, Și S-a coborât Spiritul Sfânt peste El, în chip trupesc, ca un porumbel, și s-a făcut glas din cer: Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit (Luca 3, 21-22).

În scrierile părintelui Isidor Mărtincă întâlnim distincția dintre manifestările *pneumei* din perioada pre-pascală (Spiritul dăruit lui Isus) și după Paști (Spiritul dăruit de Isus).³⁵ Este normal ca prezența imanentă a Spiritului să fie mai des citată în

³⁴ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, v. 1, p. 31.

³⁵ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, p. 31.

perioada post-pascală, cu toate acestea, de la Bunavestire până la porunca misionară încredințată Apostolilor, acțiunea conjugată Isus Hristos – Spiritul Sfânt este o constantă încă de la începutul vieții publice. După Botez, Spiritul îl călăuzește pe Isus în pustiu unde trece prin experiența ascetică a postului de patruzeci de zile (*Matei* 4, 1-2; *Marcu* 1, 13; *Luca* 4, 1-2).

Toate minunile săvârșite de Isus sunt făcute cu puterea Spiritului Sfânt: prin stăpânirea stihiilor naturii arată că guvernează creația, prin vindecări perfecționează natura umană pervertită de păcat, prin exorcizări își revelează direct ființa divină care este deasupra lumii spirituale și poate porunci îngerilor. În *Marcu* 3, 22-30 este prezent textul care ne descoperă prin transparență confruntarea dintre teologia rabinică și practicile taumaturgice ale credințelor vernaculare în care administrarea unor remedii naturale sau empirice sunt însoțite de „vrăji”, „invocații” sau „descânțece” care trimit spre manipularea lumii „duhurilor necurate” atât de prezente în demonologiile arhaice.³⁶

Întreaga viață publică a lui Isus s-a lovit de prezenta răului personificat, care i se opune în mod direct. Evangheliile prezintă încercarea de a i se opune lui Isus: Irod dorește să-L ucidă pe pruncul Isus și declanșează un infanticid, apoi momentul marcant al ispitirii din pustiu în care diavolul sau satan este biruit („sfârșind toată ispita, s-a îndepărtat de la El, până la o vreme” (*Luca* 4, 13), următorul moment îndreptat direct împotriva lui Isus fiind patimile și moartea pe cruce, momentul în care „răul” părea să triumfe. Isus, arătând-și supremația asupra creației (lumea văzută și nevăzută), vindeca bolile și suferințele, alungă demonii, și prin moartea Sa reușește să biruiască peste legătura morții.

Spiritul Sfânt este o „putere” – *δύναμις* care se revarsă mandatând puterea profetică către Ioan Botezătorul (*Luca* 1, 15-17),

³⁶ Alexandru Buzalic, *Demonologia creștină. Revelație, tradiție și rațiune*, Galaxia Gutenberg, 2010, pp. 184-186.

ultimul profet al Vechiului Testament și deschizătorul de drum pentru epoca mesianică, sau dreptul Simeon în pasajul în care vorbește profetic sub călăuzirea acestui dinamism spiritual (*Luca* 2, 25-26).³⁷ După experiența pustiului Isus manifestă plinar, în mod vizibil pentru toți, dinamismul Spiritului împreună cu care lucrează fiind Mesia Cel așteptat: „S-a întors Isus în puterea Spiritului în Galileea și a ieșit vestea despre El în toată împrejurimea. Și învăța în sinagogile lor, mărit fiind de toți” (*Luca* 4, 14-15). Dar uniunea dintre Spiritul profetic și Persoana lui Isus este cea mesianică, după cum mărturisește: „Spiritul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea; să slobozesc pe cei apăsați, și să vestesc anul plăcut Domnului. Și închizând cartea și dând-o slujitorului, a șezut, iar ochii tuturor erau ațintiți asupra Lui. Și El a început a zice către ei: Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre” (*Luca* 4, 18-21).

Evangeliiile sinoptice urmăresc cronologic principalele etape din viața lui Isus, urmează procesul conștientizării lucrării mesianice de-a lungul vieții publice, ajung la punctul culminant al patimii, moșii și Învierii, pentru a ajunge la porunca misionară (*Matei* 28, 19), Înălțarea de-a dreapta Tatălui a Domnului nostru Isus Hristos de unde vine de acum înainte revărsarea plinară a Spiritului Sfânt în Sfintele Sacramente care însoțesc viața Bisericii și viața spirituală ascendentă a fiecărui credincios.

1.2.2. Spiritul Sfânt în Evanghelia după Ioan

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος – „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul” (*Ioan* 1, 1). Prologul Evangheliei după Ioan revelează Cuvântul-Dumnezeu ca

³⁷ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, p. 33.

realitate primordială pentru a trece prin mesianismul în Hristos Isus și a ajunge la Persoana Spiritului Sfânt ca prezență permanentă în Biserică. Începând cu activitatea lui Ioan Botezătorul avem mărturia publică a prezenței plinătății revărsării Spiritului asupra Celui care este Mesia: „Iată Mielul lui Dumnezeu” (*Ioan 1, 19-34*) „Acesta este Fiul lui Dumnezeu” (*Ioan 1, 34*) sau alesul lui Dumnezeu. În mod firesc urmează mărturia ucenicilor lui Ioan Botezătorul, Andrei afirmând: „L-am găsit pe Mesia (care înseamnă Hristos)” (*Ioan 1, 41*) sau Filip: „L-am găsit pe acela despre care a scris Moise în Lege și profeți, Isus, fiul lui Iosif din Nazaret” (*Ioan 1, 45*).³⁸

Evanghelia după Ioan, asemenea scrierilor extra-biblice și mai ales a dualismului manuscriselor de la Qumran, prezintă o luptă permanentă între lumină, Spiritul lui Dumnezeu, viața adevărată, și ceea desemnează întuneric, spiritul lumii acesteia sau spiritele necurate. Pe lângă puterea asupra stihilor naturii, un rol important îl are puterea mesianică de a exorciza. După cum sublinia părintele Ferent:

„Isus însuși privește toată opera sa ca o înfrângere fără apel a spiritului celui rău de către Spiritul lui Dumnezeu, de către Degetul dreptei părintești. Exorcismele din Evanghelii sunt o continuă epifanie a Prezenței salvatoare a Spiritului Sfânt care lucra în și prin toată natura umană a lui Isus din Nazaret... Ca și la Qumran, bătălia care se dă este aceea a Spiritului luminii și adevărului împotriva spiritului minciunii și al întunericului. Mai precis, trecerea de la c. 7 la c. 8 se face prin promisiunea lui Isus de a face să țâșnească fluviile Spiritului din sânul său spre aceia care vor crede în El.”³⁹

Isus, în dialogul cu femeia Samarineană vorbește despre natura spirituală a lui Dumnezeu, despre comuniunea sfinților care caracterizează unitatea Bisericii lui Hristos după momentul fondator al Rusaliilor, despre revărsarea Spiritului

³⁸ Renzo Lavatori, *Unul-născut din Tatălui*, p. 46.

³⁹ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 51.

ca „izvor de apă curgătoare spre viață veșnică” (*Ioan 4, 14*) și despre mesianismul Său: „dar vine ceasul și acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în spirit și în adevăr, că și Tatăl astfel de închinători își dorește. Spirit este Dumnezeu și cei ce I se închină trebuie să i se închine în spirit și în adevăr. I-a zis femeia: Știm că va veni Mesia care se cheamă Hristos; când va veni, Acela ne va vesti nouă toate. Isus i-a zis: Eu sunt, Cel ce vorbesc cu tine” (*Ioan 4, 23-26*).

Regăsim atributele naturii divine pe care Isus le deține și le mandatează prin Spiritul-Dumnezeu Iubire / Lumină Adevăr: „Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric” (*Ioan 12, 46*). Însă pasajele cele mai importante pentru revelarea Spiritului în semnificație pneumatologică sunt prezentate de Ioan într-un climax care își are culmea în misterul pascal al patimii, morții și Învierii. Isus își manifestă adevărata postură mesianică în paradoxul triumfului spiritului asupra „stăpânului lumii acesteia” care se petrece prin aparenta înfrângere, după așteptările omenești, prin violența păcatului și a iluziei puterii discreționare a mai marilor lumii acesteia în a-și aroga dreptul de decizie asupra vieții și a morții. În pragul plinirii misterului pascal Isus revelează explicit Sfânta Treime și mai ales a treia Persoană care este trimisă să instaureze epoca Bisericii.

Isus Hristos, om adevărat și Dumnezeu adevărat, este întru Tatăl și Tatăl întru Fiul (*Ioan 14, 11*) și odată întors de-a dreapta Tatălui îl trimite pe „Mângâietorul, pe Care Îl trimite de la Tatăl, Spiritul Adevărului, Care de la Tatăl purcede” (*Ioan 15, 26*). Spiritul este Mângâietorul – grec. *Παράκλητος*, tradus uneori prin latinescul *Advocatus*, trimis de Isus (*Ioan 16, 8*), „Acela, Spiritul Adevărului, va călăuzi la tot adevărul” (*Ioan 16, 13*) fiind puterea – *dynamis* – care animă totalitatea creștinilor care devine un corp eclezial printr-o comuniune spirituală care transcende condiția umană atât pe orizontală cât și pe verticală. Capitolul 17 este testamentul lui Isus pentru viitor, prin care realizează revelarea filiației Sale din veșnicie și mandatează

misiunea refacerii unității creaturale „pentru ca toți să fie una”, care se va concretiza în epoca Bisericii:

„Acestea a vorbit Isus și, ridicând ochii Săi la cer, a zis: Părinte, a venit ceasul! Preamărește pe Fiul Tău, ca și Fiul să Te preamărească. Precum I-ai dat stăpânire peste tot trupul, ca să dea viață veșnică tuturor aceloră pe care Tu i-ai dat Lui. Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Isus Hristos pe Care L-ai trimis. Eu Te-am preamărit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit. Și acum, preamărește-Mă Tu, Părinte, la Tine Însuși, cu mărirea pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea. Arătat-am numele Tău oamenilor pe care Mi i-ai dat Mie din lume. Ai Tăi erau și Mie Mi i-ai dat și cuvântul Tău l-au păzit. Acum au cunoscut că toate câte Mi-ai dat sunt de la Tine; Pentru că cuvintele pe care Mi le-ai dat le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieșit, și au crezut că Tu M-ai trimis. Eu pentru aceștia Mă rog; nu pentru lume Mă rog, ci pentru cei pe care Mi i-ai dat, că ai Tăi sunt. Și toate ale Mele sunt ale Tale, și ale Tale sunt ale Mele și M-am preamărit întru ei. Și Eu nu mai sunt în lume, iar ei în lume sunt și Eu vin la Tine. Părinte Sfinte, păzește-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat, ca să fie una precum suntem și Noi. Când eram cu ei în lume, Eu îi păzeam în numele Tău, pe cei ce Mi i-ai dat; și i-am păzit și n-a pierit nici unul dintre ei, decât fiul pierzării, ca să se împlinească Scriptura. Iar acum, vin la Tine și acestea le grăiesc în lume, ca să fie deplină bucuria Mea în ei. Eu le-am dat cuvântul Tău, și lumea i-a urât, pentru că nu sunt din lume, precum Eu nu sunt din lume. Nu Mă rog ca să-i iei din lume, ci ca să-i păzești pe ei de cel viclean. Ei nu sunt din lume, precum nici Eu nu sunt din lume. Sfințește-i pe ei întru adevărul Tău; cuvântul Tău este adevărul. Precum M-ai trimis pe Mine în lume, și Eu i-am trimis pe ei în lume. Pentru ei Eu Mă sfințesc pe Mine Însuși, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr. Dar nu numai pentru aceștia Mă rog, ci și pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvântul lor, ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis. Și mărirea pe care Tu

Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine. Părinte, voiesc ca, unde sunt Eu, să fie împreună cu Mine și aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă mărirea mea pe care Mi-ai dat-o, pentru că Tu M-ai iubit pe Mine mai înainte de întemeierea lumii. Părinte drepte, lumea pe Tine nu te-a cunoscut, dar Eu Te-am cunoscut, și aceștia au cunoscut că Tu M-ai trimis. Și le-am făcut cunoscut numele Tău și-l voi face cunoscut, ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu în ei” (Ioan 17).

După Înviere Isus mandatează din plin puterea Spiritului Sfânt: „Pace vouă! Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi. Și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Spirit Sfânt; Căroră veți ierta păcatele, le vor fi iertate și căroră le veți ține, vor fi ținute” (Ioan 20, 21-23). Evanghelia după Ioan se sfârșește prin repunerea lui Petru în demnitatea de „Piatră” a Bisericii și cel căruia i se încredințează turma / comuniunea Bisericii spre păstorie ca primul dintre Apostoli: „Paște oile Mele” (Ioan 21, 17). Este o investiție în putere care se va plini în ziua Cincizecimii și instaurarea domniei Spiritului Sfânt în epoca timpurilor de pe urmă care va dura până la a doua venire în glorie a Mântuitorului nostru Isus Hristos!

1.2.3. Spiritul Bisericii în Faptele Apostolilor și în scrierile pauline

După ce mărturisește despre dumnezeirea Sa și despre lucrarea din veșnicie, Isus „s-a bucurat în Spiritul Sfânt” (Luca 10, 21), apoi dăruiește / mandatează ucenicilor Săi acest *dynamis* care caracterizează de acum înainte prezența misterioasă a lui Dumnezeu în imanența istoriei până la plinirea Istoriei. „Spiritul dăruit de Isus” după Înviere începe să fie prezent în mod permanent începând cu acel prim Botez cu foc – Botezul în Spiritul Sfânt – Rusaliile (Fapte 1, 5), de acum înainte prin orice epicleză intervenind *hic et nunc* în viața Bisericii.

Sfântul Evanghelist Luca descrie perioada până la Înălțarea Domnului ca o experiență spirituală deosebită. Dinamismul Bisericii primare este dat de omniprezența Spiritului prin care Isus dinamizează evenimentele „poruncind prin Spiritul Sfânt apostolilor pe care i-a ales... arătându-li-Se timp de patruzeci de zile și vorbind cele despre împărăția lui Dumnezeu” și „să aștepte făgăduința Tatălui... Că Ioan a botezat cu apă, iar voi veți fi botezați cu Spiritul Sfânt, nu mult după aceste zile” (*Fapte* 1, 2-5).

Mircea Eliade trece în revistă epifaniile focului divin consemnate de mitologiile din spațiul Mesopotamian, Iranian sau Indian arătând că nu există nicio influență asupra relatării manifestării din ziua Cincizecimii a anului 30 dHr., aceasta fiind mai degrabă o nouă revelație a lui Dumnezeu legată de teofania Muntelui Sinai.⁴⁰

La origine, această sărbătoare este agrară (secerișul – *Exod* 23, 16) devenind ulterior un reper calendaristic încărcat de o semnificație sacră, începând cu secolul III îHr. fiind o comemorare a reînnoirii Alianței. Aceeași semnificație o găsim în secolul I îHr. în apocriful *Cartea Jubileelor* și în manuscrisele de la Qumran pentru care Cincizecimea era sărbătoarea Alianței, intrându-se în opoziție față de practicile hasidice apărute după dărâmarea Templului din Ierusalim.⁴¹

Nașterea Bisericii în ziua Cincizecimii este consecința revărsării Spiritului Sfânt care investeste Apostolii în puterea sacerdotală a lui Isus printr-o manifestare care amintește de *ruah* – vânt, limbi de foc și darul glosolaliei prin care Cuvântul lui Dumnezeu ajunge la toate neamurile pământului. Întreaga misiune evanghelizatoare a Bisericii este prelungirea activității lui Isus care se realizează de acum înainte prin Spiritul Sfânt care inaugurează o nouă etapă din Istoria mântuirii. Să analizăm textul din *Faptele Apostolilor*:

⁴⁰ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, Editura Științifică, București 1991, pp. 313-314.

⁴¹ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, p. 47.

„Și când a sosit ziua Cincizecimii, erau toți împreună în același loc. Și din cer, fără de veste, s-a făcut un vuiet, ca de suflare de vânt ce vine repede, și a umplut toată casa unde ședeau ei. Și li s-au arătat, împărțite, limbi ca de foc și au șezut pe fiecare dintre ei. Și s-au umplut toți de Spirit Sfânt și au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea lor Spiritul a grăi. Și erau în Ierusalim locuitori iudei, bărbați cucernici, din toate neamurile care sunt sub cer. Și iscându-se vuietul acela, s-a adunat mulțimea și s-a tulburat, căci fiecare îi auzea pe ei vorbind în limba sa. Și erau uimiți toți și se minunau zicând: Iată, nu sunt aceștia care vorbesc toți galileieni? Și cum auzim noi fiecare limba noastră, în care ne-am născut? Parți și mezi și elamiți și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, în Frigia și în Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei cea de lângă Cirene, și romani în treacăt, iudei și prozeliți, cretani și arabi, îi auzim pe ei vorbind în limbile noastre despre faptele minunate ale lui Dumnezeu! Și toți erau uimiți și nu se dumireau, zicând unul către altul: Ce va să fie aceasta? Iar alții batjocorindu-i, ziceau că sunt plini de must. Și stând Petru cu cei unsprezece, a ridicat glasul și le-a vorbit: Bărbați iudei, și toți care locuiți în Ierusalim, aceasta să vă fie cunoscută și luați în urechi cuvintele mele; Că aceștia nu sunt beți, cum vi se pare vouă, căci este al treilea ceas din zi; Ci aceasta este ce s-a spus prin proorocul Ioil: «Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Spiritul Meu peste tot trupul și fiii voștri și fiicele voastre vor prooroci și cei mai tineri ai voștri vor vedea vedenii și bătrânii voștri vise vor visa. Încă și peste slugile Mele și peste slujnicele Mele voi turna în acele zile, din Spiritul Meu și vor prooroci. Și minuni voi face sus în cer și jos pe pământ semne: sânge, foc și fumegare de fum. Soarele se va schimba în întuneric și luna în sânge, înainte de a veni ziua Domnului, cea mare și strălucită. Și tot cel ce va chema numele Domnului se va mântui». Bărbați israeliți, ascultați cuvintele acestea: Pe Isus Nazarineanul, bărbat adevărat între voi de Dumnezeu, prin puteri, prin minuni și prin semne pe care le-a făcut prin El Dumnezeu în mijlocul vostru, precum și voi știți, pe Acesta, fiind dat, după sfatul cel rânduit și după știința cea dinainte a lui Dumnezeu, voi L-ați luat și, pironindu-L, prin mâinile celor fără de lege, L-ați omorât, pe Care Dumnezeu L-a înviat, dezlegând durerile

morții, întrucât nu era cu putință ca El să fie ținut de ea. Căci David zice despre El: «Totdeauna am văzut pe Domnul înaintea mea, căci El este de-a dreapta mea, ca să nu mă clatin. De aceea s-a bucurat inima mea și s-a veselit limba mea; chiar și trupul meu se va odihni întru nădejde. Căci nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel sfânt al Tău să vadă stricăciune. Făcutu-mi-ai cunoscute căile vieții; cu înfățișarea Ta mă vei umple de bucurie». Bărbați frați, cuvine-se a vorbi cu îndrăznire către voi despre strămoșul David, că a murit și s-a îngropat, iar mormântul lui este la noi, până în ziua aceasta. Deci el, fiind proroc și știind că Dumnezeu i S-a jurat cu jurământ să așeze pe tronul din rodul coapselor lui, mai înainte văzând, a vorbit despre învierea lui Hristos: că n-a fost lăsat în iad sufletul Lui și nici trupul Lui n-a văzut putreziciunea. Dumnezeu a înviat pe Acest Isus, Căruia noi toți suntem martori. Deci, înălțându-Se prin dreapta lui Dumnezeu și primind de la Tatăl făgăduința Spiritului Sfânt, L-a revărsat pe Acesta, cum vedeți și auziți voi. Căci David nu s-a suit la ceruri, dar el a zis: «Zis-a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale». Cu siguranță să știe deci toată casa lui Israel că Dumnezeu, pe Acest Isus pe Care voi L-ați răstignit, L-a făcut Domn și Hristos. Ei auzind acestea, au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți apostoli: Bărbați frați, ce să facem? Iar Petru a zis către ei: Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Isus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Spiritului Sfânt. Căci vouă este dată făgăduința și copiilor voștri și tuturor celor de departe, pe oricâți îi va chema Domnul Dumnezeul nostru. Și cu alte mai multe vorbe mărturisirea și-i îndemna, zicând: Mântuiți-vă de acest neam viclean. Deci cei ce au primit cuvântul lui s-au botezat și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete. Și stăruiau în învățătura apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni. Și tot sufletul era cuprins de teamă, căci multe minuni și semne se făceau în Ierusalim prin apostoli, și mare frică îi stăpânea pe toți. Iar toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște. Și își vindeau bunurile și averile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. Și în fiecare zi, stăruiau într-un cuget în templu și, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie

și întru curăția inimii. Lăudând pe Dumnezeu și având har la tot poporul. Iar Domnul adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau” (Fapte 2, 1-47).

Este o teofanie care se petrece în sala Cenacolului, este o hierofanie a focului și a vuietului vântului „care se coboară din cer, umple casa”, apoi „îi umple pe toți de Spirt Sfânt”, glosolalia fiind prima manifestare a transformării spirituale a Apostolilor. Conform tradiției iudaice, manifestarea extraordinară, publică, destinată tuturor neamurilor, este un semn al intrării într-o epocă eshatologică prevestită de profetul Ioil, care pune capăt tăcerii ce urmează morții ultimilor mari personaje inspirate și instaurării „miciei voci”, dar mai ales inaugurează epoca Noii Alianțe (*Ieremia* 31, 31; *Iezechiel* 36, 26). Fenomenele mistice sunt de acum înainte generalizate prin revărsarea carismatică a Spiritului „peste tot trupul și fiii voștri și fiicele voastre vor prooroci și cei mai tineri ai voștri vor vedea vedenii și bătrânii voștri vise vor visa. Încă și peste slugile Mele și peste slujnicele Mele voi turna în acele zile, din Spiritul Meu și vor proorocii”, după cum observa părintele Mărtincă legătura dintre semnificațiile unei Noi Alianțe și celebrarea acesteia în ziua Cincizecimii nefiind întâmplătoare. Glosolalia este semnul vizibil al catolicității Bisericii care devine Poporul lui Dumnezeu ieșindu-se din paradigmele unei religii naționale care se oprește doar asupra Poporului Ales. Însă Spiritul Sfânt asigură de acum înainte prezența permanentă a lui Dumnezeu în Împărăția Sa care deja a venit, istoria devenind „locul teologic” al manifestării imanente devenite *oikonomice*. Iar Biserica este mult mai mult decât o formă socială de manifestare a religiozității, fiind un *Eikon* și dinamismul în care se edifică în spațiu / timp viața veacului care va veni.

În sinteză, inaugurarea epocii Bisericii prin revărsarea Spiritului Sfânt în *Faptele Apostolilor* are o dimensiune⁴²:

- hristologică: este Spiritul lui Hristos Cel Înviat (Spiritul dăruit de Isus).

⁴² Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, p. 48.

- eshatologică: este plinirea profețiilor și a promisiunii Tatălui de a trimite Mângâietorul.
- misionară: mântuirea ajunge la toate neamurile.

Dacă Evangheliile sinoptice, a Sfântului Ioan și Faptele Apostolilor ne prezintă esența revelației pneumatologice legate de plinirea Revelației în Isus Hristos, pneumatologia paulină ne oferă o primă viziune sistematică în care Spiritul Sfânt este prezentat în dimensiunea hristologică și eclesiologică a experienței de credință.⁴³

Sfântul Apostol Pavel este un ucenic contemporan și egal în demnitate cu cei ce au fost în preajma Mântuitorului, cu toate acestea experiența sa de credință este individuală, începând cu momentul întâlnirii mistice cu Hristos cel Înviat, și este eclezială prin împărtășirea credinței, prin edificarea comunităților creștine în perioada Bisericii primare și misionarismul prin care Apostolul neamurilor dinamizează răspândirea creștinismului în Bazinul Mediteranean. Activitatea sa este dedicată misiunii de propovăduire a mesajului mântuirii, dar mai ales este implicat în permanentizarea și instituționalizarea vieții sacramentale, în primul rând a Euharistiei, instaurându-se *oikonomia* stării epocii Spiritului Sfânt care guvernează istoria lumii până la a doua venire în glorie a Mântuitorului:

„Că Domnul Isus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine, și, mulțumind, a frânt și a zis: Luați, mâncați; acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi. Aceasta să faceți spre pomenirea Mea. Asemenea și paharul după Cină, zicând: Acest pahar este Legea cea nouă întru sângele Meu. Aceasta să faceți ori de câte ori veți bea, spre pomenirea Mea. Căci de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți până când va veni” (1 Corinteni 11, 23-26).

⁴³ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 121.

Misionarul este un om spiritual, este pătruns de dinamismul Spiritului Sfânt proiectând atributele acestuia în imanența lumii istorice, așa cum afirmă Isus în dialogul cu Nicodim despre botezul în Spiritul Sfânt sau renașterea care însoțește orice experiență mistică autentică: „Ce este născut din trup, trup este; și ce este născut din Spirit, spirit este. Nu te mira că ți-am zis: Trebuie să vă nașteți de sus. Vântul suflă unde voiește și tu auzi glasul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce. Astfel este cu oricine e născut din Spirit” (*Ioan 3, 6-8*).

După convertirea sa din persecutor în Apostolul Bisericii lui Hristos, Sfântul Pavel este omul spiritual prin excelență. Trezirea este precedată de o experiență mistică, este cuprins de *o lumină din cer, ca de fulger*, lui i se arată Isus care îi vorbește și primește o chemare spirituală pe care oricine a simțit-o știe că este între interiorul ființei umane și „ceva” ce învăluie din exterior în sens de *metha* – deasupra în sens metafizic, este immanent și în același timp trimite spre trăirea unei experiențe între vis și realitate, „în” și „dincolo” de timp, în pragul transcendenței care lansează o invitație, cheamă spre experimentarea a „ceva” care este latent, accesibil celui ce alege calea Spiritului. Este perceptibil în firescul istoriei, dar necesită un salt în necunoscut și o abandonare de sine totală: „Doamne, ce voiești să fac? Iar Domnul i-a zis: Ridică-te, intră în cetate și ți se va spune ce trebuie să faci” (*Faptele Apostolilor 9, 2-6*). Și treptat, orbirea dispare în lumina unei cunoașteri superioare care transformă acțiunea celui chemat care devine astfel un instrument prin intermediul căruia Dumnezeu lucrează prin Spiritul Sfânt. Chemarea îl transformă pe om într-un om spiritual, este în trup, dar trăiește între lumea istorică și realitatea metaistorică a creației în care coexistă ceea ce este văzut și nevăzut. Omul spiritual este omul în a cărui inimă s-a revărsat iubirea divină, Spiritul Sfânt fiind iubire:

„Deci fiind îndreptați din credință, avem pace cu Dumnezeu, prin Domnul nostru Isus Hristos, prin Care am avut și apropiere, prin credință, la harul acesta, în care stăm,

și ne lăudăm întru nădejdea măririi lui Dumnezeu. Și nu numai atât, ci ne lăudăm și în suferințe, bine știind că suferința aduce răbdare, și răbdarea încercare, și încercarea nădejde, iar nădejdea nu rușinează pentru că iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre, prin Spiritul Sfânt, Cel dăruit nouă”. (*Romani* 5, 1-5)

Sfântul Apostol Pavel introduce dualismul dintre materie și spirit, cataloghează oamenii în funcție de atitudinea lor față de lume, această împărțire, între *hilici* și *pneumatici*, fiind o idee prezentă în gândirea elenistă. În *Epistola către Romani* descrierea celor două atitudini existențiale asumate de om, două *pattern-uri* pe care le întâlnim de la apariția omului în lume până azi, existând grade diferite de implicare, de la „practicul” care își subordonează întreaga activitate grijilor materiale, „cei care sunt în carne” – *σάρξ*, la polul opus fiind „cei mânați de Spiritul lui Dumnezeu”:

„Drept aceea nici o osândă nu este acum asupra celor ce sunt în Hristos Isus. Căci legea spiritului vieții în Hristos Isus m-a eliberat de legea păcatului și a morții, pentru că ceea ce era cu neputință Legii – fiind slabă prin trup – a săvârșit Dumnezeu, trimițând pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului și pentru păcat a osândit păcatul în trup, pentru ca îndreptarea din Lege să se împlinească în noi, care nu umblăm după trup, ci după spirit. Căci cei ce sunt după trup cugetă cele ale trupului, iar cei ce sunt după Spirit, cele ale Spiritului. Căci dorința cărnii este moarte dar dorința Spiritului este viață și pace; Fiindcă dorința cărnii este vrăjmășie împotriva lui Dumnezeu, căci nu se supune legii lui Dumnezeu, că nici nu poate. Iar cei ce sunt în carne nu pot să placă lui Dumnezeu. Dar voi nu sunteți în carne, ci în Spirit, dacă Spiritul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă cineva nu are Spiritul lui Hristos, acela nu este al Lui. Iar dacă Hristos este în voi, trupul este mort pentru păcat; iar Spiritul, viață pentru dreptate, iar dacă Spiritul Celui ce a înviat pe Isus din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Isus din morți va face vii și trupurile voastre cele

muritoare, prin Spiritul Său care locuiește în voi. Drept aceea, fraților, nu suntem datori trupului, ca să viețuim după trup. Căci dacă viețuiți după trup, veți muri, iar dacă ucideți, cu Spiritul, faptele trupului, veți fi vii. Căci câți sunt mânați de Spiritul lui Dumnezeu sunt fii ai lui Dumnezeu. Pentru că n-ați primit iarăși un spirit al robiei, spre temere, ci ați primit Spiritul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte! Spiritul însuși mărturisește împreună cu spiritul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu. Și dacă suntem fii, suntem și moștenitori – moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori cu Hristos, dacă pătimim împreună cu El, ca împreună cu El să ne și preamărim” (*Romani* 8, 1-17).

Epistola către *Romani* ne oferă esența pneumatologiei pauline într-o dimensiune hristologică și în același timp antropologică. Este ceea ce va sistematiza ulterior teologia spirituală prin etapele ascetice și mistice transformante pentru ființa umană ca *homo religiosus*. Sunt etape care marchează progresul în viața spirituală pe care Sfântul Apostol Pavel le prezintă sub forma trecerii de la moarte spre viață, o transformare dată de Spiritul Sfânt care locuiește permanent în omul care „se îmbracă în Hristos” devenind „prin Spiritul înfierii fii ai lui Dumnezeu.” Este o dăruire a Spiritului lui Hristos în virtutea mesianismului și a Epocii mesianice care se identifică cu istoria și devenirea Bisericii.⁴⁴

În concluzie, ceea ce contează și dă autenticitate vieții istorice este „a trăi” ca om spiritual, în speranța primirii roadelor răscumpărării și în așteptarea plinirii eshatonului (*Romani* 8, 24-25). Pavel vede un dualism trup-suflet, materie-spirit, Dumnezeu care lucrează prin Hristos în Spiritul Sfânt și potrivnicul cu care Isus se luptă prin exorcizări pe parcursul întregii activități publice și a cărei putere o mandatează slujitorilor Bisericii Sale. În același timp, chinurile nașterii Împărăției lui Dumnezeu sunt marcate de lupta dintre bine și rău, dintre slujitorii iubirii care încep să fie persecutați încă din

⁴⁴ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, p. 51.

momentul instaurării Bisericii și cei care devin prigonitorii planului lui Dumnezeu de mântuire a întregii omeniri. Suferința, limitele existențiale și moartea au sens numai prin viața „în” Hristos care a biruit păcatul, ruperea legăturii om-natură și om-Dumnezeu și, cea mai gravă consecință a păcatului strămoșesc: moartea. Alegerea căii credinței și a vieții spirituale rămâne o decizie existențială făcută în speranță, fără certitudinea palpabilă a materiei. Această stare de fapt va dura până la a doua venire în glorie a Mântuitorului, mărturisirea de credință, *martyria*, se transformă de-a lungul istoriei Bisericii în sacrificiu, dar:

„Cine ne va despărți pe noi de iubirea lui Hristos? Necazul, sau strâmtorarea, sau prigoana, sau foametea, sau lipsa de îmbrăcăminte, sau primejdia, sau sabia? Precum este scris: «Pentru Tine suntem omorâți toată ziua, socotiți am fost ca niște oi de junghiere». Dar în toate acestea suntem mai mult decât biruitori, prin Acela Care ne-a iubit” (*Romani* 8, 35-36).

Comuniunea dintre om și Dumnezeu este dată de Spiritul Sfânt care locuiește în om, este participativă prin faptul că este o îndumnezeire prin har, o consecință vizibilă fiind darul supranatural destinat mântuirii sau carismele ca daruri destinate slujirii comunității. Spiritul Sfânt este Tezaurul tuturor carismelor pe care le împărtășește conform *oikonomiei* mântuirii după o înțelepciune care depășește rațiunea omenească. Toate darurile servesc și edifică în Biserică varietatea slujirilor în unicul Trup al lui Hristos.⁴⁵ Această poziție o găsim exprimată în prima epistolă către Corinteni:

„Darurile sunt felurite, dar același Spirit. Și felurite slujiri sunt, dar același Domn. Și lucrările sunt felurite, dar este același Dumnezeu, care lucrează toate în toți. Și fiecăruia se dă arătarea Spiritului spre folos. Că unuia i se dă prin Spiritul Sfânt cuvânt de înțelepciune, iar altuia, după

⁴⁵ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, pp. 132-133.

același Spirit, cuvântul cunoștinței. Și unuia i se dă întru același Spirit credință, iar altuia, darurile vindecărilor, întru același Spirit; Unuia faceri de minuni, iar altuia proorocie; unuia deosebirea duhurilor, iar altuia feluri de limbi și altuia tălmăcirea limbilor. Și toate acestea le lucrează unul și același Spirit, împărțind fiecăruia deosebi, după cum voiește” (1 *Corinteni* 12, 4-11).

*

Noul Testament revelează explicit a treia Persoană din Sfânta Treime. Pneumatologia neotestamentară este ancorată în afirmarea Sfintei Treimi, este legată de Spiritul divin care este „al lui Hristos” și devine Spiritul Bisericii „dat de Isus Hristos”. Revelația primară nu se oprește la transmiterea specifică pe calea redactării Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, ci este motorul experienței Spiritului în comunitatea Bisericii care își trăiește copilăria și se maturizează pe calea istoriei.⁴⁶ Spiritul este Dumnezeu adevărat experimentat și manifestat prin carisme de către oamenii spirituali care își trăiesc credința într-o perioadă ostilă creștinismului, a persecuțiilor împotriva Bisericii, sub asistența directă a lui Dumnezeu. Este perioada mărturiei de credință în Spiritul Sfânt prin fapte, prin jertfa de sine care arată încrederea în Isus cel care a înviat din morți și a mandatat lucrarea lui Dumnezeu în imanența istoriei „în” și „prin” Spiritul Său.

⁴⁶ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, v. 1, pp. 79-80.

2. Evoluția magisterială a dogmei pneumatologice

După procesul de redactare a tradițiilor Evangheliștilor și a epistolarului neotestamentar și stabilirea canonului Noului Testament, ne aflăm în plin proces de maturizare a Sfintei Tradiții, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție devenind depozitarul mesajului Revelației divine. În ceea ce privește strict dezvoltarea pneumatologiei, în primele trei secole vom întâlni luări de poziție punctuale în jurul afirmațiilor eronate făcute de adversarii creștinismului (iudaismul și religiile păgâne), de către gnostici sau de către interferențele dintre filosofia timpului, impregnată de medio-platonism, și elementele doctrinale. Așa cum am văzut în cursurile dedicate teologiei trinitare, principalele erezii sunt trinitare și hristologice, subordonaționismul generat de medio- și ulterior de neoplatonism extinzându-și domeniul de aplicare de la Fiul spre Spiritul Sfânt.

Primele învățături de credință țin de propovăduirea vie a Bisericii primare, le regăsim la baza Sfintei Tradiții ca o reflecție a teologiei kerygmatică specifice timpului.¹ Celebrarea

¹ Călin Dușe, *Părinții apostolici. Primii teologi creștini*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2025, pp. 254-255.

botezului se face rostindu-se formula trinitară explicită: Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Inevitabil, încercările nesistematice de definire a Spiritului Sfânt din perspectiva unității Preasfintei Treimi conduce spre afirmații care, privite în contextul dezvoltărilor și definițiilor magisteriale ulterioare, pot fi considerate astăzi eretice. În *Păstorul lui Hermas*, operă din perioada apostolică care reflectă stilul apocaliptic veterotestamentar din 4 *Ezdra* scrisă în jurul anilor 148-150 dHr.,² Spiritul Sfânt este numit „Fiul lui Dumnezeu” asemenea Fiului. Nu face distincția clară dintre *Logos* și *Pneumatos*, se afirmă un singur Dumnezeu, însă într-o interpretare simplă pare o schemă trinitară de tip subordinaționist de inspirație medioplatonică sau un eronat bi-teism care vorbește despre Tatăl și despre confuzia Fiu-Dumnezeu și Spirit-Dumnezeu, cele două procesii din Dumnezeu fiind egale și calitativ nedistincte. Acest tip de schemă trinitară eronată este întâlnită în special în literatura pseudo-epigrafică atribuită lui Ciprian, Lactanțiu sau în simbolul credinței atribuit Sinodului din Sardica (343).³

În scrierile Părinților Apologeți, creștini cu o formație filosofică neoplatonică, vom întâlni aceeași tendință subordinaționistă care tinde să apere unicitatea lui Dumnezeu, identificat ca principiu absolut prin Tatăl, în timp ce raportul cu Fiul și cu Spiritul Sfânt sunt tratate în paradigmele Logosului divin și al emanațiilor care conduc spre pluralismul lumii istorice, „de jos”. Iustin Filosoful apără în *Apologiile* sale unitatea naturii divine conform gândirii filosofice care identifică „unul” absolut în *arheul* care generează întreaga lume. Cu toate acestea, în gândirea lui Iustin se reflectă influențe din filosofia stoică.

Iustin preia termenul *Logos* din ambientul cultural elenist, prin care este definit ca o rațiune universală, proniatoare și creativă. Începând cu Heraclit (V îHr.) *Logosul* este văzut ca o lege care guvernează universul asigurându-i ordinea la toate

² Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojcow Kościola*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa, 1990, p. 118.

³ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, v. 1, p. 90.

nivelurile existenței, inclusiv la nivelul societății. Orice lege este promulgată de o entitate care are autoritate... Această viziune interferează cu iudaismul mozaic și cu medio-platonismul prin Filon din Alexandria, pentru care Unul-Principiul este Dumnezeu unic, Logosul fiind legat de divinitate, asigurând astfel atât guvernarea lumii sub dimensiunea ei materială, supusă schimbărilor-transformărilor, cât și în ceea ce este inteligibil și logic în instinctul animalelor și în orice formă de viață biologică, dar mai ales în sufletul omului.

În a doua sa apologie Iustin vorbește despre *Logosul seminal* – λόγος σπερματικός, care este Principiul tuturor lucrurilor și se divide în diferite forme specifice fiecărei forme de viață sau în manifestarea naturii. Înțelegerea afirmațiilor sale pornește de la concepția antropologică legată de structura trihotomică a ființei umane: σῶμα – trup, ψυχή – suflet și πνεῦμα – spirit. Spiritul uman, partea intelectual-volitivă a sufletului din viziunea dihotomică trup-suflet, asigură legătura cu Dumnezeu care se comunică prin intermediul manifestării specifice, „logice”, a Spiritului divin care devine „Spirit dătător de viață” (grec. ζωτικόν πνεῦμα, lat. *spritus vitalis*). Logosul seminal este responsabil de semănarea harului sfinților și a tuturor darurilor necesare omului pentru a trăi în lume ca om spiritual. Ca orice sămânță semănată, aceasta poate răsări și crește sau poate fi sufocată și ignorată, de aceea omul spiritual se lansează în dinamismul vieții spirituale sub călăuzirea Spiritului.

Putem spune că Iustin caută să transpună conținutul credinței trăite de creștini în limbajul filosofic, cult al epocii, încercând explicarea harului și a legăturii dintre legea naturală și legea supranaturală în viața morală a oamenilor, Dumnezeu rămânând izvorul oricărei inspirații pe care individul o poate accepta sau nu. Astfel putem explica simbiozele dintre gândirea stoică sau platonică a timpului și mesajul Evangheliei.⁴

⁴ Justin Martyr, *The First and Second Apologies*. Introduction and Notes by Leslie William Barnard. Ancient Christian Writers 56, Paulist Press, New York/Mahwah, NJ 1997, pp. 230-231.

De aici și aparentele bi-teisme sau confuzii în descompunerea teoretică / rațională a Persoanelor Preasfintei Treimi, însă formula baptismală explicit trinitară ne arată că în primele trei secole unitatea și egalitatea Tatălui, Fiului și a Spiritului Sfânt sunt trăite ca mister al credinței fără să se simtă nevoia unor sistematizări doctrinare care să corespundă filosofiei eleniste specifice spațiului cultural mediteraneeen.

Perioada apostolică este marcată de formarea comunităților carismatice, cea mai cunoscută rămânând montanismul, cu tendințe sectare și de separare față comunitățile ecleziale care construiesc treptat tradițiile liturgice locale care definesc ulterior riturile Bisericii Catolice. În epocă s-a remarcat Irineu de Lyon (140-202) prin temperarea tendințelor sectare a carismaticilor și mai ales prin bazele dezvoltării teologiei, chiar dacă nu urmărește metodologic sistematizarea doctrinei.⁵ Eduard Ferentz prezintă munca de pionierat a lui Irineu în *Adversus haereses* și *Demonstratio apostolica*, prin care deschide calea spre o expresie matură a recepției Revelației în contextul Tradiției care cuantifică expresia vie a comunităților de credință. Spiritul Sfânt este dătător de viață *pneumatică* spre deosebire de însuflețirea dată de sufletul biologic (*psihé*) prezent în creație prin toate viețuitoarele. Dacă Hristos, Cuvântul, este Fiul lui Dumnezeu, Spiritul Sfânt este „odrasla”, generat din Tatăl: *ο εστι γεννημα αυτου*.⁶

Emergența neoplatonismului, care se impune în cultura elenistă a secolului III ca bază hermeneutică a cosmologiei filosofice care interferează cu eclecticismul epocii, va influența și gândirea teologică creștină. Acest eclecticism, în care se inserează treptat dualismul gnostic și religiile misterelor peste politeismul elenist, este fundalul pe care se desfășoară misionarismul Bisericii în primele secole și se dezvoltă primele exegeze bazate pe limbajul filosofico-teologic „cult” și „la modă” în spațiul geocultural mediteraneeen.

⁵ Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologia*, p. 192.

⁶ *Adversus haereses* IV,7,4: PG 7, 992-993, cit. în: Eduard Ferentz, *Pneumatologia*, p. 283.

Ne aflăm în fața confruntării eterne dintre *tradiție* și *reînnoire*, căutarea prin lumina naturală a rațiunii a primelor principii interferând cu afirmațiile doctrinale despre Dumnezeu / zeul creator din toate religiile lumii. De aici și tentația teologilor de a explica rațional, în limbajul filosofic majoritar unui timp istoric, ceea ce reprezintă fundamentul credinței trăite de către adepții unei religii. Același lucru îl întâlnim și în creștinism, cu mențiunea că adevărurile formulate într-un limbaj omenesc, limitat de nivelul cunoașterii și de influența modelelor culturale, descriu Adevărul absolut și transcendent care traversează timpul istoric:

„Conținutul tradiției atestă această dispariție a diferenței dintre tradiție și noutate, în primul rând în mod *dogmatic*: întrucât adevărul este cea mai veche, orice înnoire care ajunge la adevăr se transformă în cea mai autentică tradiție. Din acest punct de vedere, tradiția nu se reduce la istoria conținutului transmis, istorie care poate fi plină de erori, ci se definește ca accesul la adevărul însuși. În al doilea rând, diferența dintre tradiție și noutate se șterge în mod *metodologic*, deoarece, atunci când se formulează o noutate, ea se formulează în raport cu o tradiție preexistentă, cu ceea ce s-a spus deja...”⁷

În primele secole se conturează principalele școli de gândire Latine sau Grecești, a centrelor catehetice Alexandrine sau Antiohiene. Chiar dacă nu avem încă o sistematizare care să urmărească toate aspectele doctrinare, acum se stabilesc rudimentele teologiei de mai târziu, Biserica face față perioadei persecuțiilor și se confruntă cu mișcările dualiste de tip gnostic. De la apologeți precum Quadratus din Atena, Ariston, Miltiades, Aristide, Iustin, Tașian, Atenagoras⁸, trecând prin scriitorii latini Minucius Felix, Tertulian, Hipolit, Ciprian,

⁷ Nicolae Turcan, *Prezentul tainic. Studii de fenomenologie și teologie*, Eikon, București 2024, p. 32.

⁸ Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologia*, p. 121.

Comodius, Lactantius și autorii de limbă greacă Clemens Alexandrinul sau Origen⁹, avem primele răspunsuri la problemele punctuale care au apărut încă de la început care conturează direcția ortodoxiei doctrinare.

Înainte de stabilirea dogmelor de credință, discernământul eclezial oferă principalele repere în cadrul cărora se vor defini ulterior ortodoxia doctrinară. De exemplu, în Occident, Tertulian (+222/223) definește Sfânta Treime în legătură cu actul baptismal în care invocăm explicit Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt.¹⁰ Tertulian utilizează pentru prima oară expresii care vor pătrunde în patrimoniul gândirii teologice, precum *Trinitas, tres personae, una substantia*, sau imaginea lumânării pascale care transmite lumina ca analogie la transmiterea naturii divine fără împărțire sau împuținare: *Deum de Deo, lumen de lumine*.¹¹ În același timp, avem viața de credință și mai ales liturgica Bisericii primare în care întâlnim doxologiile trinitare și formula Sfântului Botez care ne demonstrează că la nivel doctrinar, trăirea – *fides* este normativă înaintea explicării de tip *ratio* a semnificațiilor misterului Preasfintei Treimi. Ceea ce contează este trăirea în Spirit și nu definirea acestuia...

După perioada copilăriei sale, Biserica creștină intra într-o nouă etapă de maturizare, atât conceptuală, prin clarificarea și raționalizarea anumitor aspecte ale doctrinei, cât mai ales în „maturarea” corpului eclezial prin creșterea și consolidarea comunităților credincioșilor în toată *oikoumena* creștină. Confruntarea dintre limbajul filosofic și mesajul Revelației divine și al Sfintei Tradiții se va instituționaliza în perioada post-Niceea, când se impune discernământul eclezial în promulgarea unor sentințe ce devin dogme pentru toți cei ce fac parte din Biserică. Vom urmări în continuare principalele repere din dezvoltarea pneumatologiei creștine.

⁹ Berthold Altaner, Alfred Stuiher, *Patrologia*, p. 225.

¹⁰ *Adv. Praxean*, 8-9 (PL 2, 163-164).

¹¹ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, v. 1, p. 93.

2.1. Crezul Nicenian (325)

Necesitatea unei mărturisiri de credință unitare, normative, care să delimiteze ortodoxia doctrinară de erezie, se va impune după ce creștinismul primește libertatea. Constantin cel Mare transformă Biserica lui Hristos dintr-o manifestare spirituală generată de dinamismul *martyriei*, *leitourgiei* și *diakonie* comunităților creștine, într-o instituție socială care este reprezentată în fața autorităților și administrației statale. Biserica instituțională dobândește o responsabilitate și jurisdicție teritorială mandată Episcopilor și dă o formă ierarhică canonizată ordinii precedentei cronologice a Bisericilor aflate într-o filiație directă față de centrul Bisericii mamă. Astfel se structurează Arhiepiscopiile, Mitropoliile și apar centrele Patriarhale ale Pentarhiei primului mileniu creștin.

În perioada Bisericii primare observăm că răspunsurile teologice la afirmațiile eretice privesc strict interpretările deviante sau sincretismele de tip gnostic. De aceea nu avem o literatură sistematică în perioada preniceniană, principalele teme atingând tangențial Revelația, aspectele sacramentale, morale, soteriologice sau eclesiologice. Pneumatologia nu constituie o problemă specială în dezbaterile timpului, singurele erori apărând în siajul neoplatonismului care inducea un subordinaționism opus afirmării unității întreite a lui Dumnezeu.

Arianismul este o erezie antitrinitară și hristologică în egală măsură. Prin fundamentarea unei explicații raționale pe baze neoplatonice în ceea ce privește Unitatea care generează întreaga lume creată, numai Dumnezeu-Tatăl este Dumnezeu-adevărat, Fiul și Spiritul Sfânt devenind realități evident superioare, intim legate de Unul absolut, însă creați, secundari și inferiori principiului creator. Arie situează nașterea Fiului și procesia Spiritului în timp, afirmând o cronologie logică a

generărilor dintr-un unic Principiu identificat strict cu Tatăl, după cuvintele lui: „A fost un timp când Fiul nu era”¹².

Subordinaționismul arian are consecințe hristologice și soteriologice. După cum observăm în poziționarea anti-arienilor conduși de Alexandru al Alexandriei și ulterior de Atanasie, consecințele aplicării schemei ariene în definiție trinitară înseamnă că Isus Hristos nu este revelarea plenară a Tatălui, nu poate fi Mântuitor pentru că, nefiind Dumnezeu, nu poate reface comuniunea dintre oameni și Dumnezeu și, mai mult, cultul față de Fiul ar fi o încălcare a poruncii întâia din Decalog: *Să nu ai alți dumnezei afară de Mine*.

Soluția dată de Conciliul Ecumenic de la Niceea constă în afirmarea consubstanțialității Tatălui și a Fiului (grec. *ὁμοούσιος*), dar mai ales în diferențierea dintre veșnicia absolută a lui Dumnezeu și lumea creată, supusă schimbărilor-transformărilor istorice care este făcută în anatemizările de la sfârșitul Mărturisirii de credință. Articolul pneumatologic de la Niceea (325), este simplu, principala problematică a Conciliului fiind legată de apărarea dumnezeirii lui Hristos.

καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.
Τοὺς δὲ λέγοντας. Ἦν ποτε, ὅτε
οὐκ ἦν, καί. Πρὶν γεννηθῆναι οὐκ
ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο
ἢ καὶ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ
οὐσίας φάσκοντας εἶναι [ἢ
κτιστὸν] ἢ τρεπτόν ἢ ἀλλοιωτὸν
τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τούτους
ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ
ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Și întru Spiritul Sfânt.
Dar cei care spun: A fost un timp
în care nu a existat, și nu a existat
înainte de a fi generat, și a fost
făcut din nimic, sau a fost din altă
ființă sau esență, sau Fiul lui
Dumnezeu este creat, sau
schimbător, sau degradabil sunt
anatemizați de catolica și
apostolică Biserică.

Generarea și procesia Fiului și Spiritului Sfânt în unica natură divină se petrece înainte de crearea lumii, țin de veșnicia

¹² Raniero Cantalamessa, „Concile de tous les chrétiens”, în: *Osservatore Romano*, 04 février 2025, <https://www.osservatoreromano.va/fr/news/2025-02/fra-002/concile-de-tous-les-chretiens.html>

și intimitatea Dumnezeuului unic și întreit, rămânând în continuare misterul de nepătruns pe calea raționamentelor însă trăit ca mister al Preasfintei Treimi revelat în mod plenar de Isus Hristos. Există Tatăl ca izvor al dinamismului etern care generează procesiile Fiului și a Spiritului Sfânt *ad intra* naturii dumnezeiești, însă acestea se petrec dincolo de bariera timpului sau a cronologiilor pe care mintea omenească le poate reprezenta în experiența lumii imanente. Același Tată-Dumnezeu este principiul acțiunii *oikonomice* care implică Fiul și Spiritul Sfânt în orice acțiune *ad extra* a Preasfintei Treimi care se manifestă în istoria mântuirii neamului omenesc. Persoana în Preasfânta Treime este o realitate de sine stătătoare subzistentă în unica natură divină pe care o partajează „împreună” într-o comuniune de o ființă și nedespărțită.

Această poziție, mărturisită în textele liturgice și în misterul trăirii credinței, rămâne formularea standard pe care teologia creștină o va dezbate de acum înainte de-a lungul timpului. Dacă arianismul contestă în primul rând dumnezeirea plenară a Fiului, după promulgarea consensuală a Crezului de la Niceea apar tendințele pneumatomaților de a conduce discuția spre contestarea divinității Spiritului Sfânt.

2.2. De la pneumatomați și heterodocși la pneumatologia Conciliului de la Constantinopol (381)

În perioada care a urmat, din unitatea Bisericii care mărturisește ortodoxia doctrinară se desprind episcopii care intră în schisma anatică prin care, pentru mai multe secole, avem o Biserică ariană cu ierarhie proprie. Atacurile virulente ale episcopilor arieni ating apogeul spre sfârșitul epocii constantiniene, când reușesc să exileze episcopii fideli ortodoxiei în expresie niceniană și să-și impună pozițiile doctrinare eretice sau

heterodoxe.¹³ Arianismul își va pune amprenta asupra evoluției disputelor teologice mai ales prin creștinarea popoarelor migratoare germanice care se sedentarizează temporar sau sunt asimilate de populațiile din Europa de Vest, în care creștinii mărturiseau credința ortodoxă.

Perioada imediată recepției prevederilor de la Niceea și de clarificare teologică a doctrinei este plină de ambiguități. Încercarea de a evita subordinaționismul arian se transformă în unele cercuri de gândire în acceptarea unei diade Tată – Fiu ca Dumnezeu adevărat sub forma unui singur principiu și a unei generări a unei realități care poate forma o natură consubstanțială unică în spiritul Crezului de la Niceea, în timp ce Spiritul Sfânt devine fie un „frate geamăn” generat / spirat din Tatăl, fie un „înger” / mesager, aproape dar inferior Principiului creator.

Inclusiv școlile catehetice se implică în dezbaterile teologice preluând poziția neoplatonismului pe care caută să îl acorde cu doctrina creștină. Didim cel Orb (313-398), conducătorul Școlii Catehetice din Alexandria, ne relatează poziția acestor teologi heterodocși în lucrarea *De Spirito sancto*, lucrare care s-a păstrat sub forma traducerii în latină făcută de Sfântul Ieronim. Această lucrare, scrisă înainte de Sinodul de la Alexandria din anul 362 convocat de Atanasie, atrage atenția asupra afirmării unei scheme binitare prin excluderea Spiritului Sfânt din unitatea de o ființă a Sfintei Treimi și mai ales pericolul introducerii unei argumentări ce ține exclusiv de teologia spirituală: în procesul îndumnezeirii prin har a ființei umane, Spiritul trebuie să fie o punte de legătură dintre Dumnezeu și om, de unde așa zisa necesitate de a avea în comun „ceva” din cei pe care îi pune în legătură.¹⁴

¹³ Charles Pietri, „Le débat pneumatologique à la veille du concile de Constantinople (358-381)”, *Credo in Spiritum Sanctum, Actes du colloque de Rome (22-26 mars 1982)*, Cité du Vatican, 1984, p. 55-87. în: *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, École Française de Rome, Rome 1997. p. 667.

¹⁴ Charles Pietri, *Le débat pneumatologique à la veille du concile de Constantinople*, p. 668.

Cercetarea literaturii care ne lămurește despre istoria dogmelor în perioada post-niceniană este complicată, mai ales pentru că avem acces la comentarii sau la răspunsurile date unor autori pe care îi putem numi eretici sau heterodocși arieni, semi-arieni, sau cei care contestă direct dumnezeirea Spiritului Sfânt, cei care se luptă împotriva Spiritului: *pneumatohii* (grec. τὸ πνεῦμα – spirit și μάχη – luptă). Fiind susținută de episcopul semi-arian Macedonius al Constantinopolului (+364), erezia anti-pneumatică mai este numită și *macedonianism*.

În materie hristologică, arianismul radical neagă consubstanțialitatea (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ – de o ființă cu Tatăl) radicalizându-se afirmațiile lui Arie până la afirmarea că Fiul este cu totul din altă substanță decât cea a Tatălui (ἐτέρας οὐσίας), moderații căutând compromisuri între formula conciliară și fundamentările neoplatonice.¹⁵ În accepția arianismului radical, Spiritul Sfânt nu putea fi Dumnezeu adevărat. În situația moderaților, Spiritul Sfânt ieșea cu totul din diada Tatăl – Fiul nefiind consubstanțial în esența divină cu Dumnezeu. Și într-un caz și în altul ne aflăm în fața unor erezii anti-trinitare și pneumatologice. Împotriva ereziei pneumatohilor se remarcă doi mari teologi ai perioadei patristice, ambii influențând dezbaterile care se vor concretiza la nivel magisterial prin Conciliul Ecumenic de la Constantinopol (381): Sfântul Atanasie (295-373) și Sfântul Vasile cel Mare (329-379).¹⁶

Atanasie aparține școlii de gândire alexandrine, fiind implicat în promovarea ortodoxiei doctrinare a Conciliului de la Niceea împotriva arienilor în perioada reacțiilor diferitelor grupări eretice și heterodoxe. Hirotonit diacon de Alexandru al Alexandriei în anul 318 în pragul declanșării controverselor ariene, a participat la Conciliul din Niceea ca secretar al

¹⁵ Ioan I. Rămureanu, „Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium”, în: *Studii Teologice*, Revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria II-a, anul XV, Nr. 5-6, Mai-Iunie 1963, p. 34.

¹⁶ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, v. 1, p. 91.

episcopului său. După moartea lui Alexandru, Atanasie este ales episcop în anul 328, fiind foarte tânăr (vârsta canonică fiind 30 de ani), rămânând timp de 45 de ani la conducerea Bisericii Alexandrine. Confruntarea cu episcopatul arian nu a fost numai în planul disputelor teologice, el cunoscând cinci perioade de exil care însumează 18 ani de îndepărtare din scaunul episcopal legitim ocupat.¹⁷

Atanasie ne-a lăsat o operă complexă, de la apologiile sale anti-ariene la *Viața Sfântului Antonie cel Mare*, el fiind teolog, păstor și maestru al vieții spirituale. În ceea ce privește pneumatologia, aceasta este strâns legată de afirmarea consubstanțialității Tatălui și a Fiului-Logos, privită sub aspectul soteriologic a asumării umanității noastre prin întruparea în Isus Hristos, acțiune care îndumnezeiește natura umană restaurându-i condiția comuniunii cu Dumnezeu din starea dreptății originare.¹⁸

Problematica pneumatologică este prezentă în *Scrisori către Serapion despre divinitatea Spiritului Sfânt* (356/362). Episcopul Serapion de Thmuis se confruntă cu poziția teologică a celor ce acceptă consubstanțialitatea Tatălui și a Fiului, însă neagă divinitatea plenară a Spiritului Sfânt după schemele logice neoplatonice despre care am vorbit mai sus. Atanasie îi scrie patru scrisori cu un conținut pneumatologic în care prezintă Persoana Spiritului Sfânt în plinătatea consubstanțialității în natura divină unică (*de o ființă...*) prin argumentele biblice și a speculațiilor filosofico-teologice.¹⁹

Spiritul Sfânt nu este creatură, este Sfințitorul, Dătător de viață – ζωοποιόν, este legat de Fiul în mod inseparabil în *oikonomia* mântuirii. Spiritul Sfânt purcede de la / dinspre Tatăl prin *mijlocirea* / prin Fiul care este născut / generat din Tatăl din veșnicie. În caz contrar, fie avem „doi frați” ai aceluiași Tată

¹⁷ Lucian Dîncă, *Sfântul Atanasie de Alexandria. Apologet*, Editura ARCB, București 2022, pp. 19-21.

¹⁸ Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologia*, p. 381.

¹⁹ Lucian Dîncă, *Sfântul Atanasie de Alexandria*, pp. 51-52.

dacă nu facem separarea speculativă dintre procesie și spirație, fie se coboară la stadiul de creatură Spiritul care ar proveni din diada divină „de o ființă” ca un „înger” sau „cea mai perfectă dintre creaturi” după logica ariană transpoziționată spre a treia Persoană din Treime.

În concluzie, poziția ortodoxă este argumentată prin faptul că Spiritul Sfânt sfințește și nu este sfințit, produce îndumnezeirea oamenilor pentru că este Dumnezeu, este dătător de viață, desăvârșește și nu are nevoie de a fi completat în perfecțiunea Sa, este Creator deci nu poate fi creat, este veșnic, transcendent creației, dincolo de timpul istoric pe care îl întâlnim în dimensiunea creată a realității lumii istorice.²⁰

A doua contribuție esențială în consolidarea pneumatologiei ortodoxe vine din partea Capadocienilor, cea mai importantă contribuție rămânând lucrarea Sfântului Vasile cel Mare *Despre Spiritul Sfânt* (grec. *Περὶ Αγίου Πνεύματος*, lat. *De Spiritu sancto*). Pentru Asia Mică, trecerea în revistă a ereziilor pneumatologice este făcută de Epifanie de Salamina (315-403) care scrie între 374-377 lucrarea intitulată *Panarion – Πανάριον*. Spre deosebire de ereziile întâlnite în Biserica Alexandrină, Epifanie amintește despre o altă formă de semi-arianism, a așa numiților *homoiousieni*. Poziția ortodoxă, a nicenienilor, susținea consubstanțialitatea Tatălui și a Fiului – *ὁμοούσιος*, în timp ce heterodocșii „binitari” folosesc termenul *ὁμοιούσιος*, cu sensul de „natură / substanță asemănătoare”, în timp ce o altă parte a teologilor utilizau termenul *ὅμοιος* asemănare fără să intre în amănunte sau în aprofundări speculative. După anul 360 macedonienii și homoousienii se vor diviza în ceea ce privește divinitatea Spiritului Sfânt.

Sfântul Vasile cel Mare ne oferă o dezvoltare sistematică a pneumatologiei în *De Spiritu sancto*, scrisă în jurul anului 375.²¹ Principalul efort al lui Vasile este îndreptat în favoarea afirmării unității de o ființă a Tatălui, Fiului și Spiritului Sfânt și a demnității egale a Spiritului alături de Fiul și Tatăl. De aceea susține evitarea

²⁰ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 370.

²¹ Charles Pietri, *Le débat pneumatologique à la veille du concile de Constantinople*, p. 672.

doxologiilor care induc ideea de subordonare (*Mărire Tatălui, prin Fiul, în Spiritul Sfânt*) în favoarea unei doxologii care afirmă egalitatea celor trei Persoane ale Preasfintei Treimi (*Mărire Tatălui și a Fiului și a Spiritului Sfânt*). Putem sintetiza pozițiile ortodoxe înainte de Constantinopol I astfel:

- Spiritul Sfânt este a treia Persoană din Preasfânta Treime, Tatăl fiind principiul care îl generează pe Fiul și îl spirează pe Spiritul Sfânt din veșnicie prin Unul-născutul (grec. *διὰ τοῦ Μονογενοῦς*), realități subzistente care împărtășesc în mod consubstanțial aceeași divinitate;
- Spiritul Sfânt este Dumnezeu adevărat, nu este creat, inferior fie Tatălui sau Fiului, fie diadei Tată-Fiu, de aceea este egal în demnitate și cinstit, după Vasile cel Mare *una deitas, una figura, una substantia*²²;
- Pentru a exprima purcederea de la Tatăl ca izvor primordial al dinamismului intratrinitar se folosește expresia din *Ioan* 15, 26: *ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται* – care de la Tatăl purcede. Pentru purcedere există în limba greacă doi termeni similari, *ἐκπορεύεσθαι*, pasivul care sugerează principiul „dinspre” care este spirat (*ἐκ-*), sugerând mijlocirea Fiului, chiar dacă nu este explicit numit, al doilea termen care corespunde concret termenului latin *procedit* – *προϊέναι* care are conotația precisă de proveniență directă. De aceea Sfântul Grigore de Nazianz afirma în *Omilia la Sfânta Lumină* (XXXIX): „Spiritul Sfânt este cu adevărat Spirit provenind (*προϊέναι*) de la Tatăl, dar nu în felul Fiului, căci nu este prin generare, ci prin procesiune (*ἐκπορεύεσθαι*).”²³

Din necesitate, pe fondul confruntărilor teologice dintre ortodocși și arieni, semi-arieni, pneumatomași, macedonieni etc., dar și a fracțiunilor ecleziale dizidente care își impun politic episcopii exilându-i pe cei aflați de drept în scaunele

²² Charles Pietri, *Le débat pneumatologique à la veille du concile de Constantinople*, p. 689.

²³ *Ibidem*, p. 690.

episcopale, Simbolul credinței este completat pentru a se defini doctrina dreptmăritoare care delimitează dogma de erezie. Dumnezeu Unul și Întreit este Tatăl, Creatorul văzutelor și nevăzutelor, un singur Domn Isus Hristos (εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν) generat înainte de timp *din / dinspre* Tatăl (τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων), *născut / generat* și nu *făcut / creat*, consubstanțial sau de o ființă cu Tatăl (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί).²⁴

Articolul pneumatologic al Crezului completează formularea de la Niceea sintetizând răspunsurile date de Părinții Alexandrini și Capadocieni autorilor eretici sau heterodocși. Credința în Spiritul Sfânt mărturisește un Domn – Dumnezeu (τὸ κύριον), dătător de viață (τὸ ζωοποιόν), care de la Tatăl purcede (τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον), care este egal cu Tatăl și cu Fiul prin consubstanțialitate și prin demnitatea cultului divin prin care este închinat și preamărit (τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον). Acțiunea *oikonomica* cea mai vizibilă o constituie inspirația divină și faptul că a vorbit prin profeți (τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν).

2.3. Evoluția pneumatologiei în perioada patristică

După promulgarea Simbolului Credinței avem sintetizată întreaga doctrină creștină conform Revelației neotestamentare și a plinirii prezenței lui Dumnezeu în istoria noastră „în” Isus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat. Principala dificultate constă în dezvoltarea hristologiei, realitatea teandrică coborâtă în istorie la plinirea timpurilor revelând „totul” din Adevărul absolut, însă materializarea Cuvântului în cuvântul rostit într-un moment și într-un spațiu geo-cultural

²⁴ *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1991, p. 23.

concret se lovește de dinamismul evolutiv al transmisiei intergeneraționale și a dezvoltării conceptuale. De aceea este nevoie de un reper stabil care să ghideze gândirea teologică peste timp. Este și o mărturisire de credință eclezială fiind rostită sub forma Crezului liturgic, esența întregii cateheze și limitele în care se încadrează ortodoxia doctrinară.

Confruntarea dintre diferitele interpretări, soluții exegetice sau speculative, sau partizanatele față de autori eretici sau heterodocși, impuneau noi clarificări care aveau nevoie de consensul întregii Biserici prin asistența Spiritului Sfânt, de aceea au fost convocate următoarele Concilii ecumenice. La Efes (431) se decretează faptul că nimănui nu îi este permis să adauge ceva la Mărturisirea de credință de la Niceea, evident cu completările făcute la Constantinopol:

**"Ορος περί τῆς ἐν
Νικαία πίστεως**

Ἡ ἐν Νικαία σύνοδος
πίστιν ἕς ἔθετο ταύτην
' Πιστεύομεν...
Τῇ μὲν οὖν ἁγία ταύτη
πίστει πάντας
συντίθεσθαι προσήκει
εχει γάρ εὐσεβώς καὶ
ἀποχρώντως εἰς
ὠφέλειαν τῆς ὑπ'
οὐρανόν. Ἐπειδὴ δέ
τινές προσποιούνται
μὲν ὁμολογεῖν αὐτὴν
καὶ συντίθεμαι,
παρερμηνεύουσι δέ
τῶν ἐννοιῶν τὴν
δύναμιν ἐπὶ τὸ αὐτοῖς
δοκοῦν καὶ σοφίζονται
τὴν ἀλήθειαν, πλάνης
δντες υἱοὶ καὶ
ἀπωλείας τέκνα,
ἐδήρσεν ἀναγκαίως
ἁγίων πατέρων καὶ

**Definitio de fide
apud Nicaeam
conscripta**

*Nicaena synodus hanc
fidem
exposuit: Credimus...
Sanctae quidem huic
fidei omnes
consentire convenit;
habet enim pie atque
sufficienter ad
utilitatem totius orbis
terrae. Quia vero aliqui
simulant quidem eam se
confiteri et consentire,
male autem
interpretantur sensuum
virtutem secundum
quod eis placet, et
circumveniunt
veritatem, filii
existentes erroris et nati
perditionis, opus fuit*

**Definiția credinței
de la Niceea²⁵**

Sinodul de la Niceea
expune acest crez:
Noi credem...
Pare potrivit ca toți
să fie de acord cu
acest sfânt crez. Este
pios și suficient de
util pentru întreaga
lume. Dar, din
moment ce unii
pretind că îl
mărturisesc și îl
acceptă, în timp ce, în
același timp,
distorsionează forța
expresiilor sale
conform propriei lor
opinii și astfel
evitând adevărul,
fiind fii ai rătăcirii și
copii ai distrugerii, s-

²⁵ *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, pp. 64-65.

ὁρθοδόξων
 παραθέσβαι χρήσεις
 πληροφορήσαι
 δυναμένας τίνα τε
 τρόπον νενοήκασιν
 αὐτὴν καὶ κηρύξαι
 τεθαροήκασιν, ὥστε
 δηλονότι καὶ πάντας
 τοὺς ορθοὴν καὶ
 ἀμώμητον ἔχοντας
 πίστιν οὕτω καὶ νοεῖν
 καὶ ἐρμηνεύειν καὶ
 κηρύττειν αὐτήν...
Τούτων τοίνυν
ἀναγνωσθέντων,
ὥρισεν ἡ ἀγία
σύνδοδος ἐτέραν
πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι
προφέρειν ἢ γοῦν
συγγράφειν ἢ
συντιθέναι παρὰ τὴν
ὀρίσθεϊσαν παρὰ τῶν
αγίων πατέρων τῶν
ἐν τῇ Νικαέων
συναχθέντων σὺν
ἀγίῳ πνεύματι τοὺς δὲ
 τολμώντας ἢ
 συντιθέναι πίστιν
 ἐτέραν ἢ γοῦν
 προκομίζειν ἢ
 προφέρειν τοῖς
 ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν
 εἰς ἐπίγνωσιν τῆς
 ἀλήθειας ἢ ἐξ
 Ἑλληνισμοῦ ἢ ἐξ
 Ἰουδαϊσμοῦ ἢ γοῦν ἐξ
 αἰρέσεως
 οἰασθηποτοῦν, τούτους
 , εἰ μὲν εἴεν ἐπίσκοποι
 ἢ κληρικοί, ἀλλοτρίους
 εἶναι τοὺς ἐπισκόπους
 τῆς ἐπισκοπῆς καὶ τοὺς
 κληρικούς τού κλήρου"
 εἰ δὲ λαϊκοί εἴεν,
 ἀναθεματίζεσθαι.

*necessario sanctorum
 patrum et
 orthodoxorum adicere
 testimonia quae
 satisfacere valeant
 quemammodum
 intellexerunt eam et
 praedicare
 praesumpserunt, ut
 palam sit quia omnes
 rectam et immaculatam
 habentes fidem sic
 et intellegunt et
 interpretantur et
 praedicant eam...*
***His igitur recitatis
 decrevit sancta
 synodus aliam fidem
 nulli licere proferre
 vel conscribere vel
 componere praeter
 illam quae definita
 est a sanctis patribus
 qui Nicaeam per
 spiritum sanctum
 conuenerunt; illos vero
 qui audent fidem aliam
 vel componere vel
 proferre volentibus
 converti ad agnitionem
 veritatis sive ex
 gentilitate sive ex
 iudaismo sive ex alia
 qualibet haeresi, si
 episcopi quidem fuerint
 aut clerici, alienos esse
 episcopos ab episcopatu
 et clericos a clero; si
 vero laici sint,
 anathematizari.***

a dovedit necesar să
 se adauge mărturii
 de la sfinții și
 ortodocșii părinți
 pentru a arăta în ce
 mod au înțeles și
 propovăduit cu curaj
 această credință,
 pentru ca să fie o
 credință clară și fără
 prihană, au înțeles-o
 interpretat-o și
 proclamat-o în acest
 fel...

**Citite aceste
 documente, 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. Aceia care
 îndrăznesc să
 formuleze sau să
 compună sau să
 prezinte o altă
 credință celor ce vor
 să se convertească la
 cunoașterea
 adevărului fie dintre
 păgâni fie proveniți
 din iudaism sau din
 altă erezie, dacă sunt
 episcopi sau clerici,
 să fie deposezați de
 îndatoririle lor
 respective, iar dacă
 sunt laici, să fie
 anatemizați.**

Crezul Niceo-Constantinopolitan va rămâne de acum înainte expresia etalon a ortodoxiei mărturisirii de credință față de care se raportează orice dispută teologică, Conciliul din Efes stabilind că **nu se mai poate adăuga sau schimba ceva de acum înainte**. În secolele următoare Biserica stabilește principalele dogme de credință care normează principalele definiții de referință pentru teologia creștină. Problema centrală rămâne hristologică: unitatea divino-umană în Isus Hristos. Un pas înainte este definirea conceptului de *persoană*.

Persoana în Isus Hristos este definită treptat în siajul dezbaterilor și controverselor pe care le cunoaștem din evoluția istorică a dogmelor, principalele contribuții fiind ale Papei Leon cel Mare prin *Epistula Papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche*, în care argumentează unitatea personală a lui Isus Hristos în două naturi²⁶ și apoi Conciliul Ecumenic din Calcedon (451) care afirmă prin *Definitio fidei* – *Ορος πιστεως*²⁷ că persoana este fundamentul unității metafizice și de acțiune a oricărei entități intelectual-volitive, în uniunea teandrică Dumnezeu-om în Isus Hristos fiind un singur Domn / Dumnezeu (*Ενα και τον αυτον Χριστον, υιον, κυριον, μονογενη, εν δυο φυσεσιν ασυγχυτως, ατρεπτως, αχωριστως*, – Unul și același Hristos, Fiul, Domnul, unul-născut, cunoscut în două naturi fără amestec, schimbare, separare).

În continuare se observă conturarea celor două modele trinitare teoretice care se formează conform sensibilităților și complexului de autori Latini sau Greci. Pneumatologia greacă evoluează prin contribuția Capadocienilor, după Vasile cel Mare remarcându-se Grigore de Nazianz (329-390). Pornind de la cuvintele Evangheliei de la Ioan 15,26: „Spiritul Adevărului care de la Tatăl purcede”, Grigore de Nazianz 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

²⁶ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 77.

²⁷ *Ibidem*, pp. 86-87.

nenăscut și născut, el e Dumnezeu”. Diferența față de Fiul și Tatăl nu e dată de o inferioritate generată 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 Fiul și Tatăl deoarece este Dumnezeu.²⁸

Grigore de Nissa (335-394) în *Predica asupra Spiritului Sfânt* împotriva pneumatomașilor macedonieni²⁹, este preocupat în principal de afirmarea dumnezeirii Spiritului Sfânt, de egalitatea în demnitate și onoare cu Tatăl și cu Fiul, așa cum declară: „Noi mărturisim că Spiritul Sfânt trebuie pus în același grad cu Tatăl și cu Fiul, deoarece prin nici un lucru nu diferă de ei, de aceea pe deplin afirmăm natura lui dumnezeiască, cu menționarea că contemplăm Spiritul Sfânt, care are un ipostas propriu, deoarece e de la Dumnezeu și e în Hristos, cum este scris în Scripturi”³⁰.

În sec. V Pseudo-Dionisie Areopagitul îmbrățișează calea apofatismului, întreaga sa gândire bazându-se pe filosofia neoplatonică. Maxim Mărturisitorul, în secolul VII, în cheie interpretativă origeniană, afirmă despre unitatea absolută a lui Dumnezeu în fața pluralismului lumii create: Dumnezeu-Tatăl se manifestă în unicul *Logos* – *Λογος* veșnic contemplând ceilalți *logoi* – *λογoi*, din Creație, apoi prin îndumnezeirea întregii lumi, Hristos prin Spiritul Sfânt readuce în unitatea divină toate lucrurile.³¹

Pentru teologia Greacă, ultimul reprezentant al teologiei patristice este Sfântul Ioan Damaschinul (675-749). Observăm și în scrierile sale afirmația că Sfânta Treime este revelată ca adevăr de credință, este expresia unei comuniuni de o ființă și nedespărțită a dumnezeirii și *Credem în Tatăl și în Fiul și în*

²⁸ Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatălui și al Fiului. Studiu asupra identității Spiritului Sfânt ca dar*, Editura Galaxia Gutenberg, 2006, p. 159.

²⁹ PG 45,1301-1334.

³⁰ Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatălui și al Fiului*, p. 160.

³¹ Alexandru Buzalic, *De trinitate*, p. 173.

*Sfântul Spirit, în care ne-am și botezat.*³² Ioan Damaschinul introduce în teologia trinitară termenul *perihoresis* – περιχωρησις, expresie care exprimă o unire fără amestecare și despărțire a celor trei Persoane din Treime:

„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.”³³

Realitatea perihoretică a Ființei dăruiește ființare întregii Creații și o menține în subzistență, dinamismul interior, intratreimic, revărsându-se în exterior. Lucrarea lui Dumnezeu, energia divină este prezentă în creație fără ca să se identifice cu aceasta. În natura divină unică Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt sunt identități nemișcate și în același timp se întrepătrund, sunt în relație și în același timp își păstrează singularitatea. Ulterior, unitatea substanțială a lui Dumnezeu va fi definită ca 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 subliniază transcendența divină. Dumnezeu este un mister al unei unități de o ființă și întreit în Persoane.

³² Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de D. Fecioru, Editura Script, București 1993, p. 24.

³³ Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 42.

Teologia trinitară a Părinților Latini pornește 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 este definită ca *relatio subsistens*, spre deosebire de viziunea ontologică, a Grecilor, astfel încât Persoanele Treimii sunt definite din perspectiva relațiilor din veșnicie și nu în perspectiva monarhiei Tatălui. Primul teolog latin care deschide o astfel de cale speculativă este Sfântul Augustin (354-430).

Augustin pornește de la unitatea divină, spre deosebire de poziția răsăriteană care expune diferența celor trei Persoane. Dumnezeu este prezentat în perspectiva unei *esențe* divine, o unică dumnezeire. Cele trei Persoane dumnezeiești subzistă și se diferențiază unele de altele prin intermediul relațiilor – fundamentul dinamismului intim (*ad intra*) vieții divine. Limbajul conceptual ne introduce deja în metafizica aristotelică.

„Așadar în Dumnezeu nimic nu are semnificație accidentală, pentru că în El nu există accidente, 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 accidentă, 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 diferită, pentru că aceste apelative nu aparțin ordinii substanței, ci a relației, relație care nu este o accidentă, deoarece nu este schimbătoare.”³⁴

Relația din definirea Persoanei în Sfânta Treime nu este accidentă din metafizica aristotelică în sens strict, deoarece ne

³⁴ Augustin, *De Trinitate* 5, 2, 3

aflăm în fața unei „substanțe” divine care transcende lumea creată, iar relațiile subzistente care se manifestă din veșnicie nu sunt schimbătoare, imuabilitatea și dinamismul care se revarsă *ad extra* în *oikonomia* mântuirii rămânând atributul esențial al lui Dumnezeu. Ceea ce Damaschinul definește ulterior prin termenul *perichoresis* este exprimat în gândirea latină prin *circuminsessio* și *circumincessio*, nemișcarea principiului neprincipiat, fiind dinamismul intratrinitar din veșnicie. Procesele care se petrec în intimitatea dinamismului trinitar sunt explicate de Augustin pe baza analogiei proceselor interpersonale umane. Asemenea lui Tertulian, consideră nașterea Fiului este un act al gândirii Tatălui, în timp ce Spiritul Sfânt este relația de iubire dintre Tatăl și Fiul, a treia Persoană din Treime. Acțiunea *oikonomică* a lui Dumnezeu în exterior provine din esența Sa, comună celor trei Persoane.³⁵

Modificările metodologice induse de sensibilitatea Latină sau Greacă nu ating niciodată ortodoxia credinței, ci ne oferă viziuni și interpretări complementare care ajung la misterul de nepătruns cu mintea omenească altfel decât prin cunoașterea credinței. Modelul trinitar circular definește Tatăl ca izvorul întregului dinamism trinitar. Acesta, prin cunoașterea de sine, îl naște (proces numit *naștere* / *generare*) pe Fiul, în timp ce prin iubirea reciprocă dintre Tatăl și Fiul purcede (proces de „suflare” – *spiratio*) Spiritul Sfânt.

*

*

*

În sinteză, ceea ce este necesar să reținem, este faptul că disputele teologice sunt rezolvate de acum înainte prin consimțământul eclezial al întregii *oikumene* creștine în cadrul Conciliilor Ecumenice pentru a se delimita soluțiile teoretice ortodoxe ale școlilor de gândire Grecești sau Latine de depășirea

³⁵ Augustin, *De Trinitate* 2, 17, 32

limitelor interpretărilor sectare heterodoxe sau eretice. În ceea ce privește dreapta credință, promulgarea dogmelor asigură unitatea credinței are un aspect eclezial autoritar pentru că impune aderarea la învățătura de credință ortodoxă ca o condiție a rămânerii în comuniunea plenară a Bisericii Catolice.

După cum am spus, Conciliul din Efes decretează faptul că Simbolul Niceo-Constantinopolitan rămâne formula etalon a mărturisirii credinței, disputele teologice ulterioare anului 431 fiind exprimate în actele și canoanele Conciliilor care au urmat, fără să se mai modifice Crezul care intră în proclamarea liturgică sub o formă normată prin tipicul bisericesc. De la acceptarea complementarității tradițiilor diferitelor școli de gândire ortodoxe, se va ajunge treptat la poziții divergente. Fiecare Biserică locală se confruntă cu alte situații în activitatea pastoral-misionară, de unde și cateheza adaptată specificului cultural propriu în care se manifestă unitatea în diversitate a Bisericii Una, Sfântă, Catolică și Apostolică. În ceea ce privește pneumatologia Greacă și Latină, de la acceptarea complementarității tradițiilor catehetice pe baza învățăturii Părinților Bisericii, se va ajunge la tensiunile care au condus la schisma din anul 1054. Despre acestea vom trata în continuare din perspectiva teologiei greco-catolice și a dialogului ecumenic.

3. Pneumatologia greco-catolică – o viziune a teologiei ecumenice

În perioada patristică se conturează două modele trinitare teoretice. Am urmărit în cadrul teologiei trinitare modul în care se formează cele două modele teoretice, Latine și Grecești, care au în centru întreaga dezbatere hristologică care începe cu ereziile antitrinitare și arianismul, trece prin macedonieni și pneumatomași, monofizism și monoteletism etc., în perioada patristică punându-se bazele teologiei care exprimă ortodoxia doctrinară pe care Conciliile Ecumenice le vor exprima într-o formă dogmatică, dar și a unei diversități în unitatea Bisericii lui Hristos.

Istoria dogmelor trebuie privită în complexitatea evenimentelor care au constituit fundalul pe care s-au desfășurat dezbaterile teologice. Începând cu epoca constantiniană Bisericile sunt implicate în jocul puterii impus de instituționalizarea structurilor administrative și a legăturilor cu celelalte instituții ale statului, amestecul împăraților în problemele interne fiind consecința interdependențelor dintre instituțiile puterii civile prin care guvernează. Arianismul, apoi

monofizismul, au generat primele schisme anatemice care au dezbinat unitatea creștinismului.

Perioada de tranziție dintre Antichitate spre Evul Mediu este marcată de crize economice, dereglări climatice, crize sanitare (pandemiile de variolă),¹ apoi încep migrațiile care schimbă structura etnică a teritoriilor europene prin venirea populațiilor germanice, slave sau fino-ugrice. În anul 410 goții, încreștinați sub formă ariană, sub conducerea lui Alaric cuceresc și jefuiesc Roma care trece printr-un adevărat masacru. Este o cucerire cu valoare simbolică pentru că prefigurează intrarea civilizației romane tradiționale într-o „fază terminală”.²

Sfântul Augustin intuia un „sfârșit” și o „continuitate”, așa cum îl citează Mircea Eliade: *Roma non pereat si Romani non pereant!*³ Altfel spus, calitatea oamenilor asigură permanența unei instituții și nu invers. În anul 395, Imperiul Roman trecea prin noi diviziuni până în anul 478, când Romulus Augustus abdică în fața lui Odoacru, general de origine germanică, cântecul de lebadă a Imperiului Roman de Apus petrecându-se sub Iulius Nepos, anul 480 eveniment care marchează în mod convențional începutul Evului Mediu. Imperiul Roman în filiația sa cu perioada antică care intră în faza medievală rămâne Bizanțul. Cultura elenistă și valorile lumii civilizate trec prin sintezele germanice în Apus și slave în Răsărit, unitatea identitară ținând de valorile creștine care sunt la baza noilor etnogeneze și construcții statale medievale.

Inevitabil, viața Bisericii este influențată de geopolitica spațiului european și mediteraneean cu extensii spre Orient, instituțiile care o reprezintă în istorie relaționându-se cu

¹ Alexandru Buzalic, *Anatomia unei crize: 2019-2020. De la mutațiile unei culturi în criză spre Biserica de mâine*, Galaxia Gutenberg, 2020, pp. 22-25.

² *Idem*, *Crepusculul civilizațiilor. Metaanaliza spiritualității tranzițiilor culturale*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, pp. 37-40.

³ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Editura Științifică București 1991, p. 44.

puterea statelor medievale din timpul respectiv. Schimbarea structurii etnice a Europei Antice ca urmare a migrațiilor, emergența noilor state medievale, reîncreștinarea Europei și misiunile călugărilor benedictini, în teritoriul sedentarizat de slavi de călugării chirilo-metodieni sau bizantini, care largesc treptat *oikoumena* creștină, vor face ca Biserica să dobândească structura actuală, chiar dacă decupările administrativ-teritoriale ale eparhiilor / diecezelor se petrec conform dinamismului permanent al instituțiilor ecleziale legitime și a evenimentelor istorice.

Sfârșitul epocii patristice este marcat de schimbarea priorităților misionar-pastorale a Bisericii: mărturisirea de credință ortodoxă este unanim acceptată în *oikoumena* creștină, eforturile sunt îndreptate spre catehizarea credincioșilor. Mănăstirile rămân principalele centre de cultură în care copiii din scriptorii transmiteau bibliotecilor mănăstirilor manuscrise cu texte filosofice sau teologice necesare studiului teologiei, primii teologi provenind din ambientul monastic medieval. Ulterior apare ordonarea metodologică scolastică care dă naștere celebrelor *disputationes* dintre nuanțările aristotelico-tomiste sau augustiniano-platonice din cadrul primelor Universități.

În ceea ce privește pneumatologia creștină, am văzut că ne aflăm în fața modelului trinitar ontologic Grec care subliniază monarhia Tatălui și al modelului trinitar Latin care definește Persoana în Sfânta Treime ca *relatio subsistens*. Cele două modele teoretice trinitare reprezintă viziuni complementare care raționalizează misterul unității de o ființă și întreite, însă „trebuie să recunoaștem că politica eclezială a jucat un rol important în dezbaterea care ar fi trebuit să rămână teologică. Nu este inutil să schițăm aici etapele disensiunii și să recunoaștem responsabilitățile atât de o parte, cât și de cealaltă”⁴, după cum spunea părintele Eduard Ferentz.

⁴ Eduard Ferentz, *Pneumatologia*, p. 415.

Să urmărim principalele etape din evoluția pneumatologiei medievale și moderne, divergențele și poziționările contradictorii, precum și principalele luări de poziție în spiritul reconcilierii și refacerii unității Bisericii lui Hristos.

3.1. Problematica lui *filioque*

Pe fondul sedentarizării populațiilor germanice pe teritoriul Peninsulei Iberice, care au primit creștinismul în Răsărit prin episcopi arieni, cateheza Bisericii Catolice era supusă provocării eliminării elementelor eretice sau heterodoxe din comunitățile care aderă treptat la unitatea catolică îmbrățișând ortodoxia doctrinară. Problematika pneumatologică se suprapune peste imposibilitatea traducerii exacte în limba latină a sensului expresiei „care de la Tatăl purcede” – το εκ του πατρος εκπορευομενον, ambiguitățile fiind ușor speculate de cei ce doresc să introducă monarhia absolută a Tatălui într-o schemă subordinaționistă.

Când Părinții conciliari exprimă relația dintre Tatăl și Spiritul Sfânt în *Crezul* niceo-constantinopolitan folosesc termenul *ekporeusis* = εκπόρευσις, vor să afirme proveniență, conform verbului *εκπόρευομαι* – a proveni, a izvorî, a se trage din, termen utilizat pentru exprimarea raportului cu Tatăl, izvorul negenerat din care toate sunt făcute.⁵

Latinescul *procedit* are conotația exactă de „proveniență directă”, fără subtilitatea termenului grec *ekporeusis*. Spiritul Sfânt provine din Tatăl însă nu direct, printr-o *purcedere* – προῖέναι, termen pe care Părinții conciliari nu îl folosesc în text. De aceea Părinții cappadocieni fac deja această distincție afirmând că „Spiritul este cu adevărat Spirit purcezând (πρoιον)

⁵ Alexandru Buzalic, *De trinitate*, p. 189.

de la Tatăl, nu prin filiație, deoarece aceasta nu este naștere, ci prin *ekporeusie* – *εκπόρευσις*.”⁶

Există o relație primară care de la Tatăl începe, izvorul a toată ființarea și trece prin Fiul, expresie pe care Chiril din Alexandria o folosește pentru exprimarea relației Tată – Fiu, deoarece *εκπόρευσις* nu poate exprima decât relația de origine față de Tatăl.⁷ Spiritul Sfânt purcede „prin Fiul” – *δια του Υιου*⁸, 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*).”⁹

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*).¹⁰

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.¹¹

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

⁶ Grigore din Nazianz, *Sermo* 39, 12, în E. Ferent, *Dumnezeul cel viu unic în ființă și întreit în persoane*, Institutul Teologic Romano-Catolic de grad Universitar, Iași 1999, p. 359

⁷ Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu unic în ființă și întreit în persoane*, p. 359.

⁸ Vasile cel Mare, *De Spirito Sancto*, XVIII, 45 (= SChr).

⁹ Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium*, LXIII, PG 90, 672 c.

¹⁰ Ioan Damaschinul, *Dialogus contra Manichaeos*, PG 94, 848 – 849.

¹¹ Alexandru Buzalic, *De trinitate*, p. 190.

generează prin relații diferite.¹² Termenul teologic *εκπόρευσις* consacrat de Conciliul I din Constantinopol (381) este preluat de Roma abia cu ocazia Conciliului din Calcedon (451).

În spiritul apărării divinității și consubstanțialității Spiritului Sfânt cu Fiul și implicit cu Tatăl, Ilarie din Poitiers, Ambrozie, Augustin și Leon cel Mare, continuă speculațiile teologice în direcția afirmării purcederii de la Tatăl și de la Fiul. Specificitatea limbii latine face ca termenului *εκπόρευσις* să îi corespundă *procedit*, consemnat ca atare în Vulgata și în traducerile ulterioare.

Pasajul din *Ioan* 15, 26 este consemnat în limba greacă și în limba latină în funcție de terminologia prezentă în Crez: *παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπόρευεται* – *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 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 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.¹³

Un rol important în evoluția ulterioară a pneumatologiei latine îl joacă instaurarea conducerii vizigote în teritoriul Hispanic începând cu anul 414, aceștia fiind un popor federat (lat. *foederati*) supus prin tratat politic față de Imperiul Roman.¹⁴ Evul Mediu timpuriu este marcat de marile migrații care se

¹² André de Halleux, „Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie”, în: *Revue Théologique de Louvain*, Année 1975/6-1, p. 25.

¹³ Eduard Ferent, *Dumnezeul cel viu unic în ființă și întret în persoane*, p. 363.

¹⁴ Paul Goubert, „Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)”, în: *Revue des études byzantines*, Année 1944/2, pp. 5-6.

petrec pe axa Est – Vest, se produce schimbarea structurii etnice a teritoriilor europene, acum au loc distrugerile unor orașe sau pierderea teritoriilor de către Imperiul Roman, fiind o perioadă generalizată de decadență. Să ne gândim că anticul Tomis, Constanța de azi, dintr-un oraș de la periferia Imperiului, cu terme, o agora, o viață a comunităților creștine și martiri încă din perioada apostolică și o viață culturală demnă de civilizația romană, ulterior bizantină, intră în declin ca urmare a atacurilor slavo-avare, protobulgare și a invaziilor altor triburi migratorii. Schimbarea structurii etnice nu a însemnat neapărat o „barbarizare” a teritoriilor, etnogenezele care au urmat și creștinarea populațiilor însemnând trecerea de la creștinismul și cultura romană spre noile sinteze daco-romane, germanice, galo-romane etc.¹⁵

La începutul Evului Mediu timpuriu apusean, peste primele comunități creștine, latinofone, se instaurează substratul cultural ulterior, germanic și latin, într-o nouă sinteză în care Biserica locală se manifestă în unitatea Bisericii Catolice / universale. În acest context, primul Sinod din Toledo din anul 400 are loc înaintea instaurării monarhiei vizigote, urmărind condamnarea *priscilialismului* (subordonarea episcopilor față de puterea politică) și alte prevederi administrative și canonice privind disciplina clerului într-o perioadă în care se conturează instaurarea ordinii politice și militare specifice feudalismului. În plan teologic, acest prim conciliu toledan urmărea implementarea în Biserica Hispanică a Crezului niceo-constantinopolitan și consolidarea ortodoxiei doctrinare în expresia Bisericii latine.

Au urmat șaptesprezece Sinoade locale care caracterizează epoca monarhiilor vizigote, ultimul fiind ținut în anul 702, înainte de ocupația maură care a schimbat din nou structura

¹⁵ Giulio d'Onofrio, „Le vestigia della romanità in un'epoca di transizione: enciclopedismo ed erudizione teologica nelle nazioni romano-barbariche”, în: Giulio D'ONOFRIO, *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. I, Casale Monferrato: Piemme, 1996, pp. 60-62.

creștinismului local și a Bisericii Hispanice până la Reconquistă (1492). Sinoadele de la Toledo au fost convocate inițial de regii monarhiilor vizigote și prezidate de Arhiepiscopul decan de vârstă, fiind ulterior conduse în mod exclusiv de către Arhiepiscopul de Toledo. Cu o participare restrânsă la ierarhia superioară a Bisericii locale și la nobilimea conducătoare, au luat decizii prin care s-au augmentat sau limitat puterile regalității în funcție de interesele de moment, au fost luate măsuri disciplinare privind comportamentul moral al clerului sau au fost luate măsuri în favoarea uzurpărilor și a loviturilor de palat specifice luptelor intestinale din perioada medievală timpurie.¹⁶

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*, era necesar combaterii arianismului vizigoților stabiliți pe teritoriul Hispanic prin explicații teologice cu finalități catehetice, fără ca să fie utilizat în Crezul liturgic în Occident. În acest context, *Filioque* are valoare de *theologoúmenon* 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 amfritrion Quirico (+680) prin care se popularizează pozițiile patristice privind Sfânta Treime și Întruparea Fiului sau ale Sinodul XVI din anul 693, când arhiepiscopul Sisbert (+693) complotist împotriva regelui Egica (640-701) este înlocuit la Toledo de arhiepiscopul Felix de Sevilla (+700).¹⁷

Regatul vizigot intră în conflict cu francii și cu Imperiul Bizantin sub Iustinian, unificarea și pacificarea teritoriului

¹⁶ Giulio d'Onofrio, *Le vestigia della romanità*, p. 61.

¹⁷ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 415; Paul GOUBERT, *Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)*, pp. 7-9.

spaniol având nevoie de unitatea eclezială care însemna părăsirea heterodoxiei de tip arian și convertirea la ceea ce era denumit în epocă „creștinismul Nicenian”, garantul comuniunii în catolicitatea Bisericii. Evenimentele politico-militare legate de conturarea statalităților și geopoliticii medievale s-au reflectat asupra Bisericilor locale prin ingerințele clasei conducătoare asupra structurilor ecleziale care asigură guvernarea poporului credincios în virtutea participării la funcția profetică, sacerdotală și regală care este primită în virtutea Botezului și unirii cu Hristos. Trebuie să recunoaștem că prezența lui Dumnezeu, veșnic și transcendent în natura Sa divină, în istoria supusă schimbărilor / transformărilor și capriciilor omenești, este marcată de chipul imperfect al lumii acesteia care va ajunge la plinătate numai în Împărăția veacului ca va veni. Reacțiile instituțiilor ecleziale sunt supuse vremurilor!

3.1.1. Polemica pneumatologică sub Patriarhul Fotios

Introducerea lui *Filioque* în Crezul liturgic este un act politic impus Bisericii locale de Carol cel Mare (742-814), întronat Împărat al Imperiului Roman de către papa Leon al III-lea între anii 800-814. *Filioque* este hotărât de Împărat și impus episcopatului Bisericii locale prin Sinodul din Aquileia – Friuli (796) și din Aix la Chapelle – Aachen (809). Este de menționat faptul că Papa Leon al III-lea autorizează doctrina la nivel catehetic însă refuză adăugarea lui *Filioque* în Crezul liturgic.¹⁸

Teologia din epoca carolingiană devine partizană afirmării exclusive a purcederii Spiritului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul, opunându-se poziției tradiționale grecești și a traducerii lui *ekporeumenon* prin *procedit* fără adăugarea lui *Filioque*. Acestor acțiuni li se vor opune reacțiunile din partea celelaltei extreme care acuză încălcarea prevederii Conciliului Ecumenic de la

¹⁸ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 415.

Efes (381) de a nu mai adăuga nimic în Crezul liturgic,¹⁹ sau intră în speculații polemice radicalizând semnificația termenului *ekporeusis* cu expresia „numai de la Tatăl” fără să se țină cont de contextul lingvistic și teologic latin.

La toate acestea se adaugă contextul politic al timpului, numirea lui Carol cel Mare „Împărat” al Francilor și *Imperator Augustus* de către Papa Leon al III-lea venea în contradicție cu poziția Împăraților bizantini, urmașii de drept ai Imperiului Roman, la care se adaugă stabilirea teritoriilor de misiune în mijlocul slavilor care s-au sedentarizat în Europa Centrală și de Est, unde se întâlnesc misiunile benedictine cu misionarii bizantini și chirilo-metodieni față în față.²⁰

În acest context, din partea bizantină avem luări de poziție polemice care radicalizează pneumatologia în sensul afirmării monarhiei Tatălui în Sfânta Treime. Cel mai important polemist rămâne Patriarhul Fotios (grec. Φώτιος, lat. *Photius*, 820-891). Născut într-o familie nobilă din Constantinopol, urcă pe scara administrativ-politică a Împăratului până la rangul de *protospătar* și șef al cancelariei imperiale.

Patriarhul Ignatie de Constantinopol (797-877), un monah cu poziții rigorige, refuză să-l împărtășească în ziua de Bobotează a anului 857 pe Bardas (+866), unchiul Împăratului Mihail III (840-867), reproșându-i un comportament moral inadecvat. Bardas îl exilează pe Ignatie pe insula Therebinthos (turcă *Sedef Adasi*) și îl obligă să abdice în anul 858. Îl numește în funcția de Patriarh pe Fotios, pe atunci laic, care primește toate hirotonirile și numirea în fruntea ierarhiei în numai șase zile, ceea ce contravine canonului 10 al Sinodului de la Sardica / Sofia din anul 343.²¹

¹⁹ *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, pp.64-65.

²⁰ Francis Dvornik, *Byzantine missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius*, Rutgers University Press, 1970, pp. 54-60.

²¹ François Dvornik, *Le schisme de Photius. Histoire et légende*, Cerf, Paris 1950, pp. 140-144.

Mihail al III-lea îl însărcinează pe Vasile Macedoneanul (811-886) să îl asasineze pe Bardas în anul 866. Adresându-se Romei, Ignatie obține sprijinul Papei Nicolae I (800-876), Fotios ripostează prin accentuarea polemicii anti-latine, inclusiv adăugarea lui *Filioque* în Crez, riposte care ating paroxismul în vara anului 867 când îl excomunică pe Papă.

După ce a urcat în ierarhia curții imperiale, Vasile Macedoneanul îl va ucide pe protectorul său, Mihail al III-lea, la data de 23 septembrie 867, uzurpându-i tronul și instaurând dinastia macedoneană. În sărbătoarea Sfântului Dumitru, Fotios refuză la rândul lui să îl împărtășească pe Împăratul Vasile Macedoneanul reproșându-i asasinatelor, fapt care îi atrage arestarea și exilarea într-o mănăstire din apropierea Constantinopolului. În continuare, Ignatie este readus la Constantinopol unde își va exercita funcția de Patriarh până la moartea sa, în anul 877. Împăratul intervine pentru retragerea excomunicării Papei de către Fotios la noul Papă Adrian al II-lea (792-872), anulând astfel schisma fotiană: la Sinodul de la Roma (în vara anului 869), în prezența delegației bizantine, se ridică anatemele, gest repetat la data de 5 octombrie la Constantinopol, în prezența delegației latine. Este recunoscut în Biserica Catolică drept Conciliul Ecumenic Constantinopol IV prin care se reconciliază raportul dintre Patriarhiile Pentarhiei și Roma. Fotios este declarat eretic pentru anumite afirmații antropologice, este depus din scaunul patriarhal și i se confirmă exilul.²²

Din mănăstire, Fotios întreține o bogată corespondență, fiind un erudit scriitor lasă o serie de scrieri cu caracter filosofic, istoric, teologic, biblic și exegetic. În ceea ce privește pneumatologia, scrie *Mistagogia Spiritului Sfânt*, cu mențiunea *Inițiere în misterul Spiritului Sfânt în care voi demonstra Sfânta Doctrină că Spiritul Sfânt purcede doar de la Tatăl* (περί εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος μόνο εκ του Πατρός), precum Fiul este născut din Tatăl, unica lor Căuză; însă este adevărat

²² François Dvornik, *Le schisme de Photius*, p. 145.

*faptul că Spiritul Sfânt este numit în teologie „Spiritul Fiului” și este deoiființă cu Fiul și trimis de el.*²³

Fotios realizează o apologie complexă și metodologic ordonată, trecând prin argumente biblice, logice, patristice, exegetice, prin care subliniază că *Filioque* este contrar Evangheliei, că este contrar Tradiției și contravine afirmării unității Preasfintei Treimi, nu este conform noțiunii de Persoană în definiție trinitară, explică teologia paulină care afirmă purcederea veșnică și „spiritul Fiului” (*Galateni*, 4, 6), face trimitere la Magisteriul Bisericii și face trimitere la pozițiile Papilor care afirmă formula ortodoxiei doctrinare.²⁴ Critic, este argumentarea termenului *ekporeusis* din perspectiva schemei trinitare ontologice, liniare, cu sublinierea „doar de la Tatăl purcede” – *μόνο εκ του Πατρός εκπορευομενον* în spiritul polemicii față de introducerea în dezbaterile teologice a lui *Filioque*.

Fotios revine în Constantinopol, primește diferite însărcinări, se împacă cu Ignatie și chiar este recunoscut oficial succesorul acestuia. La trei zile după moartea lui Ignatie al Constantinopolului, la data de 26 octombrie 877 este reînvestit în funcția de Patriarh, de data aceasta conform prevederilor canonice în vigoare.²⁵ Între noiembrie 879 și martie 880, în prezența delegaților Papei Ioan al VIII-lea (820-882) și a 383 de episcopi, are loc la Constantinopol așa numitul *Pseudosynodus Photiana* prin care se recunoaște interzicerea în Crezul liturgic a lui *Filioque* și sunt reglementate raporturile dintre Roma și Constantinopol.²⁶

Pe fondul luptelor intestinale din dinastia Macedoneană, Fotios este acuzat de urmașul lui Vasile, Împăratul Leon cel

²³ Fotios al Constantinopolului, *Mistagogia Duhului Sfânt. Exegeze la Evanghelii*, Polirom, Iași 2013.

²⁴ Fotios al Constantinopolului, *Mistagogia Duhului Sfânt*, *passim*.

²⁵ François Dvornik, *Le schisme de Photius*, pp. 170-178.

²⁶ Spyros Troianos, „Byzantine Canon Law to 1100”, în: Wilfried Hartmann et Kenneth Pennington (editori), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2012, pp. 146-148

Înțelept (866-912) de înaltă trădare și complot, încarcerat și obligat să abdice la data de 29 septembrie 886, pentru a fi exilat într-o mănăstire îndepărtată până la moartea sa, după surse fie în anul 891, fie în 897. Ironia sorții face ca istoria să se repete, în locul lui fiind numit ilegal, la doar 19 ani, Ștefan (867-893), fratele Împăratului Leon.²⁷

Fotios moare în unitatea Bisericii Catolice, a lăsat o importantă operă care consacră poziția teologică greacă referitoare la rejectarea lui *Filioque* conform tradițiilor răsăritene, însă a rămas deschizătorul polemicilor anti-latine prin dogmatizarea diferențelor doctrinare și disciplinare specifice tradițiilor locale, dintre care unele sunt astăzi hilare sau lipsite de consistență: postul în Apus sau Răsărit, portul bărbii în tradițiile Orientale sau absența acesteia în monahismul benedictin, căsătoria preoților, materia euharistică sub forma prescurii sau a azimei, precum și contestarea primatului urmașului Sfântului Petru.²⁸

Ulterior se conturează pozițiile teologice care caută să reconcilieze la nivel doctrinar expresiile despre Spiritul Sfânt „care de la Tatăl purcede” – *το εκ του πατρος εκπορευομενον* cu „prin Fiul” – *per Filium* – *δια του Υιου*, dar polemicile vor conduce la ruptura din 1054 prin introducerea unilaterală în limba latină a lui *Filioque* în Crezul liturgic și prin creșterea animozității dintre Greci și Latini.

3.1.2. Pneumatologia Sfântului Simeon Noul Teolog (949-1022) și teologia monastică

Simeon Noul Teolog a fost unul din marii mistici ai Bisericii, monah studit ucenic al lui Simeon cel Pios (+987), a lăsat o bogată operă teologică care provine din experiența sa mistică. Pneumatologia sa este pătrunsă de experiența vieții contemplative

²⁷ François Dvornik, *Le schisme de Photius*, pp. 179-180.

²⁸ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 416.

și de inspirația Spiritului Sfânt, mistica sa fiind expresia vieții „în” Spirit în lumina Întropării *kenotice* a Fiului.²⁹

Rodul experienței spirituale, cunoașterea lui Dumnezeu provine din „vederea” sau „simțirea” lui Dumnezeu care se revelează ca o „lumină” la care avem acces în grade diferite, în funcție de progresul în viața spirituală.³⁰ Și „vederea” lui Dumnezeu privește „ceva” sublim, la marginea dintre inefabil și ceea ce poate fi întrezărit prin potențele cognitiv-intelective omenești pe care le deținem pentru că suntem chip și asemănare a lui Dumnezeu. Este cunoașterea directă a sufletului care este capabil de această experiență în mod creatural.

Dumnezeu se manifestă prin Spiritul Său care devine „mâinile” Sale prin care le săvârșește pe toate chemându-le din neființă în ființă (în mod ontologic) și este Binele absolut, lumina, iubirea în care se scaldă întreaga ființare. Întreaga lume participă în grade diferite la natura inefabilă a lui Dumnezeu, întrezărindu-se o viziune neoplatonică a emanațiilor dinspre Unitatea absolută spre pluralismul entităților create. Simeon Noul Teolog spune:

„Precum cetele înțeleghătoare ale puterilor de sus sunt luminate de Dumnezeu după treptele lor, de la cea dintâi la a doua și de la aceasta la alta și așa mai departe, revărsarea luminii dumnezeiești trecând la toate, așa și sfinții, fiind luminați de dumnezeieștii îngeri și legați și uniți prin legătura Spiritului, se fac de aceeași cinste cu îngerii și se unesc cu ei. Căci ei vin din neam în neam (*Isaia* 9, 27), prin sfinții ce i-au precedat, lipindu-se de aceia prin lucrarea poruncilor lui Dumnezeu, prin care sunt luminați asemenea acelor, primind harul lui Dumnezeu prin participare. Astfel alcătuiesc un fel de lanț de aur, fiecare din ei fiind ca un inel ce se leagă de celălalt prin credință, prin fapte și prin

²⁹ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, v. 1, pp. 109-111.

³⁰ *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, vol VI (traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae), Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București 1977, pp. 12-13.

iubire, încât alcătuiesc în Dumnezeu cel Unul un șir ce nu se poate rupe ușor.”³¹

Este o viziune ontologică care conferă o viziune a gradelor / treptelor de apropiere față de Ființa absolută, dar și o viziune ascetică și mistică care situează ființele capabile de „vederea lui Dumnezeu / contemplație” în starea de participare la sfințenia / lumina / iubirea divină atât cât experiența proprie le permite. Astfel, roadele Spiritului se reflectă prin semnele îndumnezeirii ființei umane care devine un Templu al Spiritului Sfânt.³²

Lumina, cu o natură misterioasă imanentă și transcendentă în egală măsură, este o formă de manifestare a Spiritului Sfânt. De aceea mistica Sfântului Simeon Noul Teolog este o mistică a luminii pe care o regăsim în toate scrierile sale. Spiritul Sfânt este Iubirea, un alt atribut al lui Dumnezeu care realizează – prin comuniunea sfinților – legătura dintre credincioși cu izvorul Iubirii și astfel se realizează unitatea Trupului mistic al lui Isus Hristos,³³ atât a sufletelor din Biserica triumfătoare sau suferitoare, cât și a oamenilor în subzistența lor istorică din Biserica luptătoare.³⁴

Dar în viziunea pneumatologiei monastice Spiritul Sfânt este, mai întâi de toate, „Dăătorul de Viață” – *Ζωῆς Χορηγός*, atât a ființării cât și a vieții în har. Harul este darul supranatural pe care Dumnezeu îl trimite ființelor capabile de a se relaționa cu El în perspectiva vieții veșnice care se va actualiza în mod plinar în Împărăția veacului care va veni. Viața este participarea, în orice grad de apropiere față de izvorul ființării, la dinamismul perihoretic care definește „viața” divină, de aceea harul îl îmbracă pe omul care trăiește în starea harului

³¹ *Filocalia* vol VI, pp. 61-62.

³² Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, v. 1, p. 113.

³³ Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București 1997, p. 153.

³⁴ Alexandru Buzalic, *Ekklesia. Din problematica eclesiologiei contemporane*, Ediția a doua completată și adăugită, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2022, pp. 169-170.

sfințitor. Dumitru Stăniloae sintetizează cel mai bine esența vieții spirituale ca o imersiune în natura divină care îl „îmbracă” pe om în har:

„Omul e transformat cu timpul în întregime prin har, sau prin lucrarea Duhului, dacă colaborează cu El; el poartă în toată ființa sa pecetea activă a harului, ca pecetea lui Hristos, ca veșmânt din ce în ce mai luminos, ca lumină transparentă ce se revarsă din interiorul lui plin de Hristos și îi îmbracă toată înfățișarea exterioară. Harul ca lucrare produce și o stare ontologică, duhovnicească, ce poate fi experiată și exprimată ca atare, desigur atâta timp cât lucrarea Duhului Sfânt sau a lui Hristos durează în om și odată cu aceasta și colaborarea acestuia. Sfântul Simeon vorbește și de o pecete a harului, dar roagă pe Hristos și să nu i-l retragă: «Hristoase al meu, Care m-ai umplut de Duhul Tău dumnezeiesc... dăruiește până la sfârșit, fără retragere, robului Tău în întregime harul Tău; nu îl retrage, nu Te întoarce, Ziditorule, nu mă trece cu vederea, odată ce m-ai pus în fața Ta și între robii Tăi și m-ai pecetluit cu pecetea harului Tău» (*Imnul* 49, rând 9, 11-15, în: «Sources Chrétiennes», nr. 196, ed. du Cerf, pp. 147-148). Harul ca o stare continuă e deci o stare de prezență continuă și activă a lui Hristos însuși în fața omului și a omului în fața lui Hristos, o stare de nemijlocită relație dialogică, dinamică, vie. Harul, împreună cu toate darurile, este deci nu numai al Duhului, ci și al lui Hristos. Propriu-zis prin Hristos ni s-a făcut posibil și accesibil, întrucât Hristos a ridicat natura noastră asumată de El la starea de nepăcătuire, de dăruire totală a ei lui Dumnezeu prin jertfa de pe cruce, la starea de incoruptibilitate prin Înviere și de pnevmatizare culminantă prin Înălțare. Înainte de Hristos, natura noastră era închisă lucrării lui Dumnezeu în ea, pătrunderii infinității vieții și iubirii lui Dumnezeu în ea, adică harului, în sensul că refuza orice colaborare cu el. De aceea harul și toate darurile nu sunt decât aducerea bunurilor cuprinse în natura noastră îndumnezeită în Hristos, în interiorul nostru însuși prin Duhul Sfânt. Harul și darurile nu sunt lucrări dumnezeiești incolore, indeterminate. Desigur, și în cazul acesta, aceste

lucrări ar vindeca ceea ce e rău în natura noastră și ar întări-o spre cele bune, într-un mod corespunzător predispozițiilor și capacităților speciale ale fiecărei persoane. Dar întrucât Duhul lucrător iradiază din Hristos, Care S-a umplut de Duhul și ca om, lucrările Duhului ne aduc stările naturii noastre desăvârșite în Hristos, făcându-ne după chipul lui Hristos, realizat ca om desăvârșit. El ne ajută să străbatem calea pe care a străbătut-o Hristos ca om, pentru a îndumnezei și realiza deplin natura noastră. Ne ajută să ducem o viață fără de păcat, fără de îngustimea egoistă, să murim nouă înșine pentru Dumnezeu, să murim față de tot ce e contrar lui Dumnezeu. El pune totodată în sufletul nostru forțele care îl vor face capabil să-și învie trupul, când acestea se vor dezvolta complet la sfârșitul timpului, prin iradierea desăvârșită a Duhului, în mod nemijlocit, din Hristos care Se va arăta întru slavă. Nu există altă cale pe care credinciosul să se desăvârșească, decât cea urmată de Hristos și din puterea lui Hristos, Care a asimilat în umanitatea Lui energiile divine nesfârșite, făcându-le energii ale acesteia, dar, în același timp, accesibile nouă.”³⁵

Teologia monastică rămâne ancorată în apofatism, fiind expresia experienței proprii a teologului mistic transmisă într-un mod non-sistematic prin intermediul literaturii filocalice. Argumentele care asigură rămânerea în continuitatea ortodoxiei doctrinare constă în raportarea permanentă la tradiția patristică pe care și-o asumă autorii și pe care o recunosc ca „izvor peren al adevărilor deja acceptate și declarate”³⁶.

Experiența vieții spirituale și mai ales contemplative rămâne terenul pe care se regăsesc toți teologii monastici, indiferent de tradiția școlii proprii de gândire, de bazele filosofico-teologice pe care și le asumă pentru a exprima Adevărul cunoscut experiențial și transpus în limbaj discursiv,

³⁵ Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 145.

³⁶ Enrico Valdo Maltese, „La teologia bizantina nell’undicesimo secolo fra spiritualità monastica e filosofia ellenica”, în: Giulio d’Onofrio, *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. I, Casale Monferrato: Piemme, 1996, p. 555.

accesibil cunoașterii raționale și transmisibil prin dialogul interpersonal accesibil tuturor. „Tăcerea lui Dumnezeu” comunică „totul” celui ce știe să asculte șoapta divină adresată omului în adâncul ființei sale. Este o experiență cognitivă și existențială a unui Adevăr care depășește lumea categorială în care ne trăim existența istorică, neînțelegerile, erorile de interpretare și disputele petrecându-se numai în dimensiunea schimbărilor / transformărilor permanente din chipul imperfect, trecător al istoriei neamului omenesc. Însă istoria profană converge spre plinirea Istoriei în virtutea tensiunii eshatologice pe care o însuflă dinamismul Spiritului Sfânt.

3.1.3. Schisma din anul 1054

Polemica inițiată de Fotios și radicalizarea pneumatologiilor partizane modelelor trinitare Grecești sau Latine în direcția contestării reciproce vor conduce la ruptura eclezială din anul 1054. Am văzut că migrația populațiilor germanice spre Vestul Europei, populații care au primit creștinismul în Orient sub formă ariană și instaurarea monarhiei vizigote în Peninsula Iberică, a condus la o confruntare între arianism, heterodoxie și ortodoxia doctrinară, Sinodalele de la Toledo având scopul implementării „creștinismului Nicenian” în statele medievale care s-au format după destrămarea Imperiului Roman.

Regatul vizigot se extindea din teritoriile Spaniei Centrale și de Est până în Sudul și Vestul Franței, învecinându-se cu Regatul Franc și Burgund. Fiind germanici romanizați au folosit limba latină în liturgică, însă principalul efort al misionarismului roman a constat în eliminarea influenței subordinaționismului arian și a influenței pneumatomașilor asupra interpretării mărturisirii de credință. Într-un amestec de decizii disciplinar-administrative și influențe politice, Sinoadele din Toledo au reglementat viața instituțiilor ecleziale în contextul schimbărilor structurii etnice a teritoriului Europei, formarea Episcopilor și Arhiepiscopilor stabile realizându-se prin trecerea teritoriilor de

la autoritatea Episcopilor misionari spre Diecezele recunoscute ca parte integrantă a unui teritoriu statal aflate în comuniune cu întreaga Biserică în virtutea catolicității ei.

Sinodul Toledo III (389) introduce la nivel catehetic problematica lui *Filioque* necesară eliminării rezistenței ariene care se manifesta în rândul clasei conducătoare și a nobilimii vizigote, făcându-se inițial distincția clară între aspectele teologice și Mărturisirea de credință liturgică / publică, care nu putea cuprinde adăugiri conform prevederilor Conciliului Ecumenic din Efes (431). După căderea Regatului vizigot sub mauri, geopolitica lumii latinizate se schimbă datorită emergenței Regatului Francilor. În Biserica Carolingiană a început să se folosească în Liturghie Crezul cu adăugirea lui *Filioque* statuat prin Sinoadele locale de la din Aquileia – Friuli (796) și din Aix la Chapelle – Aachen (809), ceea ce va trezi o reacție de împotrivire din partea teologilor greco-bizantini, Fotios deschizând de acum înaintea calea polemicii dintre Greci și Latini.

Normanzii atacă și cuceresc teritoriile francilor, se formează noi alianțe militare, în timp ce se conturează o spiritualitate unificatoare care să fie la baza unei unități europene în numele unei *societas christiana*. Ordinul benedictin de la Cluny se formează în această tendință de eliberare față de dreptul patronal al nobilimii locale și obținerea unei independențe în numele apartenenței la catolicitatea Bisericii.³⁷

Este și perioada în care se conturează centralismul Roman prin emergența cezaropapismului papal în unificarea Occidentului prin intermediul intereselor politice comune și apartenența la spiritualitatea latină, în timp ce cezaropapismul de tip constantinian, specific amestecului politicului în treburile bisericești în spațiul bizantin, intra într-o nouă etapă

³⁷ Marcel Pacaut, *L'Ordre de Cluny (909-1789)*, (2e éd.) Fayard, Paris 1994, pp. 34-37.

datorită expansiunii islamului și reconfigurării geopoliticii Orientului Apropiat.³⁸

În contextul geopolitic al începutului Mileniului II al sudării coeziunii dintre statalitățile creștine Vestice, Biserica Romană decide în anul 1014, prin Papa Benedict al VIII-lea (970-1024), introducerea în Crezul liturgic a lui *Filioque* în timpul încoronării lui Henric al II-lea (973-1024) în Bazilica Sfântului Petru. Henric II, supranumit „cel Sfânt”, și este recunoscut Împărat al Sfântului Imperiu Roman. Pe lângă adâncirea resentimentelor generate de declararea germanicilor ca moștenitori ai Imperiului Roman și deținătorii titlului de *Imperator*, acest gest public a trezit reacția promptă a Constantinopolului care retrage numele Papei din pomenirile liturgice.

În continuare, după o perioadă de captivitate sub normanzi, Papa Leon al IX-lea confirmă introducerea lui *Filioque* atât conceptual cât și în Crezul liturgic printr-o scrisoare adresată la data de 13 aprilie 1053 lui Petru din Antiohia, scriind:

„Credo etiam Spiritum Sanctum, plenum et perfectum verumquae Deum, a Patre et Filio procedentem coaequalem et coesentialem et omnipotentem et coaeternum per omnia Patri et Filio, per prophetam locutum” (DS 682)

Cred, de asemenea, în Spiritul Sfânt, deplin și desăvârșit cu adevărat Dumnezeu, purcezând de la Tatăl și de la Fiul împreună egal și coesențial și omnipotent și coetern prin toate lucrurile cu Tatăl și cu Fiul, care a vorbit prin profeți.³⁹

Patriarhul Mihail I Cerularie (grec. Μιχαήλ Κηρουλάριος 1005-1059) preia disputele lui Fotios și acuză Roma de erezie. Pe lângă punctele de divergență dogmatică (primatul papal, purgatoriul, pâinea azimă ca materie validă și introducerea lui *Filioque*), se adaugă disputele legate de jurisdicția asupra

³⁸ Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme” byzantin*, Ed. Gallimard, Paris 1996, pp. 220-230.

³⁹ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 417.

teritoriilor balcanice și celebrarea liturgică în limba latină impusă normanzilor din Sicilia, la care Cerularie ripostează interzicând celebrarea în ritul Roman în bisericile latine din Constantinopol.⁴⁰

Din partea Romei riposta vine din partea Cardinalul Humbert de Silva Candida OSB (1000-1061) care este trimis împreună alți legați papali din partea lui Leon al IX-lea, arhiepiscopul de Amalfi Pietro Alferio (1050-1070) pe atunci în teritoriu Bizantin și Cardinalul Frédéric de Lotharingie (1020-1058), pe atunci Cancelarul Sfântului Scaun, devenind ulterior viitorul Papă Ștefan IX. Aceștia aveau misiunea de a apropia Biserica Romei de Biserica Constantinopolului și de discuta asupra problemelor polemice apărute în teologia Latină și Greacă pentru a deschide calea spre o cooperare politică cu Bazileul Constantin IX Monomahul (100-1055) în ceea ce privește teritoriile ocupate de normanzi în Sudul Italiei.⁴¹

Continuarea este cunoscută din istoria Bisericii universale. Papa Leon al IX-lea moare la data de 19 aprilie 1054 fără ca legații papali să primească această veste decât câteva săptămâni mai târziu, ceea ce ar fi impus reîntoarcerea la Roma pentru a primi instrucțiuni de la succesorul pe Scaunul Apostolic al Romei. Chiar dacă scrisorile semnate de Papa Leon al IX-lea nu mai aveau efect juridic, delegația romană este bine primită de Constantin IX, însă primește un răspuns negativ ferm din partea ucenicului lui Simeon Noul Teolog și monah al Mănăstirii Studion, Nichita Stethatus – grec. Νικήτας Στηθαῖτος (1005-1090). Cu toate că cunoșteau vacanța Scaunului Apostolic, cei trei legați, pe fondul absenței discuțiilor pe tema lui *Filioque* cerute de Constantin IX și refuzate de Mihail Cerularie din dorința desprinderii de

⁴⁰ Louis Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Ed. Albin Michel, Paris 1949, pp. 207-208.

⁴¹ Steven Runciman, *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XIth and XIIth Centuries*, Clarendon Press, Oxford 1955, p. 41.

influențele politice ale cezaropapismului de tip constantinian, la data de 16 iulie 1054, cei trei ex-legați papali depun pe altarul catedralei Sfintei Înțelepciuni (Sfânta Sophia) Bula de anatemizare a Patriarhului.

După consultările unui Sinod convocat la data de 24 iulie, Constantinopolul aruncă la rândul său anatema asupra lui Silva Candida și asistenților săi, cele două anatemizări privind *de facto* doar demnitarii numiți și nu cele două Biserici. Era și succesul diplomatic al lui Cerularie de a se fi împotrivit Bazileului care avea simpatii pro-latine. În timpul care a urmat este ales papă Victor al II-lea (1018-1057), urmat de Ștefan al IX-lea (1020-1058), care au asigurat pontificate de tranziție, timp în care încep să se manifeste resentimente de ambele părți care se proiectează treptat asupra Bisericii Latine și Grecești, Cruciadele și evenimentele politice ulterioare adâncind animozitățile dintre creștini.

Relațiile diplomatice dintre Roma și Constantinopol au continuat. Chiar dacă anul 1054 este considerat declanșarea rupturii dintre Latini și Greci, Schisma se va produce ulterior, pe fondul Cruciadelor și a evenimentelor politico-militare care au urmat. Gestul radical al cruciașilor de a înființa un Patriarhat Latin în Țara Sfântă va fi considerat un act prin care se realizează o schismă eclezială și se desființează Pentarhia care a funcționat în primul Mileniu creștin, ruptura dobândind ulterior argumentările polemice începute de Fotios și confirmate de schisma anatomică produsă sub Cerularie.⁴²

*

În sinteză, în perioada medievală este greu de făcut distincția între evenimentele politice și deciziile statale, pe de o parte, și evoluția magisterială sau a școlilor teologice legitime care se conturează în siajul scrierilor patristice Grecești sau

⁴² Ernst Christoph Suttner, *Schisme: Ceea ce separă și ceea ce nu separă de Biserică*, Cluj 2006, pp. 55-57.

Latine. Conturarea modelelor teoretice trinitare liniare / ontologice și circulare / relaționale sunt rezultatul firesc al pluralismului școlilor de gândire și al punctului de plecare acceptat metodologic de fiecare în parte, dialogul dintre reprezentanții acestor școli fiind destinat, în mod normal, unor *Disputationes* care să conducă dialectic la o soluție acceptabilă de ambele părți și dezvoltării firești a teologiei creștine.

În cadrul polemicilor din perioada post-patristică, cea mai importantă problematică rămâne cea pneumatologică care începe într-un ambient cultural germanic latinofon influențat de reminiscențe ariene, se concretizează în Iberia Evului Mediu timpuriu, vizigotă, ca un *theologoumenon* necesar clarificării doctrinei, în sensul ortodoxiei niceniene, a termenului *ekporeumenon* insuficient tradus conform terminologiei specifice limbii latine prin *procedit*.

Radicalizarea celor două poziții, prin introducerea lui *Filioque* sau susținerea explicită a lui *μόνο εκ του Πατρός*, au generat o literatură polemică care a fost preluată ca motivație în deciziile instituțiilor ecleziale care priveau dispute de ordin canonic-administrative sau de diplomație. După împământenirea consecințelor rupturii ecleziale la nivelul discursului eclezial Latin sau Grec, eforturile de reconciliere au trecut la nivelul consensului oficial dintre teologi și al dialogului Bisericii Romei cu Bisericile locale Răsăritene și Orientale.

3.2. Pneumatologia Conciliului Florentin

Cea mai dificilă sarcină revenea de acum înainte unei „reconcilieri a memoriilor”, după cum am spune astăzi, de multe ori dialogul teologilor fiind umbrit de un discurs apologetic și identitar care se bazează pe ura și respingerea diversității. Emergența noilor structuri ecleziale medievale după schisma din 1054, cum este situația Mitropoliei Bisericii Române, se realizează în contextul polemicilor teologice care

privesc sublinierea diferențelor și nu a ceea ce este comun, într-o epocă în care „celălalt” este privit cu reticență, apartenența la o etnie fiind de obicei exprimată în teritoriile Europei prin ritul Bisericii mamă, până la confesionalizarea din perioada modernă creștinii identificându-se după particularitățile care guvernează viața socială și spirituală a comunității, după „legea strămoșească”, „credința greacă”, „credința rusă” sau „Biserica Germană, Biserica Polonă” etc., în timp ce clericii se exprimau vis-a-vis de „ceilalți” utilizând peiorativ termenii de „papistași” sau „schismatici”.

La nivelul clerului instruit diferențele erau preluate în continuarea polemicii Fotiene, celor patru puncte de divergență dogmatică adăugându-se o serie de acuze pe seama tradițiilor specifice ritului propriu și al cutumelor implementate pe parcursul a peste o mie de ani de existență, sub influența etnogenezelor și a evoluției autorităților statale de la sfârșitul Antichității și a perioadei medievale timpurii și de mijloc. Astfel, diferențe culturale, precum portul sau nu a bărbii, specificul disciplinar privind postul și ajunul în diferite rituri, materia Euharistiei și ritualurile liturgice (cum ar fi ritul zeonului), celibatul obligatoriu al clerului latin etc., devin teme ale polemicii între Greci și Latini, la care se adaugă discuții privind alteritatea Armenilor, Maroniților, Coptilor, Caldeenilor, Melkiților sau Sirienilor, toate acestea accentuate de disputele privind stabilirea jurisdicțiilor fiecărui centru eclezial în teritoriile de contact în care credincioșii coabitează în același spațiu geografic.

Însă încercări de reconciliere între Patriarhii s-au desfășurat constant, dialogul dintre Roma și Constantinopol continuând la nivel eclezial. După cum am amintit, un element agravant au fost Cruciadele și instaurarea Patriarhiei Latine a Ierusalimului în anul 1099 (lat. *Patriarchatus Latinus Hierosolymitanus*) care a funcționat cu puteri plenipotențiale până la căderea Ierusalimului sub Saladin (1187) și cu puteri restrânse până în anul 1291, când Regatul Latin al Ierusalimului își pierde

ultimele teritorii din Orientul Apropiat și rămâne la valoarea simbolică pe care o are și astăzi.

3.2.1. Încercări de reconciliere după schisma din 1054

În analiza perioadei începutului celui de-al doilea Mileniu creștin trebuie să ținem cont și de alte elemente care condiționează evoluția relațiilor ecleziale și influența acestora asupra teologiei școlilor de gândire Latine sau Grecești. Așa cum conștientizează antropologia culturală contemporană, un catalizator al evoluției evenimentelor istorice îl constituie variabila modificărilor climatice. După o perioadă de încălzire a climei Europei de Nord în jurul anului 1000 dHr., au urmat circa 40 de ani de secetă, urmați de vremea ploioasă care nu a permis ajungerea la maturitate a plantelor cultivate, ceea ce a dus la prăbușirea economiei agrare și la înfometarea populației.⁴³

Interesant este și faptul că se intensifică fenomenele geologice, astronomice (comete, supernove etc.), apar perturbări în ciclul natural al vegetației și faunei, dar mai ales sunt consemnate cutremure cu intensitate și o frecvență mărită, cu distrugerea unor biserici și mănăstiri, dar și alte evenimente senzaționale care au aprins imaginarul colectiv.⁴⁴ Orice perioadă de criză are cauze multiple și manifestări polimorfe într-o înlănțuire care trebuie înțeleasă ecosistemic.⁴⁵

⁴³ Florentina Căzan, *Cruciadele*, Editura Academiei Române, București 1990, p. 28.

⁴⁴ Alexis Perrey, „Sur les tremblements de terre ressentis en France, en Belgique et en Hollande, depuis le quatrième siècle de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours (1843 inclusivement)” în: *Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers, publiés par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Bruxelles*, Collection in-4°. Tome 18, 1845, pp. 1-110

⁴⁵ Alexandru Buzalic, *Anatomia unei crize: 2019-2020. De la mutațiile unei culturi în criză spre Biserica de mâine*, Galaxia Gutenberg, 2020, pp. 79-81.

Trecerea spre noul Mileniu a însemnat și declanșarea pulsionilor sociale de tip Milenarist care au văzut în evenimentele cotidiene, și mai ales în persistența acestora în timp, un semn al plinirii eshatonului și al iminenței Parusiei. Nu este anodin faptul că intensificarea evenimentelor naturale generează mișcări sociale și tulburări importante, mai ales în urma întârzierii eshatonului ceea ce conduce spre o serie de abreații psihosociale prin redirectionarea pulsionilor moderate prin spiritualitate în plan existențial, cu trecerea în act a refulărilor din perioadele anterioare (*passage à l'acte*), ceea ce este o constantă de care trebuie să țină cont orice analiză antropologică integrală în scopul înțelegerii evenimentelor istorice paradoxale.

În plan militar, expansiunea turcilor selgiucizi obligă Imperiul Bizantin să se retragă după bătălia de la Manzikert (turc. Malazgirt) din anul 1071, turcii selgiucizi zdrobind armatele bizantine, ocupând Anatolia, după care începe o perioadă de expansiune de neoprit. Pe lângă cuceririle arabilor, turco-musulmanii deschid un nou front care fragilizează puterea Imperiului Bizantin, obligat să caute noi alianțe și sprijin militar care se va concretiza prin declanșarea cruciadelor în numele unei *societas christiana* asediată de Jihadul arabo-turco-musulman. Acestea nu au putut salva Imperiul Bizantin aflat în declin, însă au adâncit și consolidat ruptura dintre creștini.

Pe acest fundal al scenei istoriei se desfășoară primele încercări de reconciliere între Roma și Constantinopol. Cu finalități complexe, dar considerat o primă încercare de reconciliere după schisma din 1054, a fost Sinodul de la Bari (1098) convocat de papa Urban al II-lea (1035-1099). Încercarea de reglementare a jurisdicției teritoriilor conduse de normanzii din Sicilia și Sudul Italiei, care eclezial erau sub autoritatea Constantinopolului, ar fi generat aceste tratative care atingeau, din necesitate, și punctele de divergență dogmatică. Ierarhii de rit greco-bizantin acceptă autoritatea papală și mai ales poziția teologică a lui Anselm de Canterbury (1033-1109) referitoare la

validitatea materiei Sfintei Euharistii și justificarea teologică pe linie latină a lui *Filioque*.⁴⁶ Fiind un Sinod local care privește „o parte a Bisericii locale” care reintră în comuniune, rămâne o prefigurare a viitoarelor dezbateri privind reconcilierea dintre Biserici, însă și în sensul impunerii apriori a poziției teologiei occidentale în fața poziției tradiționale răsăritene. În contextul complicat al geopoliticii Orientului Apropiat și a expansiunii turcilor selgiucizi și a arabilor, o altă încercare de reconciliere sunt discuțiile dintre papa Alexandru al III-lea (1159-1181) și Co-împăratul Manuel I Comnenul (1118-1180), rămase din păcate fără un rezultat pozitiv și durabil.⁴⁷

Cea mai dureroasă rană produsă de politica timpului, în afara bulversării administrative aduse de schisma produsă de înființarea Patriarhiei Latine a Antiohiei și a Ierusalimului, o reprezintă cucerirea Constantinopolului de către cruciați cu prilejul celei de a patra Cruciade care a fost deturnată prin intervenția în luptele interne de putere din Imperiul Bizantin. Prima cucerire, în alianță cu Împăratul detronat, se petrece în anul 1203. Papa Inocențiu al III-lea (1160-1216), un fin politician sincer în aspirațiile spirituale ale Cruciadelor, a acuzat ferm inițiativele venețienilor de a se implica în uzurpările tronului de către pretendenți și mai ales a acuzat prompt comportamentul decadent al celor implicați: „neavând nici drept, nici putere asupra Greciei, v-ați abătut, imprudent și în mod nechibzuit, de la planul vostru, îndreptându-vă privirea spre Constantinopol, în loc de Ierusalim...”, și mai ales faptul că, pe bună dreptate, ura împotriva armatelor occidentale se răsfânge asupra Bisericii Romane și asupra respingerii eforturilor de reconciliere dintre creștinismul Latin și Grec.⁴⁸

⁴⁶ Adrian Fortescue, *The Orthodox Eastern Church*, Gorgias Press, 2001, p. 200.

⁴⁷ Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Casa de Editură Viața Creștină, Cluj-Napoca 1994, pp. 46-47.

⁴⁸ Florentina Căzan, *Cruciadele*, p.102.

Pe 12 aprilie 1204 cruciații au prădat Constantinopolul, în trei zile care au urmat furând sau distrugând opere de artă antice sau medievale, incendiind, ucigând, golind palate sau lăcașuri de cult. Acest gest era și un act de răzbunare față de grecii care, în luna aprilie a anului 1182, au comis „masacrarea latinilor” din Constantinopol. Însă cea mai gravă consecință rămâne slăbirea strategică a Imperiului Bizantin care nu-și va mai reveni niciodată. Baudouin de Flandra (1171-1205) devine Împărat al Constantinopolului, instaurând „Imperiul Latin al Constantinopolului” construit pe modelul feudal de tip Occidental. Imperiul Bizantin este fragmentat în Regatul de Tesalonic, Ducatul Atenian, Ducatul de Naxos care deținea Insulele Cyclade și în Principatul Ahaia. După schimbări strategice și a alianțelor politice, Imperiul Latin al Constantinopolului dispare la data de 25 iulie 1261 prin recucerirea Constantinopolului, Mihail al VIII-lea Paleologul (1224-1282) restaurând dinastia bizantină după 57 de ani de ocupație, devenind Împărat al Bizanțului între 1261-1282.

Expresia *Inter arma silent musae* – cu sensul „când armele vorbesc, muzele tac” ne aduce aminte că progresul cultural și civilizațional se petrece numai în timpuri de pace. Dacă „muzele tac” în zgomotul armelor, cu atât mai mult șoapta Spiritului Sfânt rămâne de neauzit în mijlocul evenimentelor tragice ale istoriei. Însă inspirația divină se revarsă în sufletele celor ce trăiesc în Spirit.

O nouă și importantă etapă în dialogul teologic care privește pneumatologia creștină o reprezintă convocarea în anul 1274 a celui de-al doilea Conciliu Ecumenic din Lyon de către Papa Grigore al X-lea (1271-1276), la care a luat parte și o delegație greacă din partea Împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul (1259-1282), proaspăt ajuns pe tronul Constantinopolului (1261) ca urmare a restaurării situației politice din regiune. Toma de Aquino (1225-1274), invitat din partea latină să participe la acest Conciliu, se îmbolnăvește și moare pe drum la Mănăstirea

Fossanova. Din păcate, episcopii care au participat la tratative au fost considerați ulterior doar purtători de cuvânt ai Împăratului și nu reprezentanți ai episcopatului grec sau ai Patriarhului, la care se adaugă pozițiile pro- sau contra-unioniste care au măcinat disputele politice dar și dialogul teologic între Roma și Constantinopol pentru mult timp.⁴⁹

Partea strict dogmatică care privește pneumatologia este prezentată sub forma *De fide catholica*⁵⁰:

*De summa Trinitatis
et fide catholica
Fideli ac devota professione
fatemur, quod Spiritus sanctus
aeternaliter ex Patre et Filio, non
tanquam ex duobus principiis, sed
tanquam ex uno principio, non
duabus spirationibus, sed unica
spiratione, procedit. Hoc professus
est hactenus, predicavit et docuit,
hoc firmiter tenet, praedicat,
profitetur et docet sacrosanta
Romana ecclesia, mater omnium
fidelium et magistra; hoc habet
orthodoxorum patrum atque
doctorum, Latinorum pariter et
Graecorum, incommutabilis et
vera sententia. Sed quia nonnulli,
propter irrefragabilis praemissae
ignorantiam veritatis, in errores
varios sunt prolapsi, nos
huiusmodi erroribus viam
praecludere cupientes, sacro
approbante concilio, damnamus et
reprobamus omnes qui negare*

Despre Preasfânta Treime
și Credința Catolică
Mărturisim cu credință și
devotament, că Spiritul Sfânt
purcede veșnic de la Tatăl și de
la Fiul, nu ca din două principii,
ci ca dintr-un singur principiu,
nu prin două spirații, ci printr-o
singură spirație. Aceasta a fost
mărturisită, propovăduită și
învățată până acum, aceasta
o susține cu tărie,
o propovăduiește, o mărturisește
și o învață sfânta Biserică
Romană, mama și învățătoarea
tuturor credincioșilor; aceasta
este opinia neschimbată și
adevărată a părinților și
doctorilor ortodocși, atât latini,
cât și greci. Însă, deoarece unii,
din cauza necunoașterii premisei
irefutabile a adevărului, au căzut
în diverse erori, noi, dorind să
barăm calea unor astfel de erori,
cu aprobarea sfântului conciliu,
condamnăm și muștrăm pe toți
cei care îndrăznesc să negă că

⁴⁹ Ernst Christof Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1999, p. 75-76.

⁵⁰ *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, p. 304.

*praesuntserint, aeternaliter
Spiritus sanctum ex Patre et
Filio procedere, sive etiam
temerario ausu asserere, quod
Spiritus sanctus ex Patre et Filio
tamquam ex duobus principiis et
non tamquam ex unoprocedat.*

Spiritul Sfânt purcede veșnic de la Tatăl și de la Fiul, sau chiar să afirme cu îndrăzneală nesăbuită că Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul ca din două principii și nu ca dintr-unul singur.

La Lyon se pun pentru prima oară bazele unui dialog teologic prin care se caută exprimarea complementarității punctelor de plecare asupra problemelor legate de *filioque*, de definiția purgatoriului și, în ciuda absenței unui rezultat favorabil, Conciliul a avut meritul de a deschide un dialog teologic care invită spre tratarea critică a divergențelor tradiționale.⁵¹

Patriarhul Grigore de Cipru (Γρηγόριος Κύπριος 1241-1290) a fost un mare teolog bizantin care propunea în epocă noi sinteze asupra literaturii patristice atingând subiectele controversate din schimburile polemice dintre Greci și Latini. Pe numele său de botez Gheorghios, își începe formarea intelectuală la Nicosia, apoi trece prin diferite școli, sub diferiți maștrii din Palestina, Anatolia și încearcă să studieze la Efes, însă nu este primit în școala monastică a lui Nichita Blemmydes (1197-1269) de aceea petrece un timp în Niceea pentru a-și desăvârși formarea intelectuală la Constantinopol după anul 1264, după recucerirea bizantină, în școala marelui logofăt Georgios Akropolitos (1217-1282), o personalitate enciclopedică și un mare diplomat al timpului său. Ajuns profesor la rândul său, a format numeroși viitori demnitari care îl vor sprijini ulterior în activitatea sa.⁵²

Grigore de Cipru susține inițial poziția pro-unionistă a lui Mihail al VIII-lea Paleologul și a Patriarhului Ioan Bekkos (1225-1297) care se arată totuși moderat față de soluțiile Conciliului. După semnarea documentelor unioniste de la Lyon II (1274) de

⁵¹ Ernst Christof Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West*, p. 78.

⁵² Jean-Claude Larchet, *La vie et l'oeuvre théologique de Georges/Grégoire II de Chypre (1241-1290), patriarche de Constantinople*, Les Éditions du Cerf, Paris 2012, pp. 13-14.

către părțile participante prin care se aderă la utilizarea în Crez a lui *Filioque*, urmează o perioadă de confruntări între partizanii celor două poziții, încă odată evenimentele politice influențând cursul evenimentelor. După moartea lui Mihail VIII Paleologul, la tronul imperial urmează fiul său, Andronic II Paleologul (1259-1332), care se situează pe poziția anti-unionistă. Acesta îl numește Patriarh pe Grigore de Cipru, pe atunci laic, care va conduce Biserica Greacă până ce a fost forțat să abdice, cu un an înainte de moartea sa. A convocat Sinodul de la Vlaherne în anul 1285, la care participă Împăratul Andronic al II-lea și Patriarhul melkit (sau greco-ortodox) al Alexandriei, Atanasie al III-lea (†1316), prin care se anulează Unirea de la Lyon II, și mai ales se retrage acceptarea lui *Filioque* în crezul niceo-constantinopolitan.

În argumentările teologice din *Tomos Pisteôs* (grec. *Αντιρρητικὸς κατὰ Βέκκου*), Grigore de Cipru face referire la numeroasele texte ale lui Ioan Damaschinul care exprimă relațiile perihoretice din unica natura divină întreită în Persoane. În traducerea română a părintelui Fecioru avem pasajele relevante pentru exprimarea complexă a *ekporeuziei*: „Spiritul lui Dumnezeu este o putere substanțială, care există într-o ipostasă proprie ei însăși, care purcede din Tatăl și se odihnește în Fiul și îl face cunoscut”⁵³, sau „Chiar dacă Sfântul Spirit purcede din Tatăl, nu însă în chip de naștere, ci în chip de purcedere. Acesta este alt mod de existență necuprins de minte și necunoscut ca și nașterea Fiului.”⁵⁴ O definiție explicită și completă:

„De asemenea, credem și în unul Sfântul Spirit, Domnul și făcătorul de viață, care purcede din Tatăl și se odihnește în Fiul, împreună închinat și mărit cu Tatăl și cu Fiul, ca fiind de aceeași ființă și coetern. Credem în Spiritul cel din Dumnezeu, cel drept, cel conducător, izvorul înțelepciunii, al vieții și al sfințeniei. El este și se numește Dumnezeu împreună cu Tatăl și cu Fiul; nezidit, desăvârșit, creator, atotstăpânitor, atotelucrător, atotputernic, nemărginit în

⁵³ Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 17.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 21.

purtare; El stăpânește întreaga zidire, dar nu este stăpânit; îndumnezeiește, dar nu se îndumnezeiește; desăvârșește, dar nu se desăvârșește; împărtășește dar nu se împărtășește; sfințește, dar nu se sfințește; mângâietor, deoarece primește rugăciunile tuturor; în toate asemenea Tatălui și Fiului; purces din Tatăl și dat prin Fiul, este primit de toată zidirea. Zidește prin El însuși, dă ființă universului, sfințește și ține. Enipostatic, există în propria lui ipostasă, nedespărțit și ne separat de Tatăl și Fiul, având toate câte are Tatăl și Fiul afară de nenaștere și naștere. Tatăl este necauzat și nenăscut, căci nu este din cineva: El își are existența de la El însuși și nici nu are de la altul ceva din ceea ce are, ba, mai mult, El este în chip firesc principiul și cauza modului de existență a tuturor. Fiul este din Tatăl prin naștere. Spiritul Sfânt și El este din Tatăl, dar nu prin naștere, ci prin purcedere. Noi cunoaștem că există deosebire între naștere și purcedere, dar care este felul deosebirii nu știm deloc. Nașterea Fiului din Tatăl și purcederea Sfântului Spirit sunt simultane.”⁵⁵

Pentru a se exprima relațiile intratrinitare sunt folosite verbele ἀναδείκνυσθαι, ἀποστέλλεσθαι, γνωρίζεσθαι, δίδοσθαι, ἐκλάμπειν, πέμπεσθαι, προΐεναι, προχεῖσθαι, φανεροῦσθαι, χορηγεῖσθαι, care nu fac trimitere la aspectul ontologic al originii ființării (τὸ τὴν ὑπαρξιν ἔχειν – de unde își are existența), ci la ființarea în sine și la relațiile dintre Persoane (τὸ ὑπάρχειν – ceea ce există).⁵⁶

În ceea ce privește purcederea Spiritului din izvorul original al dinamismului perihoretic, sunt folosite verbe sub forma de pasiv ἐκπορεύεσθαι și προβάλλεσθαι (substantivele corespondente ἐκπόρευσις și προβολή / πρόβλησις / πρόβλημα), Grigore II făcând clar distincția dintre acțiunea Tatălui în nașterea / generarea Fiului (verbul γεννᾶν devine substantivul γέννησις / γέννημα sau γεννήτωρ) și procesia /

⁵⁵ Ioan Damaschin, *Dogmatica*, pp. 22-23.

⁵⁶ Jean-Claude Larchet, *La vie et l'oeuvre théologique de Georges/Grégoire II de Chypre*, p. 55.

spirarea Spiritului (verbul *προβάλλειν* în formă substantivală *προβολή* / *πρόβλησις* / *πρόβλημα* sau *προβόλεις*).⁵⁷

Părintele Eduard Ferentz preia varianta traducerii „Spiritul primește subzistența sa de la Tatăl, dar subzistă (*ὑπάρχει*) prin Fiul și chiar din Fiul”, care nuanțează subtil distincția dintre „a genera” și „rațiunea de a fi”. Conciliul din Lyon nu face afirmații care să fie contrare poziției patristice ale lui Ioan Damaschinul sau care să nu poată fi dezbătute în spiritul lucrării *Tomos Pisteôs*. Din păcate Grigore al II-lea a ales calea politică. După ce s-a realizat „o unire care departe de a fi sincer religioasă are un conținut prevalent politic”⁵⁸, la Sinodul de la Vlaherne (1285) se anulează *de facto* efectele acestui Conciliu unionist.

În sinteză, este necesar să facem distincția dintre nașterea / generarea Fiului și purcederea / *ekporeusia* Spiritului care nu se face pornind de la două principii sau două procesii, ci dintr-o unică spirare. Este un singur Principiu, unic, veșnic, care nu se amalgamează cu Persoana Fiului atunci când spirează Spiritul Sfânt ca un unic principiu sau un singur *ipostasis*.⁵⁹ Este ceea ce Conciliul al II-lea din Lyon afirmă când notează că „Spiritul Sfânt purcede veșnic de la Tatăl și de la Fiul, nu ca din două principii, ci ca dintr-un singur principiu” și, în spiritul autoritarismului susținut de conducerea politică, „deoarece unii, din cauza necunoașterii premisei irefutabile a adevărului, au căzut în diverse erori, noi, dorind să barăm calea unor astfel de erori, cu aprobarea sfântului conciliu, condamnăm și muștrăm pe toți cei care îndrăznesc să nege că Spiritul Sfânt purcede veșnic de la Tatăl și de la Fiul, sau chiar să afirme cu îndrăzneală nesăbuită că Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul ca din două principii și nu ca dintr-unul singur.”⁶⁰

⁵⁷ Jean-Claude Larchet, *La vie et l'oeuvre théologique de Georges/Grégoire II de Chypre*, pp. 161-165.

⁵⁸ Șerban Turcuș, „Conciliul Lyon 11-1274. Implicații în Europa Central-Orientală”, în: *ACTA MVSEI NAPOCENSIS*, 35-36 ISTORIE II, 1998-1999, Cluj-Napoca 1999, p. 31.

⁵⁹ Eduard Ferentz, *Pneumatologia*, p. 420.

⁶⁰ *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, p. 304.

3.2.2. Conciliul Florentin (1439-1445)

S-a desfășurat în perioada Renașterii, într-un context civilizațional diferit de perioada Antichității sau a Evului Mediu. Deja în sec. XIV scolastica tardivă începea să se diversifice, pe lângă linia clasică devenită *via antiqua* al cărui ultim mare reprezentant a fost franciscanul Johannes Duns Scotus (1266-1308), apărând nominalismul care deschide calea spre o *via moderna* reprezentată de William de Ockham (1285-1347), diferită de poziția tomistă.⁶¹

Universitățile Europene dezvoltau un alt mod de a canaliza energiile teologiei academice, teologia fiind din ce în ce mai izolată față de celelalte discipline care reflectă o schimbare de *Weltanschauung* ce privește și relația om-Dumnezeu. Sfârșitul Evului Mediu aduce cu sine *nominalismul* care induce scepticismul față de legătura dintre semn și realitatea semnificantului. Apare scepticismul față de posibilitatea cunoașterii realităților transcendente. Întreaga gândire filosofică „clasică”, fondată pe ordinea logică a existenței unui *principium* (în teologie identificat cu Dumnezeu) de la care pornesc – prin cauzalitate – toate lucrurile care alcătuiesc lumea văzută și nevăzută (realismul metafizic și o viziune culturală teocentrică), care va bascula în Epoca Modernă spre paradigma carteziană – *cogito ergo sum*.

Viața politică a timpului și modul de guvernare specific monarhiilor medievale, evoluția culturală specifică sfârșitului Evului mediu și începutului Epocii Moderne, se confrunta cu alte provocări de ordin practic: începea epoca marilor descoperiri geografice și a misiunilor pe toate continentele, filosofia evolua spre desprinderea de misiunea de a fi *ancilla theologiae* pentru teologi, în plan economic începe decadența aristocrației medievale și creșterea importanței negustorilor și a burgheziei incipiente. În plus, unitatea creștinismului occidental începea să fie amenințată de curente pre-

⁶¹ Alexandru Buzalic, *Propedeutica teologiei. Sinteze de Teologie Greco-catolică. 1*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2024, p. 67.

reformatoare care atacau centralismul conducerii ecleziale conservatoare și îmbrățișau treptat interpretări doctrinare care ieșeau din tradiția ortodoxă a creștinismului tradițional.

În această perioadă se schimbă geopolitica lumii. Imperiul Bizantin își trăia ultimele clipe în fața înaintării turcilor spre Balcani, de aceea și ultimul Conciliu Ecumenic se desfășoară pe fundalul încercărilor dobândirii alianțelor militare și a unui sprijin disperat de salvagardare a Constantinopolului și a creștinismului Oriental și Est-European. Papa Eugen al IV-lea (1383-1447) a convocat Conciliul unionist la Basel (1431), printre problemele discutate fiind mișcările pre-reformatoare care se conturau în mișcarea husită și refacerea unității în jurul Romei. După abrogarea hotărârilor luate la Basel, Conciliul își desfășoară lucrările la Ferrara (1438), apoi se mută la Florența pe fondul izbucnirii unei epidemii de ciumă bubonică (1439).⁶²

La data de 6 iulie 1439 este semnată solemn și emisă de către Eugen IV *Bulla Unionis Graecorum*, urmând 33 de semnături, printre care cea a Împăratului Ioan VIII Paleologul (1392-1448) și Patriarhul Iosif II de Constantinopol (1360-1439), eruditul filosof și teolog Gheorghios Kourtesios Scholarios (1400-1473) care va ajunge ulterior Patriarh sub numele de Ghenadie, Mitropolitul Isidor de Kiev (1385-1463) în numele Bisericii Ruse, precum și Mitropolitul Moldovei Damian (+1447) împreună cu vicarul său Constantin.⁶³

Dintre punctele de divergență dogmatică, cea mai importantă problemă a fost și de această dată diferențele pneumatologice. În *Laetentur Caeli* articolul pneumatologic este expus astfel⁶⁴:

*Convenientes enim latini ac Greci
in hac sacrosancta synodo*

Latinii și grecii, întruniți în acest
sfânt sinod ecumenic, au depus

⁶² Vasile-Alexandru Barbolovici, *Conciliul de la Ferrara-Florența (1438-1439)*, Galaxia Gutenberg, 2019, pp. 52-54.

⁶³ Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Catholicism și ortodoxie românească*, p. 48.

⁶⁴ *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, pp. 524-525.

*ycumenica, magno studio
invicem usi sunt, ut inter alia
etiam articulus ille de divina
Spiritus sancti processione
summa cum diligentia et assidua
inquisitione discuteretur. Prolatis
vero testimoniis ex divinis
scripturis plurimisque
auctoritatibus sanctorum
doctorum orientalium et
occidentalium, aliquibus quidem
ex Patre et Filio, quibusdam vero
ex Patre per Filium procedere
dicentibus Spiritum sanctum, et
ad eandem intelligentiam
aspicientibus omnibus sub
diversis vocabulis, Greci quidem
asseruerunt, quod id quod dicunt
Spiritus sanctum ex Patre
procedere, non hac mente
proferunt ut excludant Filium;
sed quia eis videbatur, ut aiunt,
Latinos asserere Spiritum
sanctum ex Patre et Filio
procedere tanquam ex duobus
principiis et duabus
spirationibus, ideo abstinuerunt a
dicendo, quod Spiritus sanctus ex
Patre procedat et Filio. Latini
vero affirmarunt, non se hac
mente dicere Spiritum sanctum
ex Patre Filioque procedere, ut
excludant Patrem, quin sit fons
ac principium totius deitatis, Filii
scilicet ac Spiritus sancti, aut
quod id, quod Spiritus sanctus
procedit ex Filio, Filius a Patre
non habeat; sive quod duo ponant
esse principia seu duas
spirationes, sed ut unum tantum
asserant esse principium
unicamque spirationem Spiritus*

multă sânguință unii față de alții, astfel încât, printre altele, articolul despre purcederea divină a Spiritului Sfânt să fie discutat cu cea mai mare sânguință și investigație asiduă. Însă, prezentând mărturii din dumnezeieștile Scripturi și numeroase autorități ale sfinților doctori orientali și occidentali, unii spunând într-adevăr că Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul, iar alții de la Tatăl prin Fiul, și toți privind la aceeași înțelegere în termeni diferiți, grecii au afirmat într-adevăr că ceea ce spun că Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl, nu o spun cu această intenție de a-L exclude pe Fiul; ci pentru că li s-a părut, așa cum spun ei, că latinii afirmă că Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul ca din două principii și două spirații, de aceea s-au abținut de la a spune că Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul. Latinii, însă, au afirmat că nu vor să spună că Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul, astfel încât să-l excludă pe Tatăl de la a fi sursa și principiul întregii Dumnezeiri, adică al Fiului și al Spiritului Sfânt, sau că Fiul nu are de la Tatăl ceea ce Spiritul Sfânt purcede de la Fiul; sau că ei postulează două principii sau două spirații, ci mai degrabă că afirmă doar un principiu și o singură spirație a Spiritului Sfânt, așa cum au afirmat până acum. Și întrucât

*sancti, prout hactenus
asseruerunt. Et cum ex his
omnibus unus et idem eliciatur
veritatis sensus, tandem in
infrascriptam sanctam et deo
amabilem eodem sensu eademque
mente unionem unanimiter
concordarunt et consenserunt.
In nomine igitur sancte Trinitatis,
Patris, Filii et Spiritus sancti, hoc
sacro universali approbante
Florentino concilio, diffinimus ut
hec fidei veritas ab omnibus
christianis credatur et
suscipiatur, sicque omnes
profiteantur.
Quod Spiritus sanctus ex Patre et
Filio eternaliter est, et essentiam
suam suumque esse subsistens
habet ex Patre simul et Filio, et ex
utroque eternaliter tanquam ab
uno principio et unica spiratione
procedit, declarantes quod id,
quod sancti doctores et patres
dicunt, ex Patre per Filium
procedere Spiritum sanctum, ad
hanc intelligentiam tendit, ut per
hoc significetur Filium quoque
esse, secundum Grecos quidem
causam, secundum Latinos vero
principium subsistentie Spiritus
sancti, sicut et Patrem. Et
quoniam omnia, que Patris sunt,
Pater ipse unigenito Filio suo
gignendo dedit, praeter esse
Patrem; hoc ipsum, quod Spiritus
sanctus procedit ex Filio, ipse
Filius a Patre eternaliter habet, a
quo etiam eternaliter genitus est.
Definimus insuper
explicationem verborum illorum
Filioque, veritatis declarande*

din toate acestea se deduce
același sens al adevărului, în cele
din urmă au fost de acord și au
consimțit în unanimitate la
unirea scrisă mai jos, sfântă și
iubită de Dumnezeu, în același
sens și în aceeași minte.
Așadar, în numele Sfintei Treimi,
al Tatălui, al Fiului și al Sfântului
Spirit, cu această sacră aprobare
universală la Conciliul de la
Florența, am definit că acest
adevăr de credință este crezut și
acceptat de toți creștinii și, prin
urmare, toți îl mărturisesc:
Că Spiritul Sfânt este veșnic din
Tatăl și din Fiul și are esența și
ființa sa subzistentă de la Tatăl și
Fiul împreună și purcede din
amândoi veșnic ca dintr-un
singur principiu și o singură
spirație, declarând aceasta, ceea
ce spun sfinții doctori și părinți,
că Spiritul Sfânt purcede de la
Tatăl prin Fiul, tinde la această
înțelegere, că prin aceasta se
semnifică faptul că Fiul este, de
asemenea, după greci, cauza, dar
după latini, principiul
subzistenței Spiritului Sfânt, așa
cum este și Tatăl. Și întrucât tot
ce aparține Tatălui, Tatăl Însuși i-
a dat Fiului Său singur-născut
prin zămislirea lui, pe lângă
faptul că este Tatăl; acest lucru că
Spiritul Sfânt purcede de la Fiul,
Fiul Însuși îl are din veșnicie de
la Tatăl, din care a fost și El
zămislit din veșnicie. Am stabilit
în continuare că explicația acelor
cuvinte și a Fiului, în scopul
declarării adevărului și a

*gratia et imminente tunc
necessitate, licite ac rationabiliter
symbolo fuisse appositam.*

necesității iminente la acel
moment, a fost adăugată în mod
legitim și rezonabil simbolului.

Nu se pune problema susținerii absolute a poziției Latine sau contestarea necesității introducerii în *Simbolul Credenței* a lui *Filioque*, ci se postulează poziția justă, că fiecare dezvoltare a teologiei patristice conform specificului școlii sale de gândire în metodologia și continuitatea propriului model teoretic trinitar care s-a împământenit, este legitimă. Spre deosebire de Conciliile din perioada medievală, Conciliul Ecumenic de la Florența nu se sfârșește prin anatemizări.⁶⁵ De altfel, se urmărește reconcilierea dintre cele două poziții teologice și recunoașterea reciprocă a legitimității celor două mari tradiții ecleziale care completează reciproc Sfânta Tradiție.

Și de data aceasta semnatarii Unirii nu au reușit să transpună în viață hotărârile Conciliului unionist, prejudecățile și orgoliile dovedindu-se mai puternice decât dorința de refacere a unității distrusă de Schismă. *Laetentur caeli* nu impune decât recunoașterea reciprocă printr-o complementaritate a evoluției teologiilor Latine și Grecești și păstrarea propriilor tradiții, mai ales când este vorba despre Crezul liturgic. Singurul care a refuzat semnarea documentului de Unire a fost Mitropolitul de Efes, Markos Evgenikos (1392-1444). S-a ridicat în primul rând împotriva noului Patriarh Mitrofan al II-lea, ales în anul 1440 în locul lui Iosif II decedat la Florența, promulgând o contra-enciclică emisă de răsăriteni, prin care cheamă laicii, monahii ultraconservatori și clerul de mir să se ridice împotriva Unirii cu Biserica Latină. În urma neînțelegerilor și a tensiunilor din interiorul lumii greco-bizantine, Sinodul de la Ierusalim din 1 aprilie 1443, la care participă Patriarhii Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului, a condamnat Unirea de la Florența.⁶⁶

⁶⁵ Eduard Ferent, *Pneumatologia*, p. 402.

⁶⁶ Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Catholicism și ortodoxie românească*, p. 51.

Însă lucrările Conciliului Florentin au continuat și pentru celelalte Biserici *sui iuris* Orientale. Pentru fiecare tradiție în parte se ține cont de limba vorbită (armeană, arabă, greacă) precum și de sensibilitățile și specificul teologiilor pe care le-au produs în timp, trimițându-se mereu spre autoritatea Conciliilor de la Niceea și Constantinopol în raport cu evoluția teologiei latine. În *Bulla unionis Armenorum* (22 noiembrie 1439), *Exultate Deo*, se prevede impunerea recitării Crezului cu *Filioque*, măcar la anumite solemnități.

*In primis ergo damus eis sanctum
symbolum a centum quinquaginta
episcopis in ycumenico
Constantinopolitano concilio
editum, cum illa
additione Filioque ipsi symbolo
declarande veritatis gratia et
urgente necessitate licite ac
rationabiliter apposita, cuius
tenor talis est: Credo.... Hoc autem
sanctum symbolum, sicut apud
latinos mos est, ita decernimus
per omnes Armenorum ecclesias
intra missarum solennia singulis
saltem diebus dominicis et
maioribus festivitatis decantari
vel legi.* ⁶⁷

Mai întâi, așadar, le oferim simbolul sfânt emis de o sută cincizeci de episcopi în conciliul ecumenic de la Constantinopol, cu adaosul „Filioque” adăugat în mod legal și rezonabil simbolului în sine, de dragul adevărului și al necesității urgente, al cărui conținut este următorul: Cred... Acum, acest simbol sfânt, așa cum este obiceiul printre latini, decretăm ca acesta să fie cântat sau citit de toate bisericile armene în cadrul solemnităților liturghiilor cel puțin în fiecare duminică și în zilele de sărbătoare majoră.

În *Cantate Domino – Bulla unionis Coptorum* (4 februarie 1442) se urmărește eliminarea reminiscențelor ereziilor din trecut, precum maniheismul sau monofizismul, punctul central fiind concepția trinitară, în ceea ce privește pneumatologia specificându-se:

⁶⁷ *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, p. 538.

Im primis igitur sacrosancta Romana Ecclesia, Domini et Salvatoris nostri voce fundata, firmiter credit, profitetur et predicat unum verum Deum, omnipotentem, incommutabilem et eternum; Patrem et Filium et Spiritum sanctum; unum in essentia, trinum in personis, Patrem ingenitum, Filium ex patre genitum, Spiritum sanctum ex Patre et Filio procedentem, Patrem non esse Filium aut Spiritum sanctum, Filium non esse Patrem aut Spiritum sanctum, Spiritum sanctum non esse Patrem aut Filium, sed Pater tantum Pater est, Filius tantum Filius est, Spiritus sanctus tantum Spiritus sanctus est. Solus Pater de substantia sua genuit Filium. Solus Filius de solo Patre est genitus. Solus Spiritus sanctus simul de Patre procedit et Filio, he tres persone sunt unus Deus, non tres dii, quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una eternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu sancto, Filius est totus in Patre, totus in Spiritu sancto, Spiritus sanctus est totus in Patre, totus in Filio. Nullus alium aut precedit eternitate aut excedit magnitudine aut superat potestate. Eternum quippe et sine initio est, quod Filius de

În primul rând, aşadar, Sfânta Biserică Romană, întemeiată pe cuvântul Domnului şi Mântuitorului nostru, crede cu tărie, mărturiseşte şi propovăduieşte un singur Dumnezeu adevărat, atotputernic, neschimbător şi veşnic; Tatăl şi Fiul şi Spiritul Sfânt; unul în esenţă, întreit în persoane, Tatăl nenăscut, Fiul născut din Tatăl, Spiritul Sfânt purcezend din Tatăl şi din Fiul, că Tatăl nu este Fiul sau Spiritul Sfânt, Fiul nu este Tatăl sau Spiritul Sfânt, Spiritul Sfânt nu este Tatăl sau Fiul, ci numai Tatăl este Tatăl, numai Fiul este Fiul, numai Spiritul Sfânt este Spiritul Sfânt. Numai Tatăl a născut pe Fiul din substanţa sa. Numai Fiul este născut din numai Tatăl. Numai Spiritul Sfânt purcede simultan de la Tatăl şi de la Fiul, aceste trei persoane sunt un singur Dumnezeu, nu trei zei, deoarece cei trei au o singură substanţă, o singură esenţă, o singură natură, o singură dumnezeire, o singură imensitate, o singură veşnicie şi toţi sunt una, acolo unde nicio opoziţie de relaţie nu le împiedică. Datorită acestei unităţi, Tatăl este în întregime în Fiul, în întregime în Spiritul Sfânt, Fiul este în întregime în Tatăl, în întregime în Spiritul Sfânt, Spiritul Sfânt este în întregime în Tatăl, în întregime în Fiul. Nimeni nu precede pe altul în veşnicie, nici nu întrece în măreţie, nici nu întrece în putere. Căci veşnic şi fără început este

Patre extitit, et eternum ac sine initio est, quod Spiritus sanctus de Patre Filio que procedit.

Pater, quicquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se, et est principium sine principio.

Filius, quicquid est aut habet, habet a Patre, et est principium de principio. Spiritus sanctus, quicquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio. Sed Pater et Filius non duo principia

*Spiritus sancti, sed unum principium, sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus non tria principia creature, sed unum principium.*⁶⁸

*Spiritus sancti, sed unum principium, sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus non tria principia creature, sed unum principium.*⁶⁸

*Spiritus sancti, sed unum principium, sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus non tria principia creature, sed unum principium.*⁶⁸

ceea ce Fiul a venit la ființă de la Tatăl și veșnic și fără început este ceea ce Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul. Orice este sau are Tatăl, nu are de la altul, ci de la Sine însuși și este un început fără început. Orice este sau are Fiul, are de la Tatăl și este un început dintr-un început. Orice este sau are Spiritul Sfânt, are de la Tatăl și de la Fiul împreună. Însă Tatăl și Fiul nu sunt două principii ale Spiritului Sfânt, ci un singur principiu, așa cum Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt nu sunt trei principii create, ci un singur principiu.

În *Bulla unionis Syrorum* (30 noiembrie 1444) articolul pneumatologic este simplu și explicit: *In primis, quod Spiritus sanctus ex Patre et Filio eternaliter est et essentiam suam summumquae esse subsistens habet ex Patre simul et Filio et ex utroquae eternaliter tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit* (În primul rând, că Spiritul Sfânt există veșnic din Tatăl și din Fiul și esența sa o are ca subzistență din Tatăl și din Fiul în același timp și din amândoi purcede veșnic ca dintr-un singur principiu și o singură spirație).⁶⁹ În ceea ce privește *Bulla unionis Chaldeorum Maronitarumque Cypri* (7 august 1445) problema centrală este negarea reminiscențelor nestorianismului, pneumatologia rămânând similară poziției Grecilor în *Laetentur Caeli*.⁷⁰ Dacă dintre semnatarii Unirii Grecilor au rămas fideli idealurilor unioniste numai câțiva ierarhi și clerici izolați, refacerea comuniunii între o parte a Orientalilor și Biserica Romei a dat naștere unor structuri ecleziale stabile care au

⁶⁸ *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, p. 570.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 588.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 591.

asigurat atât identitatea creștinilor orientali într-o lume arabizată, cât mai ales sunt markerul continuității apostolice în confruntarea cu sciziunile permanente din rândul Bisericilor soră schismatice.

Accelerarea istoriei face ca toate evenimentele să se precipite în perioadele tranzițiilor culturale care se reflectă și în viața spirituală a timpului respectiv. La data de 29 mai 1453 Constantinopolul cădea sub turci fiind cucerit de sultanul Mehmed al II-lea (1432-1481). Începe Epoca marilor descoperiri geografice prin care cultura occidentală se globalizează, dar intră și într-o etapă a colonizărilor și a războaielor de cucerire, apare misionarismul modern și se întemeiază misiunile creștine pe toate continentele, în timp ce Reforma Protestantă din 1517 scinda unitatea Bisericii Occidentale care era obligată să răspundă prin mișcările Contrareforme inițiate de către Conciliul Tridentin (1545-1563). Creștinismul Oriental se va confrunta cu extinderea islamului prin arabi, turci și tătari, iar spațiul geocultural Balcanic, Românesc și al Slavilor va cunoaște o perioadă frământată din cauza necesității manifestării și păstrării identității proprii și a luptelor de dominare a marilor Imperii sau puteri regionale.

Rolul Patriarhiei Constantinopolului se restrângea de acum înainte la aspectul spiritual al Bisericilor de rit greco-bizantin grec, român sau slav, din punctul de vedere al jocurilor politicii statale fiind obligată să se supună Înaltei Porți. Pretențiile Moscovei de a se substitui Mitropoliei canonice a Kievului și de a deveni Patriarhie cu aspirațiile de a deveni „a treia Romă” au contribuit și ele la divizarea creștinismului Răsăritean. De acum înainte nu se va mai putea vorbi despre încercări de reconciliere între Bisericile marilor centre patriarhale din trecut, începând cu Unirea de la Brest-Litovsk (1595) realizându-se unirea „unei părți” a Bisericilor despărțite cu Biserica Romei care deschide calea spre alte paradigme eclesiologice. În ceea ce privește modelul refacerii unității cu Biserica Romei, „Grecii” din teritoriile de contact dintre Apus și Răsărit, adică clerul și

credincioși de rit Constantinopolitan, vor adera la modelul Florentin care recunoaște complementaritatea față de un Adevăr transcendent și validitatea fiecărei tradiții locale ancorate în ortodoxia doctrinară, mai ales în ceea ce privește problematica pneumatologică, despre care vorbim în cursul de față.

În teritoriile de contact dintre creștinismul european Occidental și Răsăritean, pe fondul prozelitismului protestant, ideea de reconciliere a pozițiilor de divergență dogmatică și de refacere a comuniunii cu Biserica Romană se concretizată la nivelul Mitropoliei istorice a Kievului prin Unirea de la Brest-Litovsk. Acest prim eveniment va genera propagarea mișcărilor unioniste prin Unirea de la Ujhorod (1646) și Alba-Iulia (1700). Teologii greco-catolici au produs o literatură proprie în scopul dialogului polemic și identitar, dar și ecumenic, lucrările fiind destinate reconcilierii dintre credincioșii acelorași Biserici soră, mai ales că au avut aceleași probleme existențiale și s-au susținut reciproc de-a lungul conviețuirii în același teritoriu în ceea ce privește idealurile, păstorirea sufletelor și emanciparea poporului.

3.3. Problematika pneumatologică în teologia greco-catolică română a secolelor XVIII-XX

Reflecția teologică asupra problematicei Spiritului Sfânt făcută de teologia greco-catolică trebuie situată în contextul epocii și a schimbărilor de paradigmă ecleziologică care se produc după Reforma protestantă, pe fondul necesității distincției dintre comunitățile care aparțin unității Bisericii catolice – definită de acum înainte printr-un lanț ierarhic care ajunge până la Scaunul Apostolic – și comunitățile care se desprind din creștinismul occidental în siajul mișcărilor reformatoare nerecunoscând autoritatea papală.

În plan socio-cultural asistăm la adaptarea modelului regalității medievale la monarhiile constituționale care își exercită autoritatea peste toți cetățenii lor indiferent de identitatea confesională pe care o au. Bisericele Răsăritului rămâneau într-o inerție în fața schimbării, problemele existențiale obligându-le să facă față tensiunilor venite din partea puterilor conducătoare și a păstrării identității etnice și confesionale într-un ambient multicultural și pluriconfesional. Pentru a actualiza nivelul teologico-canonice din Biserica Catolică conform timpului, Roma va convoca Conciliul din Trento (1545-1563).

Prin intermediul Conciliului Tridentin Biserica Catolică se modernizează, inițiază o serie de acțiuni în vederea contracarării efectelor apariției Bisericilor și teologiei protestante, însă va fi obligată să redefinească unitatea confesională, care trebuia să treacă de acum înainte prin semnul vizibil al integrării în structurile ierarhice ale Bisericii Romei. Mai mult, exclusivismul se va revărsa asupra unității în diversitate, *extra ecclesia nulla salus* devenind *extra ecclesia catholica* – uneori interpretată în sensul de *ecclesia Romana – nulla salus*.

Principalele victime colaterale vor fi Bisericile Unite care, în absența unui Patriarh care să fie în unitate cu Scaunul Apostolic și care să fie Întâistător pentru Bisericile de rit propriu reintrate în comuniunea catolică după modelul de dinainte de 1054, vor fi obligate să-și exprime unitatea sub formele canonice promovate de Contrareforma catolică. Conciliul Tridentin (1545-1563) nu a realizat o sistematizare teologică a doctrinei, ci a dat răspunsuri punctuale la modificările induse de Reforma protestantă și a modernizat modul de prezentare a doctrinei conform nivelului cultural specific Epocii Moderne. Însă se pune accentul pe emanciparea credincioșilor prin răspunsuri standardizate care sintetizează mărturisirea de credință ortodoxă și pe formarea filosofică, teologică și spirituală a clerului în seminarii teologice demne de începuturile

învățământului modern și adecvate nivelului cultural al unui laicat din ce în ce mai instruit.

Contactul dintre lumea creștinismului răsăritean, uneori obligat să coabiteze cu islamul și închistat în forme de organizare administrativ-eccleziiale de tip medieval, și creștinismul apusean aflat în plin proces de modernizare, cu bunele și relele aferente care impun un efort de adaptare, se face în teritoriile de contact dintre nuanțele culturale și spirituale ortodoxe, catolice și protestante, cum este și România. Acest lucru îl afirma Sfântul Papă Ioan Paul al II-lea în pragul Mileniului III cu ocazia vizitei sale în România:

„Țara voastră are ca și înscrisă în rădăcinile ei o singulară vocație ecumenică. Prin poziția geografică și prin lunga ei istorie, prin cultură și tradiție, România este o casă unde Orientul și Occidentul se regăsesc în dialog natural. Aici și Biserica respiră deosebit de evident prin cei doi plămâni ai săi. Și în aceste zile am putut trăi această experiență. Alături unii de alții, cum erau Petru, Andrei și ceilalți apostoli adunați în rugăciune cu Maica Domnului în primul cenacol, am trăit noi Rusalii spirituale. Suflarea Spiritului Sfânt a suflat cu putere peste acest pământ, și ne-a făcut să fim tari în comuniune și mai cutezători în vestirea evangheliei. Noua limbă care ne-a fost dăruită, limba comuniunii fraterne, am folosit-o și i-am simțit dulceața și frumusețea, forța și eficiența.”⁷¹

În teritoriile de contact dintre Apus și Răsărit au apărut greco-catolicii, o parte a Bisericii de rit greco-bizantin care alege să refacă comuniunea cu Biserica Romei prin ierarhii lor. Pe terenul dialogului teologic și al contactului dintre cele două nuanțe ale creștinismului european, prin Bisericele Unite a apărut prima expresie a unei teologii a reconcilierii de mare respirație ecumenică, în structurile eccleziiale care „respiră prin

⁷¹ pp. Ioan Paul II, „Discurs la ceremonia de rămas bun” (*Aeroportul Băneasa, duminică, 9 mai 1999*).

cei doi plămâni ai Bisericii lui Hristos” după Unirile de la Brest / Litovsk (1596), Ujhorod (1646) și de la Alba Iulia (1700).

În absența unei tradiții a învățământului universitar în ambientul Bisericilor răsăritene, primele forme de predare-învățare a esenței mărturisirii de credință este făcută în cadrul catehizării, aspectele doctrinare luând forma *Catehismelor* publicate. Primele catehisme sunt tipărite în ambientul Bisericii lutherane în limba germană (*Der Kleine Katechismus* – „Catehismul mic” și *Deutscher Katechismus*, numit și *Der Große Katechismus* – „Catehismul mare”, ambele apărute în anul 1529, sau *Catehismul de la Heidelberg* din anul 1563). Pentru contracararea ideilor reformei, Conciliul Tridentin hotărăște publicarea în limbile vernaculare a îndrumărilor de credință care se răspândesc sub numele de *Catehismul Roman*, o lucrare care se adresează parohilor: *Catechismus, ex decreto Concilii Tridentini, ad parochos, Pii Quinti Pont. Max. iussu editus, Romae, 1566*.⁷²

Despre problematica pătrunderii Catehismelor în ambientul teologic românesc recomand introducerea teologică a părintelui Anton Rus la ediția *Catehismului lui Iosif de Camillis*⁷³, dar mai ales studiul introductiv al Doamnei Eva Mârza care transliterează textul și îngrijește ediția publicată în anul 2002, în care prezintă șirul traducerilor, teologilor și traducătorilor care au contribuit la emanciparea clerului unit din Europa Centrală în secolele XVII-XVIII, un rol important jucându-l în epocă tipografia de la Trnava.⁷⁴

Este necesar să amintim faptul că prozelitismul calvin, susținut de principii favorabili schimbării modelului statal medieval și desprinderii de alianțele dinastiilor catolice, s-a făcut simțit în primul rând în teritoriile de contact dintre cele două nuanțe ale creștinismului, nu întâmplător spațiul geocultural în care apar primele structuri ecleziale de rit

⁷² Alexandru Buzalic, *Propedeutica teologiei*, pp. 167-169.

⁷³ Anton Rus, „Dimensiunea teologică a Catehismului lui Iosif de Camillis”, în: *Catehismul lui Iosif de Camillis*, 1726, Editura Imago, Sibiu 2002, pp. 17-24.

⁷⁴ Eva Mârza, „Studiu introductiv”, în: *Catehismul lui Iosif de Camillis*, 1726, pp. 7-15.

răsăritean în unitate cu Biserica Romei. Una dintre condiții a fost rămânerea în ortodoxia doctrinară garantată de principiile Conciliului Florentin, în timp ce ideile Reformei erau susținute și impuse prin autoritatea unei „religii de stat” care a condus la apariția unor comunități româno-calvine și la o coabitare a majorității române care a rezistat în fața presiunilor făcute în secolul XVII, dar: „preoții români în cauză au rămas mai aproape de ortodoxie decât de calvinism, însă unirea lor [cu calvinii] în tot decursul secolului a fost mai mult juridicțională, cu expresia superintendentului Veszprémi: au fost uniți cu calvinii „într-un fel” (*némünemüképpen*). Această unire specifică și această ortodoxie ardeleană nemaîntâlnită pe alte meleaguri s-a dovedit a fi acceptabilă și pentru biserica reformată ca maximumul realizabil al dezideratelor calvinizante.”⁷⁵

În același context, însă pentru teritoriile ucrainiano-polono-bieloruse, trebuie interpretate eforturile Mitropolitul Kievului Petru Movilă (1596-1646) de emancipare a credincioșilor ortodocși. În spiritul polemic al Contrareformei dar și cu accentele anti-catolice generate de tensiunile din interiorul Statului Polono-Lituanian și ale teritoriilor ucrainene de Vest, Petru Movilă este preocupat de emanciparea clerului și a poporului păstorit, lăsând posterității un *Mic Catehism Rus* (destinat populației „ruthene” tradus ulterior din ucraineană și în limba rusă) și lucrarea *Mărturisirea de credință ortodoxă a catoliceștii și apostoleștii Bisericii ortodoxe a răsăritului*, în care abordează cu erudiție polemicile teologice ale timpului. Această ultimă lucrare amintită este o reacție teologică împotriva editării unei *Mărturisiri* (Geneva 1633) de către Patriarhul de Constantinopol Kiril Lukaris (1572-1638) care reflecta din plin influențele calvine ale timpului.

Mărturisirea lui Petru Movilă va fi tradusă în limba română după ce textul a fost discutat, „îndreptat” și acceptat de lumea ortodoxă la Sinodul de la Iași (15 septembrie-27 octombrie 1642) devenind *Pravoslavnica Mărturisire a săborniceștii și apostoleștii*

⁷⁵ Sipos Gábor, „Unirea religioasă și antecedentele ei în relațiile calvino-ortodoxe din Transilvania”, în: *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 9/II, 2005, p. 29.

Bisericii Răsăritului după grecească [...] întoarsă în limba rumânească de Radul Logofăt Greceanul [...] în tipografia domnească la episcopia de la Buzău, la anul de la zidirea lumii 7200 [1691]. Lupta pentru păstrarea ortodoxiei doctrinare este o constantă a timpului, elitele Bisericilor neunite grecești, rusești sau românești fiind conștiente de pericolul denaturării teologiei prin pătrunderea tendințelor unei false modernizări promovate prin catehismele calvinești, așa cum se observă și în cele 22 de puncte ale „Instrucțiunilor” date de Patriarhul Dositei al Ierusalimului lui Atanasie Anghel în anul 1698.⁷⁶

Acesta este contextul politic, starea creștinismului în spațiul geo-cultural român și fundalul dezbatărilor teologice de la începutul secolului XVIII. Ne oprim în continuare asupra modului în care pneumatologia răsăriteană este prezentată în comparație cu modelul trinitar apusean în trei secole de la unirea unei părți a Bisericii Române cu Biserica Romei. Cristalizarea unei teologii identitare greco-catolice trece prin etapele limbajului catehetic, ulterior polemic, al emancipării și exprimării specificului diversității în unitatea Bisericii al cărui unic cap este Hristos, pentru a găsi o expresie matură la începutul secolului XX, întreruptă brutal de evenimentele din 1948.

3.3.1. De la Catehismul lui Iosif de Camillis la

Despre Articulașurile celea de price a lui Gherontie Cotore

Prima scriere teologică „greco-catolică” destinată românilor este traducerea din latină în ucraineană și în limba română a *Catehismului* lui Iosif de Camillis. Acesta conturează metodologia ulterioarelor lucrări teologice din ambientul greco-catolic. Pornind de la reconcilierea punctelor de divergență dogmatică în expresie florentină, sunt preluate

⁷⁶ Andrei Șaguna, *Istoria Bisericii Ortodoxe răsăritene universale*, II, Sibiu, 1860, p. 138, citat în, Mihai Săsăujan, „Instrucțiunea Patriarhului Dositei pentru Atanasie”, în: *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei vol. I. De la începuturi până în anul 1701* (edit. Johann Marte, Viorel Ioniță, Iacob Mârza, Laura Stanciu, Ernst Christoph Suttner), Editura Enciclopedică, București 2010, pp. 196-198.

argumentele și structura generală adoptată de *Catehismele* editate în spiritul Contrareformei, pentru a se atinge problematica unității în diversitate a Bisericii Catolice sau a definirii „legii” a cărei definiții avea să fie promulgată numai peste trei secole prin definiția CCEO dată ritului.

Iosif de Camillis OSBM (1641-1706) de origine greacă, născut în insula Chios, este format ca teolog la Roma, se călugărește, iar în anul 1674 devine procuratorul părinților bazilitani la Roma. Ordinul călugăresc al rutenilor este recunoscut instituțional la nivel central prin Congregația Sfânta Treime care își are originea în prima mănăstire greco-catolică din Vilnius și în operele Mitropolitului Iosif Veliamin Rutski (1574-1637) și ale Sfântului Sfințit Martir Iosafat Kunțevici (1580-1623) care stabilesc *Regulile* monastice ale OSBM aprobate oficial de Scaunul Apostolic.

Pe fondul eliberării teritoriilor Coroanei Ungare de sub turci, autoritățile Habsburgice, prin intermediul Arhiepiscopului Primat al Ungariei, Cardinalul Leopold Karl von Kollonitsch (1631-1707), vor restaura ierarhia catolică care a fost persecutată și exilată în perioada principilor calvini. Concomitent cu modernizarea societății, în plan religios se impun măsurile Contrareformei și începe procesul de organizare canonică a structurilor Bisericii greco-catolice care se conturează după Unirea de la Ujhorod (1646). În acest context, în anul 1690, De Camillis este numit episcop al Eparhiei de Mukacevo, consilier al lui Leopold I și Vicar Apostolic care asigura hirotonirile și călăuzea pastorația greco-catolicilor de limbă ucraineană, rusină (ruteană) sau română.

Poliglot și un vizionar în ceea ce privește pastorația, De Camillis tipărește cărți liturgice în limba slavonă bisericească și în limba vorbită de popor, precum și un „Abecedar al limbii slave” – *Букваръ языка славенска* (1699)⁷⁷ prin care promovează

⁷⁷ Фенич, В.І., "Київська церква" і Мукачівська єпархія: відомі та невідомі сторінки "непрочитаної" історії XIV-XVII ст." (Fenics, Volodimir, *Kiev church and Mukachevo Eparchy: known and unknown pages of "unread" history of XIV-XVII century*) în: *Науковий*

emanciparea clerului greco-catolic oferind un instrument de lucru pentru inițierea copiilor în scris și citit, precum și în principalele rugăciuni și elemente doctrinare, catehetice. Din păcate, la ora actuală nu s-au mai găsit în arhive exemplare din aceste Abecedare, un studiu stilistic putând stabili eventualele similitudini sau filiații, dacă aparțin lui De Camillis sau originalitatea acestora în comparație cu alte *Bucoavne* care au circulat în epocă.

Catehismul este definitivat de Iosif de Camillis în anul 1693 în limba latină, tradus de anturajul acestuia în limbile ruteană și română. Ediția „așternută / compusă pentru învățătura poporului ungrorusc” (Для науки Унгоруским людемъ зложеній) la Trnava (1698) este realizată sub traducerea lui Ioan Kornîțkiy. Această lucrare este tipărită în limba română numai în anul 1726, tot la Trnava, după moartea arhiepiscopului De Camillis, fără să fie cunoscut traducătorul, Eva Mârza menționând existența în epocă a altor Catehisme romano-catolice după textul lui Petrus Canisius *in linguam valachicam imprimendum*.⁷⁸

Care este specificul Catehismului lui Iosif de Camillis, greco-catolic, față de ediția latină? Părintele Cristian Barta menționează că „argumentele teologice și prescripțiile de natură disciplinară ale *Catehismului* reflectă concepția tridentină despre reforma Bisericii Catolice”⁷⁹. Cu toate că primează modelul Tridentin și nu se afirmă explicit complementaritatea celor două teologii, prezentarea argumentelor se adresează credincioșilor răsăriteni cărora li se explică poziția latină. De Camillis acordă cel mai mare spațiu problematicei lui *Filioque* –

вісник Ужгородського університету: серія Історія, Вегеш М. М. (гол. ред.), Ужгород: Говерла, 2008. pp. 3-11.

⁷⁸ Eva Mârza, *Studiu introductiv*, p. 8.

⁷⁹ 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.

purcederea Spiritului Sfânt și de la Fiul.⁸⁰ Preluând Crezul latin, textul *Catehismului*, la pagina 62 a ediției citate, ne spune că:

„mărturisim Duhul Sfânt a fi o față dintră cele trei fețe dumnezeiești a Sfintei Troițe, Domnul nostru făcătoriu noao de viață care de la Tatăl și de la Fiul purcede, care-i împreună cu Tatăl și cu Fiul închinat și mărit și care au grăit noao prin prooroci.”⁸¹

Chiar dacă nu afirmă explicit punctul de plecare psihologic / relațional augustinian⁸², modelul trinitar asumat este cel circular, teologii latini pornind de la unica natură a lui Dumnezeu care se actualizează print trei relații subzistente: Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. 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.⁸³

Diferențierea dintre Persoanele divine este dată de relația specifică care subzistă în unitatea naturii dumnezeiești. Translitterat din alfabet chirilic în alfabet latin, cu arhaismele de acum trei secole și în dialect ardelean vestic, textul cu conținutul pneumatologic afirmă că:

„Taina Sfiintei Troițe care-i mai mare decât toate Tainele credinții noastre creștinești fost-au vădit de Sfîntul Ioan cap 5, stih 17 cu aceste cuvinte: „Trei sînt care mărturisesc în ceriu, Tatăl, Cuvântul și Duhul Sfînt și acești trei unul sînt”. Fost-au vădit și în vremea botezului Domnului Hristos că Hristos de la Părintele au trimis Duhul Sfînt spre apostoli, pentr-acea nu putem a ne îndoi, iaste, au nu iaste Duhul Sfînt. Acesta-i într-o fire cu Tatăl și cu Fiiul, că are o ființă, o putere, o înțelepție, o plinire cu ei; și numai într-aceasta

⁸⁰ Anton Rus, *Dimensiunea teologică a Catehismului lui Iosif de Camillis*, p. 29.

⁸¹ În continuare citatele preiau textul din *Catehismul lui Iosif de Camillis*, 1726, Editura Imago, Sibiu 2002.

⁸² Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 33.

⁸³ Alexandru Buzalic, *De trinitate*, p. 196.

să deschilînește de cătră ei că purcede de la ei; că, precum Fiul să deschilînește de Tatăl, că-i înțelegerea sau cunoștința Tatălui cea din lăuntru și aceasta să numește de Sfinții Părinți naștere. Așa și Duhul Sfânt să deschilînește de Tatăl și Fiul, că-i dragostea cea din lăuntru amîndurora, care să cheamă suflare, să cheamă Sfânt ca și Tatăl Atotputernic și Fiul înțelept, măcar că-s tustrei într-un chip puternici, înțelepți și Sfinți, că în faptele sfințeniei să numește de Sfînta Scriptură mai ales Duh Făcătoriu ca și în faptele a toată puterii îi Tatăl și în faptele înțălpției Fiul. Pentr-acea într-un chip i se cade de la noi cinste, închinare și rugăciune ca și Tatălui și Fiului. Să cheamă acesta Duh de viață Făcătoriu, că darurile cele peste-firești, adică lumina, darul său și alte puteri și daruri care să amiruiesc în partea sufletelor, așa sufletește le înviază. Să cheamă că au vorovit prin proroci, că și pentru darul și lumina care le-au dăruit lor au putut a vesti Cuvîntul lui Dumnezeu și cu adevăr a proroci cele viitoare; și au fost cu ajutoriu apostolilor; și așa va fi cu ajutoriu și Sfîntei Biserici Catolicești pînă la sfârșitul lumii. Acestuie de multe ori să ne rugăm, ca să viețuim în curăție și fără păcat să murim.”⁸⁴

Este afirmată Treimea de o ființă și nedespărțită care 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 deschilînește de Tatăl și Fiul, că-i dragostea cea din lăuntru amîndurora, care să cheamă suflare*”. Distingem afirmarea acțiunii trinitare în acțiunea *oikonomică* și liturgică, în inspirația divină și în viața spirituală a omenirii, pentru „*ca să viețuim în curăție și fără păcat să murim*.”

Urmează argumentarea biblică prin care se caută demonstrarea purcederii Spiritului Sfânt „și de la Fiul”. „Acela Mă va slăvi, 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, 14-15) este explicat astfel:

⁸⁴ *Catehismul lui Iosif de Camillis*, pp. 62-63.

„De vreme ce Fiul are toate care are Tatăl, are și suflarea făcătoare, care are Tatăl; și acesta Duhul o luat de la Fiul, adevă a se sufla. Și din cuvintele cele întru care Duhul o luat de la Fiul, adevă a să sufla. Și din cuvintele cele întru care Duhul Sfânt sau a trie față să numește Duhul Adevărului, adevă al Fiului care au mărturisit de sine: «Eu sunt adevărul» [Io. 14,6] și de multe ori să cheamă Duhul Fiului, Duhul lui Hristos; și însuși Hristos au dat apostolilor Duhul Sfânt, suflînd spre ei, ca cînd are zice precum această suflare iese din mine, așa Duhul Sfânt purcede din fața mea. Pentru-acea cuvintele aceste «a trimite» și «a da Duhul Sfânt» înșămnează în Fiul oarece începere sau izvorîre a Duhului Sfânt de la Fiul sau începere răsăririi, care nu poate veni de-aire, fără din suflarea făcătoare, că în Dumnezeu nu poate a să înțelege altă deschilinare după învățători, fără deschilinarea prăsălii sau nașterii care naște și nașterii care să naște; sau suflării care suflă și care se suflă. Adevă, că unul naște, altul Să naște; unul suflă, altul Să suflă sau purcede, așa cum că Duhul Sfânt nu să izvorăște sau nu purcede, de nu se va sufla și de la Fiul, nice Să va deschilini de cătră el.”⁸⁵

Observăm distincția dintre Spiritul lui Hristos, care ține de natura divină a celor trei Persoane în mod esențial și lucrarea acestuia prin suflare / spirare / purcedere, de Spiritul trimis de Hristos. Orice lucrare *oikonomică* este trinitară, orice dinamism *theologic* se petrece în interiorul unei naturi divine unice și nedespărțite.

Altă trimitere biblică este spre cartea *Apocalipsei*: „Și mi-a arătat, apoi, râul și apa vieții, limpede cum e cristalul și care izvorăște din tronul lui Dumnezeu și al Mielului” (*Apocalipsa* 22, 1), în care apa vieții este cea descrisă în *Ioan* 7, 38-39: „Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura: râuri de apă vie vor curge din pântecul lui. Iar aceasta a zis-o despre Spiritul pe Care aveau să-L primească acei ce cred în El.” *Catehismul* lui De Camillis explică că „râul apei vii, acesta purcede de la scaunul lui Dumnezeu, adevă de la fața Părintelui și de la scaunul Fiului, adevă de la fața Fiului ca de la o începere și dintr-o fîntână.”⁸⁶

⁸⁵ *Catehismul lui Iosif de Camillis*, p. 63.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 63.

De asemenea, se caută compatibilitatea interpretărilor exegetice care stau la baza articolului pneumatologic din Crez (Ioan 15, 26-27) pentru că „*Hristos, de n-au zis deschis că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, nice au tăgăduit.*” De fapt, în spiritul Conciliului Florentin se caută afirmarea complementarității și completării viziunii apusene și răsăritene printr-o recepție critică și nu susținerea unui punct de divergență, deoarece: „*Crezut-au într-aceasta Biserica Rîmlenească și în Săborul Mare de la Florența și Biserica Grecească după multe întrebări ș-au plecat capul și au crezut acest articoluș a fi de credință.*”⁸⁷

Și urmează o serie de silogisme prin care se demonstrează că grecescul „de la Tatăl purcede” – το εκ του Πατρός εκπορευόμενον este inteligibil în integralitatea textului biblic care afirmă: „când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Spiritul Adevărului, Care de la Tatăl purcede...” (Ioan 15, 26), faptul că prin Cuvânt „*Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*” (Ioan 1,3) nu exclude acțiunea trinitară a Tatălui și a Spiritului Sfânt, că „*Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul*” din Matei 11, 27 nu trebuie interpretat *ad litteram* cum că Spiritul Sfânt ca Dumnezeu adevărat nu l-ar cunoaște pe Tatăl, și alte exemple din Ioan 14, 6, Ioan 20, 22, Apocalipsa 22, 1, Ioan 7, 37-39 etc.

De Camillis preia din istoria Conciliilor Ecumenice (Săbor Mare) recunoscând autoritatea tuturor, începând cu primul Conciliu de la Niceea, acordând un spațiu amplu „Săborului de la Florența” pe care îl descrie în amănunt enumerând principalii reprezentanți:

„Evghenie Papa de Rîm (Papa Eugen IV, 1383-1447)... Ioan Paleologul, împăratul Răsăritului (Ioan VIII Paleologul, 1392-1448)... Iosif patriiarhul de la Țarigrad (Iosif II, 1360-1439)... Antonie Heraclie vicarișul patriiarhului de la

⁸⁷ Catehismul lui Iosif de Camillis, p. 64.

Alexandria, Isidor mitropolitul Kiovului și a toată Țara Rusească arhiiepiscop, vicareșul patriarhului de la Antiohia, Dosofteiu mitropolitul, Monembast, și vicareșul patriarhului de la Ierusalim, Besarion Nicheanul, Mitrofan Țizițanul și Gheorghe protosinghelius... mulți foarte și cardinaliși, arhiiepiscopi, iepiscopi și dascăli mari precum din Beserica Apusului, așa și din Beserica Răsăritului, carii toți cu o gură, cu o inimă și cu un duh o mărturisit Duhul Sfânt a purcede de la amîndoao Fețele, adecă de la Tatăl și Fiiul ca de la o începere.”⁸⁸

Tatăl și Fiul sunt „împreună” un singur principiu care așează *Filioque* în schema liniară, ontologică și *oikonomică* specifică teologiei răsăritene. Iosif De Camillis argumentează necesitatea acceptării poziției teologiei latine prin consensul la care participanții Conciliului din Florența ajung în urma discuțiilor și a fidelității față de ierarhia legitimă care a urmat, urmând o serie de remarci polemice față de rătăcirile celor care „s-au tăiat de cătră Beserica Romei într-acest punct. Adecă în purcederea Duhului Sfînt blăstămații și îndărăbnicii greci, întradins rămăind în greșeala lor...”⁸⁹ Aceiași poziție polemică o continuă „grecul și eruditul” Iosif manifestând în limbaj o superioritate față de simplii „ruși” pe care îi păstorește, impunând o limită în argumentarea teologică, menționând că:

„După acel Sfînt Mare Săbor de obște de la Florenția n-au avut grecii nice o dată oamenii așa învățați, cum au fost cei, carii dintră greci au fost într-acest Mare Săbor. Mai bine-i dară și mai cu nădejde a urma celor înțelepți, decît celor proști, neînvățați și mai de jos care-s plini și se varsă în toate părțile de fără toată mintea pentru obrăznicia. La întărirea acestui articuluș aş pute aduce și mai multe din Sfînta Scriptură și alți Sfinți Perinți și greci și latini; ci acestea pentru învățătura voastră, rușilor, îs destul...”⁹⁰

⁸⁸ *Catehismul lui Iosif de Camillis*, pp. 69-70.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 71.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 72.

În concluzie, *Catehismul* lui De Camillis preia *apriori* punctele florentine, însă este conștient de specificul teologiei răsăritene, fiind „moderat în spiritul teologiei tridentine”. De aceea, după cum menționează părintele Barta în *Tradiție și dogmă*, acceptă diferențele disciplinare, realitatea clerului căsătorit, recunoașterea purcederii Spiritului Sfânt la nivel conceptual nu înseamnă introducerea lui *Filioque* în Crezul liturgic, poziție constantă pentru Biserica Română indiferent de timpul istoric „latinizant” sau „identitar”, dar „se situează, prin natura argumentelor teologice folosite, mai mult în orizontul teologiei latine.”⁹¹

Acestea provin din însăși modelul refacerii unității acceptat de Bisericele Răsăritene Unite. Pneumatologia exprimată în *Cartea de mărturie* sau în documentele Unirii este simplă, juridică, pe linia Florentină, care recunoaște legitimitatea diferențelor dintre tradiția Latină și Greacă, însă toate aspectele liturgice și ale tradițiilor locale ancorate în apostolicitate și în ortodoxia doctrinară să rămână neschimbate. Aceste postulate sunt apoi dezvoltate teologic conform explicării concordanței dintre fiecare problemă disputată: *Credem, cumcă Duhul Sfânt, a treia față în Treime, dela Tatăl și dela Fiul purcede. Și primim, mărturisim, și credem toate celealalte, care sânta maică beserică romano-catolică primește, mărturisește și crede.*⁹²

O altă lucrare de început este ***Bucoavna (1699)*** tipărită între 1 ianuarie / 20 martie 1699 la Alba Iulia.⁹³ Este un *Abecedar* al credinței, tipărit în limba română, adresat copiilor, apărut sub păstorirea episcopului Atanasie Anghel: „Bucoavnă ce are întru sine deprinderea învățaturii copiilor la carte și simbolul credinței creștinesci... Acum întâi într-acesta chip tocmită, și

⁹¹ Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 34.

⁹² *Acte și fragmente latine romanesci pentru istoria beserecei romane mai alesu unite. Edite și anotate de Tim.CIPARIU canonicu gr. Cat. Etc.,* Blasiu, Cu tipariulu Semin. Diecesanu., 1855, p. 80.

⁹³ Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba-Iulia 1577-1702*, Ed. Imago, Sibiu 1998, p. 93.

tipărită. – Bălgrad: În Sfânta Mitropolie: Mihai Ișvanovici / Iștvanovici, 1699". Fiind tipărit după Sinodul de Unire din 7 octombrie 1698, *Bucoavna* „pune în lumină crezul și mentalitatea ierarhului și a clericilor implicați în procesul Unirii eclesiastice, dar aceasta cu condiția de a ține seama de două realități fundamentale: modul florentin în care a fost propusă și realizată Unirea; nivelul cultural și spiritual scăzut al populației românești și atașamentul ei de formele exterioare ale tradiției.”⁹⁴

În ceea ce privește purcederea Spiritului Sfânt, Atanasie Anghel se situează pe poziția clară a recunoașterii compatibilității celor două căi metodologice ale pneumatologiei școlilor latine și grecești, eforturile fiind îndreptate în direcția demonstrării faptului că expresia „*Duhul Sfânt, carele de la Tatăl purcede*” este compatibilă cu formulările speculativ-teologice alternative „*Spiritus Sanctus ex Patre et Filio eternaliter est*” și „*ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum*” așa cum formulează Conciliul Florentin punând față în față teologii greci și latini. De fapt, problema esențială nu constă în introducerea lui *Filioque* în Crez, la Conciliul Florentin fiind clară absența adăugirii acestui *theologoumenon* necesar doar înțelegerii în interpretarea latină, și nu se cere niciodată reformularea textului grec prin *το εκ του Πατρός και ο Υιός εκπορευόμενον*, confruntările de tip *disputationes* fiind purtate prin citarea textelor patristice și teologice ale autorilor Greci sau Latini considerate reprezentative de către anti-latini sau de către anti-greci.⁹⁵

Bucoavna din 1699 este expresia recepției Unirii de către clerul greco-catolic rutean și român și expunerea principalelor repere teologico-dogmatice conform asumării discursului identitar propriu exprimat în spirit Florentin. Aceeași poziție o găsim într-o altă lucrare tipărită de episcopul Atanasie Anghel, tot în anul 1699, cu ajutorul tipografului Mihai Ișvanovici, unul

⁹⁴ Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 35.

⁹⁵ Alexander Alexakis, „The Greek Patristic Testimonia Presented at the Council of Florence (1439) in Support of the Filioque Reconsidered”, in: *Revue des études byzantines*, Année 2000 / 58, pp. 151-152.

dintre ucenicii lui Antim Ivireanul, pe pagina de titlu fiind scris: „Chiriadromion sau Evanghelie învățătoare. Care are înăuntru cazanii la toate Duminecele preste an, și la praznicele Domnești, și la sfinții cei numiți. Acum întâi întru acesta chip așezată și tipărită, și mai luminat în limba Rumânească diortosit. Supt biruința prea luminatului și înălțatului IOSIF LEOPOLD. Craiul Budei, și al Țărâi ungurești, și al Ardealului. Fiind Gubernator Țărâi Măriia sa Bamfi GHEORGHE. Cu blagoslovenia prea sfințitului Chir ATHANASIE Mitropolitul Țărâi. În sfânta Mitropolie în Belgrad, în anul de la mântuirea lumii 1699. De Mihai Ișvanovoci Tipograful Tu ex Ungrovlahia.”⁹⁶

*

* *

În ceea ce privește interpretările conținutului teologic al lucrărilor publicate la începutul secolului XVIII, făcute în ambientul românesc contemporan, acestea sunt influențate de izolarea fenomenologiei mișcărilor de Unire doar la spațiul cultural-spiritual românesc, fiind nevoie de o viziune de ansamblu care să țină cont atât de contextul istorico-ecclesial, cât și de evoluția ecclesologiei în Apus și Răsărit înainte și după Reforma protestantă. Vorbindu-se despre literatura de început de secol XVIII, în interpretările române se subliniază fie o rezistență „ortodoxă” a clerului, fie o asumare a unei așa zise identități „unite” față de „schismatici”. Reforma protestantă și Contrareforma care urmează după Conciliul Tridentin conduc spre modernizarea Bisericii, dar și spre o nouă paradigmă ecclesologică care accentua unitatea în interiorul Bisericii Romano-Catolice prin jurisdicție directă într-un lanț ierarhic piramidal care conduce spre Papă ca izvorul autorității în sens absolut și nu în sensul colegialității recunoscute de Conciliile Ecumenice din primul Mileniu creștin.

⁹⁶ Chiriadromion sau Evanghelie învățătoare care are întru ea Cazanii la toate duminicile preste an și la praznicele domnești și la sfinții cei numiți, Biblioteca Digitala BCU Cluj, <http://dspace.bcucluj.ro/handle/123456789/12497>.

Prima Unire în urma căreia apare cea mai mare Biserică greco-catolică se petrece la sfârșitul secolului XVI în ambientul slav, prin intrarea în comuniunea eclezială cu Roma a Mitropolitului Kievului, a Galiției și a întregii Rusii, Mihail Rahoza (1540-1599), Episcopul de Volodimir și Brest, Ipatiy Potiy (1541-1613), Arhiepiscopul de Poloțk, Gedeon Brołnițki (1528-1618), Episcopul de Luțk, Kiril Terlețki (1540-1607), Episcopul de Pinsk, Iona Hohol (1505-1603), Episcopul de Poloțk, Gherman Zahorski (1505-1601) și Episcopul de Holm, Dionisiy Zbyruiskiy (+1603), toți semnatarii fiind ierarhi ai creștinilor de rit greco-bizantin slav, ucrainiano-bieloruși (*ruteni / rusini*).⁹⁷

Pe fondul tensiunilor politice, a redocupărilor teritoriale și a tensiunilor dintre „uniți” și „neuniți” din zona de contact dintre Europa Centrală și de Vest și Europa de Est, apare o diviziune între greco-catolici, care rămân în continuitatea apostolică a Mitropoliei istorice a Kievului „și a întregii Rusii”, și ortodocșii care sunt acaparați de Episcopia Moscovei, ridicată din anul 1448 la rangul de Mitropolie, devenită Patriarhie a Moscovei și „a întregii Rusii” în anul 1589, cu câțiva ani înainte de Unirea de la Brest.

Al treilea Mitropolit „unit” al Kievului și „a întregii Rusii”, Iosif Veliamin Rutski (1574-1637), modernizează Biserica reorganizând monahismul bazilitan, se ocupă de formarea și emanciparea clerului ucrainiano-bielorus prin înființarea seminariilor și a instituțiilor de învățământ, prin tipărirea cărților de cult și de învățătură, toate în consonanță cu hotărârile Tridentine. În plan eclezial, după stabilirea ierarhiei „neunite” în aceleași teritorii ale Statului Polono-Lituanian (1620), Rutski a purtat discuții cu omologii săi, cu Mitropolitul ortodox al Kievului, Galiției și „a întregii Rusii”, Iov Borețkiy (1560-1631), apoi cu eruditul Petru Movilă (1596-1647) care îi

⁹⁷ Wacław Hryniewicz, „The Union of Brest and the ecclesiology of Sister Churches”, în: *Roczniki teologiczne*, Tom XLIV, zeszyt 7 – 1997, pp. 22-23.

succedă lui Borețkiy în 1633, încercând, fără succes, unificarea Bisericii Kieviene și separarea față de nou înființata Patriarhie a Moscovei. În căutarea definirii unei identități confesionale, la data de 16 august 1628, Sinodul ortodox de la Kiev condamnă ierarhia unită, îngreunând dialogul dintre cele două Biserici soră.

Petru Movilă fondează *Colegiul Kievian-Movilean* (1632) după modelul Colegiilor iezuite, ridicat după moartea sa la rangul de *Academie* (1658), cel mai important centru de emancipare a teologiei ortodoxe Est-Europene.⁹⁸ Dar contextul politic și militar și-a pus amprenta asupra Bisericilor latine polone și lituaniene și asupra Bisericii rusinilor „unite” și „neunite”, acestea fiind la intersecția intereselor marilor puteri.

Între 1648-1657 a avut loc răscoala cozacilor zaporojeni și a țăranilor ruși care sunt conduși de Hetmanul Bohdan Chmielnițki, care se va situa împotriva intereselor polonezilor în războiul Polono-Rus (1654-1667). După pacea de la Andrusovo (30 ianuarie 1667) teritoriile *ruthenilor* sunt împărțite între Țaratul Rus, Marele Regat Lituanian, Republica Polonă, Statele cozăcești din Zaporijia devenind un *Condominiu* (lat. *con-dominium*) Polono-Rus. Urmare a tensiunilor politice și a imixtiunii Imperiului Otoman, ortodocșii ucraineni și bieloruși de pe teritoriul Polono-Lituanian vor intra în anul 1686 sub jurisdicția Patriarhiei Moscovei prin arbitrajul Constantinopolului...

Același proces de confesionalizare și de exprimare a identității ecleziale se desfășoară în Biserica Unită Ruteană (a slavilor din Răsărit). După Sinodul unionist de la Brest (1596), sub Rutski are loc al doilea Sinod al Bisericii Ruse / Rusine Unite la Korbin / Bielorusia (1626), stabilindu-se principalele repere teologice, organizatorice și disciplinare pentru greco-catolici.⁹⁹

⁹⁸ Ernst Christoph Suttner, „Petr Mogila als Wegbereiter der Moderne”, in: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 45(1994), pp. 327-331.

⁹⁹ Volodymyr Leoniuk, *Slovník berestejsyny*, ucr. Володимир Леонюк, *Словник берестейщини*, Видавничка фірма «Афіша», Львів 1996, p. 156.

Ratificate de Papa Urban VIII la data de 6 decembrie 1629, prevederile Sinodului de la Korbin aveau să rămână principalul reper pentru aproape un secol, cu toate că inițial se preciza că se vor organiza sinoade odată la patru ani (imposibil pe fondul războaielor și răzcoalelor secolului XVII). Sinodul de la Korbin reflectă spiritul Unirii, acceptată în forma recunoașterii complementarității între formula Crezului Niceo-Constantinopolitan și varianta Latină cu adausul *Filioque* care este forma catehetică a lui *per Filium*, mai aproape de expresiile patristice care dezvoltă conceptul de *ekporeusis*.

Tipărită ulterior în varianta bilingvă latină-arabă, *Professio Orthodoxae Fidei Ab Orientalibus Facienda: / jussu Urbani PP. VIII edita* ne permite să înțelegem influența Florentină asupra evoluției doctrinare a pneumatologiei, Răsăritenilor propunându-li-se recepția teologică a lui *Filioque* și nu renunțarea la poziția Conciliilor Ecumenice sau introducerea acestuia în Crezul liturgic tradițional, Urban VIII adresându-se în anul 1642 tuturor Bisericii Unite printr-un text reeditat pentru toți creștinii răsăriteni:

11. *Veneror etiam, et suscipio omnes alias universales Synodos auctoritate Romani Pontificis legitime celebratas, et confirmatas, et praesertim Florentinam Synodum, et profiteor quae in ea definita sunt, videlicet:*

12. *Quod Spiritus Sanctus ex Patre, et Filio aeternaliter est, et essentiam suam, suumque esse subsistens habet ex Patre simul, et Filio, et ex utroque aeternaliter, tamquam ab uno principio, et unica spiratione procedit.*

11. De asemenea, vin și accept toate celelalte Sinoade universale de autoritatea Pontifului Roman celebrate în mod legitim și confirmate, și mai ales Sinodul Florentin, și mărturisesc ceea ce a fost definit în el, și anume:

12. Că Spiritul Sfânt este veșnic de la Tatăl și de la Fiul și își are esența și ființa subzistentă de la Tatăl și Fiul în același timp și din amândouă din veșnicie, ca și cum ar purcede dintr-un principiu și dintr-o unică spirație.

13. *Item dictionem illam (Filioque) veritatis declarandae gratia, et imminente necessitate, licite, et rationabiliter Symbolo fuisse appositam.*¹⁰⁰

13. La fel, acea expresie (Filioque) având darul de a declara adevărul, și de necesitate iminentă, a fost adăugată în mod licit și rezonabil la Simbol.

Iosif Veliamin Rutski, asemenea ierarhilor sufragani, considera că există o singură Biserică a Răsăritului (ritul greco-bizantin) din care fac parte „uniții” și „neuniții” deopotrivă, chemați la unitatea în diversitate a tuturor Bisericilor (copti, sirieni, maroniți), în comuniune cu Biserica Romei al cărei Întâistătător este urmașul Sfântului Petru, acceptând calea reconcilierii „divergențelor dogmatice” după Conciliul Florentin. De aceea, în viziunea lui Rutski și a Arhiepiscopului Iosafat Kunțevici (1580-1623)¹⁰¹, monahismul întregului Răsărit creștin este bazilitan / vasilian (după Regulile Sfântului Vasile cel Mare, OSBM, – lat. *Ordo Sancti Basilii Magni*, ucr. ЧСББ – Чин Святого Василія Великого), călugării greco-catolici care își au originea în Mănăstirea Sfintei Treimi din Vilnius fiind considerați numai o parte a aceleiași monahism sub forma Congregației Ruse a OSBM.¹⁰²

Aceiași *pattern* identitar care pune în prim-plan apartenența la rit, unitatea administrativă în catolicitatea Bisericii Romane fiind o „diferență specifică” a Bisericii lui Hristos, se regăsește în Unirea de la Ujhorod (24 septembrie 1646) prin care teritoriile Eparhiei de Mukacevo ies din jurisdicția Moscovei pentru a intra în jurisdicția Romei după modelul Florentin.

¹⁰⁰ Papa Urban VIII, *Professio Orthodoxae Fidei Ab Orientalibus Facienda: / jussu Urbani PP. VIII edita*, Typis Sac. Congregationis de Propag. Fide, Romae 1804, pp. 23-25; in: Universitäts- und Landesbibliothek Bonn; <https://digitale-sammlungen.ulb.uni-bonn.de/content/pageview/74214>

¹⁰¹ Borys Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*, Harvard Ukrainian Research Institute, Cambridge, Massachusetts, 1998, p. 199.

¹⁰² Athanasius Pekar OSBM, *The Union of Brest and attempts to destroy it*, in: *Analecta OSBM*, Section II, Volume XIV (XX) 1-4, 1992, pp. 152-170.

Biserica Română din Transilvania manifestă aceeași poziție identitară, inclusiv partizanatele pro- sau contra Unirii formându-se după modelul Bisericii Rutene, diferențele constând în specificul ambientului greco-bizantin care începe să-și afirme identitatea română, și în frontierele geopolitice care separă interesele Imperiilor Otoman, Habsburgic și Rus-Moscovit. Istoricul Ciprian Ghișa sesizează modelul eclesiologic îmbrățișat de români citând *Chiriadromionul* și *Bucoavna* de la Bălgrad din 1699 tipărite sub Atanasie Anghel, în care apar formulările *Biserica Răsăritului* și *Biserica Răsăritului cea Pravoslavnică*.¹⁰³

În teologia română ulterioară se face distincția dintre „catolic” – „sobornicesc” sau se folosește în *Bucoavnele* ardeleni formularea „*crența cea catolică (adecă pravoslavnică)*”¹⁰⁴ căutându-se o conotație confesională a expresiilor, însă trebuie acceptat cu simplitate că sunt termeni expuși în semnificația lor etimologică, pentru ortodoxul grec *Εἰς μίαν, Ἀγίαν, Καθολικὴν καὶ Ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν* având aceeași semnificație pe care o recunosc și slavii greco-catolici sau ortodocși când rostesc *Вірую в єдину, святу, соборну й апостольську Церкву*. În mod similar, pe teritoriul polono-lituaniano-ucrainiano-bielorus se face distincția semantică între *Kościół*, *Cerkwa*, sau *Церква* când se exprimă clădirea bisericii sau instituția specifică unei comunități ecleziale de rit latin sau bizantin-slav. De aceea este necesară moderația în interpretarea confesionalizantă a terminologiei folosite, fiind nevoie de corelarea cu limba vie, vorbită. De exemplu, în lucrarea bilingvă *Elementa puerilis institutionis* – *Начало писмен думем* a Episcopului de

¹⁰³ Ciprian Ghișa, „Considerații privind denominația greco-catolicilor din Transilvania în sec. XVIII-XIX”, în: *Centru și periferie. Simpozion (2004; Bistrița-Năsăud) Centru și periferie: lucrările Simpozionului desfășurat la Bistrița în aprilie 2004*, coord. Corneliu Gaiu, Horațiu Bodale, Editura Accent, Cluj-Napoca 2004, p. 168.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 169.

Mukacevo, Manuil Mihailo Olșavsky (1700-1767) tipărită la Cluj în anul 1746, traducerea din latină *et in unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam* prin *Во едины Свѣтую, Соборную и Апостольскую Церковь* în slavona bisericească, este firească și nu are nicio conotație ascunsă, de aceea nu este adevărat că „alăturarea lor are în secolul XVIII o semnificație aparte, fiind o încercare a ierarhului rutean de a pune în același plan doi termeni ce aparțin unor universuri spirituale diferite, cu scopul de a-i obișnui pe uniți cu noile denumiri occidentale”¹⁰⁵, după cum afirmă Ciprian Ghișa sau cum considera părintele Tertulian Langa¹⁰⁶, la fel cum și în literatura ortodoxă avem teologi care dau semnificații diferite termenilor sinod, conciliu, sobor, în funcție de anumite nuanțări care nu au nimic de a face cu etimologia și uzanțele timpului, excepție limba română...

Ediția a doua a *Bucoavnei*, din 1744, apărută sub Inochentie Micu Klein, păstrează aceleași particularități, ceea ce arată rămânerea în același model identitar Florentin, deși în ambientul Bisericii Unite slave are loc o schimbare radicală de paradigmă eclesiologică, care a influențat evoluția greco-catolicismului Central și Est-European.

Începând cu al doilea Sinod al Bisericii Kieviene Unite de la Korbin (1626), modernizarea disciplinară, emanciparea pregătirii teologice a clerului și poporului precum și progresul în pastorație prin catehizarea credincioșilor, privesc conștiința apartenenței la Biserica Răsăritului și intrarea în Unitate cu Roma după reconcilierea punctelor de divergență conform unității în diversitate a Bisericii Catolice definite în paradigmele eclesiologice ale primelor Concilii Ecumenice.

Biserica Ortodoxă Kieviană, intrată în jurisdicția canonică a Patriarhiei Moscovei din 1686, trecea prin reformele rapide de

¹⁰⁵ Ciprian Ghișa, *Considerații privind denumirea greco-catolicilor din Transilvania în sec. XVIII-XIX*, p. 169.

¹⁰⁶ Tertulian Langa, *Credo. Dicționar teologic creștin din perspectiva ecumenismului catolic*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 249.

modernizare forțate de Țarul Petru cel Mare. După moartea Patriarhului Moscovei și a Întregii Rusii, Adrian (1627-1700), Scaunul Patriarhal a rămas vacant, Țarul abolind funcția patriarhală, Biserica Ortodoxă moscovită intrând pentru două secole în perioada Sinodală (1721-1917). Pe fondul crizelor politice, a războaielor civile și a luptelor de succesiune care macină istoria teritoriilor slave în sec. XVIII, Biserica Unită Kieviană era chemată să-și construiască un discurs identitar care să corespundă spiritualității și ființei ecleziale fără să fie înghițită de meta-identitățile moscovite sau romano-catolicizante poloneze.

În acest context eclezial, politic și al împărțirilor teritoriale frecvente și al emergenței Imperiului Habsburgic, Mitropolitul unit al Kievului, Galiției și al Întregii Rusii, Lev Kiška (1663-1728) convoacă al treilea mare Sobor la Zamość (ucr. *Замостя*), lucrările desfășurându-se în sesiunile din 26 august, 1 și 17 septembrie 1720 în bisericile parohiale greco-catolice Ocrotirea Maicii Domnului și Sfântul Nicolae.¹⁰⁷ Din partea Papei Clemens XI (1641–1721) este trimis Nunțiul Apostolic din Polonia, Arhiepiscopul Girolamo Grimaldi (1674-1733), vizitator apostolic pentru Biserica Armeană din L'viv și pentru Biserica Unită Kieviană. Lucrările încep prin relecturarea *Professio Fidei Orientalibus (Maronitis) praescripta ab Urbano VIII anno 1642 et Benedicto XIV*¹⁰⁸, referințele pneumatologice fiind citate mai sus.

La Zamość se produce un proces de „latinizare” a Bisericii Kieviene pe fondul necesității modernizării și conturării identității „unite” în opoziție față de „moscoviți”, pătrunzând în statutele Sinodului o serie de inovații și practici¹⁰⁹ care se

¹⁰⁷ *Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku. Nowe tłumaczenie z komentarzami*, red. P. Nowakowski, traducere M. Grzelak, P. Nowakowski, Kraków 2020, pp. 142-143.

¹⁰⁸ Przemysław Nowakowski, „Synod Zamojski i problem latynizacji liturgii bizantyjsko-słowiańskiej w Kościele greckokatolickim”, în: *Dziedzictwo Synodu zamojskiego 1720–2020. Wyzwania i perspektywy*, red. Przemysław Nowakowski, Wydawnictwo AVALON, Kraków 2021, p. 182.

¹⁰⁹ Alegerea orașului Zamość ca loc al desfășurării lucrărilor celui de al treilea Sinod a fost influențată de declanșarea unui val epidemic de ciumă

regăsesc în acceptarea sau respingerea lor și în evoluția viitoare a Bisericii Române Unite, care nu este implicată direct în problemele interne legate de Biserica „Întregii Rusii”. Este și o generalizare a viziunii eclesiologice și a limbajului teologic latin, care se impune în fața limbajului tradițional răsăritean, care trecea pe un loc secund în argumentare, fiind implementarea gândirii Tridentine sub toate aspectele disciplinare și ale gândirii filosofico-teologice în viața Bisericii.

Prima și cea mai vizibilă „inovație” adusă de Sinodul din Zamość este legată de introducerea obligatorie a lui *Filioque* în toate celebrările liturgice, atât solemne cât și ordinare.¹¹⁰ Dacă în practica Bisericilor Răsăritene se pomenea ierarhul direct, de acum înainte se impune pomenirea întregii ierarhii până la Papă, se reglementează *communicatio in sacris* prin interzicerea participării sau a primirii sacramentelor în biserici ortodoxe, folosirea cărților de cult ortodoxe și tipărirea propriilor ediții greco-catolice numai cu aprobarea eclezială a Sfântului Scaun și a Episcopilor eparhiali.¹¹¹

Din rândul teologilor formați în instituțiile de învățământ occidentale existau încă dinainte de Zamość apărători fervenți ai modernizării după modelul occidental. Unul dintre aceștia a fost Mitropolitul unit al Kievului, Galiției și al Întregii Rusii Kiprian Johovskiy (ucr. Кипрія́н Жоховський, 1635-1693), care a editat numeroase Liturghiere în care a modificat textele tradiționale prin ceea ce a fost considerat o „latinizare spontană” și chiar la Zamość au fost limitate și eliminate aceste excese.¹¹² În ceea ce privește pneumatologia, chiar dacă la Zamość se introduce *Filioque* în Crezul liturgic, Vaticanul susține păstrarea formei primelor Concilii Ecumenice sau cele tradiționale liturghiilor răsăritenilor, punctul Florentin fiind

bubonică la L'viv, pe fondul „Marelui Război Nordic” (1700-1721) dintre Rusia și Suedia. *Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku*, p. 142.

¹¹⁰ *Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku*, pp. 132-133.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 134-137.

¹¹² Przemysław Nowakowski, *Synod Zamojski i problem latynizacji liturgii bizantyjsko-słowiańskiej w Kościele greckokatolickim*, p. 185.

necesar dezbatelor teologice sau explicațiilor catehetice în spiritul acceptării complementarității și nu a impunerii unei viziuni unilaterale, chiar dacă în preferințele autorilor primează de multe ori poziția latină.

Clarificarea relațiilor dintre Greci și Latini și a poziției Mărturisirii de credință cu adausul „și de la Fiul” în articolul pneumatologic este făcută de Papa Benedict XIV în Enciclica *Allatae Sunt* din 26 iulie 1755, în care preia istoricul dezbatelor despre *Filioque* și al discuțiilor dintre teologi pe tema necesității sau nu a unei mărturisiri de credință comună pe fondul recunoașterii ortodoxiei doctrinare în nuanțările specifice fiecărei tradiții locale.

Allatae Sunt enumeră suveranii pontifi care susțin că Bisericile Unite Grecești sau Orientale nu au obligativitatea introducerii lui *Filioque* în Crezul liturgic: pp. Eugen IV la Conciliul din Florența, Grigore XIII pentru Greci și Urban VIII pentru Orientali (*Bullarium Romanum*, tom. 3, § 6) și pp. Benedict XIV în *Etsi Pastoralis* (*Bullarium Romanum*, tom. 1, Pars I) adresate Episcopilor latini pe teritoriul cărora locuiesc greci și albanezi de rit Grec, „cu condiția ca ei să declare că Spiritul Sfânt provine de la Tatăl și de la Fiul și să recunoască că Biserica are puterea de a adăuga cuvântul *Filioque* la Crez, ei nu sunt obligați să recite Crezul cu această adăugare, decât dacă, omițându-l, există pericol de scandal sau, într-un loc, s-a stabilit obiceiul de a recita Crezul cu adăugarea *Filioque*.”¹¹³

Și Papa Benedict XIV citează două Sinoade ale Bisericilor Unite care au acceptat introducerea lui *Filioque* în Crezul liturgic, Sinodul de la Zamość (tit. I *De Fide Catholica*) și Sinodul din Liban (pt. 1, n. 12), „pentru a înlătura orice scrupule au stabilit providențial că toți Preoții supuși legilor lor folosesc

¹¹³ Papa Benedict XIV, *Enciclica Allatae Sunt* (26 iulie 1755), n. 30.
<https://www.vatican.va/content/benedictus-xiv/it/documents/enciclica--i-allatae-sunt--i---26-luglio-1755--in-questa-encicli.html>

Simbolul după obiceiul Bisericii Romane cu adăugirea *Filioque*.”¹¹⁴

În contextul începutului secolului XVIII, Biserica Unită Kieviană își manifestă discursul identitar prin modernizarea în spiritul Tridentin, renunțând la poziția moderată a Conciliului Florentin pe baza căruia are loc Unirea de la Brest (1596) și care transpune la Korbin (1626) pentru care unitatea ritului greco-bizantin-slav este dată de „credința rusă”. După Zamość, preluarea filosofiei aristotelico-tomiste ca bază interpretativă a teologiei sacramentale (materie – formă în actualizarea *hic et nunc* în locul epiclezei în misterul invocării liturgice într-un „timp iconic”) și *Filioque*, sunt elemente neo-identitare pentru a-și exprima diferența față de Biserica Ortodoxă Kieviană de obediență Moscovită, cu toate că terminologia aristotelico-tomistă o regăsim și în *Euhologiul* (*Trebnik* – 1646) al lui Petru Movilă, ceea ce arată mai degrabă specificul teologiei slave aflate în contact cu Universitățile din Occident și nu neapărat o „latinizare”¹¹⁵.

În Biserica Română Unită se manifestă identitatea față de „legea strămoșească” ca rămânere în ritul greco-bizantin român neschimbat și prin exprimarea în limba română care pătrunde în liturgică, spre deosebire de Biserica kieviană care folosește limba slavonă bisericească până la sfârșitul sec. XX. Sinodul de la Zamość înseamnă pentru Biserica Unită Kieviană asumarea explicită a modelului eclesiologic Tridentin, „ierarhologia” care ajunge la Papă ca izvor al unității fiind exprimată prin pomenirea explicită a întregii ierarhii: *За святішого вселенського архієрея (ім'я), нано Румського – „Pentru Preasfântul Arhiereul nostru universal (numele) Papa Romei”*. Proiecția modelului eclesiologic Tridentin în Sfânta Liturghie celebrată în limba română urmează calea proprie a fidelității față de definiția

¹¹⁴ *Enciclica Allatae Sunt*, n. 30.

¹¹⁵ *Kazania i komentarze sakramentalno-liturgiczne z Trebnika św. Piotra Mohyły*, ed. Marek Melnyk, Włodzimierz Pilipowicz, Wydawnictwo Manuscript, Olsztyn 2003, pp. 44-45.

Florentină a unității, după cum putem observa în evoluția liturghierelor:¹¹⁶

Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Părintelui Nostru Ioan Zlatoust – 1756	Dumnezeiasca Liturghie a celui dintru Sânți Părintelui Nostru Ioan Crisostom – 1870	Dumnezeiasca Liturghie a celui întru Sfinți Părintelui Nostru Ioan Gură-de-Aur – 1931
Pentru Arhiepiscopul nostru (cutare), pentru cinstita preoție, întru Hristos diaconie, pentru tot clerul și norodul, Domnului să ne rugăm.	Pentru Arhiepiscopul nostru (cutare), pentru venerata preoție, întru Cristos diaconime și pentru tot clerul și poporul, Domnului să ne rugăm.	Pentru Preafericitul Părinte Papa (cutare), pentru Înalt Preasfințitul Metropolit (cutare), pentru (Înalt) Preasfințitul (Arhi) Episcopul nostru (cutare) și pentru cinstita Preoție, întru Hristos Diaconime, pentru tot clerul și poporul, Domnului să ne rugăm.

Pomenirile actuale ale ierarhiei (*Liturghier* Blaj 2014) reflectă o nouă paradigmă eclesiologică care este conformă Vaticanului II și noului *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (1991), rămânând pomenirea Papei sub forma adaptată terminologiei române („*Sfântul Părintele nostru Papa...*”), urmat de Întâistătătorul Bisericii *sui iuris* Române Unite („*Preafericitul Părintele nostru Arhiepiscop*”), titulatura liturgică de „*Preafericit*” fiind specifică Arhiepiscopului Major care are prerogativele Patriarhului, dar nu este atribuit deoarece Biserica *sui iuris* (de rit greco-bizantin român) deține titlul de Patriarh prin Întâistătătorul Bisericii Ortodoxe Române, urmat de pomenirea Arhiepiscopului sau a Episcopului eparhial.

¹¹⁶ Anton Goția, *Continuitate și modernizare de la P. Pavel Aron la T. Cipariu. Studiu lingvistic și istorico-liturgic*, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca 2006, p. 102.

În ceea ce privește pneumatologia, se recunoaște complementaritatea modelelor trinitare în pluralismul școlilor teologice ancorate în ortodoxia doctrinară și în apostolicitatea Bisericii lui Hristos prin afirmarea catehetică a poziției Florentine. Spre deosebire de inovația adusă Bisericii Unite Kieviene la Zamość prin articolul pneumatologic din Crez, în liturgica română nu s-a introdus *Filioque* în nicio ediție a liturghierelor tipărite la Blaj, nici în cele cu grafie chirilică („Și întru Duhul Sfânt, Domnul, de viață făcătoriul, Carele de la Tatăl iase” – 1754), nici în cele cu „litere străbune” din ediția cea mai „latinizată” („Și întru Spiritul Sfânt, Domnul, de viață făcătoriul, Carele de la Tatăl purcede” – 1870) sau în edițiile de secol XX („Și întru Spiritul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Carele de la Tatăl purcede” – 1931)¹¹⁷, identic și în ultima ediție oficială din anul 2014.

* *

*

Am văzut că *Bucoavna* și *Chiriadromionul* din 1699 reflectă identitatea Bisericii Române definită din perspectiva centralității ritului („legea strămoșească”), poziție care transpare și în *Bucoavna* din 1744 într-o formă aproape neschimbată. O altă lucrare din perioada de început este *Pâinea pruncilor sau învățătura credinței creștinești* (1702), un catehism destinat copiilor, cu aceeași valoare pe care le aveau în epocă *Bucoavnele* sau *Abecedarele credinței*, scris în limba maghiară de iezuitul Ladislau Bárány, tradus în limba română de Duma Ianeș din Bărbant.¹¹⁸ Cu caracter catehetic și finalități pastorale, nu conține argumente teologice oferind doar expunerea credinței conform poziției magisteriale, fără alte explicații. Articolul pneumatologic este laconic, simplu, clar și moderat,

¹¹⁷ Anton Goția, *Continuitate și modernizare*, p. 130.

¹¹⁸ Iosif Naghiu, „Catehisme catolice românești în secolele XVII-XVII”, în: *Cultura Creștină*, an. XXIII, nr. 10-12, Blaj 1943, p. 598.

fără explicații de natură teologică: „*De la Tatăl și de la Fiul izvorează Duhul Sfânt? De la amândoi.*”¹¹⁹

Pâinea pruncilor reflectă starea de început a Bisericii Române Unite, fiind destinată inițierii în problematica pneumatologică și nu aprofundării teologice sau a unor scrieri cu caracter polemic prin care să se inițieze un *disputationes* între teologi, „punctele florentine și celelalte elemente doctrinare specifice Bisericii Catolice sunt prezentate parcă cu sfială”, după cum afirmă Cristian Barta.¹²⁰

Despre articulușurile ceale de price (1746). Ajungem astfel la perioada de trecere de la literatura catehetică și de inițiere în subtilitățile teologice legate de polemicele dintre tradițiile patristice și teologice Răsăritene sau Apusene, spre o poziție identitară care reflectă recepția Conciliului Ecumenic de la Florența în ambientul creștinismului românesc, dar mai ales în eforturile pentru emanciparea poporului și de adaptare la modernizarea culturii și societății și la schimbările de paradigmă impuse de Conciliul Tridentin.

Revenind la publicațiile destinate „uniților” între 1699, trecând prin momentul Zamość pentru Biserica Unită Kieviană, și anul 1755, când Papa Benedict XIV emite Enciclica *Allatae Sunt*, avem asumată o poziție teologică a Florentinului care *apriori* favorizează schema trinitară occidentală, minimizează treptat complementaritatea față de modelul liniar oriental, considerat cunoscut, ajungându-se la o recepție autohtonă a poziției Tridentinului destinată explicării acestora credincioșilor români, mai ales pe fondul emancipării clerului și înființării învățământului modern, de toate gradele. Se naștea o literatură teologică care era destinată dezbaterilor și dialogului constructiv dintre „uniți” și „neuniți”, propunându-se o confruntare de idei în locul războaielor religioase declanșate prin specularea ignoranței și spaimelor ancestrale, cum a fost cazul activității lui

¹¹⁹ Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 39.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 41.

Visarion Sarai între martie-aprilie 1744 sau a mișcărilor declanșate de Sofronie de la Cioara între anii 1759-1761.¹²¹

Gherontie Cotore (1720-1775), călugăr și cărturar greco-catolic, trece de la discursul catehetic și misionar-pastoral la sistematizarea problematicilor teologice. Este important să menționăm și faptul că la jumătatea sec. XVIII se trece de la identitatea apartenenței la un „neam” înțeleasă și trăită într-o manieră medievală, spre asumarea apartenenței la o Biserică (exprimată în plan social în Epoca Modernă ca o *confessio*) și conștiința identității naționale pe care greco-catolicii o regăsesc în romanitatea românilor (*romanae descensio*) pe care o leagă de unitatea meta-integratoare a Bisericilor locale cu Biserica Romei.¹²²

Lucrarea *Despre articulușurile ceale de price* reflectă poziția apriori acceptată a Conciliului Florentin ca punct de plecare al argumentării teologice a punctelor de divergență dogmatică, după structura pe care o regăsim și în *Catehismul* lui De Camillis.¹²³ Însă conținutul începe să se distingă de formulările catehetice sau ale tratatelor post-tridentine printr-o nuanțare specifică limbii și gândirii teologice românești.

În ceea ce privește pneumatologia în gândirea lui Cotore, observăm poziția pe care aceasta o ocupă în lucrarea sa, după introducerea istorică care prezintă istoricul polemicii Fotiene și schisma realizată sub Cerularie („Iată, pravoslavnice cetitoriule, aceasta fu începerea șișmăticiei și plata aceleia”)¹²⁴, capitolul al doilea este intitulat „Despre purceaderea Duhului Sfânt și de la Fiul sau articulușul cel dintâie ce-l aruncă grecii latinilor, zicând că numai de la singur Părintele ar purceade.” În ciuda arhaismelor și a ardelenismelor din limbaj, argumentarea reflectă o bună cunoaștere a teologiei, la nivelul oricăror autori

¹²¹ Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Catholicism și ortodoxie românească*, pp. 73-74.

¹²² Iacob Mârza, „Prefață”, în: Gherontie Cotore, *Despre Articulușurile Ceale De Price*, ed. Laura Stanciu, Alba Iulia 2000, pp. 5-6.

¹²³ Laura Stanciu, „Cuvânt înainte”, în: *Despre Articulușurile*, p. 25.

¹²⁴ Gherontie Cotore, *Despre Articulușurile*, pp. 37-39.

consacrați ai timpului. Arată că polemica pneumatologică pornește de la textul din Evanghelia după Ioan 15, 26: „Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Spiritul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine – Ὅταν ἔλθῃ ὁ Παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ Πατρὸς, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ”. Gherontie Cotore consideră că este nevoie de interpretat acest verset conform teologiei iohaniene și a teologiei patristice, la care se adaugă „tîlcuirea și înțelegerea altor theologi.”¹²⁵ Păstrând limbajul original, să vedem cum Gherontie Cotore definește principalii termeni care ne trimit spre expunerea modelului trinitar și cum ajunge la problematica pneumatologică, lăsând special arhaismele care demonstrează că limba română se maturizează treptat, devenind capabilă de recepția filosofiei și teologiei și de speculații proprii gândirii românești¹²⁶:

„Dumnezeu = Theologhii toți zic cum că ar fi o fire de la sine (fire ca aceea ce nu să lipsească de altceva); într-acesta chip sângur Dumnezeu răspunsă lui Moisi întrebându-l despre nume, zicînd *Eu sînt cine sînt, așa vei spune fiilor lui Israil: Cel ce iaste m-au trimis la voi*”.

Sfânta Treime = 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 înțelege 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

¹²⁵ Gherontie Cotore, *Despre Articulușurile*, p. 39.

¹²⁶ *Ibidem*, pp. 40 ș.u.

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 numealte de la theologi naștere, iară despre partea Duhului Sfânt, însuși Fiul Sfânt.

Purcederea Fiului = Prin înțăleagerea Părintelui cea dinlăuntru, că Fiul iaste cuvîntul Părintelui cea dinlăuntru, că Fiul iaste cuvîntul Părintelui ca să numește de theologi voroava Părintelui cea din lăuntru.

Purcederea Spiritului Sfânt = Puceade prin voința Părintelui și a Fiului. Că precum Fiul sau cu cuvîntul iaste oarece sămn ce arată mintea și înțălăpciunea Părintelui, așa cum Duhul Sfânt iaste și însămnează dragostea ce iaste întru Fiul și întru Părintele. Că toate cîte are părintele are și Fiul afară de părinție. Așa dară are Fiul și dragostea ce iaste întru Părintele prin care dragostea purcede Duhul Sfânt, de are această dragoste și Fiul, așadară va purcede Duhul Sfânt și de la Fiul, că acea dragoste iaste una cu Fiiul, așadară ca purcede Duhul Sfânt și de la Fiiul, că acea dragoste iaste una cu Fiiul și Părintele. De cumva n-are Fiiul acea dragoste, așadară n-ar avra Fiiul toate ce are toate, iaste împotriva Sfintei Scripturi, precum vom vedea și mai gios.”

Dacă analizăm cu atenție definițiile, observăm că Gherontie pune accentul pe dezvoltarea misterului Praesfintei Treimi: de o ființă și Ființa necesară (*fire de la sine*) în care distinge trei Persoane egale (*toate sînt într-o potrivă și un Dumnezeu adevărat*), adică Tatăl = Părintele, înceaperea a toate lucrurile, Fiul = chipul sau asemănarea Părintelui, cuvîntul Părintelui, cuvîntul iaste înțelepciunea Părintelui cea nezidită, logosul (*voroava Părintelui cea din lăuntru*) și Duhul Sfânt = dragostea Părintelui și a Fiului ce iaste oarece unință a celui ce iubeaște cu cei iubiți.

Pornind de la necesitatea definirii fiecărei Persoane în Sfânta Treime, Gherontie Cotore îmbrățișează modelul teoretic

circular și mai ales prezintă ceea ce este *relatio subsistens* în unica natură dumnezeiască, de fapt:

„Gherontie își situează discursul teologic la nivelul Treimii imanente, încercând să înțeleagă în baza Revelației supranaturale și a capacităților limitate ale minții omenești dinamismul veșnic și constructiv al vieții treimice a lui Dumnezeu. În acest sens el face o distincție clară între procesiunile treimice, imanente ființei divine și pe care le numește curgeri, ieșiri sau purcederi și misiunile divine care sunt intrările mântuitoare ale Sfintei Treimi în istoria omului, adică Întruparea Fiului și Pogorârea Spiritului Sfânt. Procesiunile treimice sunt fundamentul misiunilor treimice și de aceea misiunea este definită *arătarea feții dumnezeiești ceii ce purceade, drept aceea ca Părintele nu se zice trimis, că de la niminea nu purceade*.¹²⁷ Așadar condiția de posibilitate a înțelegerii misiunilor este cunoașterea fundamentului lor constituit de procesiunile treimice.”¹²⁸

Definirea celor două aspecte care caracterizează misterul perihorezei, *in sessio* și *in cessio* în același timp, precum și manifestarea treimii transcendente în istoria mântuirii neamului omenesc, devenind astfel o „treime immanentă” în axioma fundamentală a lui Karl Rahner de mai târziu, ne oferă încă din sec. XVIII o prezentare clară a diferitelor aspecte care sunt cuprinse în misterul Preasfintei Treimi. Conform teologiei răsăritene mistica ne conduce spre experiența cunoașterii directe a lui Dumnezeu, apoi avem procesul transformării acestei întâlniri personale cu Persoana divină se face „în” Spiritul care face omul capabil de această experiență supranaturală și suprasensibilă pe care se străduiește să o transpună într-un limbaj discursiv.¹²⁹

¹²⁷ Gherontie Cotore, *Despre Articulusurile*, p. 40.

¹²⁸ Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 43.

¹²⁹ Christos Garidis, *Über die Kompatibilität der Energienlehre des hl. Gregorios Palamas mit dem trinitätstheologischen Grundaxiom von Karl Rahner. Energien und Selbstmitteilung Gottes im Vergleich ihrer*

Cotore se situează pe poziția augustiniană și tomistă care dezvoltă teologia pe linia teologiei ioaniene: Dumnezeu este iubire (*Duhul Sfânt iaste și însămnează dragostea ce iaste întru Fiul și întru Părintele*) după cum găsim în 1 Ioan 4, 8; 16. Identitatea este dată de relațiile specifice (în sens metafizic, aristotelico-tomist, ca accidentul relației), de aceea Spiritul Sfânt purcede și de la Fiul:

„pentru aceea că, precum mărturisesc theologhii, de n-ar purcede și de la Fiul, Duhul Sfânt ar fi una cu Fiul și nu s-ar înțalege altul de la Fiul. Că în Sfânta Troiță nu iaste altă deschilinare fără numai pentru purcederea unii feți de la alta, însă dară, de nu purcederea Duhului Sfânt de la Fiul, nu să va deschilini unul de către altul, ci unul va fi cu altul.”¹³⁰

Gherontie Cotore continuă cu argumentarea biblică, patristică (Ioan Gură de Aur, Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Sfântul Augustin)¹³¹, iar în ceea ce privește prevederea Conciliului din Efes de a nu se mai adăuga nimic la crezul niceo-constantinopolitan arată că, așa cum completarea articolului pneumatologic la Constantinopol I este dictată de lupta împotriva pneumatomaților, la fel și *Filioque* este rezultatul unei explicații aprofundate „pentru mai mare tâlcuirea și descoperirea credinței ce să cunteneste și se ține încuiată ca într-o fînfină în credeu. A doua pentru mai mare rușinarea eresului ce să stârnise în partea Apusului pentru care ocă adăogoasă și grecii înaintea și după soborul de la Efes multe cuvinte pentru rușinarea eresurilor ce să stîrnise în partea Răsăritului”¹³².

*

ontologischen und erkenntnistheoretischen Dimension, în: Innsbrucker theologische Studien 103, Tyrolia, Innsbruck 2023, pp. 33-37.

¹³⁰ Gherontie Cotore, *Despre Articulușurile*, p. 41.

¹³¹ Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 45.

¹³² Gherontie Cotore, *Despre Articulușurile*, p. 50.

În sinteză, de la Catehismele, Bucoavnele și literatura necesară activităților pastoral-misionare ale Bisericii, ajungem treptat la germenii unei recepții a teologiei Apusene de către teologii români-uniți. Gherontie Cotore materializează cel mai bine această trecere care înseamnă și un proces „de consolidare identitară a tinerei Biserici Române Unite cu Roma. Această operă pune în lumină atât evoluția teologiei greco-catolice, cât și atitudinea elitei greco-catolice față de problemele religioase și politice ale vremii.”¹³³

3.3.2. Floarea Adevărului și Dogmatica învățătură

Este a doua lucrare tipărită la Blaj în anul 1750 sub numele *Floarea adevărului pentru pacea și dragostea de obște, din grădinile Sfintelor Scripturi prin marea strădanie cucernicilor între ieromonași în mănăstirea Sfintei Troițe dela Blaj, acum întâi culeasă, carea luminat arată cum unirea alta nu este fără numai credința și învățătura Sfinților Părinți*, apărută sub păstorirea lui Petru Pavel Aron (1709-1764). Spre deosebire de lucrarea lui Gherontie Cotore, această operă colectivă preia punctele florentine într-un mod net superior deschizătorului de drumuri prin *Articulușurile* sale, fiind traduse în limba latină în timpul păstoririi lui Ioan Bob (1739-1830) sub numele de *Floscului Veritatis* (1753) și *Doctrina Christiana* (1757).

Autorii acestei lucrări sunt opera ieromonahilor de la Mănăstirea Sfânta Treime din Blaj. Ca o paranteză necesară situării erudiției călugărilor teologi de la Blaj în contextul istoric al secolului al XVIII-lea, după cum mărturisește numele mănăstirii, acesta reflectă filiația față de monahismul greco-catolic care își are originile în mănăstirea Sfânta Treime din Vilnius, fiind legată de emanciparea clerului și a modernizării vieții monahale în spiritul Conciliului Tridentin, constituțiile OSBM aprobate de Roma devenind modelul prototip preluat ulterior de unirile de la Ujhorod și Alba Iulia. De asemenea,

¹³³ Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 49.

legătura cu monahismul greco-catolic s-a făcut, începând cu activitatea Vicarului Apostolic Iosif de Camillis OSBM, prin mănăstirea Sfântul Nicolae din Mukacevo, locul unde s-au format inițial călugării și episcopii români. Regula a însemnat și preluarea regimului alimentar din perioada posturilor și ajunul după practica monahismului occidental, fapt care va conduce la încercarea de reîntoarcere la practicile monahismului tradițional de către Petru Pavel Aron prin mănăstirea Buna Vestire.¹³⁴ În spiritul modernizării Bisericii Seminarile preoțești și mănăstirile erau centre de cultură și de spiritualitate, „fântânile darurilor” din care radiază cunoașterea și emanciparea românilor.

Revenind la *Floarea adevărului*, autorii sunt Petru Pavel Aron, Grigorie Maior, Silvestru Caliani, Gherontie Cotore și călugărul grec Leonte Moschonas.¹³⁵ Tradusă în limba latină cu titlul *Flosculus veritatis* este tipărită de Petru Pavel Aron în anul 1752, ediție cenzurată de oficialități, însă care a fost apreciată de Papa Benedict al XIV-lea care îl felicită pe ierarhul român în anul 1754. Textul românesc va fi publicat ulterior sub păstoria lui Ioan Bob în anul 1816.¹³⁶

Lucrarea apare într-o perioadă tensionată în care se înmulțesc reacțiile împotriva Unirii, ceea ce se reflectă în stilul polemic al Contrareforme și, specific poziției greco-catolice, sunt combătute falsele doctrine propovăduite de neuniți prin demonstrarea complementarității pozițiilor tradiționale Latine și Grecești în ceea ce privește punctele florentine. Originală este poziția autorilor și metodologia argumentării pe care o expun în *Predoslovie către cetitoriu*, pornind de la Sfânta Scriptură (Biblia de la București 1688) și sinteza afirmațiilor Sfinților Părinți „nimica dintr-a nostru puind sau tâlcuind după porunca

¹³⁴ Niculai Vișovan, *Din activitatea religioasă, cultural-științifică, istorico-socială a călugărilor bazilitani români (secolul XVIII-1948)*, Editura Mega, Cluj-Napoca 2022, pp.201-203.

¹³⁵ Cristian Barta, „Floarea Adevărului și Păstoriceasca poslanie a Beseareicii Răsăritului. Studiu istorico-teologic”, în: *Floarea Adevărului. Dogmatica învățătură*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca 2004, pp. 9-10.

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 12-13.

canonului 19 a sfântului săbor al 6-lea de la Trula” (Trullo: *Concilium Trullanum, Quinisextum* 691-692) și sunt citate în continuare cărțile liturgice, patristice, sinaxare și cărți de învățătură folosite în liturgica și activitatea pastoral-misionară a Bisericii Române atât de neuniți cât și de către uniți.¹³⁷

În ceea ce privește afirmațiile pneumatologice, pentru autorii acestei lucrări purcederea Spiritului Sfânt se petrece de la Tatăl, ca izvor primordial al dinamismului trinitar, și de la Fiul ca de la un singur izvor:

„Că Duhul Sfânt purceade de la Tatăl și de la Fiul ca de la un izvor, dumnezeieștile Scripturi ne învață. Această dogmă a credinței, precum și altele, fiind mai presus de fire, covârșeaște toată mintea și știința omenească. Însă precum într-altele așa și într-aceasta, lăsând toată învățătura omenească și surpând gândurile și toată înălțarea ce să ridică asupra științei dumnezeiești, spuindu-ne și robind toată mintea și cugetul spre ascultarea lui Hristos, precum Sfântul Apostol la a II-a Epistolie către Corintheani, cap. 10, stih 5 ne învață. Numai ce vom afla despre această dogmă descoperit din dumnezeiasca visterie a Sfintei Besearici și noao a creade dat, vom crede și vom ținea.”¹³⁸

Chiar dacă dogmele devin o normă de credință pozitivă, se recunoaște imposibilitatea pătrunderii misterului dumnezeiesc ceea ce conduce spre o teologie apofatică, însă avem tezaurul credinței încredințat Bisericii care devine garanția dreptei credințe și a discernământului eclezial. În „Simvolul credinței” mărturisim că Dumnezeu este unic „într-o fire și în trei fețe,

¹³⁷ *Floarea Adevărului. Dogmatica învățătură*, pp. 110-111: *Triodion cu Strascnic* București 1747, *Penticostarion Râmnic* 1743, *Mineiu Râmnic* 1737, *Mărgărit al Sfântului Zlatoust* București 1691, *Pravila Târgoviște* 1652, *Octoihul Râmnic* 1742, *Moliteavnic Râmnic* 1730, *Liturghia București* 1747, *Viața Sfinților Iași* 1682, *Cluciu adevă Cheia înțelesului București* 1675, *Învățători creștinești Snagov* 1700, *Învățătură creștinească de Sfânta Liturghie Iași* 1697.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 134-135.

adecă Sfânta Troiță”¹³⁹ 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. Așijderea și de purceaderea Duhului Sfânt ce ne va învăța aceeași dumnezeiască descoperire și Sfânta Besearică datori sântem a crede și a mărturisi.”¹⁴⁰

Autorii critică explicit poziția radical monarhianistă, și îl dau exemplu pe Nichifor Calist Xanthopoulos care la sfârșitul secolului al XIII-lea afirma că Spiritul Sfânt purcede numai de la Tatăl („de la sânghur Tatăl purcede”), consemnând că acesta a adăugat această sentință în Sinaxarul din Triod la Duminica vameșului și a fariseului. Argumentarea teologică este clară:

„Drept aceasta și când Sfinții Părinți de la Nicheia n-au pus *Carele de la Tatăl și de la Fiul purcede*, lesne înțelegându-să cum că zicând *Carele de la Tatăl purcede*, că are purcederea sa și de la Fiul, însă ca de la un izvor sau începătoriu, pentru că *dintru al Mieu va lua și va vesti voao* zice Fiul (Ioann, cap. 16, stih 15). Și iarăși acolo: *Toate câte are Tatăl ale Meale sânt* [...]. Pentru aceea am zis, zice: *că dintru ale Mele va lua și va vesti voao*. Deci, de vreme ce toate câte are Tatăl ale Fiului sânt prin naștere, afară de a fi Tată, precum Sfântul Ioann Damaschin tâlcuiește acestea cuvinte, având Tatăl puteare a purcede de la Dânsul Duhul Sfânt, aceeași puteare o are și Fiul, precum toată Sfânta Besearică, adunată fiind la sfântul săbor de la Florenția, acestea așa le-au înțeles și le-au așezat ca să le creadem.”¹⁴¹

¹³⁹ *Floarea Adevărului. Dogmatica învățătură*, p. 135.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 135.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 137.

Poziția Florentină este întărită ulterior de citate din cărțile liturgice românești din edițiile amintite, din care spicuim: „un Dumnezeu în Troiță, care unul easte după dumnezeire, să desparte numai cu osebirile după feațe (în Panticostariu, marți a cincizecilea, la sădealna dintâiu). Și iarăși la Triod, luni, a patra săptămână, la peasna a 9-a: *În ființă easte unime nedespărțită, Troița, dumnezeirea ceaea ce easte preste toate carea uniindu-se în fire să desparte după feațe cu osebirile*”¹⁴² etc. Observăm că autorii aduc lămuriri în explicarea pneumatologiei florentine și se adresează teologilor neuniți făcând trimitere spre textele cărților în uz în ambientul român, lucru care este exprimat clar în lucrarea următoare:

„Cărticica carea urmează, tipărită întâia dată cu titula Păstoriceasca poslanie sau Dogmatica învățătură a Besearicii Răsăritului la anul 1760, mai 17 supt numele Preaosfințitului de atunci vlădic Petru Pavel Aaron, fiindcă tot un lucru cuprinde cu Floarea adevărului și tot despre aceaea materie vorbește cu Floarea adevărului, mai adăogând unele adevăruri care întru aceaea rămăsease, a doua oară și aceasta a se tipări s-au dat blagoslovenie.”¹⁴³

Problematika pneumatologică este prezentă în *Capitolul 8. Al doilea punctum. Duhul Sfânt precum din Tatăl așa și din Fiul sau prin Fiul ca dintr-un izvor pourceade*. După citarea pasajului din Ioan 16, 15 sunt făcute trimiteri spre textele din „Sfânta și Marea Luni la pavecerniță, peasna a 2-a, zicând: *Hristoase, Cea ce ai întru Tine toată vrednicia carea are Tatăl dumnezeeește și porți întru Tine fireaște pre tot Duhul Sfânt...*” concluzionând după extrasele din cărțile de la strană amintite că: „Fiiul unul și același izvor easte al Duhului cu Tatăl, că toate, adeacă, câte are Tatăl dumnezeeește le are și Fiul întru sine, precum mai sus s-au arătat.”¹⁴⁴

¹⁴² *Floarea Adevărului. Dogmatica învățătură*, p. 138.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 171.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 188.

O altă lucrare a călugărilor de la Sfânta Treime este *Învățătura creștinească prin întrebări și răspunsuri pentru procopseala școalelor* tipărită în anul 1755. Este un catehism care a avut succes în practica catehezei și în pastorație, fapt pentru care au fost retipărite încă trei ediții în limba română până în anul 1763 și impusă de Soborul mare întregului cler unit, iar în anul 1757 a fost tradus în limba latină sub numele *Doctrina Christiana ex probatis authoribus collecta ad usum huius scholasticae juventutis cooptata cum adjecto de Sacra Unione colloquio*.¹⁴⁵ Scrisă după modelul catehismelor tridentine, *Doctrina Christiana* oferă o primă popularizare teologică a fundamentelor dogmatice ale Unirii în care sesizăm prin transparență poziția Bisericilor Răsăritene care au intrat în comuniune cu Biserica Romei conform modelului florentin, într-un limbaj actualizat conform nivelului învățământului teologic impus de Contrareformă: „Unirea bisericească nu este doar un nobil deziderat al creștinilor, ea fiind „necessaria... ad salutatem. Realizarea ei, la care este chemat să participe fiecare creștin, are două puncte de reper fundamentale: credința și ritul sau obiceiurile. Unirea bisericească trebuie să fie o unire în credință, ritul fiecărei Biserici rămânând neschimbat. Fundamentul unirii este dogmatic deoarece nu ritul, ci credința este necesară pentru mântuire.”¹⁴⁶

În ceea ce privește pneumatologia, poziția florentină este promovată în spiritul unei complementarități a teologiei latine și grecești, Spiritul Sfânt „purcede de la Tatăl și de la Fiul sau de la Tatăl prin Fiul... Pentru o informare mai amplă se face trimitere la *Floarea adevărului*.”¹⁴⁷

În sinteză, lucrările publicate la jumătatea secolului al XVIII-lea fac trecerea de la literatura catehetică și polemică spre tratatele teologice care afirmă specificul propriu Bisericii Române în unitatea în diversitate a Bisericii Catolice. Părintele Cristian Barta afirmă în lucrarea sa *Tradiție și dogmă* următoarele:

¹⁴⁵ Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 58.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 59.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 60.

„În concluzie, subliniem că *Floarea adevărului* reprezintă giuvaerul produs de erudiția teologică greco-catolică la jumătatea secolului al XVIII-lea. Valoarea ei depășește coordonatele unui simplu catehism, fiind rodul unei serioase cugetări asupra credinței catolice și tradiției răsăritene a Bisericii Române Unite cu Roma. Chiar dacă între circumstanțele istorice nu lipseau luptele antiunioniste, *Floarea adevărului* reflectă o rațiune teologică liberă de sentimentalisme, care nu emite judecăți dure la adresa neuniților, dar care le demonstrează acestora că credința catolică și apostolică este cuprinsă și proclamată cultural în cărțile liturgice ale Bisericilor Răsăritene. Altfel spus, identitatea românilor răsăriteni nu se stabilește numai prin diferențele rituale care îi deosebesc de catolicii latini, identitatea lor provine în mod fundamental de la trăirea liturgică și teologică autentică a adevărilor credinței catolice. De aceea, unirea în credință și nu în rit cu Biserica Romei, nu constă în trecerea la altă credință, ci în redescoperirea propriilor valori din patrimoniul liturgic și teologic răsăritean.”¹⁴⁸

3.3.3. Teologia Școlii Ardelene

A doua jumătate a secolului XVIII este marcată de idealurile iluminismului care se concretizează în Transilvania prin Școala Ardeleană. Corifeii Școlii Ardelene, Samuil Micu Klein (1745-1804), Gheorghe Șincai (1754-1816) și Petru Maior (1756-1821), preiau liniile directoare ale teologiei greco-catolice române pe care le dezvoltă cu erudiția formării în ambientul universitar al Romei și Vienei. Spre deosebire de Biserica Kieviană care se latinizează preluând teologia romano-catolică și limbajul aristotelico-tomist pentru a se diferenția de Biserica moscovită¹⁴⁹, românii rămân ancorați în tradițiile Răsăritului creștin și în modelul florentin pe care îl promovează în pofida impunerii

¹⁴⁸ Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 58.

¹⁴⁹ Przemysław Nowakowski, „Synod Zamojski i problem latynizacji liturgii bizantyjsko-słowiańskiej w Kościele greckokatolickim”, în: *Dziedzictwo Synodu zamojskiego 1720–2020*, p. 182.

unor adaptări canonice în spiritul eclesiologiei tridentine, căutând să rămână fideli tradițiilor autohtone. În ceea ce privește pneumatologia, spre deosebire de Uniții Kievieni care introduc la începutul secolului XVIII *Filioque* în Crez, Biserica Română Unită folosește limbajul filosofico-teologic din ambientul universitar occidental, însă este fidelă păstrării distincției dintre afirmarea complementarității discursului teologic Latin și Grec și păstrarea neschimbată a Crezului liturgic în conformitate cu ritul greco-bizantin român.

Istoriografia dedicată Școlii Ardelene leagă cu ușurință poziția teologilor greco-catolici români de influențele gândirii galicane, janseniste sau febronianiste care circulau în epocă, însă trebuie ținut cont de eforturile de rămânere în modelul Florentin al Unirii care prevede păstrarea neschimbată a propriilor tradiții. De aceea, în problematica pneumatologică Corifeii Școlii Ardelene sunt adepții unei poziții moderate, văzând în „și de la Fiul purcede” similitudinea cu *per Filium* care își găsește corespondent în Patrologia Greacă și care poate deschide calea spre o viziune ecumenică în respect față de pluralismul școlilor teologice aflate în continuitatea apostolică a transmiterii tradițiilor proprii.

Samuil Micu abordează problematica lui *Filioque* din perspectiva istoriei dogmelor, fiind conștient de faptul că „Spaniolii au fost cei dintâi care la Sinodul din Toledo, din 633, au îndrăznit a zice cum că Spiritul Sfânt purcede și de la Tatăl și de la Fiul, care lucru multe tulburări a adus în Biserica lui Dumnezeu”¹⁵⁰, și trece în revistă întreaga polemică care se naște între Occident și Orient. În anul 1773 a avut loc la Viena Sinodul Episcopilor Uniți în care se ridică și problema introducerii lui *Filioque* în textele liturgice greco-catolice, după modelul Sinodului de la Zamość. După mărturia lui Samuil Micu, acestei poziții deschisă de Sinodul de la Zamość (1720)¹⁵¹ i se opune Episcopul de Mukacevo Andrei Bacinski (Андрій Федорович Бачинський 1732-1809), Transcarpatia exprimându-și până

¹⁵⁰ Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 90.

¹⁵¹ Oleksandr Levytsky, „Clergy formation in the provisions of Zamość and Lviv synods”, în: *KOŚCIÓŁ I PRAWO* 9(22) 2020, nr. 2, pp. 37-48.

astăzi o nuanțare identitară *ruteană* diferită de cea a Bisericii Ucrainene a Unirii de la Brest. Din delegația română făceau parte Samuil Micu, Ignatie Darabant și Silvestru Caliani, care susțin poziția lui Bacinski, fapt pentru care Maria Tereza „prin decretul său, au poruncit ca să nu să adaogă la români în Credeu și de la Fiul.”¹⁵² Această poziție pe care o îmbrățișează Samuil Micu este fidelă pneumatologiei și spiritului în care s-au semnat documentele de unire ale Conciliului Florentin.

Gheorghe Șincai este și el adeptul pneumatologiei florentine afirmând complementaritatea celor două tradiții teologice: Sfântul Duh iase din Tatăl și din Fiul, sau de la Tatăl prin Fiul, așijderea din veșnicie.”¹⁵³

„Tocmai această echivalență a tradițiilor teologice explică de ce românii nu au fost obligați nici de Conciliul Florentin și nici de actele Unirii de la 1700. Un exemplu negativ subliniat de Șincai este cazul ucrainenilor uniți cu Roma, care au introdus în Crez cuvintele și de la Fiul, deși ar fi trebuit să rămână fideli legii și obiceiurilor răsăritene străvechi.”¹⁵⁴

Lupta pentru specificul tradițiilor proprii este accentuată în teologia greco-catolică și de folosirea limbii române în practica liturgică ca o condiție pusă în actele Unirii de la Alba Iulia, în timp ce rutenii au rămas ancorați pentru mult timp în limba slavonă-bisericească.

Dacă Petru Maior nu acordă în lucrările sale un loc deosebit problematicii pneumatologice, Dimitrie Căian (1778-1832) traduce din cele opt volume ale manualului lui Honoré Tournely (1658-1729) *Cursus theologicus scholastico-dogmaticus sive praelectionum theologicarum. Editio post Parisiensem & Venetam,*

¹⁵² S. Micu, *Istoria românilor*, citat în: Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 92.

¹⁵³ G. Șincai, *Catehismul cel Mare*, citat în: Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 143.

¹⁵⁴ G. Șincai, *Cronica Românilor*, II, a. 1202, p. 7, citat în: Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 143.

in Germania prima și publică între anii 1804-1811, în trei volume, o *Teologie dogmatică*.¹⁵⁵ Spre deosebire de Gheorghe Șincai care face referire la tradițiile răsăritene, Dimitrie Căian și colaboratorii săi se vor opri strict la tradiția teologiei latine. Pune accentul pe fundamentul biblic făcând trimitere la *Romani* 8, 4; *Ioan* 15, 26, acțiunea *oikonomică* avându-și originea în purcedere: „Acuma trimiterea unei feațe dumnezeiești de la alta presupune cum că fața cea trimisă purcede de la ceaia ce trimite, fiindcă pentru aceia nu se zice Tatăl a să fi trimis pentru că nu purcede de la altul”¹⁵⁶.

Fiul primește natura dumnezeiască de la Tatăl, mai puțin paternitatea și nu poate fi izvorul dinamismului trinitar din veșnicie. Dacă Spiritul Sfânt ar purcede de la Tatăl și de la Fiul ca din două izvoare distincte, atunci dispare identitatea divină, de aceea purcederea se realizează împreună de la Tatăl (monarhia) și de la Fiul care este distinct și de o ființă cu Tatăl și asigură astfel distincția celei de-a treia Persoană din Sfânta Treime. Spre deosebire de predecesorii săi, Căian este adeptul introducerii lui *Filioque* în Crez.

În sinteză, teologia Școlii Ardelene este marcată de discursul identitar pe care îl inserează în universalitatea gândirii creștinismului ca unitate în diversitate. De la păstrarea neschimbată a tradițiilor liturgice proprii în spiritul Conciliului Florentin, trecând prin recepția autorilor consacrați în diferitele centre universitare, observăm evoluția limbajului filosofico-teologic românesc și preluarea anumitor sentințe specifice Occidentului pe care unii profesori le preferă apriori în explicitarea problematicilor pneumatologiei creștine.

¹⁵⁵ Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 156.

¹⁵⁶ D. Căian, *Teologie dogmatică*, I, Blaj 1804, p. 118, citat în: Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 157.

3.3.4. Repere pneumatologice în teologia secolului XIX

Frământările începutului secolului XIX, mișcările revoluționare și războaiele care au reconfigurat geopolitica lumii, au făcut ca discursul identitar și valorificarea istoriei să predomină în fața unor producții teologice originale. Cu toate acestea, necesitatea formării clerului și idealul emancipării poporului prin cultură și spiritualitate au fost o constantă în spațiul românesc. În a doua jumătate a secolului XIX se generalizează și în Ardeal „teologia manualistică” care sistematizează scolastic argumentarea filosofică, biblică, a Sfintei Tradiții, a întregii doctrine păstrată de Magisteriul viu al Bisericii. Apar astfel standardizări și se manifestă o inerție față de schimbare. Pozitivismul, materialismul, negarea autorității ecleziale și ateismul provocau o ruptură între sacru și secular ce pretindea un răspuns apologetic adaptat timpului.

Este și perioada introducerii grafiei latine și a limbajului cyparian în limba română, eveniment care are o importanță deosebită pentru filologia română și va conduce spre dezvoltarea limbajului filosofico-teologic în direcția actuală facilitând comprehensibilitatea textelor traduse din limbile de circulație internațională din Universitățile europene.

Pe fondul preocupărilor timpului atenția teologilor se deplasează dinspre fundamentarea clasică a disputelor cu teologia Greacă spre poziția Bisericii Catolice în contextul social al epocii și în confesionalizarea spațiului religios. În plan conceptual prevalează dialogul cu filosofia, raportul dintre rațiune și credință, primatul Revelației și al Sfintei Tradiții specific ortodoxiei doctrinare spre deosebire de *sola scriptura* din teologiile Reformei protestante.

Mitropolitul Alexandru Sterca-Șuluțiu (1794-1867) este preocupat de redefinirea teologiei refacerii unității Bisericii făcând față tendințelor de impunere a celibatului preoților și de afirmare a disciplinei Bisericii Răsăritului în contextul unui model eclezial de tip piramidal („ierarhologia” Tridentină) care

tinde să redefinească Biserica Catolică ca unitate în diversitate, și așa marcată de creșterea centralismului roman, într-o Biserică Romano-Catolică care tinde să latinizeze celelalte tradiții apostolice. De aceea a scris despre *Căsătoria preoților în Biserica Orientală* (1854), *Adnotațiuni pentru păstrarea vechilor obiceiuri, a usurilor, drepturilor și a disciplinii Bisericii Orientale foarte folositoare și cu multă strădanie din deschilinite izvoare sante și autori bisericești culese, spre întrebuințarea acelor cari voiesc a-și apăra drepturile bisericii sale* (1858) și *Prerogativele primatului pontificalui roman în toată biserica lui Hristos* (1859).¹⁵⁷

Aceleași preocupări le întâlnim în lucrările episcopului de Oradea Mare, Iosif Papp Szilágyi (1813-1873) mai ales în *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae* (1862) care aduce o reală contribuție în dezvoltarea dreptului canonic și *Catehismul* (1864), în care combate eroarea dogmatică a negării purcederii Spiritului Sfânt și de la Fiul, cu enunțarea poziției magisteriale fără aprofundări teologico-speculative: „Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul deoarece El este Spiritul Fiului și a fost suflat de Fiul asupra apostolilor.”¹⁵⁸

Este remarcabilă prezența ierarhilor Iosif Papp Szilágyi și a lui Ioan Vancea (1820-1892) la lucrările Conciliului Ecumenic Vatican I care intervin prompt în discuțiile privind combaterea erorilor de interpretare ce apar în siajul dezvoltării filosofiei timpului, în exprimarea primatului și infailibilității episcopului Romei și mai ales în redactarea unui Drept canonic pentru Orientalii uniți.¹⁵⁹

Teologia sistematică preia și dezvoltă argumentările Magisteriului Bisericesc într-o manieră rigidă, de pe pozițiile apologetice ale unei cetăți asediate care se preocupă doar de propriul popor păstorit. Chiar și în acest context au existat

¹⁵⁷ Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 162.

¹⁵⁸ I Papp Szilágyi, *Catehismul Unirii bisericești a tuturor românilor*, Oradea Mare 1864, citat în: Cristian BARTA, *Tradiție și dogmă*, p. 195.

¹⁵⁹ Nicolae Bocșan, Ioan Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 1997, p. 576.

teologi care nu s-au mulțumit să traducă sau să copieze lucrările consacrate existente, ci au preluat critic și au adaptat producțiile scrise în limbi străine la specificul școlii teologice românești. Unul dintre acești autori a fost Simeon Micu (1841-1900) care publică o compilație a teologiei occidentale prin *Teologia dogmatică fundamentală sau generală* – 1876 și *Teologia dogmatică specială* – 1881, ambele prelucrate după Joanne Schwetz.

Problematica pneumatologică este prezentă în *Teologia dogmatică specială* la care vom face trimitere în continuare.¹⁶⁰ Sistematizarea cursului urmărește logica predării-învățării teologiei, pornește de la *Despre Dumnezeu* care privește existența, unitatea și unicitatea naturii divine, după care se trece la teologia trinitară în cadrul căreia sunt prezentate *Tatălu și Fiulu și Spiritulu Santu suntu unu Domnedieu*, apoi *Tatălu și Fiulu și Spiritulu santu suntu trei persoane distincte, inse de un'a și aceeași natura, substantia și fientia*, după care se tratează *Despre procesiunile, relatiunile și notiunile domnediesci*. În scrierea timpului „u” final are valoarea semnului tare din alfabetul chirilic și nu se citește, astfel textul devine mai ușor de înțeles. De asemenea, avem „latinizarea” limbajului teologic și scoaterea „slavonismelor” din textele liturgice, „Duh” fiind înlocuit prin „Spirit”, „Doamne miluiește” prin „Doamne îndură-te spre noi” etc., unele excese fiind omise de la sine în perioada următoare.

În *Titlulu I* Simeon Micu dezvoltă pneumatologia pornind de la argumentele biblice care revelează faptul că *Spiritulu Santu este Domnedieu adevăratu de una fientia cu Tatalu si cu Filiulu* (Matei 28, 19; 2 Corinteni 13, 13), atribuirea însușirilor dumnezeiești care arată consubstanțialitatea Spiritului Sfânt cu Tatăl, cum ar fi „înțelepciunea și știința nemărginită” (1 Corinteni 2, 10-11), acțiunea *oikonomică* conjugată cu a Tatălui și a Fiului ca o singură acțiune a lui Dumnezeu în istorie din care Spiritului i se atribuie inspirația legilor divine și a autorilor

¹⁶⁰ Simeon Micu, *Teologi'a Dogmatica Speciale prelucrată pentru alumnii dein seminariile gr.-cat. Romane*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj 1881.

inspirați (Ioan 16, 13; 2 Petru 1, 21), este Sfințitorul care aduce justificarea (Ioan 3, 5-6; 1 Corinteni 6, 11) ceea ce arată minimalizarea concepției mântuirii prin îndumnezeirea prin har în favoarea viziunii juridice a răscumpărării, ambele corecte, Spiritul este izvorul carismelor (1 Corinteni 12, 8-11) fiind numit împreună cu Tatăl ca Dumnezeu (Fapte 3, 3-4; 1 Corinteni 3, 16; 1 Corinteni 6, 19, Ioan 15, 26).

Urmează argumentele din Sfânta Tradiție fiind citați Sf. Policarp, Sf. Irineu, Tertulian, Sf. Atanasie, Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigore Nazianzenul, arătând necesitatea introducerii articolului pneumatologic extins în Crezul niceo-constantinopolitan împotriva macedonenilor, și îl citează conform textului liturgic fără adăugarea lui *Filioque*: „Si intru Spiritulu Santu, Domnulu de viață făcătoriulu, carele dela Tatălu purcede, celu ce împreună cu Tatălu si cu Filiulu este inchinatu si maritu, carele a graitu prein profeti.”¹⁶¹

Titlulu II este dedicat demonstrării faptului că Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt sunt trei persoane distincte într-o singură natură, substanță și ființă. Spiritul Sfânt este persoană distinctă de tatăl și de Fiul, pornind de la textele din Ioan 14, 16, Ioan 14, 26, Ioan 15, 26 Simeon Micu explică:

„... se spune lămuritu, că Spiritulu Santu e deosebit de Tatălu și de Filiulu. Pentrucă se dă de catre Tatalu la rogatiunile Filiului; se transmite de la Tatalu în numele Filiului; se transmite de la Tatalu in numele Filiului; se transmite de Filiulu; purcede dela Tatalu, si marturisesce despre Filiulu. Asemenea se invtia, că Spiritulu Santu este sibiectu cu intielesu si cu volia libera, pentrucă se dîce despre acela, *ca invetia, mărturisesce, aude, graesce*. Cari tote numai cu privire la persona au locu. Er' dupa apostoli *Spiritulu Santu tote la cerca, si adâncurile lui Domnedieu* (1 Corinteni 2, 10); mai încolo, *imparte darurile extraordinarie dupa cumu voliesce* (1 Corinteni 12, 11), *gubernenza baserec'a*

¹⁶¹ Simeon Micu, *Teologi'a Dogmatica Speciale*, pp. 71-76.

(Fapte 20, 28), *descopere* (Efeseni 3, 5), *lumineza* (Fapte 15, 28) *si santiesce* (Romani 5, 5). Cari asemenea numai despre persona se potu dice.”¹⁶²

În continuare face referire la forma botezului care face trimitere la persoanele divine în ordine, egale cu Tatăl „deunde ss. Parinti se folosiru ca argumentu si de form’a botezului contra Sabelianiloru”¹⁶³, adică a celor ce susțin monarhianismul de tip modalist, negând Preasfânta Treime.

Titlulu III. Despre procesiunile, relatiunile si notiunile domnedieesci, 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 inherentă (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, 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”¹⁶⁴

Tatăl este nenăscut (αγεννητος), Fiul este născut de la Tatăl, iar *Spiritulu Santu purcede dela Tatalu, si dela Filiulu*.¹⁶⁵ Acest punct pneumatologic este dezvoltat amplu între paginile 89-94. Spiritul Sfânt purcede de la Tatăl conform *Matei* 10, 20 „înse Spiritulu Santu nu se-ar pote dice Spiritulu Tatalui, destingunduse de acela, deca nu si-ar trage originea dela Tatalu prein purcedere, pentruca in personele domnedieesci nu este alta relatiune, afora de aceea ce se nasce prein purcedere” (p. 89). Apoi pasajul din *Ioan* 14, 26 cu mențiunea că „Er’ apoi misiunea

¹⁶² Simeon Micu, *Teologi’a Dogmatica Speciale*, p. 78.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 79.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 86.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 89.

in persoanele domnedieiesci este procesiunea eterna a unei persoane dela alt'a cu privire la unu efectu tempurale. Deunde sub tramiterea Spiritului Santu dela Tatalu, se intielege purcederea aceluia dela Tatalu" (p. 90). Pasajul din *Ioan* 15, 26 cu explicația completării aduse la Conciliul Ecumenic din Constantinopol (381) contra macedonenilor „cari refereau pre Spiritulu Santu numai la Filiulu, si inca că creatura si ministru tragandu la indoela procesiunea aceluia si dela Tatalu, a adausu la simbolulu niceanu. *Si intru Spiritulu Santu, domnulu de viatia facatoriulu, carele dela Tatalu purcede*" (p. 90).

Dar Spiritul Sfânt nu purcede numai de la Tatăl singur, „inse nu ca dein doue principie, ce ca deintru unulu" (p. 90). Argumentarea biblică urmărește demonstrarea faptului că persoana dumnezeiască nu poate lua de la cealaltă prin purcedere decât substanța, esența, citând din *Ioan* 16, 13-15, *Ioan* 17, 10, trimiterea Mângâietorului de către Fiul („când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl" *Ioan* 15, 26) apoi *Ioan* 16, 7, deoarece „deca transmiterea Spiritului Santu dela Tatalu, atunci totu acest'a are se insemne si transmiterea Spiritului Santu dela Filiulu, pentrucă alta transmitere nu se unesc cu natur'a ceea domnedieeasca a Spiritului Santu" (p. 91). Și tot aceasta afirmă pasajele în care Spiritul Sfânt este numit Spiritul Fiului, Spiritul lui Hristos, Spiritul Fiului lui Dumnezeu.

Învățătura comună Latinilor și Grecilor se regăsește în Sf. Atanasie, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigore de Nissa, Sf. Epifanie, Sf. Chiril din Alexandria, Sf. Ambrozie, Sf. Augustin și Sf. Leon, „ca acest'a era credinti'a baserecei chiaru si acelei grecesci la inceputu, se vede nu numai dein parintii basericei grecesci citati mai sus, ce si dein decisiunile conciliilor ecumenice" (p. 92), fiind citate Conciliile și Sinoadele în care s-au discutat și problemele pneumatologice. Punctul culminant îl reprezintă Conciliul de la Florența (1439) în care se afirmă că „Spiritulu Santu dein eternu este dela Tatalu si dela Filiulu" de unde se

recunoaște legitimitatea adăugirii de către Latini în Simbolul Credinței „și de la Filiul” (p. 93). În același timp:

„... ambe baserecile atatu cea apusena catu si cea grecesca au tienutu totu deun'a, ca ordinea personelor domnedieesci aratata de Mantuitoriulu in cuvintele *botezandu-i pre eli in numele Tatalui, si alu Filiului si alu Spiritului Santu* nu se pote, si nu este liertatu a o schima seau intorce. Er' apoi nu se vede nece una alta cauza, pentruce se se puna Spiritulu Santu in locul alu treile, decatu numai aceea, ca purcede si dela Filiulu. Mai incolo in persoanele domnedieesci tote suntu comune, unde nu obvine opusetiune relativa, carea se intemeliaza pre purcederea unei persoane dela alt'a. Inse alta opusetiune relativa, carea se nu se opuna perfectiunei nemarginite, afora de acest'a in Domnedieu nu se poate intipui. Deunde deca Spiritulu Santu nu ar' purcede dela Filiulu, atunci nu ar' fi destinctu de acela.”¹⁶⁶

Poziția teologică lasă să se întrevadă destinatarii acestei poziții polemice, cei ce acuză introducerea unilaterală a lui *Filioque* în Crezul liturgic, și mai ales a celor ce traduc „carele de la Tatăl purcede” prin „carele de la singuru dela Tatalu purcede” (p. 94). Simeon Micu este conștient de distincția dintre misterul de nepătruns, speculațiile bazate pe interpretarea Scripturilor și a Tradiției și intervenția lui Dumnezeu în istorie în tensiunea eshatologică care dirijează toate spre plinirea Istoriei. Și aici Treimea *oikonomică* este Treimea immanentă și viceversa¹⁶⁷, sentință exprimată în limbajul de sfârșit de secol XIX prin *Relatiunea personelor domnedieesci catra lucrurile create*:

„Desi lucrarile domnedieesci esterne suntu comune si se referescu la tote trei persoanele domnedieesci, fiendcă natur'a divina e numa un'a, carea fiendu simpla nu se poate desparti, totusi unele attribute si unele lucrări se atribuiescu

¹⁶⁶ Simeon Micu, *Teologi'a Dogmatica Speciale*, p. 93.

¹⁶⁷ Karl Rahner, «Sur le traité dogmatique 'De Trinitate'», în: *Écrits théologiques*, VIII, Desclée, Paris, 1967, p. 129.

in specie unei persoane, er' altele alteia. Asia Tatalui i se atribue atotpotinti'a si lucrarile atotupotintiei pr. crearea si guvernarea lumii; Filiului i se atrubue intielepciunea si lucrrurile intielepctiunei, anume rescumperarea, pentrucă luundu natura omeneasca ne-a rescumperatu. Si in urma Spiritului Santu bunătatea, iubirea si lucrarile iubirei pr. indereptarea, si santîrea."¹⁶⁸

Și Simeon Micu trece la manifestarea exterioară a lui Dumnezeu prin teologia creației sau, așa cum o numește în lucrarea sa, cosmologia. Poziția teologică a lui Simeon Micu ne revelează nivelul învățământului teologic greco-catolic românesc în ceea ce privește teologia dogmatică, precum și specificul teologiei române din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Prin studiile în principalele centru universitare europene ale profesorilor teologi, conținutul învățării este la același nivel cu ultimele tratate de teologie și sunt conforme cu poziția magisterială a Bisericii.

Transpare, în ciuda unei evoluții a limbajului și a sistematizării neoscolastice, fidelitatea față de postularile florentine și continuitatea doctrinară față de teologii greco-catolici din secolele XVIII-XIX, raportarea permanentă la tradiția Răsăriteană și a Bisericii Române pe care o exprimă conform nivelului teologiei academice a timpului. Ritul Bisericii Române, ancorat în ritul Constantinopolitan, precum și poziția tradițiilor exprimate prin sacramentalitatea, disciplina canonică și spiritualitatea proprie sunt promovate în formă neschimbată, recunoscându-se complementaritatea afirmațiilor diferitelor școli teologice catolice în spiritul Conciliului Florentin, însă conform limbajului categorial specific timpului.

După lucrările Conciliului Ecumenic Vatican I și ridicarea Bisericii Române Unite la rangul de Provincie Mitropolitană, poziție intermediară care prefigurează Arhiepiscopiile Majore *sui iuris* cu rang egal Bisericilor soră din tradiția din care fac parte, modernizarea formelor de expresie a credinței și

¹⁶⁸ Simeon Micu, *Teologi'a Dogmatica Speciale*, p. 94.

restructurarea teritoriile eparhiilor s-a realizat prin intermediul celor trei Concilii Provinciale din anii 1872, 1882 și 1900.

Problemele discutate și deciziile privesc în primul rând aspectele legate de reglementarea sinodalității conform evoluției disciplinare a timpului, la Conciliul Provincial I observăm preluarea limbajului neotomist în prezentarea „materiei” și „formeii” Sfintelor Sacramente fără a se intra în polemica locului epiclezei în tradițiile Bisericii Răsăritene și Orientale, una dintre problemele disciplinare prezente constant în secolul XIX fiind indisolubilitatea matrimonialului în fața poziției tradiționale a creștinismului răsăritean și afirmarea identității ecleziale în contextul unității în diversitate a Bisericii Catolice. La Conciliul Provincial II se proclamă mărturisirea de credință a Papei Urban al VIII-lea, sinteza fiind făcută de părintele Cristian Barta astfel:

„... dogmele stabilite în primele șapte Concilii Ecumenice, dar și în celelalte care au fost aprobate de Pontifii Romani; cele patru puncte ale Conciliului Florentin, citate în *Laetentur caeli*; învățăturile stabilite la Conciliul Tridentin. În mărturisirea de credință a Papei Urban al VIII-lea a fost inclus și un articol cu privire la Conciliul Vatican I: «...venerez și primesc sinodul ecumenic Vatican și toate cele propuse, definite și declarate de dânsul, mai vârtos cele despre primatul pontificelui roman și despre magisteriul lui infailibil.» Finalul mărturisirii de credință cuprinde și jurământul de ascultare față de Pontiful Roman care este succesorul Sfântului Petru și vicarul lui Isus Hristos.”¹⁶⁹

Conciliul Provincial III este o reconfirmare solemnă a fundamentelor Unirii la 200 de ani de la comemorare, reflectându-se echilibrul dintre universal și particular, dintre poziția Florentină temperată și pozițiile extremiste dintr-o direcție sau alta, în fidelitate față de școala de gândire greco-catolică română. Aceasta se reflectă cel mai bine în opera

¹⁶⁹ Cristian BARTA, *Tradiție și dogmă*, p. 247.

mitropolitului teolog Vasile Suciu care marchează atât stadiul dezvoltării teologice a începutului secolului XX, cât mai ales proiecția dezvoltării teologiei în ambientul filosofico-teologic românesc până la sincopa produsă de anul 1948.

3.3.5. Sinteza dogmatică a Mitropolitului Vasile Suciu

Vasile Suciu realizează ultima mare sinteză a teologiei preconciare la începutul sec. XX reeditând textele în perioada interbelică în Regatul României. Oferă școlii greco-catolice române o recepție a dogmaticii conform tradițiilor și specificului Bisericilor răsăritene prin cele două volume de *Teologie fundamentală* (1907, ediția a doua 1927) și cele două volume dedicate *Teologiei Dogmatice speciale* (1908, ediția a doua 1927). Problematika pneumatologică este tratată în *Teologia dogmatică specială. Vol.I. Dumnezeu-Unul, Sfânta Treime, Dumnezeu-Creatorul, Întruparea Domnului și Grația*. În Tratatul II – *Despre s. Treime*, Capitolul II este dedicat *Purcederilor persoanelor dumnezeiești*, Articolul II dezvoltând concret despre *Purcederea Spiritului sfânt*. În continuare citatele și grafia sunt conforme ediției din 1927.¹⁷⁰

Problematika pneumatologică este tratată în legătură cu „purcederile persoanelor dumnezeiești” bazându-se pe Sfânta Scriptură și pe Tradiție în poziționarea doctrinară apriori de tip occidental:

„în Dumnezeu avem originea unei persoane divine dela altă persoană divină, prin nespusa împărțășire a esenței dumnezeiești – Procesiunile acestea dogma le propune așa, că prima persoană dumnezeiască nu e dela nime, de aceea se și numește nenăscută; a doua persoană dumnezeiască

¹⁷⁰ Vasile Suciu, *Teologia dogmatică specială. Vol.I. Dumnezeu-Unul, S. Treime, Dzeu-Creatorul, Întruparea Dlui și Grația*, ediția II., Tipografia Seminarului gr.-cat., Blaj 1927.

purcede dela prima, prin naștere; iar a treia dela prima și de la a doua, prin spirațiune sau procesiune.”¹⁷¹

În același timp este viziunea ontologică care pornește de la principiul absolut, nenăscut, care inițiază „mai înainte de toți vecii”, într-o nespusă împărtășire a esenței divine, dinamismul procesiilor care au fost promulgate ca dogmă – învățătură de credință – și *Mărturisire de credință ortodoxă* la Conciliile de la Niceea (325) și Constantinopol (381) și întărite prin scrierile Părinților perioadei patristice care au întărit Sfânta Tradiție. Suciu se situează pe poziția teologiei academice a ambientului teologic catolic al timpului și în același timp își asumă poziția de sorginte Florentină a tradiției gândirii greco-catolice, cele două tipuri de fundamentări din cadrul modelului trinitar răsăritean și apusean fiind complementare. Metodologic, analizează fiecare punct de plecare și cale demonstrativă fără impunerea unei singure soluții în mod absolut. 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.

Vasile Suciu explică distincția dintre „naștere” și „purcedere”, arătând că 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 natuea sa într’acolo, ca ceea ce rezultă dintr’înșă să samene cu obiectul înțeles.”¹⁷²

Este coerent și cu edițiile române ale liturghierelor tipărite cu binecuvântarea Întâistătorilor care, în Biserica Română, nu au adoptat niciodată formularea „și de la Fiul”. Diferențierile apar în ceea ce privește căile metodologice de raționalizare

¹⁷¹ Vasile Suciu, *Teologia dogmatică specială*, pp. 123-124.

¹⁷² *Ibidem*, p. 128.

a misterului revelat în tradițiile latine sau grecești, sublinierile de mai jos aparținând ediției citate:

„Asemenea mărturisesc, că Spiritul Sfânt purcede dela Tatăl. Nu se înțeleg însă toți creștinii cu privire la purcederea Spiritului Sfânt **și de la Fiul**. Căci, pe când **catolicii și protestanții** mărturisesc că Spiritul Sfânt purcede dela Tatăl și de la Fiul, **ca dela un singur principiu**; pe atunci biserica orientală disidentă o neagă aceasta, zicând că Spiritul Sfânt ar purcede **numai de la Tatăl**.”¹⁷³

Vasile Suciu trece în revistă istoricul problematicii lui *Filioque*. Preia în argumentare lucrarea lui Evseviev Popovici, *Istoria Bisericească* (Tipografia Cărilor Bisericești, București 1901) din care sintetizează divergențele apărute cu arienii și semi-arienii care stau la baza ereziei pneumatomahe. După promulgarea *Crezului* la Niceea (325) și combaterea arianismului, urma negarea naturii divine a Spiritului Sfânt de către macedonieni și ulterior de maratonienii care acceptau nașterea Fiului din Tatăl, însă considerau Spiritul Sfânt o creatură superioară îngerilor, perfectă, dar inferioară naturii divine partajate de Tatăl și de Fiul. Este același raționament subordinaționist ca în cazul arianismului transferat celei de a treia Persoane din Sfânta Treime. După completarea *Crezului* cu articolul pneumatologic la Conciliul I din Constantinopol – 381 (*Și întru Spiritul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care de la Tatăl purcede, Cea ce-mpreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, Care a grăit prin proroci.*) urmează problematica „ontologică” sau „psihologică” a monarhianiei sau a unității trinitare pe care au dezvoltat-o teologii latini și greci în cadrul unui model teoretic al Preasfintei Treimi adecvat terminologiei și problemelor concrete cu care se confruntau Bisericele locale. Am văzut cum se dezvoltă cronologic problematica lui *Filioque* care este ridicată la rangul de divergență dogmatică începând cu Fotios și terminând cu

¹⁷³ Vasile Suciu, *Teologia dogmatică specială*, p. 129.

schisma eclezială din anul 1054 sub Mihail Keroularios, de acum înainte pozițiile radicale situându-se pe poziții partizane și ireconciliabile până la Conciliul de la Florența.

În paragraful următor (§2) Vasile Suciu se oprește asupra *Dovedirii purcederii Spiritului Sfânt și de la Fiul din Sfânta Scriptură*. Spre deosebire de argumentarea exegetică din perioada *Catehismelor* și a literaturii polemice, în *Dogmatica* sa Suciu folosește limbajul tomist și scheme demonstrative prezente în „manualistica” timpului. Primul citat neotestamentar este: „iar când va veni Acela, Spiritul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci toate câte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti. Acela Mă va slăvi, 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), care este explicat prin prisma propriei viziuni:

„Aici ne spune Mântuitorul, că Spiritul Sfânt va învăța pe apostoli tot adevărul. Adevărurile însă, pe cari le va propune Spiritul Sfânt, El nu le are de la sine, ci le învață (le aude) dela Dl Hristos: „Nu ca grăi de sineș, ci câte va auzi va grăi... Acela mă va mări pe mine, că dintr'al meu va lua și va spune vouă”. Așadară Spiritul Sfânt își are știința sa dela Fiul. Și, fiindcă în Dumnezeu nu este compoziție din subiect și accidența, 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 principiul neprincipiat, adică dela Tatăl.”¹⁷⁴

Este o traducere a monarhiei ontologice și *oikonomice* care ne exprimă după ordine ($\delta\iota\alpha\tau\alpha\chi\eta$) purcederea Spiritului Sfânt

¹⁷⁴ Vasile Suciu, *Teologia dogmatică specială*, p. 147.

care se revarsă asupra realității istorice, în legătură cu modelul unității dumnezeirii, o unică esență în care subzistă cele trei Persoane. De aceea schema liniară este în același timp o proiecție într-o altă schemă teoretică a dinamismului 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. Astfel, se evită eroarea existenței a două principii sau a două purcederi printr-o naștere / generare și o spirație / purcedere care ar exclude comuniunea dintre Fiul și Spiritul Sfânt.

În paragraful §3. *Dovedirea purcederii Spiritului Sfânt și dela Fiul, din tradițiune*, Vasile Suciuc citează *Epikleza* (invocarea liturgică a Spiritului Sfânt) din liturgia Sirienilor Iacobiți căutând argumente dinainte de polemica declanșată de Fotios: „*Te rugăm preasfinte Dumnezeule, trimite la noi ...pe Spiritul tău cel Sfânt de o ființă cu tine și egal în lucrare, care purcede dela Tine fără început, prin Fiul tău Unul-născut.*”¹⁷⁵

Aceasta este și poziția Conciliului Ecumenic de la Florența care discută complementaritatea expresiilor „care de la Tatăl purcede” – το εκ του πατρος εκπορευομενον cu „prin Fiul” – per Filium – δια του Υιου și cu evoluția conceptuală care conduce spre introducerea unilaterală în limba latină a lui *Filioque*, care au fost dezbătute între sesiunea a XVIII-a (2 martie 1493) și sesiunea a XXV-a (24 martie 1493) și cărora li s-au găsit argumentarea biblico-patristică în favoarea recunoașterii legitimității celor două tipuri de fundamentare, singurul dizident rămânând Markos din Efes.¹⁷⁶

După citarea poziției Conciliilor Ecumenice și a argumentelor teologilor reprezentativi, inclusiv a lui Fotios, Suciuc citează *argumente speciale* pe care le ia din patrologia greacă și din cărțile de cult. Din comentariile Sfântului Epifanie de Salamina (315-403), Sfântul Chiril din Alexandria (375-444), Sfântul Atanasie (297-373),

¹⁷⁵ Vasile Suciuc, *Teologia dogmatică specială*, p. 156.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 157.

se afirmă că în tradiția greacă nu există poziția radicală „*înainte de Foțiu, n'a fost că Spiritul Sfânt ar purcede numai de la Tatăl.*”¹⁷⁷

Ca argument special sunt citate numele Spiritului Sfânt din *imnografia greco-bizantină: Foc din foc purcezător* (Penticostar Râmnic 1743), stihira a 3-a de joi seara după Rusalii (*Duhul sfânt Dumnezeu de o ființă și împreună pe scaun șezător cu Tatăl și cu Cuvântul se cunoaște, luminează preadesăvârșită, care a strălucit din lumină, din Tatăl cel fără de început, desăvârșit, și prin Fiul purcede*), canonul din Duminica Rusaliilor la cântarea a 3-a (*Până când vă veți îmbrăca cu putere din înălțime, zis-a ucenicilor Hristos, să sedeți în Ierusalim: iară eu pe alt Mângăitor, pe cum sunt eu, pe Duhul meu și al Tatălui voiu trimite, întru carele vă veți întări*).¹⁷⁸

Urmează argumentele filosofice în §4. *Dovedirea purcederii Spiritului Sfânt și dela Fiul, din rațiune; și modul purcederii Spiritului Dfânt.* 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. Apelând la elemente de metafizică aristotelico-tomiste și la silogisme, Mitropolitul Vasile Suciu spune:

„Căci, pe lângă esență și pe lângă raporturi, altceva nu mai este în persoanele divine. Și așa, 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

¹⁷⁷ Vasile Suciu, *Teologia dogmatică specială*, p. 172.

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 173-174.

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.”¹⁷⁹

În nota de la subsol de la pagina 187, Vasile Suciuc explică schemele trinitare teoretice specifice răsăritului și apusului creștin, intrând în explicarea purcederii Fiului ca un „Cuvânt al minții” în timp ce Spiritul Sfânt purcede ca spirație prin analogia iubirii: „...e necesar însă, ca ceea ce iubim, mai înainte să o cunoaștem, sau e necesar ca iubirea să purceadă de la cunoaștință...” Nu putem să nu observăm faptul că acordă o atenție deosebită analizei scrierilor polemice, căutând să arate complementaritatea pozițiilor teologice în tradițiile fiecărei școli de gândire specifice.

„...în biserica apuseană, s. Treime se și reprezintă așa, că de o parte este Tatăl, de altă parte este Fiul, iar în mijloc Spiritul S., în formă de porumb. Așa că diagrama celor trei persoane dzești, în biserica apuseană ar fi triunghiul. În Orient, la început, persoanele divine se reprezentau în linie dreaptă: punându-se Fiul de-a dreapta Tatălui, iar Spiritul de-a dreapta Fiului. Aceasta ne-o spune însuș patriarhul Foțiu, în scrisoarea-i către Zaharie, patriarhul Armenilor p. 10 (în Patrol. Gr. tom. 102, col. 710) unde zice: „Fiul și Spiritul s. sunt dela Tatăl; cu toate acestea ei nu se numesc frați, nici

¹⁷⁹ Vasile Suciuc, *Teologia dogmatică specială*, pp. 186-187.

nu sunt fii, amândoi; după cum de la Adam au provenit atât Sith, cât și Eva, fără ca ei să fie frați, ori să fie fii amândoi. Pentru că Tatăl este născătorul, Fiul născutul, Spiritul s. purcezătorul. De aceea se zice că, Fiul șade de-a dreapta Tatălui, iar Spiritul s. de-a dreapta Fiului. Ordinea aceasta a persoanelor divine corespunde expresiunii grecești, după care Spiritul s. purcede de la Tatăl prin Fiul.”- Mai târziu însă, după acceptarea dogmei lui Foțiu, după care Spiritul s. ar purcede numai dela Tatăl, persoanele divine au început să se reprezinte, în Răsăritul disident, având în mijloc pe Tatăl, de-a dreapta pe Fiul, iar de-a stânga Spiritul s., luând pildă dela cumpănă și satorînd, astfel, drept diagramă a persoanelor divine, unghiul.”¹⁸⁰

De asemenea, observăm că Vasile Suciu face trimitere la modelul augustinian și preia terminologia apuseană pe care o promovează în limba română, de exemplu când diferențiază purcederea Fiului ca generare „a cunoașterii” și tratează despre generarea ca iubire divină atunci când numește purcederea Spiritului prin termenul *spirare* și citează *Summa Theologiae* I, q. 27, a.4: *Sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus. „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 fiincă Tatăl este etern, etern este și Fiul și etern este și Spiritul s.”*¹⁸¹

În §5. *Obiecțiuni în contra purcederii Spiritului s. și dela Fiul*, în spiritul metodologiei neoscolasticii sunt prezentate „argumentele contrariilor” răspunzând punctual la afirmațiile biblice¹⁸², din Sfânta Tradiție patristică¹⁸³, a Conciliilor Ecumenice¹⁸⁴ și a obiecțiilor raționale¹⁸⁵, căutând să demonstreze că radicalismul afirmării „purcederii Spiritului Sfânt numai de la Tatăl” este posterior polemicii inițiate de Fotios.

¹⁸⁰ Vasile Suciu, *Teologia dogmatică specială*, nota 3), p. 187.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 208.

¹⁸² *Ibidem*, p. 190.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 191.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 195.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 201.

De asemenea, explicarea misterului Preasfintei Treimi în limbajul aristotelico-tomist nu exclude viziunea complementară a teologiei răsăritene și a recepției acesteia în dezbaterile medievale sau moderne. Teologia latină exprimă caracterul static (*circuminsessio*) al Persoanelor divine care se întrepătrund în dinamismul trinitar, veșnic (*circuminsessio*) al unicei naturi divine, în timp ce termenul grec. *perihoreză* exprimă deopotrivă ambele aspecte. Unitatea naturii divine în Sfânta Treime este explicată de Vasile Suciu prin preluarea termenului *perihoreză* – grec. *περιχώρησις*, pe care îl prezintă ca dinamismul Persoanelor (definite ca relație subzistentă) în dinamismul privit ca „existența lor una într’alta” ca un tot unitar care se manifestă ca o „inexistență” a fiecăreia în parte, izolat:

„Din faptul că persoana divină este însăși esența dumnezeiască împreună cu determinativul „esse ad”, și din împrejurarea, că persoanele dumnezeiești sunt consubstanțiale (de o ființă), urmează și **perihoreza** sau existența lor una într’alta. Perihoreza sau „inexistința” persoanelor divine este acea proprietate a lor, în virtutea căreia, o persoană divină este într’altă persoană divină. Adevărul acesta ni-l spune s. Scriptură, când zice Dl. Hristos, la Io 10, 39: **„Dacă nu credeți mie, credeți lucrurilor, ca să cunoașteți și să credeți, că Tatăl este întru mine și eu întru El.”** Aici 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.”¹⁸⁶

Vasile Suciu folosește o bogată bibliografie care trimite la Patrologia Greacă sau Latină la tratatele de teologie occidentale franceze, italiene sau la *Actele Conciliilor* în limba latină, la textele tomiste, dând dovadă de o bună cunoaștere a

¹⁸⁶ Vasile Suciu, *Teologia dogmatică specială*, p. 210.

problematicilor dezbătute și a criticii de specialitate din ambientul teologiei catolice occidentale. Când preia terminologia scolastică care face referire la *ființă, essere, esență, substanță, accidentă, materie, formă* dar nu exclude terminologia teologiei tradiționale răsăritene și mai ales face trimitere, conform metodologiei scrierilor greco-catolice, la Sfânta Scriptură, la cărțile de cult și la imnografia comune ritului român.

În același timp apelează la literatura teologică din Biserica Ortodoxă Română, citându-l, de exemplu, pe Mitropolitul Petru Movilă, Arhimandrit Dr. Iosif Olaru (*Manual de Teologie dogmatică ortodoxă* – Caransebeș 1907), manualele de Teologie ortodoxă ale lui Ioan Mihălcescu sau tratatele lui Evsevie Popoviciu de *Istorie Bisericească* traduse din limba germană (Tipografia Cărților Bisericești, vol I, București 1900, vol. II București 1901) etc. Interesul pentru autorii și scrierile teologice publicate în limba română din ambientul universitar românesc din Ardeal, din Regatul României și de la Universitatea din Cernăuți în dialog cu problematizarea teologiei catolice a timpului, arată 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.

*

Am trecut în revistă modul în care teologia greco-catolică română formulează și dezvoltă pneumatologia în spiritul reconcilierii și exprimării complementarității care se postulează la Conciliul Florentin, dar mai ales cum se cristalizează de-a lungul timpului prin publicațiile ultimelor trei secole. Intrarea în catacombe a Bisericii Române Unite cu Roma în anul 1948 schimba prioritățile clerului și poporului aflat în rezistență față de regimul comunist și care și-a manifestat credința și idealurile în ilegalitate. De la cunoașterea teoretico-speculativă a problematicii pneumatologice, greco-catolicii din țările în care au fost

persecutați au scris o „teologie a martiriului” și au experimentat acțiunea Spiritului Sfânt care a asigurat continuitatea și tăria în perioada de restriște care s-a încheiat în decembrie 1989. Dacă anul 1948 nu marchează „desființarea Bisericii Române Unite”, ci intrarea în catacombe unde și-a plinit cununa muceniei, este opera Spiritului Sfânt care a asigurat în mod metafizic subzistența eclezială și comuniunea plenară în Trupul mistic al lui Isus Hristos în catolicitatea și apostolicitatea acestuia.¹⁸⁷

Recepția Vaticanului II și expresia cercetării teologice a fost preluată treptat, după 1990, într-un nou context al dezvoltării teologiei academice și al unor schimbări de paradigmă eclesiologice și culturale majore, în dinamismul accelerării istoriei și al evenimentelor care marchează timpurilor. Cercetările privind istoria teologiei greco-catolice române, recepția Vaticanului II, preluarea critică a continuității față de lucrările înaintașilor și asigurarea trecerii de la înțelegerea fundamentelor acțiunii ecleziale spre o teologie pastorală, practică, rămâne o sarcină a Bisericii contemporane.

3.4. Reflecție sistematică asupra pneumatologiei creștine

În istoria teologiei creștine problematica pneumatologică apare în mod explicit în speculațiile de secol IV. Prezent în kerygma Bisericii Apostolice, în formula Botezului și în doxologiile liturgice, Spiritul Sfânt devine ținta speculațiilor numai după ce se dă un răspuns problematicii hristologice și soteriologice. Ulterior avem Conciliile Ecumenice care emit dogmele în scop

¹⁸⁷ Alexandru Buzalic, „Beatificarea episcopilor români uniți în lumina teologiei martiriului”, în: *Să mergem împreună: Universalitate și incluziune. Doi ani de la vizita Papei Francisc la Blaj (2019-2021)*, ed. Cristian Barta, William Bleiziffer, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2022, pp. 99-116.

normativ și operele Părinților Bisericii care nuanțează diferit teologiile principalelor centre Patriarhale ale Pentarhiei. Yves Congar subliniază faptul că teologia catolică este receptată, în primul rând, ca o teologie Latină. Conform tendințelor care nuanțează teologia latină medievală, se urmărește analiza aristotelico-tomistă care distinge forma, structura ființelor sau principiul acțiunii, atunci când nu se concretizează cu expresiile de tip „juridic” sau catehetic or, Yves Congar remarcă dualismul problematicii pneumatologice ce se impune din dinamismul dătător de viață al Cuvântului care se revarsă asupra creației și are o dimensiune imanentă, pe de o parte, și din specificul Revelației despre Spiritul Sfânt care afirmă explicit purcederea (grec. *εκπορευσις*) și esența Sa divină, fiind „spirit”¹⁸⁸, în consecință transcendent, în inefabilitatea și imposibilitatea transpunerii misterului într-un limbaj categorial, ci numai într-un limbaj analog care este supus evoluției culturale a omenirii.

Teologia ortodoxă este asimilată în general cu teologia Greacă. Însă în cadrul ortodoxiei (confundată în occident cu ritul Constantinopolitan sau greco-bizantin) există atâtea nuanțări câte Biserici locale / particulare există (conform CCEO Biserici *sui iuris*) formând riturile care se desprind din Patriarhia Constantinopolului: grec, sârb, bulgar, român, ucrainean, rus-moscovit. În ambientul teologiei ortodoxe române, Dumitru Stăniloae (1903-1993) ne prezintă o viziune pneumatologică originală despre *Purcederea Sfântului Duh din Tatăl și relația Lui cu Fiul*, explicând unitatea naturii dumnezeiești de o ființă și nedespărțită în trei Persoane. *Treimea Persoanelor este o condiție a deplinului Lor caracter personal și a comuniunii depline*.¹⁸⁹ Stăniloae pornește de la aspectul antropologic al relației de iubire când îl citează pe Maxim Mărturisitorul:

¹⁸⁸ Yves M. J. Congar, „La pneumatologie dans la théologie catholique.” în: *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, JSTOR, vol. 51, no. 2, 1967, pp. 250–58. <http://www.jstor.org/stable/44406459>. Accessed 14 Mar. 2025.

¹⁸⁹ Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 213.

„orice cugetare este o sinteză a celor ce cugetă și a celor cugetate, dar Dumnezeu nu este nici dintre cei ce cugetă, nici dintre cele cugetate. El este deasupra Acestora. Căci altfel S-ar circumscrie ca subiect ce cugetă, având lipsă de relația cu ceea ce cugetă, iar ca obiect cugetat cazând în chip firesc, datorită relației, sub vederea celui ce cugetă” (*Capetele gnostice*, II, 2; Filoc. Rom. II, p. 166). Dar această consistență subiectiv-obiectivă e asigurată deplin în Dumnezeu prin faptul că El e în trei persoane. O singură persoană se poate considera că e numai cugetare, două persoane scufundate în comuniunea lor exclusivă pot avea și ele impresia că au ieșit din realitate. Numai a treia persoană le asigură că ele sunt într-o realitate obiectivă în care depășesc subiectivitatea lor duală. Căci deși a treia persoană e trăită și ea ca subiect, totuși prin faptul că e trăită de două, le dă acestora sentimentul obiectivității lor proprii. Un obiect comun care le-ar fi necesar, le-ar circumscrie, dar o persoană egală lor le lasă în necircumscrierea lor și le-o lărgeste făcându-le deplin obiectivă necircumscrierea lor [...] La Dumnezeu nu poate fi vorba de rolul Celui de al treilea de a reaprinde iubirea dintre Cei doi, ci numai de menținere a Lor într-o distincție personală, cu toată iubirea neîntreruptă ce persistă între Ei, datorită infinității Lor. Raportarea Lor la al treilea coincide cu confirmarea obiectivității Lor subiective și, odată cu aceasta, cu asigurarea distincției Lor personale [...] Nici unul nu-i al treilea propriu-zis în ce privește ordinea sau iubirea sau cinstirea. În aceste cazuri cei trei sunt pentru al treilea noi, iar al treilea *tu*; sau cei doi sunt *voi* pentru al treilea. La Dumnezeu, Cei trei sunt oarecum simultan *eu, tu, tu*.”¹⁹⁰

În teologia latină, începând cu secolul al XII-lea se dezvoltă așa numita mistică speculativă a căror reprezentanți cunoscuți sunt Sfântul Bernard de Clairvaux (1091-1153), călugăr cistercian, și Hugo de Saint Victor (1096-1141) alături de ucenicul său Richard de Saint Victor (†1173), reprezentanți ai școlii de gândire augustinienă.¹⁹¹ Richard, un bun cunoscător al patristicii latine, mai ales a lui Augustin, preluând viziunea

¹⁹⁰ Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, pp. 214-215.

¹⁹¹ Alexandru Buzalic, *De trinitate*, p. 198.

Sfântului Evanghelist Ioan care identifică esența lui Dumnezeu prin *iubire*, ne oferă o analogie cu iubirea umană; iubirea între două persoane poate fi exclusivistă, fapt pentru care în Dumnezeu sunt trei Persoane, un trei care împiedică orice umbră de „egoism”:

„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.”¹⁹²

Iubirea este 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. Iubirea dintre doi nu este cea mai desăvârșită formă, de aceea Persoana iubitoare și cea iubită se confundă într-o singură unitate, un singur act al iubirii, al celor trei.¹⁹³ Iubirea devine astfel actul de „a fi” specific lui Dumnezeu. Richard de Saint Victor afirmă:

¹⁹² Richard De Saint Victor, *De Trinitate*, II, XI, citat în: Piero Coda, *Dumnezeu Unul și Întreit. Revelația, experiența și teologia Dumnezeului creștinilor*, Institutul Teologic Romano-Catolic, București, 1994, p. 71.

¹⁹³ Bertram Stubenrauch, *Dreifaltigkeit*, Topos, Regensburg 2002, p. 94-95.

„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: o pluralitate posedă una și aceeași iubire, cea supremă...”.¹⁹⁴

Până aici observăm o similitudine între poziția medievală a lui Richard și speculațiile de secol XX ale lui Stăniloae. Sigur, există limite și perspective pe care le regăsim în opera lui Richard De Saint Victor, mai ales distincția dintre conceptul de persoană în Sfânta Treime și cazul ființei umane, o altă particularitate fiind conceptul de persoană „în” Isus Hristos care introduce conceptul, ca atare, în gândirea omenirii. Dumnezeu este o realitate relațională absolută, în timp ce în cazul persoanei umane, vorbim despre o unitate substanțială, unică și de natură rațională (intelectiv-volitivă), care îl face pe fiecare în parte un act de „a fi” unic și irepetabil, care ajunge însă la plinătate numai în relație cu „celălalt” atât în dimensiunea orizontală a comuniunii sociale, cât mai ales prin relaționarea cu „un celălalt” absolut, Dumnezeu și om adevărat, Isus Hristos.¹⁹⁵

Însă Stăniloae nu se oprește asupra definiției Persoanei ca „relație subzistentă” din teologia catolică, de aceea afirmă că: „învățătura catolică despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul ca dintr-un singur principiu, formulată cu intenția de a întări comuniunea între Tatăl și Fiul, păcătuiește împotriva [...] extinderii generoase a iubirii dintre Tatăl și Fiul și a menținerii distincte a Persoanelor Lor, ba chiar a Persoanei Sfântului Duh”.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Richard De Saint Victor, *De Trinitate*, V, XV, în: Piero Coda, *Dumnezeu Unul și Întreit*, p. 71.

¹⁹⁵ Alexandru Buzalic, *De trinitate*, pp. 201-202.

¹⁹⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 216.

Stăniloae critică ambiguitățile „unor teologi contemporani” precum Heribert Mühlen¹⁹⁷, care preia schema circulară și analogia psihologică în reprezentarea conceptuală a Sfintei Treimi, considerând că purcederea ca dintr-un singur principiu a Spiritului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul ar nega distincția dintre Persoanele divine până la afirmarea unui oarecare „impersonalism”, deoarece „iubirea deplină între Tatăl și Fiul ca identică cu Duhul Sfânt, de care face atâta caz teologia catolică, nu e decât scufundarea celor două Persoane în ființa impersonală, în sensul plotinian sau nirvanic”.¹⁹⁸

Heribert Mühlen (1927-2006) a fost numit în anul 1964 ca părinte conciliar de către Papa Paul al VI-lea, după Vaticanul II membru al Dicasterului pentru Unitatea creștinilor (lat. *Dicasterium ad Unitatem Christianorum Fovendam*), fiind un bun cunoscător al pneumatologiei creștine și profesor de dogmatică și istoria dogmelor. Mai mult, teza de doctorat în filosofie susținută în anul 1951 fiind intitulată *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus* (germ. „Ființă și persoană după Ioan Scottul”), teza de doctorat în teologie, susținută în anul 1962, este dedicată subiectului *Der Heilige Geist als Person* (germ. „Spiritul Sfânt ca Persoană”), teza de abilitare din anul 1964 având tema *Una Mystica Persona. Die Kirche als Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen* (germ. „Una Mystica Persona. Biserica misterul istoriei mântuirii al identității Spiritului Sfânt și al creștinilor”). Mühlen a fost profesor la Facultatea de Teologie din Paderborn unde a predat până în anul 1997, ceea ce îl confirmă ca unul dintre cei mai buni specialiști în pneumatologie.

Critica pe care Stăniloae o aduce „modelului psihologic”, care are o lungă tradiție și o fundamentare metodologică

¹⁹⁷ Heribert Mühlen, *Der heilige Geist als Person: Beitrag zur Frage nach der dem heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, în: *Münsterische Beiträge zur Theologie*, Heft 26, Münster / Aschendorff 1963.

¹⁹⁸ Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 218.

formulată și dezvoltată în istoria gândirii teologice din tradiția Latină, nu ține cont de faptul că teologia Greacă se bazează pe o schemă trinitară ontologică liniară, fiecare interpretare a tradițiilor Latine sau Grecești având nevoie de o critică autonomă și de expunerea dialectică a unei sinteze concludive, în caz contrar făcându-se o extrapolare epistemologic eronată. Teologia catolică este ancorată în ortodoxia doctrinară care afirmă Treimea de o ființă și nedespărțită în trei Persoane: Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, de aceea „nu face atâta caz” de atributul iubirii care definește natura misterioasă a ceea ce poate fi întrezărit de către mistici prin Binele absolut, Lumina supranaturală sau Iubirea (1 Ioan 4, 8) care ar conduce la negarea distincției fiecărei Persoane dumnezeiești. De fapt Dumitru Stăniloae, unul dintre marii teologi ortodocși ai secolului XX, atunci când nu se situează pe poziții polemice ne oferă viziunea specifică Răsăritului creștin care prezintă sub aspecte complementare adevărurile de credință revelate și fundamentate de Sfânta Tradiție, în cazul atributului iubirii ca relație a se vedea modul în care interpretează scrierile lui Dionisie Areopagitul.¹⁹⁹

La ora actuală trebuie să acceptăm că, în afara sentințelor normative ale Magisteriului care se pronunță autoritar prin dogmele care ne obligă la aderare ca o condiție *sine qua non* a unității, există nuanțări și tradiții ale școlilor de gândire teologică care rămân în ortodoxia doctrinară și în continuitatea apostolică, fiecare rit definit ca patrimoniu liturgic, teologic, spiritual și disciplinar având propriile producții teologice și de literatură spirituală scrise în limbile liturgice și naționale respective. Aceasta este condiția catolicității / universalității Bisericii lui Hristos care mărturisește o credință ortodoxă.

Pentru o reflecție sistematică asupra pneumatologiei creștine ne vom opri asupra conceptului de Persoană în Sfânta

¹⁹⁹ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Editura IBMBOR, București 1996, p. 191.

Treime cu aplicare directă asupra Spiritului Sfânt, vom trece în revistă Magisteriul bisericesc, pentru a trasa principalele repere necesare dialogului teologic în pluralismul tradițiilor locale ale Bisericii lui Hristos.

3.4.1. Spiritul Sfânt – Persoană în Sfânta Treime

Dumnezeu este Unul în trei Persoane. Acest monoteism care se manifestă întreit, conform revelației în Isus Hristos, este în centrul credinței creștine. În perioada edificării Bisericii primare / apostolice acest adevăr de credință a fost receptat sub forma proclamării misionare (teologia *kerygmatică*), ca act al credinței (*fides*), necesitatea raționalizării doctrinei apărând în scurt timp prin apologiile necesare pe fondul incomprehensiunii venite din partea religiilor din spațiul cultural elenist al secolelor I-II dHr. și din necesitatea combaterii primelor erezii antitrinitare, ceea ce conduce la primele clarificări conceptuale din istoria creștinismului.

Principalele erezii antitrinitare, sursa tuturor ereziilor care apar ulterior, sunt monarhianismul și subordinaționismul. Monarhianismul (cf. grec. *μονος* - „unul singur” și *αρχη* - „principiu”) descompune în mod teoretic Treimea, identificând principiul creator doar cu Tatăl. Se apără monoteismul în mod radical, însă Fiul și Spiritul Sfânt sunt detronați din demnitatea dumnezeiască, ceea ce denaturează soteriologia „în” și „prin” Hristos și viața de credință a creștinilor „cu” Hristos în Spiritul Sfânt.

Monarhianismul dinamic (*δυναμικ* - forță, putere, potență în sens aristotelic) a fost susținut de Teodor din Bizanț și de către Pavel din Samosata, pentru care 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, însă se cade în antitrinitarism și într-un adopționism hristologic

contrar esenței mântuirii care se realizează numai prin Isus Hristos Dumnezeu adevărat și om adevărat.

Monarhianismul modalist, susținut la sfârșitul secolului II de Noetus, Praxeas și Sabellius, de unde și numele de *sabellianism* dat acestei erezii antitrinitare care cade într-un monoteism radical, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt fiind doar trei „moduri de manifestare” aparente ale lui Dumnezeu în istorie și nu trei realități metafizic subzistente.²⁰⁰ În cazul monarhianismului, Spiritul Sfânt, asemenea lui Isus Hristos, nu fac parte din Dumnezeu în sensul Treimii de o ființă și nedespărțită.

Subordinaționismul este rezultatul gândirii medio- și neoplatonice. Se afirmă distincția dintre Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, însă într-o ordine care corespunde logicii medioplatonismului promovat inițial de Filon din Alexandria (25 îHr.-45 dHr.): Tatăl este principiul unic, Fiul – Logosul este o emanație a Tatălui, Spiritul Sfânt fiind o ulterioară emanație inferioară Fiului. Inducând o logică după ordinea emanărilor (*δια΄ταξην*), subordinaționismul este o erezie antitrinitară care induce o ierarhie în trecerea de la unitate la multiplicitatea creaturală în care Fiul este prima dintre creaturi, iar Spiritul o emanație ulterioară în ierarhia ființărilor generate de unicul Dumnezeu, identificat cu Tatăl. De exemplu, arianismul este o erezie antitrinitară subordinaționistă și o formă de adopționism ca erezie hristologică.

Răspunsul va fi dat prin intermediul Conciliilor Ecumenice care definesc ortodoxia doctrinară necesară rămânerii în comuniunea de credință din care se exclud cei care aderă la interpretări eretice care alterează esența Revelației și sensul mântuirii venite prin misterul patimii, morții și învierii Domnului nostru Isus Hristos. La Niceea (325) se introduce termenul *ὁμοούσιος* – *consubstantialiter* cu semnificația de aceeași ființă / substanță în sensul împărtășirii aceleiași naturi divine de către Tatăl și Fiul, la Constantinopol (381) completându-se

²⁰⁰ Alexandru Buzalic, *De trinitate*, pp. 130-131.

articolul pneumatologic cu egalitatea Spiritului Sfânt în unitatea de o ființă și nedespărțită a Preasfintei Treimi. Termenul, neprezent în Sfânta Scriptură, fusese folosit de polemisti în sens modalist, de aceea a fost nevoie de explicarea corectă a sensului consubstanțialității celor trei Persoane divine.²⁰¹

Egalitatea celor trei Persoane în demnitatea de Dumnezeu și consubstanțialitatea în natura divină este genul proxim care le definește, diferența specifică constând în relațiile subzistente din veșnicie care le conferă identitatea sau diferența specifică: Tatăl ne-născut – *agennesia*, Fiul – *genesia* / generarea sau nașterea din Tatăl, Spiritul Sfânt – *ekporeusia* / purcederea dinspre Tatăl ca izvor al dinamismului intratrinitar. Identitatea Spiritului Sfânt este legată de relațiile intratreimice care sunt legate de izvorul dinamismului perihoretic, care este Tatăl, însă legarea ontologică directă de acesta ar genera o confuzie între Fiul și Spiritul Sfânt, nefiind nicio diferență în unica natură pe care o împărtășesc consubstanțial din veșnicie. De aceea este nevoie de identificarea fiecărei Persoane în relația sa cu „celălalt”, fiind un „noi” metafizic prin natura unică în trei Persoane *τρεις υποστάσεις μία ουσία*, după Conciliul din Calcedon (451) devenind *τρία πρόσωπα μία ουσία*.

Relația subzistentă care constituie Persoana în Sfânta Treime nu poate fi interpretată în sens ontologic, ci psihologic sau în analogie cu relația ființarilor substanțiale create, deoarece în Dumnezeu nu există nimic accidental în definiție aristotelică. De aceea viziunea despre purcederea Persoanei Sfântului Spirit din tradiția Latină trebuie interpretată numai în modelul trinitar circular și prin definirea realităților personale ca relație subzistentă, perenă, neschimbată, care conferă identitatea specifică a acestei Persoane. Dinamismul perihoretic trinitar se realizează pornind de la Tatăl, „prin Fiul” ajungând la Spiritul Sfânt în întrepătrunderea misterioasă și veșnică fără distincție

²⁰¹ John J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Edizioni Piemme, 1989, p. 101.

și fără confuzie sau amestec în unica natură pe care o împărtășesc plenar, în mod consubstanțial, *ad intra* naturii divine. Acțiunea *oikonomică* a Preasfintei Treimi în istoria Bisericii (*ad extra*) ajunge la omul concret trăitor în istorie pornind de la Tatăl, „prin Fiul” care, fiind de acum înainte Isus Hristos om adevărat și Dumnezeu adevărat „de-a dreapta Tatălui”, este mijlocitorul care a reconciliat natura umană, decăzută ca urmare a păcatului strămoșesc, cu natura dumnezeiască (Binele, Lumina, Iubirea sub care se împărtășește omenirii răscumpărate), „în” Spiritul Sfânt Sfințitorul care se revarsă din veșnicie în concretul oricărui moment în care trăiește omul prizonier chipului imperfect al acestei lumi...

Această *oikonomie* guvernează lumea actuală până când se va instaura Împărăția lui Dumnezeu, atunci când creația se va întoarce la starea edenică în care Dumnezeu va fi totul în toate și mai ales prin comuniunea de iubire cu ființele create după chipul și asemănarea Lui („Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți” 1 Corinteni 15, 28).

Inclusiv generarea și purcederea pe care căutăm să le înțelegem, sunt procese care nu pot fi cuprinse de mintea omenească, petrecându-se „mai înainte de toți vecii”, fiind o realitate a Ființei necesare de dinainte de crearea lumii. De aici umilința creaturii în fața misterului absolut care se descoperă pe sine din iubire și care se dăruiește la plinirea timpurilor prin Fiul în jertfa Noului Legământ și care lucrează *hic et nunc* în istorie în epoca Bisericii prin Spiritul Sfânt. Spiritul Sfânt face legătura permanentă între transcendența și veșnicia unei metaistorii în care A și Ω formează un continuum în lumea lui Dumnezeu și fiecare clipă din lumea istorică, schimbătoare, în care se edifică Împărăția într-un timp care tinde spre plinirea Eshatonului.

De fapt, teologia ortodoxă afirmă același lucru. Stăniloae, când critică sau analizează sentințele unor teologi catolici, extrapolează poziția tradiției răsăritene peste evoluția paradigmelor pneumatologice din tradiția Latină, neținând

cont de aspectele diferite dezvoltate de fiecare în parte. Vorbind despre purcederea Spiritului Sfânt în perspectiva relațiilor intratreimice, dorește să afirme că nu este necesar ca „să dea și Fiul o existență unei ale persoane deosebite de Tatăl”, nefăcând distincția dintre aspectul ontologic al ființei consubstanțial împărtășite și cel al constituirii relațiilor subzistente care definesc Persoana în Sfânta Treime, pe care le descrie:

„Admiterea simplă a celor trei Persoane dumnezeiești fără încercarea de a explica originea Lor după analogia funcțiilor psihice, ne permite să înțelegem a treia semnificație a treimii Persoanelor, fără slăbirea distincției Lor personale. Această semnificație constă în faptul că asigură deplinătatea comuniunii Lor și în faptul că face această comuniune plină de bucuria unei persoane, de cealaltă. Între doi, bucuria nu este deplină dacă ea nu este comunicată de fiecare unui al treilea. Tatăl se bucură de Fiul, dar bucuria aceasta vrea să Și-o comunice unui al treilea ca să fie deplină. Aceasta nu înseamnă că Fiul trebuie să dea și El o existență unei ale persoane deosebite de Tatăl, căreia să-i comunice bucuria Sa. În acest caz S-ar închide și Fiul față de Tatăl în comuniunea cu câte o altă persoană deosebită. În acest scop Tatăl purcede pe al treilea Subiect, care e îndreptat împreună cu Tatăl în întregime spre Fiul. Bucuria împărtășită a Tatălui de Fiul umple pe Fiul de o sporită bucurie de Tatăl. Pe lângă aceea, Fiul împărtășește și El bucuria Sa de Tatăl, acestui al treilea Subiect, fără să trebuiască să-L purceadă și El, odată ce există prin purcedere de la Tatăl. Duhul participă la bucuria Tatălui de Fiul, întrucât purcede de la Tatăl și participă la bucuria Fiului de Tatăl și pentru aceasta strălucește din Fiul (Asupra distincției între «purcederea» Duhului din Tatăl și «strălucirea» Lui din Fiul a insistat în mod special Patriarhul de Constantinopol, Grigorie Cipriotul la sfârșitul sec. XIII, a se vedea la: Pr. D. Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în: «Ortodoxia», București, 1965, nr. 1). Fiul însuși apare mai strălucitor Tatălui, întrucât Se bucură de Tatăl nu numai El ca imagine consistentă a Lui, ci și cu Duhul. Sfântul Grigorie Palama zice: Pe acesta (pe Duhul)

Fiul Îl cere de la Tatăl ca Duh al Adevărului și al Înțelepciunii și al Cuvântului... și (prin El) Se bucură împreună cu Tatăl, Care Se bucură împreună cu Tatăl, Care Se bucură de El (de Fiul)... căci Duhul Sfânt este această bucurie dinainte de veci a Tatălui și a Fiului, fiind comun Lor în ce privește folosirea, fapt pentru care e și trimis de Amândoi la cei vrednici, dar e numai al Tatălui în ce privește existența; de aceea, numai din El purcede”²⁰².

A vorbi despre primirea „existenței numai de la Tatăl”, despre „Duhul Sfânt ca bucurie dinainte de veci a Tatălui și a Fiului” și de faptul că „este trimis de amândoi la cei vrednici”, înseamnă a trata despre aspecte diferite dar complementare într-o singură sentință. În misterul Preasfintei Treimi nu putem vorbi despre „primirea existenței” Spiritului Sfânt, care este Dumnezeu în ființă, de la Tatăl. Anatemizările Conciliului de la Niceea arată clar că nu putem vorbi despre nașterea Fiului sau *ekporeusia* Spiritului Sfânt în paradigmele unui „a fost un timp în care...” , deoarece nașterea și purcederea sunt „mai înainte de toți vecii”. Într-o analiză metafizică purcederea ar precede existența Spiritului Sfânt, ceea ce este un nonsens. Crezul Niceo-Constantinopolitan situează nașterea Fiului și purcederea Spiritului Sfânt dincolo de bariera transcendentă absolută în care se ascunde esența de nepătruns a lui Dumnezeu. De aceea sunt combătute ereziile modalismului sau ale subordinaționismului care apar din încercările de raționalizare a ceea ce este dincolo de cuvinte: „...precum este scris: «Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El». Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Spiritul Său, fiindcă Spiritul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu.” (1 Corinteni 2, 9-10).

Cunoașterea experiențială permite creaturii intelectual-volitive imersiunea în misterul lui Dumnezeu atât cât este dat stării de creatură. Pentru omul experienței mistice Spiritul Sfânt

²⁰² Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 219.

este bucurie, iubirea, darul Tatălui și al Fiului etc., depinde de școala de gândire din care fac parte teologii care transpun misterul celei de a treia Persoane din Sfânta Treime în limbajul categorial al unei școli de gândire și conform tradițiilor respective. Și acțiunea *oikonomică* – *ad extra* a lui Dumnezeu se face în ordinea dinamismului trinitar care se revarsă asupra „celor vrednici” de la Amândoi, adică de la Tatăl și de la Fiul (sau prin Fiul), fiind vorba despre două aspecte diferite care descriu același Adevăr.

Nicăieri nu întâlnim în teologia catolică negarea distincției dintre Persoanele din Sfânta Treime (*impersonalism*) deoarece ar fi o erezie antitrinitară, așa cum afirmă Stăniloae în repetate rânduri, ortodoxia credinței specifică Bisericii catolice mărturisind Treimea de o ființă întreită în Persoane, Persoana fiind în Sfânta Treime o relație subzistentă care își are specificul în raportarea distinctă față de „celălalt” conform proprietăților lor de a fi ne-născut, născut / generat sau purces / spirat în dinamismul perihoretic al unui singur Dumnezeu.

Don Renzo Lavatori, teolog romano-catolic italian apropiat de mediul academic greco-catolic român, ne oferă o viziune pneumatologică în care propune un alt aspect al comuniunii trinitare, și anume *Spiritul Sfânt, darul Tatălui și al Fiului*. Pornește de la antropologia darului identificând procesele psihice în fundamentarea lor metafizică care privesc experiența umană a darului, în care distinge donatorul, receptorul, darul în sine, actul dăruirii și darul în raport cu iubirea și spiritul celor care se dăruiesc.²⁰³

După prezentarea fundamentelor biblice și a textelor din patrologia Greacă și Latină care surprind diferite aspecte ale iubirii divine care se actualizează în planul universal de mântuire a întregului neam omenesc (Irineu de Lyon, Origen, Didim Orbul, Chiril din Ierusalim, Atanasie, Vasile cel Mare sau Ilarie de Poitiers, Ambrozie, Augustin, Leon cel Mare și Grigore

²⁰³ Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatăl și al Fiului*, pp. 17-33.

cel Mare), trece în revistă evoluția conceptuală a pneumatologiei prezentând lucrările lui Petrus Lombardul, Richard de S. Victoire, Bonaventura, Toma de Aquino, Antonio Rosmini și Matthias Joseph Scheeben, atât în ceea ce privește definirea Spiritului Sfânt ca Dar sub aspect *theologic* – intratrinitar, transcendent, cât și sub aspectul darurilor care se revarsă asupra omului și Bisericii sub aspect *oikonomic* – extratrinitar, immanent.

În viața trinitară Tatăl este subiectul care pune în mișcare actul dăruirii ca principiu agent, Fiul este subiectul care este finalitatea spre care tinde dăruirea, iar Spiritul Sfânt este văzut ca fructul împlinirii dăruirii, rămânând distinct de cei doi subiecți din care provine ca o a treia realitate existentă în sine.²⁰⁴ Într-o analogie care trimite la antropologia darului, dăruirea corespunde purcederii cu care Tatăl și Fiul spirează pe Spiritul Sfânt, rămânând totodată distinct de Tatăl și de Fiul din care purcede (sub acest aspect, deoarece ființa dumnezeiască împărtășită consubstanțial este veșnică), fiind distinct și de actul dăruirii fiind al treilea Subiect divin. Don Renzo spune: „Trebuie reținut că Tatăl și Fiul nu sunt coprincipii ale dăruirii în virtutea ființei lor individuale de Tată și Fiu, deoarece ei se disting și rămân incomunicabili”, Spiritul provenind din interioritatea lor comună și nu din identitatea lor personală. Spiritul Sfânt poate fi văzut ca plinirea unei voințe de comunicare a Tatălui și al Fiului care sunt deplin uniți pentru a forma un singur spirit al iubirii individuat prin Persoana Spiritului Sfânt. Concluziile sunt exprimate într-o deschidere ecumenică de o fină înțelegere a nuanțarilor diferitelor tradiții teologice legitime, fiind conștient de pluralismul școlilor de gândire teologice care exprimă doctrina ortodoxă în unitatea, apostolicitatea și catolicitatea Bisericii lui Hristos:

„Spiritul Sfânt, deci, ca dar al Tatălui și al Fiului, purcede de la amândoi. În acest mod se exprimă formula latină:

²⁰⁴ Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatăl și al Fiului*, p. 342.

purcede de la Tatăl și de la Fiul (*a Patre Filioque*). Actul dăruirii ilustrează bine o atare perspectivă. S-ar putea preciza și că purcede de la Tatăl în perspectiva Fiului sau prin intermediul Fiului, ca țintă a dăruirii și purcede de la Fiul prin inițiativa sau voința Tatălui, ca principiu al dăruirii. Cu aceasta se justifică formula orientală: purcede de la Tatăl prin mijlocirea Fiului (*a Patre per Filium*) indicând bine funcția de principiu ce-i revine Tatălui și dependența Fiului față de Tatăl. Se subliniază clar în ce mod categoria dăruirii, transferată în planul ființei divine, este aproximativ completă și ne ajută suficient ca să ilustrăm misterul trinitar, fără a ne împiedica de obstacolul care se interpune între o teologie și alta, devenind semn de complementaritate în loc de diviziune.”²⁰⁵

Nu trebuie să minimalizăm afirmațiile fiecărei tradiții bisericești în parte, este de evitat orice sincretism uniformizant în egală măsură cu impunerea unei unități fundamentate dintr-o singură perspectivă autoritară, explorând în schimb fiecare direcție de cercetare care a apărut legitim de-a lungul timpului în Biserica lui Hristos. Unitatea credinței trăită și mărturisită la nivel eclezial se exprimă în pluralismul tradițiilor locale ca unitate în diversitate, fiind opera asistenței Spiritului Sfânt atât în viața Bisericii istorice cât și în expresia teologilor care actualizează mesajul Revelației divine în progresul cultural-spiritual al omenirii supuse elanului indus de tensiunea eshatologică care conduce Istoria spre plinirea Împărăției lui Dumnezeu.

3.4.2. Spiritul Sfânt în Magisteriul eclezial

În scrierile bisericești facem distincția dintre limbajul catehetic, destinat tuturor în scopul cunoașterii fundamentelor doctrinei prin inițierea în principalele dogme ale credinței necesare vieții Bisericii, și limbajul teologic destinat celor inițiați care doresc să

²⁰⁵ Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatăl și al Fiului*, pp. 344-345.

aprofundeze cunoașterea doctrinei, care este într-un efort permanent de aprofundare, clarificare conceptuală, de răspuns la principalele provocări venite din partea societății și de actualizare a limbajului conform universului cognitiv, cultural și spiritual al omenirii la un moment dat. Plinirea Revelației este în „Isus Hristos, care ieri și azi și în veci, este același” (Evrei 13, 8). Sfânta Scriptură redactată în limbaj omenesc și în toate limbile pământului conține și transmite intergenerațional esența Cuvântului lui Dumnezeu care trebuie să fie „auzit” printr-un act existențial ce implică dimensiunea experiențială a ființării umane, acceptarea liberă, din iubire, a acestui Cuvânt mântuitor care devine motorul motivațional al implicării responsabile în lume.

Nevoie de a norma liniile directoare înscrise în învățătura lui Hristos în transmisia apostolică a propovăduirii Bisericii a condus la consensul sinodal al tuturor Bisericilor locale prin Conciliile Ecumenice care, începând cu secolul IV, au definit dogmele credinței și au intervenit ori de câte ori a fost nevoie de separarea ortodoxiei doctrinare de erezie. Și acest proces al discernământului eclezial este opera Spiritului Sfânt care intervine în istorie prin inspirația suavă care poate fi auzită numai de către cei ce ascultă șoapta venită din lumea „de sus” în mijlocul gălăgiei din lumea „de jos” în care se manifestă Biserica, de multe ori implicată prin oameni în jocurile de interese ale puterii politice vremelnice care au speculat pârgăhiile ierarhice din interiorul Bisericilor instituționalizate. Instituționalizarea a fost, este și va fi necesară în chipul imperfect, istoric, al lumii acestea pentru a materializa prezența Trupului mistic al lui Isus Hristos și a lucrării spirituale, nevăzute, a lui Dumnezeu „prin” Spiritul Sfânt, actorul principal și cel mai apropiat de om al *oikonomiei* mântuirii. Și materializarea intervenției divine este inspirația care luminează consensul eclezial pe calea sinodală și a deciziilor concilierii prin care se lumea înaintează în virtutea tensiunii eshatologice spre finalitatea Împărăției.

Am trecut în revistă principalele momente istorice ale procesului eclezial prin care au fost discutate și explicitate principalele repere doctrinare care privesc pneumatologia creștină: de la un Dumnezeu de o ființă, revelarea Sfintei Treimi prin Fiul care îl mărturisește pe Tatăl și îl trimite în lume pe Spiritul Sfânt, Mângâietorul, care de la Tatăl purcede ca izvorul întregii ființări, transmiterea apostolică prin patru Evanghelii, nuanțările Bisericilor locale din jurul Pentarhiei Antice, evoluția specifică a Patrologiei Grecești și Latine, până la pluralismul tradițiilor școlilor de gândire medievale, moderne și contemporane. Ori de câte ori diferențele de nuanțare tind să fie ridicate la rangul de divergență sau schismă în corpul eclezial, este nevoie să ne întoarcem la simplitatea sentințelor din Simbolul credinței, la claritatea Catehismelor sau la mărturisirea liturgică a doxologiilor care exprimă ortodoxia doctrinei trăită și devin esența coeziunii actului eclezial și ne îndeamnă „să ne iubim unul pe altul, ca într-un gând să mărturisim: pe Tatăl, și pe Fiul, și pe Sfântul Spirit, Treimea cea de o ființă, și nedespărțită.”

Fundamentele credinței au fost deja stabilite în Conciliile Ecumenice din Antichitate, comune întregii Biserici nedespărțite decât prin ereziile din siajul arianismului. Începând cu Evul Mediu mijlociu și superior, după schisma din 1054 și Conciliile din Epoca Modernă care sunt chemate să răspundă provocărilor Reformei protestante, se ajunge la necesitatea unui *aggiornamento* care să traducă limbajul credinței în categoriile inteligibile omului contemporan. Și în domeniul pneumatologiei este nevoie astăzi de o reconectare la problemele reale ale comunității ecleziale.

Jean Delumeau vorbea despre evoluția spiritului în lume și a instrumentelor mentale care evoluează mult mai rapid decât formulările doctrinale supuse inerției în fața schimbării, dând exemplul conceptelor de *transsubstanțiere* și *consubstanțiere* care au marcat polemica dintre teologia catolică și protestantă, ambele dezvoltate în siajul filosofiei aristotelico-tomiste care

„în epoca fizicii nucleare” și cuantice nu mai spun nimic omului contemporan neinițiat în istoria filosofiei. „Mai înainte, timp de aproape o mie de ani, creștinii s-au împărțășit cu Trupul și Sângele lui Hristos fără să se preocupe de transsubstanțiere sau consubstanțiere”,²⁰⁶ la fel cum diferențele interpretative referitoare la *ekporeuzia* ca purcedere a *Patre Filioque* sau a *Patre per Filium* a Spiritului Sfânt între catolici și ortodocși fac trimitere spre probleme speculative strict teologice, importante pentru tradiția dogmatică a fiecărei Biserici în parte, însă ignorate de majoritatea credincioșilor care își trăiesc și își manifestă credința într-o lume în care se confruntă cu alte probleme existențiale.

Accelerarea istoriei, modificările culturale legate de epoca numerică, crizele polimorfe care însoțesc schimbările civilizaționale de-a lungul istoriei, ne pun în fața altor paradigme. Repet faptul că nu trebuie mărită distanța dintre Biserica vie, a oamenilor care își trăiesc credința „împreună” cu lumea contemporană, și Biserica instituționalizată ancorată în tradițiile normative și în cutumele ritului propriu care asigură legătura cu trecutul și, în același timp, realizează continuitatea necesară rămânerii în ortodoxia credinței și în catolicitatea și apostolicitatea Bisericii lui Hristos. Trebuie garantată propovăduirea esenței mesajului divin și nu a învelișului categorial, istoric, sau a semnificațiilor și codificărilor normative făcute într-un context cultural în disjunctie cu omul concret trăitor în istorie – în fond beneficiarul mesajului încredințat tezaurului credinței pe care îl deține Magisteriul Bisericii.²⁰⁷

Conciliul Ecumenic Vatican II pune în centrul preocupărilor adaptarea liturgicii romano-catolice la limbajul cultural contemporan (Constituția apostolică *Sacrosanctum Concilium* – 1963), definirea realității Bisericii lui Hristos în continuitatea eclesiologiei din primul Mileniu și a evoluției social-culturale

²⁰⁶ Jean Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris 1977, p. 124.

²⁰⁷ Alexandru Buzalic, *Anatomia unei crize*, p. 255.

moderne (Constituția dogmatică *Lumen Gentium* – 1964), apărarea poziției tuturor Conciliilor Ecumenice prin afirmarea Revelației divine și a Sfintei Tradiții la baza teologiei și formulărilor doctrinare (Constituția dogmatică despre Revelația divină *Dei Verbum* – 1965) și teologia acțiunii ecleziale (Constituția pastorală despre Biserica în lumea contemporană *Daudium et Spes* – 1965). Conciliul nu mai pune accent pe explicarea Persoanei Sfântului Spirit, după Yves Congar citând 258 de referințe pneumatologice în toate lucrările Conciliului Ecumenic Vatican II.²⁰⁸

O singură afirmație pneumatologică explicită este făcută în perspectivă ecleziologică pentru a se prezenta legătura dintre Dumnezeu, unul în Sfânta Treime, și misterul Bisericii în care Spiritul marchează actul de naștere și sfințește Biserica:

„Odată împlinită lucrarea pe care Tatăl a încredințat-o Fiului pe pământ (cf. *In* 17,4), în ziua Rusaliilor a fost trimis Spiritul Sfânt pentru a sfinți neconținut Biserica și astfel cei care cred să poată ajunge la Tatăl, prin Hristos, într-un singur Spirit (cf. *Ef* 2,18). El este Spiritul vieții, izvorul apei sălătătoare în viața veșnică (cf. *In* 4,14; 7,38-39), prin care Tatăl dă viață oamenilor morți prin păcat, până când va învia în Hristos trupurile lor muritoare (cf. *Rom* 8,10-11). Spiritul locuiește în Biserică și în inimile credincioșilor ca într-un templu (*1Cor* 3,16; 6,19) și în ei se roagă și dă mărturie despre înfiere (*Gal* 4,6; *Rom* 8,15-16.26). El călăuzește Biserica spre tot adevărul (*In* 16,13), o unește în comuniune și slujire, o înzestrează și o conduce cu diferite daruri ierarhice și carismatice și o împodobește cu roadele sale (cf. *Ef* 4,11-12; *1Cor* 12,4; *Gal* 5,22). Prin puterea evangheliei, el întinerește Biserica, o reînnoiește fără încetare și o duce la unirea desăvârșită cu Mirele ei. Căci Spiritul și Mireasa spun Domnului Isus: „Vino!” (cf. *Ap* 22, 17). Astfel, Biserica

²⁰⁸ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo*, v. 1, p. 186.

universală se înfățișează ca „popor adunat în comuniunea Tatălui, a Fiului și a Spiritului Sfânt”.²⁰⁹

Sub aspect doctrinar, reîntoarcerea la fundamentele credinței este realizată de *Catehismul Bisericii Catolice* care realizează o sinteză a teologiei postconciliare printr-o serie de definiții care urmăresc structura clasică a Catehismelor însă în dezvoltarea sistematică a argumentării care trece prin aspectele biblice, patristice și a principalilor teologi din Occident sau Orient. Promulgat la data de 11 octombrie 1992 de către Papa Ioan Paul al II-lea prin „Constituția Apostolică *Fidei depositum* pentru publicarea Catehismului Bisericii Catolice redactat în urma Conciliului ecumenic al II-lea din Vatican II, această lucrare este „un catehism sau compendiu al întregii învățăături catolice atât asupra credinței, cât și asupra moralei, care să fie ca un text de referință pentru catehismele sau compendiile compuse în diferitele țări. Prezentarea învățăturii trebuie să fie biblică și liturgică, expunând o învățătură sigură și, în același timp, adaptată vieții actuale a creștinilor”, realizat și receptat într-o manieră care reflectă sinodalitatea „într-o simfonie a credinței” care „reflectă astfel natura colegială a Episcopatului; ea atestă catolicitatea Bisericii.”²¹⁰

În logica prezentării adevărilor de credință care constituie doctrina creștină, după ce se pornește de la faptul că omul este capabil de Dumnezeu și că există mai multe căi de cunoaștere, în siajul teologiei catafactice sau apofatice, se prezintă misterul Preasfintei Treimi în unitatea de o ființă întreită în Persoane. Dincolo de a fi o cunoaștere sterilă, strict teoretică sau speculativă, acesta este rezultatul unei „renașteri spirituale” care se realizează prin Botezul nostru, fiind opera Spiritului Sfânt” deoarece: „Nimeni nu poate să zică: «Isus este

²⁰⁹ Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen Gentium*, n. 4.

²¹⁰ Constituția Apostolică *Fidei depositum* pentru publicarea Catehismului Bisericii Catolice redactat în urma Conciliului ecumenic al II-lea din Vatican, introducere.

Domnul» decât în Spiritul Sfânt” (1 Corinteni 12, 3). „Dumnezeu l-a trimis în inimile noastre pe Spiritul Fiului său, care strigă: Abba, Tată!” (Galateni 4, 6) Această cunoaștere de credință nu este posibilă decât în Spiritul Sfânt.”²¹¹

„Spiritul Sfânt, prin harul său, este cel dintâi în deșteptarea credinței noastre și în noua viață, care este a-i cunoaște pe Tatăl și pe Isus Hristos, pe care l-a trimis [In 17, 3]. Cu toate acestea, El este ultima Persoană a Sfintei Treimi care s-a revelat. Sfântul Grigore din Nazianz, «Teologul», explică această progresie prin pedagogia «condescendenței» divine: Vechiul Testament îl proclama limpede pe Tatăl, mai nedeslușit pe Fiul. Cel Nou l-a arătat pe Fiul, a făcut să se întrezărească dumnezeirea Spiritului. Acum, Spiritul are drept de cetățenie printre noi și ne dă o viziune mai clară despre sine. Într-adevăr, nu era prudentă proclamarea pe față a Fiului, pe când nu se mărturisea încă dumnezeirea Tatălui, nici adăugarea Spiritului Sfânt ca o povară în plus, ca să folosesc o expresie cam îndrăzneată, pe când nu era încă recunoscută dumnezeirea Fiului... Numai prin înaintări și progresări «din slavă în slavă», lumina Treimii va lumina în cea mai limpede strălucire [Sf. Grigore din Nazianz, *Or. theol.* 5, 26].”²¹²

De fapt, „a crede în Spiritul Sfânt înseamnă deci a mărturisi că Spiritul Sfânt este una dintre Persoanele Sfintei Treimi, consubstanțială Tatălui și Fiului, „care împreună cu Tatăl și cu Fiul este adorat și preamărit» (Simbolul niceo-constantinopolitan)”, urmărindu-se în continuare aspectele *oikonomice* care privesc acțiunea lui Dumnezeu care ajunge în Biserică prin mijlocirea Fiului în lucrarea imanentă a Spiritului.²¹³

În continuare avem bazele oricărui curs de pneumatologie, în articolul 8, „Cred în Spiritul Sfânt” nr. 687-732 trecându-se prin fundamentele biblice, patristice, simbolurile și numele

²¹¹ CBC n. 683.

²¹² CBC n. 684.

²¹³ CBC n. 685.

Spiritului Sfânt, istoria mântuirii, plinirea mesianică în Isus Hristos, mariologie, pentru a se prezenta Spiritul ca „Darul lui Dumnezeu” (CBC nr. 733-736), cuprinzând și acest aspect dezvoltat și publicat de către Don Renzo Lavatori încă din anul 1987 (*Centro editoriale dehoniano* Bologna) prin lucrarea tradusă și în limba română. Epoca Bisericii este Epoca Spiritului Sfânt care debutează în ziua Rusaliilor sau sunt „timpurile de pe urmă” care conduc istoria spre plinirea Eshatonului. Spiritul este prezent în imanența istoriei și lucrează impunând tensiunea eshatologică care edifică Împărăția lui Dumnezeu și în acest șantier care reflectă imperfect, și nu lipsit de misterul persecuțiilor și al suferinței, plinirea voinței universale, mântuitoare, a lui Dumnezeu.

„În ziua Rusaliilor (la încheierea celor șapte săptămâni pascale), Paștele lui Hristos se împlinește în revărsarea Spiritului Sfânt, care este manifestat, dăruit și comunicat ca Persoană divină: din plinătatea sa, Hristos Domnul revarsă din belșug Spiritul [*Fapte* 2, 33-36]. În această zi, Sfânta Treime este pe deplin revelată. Începând din această zi, Împărăția vestită de Hristos este deschisă celor care cred în El: în smerenia trupului și în credință, ei participă deja la comuniunea Sfintei Treimi. Prin venirea sa, care nu are sfârșit, Spiritul Sfânt face lumea să intre în «vremurile din urmă», timpul Bisericii, Împărăția deja moștenită, dar încă nu desăvârșită: Văzut-am Lumina cea adevărată, luat-am Spirit ceresc, aflat-am credința cea adevărată, nedespărțitei Treimi închinându-ne, căci ea ne-a mântuit pe noi [Liturgia bizantină, Troparul vecerniei de Rusalii].”

De fapt, ultimul citat este prezent și în Sfânta Liturghie după împărtășirea credincioșilor, la binecuvântarea cu Sfântul potir, exclamație care ne pune în legătură cu opera Spiritului de unire în sfințenie și în comuniunea sfinților a Bisericii. De fapt, „misiunea Bisericii nu se adaugă la cea a lui Hristos și a Spiritului Sfânt, ci este sacramentul ei; prin toată ființa sa și în toate măduarele sale, Biserica este trimisă pentru a vesti și a da

mărturie, a actualiza și a răspândi misterul comuniunii Sfintei Treimi” (n. 738). Iată legătura dintre *oikonomia* mântuirii și *oikonomia* sacramentală actualizată în Biserica istorică / luptătoare, natura divină care este Binele, Iubirea sau Lumina revărsându-se pentru a învâli și ridica ființa umană la starea harului sfințitor care îndumnezeiește, unește și mântuiește omul, care prin viața spirituală intră în dinamismul Istoriei sacre.

În *Catehismul Bisericii Catolice* nu se urmărește impunerea unei poziții magisteriale unice, nu se substituie tradițiilor locale și diferitelor nuanțări care sunt prezente în pluralismul școlilor teologice care se dezvoltă în unitatea în diversitate a Bisericii lui Hristos, în continuitatea apostolică care mărturisește ortodoxia credinței în catolicitatea Bisericii:

„Acest Catehism nu este destinat a înlocui catehismele locale, care au primit cuvenita aprobare a autorităților bisericești, a episcopilor diecezani și a Conferințelor episcopale, mai ales când au primit aprobarea Scaunului Apostolic. El este destinat să încurajeze și să ajute la redactarea unor noi catehisme locale, care să țină seama de diferite situații și culturi, dar care să păstreze cu grijă unitatea credinței și fidelitatea față de învățătura catolică.”²¹⁴

Dacă în *Catehism* se urmărește legătura dintre doctrină și viața de credință a Bisericii contemporane, Sf. Ioan Paul al II-lea prezenta diferitele aspecte pneumatologice din perspectivă teologică atingând și aspectele clasice ale relațiilor intra-trinitare (*ad intra*) care se reflectă ulterior în acțiunea *oikonomică* – *ad extra* în Scrisoarea enciclică *Dominum et Vivificantem* a Papei Ioan Paul al II-lea despre Spiritul Sfânt în viața Bisericii și a lumii din 18 mai 1986. Pornind de la textul Evangheliei după Ioan, în scrisoarea enciclică se spune:

„Este o caracteristică a textului lui Ioan faptul că Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt sunt numiți în mod clar Persoane, cea dintâi

²¹⁴ Constituția Apostolică *Fidei depositum*, Valoarea doctrinală a textului.

distinctă de cea de a doua și de a treia și fiecare dintre ele una față de alta. Isus vorbește despre Spiritul-Paraclet folosind de mai multe ori pronumele personal «El» și, în același timp, de-a lungul cuvântării de rămas bun, dezvăluie legăturile care unesc pe Tatăl, pe Fiul și pe Spiritul unul cu celălalt. Astfel, «Spiritul... porcede de la Tatăl» și Tatăl Îl «dăruiește» pe Spiritul. Tatăl Îl «trimite pe Spiritul în numele Fiului», Spiritul «dă mărturie» despre Fiul. Fiul Îl roagă pe Tatăl să-L trimită pe Spiritul Mângâietor, dar afirmă și promite, de asemenea, în legătură cu «plecarea» Sa prin Cruce: «Dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi». Așadar, Tatăl Îl trimite pe Spiritul Sfânt în puterea paternității Sale, după cum L-a trimis pe Fiul; dar, în același timp, Îl trimite în puterea Răscumpărării săvârșite de Hristos – și în acest sens Spiritul Sfânt este trimis și de Fiul: «Îl voi trimite la voi».”²¹⁵

Ioan Paul al II-lea subliniază că, dacă celelalte afirmații privesc Epoca Bisericii, versetul din *Ioan* 16, 7 „include și subliniază limpede și relația de interdependență, care ar putea fi numită cauzală, între manifestarea unuia și a celuilalt: «Dacă mă voi duce, Îl voi trimite la voi». Spiritul Sfânt va veni în măsura în care Hristos va pleca prin Cruce: va veni nu numai în urma, ci datorită Răscumpărării împlinite de Hristos, prin voința și lucrarea Tatălui” (*Dominum et vivificantem* n. 8). De asemenea, în porunca misionară în care este dată formula Sfântului Botez, aceasta „reflectă misterul intim al lui Dumnezeu, al vieții dumnezeiești, care este Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, unitatea divină a Treimii. Cuvântarea de rămas bun poate fi citită ca o pregătire specială pentru această formulă trinitară, în care se exprimă puterea dătătoare de viață a Sacramentului ce aduce *participarea la viața lui Dumnezeu Unul-Întreit*, pentru că dăruiește harul sfințitor ca pe un dar supranatural făcut omului. Prin har omul este chemat și făcut "capabil" să ia parte la viața de

²¹⁵ Scrisoarea enciclică *Dominum et Vivificantem*, n. 8.

nepătruns a lui Dumnezeu.”²¹⁶ Spiritul Sfânt este Iubire, ceea ce exprimă prin analogie cel mai bine esența naturii dumnezeiești:

„În viața Sa intimă, Dumnezeu «este iubire» [*In* 4, 8. 16], iubire esențială, comună celor trei Persoane divine: iubire personală este Spiritul Sfânt, ca Spirit al Tatălui și al Fiului. De aceea, El «cercetează adâncurile lui Dumnezeu» [*1 Cor* 2, 10] ca Dar de iubire necreată. Se poate spune că în Spiritul Sfânt viața intimă a Dumnezeului Unul-Întreit devine în totalitate Dar, schimb de iubire reciprocă între Persoanele divine, și că prin Spiritul Sfânt Dumnezeu «există» ca Dar. Spiritul Sfânt este acela care este expresia personală a acestei dăruiri de sine, a faptului de a fi iubire.[Sf. Toma d’Aquino, *Summa Theol.* I a qq. 37-38] El este Iubirea Personală. El este Darul Personal. Avem aici o bogăție inepuizabilă a realității și o aprofundare inefabilă a conceptului de persoană în Dumnezeu, pe care numai Revelația divină ni le dezvăluie. În același timp, Spiritul Sfânt, fiind de o ființă cu Tatăl și cu Fiul în dumnezeire, este Iubirea și Darul necreat din care decurge, ca din izvorul său (*fons vivus*), orice dar făcut făpturilor (darul creat): darul existenței făcut tuturor lucrurilor prin creație; darul harului făcut oamenilor prin toată oikonomia mântuirii. După cum scrie Apostolul Paul: «Iubirea lui Dumnezeu a fost revărsată în inimile noastre prin Spiritul Sfânt, Cel dăruit nouă»(*Rom* 5, 5)”.²¹⁷

Se face cu finețe distincția între aspectele metafizice, ontologice care permit ca Spiritul Sfânt să fie „Dar de iubire necreată”, viața intimă treimică fiind „Dar de iubire”, în timp ce „Spiritul Sfânt, fiind de o ființă cu Tatăl și cu Fiul în dumnezeire, este Iubirea și Darul necreat din care decurge, ca din izvorul său (*fons vivus*), orice dar făcut făpturilor (darul creat).” Și cel mai important aspect este darul unității, al comuniunii, deoarece spiritul potrivit voinței lui Dumnezeu conduce la dezbinare și

²¹⁶ Scrisoarea enciclică *Dominum et Vivificantem*, n. 9.

²¹⁷ *Ibidem*, n. 10.

la amestecarea limbilor, în timp ce Spiritul lui Dumnezeu dăruit de Hristos în ziua Rusaliilor este spiritul refacerii unității în comuniunea plenară, de sfințenie, în iubirea divină, de aceea darul limbilor devine semnul imanent al acțiunii divine în perioada post-pascală. Don Renzo Lavatori, interpretând Constituția pastorală *Gaudium et Spes* subliniază acest aspect:

„Același dar al Spiritului, revărsat din belșug în Biserică, se deschide și se revarsă asupra întregii omeniri, pentru ca fiecare om să se facă disponibil, să înțeleagă și să primească, deci să urmeze planul divin de mântuire: «Cu darul Spiritului Sfânt omul poate ajunge la credință, să contempleze și să guste taina planului dumnezeiesc» (*Gaudium et Spes* n. 15). Darul Spiritului constituie astfel un ferment viu, o sămânță de iubire care, întorcându-se în umanitatea întreagă, o stimulează și o mișcă spre primirea și posedarea adevărului lui Dumnezeu, ca să depășească diviziunile care-i despart pe oameni între ei și să găsească sensul corect al comuniunii fraterne.”²¹⁸

Spiritul Sfânt e dăruit de Isus Hristos care șade de-a dreapta Tatălui fiind Fiul din veșnicie și ca Dumnezeu adevărat și om adevărat după Înălțare, *oikonomie* care va dura până la sfârșitul chipului imperfect al lumii acestea. Aspectele *ad intra* și ale *oikonomiei* mântuirii la care face referire enciclica *Dominus et Vivificantem* ne prezintă tabloul descriptiv al Persoanei Spiritului Sfânt ca dar al lui Dumnezeu dat prin Isus întregii Biserici, un dar necreat și veșnic care revelează „ființa-iubire” a lui Dumnezeu, expresia personală a unei astfel de iubiri, „a acestui *a fi Iubire*. Este Persoana-Iubire. Este Persoana-Dar.”²¹⁹

²¹⁸ Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatăl și al Fiului*, pp. 289-290.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 306.

3.4.3. Direcții de cercetare în pneumatologia contemporană

Poziția magisterială contemporană este deschisă pluralismului cercetării și speculării pozițiilor tradițiilor Bisericii ca unitate în diversitate. Acestea sunt expresia continuității apostolice și a nuanțării pe care Bisericile care alcătuiesc Biserica lui Hristos le-au făcut de-a lungul timpului printr-o reflecție care vine din trăirea credinței și din viața liturgică și sacramentală a corpului eclezial.

O primă direcție de cercetare rămâne conceptul de Persoană în Sfânta Treime, problematică care se impune din diferențele esențiale dintre persoana umană (definită filosofic de Boethius în secolul VI: *Persona est naturae rationalis individua substantia* sau *rationalis naturae individua substantia*, definiție care este preluată la ora actuală în mod pozitiv sub aspect psihologic, Persoana în Isus Hristos în natura divină și umană (definită la Calcedon în 451) și Persoana în unitatea de o ființă dumnezeiască.

Epoca modernă a schimbat în mod radical problematica filosofică legată de definirea „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. Conceptul de „Ego” pătrunde în preocupările moderne prin „Eu cuget”. Astfel, persoana începe să se identifice treptat cu conștiința de sine, cu un „centru cognitiv-volitiv”. Astfel definită, persoana este un centru autonom de acțiune care poate dispune de potențele proprii în deplină libertate: persoana – centrul conștiinței și libertății.

Teologia trinitară este obligată să se exprime 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 care au un conținut diferit față de definițiile clasice. Însă extrapolarea conceptelor

non-teologice în teologia trinitară conduce la afirmarea a trei centrii de conștiință liberă, echivalentul triteismului.

O primă încercare de reformulare a conceptului de Persoană a fost realizată de Karl Barth. Acesta consideră că ar fi necesar să se utilizeze un alt termen prin care să se definească realitatea Tatălui, Fiului și a Spiritului Sfânt, deoarece atât termenul *hypostasis*, cât și *persona* nu mai sunt percepuți în contextul definirii lor din perioada Antichității sau a Evului Mediu. Barth propune o formulare alternativă prin *trei moduri de a fi* în Dumnezeu.²²⁰

Conceptul de persoană în viziunea lui Karl Rahner diferă radical față de formularea clasică, a lui Boethius, 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.²²¹

Este posibil ca definiția persoanei acceptată de Rahner să plece de la analiza critică a conceptului de persoană expus de Karl Barth. Barth era conștient de limitele pe care definiția sa conceptuală le comportă, după mărturisirea:

„Am încercat să găsim un răspuns relativ mai bun la ceea ce oferă conceptul de persoană. Simplul fapt că nu am putut face altceva decât să reiau 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.”²²²

²²⁰ Alexandru Buzalic, *De Trinitate*, p. 279.

²²¹ F. X. Bantle, *Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners*, în: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 30/1979, p. 22.

²²² Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zurich, 1947, pp. 386-387.

Cunoscutul teolog luteran își propune să abordeze problema Persoanei în cadrul unei discuții pe tema Sfintei Treimi, subliniind pericolul căderii într-o formă de triteism. De asemenea, este important faptul că subliniază și diferențele limbajului specific secolului XX care dau conceptului de „persoană” o semnificație diferită de cea acceptată de Biserica Antică și a Evului Mediu care pun în legătură „persoana” cu autocunoașterea sau mai bine spus conștiința de sine.²²³

Barth propune explicarea teologiei trinitare prin recurgerea la expresia „manieră de a fi”: „Dumnezeu este unul în trei maniere de a fi, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt”²²⁴. Karl Barth dezvoltă în același timp tezele sale în cadrul unei teologii a revelației biblice. Astfel, Dumnezeu este în sine revelant, revelație și ființare revelată. Revelantul corespunde Tatălui, revelația corespunde Fiului iar ființarea revelată este Spiritul Sfânt. În afirmația „Dumnezeu se revelează” sunt trei momente ale revelației și anume, subiectul, predicatul și obiectul, concentrate în cel mai mare grad posibil.²²⁵ În natura lui Dumnezeu este un raport de unitate și de alteritate pentru că în El, subiectul revelației este identic acțiunii revelatoare și efectului acestei acțiuni revelatoare. În ultimă analiză, teologia dogmatică propusă de Karl Barth ar fi o dezvoltare a acestor raporturi în conformitate cu ceea ce afirmă Scriptura, care rămâne criteriul determinant al oricărei cunoașteri teologice.

Ne întoarcem la o altă poziție, din perspectiva teologiei transcendente catolice, care este a lui Karl Rahner. Pentru Rahner, în perspectivă antropologică, conceptul de persoană semnifică mai întâi de toate 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

²²³ Ignazio Sanna, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Edizioni San Paolo, Cinsino Balsamo – Milano, 1994, p.200.

²²⁴ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, p.311.

²²⁵ Ignazio Sanna, *Chiamati per nome*, p.201.

dogmelor și monoteismului biblic. În practică credincioșii își imaginează trei centrii spirituale 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.²²⁶

Spre deosebire de Barth, Rahner propune înlocuirea definiției Persoane din „trei moduri de a fi” cu „trei moduri distincte de subzistență”, lăsând termenul de „persoană” la singular pentru a exprima caracterul personal al lui Dumnezeu. Prin termenul de „persoană” în Sfânta Treime se desemnează unitatea, în timp ce „trei moduri distincte de subzistență” se referă implicit la această unitate, la faptul că tripersonalitatea implică unitatea lui Dumnezeu.²²⁷ Rahner recunoaște că termenul „mod distinct de subzistență” (germ. *distinkte Subsistenzweise*) 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 receptia credincioșilor la ideea de subiectivitate. Fără a se apela la realitatea substanțială a lui Dumnezeu, se pot distinge trei *subsistentialitates* întotdeauna distincte.

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, 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 antice.

Monoteismul creștin este deasupra monoteismului Vechiului Testament sau neoplatonic, deoarece Absolutul nu este un Unul-absolut, ci este comuniune. Creștinismul, prin

²²⁶ Ignazio Sanna, *Chiamati per nome*, p.201.

²²⁷ *Ibidem*, p. 203.

teologia trinitară impune explicarea multiplicității în unitate. Ratzinger afirmă:

„Conceptul creștin de Dumnezeu a acordat, pentru prima oară, aceeași atenție atât multiciplității cât și unicității. Dacă pentru antici multiciplitatea apare ca o disoluție a unității, pentru credința creștină, care raționează în termeni trinitari, multiciplitatea posedă apriori aceeași demnitate cu unicitatea.”²²⁸

Jürgen Moltman, se opune limbajului categorial folosit de transcendenaliști. Critica lui Moltmann adusă lui Barth și Rahner atinge aspectul utilizării conceptului hegelian și kantian care afirmă subiectivismul și individualismul extrem, propunând regândirea conceptului de „persoană” pornind de la concepțiile unor filosofi personaliști precum Buber, Ebner sau Rosenzweig. O altă critică este adusă relației Dumnezeu – om, care devine în această situație un „eu” – „Tu” în fața unui „Tu” transcendent și absolut care transformă această relație într-un raport Stăpân – servitor.²²⁹

Moltmann consideră că este necesară reîntoarcerea la originile creștinismului și la conceptul de Dumnezeu ca „persoană în relație” cu deschidere spre explicarea comuniunii umane în comuniunea divină.²³⁰

Alte direcții de cercetare privesc raportul dintre Isus Hristos și Spiritul Sfânt. Se păstrează distincția între hristologia clasică, ontologică, și hristologia pneumatologică care subliniază misiunea Spiritului Sfânt de a exterioriza dinamismul vieții trinitare prin *oikonomia* mântuirii, căutându-se evitarea oricăror noi forme de adopționism. Dacă Dumnezeu este iubire, aceasta se manifestă în dinamismul relațiilor dintre cele trei Persoane, intervenind în mod extraordinar prin misiunea

²²⁸ Joseph Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia, 1974, p. 183.

²²⁹ Jürgen Moltmann, *Trinita e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia, 1983, pp. 204-217.

²³⁰ John J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, p. 106.

profetică și inspirația prin care se materializează textul revelat. Spiritul Sfânt este prezent din veșnicie, înainte de crearea lumii (*Facerea* 1, 2). După căderea omului în condiția lumii istorice Tatăl dăruiește Spiritul care pregătește în Israel Întruparea Fiului în Isus Hristos după schema Tatăl → Spiritul Sfânt → Fiul. Întruparea este opera Spiritului Sfânt care o „umbrește” pe Preasfânta Fecioară Maria (*Luca* 1, 34-37), apoi este prezent permanent în Isus Hristos la plinirea timpurilor fiind trimis de acesta în ziua Rusaliilor, în perioada Noului Legământ schema trinitară devenind Tatăl → Fiul → Spiritul Sfânt. La instaurarea Împărăției lui Dumnezeu, când Dumnezeu va fi totul în toate, iubirea ajunsă la plinătate în creație prin Spirit trece prin mijlocirea lui Isus Hristos pentru a se reîntoarce la Tatăl, izvorul iubirii dumnezeiești: Spiritul → Fiul → Tatăl, iezuitul John J. O'Donnell spunând că „planul iubirii lui Dumnezeu poate fi văzut ca un mare cerc de *exitus* și *reditus*. Fiecare lucru vine de la Tatăl și se reîntoarce la El.”²³¹

Altă direcție de cercetare provine din dimensiunea pneumatologică a ecleziologiei Vaticanului II și explorarea rolului Spiritului Sfânt în viața spirituală a ființei umane. Despre *Chemarea universală la sfințenie în Biserică*, Constituția dogmatică *Lumen Gentium* afirmă:

„«Dumnezeu este iubire și cel care rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu în el»” (*1In* 4,16). Dumnezeu și-a revărsat iubirea în inimile noastre prin Spiritul Sfânt care ne-a fost dat (cf. *Rom* 5,5); de aceea, primul dar, și cel mai necesar, este dragostea, prin care îl iubim pe Dumnezeu mai presus de toate și pe aproapele pentgbv ru Dumnezeu. Dar pentru ca iubirea, ca o sămânță bună, să crească și să rodească în suflet, fiecare credincios trebuie să asculte cu drag cuvântul lui Dumnezeu și, ajutat de har, să-i împlinească în fapte voința, să participe des la sacrameinte, mai ales la Euharistie și la celebrările liturgice, și să fie stăruitor în rugăciune, în lepădarea de sine, în slujirea asiduă a fraților

²³¹ John J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, p. 86.

și în practicarea tuturor virtuților. Într-adevăr, iubirea, ca legătură a desăvârșirii și plinire a legii (cf. *Col* 3,14; *Rom* 13,10), guvernează toate mijloacele de sfințire, le dă formă și le duce la scop. De aceea, semnul distinctiv ce caracterizează pe adevăratul ucenic al lui Hristos este iubirea de Dumnezeu și de aproapele.”²³²

Nu în ultimul rând, la ora actuală avem și preocupări cu totul noi, rezultatul catolicității Bisericii lui Hristos și a dialogului creștinismului cu diferitele subculturi sau tendințe culturale din diferitele colțuri ale lumii. Problematika pneumatologică apare direct sau indirect în siajul legăturii dintre Dumnezeu și lume. Astfel avem teologia eliberării din care se desprind mai multe forme de „teologii ale eliberării” prin definirea unor poziții dizidente de tipul „teologia neagră” sau „teologia feministă” etc.²³³ Aceste abordări partizane sau apropiate de anumite poziții ideologice au permis ieșirea din structura tradițională și din inerția unei viziuni colonialiste sau patriarhale pentru a se deschide spre dimensiunea inculturării valorilor Evangheliei și la integrarea din ce în ce mai activă a femeilor în viața Bisericii.²³⁴

Însă adevărata contribuție o aduc teologii non-europeni care exprimă recepția Cuvântului lui Dumnezeu în Biserica vie, trăitoare în tradițiile lor culturale și în dinamismul Spiritului care lucrează în lume. Teologia africană ne oferă o astfel de deschidere în care Isus este de culoare în iconografia și în spiritualitatea locală, în timp ce școlile de gândire asiatice pornesc de la aspectele științelor religioase care permit înțelegerea creștinismului în ambientul religiilor a-teiste sau a politeismelor de tip daoist, hindus sau shintoist.²³⁵

²³² *Lumen Gentium* n. 42.

²³³ Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Cerf, Paris 2004, pp. 399-406.

²³⁴ Susan A. Ross, „Féminisme et théologie”, în: *Raisons politiques*, no 4(4)/2001, p. 136.

²³⁵ Alexandru Buzalic, *Propedeutica teologiei*, pp. 149-150.

Dincolo de feminismul combatant aliniat militantismului politic, o problemă reală o constituie androginismul naturii divine și, de aici, „feminitatea” Spiritului Sfânt despre care scriu teologii reformați Jürgen Moltmann și soția sa Elisabeth Moltmann-Wendel.²³⁶ Principiul metafizic al lumii nu poate fi decât androgin, mai mult, în Sfânta Treime avem imaginea paternă a unui Tată care îl „naște” pe Fiul, Dumnezeu fiind descris atât prin atribute masculine cât și feminine. John J. O'Donnell îl citează pe Donald Gelpi (*The Divine Mother. A Trinitarian Theology of the Holy Spirit*, University of America Press, Lanham, Maryland 1984) care elaborează o teologie trinitară subliniind feminitatea divină.²³⁷

Mult mai complexă este opera lui Yves Congar care tratează despre maternitatea „în” Dumnezeu și despre feminitatea Spiritului Sfânt.²³⁸ De fapt este vorba despre androginia dumnezeirii care îl creează pe om „după chipul și asemănarea Sa” bărbat și femeie (*Facere* 1, 27), limbile biblice numind Spiritul Sfânt prin ebr. *ruah* – gen feminin, grec. *pneuma* – gen neutru și lat. *spiritus* – gen masculin ca să nu vorbim despre limbile vernaculare contemporane. Alte analogii ne trimit spre crearea Evei din coasta lui Adam, în timp ce maica Bisericii se naște din coasta străpunsă de sulita a lui Isus pe Sfânta Cruce și din trimiterea Spiritului Sfânt în ziua Rusaliilor, Isus fiind Capul Bisericii și în același timp Mirele etc. Congar amintește faptul că în devoțiunile contemporane, asemenea documentelor magisteriale, rolul feminin al Spiritului Sfânt este înlocuit prin rolul Preasfintei Fecioare Maria în istoria mântuirii, fapt care ține de profunzimea trăirii misterului creștin.²³⁹

²³⁶ Jürgen Moltmann, Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL, *Als Frau und Mann von Gott reden*, Chr. Kaiser Verlag, 1991, p. 89.

²³⁷ John J. O'Donnell, *Il Mistero della Trinità*, p. 98.

²³⁸ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo. Teologia dello Spirito*, Vol. 3, Queriniana, Brescia 1983, p. 161.

²³⁹ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo. Teologia dello Spirito*, Vol. 3, p. 171.

3.4.4. Spiritul Sfânt în dialogul teologic contemporan

Este clar că avem un unic *Simbol al credinței* care definește ortodoxia doctrinei, Revelația divină și Sfânta Tradiție încredințate Magisteriului viu al Bisericii și tradițiile Bisericilor locale care au generat principalele opere ale Părinților Greci și Latini, preluate de școlile teologice monastice, universitare sau ale teologilor care au dezvoltat o tradiție locală în limbile vorbite de poporul credincios. Pe linia Sfântului Augustin teologia Latină caută să sublinieze egalitatea celor trei Persoane în unica natură divină (un Dumnezeu în trei Persoane) și identitatea dintre Treimea immanentă și cea *oikonomică*, în timp ce tradiția Greacă se oprește asupra celor trei Persoane (trei Persoane într-un singur Dumnezeu) și asupra monarhiei Tatălui.²⁴⁰

În Evul Mediu superior teologia Latină, pe lângă specularea fundamentelor biblice despre trimiterea Spiritului Sfânt de către Fiul, caută să ofere culturii un *intellectus fidei* care să completeze Revelația biblică cu argumente filosofice, raționale, în timp ce teologia Greacă, care începe să se diversifice în ambientele grecești, slave sau românești, caută să trăiască misterul și se retrage în sfera tradițiilor proprii și a rezistenței în fața lumii seculare prin inerția în fața schimbărilor rămânând ancorată în teologia Conciliilor Ecumenice și a Sfinților Părinți.²⁴¹

Ne-am oprit în primul rând asupra distincției dintre ortodoxie și heterodoxia sau ereziile care au separat Biserica lui Hristos prin schisme anatemice sau au necesitat clarificări sau completări ulterioare cum a fost cazul combaterii arianismului vizigot de pe teritoriul Spaniei și introducerea lui *Filioque* mai întâi ca un *theologumenon* apoi în Crezul liturgic tradus în limba latină începând cu anul 1014, într-un context politic marcat de reconfigurarea geo-politicii Europene între lumea germanică, care se afirmă ca Sfânt Imperiu, și Imperiul Bizantin, marcat de

²⁴⁰ 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. 14.

²⁴¹ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo. Teologia dello Spirito*, Vol. 3, p. 11.

tensiuni între Roma și Constantinopol care debutează sub Patriarhul Fotios, trec prin schisma din 1054 și ating apogeul în perioada Cruciadelor.²⁴²

Problematica pneumatologică clasică, până în secolul al XIX-lea, s-a concentrat asupra tradițiilor Orientale și Latine prezente în Bisericile care au aceeași doctrină și sacramentalitate în continuitatea apostolică a Bisericii lui Hristos, apărând luări de poziție exclusiviste proprii modelului trinitar adoptat de tradiția Greacă (purcederea numai de la Tatăl) sau Latină (*Filioque*), pe linia Conciliului Florentin greco-catolicii rămânând în tradiția liturgică a Răsăritului recunoscând argumentele legitime fiecărei dezvoltări conceptuale în parte și a complementarității acestora la nivel teoretic. Ne aflăm în fața misterului Preasfintei Treimi și a aprofundării aspectelor diferite care caută să raționalizeze și să conceptualizeze ceea ce rămâne un adevăr de credință revelat și în același timp accesibil experienței vieții de credință.

Începutul Epocii Moderne produce o ruptură între ortodoxia doctrinară prezentă în Biserica Catolică și în Bisericile Ortodoxe și doctrina, dar mai ales sacramentalitatea din Bisericile și Denominațiunile apărute în sîajul Reformei din 1517. Dacă Contrareforma indusă de Conciliul Tridentin reglementează în mod autoritar viața Bisericii și se pronunță în sensul explicării dogmelor credinței pe înțelesul omului intrat în Epoca Modernă, transformările culturale și secularizarea din Epoca Contemporană se reflectă în lucrările Conciliilor Vatican I (1869-1870) și Vatican II (1962-1965), în a doua jumătate a secolului XX renunțându-se la centralismul instituțional Roman în favoarea reconectării cu creștinul concret trăitor în istorie, reîntoarcerea la fundamentele primului Mileniu creștin și la valorizarea sinodalității. La ora actuală ne aflăm în perioada post-conciliară în care liniile directe emise de Părinții conciliari sunt transpuse în viață în condițiile concrete ale lumi de azi.

²⁴² Harding Meyer, *La situation actuelle du dialogue oecuménique sur le filioque*, p. 15.

Eliberați de influențele politico-eceziale din trecut, problematica lui *Filioque* poate fi văzută critic sub patru etape istorice.²⁴³ Prima este marcată de emergența problematicii pneumatologice la Sinodul al III-lea din Toledo (589) până la Sinodul din capitala Imperiului Carolingian, Aix-la-Chapelle (809) care introduce *Filioque* în Crezul liturgic în ciuda opoziției Papalității, ceea ce conduce spre o primă separare a Orientului de Occident. Aix-la-Chapelle este și locul în care jocul de putere s-a proiectat asupra disputelor teologice referitoare la recepția Conciliului de la Niceea II (787), din fericire rămas la nivel local, fără să aducă noi dezbateri contradictorii la nivel ecumenic.²⁴⁴

A doua etapă este cea a polemicii și a schismelor din anii 867 și 1054 care radicalizează pozițiile teologice Grecești și Latine pe fondul deciziilor politico-eceziale autoritare. A treia etapă este a Conciliilor unioniste, care au loc după căderea Constantinopolului (1453) la Lyon (1274) și Florența (1438), care se reflectă în Bulele Papale emise de Benedict al XIV-lea *Etsi pastoralis* (1742) și *Nuper ad nos* (1743) care acceptă pluralismul pozițiilor tradiționale în complementaritatea dezvoltării teologiilor în apostolicitatea Bisericii.

A patra etapă corespunde eforturilor de apropiere ecumenică și al acordurilor bilaterale sau multilaterale ale Bisericilor din ultimul secol până la ora actuală, pe fondul trezirii mișcărilor carismatice contemporane și a creșterii pietății față de Persoana Spiritului Sfânt, atât în ambientul catolic-roman al reînnoirii vieții de credință cât și în cel protestant de orientare penticostală.

Dialogul ecumenic se desfășoară atât cu Bisericile Ortodoxe (numite și Bisericile celor șapte Concilii) cât și cu Bisericile

²⁴³ Harding Meyer, *La situation actuelle du dialogue oecuménique sur le filioque*, pp. 15-16.

²⁴⁴ Michel Sot, „Aix-la-Chapelle au miroir de Constantinople”, în: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 36^e congrès, Istanbul, 2005. *Les villes capitales au Moyen Age*. pp. 216-217.

„celor trei Concilii”, precalcodoniene, din care fac parte Biserica Ortodoxă Coptă (Patriarhatul Alexandriei), Biserica Ortodoxă Siriană (Patriarhatul Antiohiei), Biserica Apostolică Armeană, Biserica Ortodoxă Etiopiană (Patriarhatul de Axoum și Addis Abeba) și Biserica Ortodoxă Siro-Malankareză (Siro-Indiană), datorită respingerii Conciliului de la Efes (431) și a promovării teologilor nestorienii, Biserica Apostolică Oriental-Asiriană nefiind parte din discuțiile care privesc ortodoxia doctrinară și o posibilă apropiere ecumenică.²⁴⁵

Dacă dialogul cu acest tip de „Biserici ortodoxe” conduce spre o apropiere irenică și spre o reinterpretare a bazelor doctrinare, o parte a acestor Biserici, păstrându-și ființa prin ritul apostolic pe care îl mărturisesc, au intrat deja în comuniunea plenară a Bisericii Catolice după modelul primului Mileniu, recunoscând doctrina ortodoxă a tuturor Conciliilor Ecumenice în spiritul mișcărilor unioniste care merg pe linia unității în diversitate. Astfel, în comuniune plenară avem din Patriarhia Alexandriei Biserica Coptă Catolică și Mitropolia Catolică Etiopiană, de rit Antiohean (Vest-Sirian) Biserica Maronită, Biserica Catolică Siriacă și Biserica Catolică Siro-Malankareză, Biserica Armeano-Catolică și Bisericile de rit Caldeean / Persan (Est-Sirian) prin Biserica Catolică Caldeeană și Biserica Catolică Siro-Malabareză. Unitatea Bisericii lui Hristos se bazează pe mărturisirea de credință ortodoxă care și-a dobândit propriile nuanțări liturgico-rituale și fundamentări teologice ancorate în scrierile și în viața de credință a Bisericilor locale care reunesc în Hristos toate neamurile. Unitatea este opera Spiritului Sfânt și nu este o uniformitate construită după modelul Turnului Babel!

Bisericile Ortodoxe de rit Constantinopolitan, după respingerea Documentului de unire Florentin și căderea Imperiului Bizantin sub turci, a fost în imposibilitatea unei poziții unitare, asemenea Orientului creștin devenind un

²⁴⁵ André De Halleux, „Le dialogue théologique avec les Orientaux Orthodoxes”, în: *Revue théologique de Louvain*, 20^e année, fasc. 1, 1989, p. 118.

mozaic de Biserici locale ale Grecilor, Slavilor (ucraineni, ruși, bieloruși, ruteni, sârbi) și Românilor. Fără să fie o mișcare eclezială de ordinul de mărime al Conciliului Ecumenic, o parte a acestor Biserici au reintrat în comuniunea plenară a Bisericii Catolice după un model care reflectă realitatea primului Mileniu creștin, însă care s-a actualizat printr-o parte a Bisericilor locale prin Sinoadele unioniste de la Brest (1595/96), Ujhorod (1646) și Alba Iulia (1698-1700), din care se desprind toate structurile ecleziale greco-catolice actuale. La acestea se adaugă Biserica greco-catolică Melkită (1724), de limbă arabă, care reunește în unitate doctrinară și consens sinodal mozaicul Bisericilor locale de rit Constantinopolitan din Siria, Liban, Iordania, Israel, Turcia, Kuwait, Egipt și Sudan, dar și Biserica greco-catolică italo-albaneză care, pe teritoriul Albaniei de azi, în condițiile dificile ale guvernării Imperiului Otoman, ratifică Unirea cu Roma în anii 1765 și 1895, cunoscând catacombele impuse de statul ateu instaurat în anul 1967, este prezentă la nivel Arhiepiscopal începând cu anul 1996, având numeroși reprezentanți în diaspora. Unitatea în diversitate este opera Spiritului Sfânt.

Principiile ecumenismului catolic sunt prezentate în Decretul despre ecumenism – *Unitatis redintegratio* (din 21 noiembrie 1964) al Conciliului Ecumenic Vatican II. Comuniunea și gradul de manifestare a lui Dumnezeu prin Sacramente este diferit, existând mai multe grade de comuniune, exprimate în funcție de tripla ei exercitare: Mărturisirea de credință, Sacramentele, coeziunea dintre ierarhi și caritatea exercitată prin diaconie. În acest sens, mișcarea ecumenică constă în toate inițiativele care vin în sprijinul refacerii unității. Mai întâi trebuie să îndepărtate „cuvintele, judecățile și actele care nu se potrivesc și care îngreunează dialogul.”²⁴⁶

După reconcilierea memoriei traumatice a tensiunilor din trecut și a resentimentelor se poate trece la dialogul oficial, instituțional-ecclesial. În ceea ce privește dialogul teologic dintre

²⁴⁶ Vat II, *Unitatis Redintegratio*, cap. I, n. 4.

catolici și ortodocși, o problemă divergentă aparentă o constituie Declarația Comisiei Mixte de Dialog Teologic Catolic-Ortodox de la Balamand (1993) intitulat *Uniatismul, metodă de unificare ce aparține trecutului, și căutarea deplinei comuniuni în prezent*, care o regăsim și în *Declarația comună a Sfântului Părinte Papa Francisc și a Patriarhului Kiril al Moscovei și al întregii Rusii de la Havana* (2016) în care se afirmă că:

„Astăzi este clar că metoda «uniatismului» din trecut, înțeles ca uniune a unei comunități cu alta, desprinzându-se de Biserica sa, nu este un mod care permite restabilirea unității. Cu toate acestea, comunitățile ecleziale apărute în aceste circumstanțe istorice au dreptul de a exista și de a întreprinde tot ceea ce este necesar pentru a satisface exigențele spirituale ale credincioșilor lor, căutând, în același timp, să trăiască în pace cu vecinii lor. Ortodocșii și greco-catolicii au nevoie să se reconcilieze și să găsească forme de conviețuire acceptabile pentru ambele părți.”²⁴⁷

Aceste afirmații privesc situația așa numitului „uniatism” care s-a realizat în absența unui Patriarh, situația Mitropoliei istorice a Kievului implicată în Unirea de la Brest-Litovsk (1596) fiind complicată de ridicarea Moscovei la rangul de Patriarhie egală în demnitate cu Pentarhia antică (1589). Aplicarea reglementărilor administrativ-canonice ca urmare a Unirilor de la Brest, Ujhorod și Alba-Iulia au trecut prin adaptări de moment care au urmărit modernizarea corpului eclezial, teologii greco-catolici ridicându-se împotriva „latinizării” și a îndepărtării de patrimoniul ritului Constantinopolitan prin argumente care au contribuit la emanciparea teologiei refacerii unității. Greco-catolicii nu sunt „uniați”. Bisericele Unite sunt părți ale unor Biserici Ortodoxe care au făcut deja un prim pas spre refacerea unității. Unitatea le definește ca Biserici Catolice, identitatea eclesială le definește ca entități care fac parte, ca

²⁴⁷ Declarația comună a Sfântului Părinte Papa Francisc și a Patriarhului Kiril al Moscovei și al întregii Rusii, Havana, Cuba, 12 februarie 2016, n. 25.

Biserici *sui iuris*, dintr-o Biserică Ortodoxă revenită la comuniune, deoarece credința este ortodoxă, Biserica este Catolică conform fondării ei.²⁴⁸ Este ceea ce exprima Preafericitul Arhiepiscop Major al Bisericii Greco-Catolice Ucrainene Sviatoslav Șevciuk în anul 2016:

„Biserica Greco-Catolică Ucraineană (ca și celelalte Biserici unite, N.A.), cea mai mare dintre Bisericile Catolice Răsăritene, nu se opune în niciun fel Bisericii Ortodoxe. Suntem o Biserică Ortodoxă, cu teologie, liturgie, spiritualitate și tradiție canonică ortodoxă care alege să manifeste această Ortodoxie în spiritul primului mileniu creștin, în comuniune cu Roma. Suntem martorii faptului că Răsăritul și Apusul creștin nu numai că au obligația de a căuta o oarecare apropiere, ci sunt chemați de Însuși Mântuitorul nostru să trăiască de fapt unitatea unui Trup al lui Hristos, nu în supunerea unuia față de altul, ci în unirea de iubire a celor Trei Persoane divine care trăiesc nu trei vieți paralele una cu cealaltă, ci o singură viață: o viață de iubire care se dăruiește pe sine, care dă viață mai degrabă decât o ia. Este misiunea noastră, ca Biserică care a experimentat o mare persecuție și martiriul secolului XX, să luăm apărarea celor ce trăiesc astăzi o astfel de persecuție: frații și surorile noștri copti din Egipt, melchiți, caldeeni, sirieni ortodocși, asirieni și alți creștini din Orientul Mijlociu...”²⁴⁹

Biserica Română are o origine și o istorie comună până în anul 1700, subzistă la ora actuală în BOR și în BRU având același

²⁴⁸ Alexandru Buzalic, „The Specificity of the Greek-Catholic Ecclesiology in the Thinking of the Romanian Theological School”, în vol. *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy? Volume 1: Historical and Theological Perspectives on the Orthodox and Eastern Catholic Dialogue*, p. 297.

²⁴⁹ Cuvântare la „Institute Metropolitan Andrey Sheptytsky from Ottawa to Toronto University” (Septembrie 28, 2016), http://news.ugcc.ua/en/articles/words_of_his_beatitude_sviatoslav_during_the_banquet_on_the_occasion_of_carrying_institute_metropolitan_andreysheptytsky_from_ottawa_to_toronto_university_september_28_2016_77610.htm

rit grec Constantinopolitan român prin patrimoniul teologic, liturgic și spiritual exprimat în limba română, greco-catolicii fiind în comuniunea plenară a Bisericii după modelul ecleziologic din primul Mileniu creștin adaptat și experimentat conform evoluției culturale și a societății moderne. În acest context, Biserica Română Unită cu Roma a mers pe calea reconcilierii deschisă de Conciliile Ecumenice unioniste, mai ales în ceea ce privește pneumatologia tradiției teologice răsăritene din care face parte, promovând specificul propriu în cunoașterea limbajului teologic specific ambelor tradiții și modele trinitare Latine și Grecești. De-a lungul timpului au existat nuanțări diferite, apropiate fie de o parte fie de alta, în plan liturgic impunându-se pozițiile moderate susținute de Conciliul Florentin, afirmate explicit de Samuil Micu sau de Gheorghe Șincai și exprimate în textele cărților liturgice oficiale tipărite la Blaj.

Uniatismul nu este o metodă validă, din punct de vedere canonic, de refacere a unității Bisericii, ține de un moment concret de la sfârșitul epocii medievale care s-a concretizat la începutul istoriei moderne, în schimb greco-catolicii din Bisericile Unite, luptând atât împotriva tendințelor uniformizării „uniate” dar și împotriva diviziunilor schismatice, au făcut un prim pas spre uniate, au elaborat deja o teologie a refacerii unității ca „înaintemergători” într-un proces istoric firesc, netezind căile care conduc spre momentul în care vor dispărea diviziunile în sânul Bisericii lui Hristos. În dialogul teologic dintre catolici și ortodocși, eforturile teologiei greco-catolice și al teologilor din toate Bisericile Unite oferă deja o experiență de câteva secole în care Spiritul Sfânt a clarificat atât divergențele conceptuale, cât mai ales a animat unitatea în diversitate a Trupului mistic al lui Isus Hristos conform planului universal de mântuire a întregului neam omenesc.

4. Dimensiunea liturgică a teologiei despre Spiritul Sfânt

În perspectivă dogmatică, doctrina și morala exprimate la nivel magisterial este transpusă în viață prin intermediul liturgicii Bisericii. Viața liturgică are un dublu aspect: actualizează în orice moment istoric, *hic et nunc*, lucrarea *oikonomică* a lui Dumnezeu și, manifestă ca semn cu valoare sacramentală (semn immanent care exprimă o acțiune suprasensibilă eficientă, reală) legătura dintre omul istoric și veșnicia lui Dumnezeu.

Din momentul în care Isus Hristos intră în istoria omenirii ca Dumnezeu adevărat (Fiul) și om adevărat (întrupat și născut om adevărat din Maria Fecioara), Sfânta Treime devine immanentă în istorie prin legătura permanentă dintre Biserică și Dumnezeu care se materializează prin ceea ce poate fi întrezărit în plan cultural-spiritual. Sau putem spune că Dumnezeu „învăluie” dimensiunea istorică a creației decăzute prin comuniunea sfinților „în” Spiritul Sfânt, actualizând Împărăția Sa *hic et nunc* până când va ajunge la plinirea Eshatonului. De aceea este necesar să înțelegem țesutul spațio-

temporal pe care se clădește lumea în dimensiunea teologică a timpului istoric și al veșniciei.¹

Din momentul Rusaliilor, Dumnezeu și creația Sa sunt reunite eficient prin acțiunea Spiritului Sfânt (Mângâietorul, Sfințitorul), orice acțiune *oikonomică* fiind o acțiune Trinitară care de la Tatăl pornește ca izvor al dinamismului naturii divine, este mijlocită de Fiul „în” Isus Hristos care șade de-a dreapta Tatălui și a refăcut legătura dintre om și Dumnezeu prin misterul pascal, fiind o realitate care însoțește omul în existența sa istorică prin lucrarea Spiritului care „se coboară” în orice moment din veșnicie în concretul istoriei. Legătura dintre om și Dumnezeu nu este pasivă, ci este o relație care implică ființarea umană în dinamismul ascendent dinspre istorie spre veșnicie. Aici descoperim aspectul epicletic al invocării și intervenției Spiritului în Epoca Bisericii.

În această perspectivă descoperim legătura dintre om și Dumnezeu care se actualizează prin intermediul Bisericii în tensiunea eshatologică care conduce Istoria spre finalitatea ei, spre instaurarea Împărăției lui Dumnezeu care reunește totalitatea oamenilor mântuiți, și asistența permanentă pe care Dumnezeu o dă omului de-a lungul vieții sale istorice prin Sfintele Sacramente.

4.1. Metaistorie și istorie în unitatea creației

Timpul pe care îl experimentăm în dimensiunea chipului actual al creației rămâne un mister. Dumnezeu este Ființa care există din veșnicie, avem generarea-purcederea în dinamismul intratreimic care se petrec „înainte de toți vecii”, *Geneza* lumii după proiectul inițial, perfect al stării Edenice („Și a privit

¹ Alexandru Buzalic, „Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, Anul XLVII, 3, anul 2002, pp. 73- 86.

Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune foarte” *Facere* 1, 31), și decăderea acesteia într-o dimensiune istorică marcată de schimbarea-transformarea permanentă a lumii materiale ca urmare a unui păcat strămoșesc care are consecințe cosmice (*Facere* 3, 23-24).

Avem un „timp al lui Dumnezeu” care este A și Ω , în consecință o veșnicie în care se regăsesc toate momentele care se actualizează în dimensiunea istorică a creației, pe care îl numim „metaistorie”, și un „timp istoric” în care se manifestă creația în chipul său actual, imperfect, însă care se îndreaptă spre plinirea Eshatonului: istoria pe care o consemnează omenirea este o parte a Istoriei mântuirii sau a reîntoarcerii la starea comuniunii primordiale dintre Creator și creația Sa. Timpul este perceput la început în mod empiric în funcție de ritmurile circadiene și de mișcarea aparentă a stelelor, a Soarelui și a Lunii pe bolta cerească. Viața omului, ca ființă biologică diurnă ține de ritmuri și de încadrarea în alternanța zilei și a nopții, a anotimpurilor și a ciclurilor evenimentelor repetitive observabile la sacra existenței umane. Însă timpul devine „timp uman” în măsura în care dobândește o semnificație sacră, în care are un sens dincolo de simpla existență biologică trimițând spre realitatea lui Dumnezeu.

Despre problematica misterului și timpul în definiție teologică am vorbit în cadrul propedeuticii teologiei. Spațiul și timpul dobândesc de-a lungul istoriei o interpretare filosofică în care se ridică problema dacă spațiul și timpul există ca forme ale cunoașterii (Kant) sau trebuie să le atribuim o existență obiectivă (Newton), dacă există independent de procesele și fenomenele pe care le caracterizează (Newton), sau constituie un singur sistem în funcție de care orânduim procese sau fenomene (Leibniz).²

² Michał Heller, *Filozofia Świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1992, p. 185.

Dezvoltarea fizicii, în mod concret a mecanicii clasice, a dus la înțelegerea timpului în legătură cu spațiul, ca un parametru ce descrie mișcarea. Isaac Newton, reunește filosofia naturii, imaginea despre lume – cosmologia – cu matematica și geometria, propunând *Principiile matematice ale filosofiei naturii*.³ Apoi, timpul și spațiul devin parametri măsurabili pentru mecanica clasică, pozitivismul reducând semnificațiile la simple dimensiuni care exprimă date pozitive în exprimarea unui tablou descriptiv redus la observația empirică. Apariția fizicii relativiste a lui Einstein sau a fizicii cuantice ne conduc spre alte paradigme despre spațiu / timp, adică despre istorie.

Cum se raportează teologia la evoluția limbajului disciplinelor pozitive? Simpla integrare a definițiilor științelor pozitive în domeniul teologiei ar fi o gravă neînțelegere a teologiei ca știință autonomă care posedă o metodologie proprie chiar dacă se sprijină, în mod secundar, și pe afirmațiile altor discipline științifice. Această abordare ar transforma teologia într-un anume tip de metafizică, o filosofie a naturii / fizicii, iar concluziile ei ar decurge din rezultatele științelor pozitive și din speculațiile făcute pe marginea lor.⁴

Teologia se bazează pe Revelație și pe Sfânta Tradiție care sunt fundamentele trăirii credinței ca *fides et ratio*. În înțelegerea raportului Dumnezeu – creație este nevoie de înțelegerea raportului dintre veșnicie și istorie, dintre istoria sub raport fenomenologic și Istoria mântuirii care trimite spre dimensiunea metaistorică a realității. Centrul întregii Istории îl reprezintă Isus Hristos care este plinirea timpurilor și începutul „timpurilor de pe urmă” prin care intrăm în dimensiunea plinirii Împărăției lui Dumnezeu. Prin Întrupare, Înviere și Înălțarea la Cer, Isus Hristos ridică umanitatea – prin corporalitatea sa – la o nouă

³ Michał Heller, *Filozofia Świata*, pp. 66-67.

⁴ Piotr Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Wydawnictwo Misionarzy Klaretynów, Warszawa 1992, pp. 6-7.

demnitate, unind umanul cu divinul în mod *hipostatic*. În consecință, șezând de-a dreapta Tatălui, Creatorul și scopul tuturor lucrurilor, șterge dualismul materie-spirit, unind în sine materia cu divinitatea, temporalitatea chipului actual al lumii cu veșnicia.⁵

Spiritul Sfânt – Dumnezeu adevărat, este Cel ce realizează unitatea dintre cele două planuri ale existenței lumii văzute și nevăzute. Istoria omenirii are un început, în veșnicie, însă într-un „timp” sau mai bine spus o „temporalitate” care ține de realitatea atemporalității / veșniciei divine. Relațiile din interiorul Sfintei Treimi se petrec în veșnicie, dar se desfășoară într-o ordine dintr-o dimensiune a existenței care se desfășoară „mai înainte de toți vecii”: Fiul „din Tatăl s-a născut mai înainte de toți vecii” – *τον ἐκ του Πατρος γεννηθέντα πρὸ πάντων των αἰώνων*, în timp ce Spiritul Sfânt de la Tatăl purcede – *τὸ ἐκ του Πατρος ἐκπορευόμενον*,⁶ generări / procesii care se produc într-o anumită ordine, succesiune, însă înainte de apariția timpului istoric.

„Zilele” în care Dumnezeu creează lumea au o altă durată, diferită de durata unei zile în sens profan.⁷ În grădina Edenului se manifestă o „temporalitate” cadențată de „o noapte și o zi” care nu au nimic de-a face cu zilele omului actual atâta timp cât omul (Adam și Eva) este nemuritor. Gradul cel mai mare de comuniune dintre Creator și creatura Sa este asigurat în starea Edenică de același Spirit Sfânt – Sfințitorul. Timpul își schimbă dimensiunea psihologic perceptibilă și consistența metafizică numai după căderea în păcatul strămoșesc: de acum înainte măsoară schimbările / transformările care condus spre uzură, îmbătrânire și moarte. Istoria profană nu ar avea nicio finalitate dacă nu ar dobândi sensul Istoriei mântuirii. Paul Ricoeur face

⁵ Piotr Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, pp. 18-19.

⁶ *Η Θεία Λειτουργία του εν αγίος Πατρος ημων Ιωαννου του Χρυσοστομου*, Asociazione Catt. It. Per l'Oriente Cristiano, Roma 1967, p. 98.

⁷ Alexandru Buzalic, *Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie*, p. 75.

referire la sensul istoriei: „Sensul creștin al istoriei este în acest caz speranță că istoria profană face parte și ea 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.”⁸

Pentru Walter Kasper, „timpul este chipul și asemănarea veșniciei dumnezeiești, timpul ar fi *imago aeternitatis*.”⁹ În operele teologilor ortodocși întâlnim referiri la o temporalitate în afara lumii istorice, fără ca această afirmație să însemne directă continuitate a timpului istoric. Pentru Paul Evdokimov veșnicia nu este absența timpului ci o formă pozitivă de manifestare a timpului în care viitorul este neschimbat în esența sa și prezentul deschis nesfârșiților eoni viitori.¹⁰ Există și o structură temporală după moarte în care legile logicii, cauza-efectul, succesiunea timpului își pierde orice semnificație (Serghei Bulgakov) sau, veșnicia devine o suprastructură ce posedă un caracter temporal în care ființele create se regăsesc într-o existență istorică și metaistorică (Jerzy Nowosielski). După Nowosielski veșnicia reprezintă tocmai această metaistorie a lui Dumnezeu, o suprastructură atotcuprinzătoare din care face parte și timpul experimentat de om în istorie, ca o parte integrantă a acestei realități.¹¹

La rândul său, Dumitru Stăniloae abordează și el problema existenței istorice și a veșniciei, în primul rând prin referirile la eshatologia particulară și universală. În acest context, moartea realizează trecerea de la viața temporală la viața eternă, o punte universală de trecere spre o altă existență, spre veșnicie.¹² Viața temporală, legată de experiența empirică a simțurilor și de

⁸ Paul Ricoeur, *Istorie și Adevăr*, Editura Anastasia, 1996, p. 108.

⁹ Walter Kasper, „Nadzieja na ostateczne przjście w chwale”, în: *Comunio* n. 2 / 1987, p. 43.

¹⁰ Paul Evdokimov, „Od śmierci do życia”, în: *Novum*, n. 11 / 1979, p. 63; o poziție asemănătoare întâlnim și în lucrarea aceluiși autor, *Ortodoxia*, tipărită la Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

¹¹ Piotr Liszka, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, p. 87.

¹² Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 145.

evoluția spirituală individuală care conduce spre perfecțiune, se supune altor legi decât viața veșnică. În perspectivă metafizică, sfințenia / perfecțiunea, face ca centrul individual conștient să dobândească un plus de ființare care provine din eliberarea de trup și de lumea materială, dar mai ales din experiența comuniunii depline cu Hristos. Posibilitatea existenței relațiilor interpersonale – concretizate prin iubire / caritate – îl introduce pe om într-o experiență spirituală dinamică, fiind în legătură cu Dumnezeu dar și în comuniunea sfinților, fapt care duce la o „sporire a comuniunii cu Dumnezeu a celor decedați în credință.” În lumea spirituală se experimentează ceea ce este veșnic, neschimbabil, unic, singura schimbabilitate survenind din creșterea în comuniune cu Dumnezeu și de aici etape din subzistența sufletului, Stăniloae ferindu-se de abordarea explicită a unei temporalități legate de veșnicie.¹³

Timpul experimentat de om în dimensiunea istorică a creației este bazat pe ceea ce a fost actualizat în trecut, este pătruns de veșnicia lui Dumnezeu care se materializează clipă de clipă, și tinde spre veșnicie. Este imaginea coloanei infinitului a lui Brâncuși, o înlănțuire de clepsidre care se înalță spre Cer, veșnicia fiind timpul în integralitatea sa, toate clipele care s-au materializat în urzeala spațiu / timp a istoriei sau care se vor materializa fiind în posibilitatea reală (potența care trece în act) până când se va ajunge la coincidența celor două planuri în temporalitatea lui Dumnezeu care definește de fapt veșnicia.

În sinteză, timpul rămâne un mister al legăturii dintre veșnicia în care „locuiește” Dumnezeu în transcendența și alteritatea Sa absolută, lumea fiind subzistentă în comuniunea desăvârșită a sfințeniei atâta cât permite creaturii să participe la sfințenia absolută a lui Dumnezeu, și o legătură care se actualizează prin comuniunea sfinților, în toate identificând opera Spiritului Sfânt, Sfințitorul.

¹³ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 207.

4.1.1. Acțiunea oikonomică a Spiritului Sfânt

Prima acțiune trinitară este actul creației în care Spiritul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor (*Facerea* 1, 2). Starea inițială a lumii este lucrarea lui Dumnezeu care instaurează temporalitatea cosmică („noapte – zi”) într-o realitate anistorică care subzistă în misterul „timpului lui Dumnezeu”, după care se produce alunecarea / decăderea în condiția istorică pe care o experimentăm într-o lume care s-a distanțat de Dumnezeu. Sensul curgerii timpului este dat de Istoria sacră.

Distingem trei etape din Istoria mântuirii ca reîntoarcere la chipul inițial al creării lumii: perioada Vechiul Testament, plinirea timpurilor în Isus Hristos și *oikonomia* epocii Bisericii. După ruperea legăturii cu Dumnezeu și decăderea din starea dreptății originare a întregii lumi prin păcatul strămoșesc, Spiritul Sfânt se revarsă în mod extraordinar asupra persoanelor inspirate, în primul rând asupra profeților, asigurând lucrarea lui Dumnezeu în scopul pregătirii planului de mântuire în Isus Hristos. Toate evenimentele care sunt consemnate de Sfânta Scriptură sunt realizate de Dumnezeu prin Spiritul Sfânt și se materializează prin fenomenologia Spiritului care transmite datul Revelat de la Dumnezeu Tatăl / Izvorul dinamismului trinitar, luând din Logosul divin caracterul inteligibil pe care ființarea intelectual-volitivă istorică, „chip și asemănare” a lui Dumnezeu, îl poate primi cu sens.

În perioada Vechiului Testament observăm perenitatea deschiderii lui Dumnezeu spre dimensiunea lumii istorice care subzistă datorită Providenței divine, o acțiune prezentă în viața omului spiritual care „ascultă” șoapta lui Dumnezeu chiar și în perioada în care marele profetism era înlocuit de inspirația rabinică prin *בַּת קוֹל* – *Bath Qol* / *fiica vocii* sau *mica voce*, acțiunea inspirației, a evoluției în viața spirituală, raportul dintre viața cotidiană și viața de credință, rabinii carismatici etc., manifestându-se prin viziuni, discernământul iluminat al

deciziilor sau prin fenomene mistice.¹⁴ Ioan Botezătorul este ultimul mare profet al *oikonomiei* Vechiului Testament care netezește căile intrării Fiului în dimensiunea imanentă a istoriei lumii.

Plinirea timpurilor începe prin momentul istoric al Bunevestiri și devine accesibil în imanența lumii, într-o aparentă banalitate a unei istorii al cărei sens necesită lumina Spiritului Sfânt în ieslea din noaptea Nașterii lui Isus Hristos la Bethlehem: „Cerul și pământul astăzi s-au unit, născându-Se Hristos. Astăzi Dumnezeu pe pământ a venit și omul la ceruri s-a suit. Astăzi este văzut cu trup pentru om Cel din fire nevăzut”.¹⁵

Dumnezeu se descoperă plenar prin Fiul („Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” *Ioan* 14, 9), pășește pe pământ ca Dumnezeu adevărat și om adevărat într-un moment istoric care schimbă calitativ condiția existențială a omenirii dându-i posibilitatea să intre din nou în comuniunea mântuitoare a dumnezeirii prin sfințenia care este o parte din Spiritul lui Hristos și este dăruit de Isus Hristos. O să aprofundăm în studiul soteriologiei valențele mântuitoare ale uniunii hipostatice om-Dumnezeu în Persoana lui Isus Hristos, în perspectivă pneumatologică să reținem faptul că prin Întruparea Fiului, misterul pascal al patimii, morții și Învierii, apoi prin ridicarea umanității „în” Hristos de-a dreapta Tatălui în unitatea dinamismului treimic de o ființă, prin relaționarea actualizată de Spiritul Sfânt Sfințitorul, se reface legătura distrusă de păcatul strămoșesc. Poarta de intrare în comuniunea mântuitoare este Isus Hristos, Mijlocitorul și Răscumpărătorul „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, 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

¹⁴ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, p. 24.

¹⁵ *Mineiul pe Decembrie*, 25 decembrie la Vecernie, Litia, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2005, p. 434.

aceea, și Dumnezeu L-a preînălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume” (*Filipeni 2, 7-9*).

Din momentul revărsării Spiritului Sfânt în ziua Rusaliilor prezența lui Dumnezeu în intimitatea omenirii este o constantă, însă intrarea în dinamismul iubirii care sfințește și conduce spre starea mântuirii implică acordul liber al omului, libertatea fiind cel mai important dar creatural care îl face „chip și asemănare” cu Dumnezeu pe cel ce dorește: porțile mântuirii sunt deschise, dar „strâmtă este poarta și îngustă este calea care duce la viață și puțini sunt care o află” (*Matei 7, 14*). Epoca Bisericii, care durează în timpurile de pe urmă până la plinirea Împărăției, este Epoca Spiritului Sfânt care reunește umanitatea în comuniunea divină, așa cum aceasta este dată creatural prin starea Edenică, are o dimensiune istorică pentru că se realizează în orice moment istoric (*hic et nunc*) și în același timp metaistorică, pentru că reunește Biserica triumfătoare a sufletelor din Cer, cu toți cei mântuiți din Biserica luptătoare și cu sufletele din Biserica suferitoare,¹⁶ unitatea plenară realizându-se la plinirea Eshatonului în Împărăția lui Dumnezeu.

4.1.2. Prezența lui Dumnezeu în viața liturgică

Viața spirituală a individului se realizează în dimensiunea istorică a existenței sale prin experimentarea acțiunii Spiritului Sfânt care ne pune în legătură cu metaistoria în care tronează Dumnezeu din misterul transcendenței Sale absolute. Viața liturgică se petrece în istorie și se actualizează în veșnicie!

Din condiția existențială a omului ca entitate materialo-spirituală rezultă specificul vieții liturgice: ceea ce Revelația transmite este experimentat de spiritul omenesc care intră în contact cu realitatea lumii văzute și nevăzute, acțiunea supra-sensibilă a lui Dumnezeu este însoțită de semne cu valoare sacramentală care trimit spre semnificația efectului pe care Spiritul Sfânt îl aduce în lume. Trăirea credinței impune

¹⁶ Alexandru Buzalic, *Ekklesia*, p. 228.

cunoașterea conținutului doctrinar în limbajul discursiv al categoriilor raționale, acceptarea cunoașterii credinței pe baza autorității Revelației și a Sfintei Tradiții, dar mai ales certitudinea cunoașterii directe, experiențiale, pe care individul o are dincolo de ceea ce poate fi transpus într-un limbaj discursiv, deoarece „credința și rațiunea sunt ca două aripi cu care spiritul uman se înalță spre contemplarea adevărului. Dumnezeu este Cel care a pus în inima omului dorința de a cunoaște adevărul și, în definitiv, de a-l cunoaște pe el pentru ca, cunoscându-l și iubindu-l, să poată ajunge la adevărul întreg despre sine însuși”.¹⁷

Omul istoric participă prin viața sa (de la naștere până la moarte), an de an (prin anul liturgic), zi de zi (prin liturghia orelor), la metaistoria întregii omeniri. În plus, Sfânta Liturghie reprezintă actualizarea în istorie a lui Isus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, care a Înviat și S-a Înălțat la Cer, reunind istoria cu veșnicia, temporalitatea dimensiunii actuale a lumii văzute cu eternitatea.

În general, raportul dintre timp și veșnicie, dar și modul în care Dumnezeu intervine în viața liturgică variază între două viziuni ancorate în evoluția teologiei în perioada post-patristică. Dacă avem un consens în a identifica Spiritul Sfânt ca actor principal al legăturii dintre Dumnezeu – Biserica cerească și Biserica luptătoare (istorică), structura temporală a lumii istorice și a veșniciei și mai ales prezența în spațiu / timp a Domnului Nostru Isus Hristos prin sacramentul Euharistiei a fost explicată diferit. Și în acest caz distingem o abordare specifică creștinismului apusean și o abordare specifică răsăritului creștin.¹⁸

¹⁷ Ioannes Paulus PP. II, *Scrisoarea Enciclică Fides et Ratio, către Episcopii Bisericii Catolice cu privire la raporturile dintre Credință și Rațiune* (14.09.1998), preambul.

¹⁸ Alexandru Buzalic, „Timpul în spiritualitatea iconică”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, Anul XLIX, 1/2004, pp. 14-15.

Apusul, bazat pe filosofia aristotelico-tomistă, ne oferă un răspuns care recurge la metafizica clasică, la conceptul de materie – formă, potență – act, la hilemorfism și transsubstanțiere. Este o teologie rațională care se conturează odată cu apariția scolasticii și a teologiei universitare în care distingem o lume spirituală: unică, veșnică, neschimbabilă, însă așa cum am văzut, în care se regăsește și o structură temporală și, o lume materială în care se regăsesc ființările și fenomenele supuse timpului, adică continua mișcare / transformare a realității contingente perceptibilă prin simțuri. Isus Hristos este prezent în cel mai înalt grad sub speciile euharistice.¹⁹

Isus Hristos este prezent în Cuvântul său, în rugăciunea Bisericii sale, în orice adunare a membrilor Bisericii în numele Mântuitorului – „unde sunt adunați doi sau trei în numele Meu” (Matei 18, 20), în cei săraci, cei bolnavi, cei robiți (Matei 25, 31-46). În timpul celebrării preotul acționează *in persona Christi* ca o interfață vizibilă a unei realități spirituale pe care o actualizează în momentul celebrării sacramentelor (preotul este în mod vizibil instrumentul prin care lucrează Isus Hristos în momentul concret al celebrării),²⁰ Capul Bisericii fiind Isus Hristos, transformă această acțiune într-un act *in persona Ecclesiae*, mai ales în ceea ce privește responsabilitatea *ad utilitatem Ecclesiae, quae est eius corpus*.²¹

Validitatea lucrării lui Dumnezeu prin intermediul preotului hirotonit este de necontestat, acesta acționează întotdeauna *in persona Christi*, însă Sacramentele sunt date de Hristos în *oikonomia* mântuirii pentru a sfinți corpul eclezial, după cum afirmă Toma de Aquino în *Summa Theologiae*:

...sacerdos in Missa in orationibus
quidem loquitur in persona

„...preotul, la Liturghie, vorbește
într-adevăr în rugăciunile sale

¹⁹ Catehismul Bisericii Catolice, n. 1373.

²⁰ Cesare Giraudo, „Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des précédents?”, în: *Nouvelle Revue Théologique*, 106-4 (1984), p. 513.

²¹ *Summa Theologiae* II^a-II^{ae} q. 88 a. 12 co.

Ecclesiae, in cuius unitate consistit. Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit per ordinis potestatem. Et ideo, si sacerdos ab unitate Ecclesiae praecisus Missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem Christi, sed quia est ab Ecclesiae unitate separatus, orationes eius efficaciam non habent. (III^a q. 82 a. 7 ad 3)

în persoana Bisericii, din a cărei unitate face parte constitutivă. Dar în consacrarea sacramentului, el vorbește în persoana lui Hristos, al cărui loc îl ia în aceasta prin puterea hirotonirii. Și de aceea, dacă un preot, separat de unitatea Bisericii, celebrează Liturgia, pentru că nu pierde puterea hirotonirii, el consacră adevăratul Trup și Sânge al lui Hristos, dar pentru că este separat de unitatea Bisericii, rugăciunile sale nu au nicio eficacitate.”

Lucrarea lui Dumnezeu care se revarsă prin Spiritul Sfânt este destinată comuniunii ecleziale și ajunge la noi ca Spirit dăruit Bisericii. Spiritul Sfânt este liantul refacerii comuniunii distruse de păcatul strămoșesc, dacă Turnul Babel a amestecat limbile, Rusaliile au readus înțelegerea între neamuri. Acolo unde sacramentalitatea Bisericii este conform apostolicității tradițiilor fiecărui rit în parte, avem esența unității în diversitatea formelor de manifestare care s-au împământenit de-a lungul timpului. Deoarece sunt grade diferite de eclezialitate (de la comuniunea de rugăciune „unde sunt doi sau trei...” până la structurile administrativ-ierarhice ecleziale) „eficacitatea” despre care vorbește Toma de Aquino ține de misterul unității, care este opera Spiritului Sfânt.

Teologia sacramentală de tradiție Latină s-a oprit asupra explicării momentului *hic et nunc* în care acțiunea divină operează în istoria noastră identificând, în limbaj aristotelico-tomist, materia sacramentului supusă acțiunii divine prin forma care se îmbracă în realitatea nouă, renăscută, transsubstanțiată, vindecată, umplută de har, conform specificului fiecărui Sacrament în parte. Putem spune că se caută descrierea și identificarea momentului în care Dumnezeu „se coboară” în istorie. Acest tip de raționalizare a misterului este complementar

altor abordări metodologice, acțiunea Spiritului Sfânt în Biserica istorică rămânând un mister al credinței.

Răsăritul creștin evită limbajul filosofic rămânând ancorat în tradiția patristică. Raportul dintre veșnicie și chipul lumii schimbătoare este marcat de legătura permanentă dintre Creator și creație, Dumnezeu lucrând prin intermediul Providenței divine. În absența limbajului aristotelico-tomist, devenit complementar teologiei patristice în sistemele de gândire ale școlilor teologice medievale, Răsăritul creștin valorizează Conciliul Ecumenic de la Niceea II (787), recunoscut atât de Greci, cât și de Latini, prin care se iese din criza iconoclastă. Întruparea Fiului în dimensiunea istorică a lumii reunește Cerul și pământul, lumea nevăzută cu lumea văzută, de aceea simbolurile sensibile (percepute prin intermediul simțurilor) ne trimit într-un mod eficient spre realitatea transcendentă pe care o face accesibilă în lumea immanentă.

Lumea spirituală, suprasensibilă, real existentă din punct de vedere ontologic – afirmată de Platon și de neoplatonism, este interpretată prin exegeza specifică teologiei lui Origen, printr-o spiritualitate a simbolicului²²: prin valorificarea Întrupării se subliniază pătrunderea divinului în uman, totodată spiritualizarea materiei, a întregului cosmos. Realul experimentat empiric capătă o dimensiune simbolică, fiind o teofanie internă a divinului care este real prezent în această lume care devine „iconică.” Icoana este o fereastră care se deschide prin simbol spre realitatea superioară din lumea spirituală pe care o reprezintă. Citirea simbolismului iconic îndeamnă la depășirea aparenței materiei și înălțarea spre lumea nevăzută, dincolo de bariera transcendenței, fapt posibil prin dinamismul rugăciunii și al experienței spirituale individuale care se revarsă apoi spre comuniunea Bisericii.²³

²² Francesco Piloni, „Bisericile și modernitatea”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadensis*, Anul XLV, n. 1 / 2000, p. 41.

²³ Christoph Schönborn, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, Anastasia, 1996, p. 179.

De aceea putem reprezenta în materie chipul – *εικόνα* Mântuitorului, a Preasfintei Născătoare, a Sfinților sau a Îngerilor. După Ioan Damaschinul, legitimitatea reprezentărilor iconice sunt date de actul Întrupării care spiritualizează materia:²⁴ tot ceea ce a creat Dumnezeu este bun, apoi trupul omenesc, material – parte integrantă a naturii umane – a fost asumat de Hristos, fapt care dă o nouă semnificație lumii empirice. Universul perceptibil poartă în sine urmele Creatorului pentru cei care „citesc” aceste semne prin intermediul luminii naturale a rațiunii umane²⁵: Universul este intelectibil, este pe măsura omului, chip și asemănare a lui Dumnezeu.

În cadrul acestei spiritualități iconice spațiul și timpul își schimbă caracteristicile, astfel încât, uneori, cronologia iconică nu respectă cronologia istorică ci logica Istoriei mântuirii. Răsăritul creștin nu caută identificarea timpului în semnificație fizică, ci prețuiește „imersiunea” prin experiența mistică, transcendentală, suprasensibilă și supra-temporală, în realitatea lumii create. De aceea nu putem distinge un *hic et nunc* al transsubstanțierii – ar fi o eroare metodologică – ci despre o întrepătrundere a celor două planuri (istoric și veșnic) prin integrarea în mister și actualizarea lui Isus Hristos prin plierea timpului profan și împreună-trăirea etapelor din viața Mântuitorului prezente în anamneza liturghiei. Celebrantul se apropie și se desprinde progresiv de timpul profan / ordinar, pentru a se identifica cu Hristos, după care, prin dezbrăcarea veșmintelor liturgice și prin rugăciuni (*Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne...*) să se reîntoarcă în lumea timpului istoric în care trăiește.

Astfel, timpul istoric și veșnicia nu interferează, ci timpul istoric, icoană a veșniciei, prin Isus Hristos și prin celebrarea sacramentelor se revelează ca o parte componentă a unicei realități metaistorice, supra-temporale, care poate fi experimentată de către omul istoric prin intermediul cunoașterii experimentale a sufletului care intră în contact cu realitatea spirituală, realitate

²⁴ Christoph Schönborn, *Icoana lui Hristos*, p. 151.

²⁵ CBC n. 36.

care va fi experimentată, trăită ca *fides*, la adevărata sa intensitate doar după desprinderea de trup și trecerea, prin moarte, la subzistența dincolo de timpul actual și în mod plenar în momentul învierii morților, în viața veacului ca va veni.

4.1.3. Rolul epiclezei în epoca Bisericii

Indiferent de aspectul urmărit, complementar în tradiția Bisericilor din unitatea Bisericii lui Hristos una, sfântă, catolică și apostolică, fie că se urmărește momentul descendent al intervenției Spiritului Sfânt în concretul istoriei, fie că se exprimă imersiunea în misterul lumii ca o ascendență a omului din planul istoric în dimensiunea integratoare a unității lumii văzute și nevăzute „în” Spiritul Sfânt, teologia sacramentală este consensuală asupra faptului că în *oikonomia* mântuirii din Epoca Bisericii lucrarea divină este rezultatul *epiclezei* – invocării Spiritului Sfânt.

Termenul provine din grec. *ἐπίκλησις* derivat din *ἐπικαλέω*, cu sensul de chemare, invocare. În sensul teologiei sacramentale epicleza este invocarea Spiritului Sfânt pentru ca să se reverse acțiunea divină asupra ființei umane pentru ca aceasta să primească harurile specifice dăruite de fiecare Sacrament în parte. Dumnezeu, din înaltul Cerului / transcendența și alteritatea absolută, se coboară în orice moment epicletic pentru a lucra în istorie în perspectiva Istoriei mântuirii, cea mai elocventă acțiune fiind Euharistia:

„Epicleza («invocarea asupra») e rugăciunea prin care preotul îl imploră pe Tatăl să-l trimită pe Spiritul Sfinților pentru ca darurile oferite să devină Trupul și Sângele lui Hristos și pentru ca, primindu-le, credincioșii să devină și ei ofrandă vie adusă lui Dumnezeu. Alături de Anamneză, Epicleza se află în inima fiecărei celebrări sacramentale, îndeosebi a Euharistiei: Întrebi în ce fel pâinea devine Trupul lui Hristos, iar vinul [...] Sângele lui Hristos? Îți spun eu: Spiritul Sfânt năvălește și săvârșește acest lucru ce întrece orice cuvânt și orice gând. [...] De ajuns să-ți fie să auzi că acest lucru se întâmplă prin lucrarea Spiritului Sfânt,

în același fel în care, din Sfânta Fecioară și de la Spiritul Sfânt, Domnul prin sine și în sine s-a întrupa [Sfântul Ioan Damaschinul]. Puterea transformatoare a Spiritului Sfânt în liturgie grăbește venirea Împărăției și desăvârșita împlinire a misterului mântuirii. În așteptare și în speranță, El ne dă o reală pregustare a comuniunii depline a Treimii Preasfinte. Trimis de Tatăl care ascultă Epicleza Biserici, Spiritul dă viață celor care îl primesc și constituie pentru ei, încă de pe acum, arvuna moștenirii lor.”²⁶

Definiția magisterială exemplifică, în primul rând prin Sfânta Euharistie, lucrarea Spiritului prin epicleza *in persona Christi* și *in persona Ecclesiae*, însă acțiunea Sacramentelor se concretizează prin esența rugăciunii anamnetice și prin esența invocării care, însoțită de semnele vizibile care trimit simbolic spre efectul intervenției divine, pecetluiește intervenția lui Dumnezeu care este întotdeauna trinitară. Dimensiunea pneumatologică o regăsim sub aspectul teologiei trinitare (este acțiune conjugată a Tatălui și a Fiului care lucrează prin Spiritul Sfânt în Istorie), a hristologiei (este Spiritul lui Hristos care de la Tatăl purcede dăruit prin Hristos în *oikonomia* mântuirii), a eclesologiei (este Spiritul Bisericii) și mai ales are dimensiunea eshatologică prin edificarea Împărăției: „În liturgia Bisericii, Dumnezeu Tatăl e binecuvântat și adorat ca izvorul tuturor binecuvântărilor creației și al mântuirii, cu care ne-a binecuvântat în Fiul său, pentru a ne dăruir Spiritul înfierii”.²⁷

4.2. Sacramentele credinței, opera Spiritului Sfânt

Doctrina trinitară este în inima mărturisirii credinței creștine atât în Orient cât și în Occident. Mărturisim un singur Botez și avem aceleași Sacramente și Sacramentalii care însoțesc viața

²⁶ CBC nn. 1105-1106.

²⁷ CBC n. 110.

omului de la naștere până la ieșirea din dimensiunea istorică a lumii și intrarea în viața veșnică, creația fiind opera unicului Dumnezeu Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt. Și există o unică mântuire dăruită de Dumnezeu prin Fiul Său sub asistența permanentă a Spiritului Sfânt care se concretizează în realitatea Bisericii sub forma vieții liturgice și a Sacramentelor. Dacă au existat poziții polemice în cadrul unor *Disputationes* între școli de gândire teologică, să nu uităm că avem în comun Părinții Bisericii, cel puțin primele șapte Concilii Ecumenice care pun bazele ortodoxiei doctrinare deținută de Magisteriul eclezial și că împărtășim aceeași experiență a vieții de credință care este opera Spiritului Sfânt.²⁸

Bisericele Unite, rămânând în patrimoniul ritului propriu, au găsit calea exprimării ortodoxiei doctrinare în pluralismul unicei Biserici a lui Hristos, căutând refacerea modelului unității după realitatea primului Mileniu creștin în contextul unei evoluții civilizaționale, social-culturale și istorico-politice care a trecut de la Antichitate prin Evul Mediu ajungând treptat la modernitate până la situația actuală a Bisericii în lume. În ciuda schimbărilor învelișului exterior, instituțional, și al limbajului cultural-spiritual, Istoria tinde spre aceeași finalitate fiind în mâinile unicului Dumnezeu. Teologia greco-catolică română a căutat întotdeauna dezvoltarea teologiei românești conform metodologiilor specifice ambientului academic al timpului, a dorit deschiderea spre universalitatea Bisericii Creștine, dar mai ales exprimarea propriului specific în pluralismul Bisericilor lui Hristos, toate riturile fiind egale, după afirmațiile teologiei contemporane unicul mister al lui Hristos fiind celebrat în toate riturile „pentru că bogăția insondabilă a misterului lui Hristos nu poate fi epuizată de o singură tradiție liturgică. Pentru aceasta, încă de la începuturi, această bogăție a găsit, în diferitele popoare și culturi, expresii

²⁸ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo. Teologia dello Spirito*, Vol. 3, p.220.

caracterizate de o minunată varietate și complementaritate”²⁹ știind că „criteriul ce asigură unitatea în multitudinea de tradiții liturgice este fidelitatea față de Tradiția apostolică: comuniunea în credință și în sacramentele primite de la apostoli, comuniune semnificată și garantată de succesiunea apostolică.”³⁰

De aceea, fără să se urmărească o uniformizare a exprimării specifice tradițiilor proprii, ci complementaritatea și bogăția pe care fiecare Biserică o aduce patrimoniului comun credinței Bisericii lui Hristos ca Biserică a Bisericilor, Răsăritul creștin are îndatorirea dezvoltării teologiei sale în siajul autorilor care au marcat gândirea creștinilor unei națiuni care se exprimă în propria limbă maternă a strămoșilor lor, dar mai ales a trăirii propriei tradiții, deoarece Spiritul Sfânt, care însușește Biserica lui Hristos, realizează unitatea în mod metafizic eficient dincolo de definițiile categoriale sau raționalizările tradițiilor omenești. Toate tradițiile din Sfânta Tradiție sunt egale și îmbogățesc patrimoniul teologiei Bisericii lui Hristos.

„Toți orientalii să aibă certitudinea că pot și trebuie să-și păstreze neconținut riturile liturgice legitime și disciplina și că nu trebuie introduse schimbări în acestea decât în vederea propriului progres organic. Așadar, toate acestea trebuie păstrate cu cea mai mare fidelitate de orientalii înșiși; aceștia trebuie să dobândească o cunoaștere din zi în zi mai bună și o practicare mai desăvârșită a acestor lucruri; iar dacă, din motive legate de timpuri sau persoane, le-au abandonat pe nedrept, să se străduiască să se întoarcă la tradițiile strămoșești. Aceia care, în virtutea misiunii lor sau slujirii lor apostolice, au relații frecvente cu Bisericile orientale sau cu credincioșii lor să fie instruiți, în mod corespunzător, pe măsura importanței îndatoririlor lor, în cunoașterea și în respectarea ritualului, disciplinei, doctrinei, istoriei și caracterului orientalilor.”³¹

²⁹ *CBC comp.* n. 247.

³⁰ *CBC* n. 1209.

³¹ Decret despre Bisericile Orientale Catolice *Orientalium Ecclesiarum*, n. 6.

Dumnezeu lucrează în istorie prin *oikonomia* revărsării Spiritului din unitatea de o Ființă, intra-trinitară, în lumea văzută care se manifestă în chipul actual, imperfect, dar conform tensiunii eshatologice care conduce evenimentele trecătoare spre plinirea Împărăției. Lucrarea specifică o regăsim în primul rând în Sacramentele care impun o cunoaștere a credinței și dinamismul trăirii „în” Spirit. Bisericele care sunt în unitatea mărturisirii de credință și au aceeași sacramentalitate pe care o manifestă în continuitatea apostolică a tradițiilor legitime, celebrează misterul lui Hristos și invocă asistența Spiritului Sfânt prin cele șapte Sacramente:

„Sacramentele Legii noi sunt instituite de Hristos și sunt în număr de șapte: Botezul, Mirul, Euharistia, Pocăința, Ungerea bolnavilor, Preoția și Căsătoria. Cele șapte sacramente sunt legate de toate etapele și toate momentele importante ale vieții creștinului: ele dau naștere și creștere, vindecare și misiune vieții de credință a creștinilor. În aceasta, între etapele vieții naturale și etapele vieții spirituale există o anumită asemănare [cf. Sf. Toma Aq., S. Th. 3, 65, 1].”³²

La ora actuală, majoritatea lucrărilor din ambientul teologiei catolice, precum și *Catehismul Bisericii Catolice* sau *CBC compendiu*, expun tradiția teologiei Romano-Catolice, în timp ce documentele cu valoare magisterială expun ceea ce este specific teologiei Latine și are aplicabilitate pentru întreaga Biserică indiferent de tradițiile lor. Atunci când există și alte poziții legate de celelalte rituri, fie se specifică faptul că documentul se adresează strict ritului Latin (de ex. *Scrosanctum Concilium* n. 3), fie sunt emise documente care privesc strict unul din rituri, fie se specifică că, în cazul CCEO „Canoanele acestui Cod privesc toate și numai Bisericele orientale catolice, exceptând cazul în care, în ceea ce privește relațiile cu Biserica latină, este stabilit în mod expres altfel” (can. 1). Când ne referim la rit ne gândim la definiția ritului ca patrimoniu teologic, liturgic, disciplinar și spiritual. Ioan Paul II exprima această complementaritate a

³² CBC n. 1210.

tradițiilor și a egalității în demnitate a acestora, subliniind că unitatea rămâne opera Spiritului Sfânt:

„Desigur, pentru lumea de azi, o adevărată unire pare posibilă doar cu respectarea deplină a demnității celui alt, fără a considera că ansamblul obiceiurilor și tradițiilor Bisericii latine ar fi mai complet sau mai bine potrivit pentru a dovedi deplinătatea doctrinei celei bune, iar o asemenea unire ar trebui precedată de o conștiință de comuniune care să pătrundă întreaga Biserică, care nu se limitează la un acord la nivel înalt. Astăzi suntem conștienți – și s-a afirmat în repetate rânduri – că unitatea se va realiza cum și când va voi Domnul, cu aportul sensibilității și creativitatea iubirii, poate chiar trecând dincolo de forme deja cunoscute în decursul istoriei. Bisericile răsăritene intrate în comuniune deplină cu Biserica Romei voiau să fie o manifestare a acestei solitudinilor, exprimată potrivit gradului de maturitate a conștiinței ecleziale a epocii. Intrând în comuniunea catolică, ele nu aveau defel intenția de a-și renega fidelitatea față de propria tradiție, pe care au mărturisit-o de-a lungul veacurilor, cu eroism și, adesea, cu prețul sângelui. Iar dacă uneori, în raporturile lor cu Bisericile ortodoxe, s-au ivit neînțelegeri și opoziții fâțișe, știm cu toții să invocăm fără încetare divină îndurare și o inimă nouă, capabilă de reconciliere, dincolo de orice nedreptate suferită sau pricinuită.”³³

Tradiția Răsăriteană, indiferent de riturile și specificul sensibilității spiritualității grecești, slave sau românești, este pneumatocentrică în toate aspectele liturgice, orice celebrare sau rugăciune eclezială începând prin invocarea Spiritului Sfânt Mângâietorul, Împăratul Ceresc și Spiritul Adevărului. Să urmărim în continuare principalele aspecte pneumatologice ale teologiei sacramentale.

³³ Scrisoarea apostolică *Orientale Lumen* a Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea către episcopi, cler și credincioși cu ocazia centenarului Scrisorii apostolice *Orientalium Dignitas* a Papei Leon al XIII-lea, n. 20.

4.2.1. Sacramentele inițierii creștine

Prin Sacramentele inițierii creștine omul renaște într-o altă dimensiune a unei lumi pătrunse de Spiritul Sfânt care se manifestă în viața celor ce trăiesc în condiția existențială creștină. Botezul, Mirul și Euharistia constituie fundamentul vieții de credință, fiind mijlocul prin care creștinul „participă la natura divină, dăruită oamenilor prin harul lui Hristos, comportă o anumită analogie cu originea, creșterea și susținerea vieții naturale. Într-adevăr, născuți la o viață nouă prin Botez, credincioșii sunt întăriți prin sacramentul Mirului și primesc în Euharistie pâinea vieții veșnice. Astfel, prin aceste sacramente ale inițierii creștine, ei primesc tot mai mult bogățiile vieții divine și înaintează spre desăvârșirea iubirii”.³⁴

Sacramentele inițierii creștine sunt strâns legate între ele formând un tot unitar:

„Inițierea este în realitate o celebrare unitară și indivizibilă a intrării în trăirea în Hristos, în comunitatea care trăiește în El. Această intrare, care începe cu prima chemare la credință, atinge punctul său culminant în Misterul Pascal a lui Hristos, în a cărui moarte suntem cufundați pentru a învia întru Învierea Sa care ne face fii ai lui Dumnezeu și lăcașe ale Spiritului. Uniți de către Sfântul Spirit prin lucrările Împărăției, suntem învredniciți să participăm la ospățul Împărăției [...] Conform învățaturii și practicii Bisericii antice, inspirată de Noul Testament, credinciosul care primea darul eshatologic al Spiritului Celui Înviat accepta ca același Spirit să realizeze în persoana lui asemănarea cu Hristos Domnul. Renașterea baptismală întru fii ai lui Dumnezeu, moștenitori ai Împărăției, îndreptățiți, răscumpărați și sfințiți, implica integrarea cu drepturi depline în poporul lui Dumnezeu. Semnul suprem al acestui eveniment era primirea la ospățul Împărăției. O asemenea Taină nedespărțită era, așadar, conferită în mod necesar, cu maximă coerență, într-un unic context celebrativ.”³⁵

³⁴ CBC n. 1212.

³⁵ Instrucțiune pentru aplicarea normelor liturgice ale CCEO, n. 42.

Sacramentele sunt mijloacele prin care Dumnezeu însoțește creștinul de-a lungul vieții sale istorice, Biserica (comuniunea tuturor celor botezați) mijlocind primirea tuturor harurilor sacramentale care sunt instituite de Hristos și sunt dăruite de Dumnezeu prin acțiunea *oikonomică* trinitară. În *Summa contra Gentiles*, Toma de Aquino exprimă clar similitudinea dintre viața omului sub aspect biologic, comun întregului neam omenesc și asistența concretă a Sfințelor Sacramente care conferă un plus de ființare prin sfințenie, adică participarea la sfințenia care caracterizează natura dumnezeiască.

Vitae autem corporali et naturali tria sunt per se necessaria, et quartum per accidens. Oportet enim primo, quod per generationem seu nativitatem res aliqua vitam accipiat; secundo, quod per augmentum ad debitam quantitatem et robur perveniat; tertio, ad conservationem vitae per generationem adeptae, et ad augmentum, est necessarium nutrimentum. Et haec quidem sunt per se necessaria naturali vitae: quia sine his vita corporalis perfici non potest; unde et animae vegetativae quae est vivendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generativa, augmentativa, et nutritiva. Sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viventis aegrotae. Contra Gentiles, lib. 4 cap. 58 n. 3

„Însă pentru viața trupească și naturală, trei lucruri sunt necesare în sine și un al patrulea prin accident. Căci este necesar, în primul rând, ca un lucru să primească viață prin generație sau naștere; în al doilea rând, ca să atingă cantitatea și puterea cuvenite prin creștere; în al treilea rând, ca hrana să fie necesară pentru conservarea vieții dobândite prin generație și pentru creștere. Și acestea sunt într-adevăr necesare prin sine pentru viața naturală: deoarece fără acestea viața trupească nu poate fi perfecționată; prin urmare, sufletului vegetativ, care este principiul vieții, i se atribuie trei puteri naturale, și anume generativă, augmentativă și nutritivă. Dar pentru că apare un impediment în ceea ce privește viața trupească, din care o ființă vie devine slăbită, un al patrulea lucru este necesar accidental, și anume vindecarea unei ființe vii bolnave.”

Sic igitur et in vita spirituali primum est spiritualis generatio, per Baptismum; secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum, per sacramentum confirmationis; tertium est spirituale nutrimentum, per Eucharistiae sacramentum. Restat quartum, quod est spiritualis sanatio, quae fit vel in anima tantum per poenitentiae sacramentum; vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per extremam unctionem. Haec igitur pertinent ad eos qui in vita spirituali propagantur et conservantur. Contra Gentiles, lib. 4 cap. 58 n. 4

„Tot așa, și în viața spirituală, prima este generarea spirituală, prin Botez; a doua este creșterea spirituală care duce la puterea desăvârșită, prin sacramentul Mirului; a treia este hrănirea spirituală, prin sacramentul Euharistiei. Rămâne a patra, care este vindecarea spirituală, care se face fie numai în suflet prin sacramentul Pocăinței; fie este derivată din suflet în trup, atunci când este cazul, prin Maslu. Acestea, așadar, se referă la cei care sunt introduși și rămân în viața spirituală.”

Logica Aquinatului apelează la concepția antropologică aristotelico-tomistă, însă această analogie cu antropologia spirituală rămâne cea mai clară explicație a raportului dintre viața ordinară și viața spirituală pe care omul o poate actualiza în grade diferite. Dacă Dumnezeu este sfințenia absolută (Întreit Sfântul), gradele de sfințenie la care omul ajunge pe parcursul vieții sale istorice prin participarea la esența divină atât cât este accesibil stării de creatură, sunt rezultatul apropierii calitative de asemănarea cu Dumnezeu, rolul Spiritului Sfânt fiind acela de „a sfinți cu prezența și cu puterea Sa orice realitate care vine în contact cu El”³⁶.

Sfântul Botez. Este primul Sacrament prin care omul intră în viața spirituală (*vitalis spiritualis ianua* – poarta vieții spirituale). Toma de Aquino, pe linia literaturii patristice vorbește despre Botez ca o naștere spirituală, o trecere de la ne-

³⁶ Mircea Manu, *Dumnezeu sfințește prin sacramente. Discursul dogmatic vol. I: Sacramentele în general și Sacramentele inițierii creștine*, Galaxia Gutenberg, 2008, p. 19.

viață la viață (*Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 59 n. 1) fiind primul Sacrament al cărui instituire este prezentată în Sfânta Evanghelie de la prefigurare până la porunca misionară și apariția primilor creștini. Prefigurarea Botezului sacramental al Bisericii creștine este Botezul Domnului (*Matei 3*, 13-17; *Marcu 1*, 9-15; *Luca 3*, 19-22; *Ioan 1*, 32-34). Teologia și spiritualitatea hristocentrică din tradiția Latină se concentrează asupra epifaniei în care dumnezeirea lui Isus este recunoscută și confirmată de cei trei Magi, în timp ce spiritualitatea pneumatocentrică a tradiției Răsăritene celebrează epifania prin Bobotează, mărturia lui Ioan Botezătorul fiind trinitară și legată direct de o primă *pneumatofanie* explicită: „cerurile s-au deschis și Spiritul lui Dumnezeu s-a văzut pogorându-se ca un porumbel și venind peste El. Și iată glas din ceruri zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit” (*Matei 3*, 16-17).

Porunca misionară dată de Isus Hristos în perioada post-pascală este strâns legată de instituirea acestui prim Sacrament: „Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ. Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Spirit, Învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (*Matei 28*, 18-20). Această putere este dată de revărsarea Spiritului Sfânt în ziua Rusaliilor când Sfântul Petru predică neamurilor adunate în Ierusalim: „Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Isus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Spiritului Sfânt” (*Fapte 2*, 38), Faptele Apostolilor menționând începutul dinamismului Bisericii nou-născute prin trei mii de suflete care au primit Botezul (*Fapte 2*, 38).

Botezul este un Sacrament al Legii Noi, instituit de Domnul Hristos, în care, prin spălarea cu apă și invocarea expresă a Sfintei Treimi, omului capabil de a primi acest Sacrament i se șterge păcatul strămoșesc, moare „omul cel vechi” pentru a se naște întru viața spirituală, devine membru al Bisericii lui

Hristos și poate primi de acum înainte toate celelalte Sacramente ale mântuirii.³⁷

Botezul este numit prin gestul liturgic al Bisericii primare, grec. βαπτίζω – imersiune, scufundare, fiind nașterea spre o dimensiune nouă a vieții ca „făptură nouă” (2 Corinteni 5, 17, Galateni 6, 15), „baia renașterii în Spiritul Sfânt” (Tit 3, 5) și nașterea din apă și Spirit Sfânt (Ioan 3, 5), face trimitere la lumina divină pentru că omul botezat se îmbracă în Hristos lumina cea adevărată care luminează tot omul” (Ioan 1, 9) devenit „Fiu al luminii” (1 Tesaloniceni 5, 5).

În teologia paulină se exprimă semnificația morții „în” Hristos și învierii alături de Hristos în viața spirituală ca om răscumpărat prin misterul pascal: „Oare nu știți că toți câți în Hristos Isus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții” (Romani 6, 3-4). De asemenea, așa cum preia liturgica ritului Constantinopolitan în sărbătorile importante în care se celebra botezul catehumenilor, recunoaștem că, „câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat, Aliluia!” (Galateni 3, 27).

În Biserica primelor secole inițierea în viața de credință consta în perioada de pregătire a catehumenatului, încheiată prin primirea neofitului, de vârstă adultă, în comuniunea deplină a Bisericii prin Botez, întărit în credință prin Sfântul Mir și făcut participant la banchetul Împărăției prin Sfânta Euharistie. Administrarea celor trei Sacramente este acceptată treptat și copiilor mici, așa cum se precizează în indicațiile tipiconale ale Sfântului Ambrozie: „[cei care se vor boteza] se vor dezbrăca de haine. Prima oară botează copii. Lasă-i pe aceia care pot să vorbească pentru ei. Dar pe cei ce nu pot vorbi pentru ei, lasă-i pe părinții lor sau pe cineva din familiile lor să vorbească pentru ei.”³⁸ Copii mici primeau și ei toate cele trei Sacramente ale

³⁷ Mircea Manu, *Dumnezeu sfințește prin sacramente vol.I*, p. 110.

³⁸ Sfântul Ambrozie, cit. în: Thomas M. Finn, *Early Christian Baptism and the Catechumenate: West and East Syria. Message of the Father of the Church*, The Liturgical Press, Collegeville – Minnesota 1992, pp. 62-76.

inițierii creștine, atât în Răsărit cât și în Apus. La ora actuală, celebrarea Botezului în cadrul unității Sacramentelor inițierii creștine diferă în funcție de vârsta celor chemați la Botez:

„Conciliul al II-lea din Vatican a restabilit, pentru Biserica latină, catehumenatul adulților, împărțit în mai multe etape. Ritualurile acestuia se găsesc în *Ordo initiationis christianae adultorum* (1972). Pe lângă aceasta, Conciliul a îngăduit ca, «în afară de elementele cuprinse în tradiția creștină», în teritoriile de misiune «să fie admise și elemente de inițiere aflate în uz la respectivul popor, în măsura în care se pot adapta cultului creștin» (*Sacrosanctum Concilium* n. 65). Așadar, astăzi, în toate riturile latine și orientale, inițierea creștină a adulților începe de la intrarea în catehumenat, atingând punctul culminant într-o celebrare unitară a celor trei sacramente – Botezul, Mirul și Euharistia. În riturile orientale, inițierea creștină a copiilor începe la Botez, urmat imediat de Mir și de Euharistie, în timp ce în ritul roman ea continuă timp de câțiva ani în cateheză, desăvârșindu-se mai târziu cu Mirul și Euharistia, culme a inițierii lor creștine.”³⁹

Sfântul Botez se concretizează prin acțiunea imediată a Spiritului Sfânt. O primă acțiune specifică Tradiției creștine este celebrarea exorcismului baptismal, redus în liturgica romano-catolică la o singură invocație, păstrată în întregime în ritul Constantinopolitan sub forma „lepădărilor”:

„Deoarece Botezul semnifică eliberarea de păcat și de cel care l-a instigat – diavolul –, asupra candidatului se rostește un exorcism (sau mai multe). Este uns cu uleiul catehumenilor sau celebrantul își impune mâna asupra lui și candidatul se leapădă în chip explicit de Satana. Astfel pregătit, el poate mărturisi credința Bisericii, căreia îi va fi «încredințat» prin Botez (*Romani* 6, 17).”⁴⁰

³⁹ CBC nn. 1232-1233.

⁴⁰ CBC n. 1237.

Celebrarea liturgică cuprinde o primă epicleză în sfințirea apei Botezului, rugăciunea din *Euhologhion* fiind explicită atât prin invocarea lucrării divine, cât mai ales prin prezentarea harului sacramental pe care îl primește individul, păstrând limbajul ediției din 1940:

„(afundând Preotul mâna în apă, face semnul Crucii, zicând:) Tu însuți dar, Iubitorului de oameni Împărate, vino și acum, cu venirea Sfântului tău Spirit, și sfințește apa aceasta (3X). Și dă ei harul răscumpărării, binecuvântarea Iordanului. Fă-o izvor de nestricăciune, dar de sfințenie, deslegare de păcate, vindecare de boale, dracilor pieire, de puterile protivnice neatinsă, plină de putere îngerească. Să fugă de ea cei ce uneltesc împotriva făpturii tale, că am chemat numele tău, Doamne, cel minunat și preamărit, și potrivnicilor înfricoșat. (suflă sub semnul Sfintei Cruci spre apă, de trei ori, și zice:) Toate puterile protivnice să se frângă sub semnul chipului Crucii tale.”⁴¹

Darurile Spiritului Sfânt sunt ștergerea păcatului original și toate păcatele personale pe care le poate avea cel botezat devenind o făptură nouă (2 *Corinteni* 5, 17), însă umbra păcatului strămoșesc în condiția existențială actuală, rămâne: suferința, îmbătrânirea, boala, fragilitatea condiției umane într-o lume ruptă de Dumnezeu, tendința alunecării spre ceea ce este contrar valorilor creștine, moartea biologică. Însă renașterea are valoare în eternitate și omul redobândește starea edenică restaurată în Împărăția lui Dumnezeu.

Prin viața în Spirit omul se face „părtaș la firea dumnezeiască” (2 *Petru* 1, 4), membru al Trupului mistic al lui Hristos și Templu al Spiritului Sfânt. Fiind în comuniunea sfinților „prin” Isus Hristos, cel botezat poate primi de acum înainte toate celelalte Sacramente ale Bisericii, primind o pecete sacramentală de neșters, însă care nu știrbește libertatea

⁴¹ *Euhologhion sau Molitvenic*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj 1940, p. 15.

creaturală absolută (de chip și asemănare cu Creatorul) prin care își exprimă iubirea și rămâne în Iubirea lui Dumnezeu. Prin Botez omul este scufundat și pătrunde prin imersiune în oceanul nesfârșit al Iubirii divine.

Sfântul Mir. Este opera trinitară în care se completează și se întărește Sacramentul Botezului într-o dimensiune pneumatologică, fiind *Pecetea Darului Sfântului Spirit*.⁴² Mai mult, ansamblul Sacramentelor inițierii este menținut atât prin catehizarea credincioșilor, cât mai ales prin practica liturgică a Bisericii, Răsăritenii păstrând cele trei Sacramente ale inițierii împreună, chiar și în cazul Botezului copiilor mici.

„Împreună cu Botezul și Euharistia, sacramentul Mirului formează ansamblul sacramentelor inițierii creștine, a căror unitate trebuie păstrată. Așadar trebuie să li se explice credincioșilor că primirea acestui sacrament este necesară pentru desăvârșirea harului baptismal. Într-adevăr, prin sacramentul Mirului sunt legați mai desăvârșit de Biserică, sunt întăriți cu o putere specială a Spiritului Sfânt și, prin aceasta, au obligația mai strictă de a răspândi și de a apăra, prin cuvânt și faptă, credința, ca adevărați martori ai lui Hristos.”⁴³

Sfântul Mir este strâns legat de aspectul baptismal, de aceea în Răsăritul creștin a rămas practica celebrării împreună a celor trei sacramente ale inițierii. Este misterul ungerii, sacramentul crismei, semnul plinirii harului sacramental al Botezului sau confirmarea acestuia (Confirmațiunea), Pecetea (Sigiliul) Darului Sfântului Spirit.⁴⁴

Anamneza și epicleza rugăciunii liturgice din ritul greco-bizantin român ne transmit semnificația pecetluirii Botezului prin harul sacramental al Sfântului Mir într-o dimensiune

⁴² *Euhologhion*, p. 19.

⁴³ CBC n. 1285.

⁴⁴ Mircea Manu, *Dumnezeu sfințește prin sacramente vol. I*, p. 179.

pneumatologică, putând urmări similitudinea din ritul roman care exprimă sensibilitatea hristologică a spiritualității Apusului creștin:

„... ne-ai dăruit fericita curățire în apa cea sfântă, și dumnezeiasca sfințenie prin ungerea cea de viață făcătoare; cea ce și acum bine ai voit să se nască de nou robul tău acesta acum luminat prin apă și prin Spirit, și i-ai dăruit lui iertarea păcatelor celor de voie și celor fără de voie; însuși, Stăpâne, Împărate a toate preamiloștive, dăruiește-i lui pecetea darului sfântului, întru tot puternicului și vrednicului de închinare Spiritului Tău, și cuminecarea sfântului Trup și a scumpului Sânge al Hristosului tău. Păzește-l întru sfințenia ta. Întărește-l întru dreapta credință, mântuiește-l de cel rău și de toate meșteșugurile lui, și păzește sufletul lui întru frica ta cea mântuitoare, întru curățenie și dreptate, ca, întru tot lucrul și cuvântul bine plăcând ție, fiu și moștean să se facă al cereștii tale împărății...”⁴⁵

„Dumnezeule atotputernic, Tatăl Domnului nostru Isus Cristos, care din apă și Duh Sfânt i-ai renăscut pe acești fii ai tăi, eliberându-i de sub jugul păcatului, Doamne, Tu însuși trimite-l asupra lor pe Duhul Sfânt, Mângâietorul. Dăruiește-le lor Duhul înțelepciunii și al înțelegerii, Duhul sfatului și al tăriei, Duhul științei și al pietății, și umple-i de Duhul temerii de Dumnezeu. Prin Cristos, Domnul nostru”.⁴⁶

Și urmează ungerea sacramentală cu uleiul Sfântului și Marelui Mir. Această pecete a Spiritului Sfânt are valențe pneumatologice și ecleziologice întărind harul sfințitor care îl introduce pe individ în comuniunea sfinților, adică în sfințenia naturii divine atât cât este cu puțință stării de creatură, și asigură coeziunea văzută și nevăzută a Bisericii lui Hristos. Unitatea nevăzută din realitatea spirituală este reprezentată simbolic prin semnele liturgice ale celebrării: uleiul Sfântului Mir este Pecetea care aderă intim, fără mijlocire, la trupul

⁴⁵ *Euhologhion*, pp. 18-19.

⁴⁶ *CBC* n. 1299.

omului, dar mai ales devine un act al încorporării în Biserica lui Hristos printr-o Biserică locală, păstorită de un Episcop, care asigură apoi comuniunea ierarhică spirituală, dar și administrativ-organizatorică, cu Întâistătătorul Bisericii *sui iuris* respective, în cazul Bisericilor Unite acesta fiind în comuniunea plenară a Bisericii Catolice.

În ritul roman Mirul, sau Confirmarea, este acordat de către Episcop sau de către un delegat al acestuia care săvârșește această ceremonie pentru cei botezați care au ajuns la vârsta rațiunii, ocazie cu care se face o pregătire catehetică și se reamintesc promisiunile de la Botez, fiind în continuarea și plinirea acestuia, manifestând coeziunea eclezială a Bisericii locale prin care credincioșii sunt uniți prin Colegiul Episcopilor cu întreaga Biserică aflată în comuniune. În ritul greco-bizantin, în practica liturgică al căruia se păstrează celebrarea împreună a Botezului, Mirului și a Cuminecării, celebrantul poate fi Episcopul, însă de cele mai multe ori este Preotul paroh, coeziunea cu Episcopul său și unitatea Bisericii locale fiind simbolizată prin materia uleiului Sfântului și Marelui Mir consacrat de către Episcop în Joia Mare și distribuit apoi tuturor preoților din propria Eparhie.

Yves Congar acordă un spațiu amplu Constituției Apostolice *De Sacramento confirmationis – Divinae consortium naturae*, emisă de Papa Paul al VI-lea la data de 15 august 1971, un act care marchează reînnoirea dinspre epoca postconciliară spre origini și mai ales întoarcerea spre practica Bisericii primare. Paul al VI-lea afirmă încă din preambul că principala preocupare a Vaticanului II sunt finalitățile pastorale, de aceea Sacramentele inițierii creștine sunt adaptate înțelegerii și trăirii omului contemporan, ceea ce urmărește Constituția Apostolică Conciliară *Sacrosanctum Concilium*⁴⁷ pentru ritul Roman, este un impuls spre un *aggiornamento* adresat Bisericilor Răsăritene

⁴⁷ Constitutio Apostolica de Sacramento Confirmationis, *Divinae consortium naturae*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19710815_divina-consortium.html

căroră le revine sarcina reînnoirii catehizării și a însuflețirii practicii liturgice proprie fiecăreia în parte conform tradițiilor lor. Congar amintește faptul că Părinții Bisericii vorbesc despre Botez în cadrul inițierii creștine, Sfântul Mir / Confirmarea apărând ca un „botez în Spiritul Sfânt” care completează opera aceluiași Spirit în baia renașterii din apa Botezului. Este vorba despre un unic proces în care ceea ce a fost dăruit prin harul Spiritului Sfânt este pecetluit liturgic.⁴⁸

Pentru că Confirmarea, asemenea Sfintei Împărtășanii, a fost separată în ritul Roman de celebrarea Botezului prin condiționarea atingerii *vârstei priceperii*, care trebuie înțeleasă din perspectiva psihologiei religiei în etapele ontogenetice specifice vârstelor⁴⁹, trebuie să recunoaștem logica pastorală legitimă sensibilităților Latine sau Grecești. În primele secole, catehumenatul era instituționalizat prin convertirea persoanelor adulte la credință, de aceea inițierea creștină cuprinde cele trei Sacramente într-o unică celebrare liturgică, ceea ce se face și azi în cazul botezării adulților. Orientul, preluând practica botezării copiilor mici, crește importanța nașilor de la Botez care, devenind rude din puncte de vedere spiritual cu pruncul botezat, sunt responsabili în fața lui Dumnezeu pentru promisiunile făcute în numele celui pe care îl reprezintă responsabil în ritul liturgic. Nașii sunt responsabili de parcursul moral și spiritual al pruncului botezat de-a lungul vieții.

Religiozitatea se manifestă inițial prin imitarea gesturilor și atitudinilor parentale și ambientale legate de cult. După vârsta de șapte ani fantasticul se retrage și rămâne un instrument al imaginarului care funcționează toată viața. De obicei, la această vârstă educația religioasă este preluată de cateheți și de școala care continuă și completează educația dată în familie. Începând cu această etapă de vârstă trebuie încurajată rugăciunea cu propriile cuvinte. Religia devine vie, nu o simplă regulă de viață

⁴⁸ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo. Teologia dello Spirito*, Vol. 3, p. 227.

⁴⁹ Alexandru Buzalic, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, ed. a II-a, Galaxia Gutenberg, 2010, pp. 193-203.

ci viața însăși. Copilul care participă la ceremoniile religioase se implică emoțional.

Perioada școlară mică (6-10 ani) are ca tip de activitate fundamental învățarea. De la gândirea concretă, intuitiv-practică din faza simbolică, trece la gândire operativă complexă cu operații logice, apoi în gândire teoretică și gândire socială. Valorile morale se instituie ca factori de reglementare a conduitei psiho-sociale. După vârsta de 10 ani se descoperă contactul cu Dumnezeu, prima Sfântă împărtășanie, Spovada, perceperea responsabilă a planului divin. Este o perioadă de armonizare a vieții psihice și spirituale cu particularitatea că nu se dezvoltă în progresie liniară, ci trece prin perioade de crize și frământări. Maturizarea în viața spirituală este strâns legată de planul dezvoltării cognitive, a maturizării afective, a asumării responsabilității, a experienței sănatoase a unei relaționări reale cu Dumnezeu, ascultând șoapta Spiritului Său, fără proiecția propriilor așteptări, a unor ideologii preluate fanatic sau a propriului ego. Este opera Spiritului Sfânt, maturizarea în viața de credință fiind un proces al progresului persoanei umane în sfințenie.

Occidentul creștin, hristocentric, caută armonizarea cunoașterii raționale cu trăirea credinței, în perspectivă pastorală repetându-se promisiunile făcute la Botez în mod solemn cu ocazia Confirmării, a Mărturisirii și Primei Sfinte Împărtășanii, apoi în toate solemnitățile în care ritul penitențial este însoțit de ritul aspersiunii cu apă binecuvântată ca amintire a Sfântului Botez.

Orientul creștin, pneumatocentric, pune accentul pe experiența irațională (dincolo de categoriile limbajului discursiv), pe trăirea credinței ca *fides*, reamintirea Botezului și reanimarea fervorii în credință trecând prin mirungerile făcute cu uleiul binecuvântat la sărbătorile cu litie, similitudinea acestui rit liturgic cu Sfântul Mir trimițând spre lucrarea Spiritului Sfânt în ansamblul Sacramentelor inițierii creștine. Yves Congar observă acest dublu aspect care se desprinde din spiritualitatea

hristocentrică sau pneumatocentrică care trimite spre lucrarea Spiritului Sfânt:⁵⁰

Hristos în misterul pascal → Sfântul Botez

Rusaliile / Cincizecimea → Sfântul Mir

Viața liturgică se axează pe una dintre aceste dominante prezente majoritar în sensibilitatea tradițiilor respective, însă acestea sunt complementare și prezente în gândirea creștină, raportul Botez – Mir fiind înțeles și trăit unitar în raportul conjugat Hristos – Spirit⁵¹. Dincolo de sistematizările conceptuale, speculative, credinciosul care trăiește misterul lui Dumnezeu și experimentează misterul Iubirii divine care se revarsă prin Spiritul Sfânt trăiește în unitatea sfințeniei care îl înalță spre iubirea absolută a Preasfintei Treimi și îl consolidează în comuniunea Sfintei Biserici împreună cu toți ce mântuiți.

Sfânta Euharistie. Al treilea Sacrament al Inițierii creștine are un dublu aspect: este Jertfa Noului Legământ și un mijloc de sfințire dăruit sub formă sacramentală de Domnul și transmis prin comemorarea Sfintei Liturghii a Bisericii Sale. Euharistia este „izvor și culme a întregii vieți creștine” – *fons et culmen*,⁵² este în centrul vieții liturgice și însumează experiența vieții spirituale individuale în comuniunea eclezială care prefigurează în chipul imperfect al lumii actuale Împărăția lui Dumnezeu care se edifică prin contribuția fiecărei generații.

Ca orice celebrare liturgică a unui rit al unei Biserici *sui iuris*, Sfânta Liturghie prin care se celebrează Sacramentul Euharistiei reflectă modul în care Cuvântul Domnului s-a materializat într-un spațiu geo-cultural concret care reflectă inculturarea valorilor Evangheliei, dar mai ales modul în care Biserica vie dă un răspuns de iubire Revelației divine prin Credință, adică fundamentele creștinismului. Astfel, pe lângă

⁵⁰ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo. Teologia dello Spirito*, Vol. 3, p. 227.

⁵¹ *Ibidem*, p. 233.

⁵² *Sacrosanctum Concilium* n. 10.

famiile liturgice ale tradițiilor Romane, Constantinopolitane, Alexandrine, Antiohiene, Armene, Caldeene, după Conciliul Vatican II apar discuții privind uniformitatea sau formele particulare care nuanțează introducerea limbilor vernaculare prin traducerea lui *Missale Romanum* și acceptarea unor gesturi conforme religiozității unui popor, de exemplu acceptarea sub Ioan Paul al II-lea a Missalului Roman pentru Zair.⁵³

Papa Benedict al XVI-lea (2005-2013) reabilitează Liturgia Latină a Missalului Roman din anul 1962, în timp ce apar nuanțări din ce în ce mai distincte care rup tradiția formelor unitare emise de autoritatea eclezială care s-a impus după Conciliul Tridentin.⁵⁴ Această unitate în Sfânta Tradiție transmisă în apostolicitatea Bisericii Catolice ca unitate în diversitatea tradițiilor locale legitime, ne arată că dinamismul Spiritului Sfânt s-a manifestat și este prezent în Biserica vie a omului concret trăitor în istorie. Euharistia este cel mai sfânt Sacrament al Legii Noi, prin care Isus Hristos se dăruiește prin Trupul și Sângele Său sub forma pâinii și a vinului, dăruindu-se pe sine ca hrană spirituală credincioșilor care se împărtășesc.⁵⁵

Hrană pentru viața spirituală și centrul vieții liturgice, Sfânta Euharistie este opera Spiritului Sfânt care actualizează prezența lui Isus, Cel care S-a coborât în Istorie îmbrăcându-se în umanitatea pe care a creat-o la plinirea timpurilor, S-a Înălțat la Cer ca Dumnezeu-om adevărat și se dăruiește sub forma Jertfei liturgice și Sacramentul care edifică prin sfințenie Biserica Sa. Prin Scrisoarea Enciclică *Ecclesia de Eucharistia*, către episcopi, preoți și diaconi, către persoanele consacrate și credincioșii laici, despre Euharistie în raportul său cu Biserica, Papa Ioan Paul al II-lea preia tema importanței pe care teologia

⁵³ Paul de Clerck, André Haquin, „La constitution Sacrosanctum Concilium et sa mise en oeuvre. Une réception toujours en cours”, în: *Revue Théologique de Louvain*, Année 2013 44-2, p. 178.

⁵⁴ Paul de Clerck, André Haquin, *La constitution Sacrosanctum Concilium*, p. 180.

⁵⁵ Mircea Manu, *Dumnezeu sfințește prin sacramele vol.I*, p. 213.

o acordă misterului euharistic încă din timpul Conciliului Tridentin, temă preluată în timpurile noastre de Papa Leon XIII prin *Enciclica Mirae Caritatis* (28 mai 1902), Papa Pius XII prin *Enciclica Mediator Dei* (20 noiembrie 1947) sau de către Papa Paul al VI-lea prin *Enciclica Mysterium Fidei* (3 septembrie 1965), continuând prin *Ecclesia de Eucharistia* ideile expuse în *Scrisoarea Apostolică Dominicae Cenaе* din 24 februarie 1980, dorindu-se o aprofundare a liniilor directoare deschise de Conciliul Ecumenic Vatican II prin *Lumen Gentium* și *Sacrosanctum Concilium*.⁵⁶

Din punct de vedere pneumatologic, teologii au căutat să înțeleagă intrarea lui Dumnezeu în timpul liturgic prin prezența sacramentală, euharistică, a Lui Isus Hristos, căutând legătura dintre veșnicia lumii spirituale în care tronează Sfânta Treime și omul istoric care comemorează misterul pascal prin Sfânta Liturghie. În centrul preocupărilor se află epicleza euharistică. Și în această problemă observăm o dezvoltare teologică care urmează sensibilitățile spiritualității Latine sau Grecești. Hristocentrismul și pneumatocentrismul se materializează prin teologii sacramentale în care regăsim esența comună a Sfintei Tradiții și pluralismul tradițiilor locale, mai ales în interpretarea acțiunii sacramentale a Spiritului Sfânt în Euharistie: se caută înțelegerea modului în care omul interacționează „împreună” cu Dumnezeu și surprinderea momentului în care veșnicia se unește cu timpul istoric prin Isus Euharistic.

Tradiția Latină subliniază acțiunea *in persona Christi* a sacerdotului care participă la misterul Euharistiei prin sacramentalitatea preoției sale care actualizează *hic et nunc* în „momentul” rostirii cuvintelor instituirii Sfintei Euharistii de către Isus Hristos în joia de dinaintea săvârșirii misterului pascal și le repetată „în amintirea Sa” după Rusalii până la a doua venire. Privind spre tradiția „celuilalt”, uitând că există o continuitate a interpretării teologice în trăirea spiritualității

⁵⁶ 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. 2.

sale, apar critici aduse liturgicii Constantinopolitane care introduce epicleza euharistică după anamneza în care sunt rostite cuvintele instituirii Euharistiei. Să nu uităm și introducerea limbajului aristotelico-tomist în teologia universitară occidentală care ne conduce spre un punct de plecare ancorat în metafizica lui Aristotel în care identificăm materia, forma, potența, actul, substanța și accidența, timpul fiind una dintre accidentele care descriu condiționarea în realitatea aflată în schimbare-transformare. Când spunem că natura divină nu este accidentală ne referim la aceste aspecte din perspectiva definirii *ensului* substanțial, contingent, or, în Euharistie omul istoric se întâlnește cu Ființa transcendentă care devine accesibilă în timpul nostru concret.

Tradiția ritului Constantinopolitan, într-o viziune iconică, se oprește la participarea omului la misterul comuniunii dintre chipul lumii acesteia și lumea spirituală, metaistorică, în care tronează Dumnezeu care s-a înomenit (s-a îmbrăcat în umanitatea noastră) în Isus Hristos și a întrepătruns cele două planuri prin Spiritul Sfânt care rămâne ascuns și în același timp dinamic în misterul acțiunii sale *oikonomice*. Yves Congar spune că ceea ce Latinii au subliniat prin cuvintele instituirii Euharistiei, Grecii au explicat prin cuvintele epiclezei, radicalizarea oricărei poziții fără înțelegerea complementarității căii metodologice alese și a limbajului categorial folosit de „celălalt” conducând spre controverse.⁵⁷

În scrierile polemice din trecut întâlnim pozițiile comune și în același timp, după divergențele ridicate la rangul de schismă eclezială, situarea pe poziții ireconciliabile din ambele părți. Nicolas Cabasila (1322-1391) în *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii* răspunde la această controversă privind epicleza în cele două tradiții liturgice în capitolul XIX intitulat *Despre cele ce ne obiectează unii latini cu privire la sfințirea darurilor și răspuns la obiecțiunea lor*. Nicolas Cabasila spune:

⁵⁷ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo. Teologia dello Spirito*, Vol. 3, p. 237.

„Aici însă unii Latini resping învățătura noastră. Ei susțin că, după, ce s-au rostit cuvintele Mântuitorului: „– Luați, mâncați...” și celelalte, n-ar mai fi nevoie de nicio rugăciune pentru sfințirea darurilor, întrucât această sfințire s-ar săvârși prin înseși cuvintele de mai sus. Prin urmare – zic ei mai departe cei care, după rostirea acelor cuvinte, numesc darurile tot pâine și vin, rugându-se pentru sfințirea lor ca și când ar fi încă nesfințite nu numai ca sunt atinși de boala necredinței, dar mai fac și un lucru oarecum zadarnic și de prisos. Că darurile se sfințesc prin cuvintele Mântuitorului – pretind ei –, o dovedește sfântul Ioan Gura de Aur. Acesta zice că, așa precum cuvintele: „creșteți și vă înmulțiți...” au fost rostite o singură dată de către Dumnezeu, la facerea lumii dar sunt pururea lucrătoare, tot așa și cuvintele de la instituirea Sfintei Euharistii, deși rostite o dată de către Mântuitorul, își fac totdeauna efectul [...] Tot așa și la sfințirea darurilor: noi credem că înseși cuvintele Mântuitorului săvârșesc taina prefacerii, însă numai prin mijlocirea preotului, adică la cererea și prin rugăciunea lui. Căci acele cuvinte nu lucrează de la sine, prin oricine sau oricum, ci sunt multe condițiuni care se cer îndeplinite și fără de care ele nu-și fac efectul. De pildă, cine nu știe că moartea Domnului este singura care a adus lumii iertarea păcatelor? Dar mai știm și altceva că, în afară de ea, mai e nevoie și de credință, de spovedanie și de rugăciunea preoților; fără acestea nimeni nu e dezlegat de păcate. Dar ce? Asta înseamnă că disprețuim noi moartea Domnului sau o credem lipsită de orice putere, dacă socotim că la roadele ei trebuie să adăugăm, neapărat, și conlucrarea noastră înșine? – Nicidecum! Prin urmare, nu e deloc drept să criticăm pe cei ce se roagă pentru sfințirea darurilor; bizuindu-se pe rugăciune, aceștia nu se încred în ei înșiși, ci în Dumnezeu, Care a făgăduit că ne va da. Căci ideea de rugăciune presupune tocmai contrariul: ceea ce face pe oameni să se roage, este că nu se bizuiesc pe ei înșiși, ci cred că numai Dumnezeu ar putea să le împlinească ruga.”⁵⁸

⁵⁸ Sfântul Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii Explicarea Sfintei Liturghii după Sf Nicolae Cabasila*, trad. Ene Braniște, Editura

Este vorba despre două modalități de interpretare care folosesc puncte de plecare diferite, fundamentări filosofice și patristice complementare, care reprezintă sensibilități culturale și sunt expresia manifestării tradiției pe care o definim astăzi prin noțiunea de rit și de Biserică *sui iuris*. Eroarea epistemologică constă în încercarea de uniformizare prin impunerea apriori a unei soluții unilaterale în dialog cu o altă tradiție apostolică, la fel de legitimă, care este trăită de membri aceleași Biserici a lui Hristos. Nicolas Cabasila ne arată polemica secolului XIV, în același timp exprimă un adevăr: ne aflăm în fața misterului prefacerii ! Fie că intrăm „în timpul lui Dumnezeu”, fie că privim dinspre „timpul nostru” spre acțiunea Spiritului Sfânt în epicleză, anamneza și epicleza, rugăciunile premergătoare și anaforaua (rugăciunea euharistică) învelesc într-un limbaj categorial misterul preasfintei Euharistii care este destinat trăirii și cunoașterii experiențiale și nu poate fi exprimat decât prin analogii care apelează la experiența personală și culturală a omenirii la un moment dat.

Trimiterea spre o altă tradiție liturgică impune trecerea în revistă a fundamentării specifice patrimoniului teologic, patristic, sacramental și disciplinar din spiritualitatea respectivă, fără încălcarea principiului aspectivității. Se prezintă comparativ argumentarea specifică pentru fiecare tradiție, apoi se caută înțelegerea „celuilalt” în complementaritatea diversității în care se manifestă unitatea în Spirit a întregii Biserici a lui Hristos. Și nu ne oprim la teologia Latină (prezentă astăzi în pluralismul tuturor școlilor de gândire din Biserica Catolică) și la teologia Greacă (a ritului Constantinopolitan sau greco-bizantin grec, slav sau român) ci facem trimitere spre toate riturile Bisericii, care au forme liturgice distincte cu anaforale și formule epicletice diferite, însă legitimate de Părinți și de tradiția apostolică care continuă în unitatea ortodoxiei doctrinare.

Fiecare patrimoniu al riturilor Bisericii necesită o analiză în spiritul înțelegerii unității și nu în viziunea unilaterală prin care fiecare vorbește în limba lui fără să se intereseze dacă a fost înțeles de cel cu care dialoghează...

O altă problemă constă în aspectul pastoral al administrării Sacramentelor inițierii în contextul evoluției istorice a practicii baptismale, în mod concret a Botezului, Mirului / Confirmării și Împărtășirii / Cuminecării copiilor mici, despre care am discutat până acum din perspectiva primirii Peceții Sfântului Spirit. Problema administrării corecte a Sfintei Împărtășanii la copii mici este dezbătută în Apus la începutul secolului XII. În principiu, pentru că nu pot înghiți ambele specii, s-a continuat împărtășirea copiilor mici numai cu Sfântul Sânge. Începând cu secolul XIII, când s-a renunțat la împărtășirea laicilor din Sfântul Potir, copii nu au mai primit Împărtășania sub nici o formă până la *vârsta priceperii*. Acest lucru îl găsim în prevederile Conciliului Ecumenic Lateran IV (1215), care stabilesc obligativitatea Sacramentului Mărturisirii și a primirii Sfintei Împărtășanii cel puțin odată pe an, de Paști și excluderea de la primirea Euharistiei a copiilor care nu au ajuns la vârsta priceperii sau a bolnavilor psihici lipsiți de uzul rațiunii.⁵⁹

Separarea administrării celor trei Sacramente ale inițierii este explicit făcută în Occident prin prevederile Conciliului Ecumenic din Trento, la sesiunea a XIII-a din 11 octombrie 1551, stabilindu-se necesitatea Împărtășirii la vârsta priceperii, precedată de Sfânta Mărturisire, aceasta nefiind obligatorie copiilor mici spre mântuire.⁶⁰

Bisericile Răsăritene au rămas la practica administrării Sacramentelor inițierii creștine împreună, acestea constituind

⁵⁹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Concilium Lateranense IV*, n. 21, p. 245.

⁶⁰ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Concilium Tridentinum*, sesiunea XIII. Sau: *Denique eadem sancta synodus docet, parvulos usu carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem eucharistiae communionem, si quidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam iam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt*", sesiunea a XXI-a, cap. IV, p. 727.

din punct de vedere teologic un tot unitar. Aceasta a fost practica inițială a tuturor Bisericii greco-catolice, inclusiv a Bisericii Române Unite până la Conciliul Provincial I (1872). Cu toate acestea observăm anumite poziții ale teologilor uniți care au căutat să explice complementaritatea teologiei și practicii sacramentale specifice răsăritenilor cu afirmațiile teologiei romano-catolice și a disciplinei administrării sacramentelor.

O primă abordare a problematicei inițierii creștine ajunge la cunoștința clerului român unit prin *Catehismul* lui Iosif de Camillis. Ierarhul, un bun teolog greco-catolic format la Roma, se lovește de neconcordanța practicii tradiționale a administrării Sacramentelor inițierii față de prevederile Conciliului Tridentin aplicate în Biserica Romano-Catolică, neexistând o poziție normativă oficială pentru greco-catolici. În capitolul dedicat Sfintei Euharistii („De Cuminecătură”⁶¹), De Camillis tratează mai ales despre importanța și necesitatea Sfintei Împărtășanii. Răspunsul vine în spiritul Conciliului Tridentin și anume, Sfânta Euharistie nu este absolut necesară mântuirii, fiind necesar doar celor care au ajuns la vârsta uzului rațiunii pentru a împlini porunca Bisericii.⁶²

Asupra problematicei împărtășirii copiilor mici, episcopul răspunde că acest obicei nu poate fi nici laudat, nici condamnat, fiind bine a se împărtăși copii mici „deoarece primesc din harurile care sunt mai de preț decât toate celelalte”, însă subliniază și faptul că Biserica latină a hotărât să nu administreze acest Sacrament până la împlinirea vârstei de 10 ani etc.⁶³ În concluzie, pentru aproape 200 de ani după Unire, greco-catolicii au fost în situația de a alege una din cele două variante, această problemă nefiind reglementată oficial. Reglementarea oficială a fost făcută în Biserica Română Unită cu Roma la Conciliul Provincial I (1872), prevăzându-se ca parohii să-i învețe pe cei botezați și miruiți, care au ajuns la vârsta priceperii, despre

⁶¹ *Catehismul lui Iosif de Camillis Trnava*, 1726, p. 120.

⁶² *Ibidem*, p. 125.

⁶³ *Ibidem*, p. 126.

promisiunile făcute la botez și să-i îndemne a păzi aceste promisiuni cu ocazia „primei Împărtășanii în timpul Sfintei Liturghii în auzul tuturor credincioșilor”.⁶⁴ Subiectul Sfintei Euharistii este omul viu, ajuns la vârsta priceperii,

„care nu trebuie să amâne primirea S. Eucharistie până la etatea mai adultă, și în urma cărei sunt întregi la minte, căror'a ca se le fie de folosu împărtășirea, trebue să fie curățiți de pecate, și se fie nemâncați și nebeuți cu singur'a excepțiune a morboșiloru, cari o primesc spre viați'a eternă.”⁶⁵

Conciliul nu amintește nimic despre împărtășirea copiilor la Botez, însă cere să nu se amâne prea mult împărtășirea, legând-o de vârsta priceperii și de Sfânta Spovadă („curățiți de păcate”). Ulterior, sinteza dogmatică a lui Vasile Suci (1908) surprinde faptul că Sfânta Eucharistie nu este *necessitate medii*, condiție *sine qua non* pentru mântuire, ci *necessitate praecepti*, din poruncă dumnezeiască și bisericească pentru creștinii ajunși la vârsta priceperii.⁶⁶

Totuși, Euharistia este hrană spirituală necesară sufletului, așa cum hrana materială este necesară trupului. Recomandări precise referitoare la vârsta primei Mărturisiri și Sfinte Împărtășanii apar în planul de învățământ pentru școlile primare, în anul 1912:

„Fiecare catehet e dator să desvoalte în elevi interesul față de sfintele sacramente, în special de sacramentul Sântei Euharistii și a Penitenței. Elevii din clasa a III-a au să se mărturisească. Dacă în clasa a I-a și a II-a sunt elevi vârșnici, de 9-10 ani și sunt desvoltați intelectualmente – și aceia să se admită la primirea sfintelor sacramente. Iar păsensimile anului al IV-lea de școală, elevii să fie admiși la

⁶⁴ Conciliulu Provincialu Primu alu Provinciei Basericești Greco-Catolice Alb'a-Jul'i'a și Făgărașiu tienutu la anulu 1872, Blasiu, 1882, p. 75.

⁶⁵ Conciliulu Provincialu Primu, p. 77.

⁶⁶ Vasile Suci, *Teologia Dogmatică Specială*, vol. II, p. 125.

primirea trupului și a sângelui Domnului. Prima mărturisire, deosebit de prima Cuminecare să fie cât se poate de sărbătorească. La primirea deamă a sfintelor sacrameente elevii să fie pregătiți totdeauna în 2-3 oare înainte.”⁶⁷

Argumentele teologice ale Conciliului Provincial I și ale lui Vasile Suciu sunt preluate și dezvoltate de Nicolae Flueraș: subiectul capabil de a primi Sfânta Euharistie este orice om botezat, inclusiv copii care nu au ajuns la vârsta priceperii, însă subiectul vrednic este numai acel creștin care se împărtășește având dispoziția sufletească cuvenită, nefiind o *necesitate medii* ci *necesitate praecepti*. De asemenea se precizează și necesitatea „instrucției religioase” pentru a fi admiși la primirea sfintei Cuminecări.⁶⁸ Flueraș vorbește despre subiectul capabil și despre subiectul vrednic de a primi Euharistia, neexistând impedimente sau incompatibilități în primirea acestui Sacrament. Prevederi pastorale și îndrumări catehetice apar și în lucrarea Episcopului Ioan Suci, care vorbește despre „prima Sfântă Împărtășanie” și despre organizarea acestui eveniment într-un cadru festiv în comunitatea parohială respectivă.⁶⁹

Discontinuitatea activității pastorale oficiale a Bisericii Române Unite între anii 1948-1989, a condus la faptul că o parte din credincioșii greco-catolici au fost păstoriți de preoți romano-catolici iar alții de către ortodocși. De asemenea, problematicile teologice ale perioadei preconciliare și apoi recepția Conciliul Ecumenic Vatican II, nu s-au reflectat în preocupările Bisericii aflate în catacombe, astfel încât după ieșirea la lumină din anul 1989 problema administrării Sacramentelor Inițierii creștine și a cuminecării copiilor mici a

⁶⁷ *Plan de învățământ pentru Școalele primare Blaj*, cit. în: Ioan Genț, *Administrație Bisericească*, Oradea Mare, 1912, pp. 110-112.

⁶⁸ Nicolae Flueraș, *Tratat moral-pastoral despre uzul sacramentelor*, Oradea, 1932, pp. 168-169.

⁶⁹ Ioan Suci, *Prima Întâlnire. Îndrumări și meditații pentru pregătirea copiilor la Prima Sfântă Împărtășanie*, Nagyvárad, 16 aprilie 1942.

fost lăsată la latitudinea parohilor în funcție de diferitele sensibilități ale comunităților respective.

Unitatea acestor Sacramente este păstrată în Biserica Română Unită sub aspectul acordării Botezului și Sfântului Mir conform prescrierilor tipiconale și a tradiției Bisericii Române, existând o discontinuitate și ambiguitate în practica pastorală în ceea ce privește administrarea Euharistiei copiilor mici la botez și a copiilor în general până la „vârsta priceperii”, moștenire a practicii pastorale de dinainte de 1948. Din punct de vedere teologic, copii mici botezați și miruiți conform ritului liturgic care le administrează împreună, *sunt subiecți capabili* de a primi Sfânta Euharistie. Cu toate acestea, Euharistia este în sens strict o *necesitate praecepti*, în perspectiva definițiilor scolastice, fiind totuși acea hrană spirituală necesară sufletului, revărsând peste subiectul *capabil* de a primi acest Sacrament o serie de daruri supranaturale în perspectiva dobândirii vieții veșnice, deci recomandabilă din punct de vedere spiritual.

Conciliul Ecumenic Vatican II dorește readucerea Bisericilor Greco-Catolice la demnitatea conferită de modelul eclesiologic specific Bisericii Catolice în primul Mileniu creștin și recomandă reîntoarcerea la practica propriilor tradiții. Referitor la Sacramente, se cere restabilirea disciplinei tradiționale: „Sfântul Conciliu ecumenic confirmă și laudă vechea disciplină în vigoare în Bisericile orientale în privința sacramentelor precum și practica celebrării și administrării lor, și dacă e cazul, dorește să fie restabilită”.⁷⁰

CCEO, referindu-se la ceea ce este comun tuturor Bisericilor Răsăritene și Orientale afirmă: „privitor la participarea copiilor la Dumnezeiasca Euharistie, după Botez și ungerea cu sfântul Mir, luând precauțiile oportune, se vor respecta prescrierile cărților liturgice ale propriei Biserici *sui iuris*.”⁷¹ *Instrucțiunea pentru aplicarea normelor liturgice ale CCEO* menționează că:

⁷⁰ *Orientalium Ecclesiarum*, n. 12.

⁷¹ CCEO can. 710, vezi și can. 697.

„administrarea Sfintei Euharistii copiilor de curând Botezați nu se limitează numai la momentul celebrării Inițierii. Euharistia este Pâinea vieții iar copii trebuie să se hrănească constant cu ea de atunci înainte, pentru a crește spiritual. Modalitatea participării lor la Euharistie va corespunde capacității lor: la început va fi diferită de a adulților, inevitabil mai puțin conștientă și puțin rațională, dar se va dezvolta progresiv, prin harul și pedagogia Tainei, pentru a crește...”⁷²

Din punct de vedere teologic și al normelor actuale, prevederile explicite anterioare, promulgate de către *Conciliul Provincial I* în anul 1872, nu mai sunt conforme prevederilor actuale de drept și necesităților practicii pastorale. Trebuie ținut cont de experiența pastorală care ține cont de tradiția Bisericii Române pe care o deținem în mod plener, conform dorinței semnatărilor Unirii, de necesitatea modernizării catehizării și a vieții liturgice ținând cont de religiozitatea vârstelor și de procesul maturizării individului, precum și de manifestarea specifică a parohiilor și de sensibilitatea lor prin care își manifestă identitatea confesională. În general, Împărtășirea copiilor mici se poate face în unitatea celebrării Botezului și Mirului, la cererea sau cu acordul părinților copii pot fi oricând cuminecați, cateheza specifică intrării în vârsta priceperii fiind făcută în jurul vârstei de 10 ani, marcată prin prima Spovadă și primirea solemnă, în fața comunității credincioșilor, a Sfintei Împărtășanii ca moment care marchează parcursul vieții de credință a celui ce crește în viața spirituală.

Orientul creștin, manifestând o prudentă inerție în fața modernizării, este atent la lucrarea Spiritului Sfânt prin Sacramente și subliniază misterul vieții spirituale în aparența chipului actual al creației care are un aspect istoric, dar pătruns de veșnicia lui Dumnezeu prin har și prin epiclezele Bisericii. Putem spune că formulează o pneumatologie „descendentă”, a

⁷² Instrucțiune pentru aplicarea normelor liturgice ale CCEO, n. 51.

coborârii lui Dumnezeu în istorie prin Spiritul Sfânt, plenitudinea fiind atinsă de kenoza Fiului în Isus Hristos. Învăluit de sfințenia dăruită prin har, omul este înălțat, prin lucrarea aceluiași Spirit dătător de viață, spre comuniunea mântuitoare care va fi revelată în plenitudine, în unitatea în care va dispărea sciziunea dintre lumea văzută și nevăzută, în Împărăția lui Dumnezeu care va instaura viața veacului care va veni.

Creștinismul Apusean caută să-l însoțească pe om în nevoile sale istorice pornind de la experiența lumii, accesibilă tuturor, în spatele căreia se întrezărește lumea spirituală. Pornind de la Isus Hristos, centrul în jurul căruia gravitează Istoria mântuirii prin misterul pascal al Întrupării, patimii, morții, Învierii, Înălțării la Cer și al Rusaliilor, se construiește o viziune „ascendentă” a pneumatologiei hristocentrice: omul se înalță prin viața spirituală (trecând prin toate etapele asceticii și misticii), printr-o urmare a lui Hristos care dă sens trecerii noastre prin istorie. Este o ascensiune spre sfințenia absolută a lui Dumnezeu care este un Dar supranatural primit prin Harul Spiritului Sfânt, care conferă omului tot ceea ce este necesar propriei mântuiri și edificării în istorie a Împărăției spre care ne îndreptăm în virtutea tensiunii eshatologice dată de suflul Spiritului Sfânt. Sunt două viziuni care se întrepătrund, se regăsesc în esența Revelației divine și se nuanțează în complementaritatea aspectelor pneumatocentrice sau hristocentrice. De fapt suflul Spiritului Sfânt animează Biserica lui Hristos care respiră prin cei doi plămâni ai săi, după cum a repetat în mai multe rânduri Papa Ioan Paul al II-lea. Yves Congar sintetizează pneumatologia Sacramentelor Inițierii Creștine punând față în față cele două spiritualități constitutive Bisericii lui Hristos, din care spicuim⁷³:

⁷³ Yves Congar, *Credo nello Spirito Santo. Teologia dello Spirito*, Vol. 3, pp. 253-254.

Bisericile Orientale (Riturile Alexandrin, Antiohean, Armean, Caldean și Constantinopolitan)	Bisericile Occidentale (Ritul Roman)
1. Liturgica orientală reflectă dezbaterile teologice ale secolului al IV-lea, fiind centrată pe teologia trinitară.	1. Liturgica apuseană evoluează pe o linie soteriologică, accentul fiind practic, centrat pe Isus Hristos, Mijlocitorul.
2. Stilul epicletic al textelor liturgice care subliniază aspectul participativ al omului la misterul trinitar: „Botează-se servul lui Dumnezeu...”, „Pecetea Darului Spiritului...”, epicleza euharistică, formula dezlegării penitențiale care începe cu invocarea harului Domnului Isus Hristos care vine prin preot, „vindecă pe servul Tău cu harul...”, harul care îl ridică pe om la treapta hirotonirii sau „se cunună servul lui Dumnezeu...”	2. Stilul imperativ prin care celebrantul <i>in persona Christi</i> marchează acțiunea Spiritului Sfânt: „ <i>ego te baptizo...</i> ”, „ <i>accipe signaculum doni Spiritus Sancti</i> ”, „ <i>veni sanctificator omnipotens æternæ Deus...</i> ”, „ <i>ego te absolvo</i> ”, „... <i>adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti</i> ”, impunerea mâinilor urmată de rugăciunea consacrării, sau consimțământul dat în fața Bisericii „ <i>ego desponsavit sibi uxorem ... in facie ecclesiae.</i> ”
3. Liturghia euharistică este centrată pe trăirea acțiunii sanctificatoare (îndumnezeirea prin har) prin dinamismul Spiritului Sfânt care se revarsă în istorie.	3. Atenția acordată „prezenței reale” a lui Isus Hristos în Euharistie (începând cu sec. XII) prin mijlocirea unei transformări ontologice a materiei sacramentului (transsubstanțierea).
4. Biserica este prezentă prin „noi” care participăm la misterul Sfintei Liturghii: <i>Încă aducem Ție această slujbă cuvântătoare și fără vărsare de sânge, și cerem, și ne rugăm, și ne cucerim: trimite Spiritul Tău cel sfânt peste noi, și peste aceste daruri, ce sunt puse înaintea... Și fă adică pâinea aceasta (+), cinstit Trupul Hristosului Tău. Amin.</i>	4. „Noi” ne rugăm ca o comuniune liturgică în care pontificele, ca o prezență sacramentală în sine, actualizează <i>in persona Christi</i> Sfânta Euharistie: <i>De aceea, Doamne, te rugăm cu umilință să sfințești prin Duhul tău darurile pe care ți le oferim, pentru ca ele să devină trupul (+) și sângele Fiului tău, Domnul nostru Isus Cristos,</i>

Bisericile Orientale (Riturile Alexandrin, Antiohean, Armean, Caldean și Constantinopolitan)	Bisericile Occidentale (Ritul Roman)
<i>Și ce este în potirul acesta (+), cinstit Sângele Hristosului Tău. Amin. Prefăcându-le (+) cu Spiritul Tău cel sfânt. Amin, Amin, Amin.</i>	<i>din a cărei poruncă celebrăm aceste taine (Rug. Euh. Nr. III).</i>
5. Sublinierea coborârii în istorie, asupra Bisericii, a bunurilor Împărăției prin acțiunea Spiritului Sfânt într-o dimensiune trinitară.	5. Sublinierea continuității istorice a operei mântuirii care începe prin Întrupare și se prelungeste în istorie „Prin Cristos, cu Cristos și în Cristos.”

Aceste generalizări nu trebuie să ne conducă spre falsa idee a unei rupturi metodologice între Răsăritul și Apusul creștin. Avem autori Greci care ne-au lăsat trimiteri spre o pneumatologie hristologică, și Latini care privesc spre acțiunea Spiritului Sfânt ca centrul întregi vieți liturgice, așa cum avem și poziții radicale care se izolează într-una dintre poziții, ambele având rădăcini în literatura patristică. Nicolas Cabasila, de exemplu, ne vorbește în mistagogia sa despre ritul zeonului care are o profundă semnificație pneumatologică într-o dimensiune hristologică, ecleziologică și soteriologică:

„...care este rezultatul și urmarea patimilor, învățaturii și faptelor Mântuitorului? – Nimic altceva decât venirea Sfântului Duh în Biserică, dacă le privim pe acestea în legătură cu noi. Prin urmare, după cele dinainte, se cuvenea să se înfățișeze, în Sfânta Liturghie, și această venire. Ea este înfățișată prin turnarea apei calde în Sfintele Taine. Căci această apă, fiind prin firea ei apă, dar având și căldura focului, închipuește pe Sfântul Duh, care e numit și apă, dar care S-a arătat și în chip de limbi de foc când S-a revărsat peste Sfinții Apostoli, iar momentul acesta din Liturghie amintește ziua pogorârii Sfântului Duh; atunci S-a pogorât după ce se împliniseră toate cele privitoare la Hristos, iar acum, apa aceasta se adaugă după ce Darurile s-au desăvârșit. Căci în Sfintele Taine este întruchipată Biserica,

deoarece ea e trupul lui Hristos (în parte trup și mădular al lui Hristos). Odinioară Biserica a primit pe Sfântul Duh după înălțarea lui Hristos la ceruri, iar acum ea primește darul Sfântului Duh, după ce sfintele Daruri au fost primite în altarul cel mai presus de ceruri, deoarece ni-L trimite în schimb Dumnezeu, Care le-a primit pe dânselle după cum am spus mai înainte. Pentru că Mijlocitorul e același, atunci ca și acum: însuși Sfântul Duh.”⁷⁴

Sacramentele Inițierii, și mai ales Sfânta Euharistie, sunt legate de întreaga Istorie a mântuirii care este preluată anamnetic în textele liturgice și sunt însoțite de gesturile și simbolurile care trimit spre transmiterea mesajului Revelației divine prin toate mijloacele de transmisie sensibile într-o spiritualitate iconică. Auzul (recitarea și cântul), văzul, mirosul (prin tămâie), simțul tactil și gustativ (atingerea de Sfântul Trup și Sânge) ne ajută să înțelegem profunzimea misterului care se actualizează în istorie și ne reunește cu lumea nevăzută a Liturghiei Cerești!

4.2.2. Sacramentele vindecării

Spiritul Sfânt intervine în Epoca Bisericii prin edificarea Împărăției lui Dumnezeu.⁷⁵ Chiar și în chipul imperfect al realității istorice Împărăția se manifestă prin ștergerea consecințelor păcatului strămoșesc. Una dintre consecințele rupturii dintre om și Dumnezeu este intrarea în lume a îmbătrânirii, suferințelor, bolilor și a morții. Chiar dacă Botezul a spălat păcatul strămoșesc, natura umană este în continuare marcată de tendințele acestuia pe care le-au transmis intergenerațional strămoșii noștri, începând cu protopărinții Adam și Eva.

⁷⁴ Sfântul Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, pp. 54-55.

⁷⁵ Mircea Manu, *Dumnezeu sfințește prin sacrameinte. Discurs dogmatic vol. II: Sacramentele de vindecare și de slujire a comuniunii*, Galaxia Gutenberg, 2008, p. 13.

De aceea, după ce începe procesul dinamic al edificării Împărăției, Isus propovăduiește „Pocăiți-vă, căci s-a apropiat împărăția cerurilor” (*Matei 4, 17*)⁷⁶. Este schimbarea mentalității din profunzimea ființării omului care se întoarce la Dumnezeu și vindecarea trupeză care se realizează prin revărsarea Spiritului Sfânt prefigurând reîntoarcerea la starea *oikonomiei* originare a stării edenice: „și a străbătut Isus toată Galileea, învățând în sinagogile lor și propovăduind Evanghelia împărăției și tămăduind toată boala și toată neputința în popor. Și s-a dus vestea despre El în toată Siria, și aduceau la El pe toți cei ce se aflau în suferințe, fiind cuprinși de multe feluri de boli și de chinuri, pe demonizați, pe lunatici, pe slăbănogi, și El îi vindeca” (*Matei 4, 23-24*). Această putere o primește și Biserica începând cu ziua Rusaliilor:

„Domnul nostru Isus Hristos, tămăduitorul sufletelor și al trupurilor, cel care a iertat păcatele paralizicului și i-a redat sănătatea trupului, a vrut ca Biserica să continue, prin puterea Spiritului Sfânt, lucrarea de vindecare și mântuire chiar printre propriii ei membri. Acesta este scopul celor două sacramente de vindecare: sacramentul Pocăinței și Ungerea bolnavilor.”⁷⁷

Sacramentul Penitenței. Mărturisirea, Spovada, Sacramentul Penitenței sau al Pocăinței (grec. *μετάνοια*, lat. *poenitentia*, slav. *покаяния*) este un sacrament al Legii Noi, instituit de Domnul

⁷⁶ „S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evangheliile” (*Marcu 1, 15*). În perioada prepaschală, vindecările sunt semnul mesianismului în Isus Hristos, arată revărsarea plenară asupra lui Hristos a puterii divine prin Spirit și puterea vindecătoare a lui Isus care prin șterge consecințele negative ale păcatului strămoșesc începând, prin același Spirit, restaurarea chipului inițial al creației și Împărăția Cerurilor: „mergeți și spuneți lui Ioan cele ce auziți și vedeți: Orbii își capătă vederea și șchiopii umblă, leproșii se curățesc și surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestește. Și fericit este acela care nu se va sminti întru Mine” (*Matei 11, 4-6*).

⁷⁷ CBC n. 1421.

nostru Isus Hristos, prin care penitentului i se iartă toate păcatele mărturisite în cadru sacramental, este reintrodus în comuniunea de sfințenie a Trupului mistic al lui Hristos fiind făcut din nou demn de comuniunea mântuitoare „în” și „prin” Hristos.⁷⁸

Este Sacramentul reconvertirii, deoarece, după ce ne-am îndepărtat prin păcat ne reîntoarcem la casa Tatălui, este pocăință (slav. *покаяния*, grec. *μετάνοια*) care înseamnă o părere de rău profundă pentru acțiunile greșite care rănesc atât ființa păcătoșului, cât mai ales iubirea divină, urmată de schimbarea mentalității ca act existențial ce marchează o renaștere spirituală.

Păcatul rănește, însă rana spirituală nu este produsul unei pedepse divine, ci este consecința unei alegeri greșite, a părăsirii cărării bătătorite de cei ce avansează liniștiți în viața spirituală și pășirea prin spinii, buruienile înalte și toate obstacolele de dincolo de drumul deschis. Cel lipsit de credință se lamentează de greutatea întâlnite, dar se încapățânează să continue pe calea pe care singur a ales-o în virtutea libertății individuale, păcatul – alegerea greșită – și persistența în actele păcătoase atrăgând după sine alte și alte dureri, suferințe și consecințe în plan personal, familial, social, eclezial etc. De aceea, prima acțiune care declanșează procesul convertirii este conștientizarea cauzei stării de suferință și decizia de a rupe cu acțiunile eronate, altfel spus de a se îndepărta de păcat.

În practica pastorală identificăm două aspecte legate de Sacramentul Mărturisirii: latura umană, legată de reacția psihică a penitentului, comună tuturor psihoterapiilor⁷⁹ și, harul sacramental, acțiunea Spiritului Sfânt, care nu are nimic în comun cu ceea ce este omenesc și nu poate fi cuantificat sau redus la acesta, fiind lucrarea lui Dumnezeu în sufletul penitentului care primește vindecarea.

⁷⁸ Mircea Manu, *Dumnezeu sfințește prin sacrameinte. Discurs dogmatic vol. II*, p. 15.

⁷⁹ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, p. 139.

„Dinamismul convertirii și al pocăinței a fost minunat descris de Isus în parabola numită „a fiului risipitor”, al cărei centru este „tatăl milostiv” (Lc. 15, 11-24): fascinația unei libertăți iluzorii, părăsirea casei părintești; mizeria extremă în care se află fiul după ce și-a risipit averea; înjosirea profundă de a se vedea obligat să pască porcii, ba chiar de a dori să mănânce din roșcovele pe care le mâncau porcii; reflecția asupra bunurilor pierdute; căința și hotărârea de a se declara vinovat înaintea tatălui său; drumul de întoarcere; primirea generoasă din partea tatălui; bucuria tatălui: sunt câteva trăsături proprii procesului de convertire. Haina frumoasă, inelul și ospățul de sărbătoare sunt simboluri ale vieții noi, curate, demne, pline de bucurie, așa cum este viața omului ce se întoarce la Dumnezeu și în sânul familiei lui, care este Biserica. Numai inima lui Hristos, care cunoaște profunzimile iubirii Tatălui, a putut să ne reveleze atât de simplu și frumos adâncul îndurării lui.”⁸⁰

Primul act uman constă în cercetarea conștiinței, în analiza evenimentelor și a implicării personale și mai ales a consecințelor acestor acte care au tulburat pacea și liniștea interioară sau au adus prejudicii celorlalți. Apropierea de calea reîntoarcerii poate să fie declanșată de căutarea unei direcții spirituale, individul încredințându-se plin de încredere unui duhovnic care acceptă să îl călăuzească în viața spirituală, sau pur și simplu prin răspunsul dat imboldului intim de a se spovedi, spontan, la preotul care îi iese în cale la momentul oportun, situație pe care o întâlnim de multe ori în perioada Postului Mare sau a permanenței asigurate în scaunul de spovadă. Apropierea de Sfânta Mărturisire, de cele mai multe ori, nu este un act cerebral ci o pulsione din adâncul sufletului, un imbold care nu poate fi explicat altfel, teologic, decât prin harul Spiritului Sfânt.

Actul central este mărturisirea: după ce a fost mișcat interior, face gestul cathartic al exteriorizării prin recunoașterea

⁸⁰ CBC n. 1439.

și transmiterea într-un limbaj discursiv a ceea ce învăluie nucleul conflictului generator de suferință. Este un moment plin de o încărcătură emoțională și, atunci când atinge profunzimile sufletești, se conștientizează legătura dintre om și Dumnezeu și mai ales ruptura acestei relații prin păcat. Este o părere de rău, sentimentul de culpabilitate, care devine normal, atunci când însoțește procesul convertirii, sau este patologic în cazul celui care nu se acceptă pe sine și nici n u dorește să-și schimbe mentalitatea și comportamentul pe calea penitenței (*metanoia*).

Omul este cuprins de sentimentul stării de creatură legat de sentimentul de culpabilitate normal care conduce la autoevaluare, acceptarea condiției istorice și dorința de a reintra în armonia creaturală. În sentimentul de culpabilitate sănătos, omul își recunoaște păcatul și se desprinde de comportamentul anterior, concentrându-se asupra iubirii și iertării divine. Omul este conștient că nu este în stare să se auto-pedepsească și nici să se îndreptățească – apare astfel sentimentul de umilință față de Dumnezeu, autoritatea supremă. Apare astfel, ceea ce Rudolf Otto numește sentimentul stării de creatură, un sentiment de dependență față de ceea ce este mai presus de ființă, față de sacru. Atunci omul se eliberează de anxietate și angoasă, apropiindu-se de Dumnezeu cu iubire, căci în iubire nu este frică (1 Ioan 4, 18).

În cazul sentimentului de culpabilitate sănătos, omul își acceptă trecutul și se desprinde de comportamentul neadecvat cu speranța că în viitor nu va mai cădea în aceleași greșeli. Este vorba despre auto-acceptare, cu toate atuurile și slăbiciunile care ne însoțesc viața istorică. Omul simte nevoia restabilirii legăturii cu Dumnezeu și știe să diferențieze actele săvârșite fără voință deplină de adevăratele păcate. Nu există o părere de rău față de o anumită prescriere legală (cazul formalismului sau a scrupuloșilor), ci legată de faptul în sine și față de bunătatea divină rănită prin păcat. În cazul adevăratului sentiment de vinovăție nu există o rușine paralizantă care să-l inhibe pe cel care vrea să-și mărturisească păcatele și nici nu se manifestă

tendința de argumentare a faptelor săvârșite. Este un mod de cunoaștere a propriilor forțe fără tendințe de maximalizare sau minimalizare. Vine înțelegerea ordinii și armoniei vieții umane care a fost zdruncinată de păcat. Sentimentul de culpabilitate autentic, normal, este caracteristic persoanelor mature din punct de vedere psihic și religios, care îl ajută pe om să se integreze în lume și să se simtă responsabil de actele sale.⁸¹ Toate acestea se reflectă în pastorația Bisericii:

„Este numit sacramentul Spovezii (Mărturisirii), pentru că mărturisirea, spovedirea păcatelor în fața preotului, este un element esențial al acestui sacrament. Într-o semnificație adâncă, acest sacrament este și o «mărturisire» o recunoaștere și o laudă a sfințeniei lui Dumnezeu și a milostivirii lui față de omul păcătos. Este numit sacramentul Iertării, pentru că, prin dezlegarea sacramentală a preotului, Dumnezeu acordă penitentului „iertarea și pacea”. Este numit sacramentul Reconcilierii, deoarece îi dăruiește păcătosului iubirea lui Dumnezeu ce reconciliază: «Lăsați-vă împăcați cu Dumnezeu!» (2 Cor 5, 20). Cel care trăiește din iubirea îndurătoare a lui Dumnezeu este pregătit să răspundă chemării Domnului: «Mergi întâi și împacă-te cu fratele tău» (Mt 5, 24).”⁸²

Cel mai important aspect pneumatologic este legat de reconcilierea cu Biserica, de reintrarea în starea harului sfințitor care leagă toți membri prin comuniunea sfinților.⁸³ Păcatul, asemenea oricărei dorințe de a se opune lui Dumnezeu după modelul Turnului Babel care dezbină și amestecă limbile, tulbură condiția existențială a individului, dezbină relațiile inter-familiale, de grup, perturbă relațiile sociale, iar, în perspectiva pneumatologiei, rupe legătura cu Dumnezeu prin refuzul Spiritului Sfânt, Sfințitorul. Spiritul Sfânt este spiritul

⁸¹ Alexandru Buzalic, Anca Buzalic, *Psihologia religiei*, pp. 216-217.

⁸² CBC n. 1424.

⁸³ Alexandru Buzalic, *Ekklesia*, p. 228.

unității, este Spiritul Rusaliilor care aduce înțelegerea tuturor neamurilor prin darul glosolaliei, astfel încât cel care primește harul sacramental prin iertarea păcatelor este reintrodus în comuniunea sfinților, reîntră în Biserică prin comuniunea de sfințenie a Sfințitorului, în realitatea vie a Trupului mistic al lui Isus Hristos. Spovada este Sacramentul întoarcerii la Dumnezeu.

Sacramentul Mărturisirii sau al Penitenței vindecă rănilor produse de păcat, atât în sufletul penitentului cât și în corpul social și eclezial, este o acțiune care atinge intimitatea sufletului omenesc și care își manifestă în mod vizibil lucrarea prin convertirea, schimbarea mentalității și ridicarea celui ce a căzut pe cale, pentru a continua urcușul vieții spirituale și a aduce suflul Spiritului Sfânt în imanența Bisericii luptătoare, aflată pe calea plinirii Eshatonului.

Sacramentul Sfântului Maslu. Maslul sau ungerea bolnavilor este un sacrament al Legii Noi instituit de Isus Hristos prin care Dumnezeu dăruiește bolnavilor vindecarea trupestă, prin ungerea cu ulei binecuvântat și invocarea Spiritului Sfânt.⁸⁴ Este o restaurare a sănătății sufletești și trupești conform stării edenice pe care omul este chemat să o redobândească în Împărăție.

În chipul actual al lumii aflate în drum spre instaurarea Împărăției lui Dumnezeu, condiția umană este marcată de consecințele păcatului strămoșesc care își pune amprenta asupra vieții individului prin uzura materiei, maladii, îmbătrânire și moarte.

„Boala și suferința s-au aflat întotdeauna printre problemele cele mai grave care încearcă viața omului. Prin boală, omul face experiența propriei neputințe, a limitelor și a condiției sale muritoare. Orice boală ne poate face să întrezărim moartea. Boala poate duce la angoasă, la închiderea în sine, uneori chiar la disperare și la revoltă împotriva lui

⁸⁴ Mircea Manu, *Dumnezeu sfințește prin sacrameinte. Discurs dogmatic vol. II*, pp. 119-120.

Dumnezeu. Dar ea poate și să maturizeze persoana, o poate ajuta să discearnă în propria-i viață ceea ce nu este esențial, pentru a se îndrepta spre ceea ce este esențial. Foarte adesea, boala determină o căutare a lui Dumnezeu, o întoarcere la El.”⁸⁵

Fiind Sacramentul Legii Noi instituit de Isus Hristos, actualizează lucrarea *oikonomiei* mântuirii prin opera Spiritului Sfânt care șterge consecințele păcatului strămoșesc, însoțind omul concret trăitor în istorie prin vindecarea trupească și în trecerea din lumea aceasta în viața veșnică. Și în administrarea acestui Sacrament se observă nuanțările sensibilității hristocentrice sau pneumatocentrice, prima privind aspectul practic, terapeutic, al asistenței pastorale a individului aflat în suferință fizică, a doua conducând spre dimensiunea eclezială a vieții Bisericii care trăiește comuniunea în dimensiunea vieții în Spiritul Sfânt.

Sacramentul este constituit în forma sa eclezială de Sfântul Iacob, Fratele Domnului, o practică care începe încă din perioada apostolică în comunitatea iudeo-creștină a Bisericii din Ierusalim, marcând continuitatea prezenței lui Hristos în lume prin Biserica Sa. Hristos lucrează în perioada ante-pascală, dar mai ales își perenizează lucrarea după revărsarea plenară a Spiritului Sfânt după Rusalii.

„Încă din Biserica apostolică se cunoaște un ritual propriu pentru bolnavi, atestat de Sfântul Iacob: «Este cineva bolnav între voi? Să-i cheme pe preoții Bisericii și aceștia să se roage asupra lui, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Rugăciunea credinței îl va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica. Dacă a săvârșit păcate, acestea îi vor fi iertate» (Iac 5, 14-15). În acest ritual, Tradiția a recunoscut unul dintre cele șapte sacramente ale Bisericii.”⁸⁶

⁸⁵ CBC nn. 1500-1501.

⁸⁶ CBC n. 1510.

Prin vindecarea trupească, Hristos ne arată începutul Împărăției lui Dumnezeu care se manifestă deja în chipul istoric al devenirii creației destinate a reveni la starea edenică, însă la scara universală a întregii lumi văzute și nevăzute. În timpul vieții publice Isus este privit de oameni ca un taumaturg, medicul trupurilor și sufletelor noastre, având puterea deplină a Fiului-Dumnezeu adevărat care „a vizitat poporul său” (*Luca* 7, 16), are puterea de a ierta păcatele, se identifică cu natura umană pe care și-o asumă pentru a o ridica la demnitatea creaturală pe care Dumnezeu a dăruit-o celui ce este chipul și asemănarea Sa (*Matei* 25, 36), vindecă orbii, paralizicii, epilepticii, demonizații, numai Dumnezeu având puterea de a desăvârși creația după planul Său.

Isus subliniază faptul că acțiunea vindecătoare a lui Dumnezeu prin Spiritul Său implică acceptarea liberă și responsabilă prin actul credinței, repetă de fiecare dată „credința ta te-a vindecat”, dar nu dintr-o inițiativă omenească, ci prin lucrarea divină care atinge condiția umană în realitatea psiho-somatică, trup și suflet creat de Dumnezeu, „căci o putere ieșea din El, care îi vindeca pe toți” (*Luca* 6, 19).

„Mișcat de atâtea suferințe, Hristos nu numai că se lasă atins de cei bolnavi, dar își însușește durerile lor: «El a luat asupra sa slăbiciunile noastre și bolile noastre le-a purtat» (*Mt* 8, 17). Însă El nu i-a vindecat pe toți bolnavii. Vindecările sale erau semne ale venirii Împărăției lui Dumnezeu. Ele vesteau o vindecare mai radicală: victoria asupra păcatului și a morții prin Paștele său. Pe Cruce, Hristos a luat asupra sa toată greutatea răului și a ridicat «păcatul lumii» (*In* 1, 29), boala nefiind decât o consecință a acestuia. Prin pătimirea și moartea sa pe Cruce, Hristos a dat un sens nou suferinței: de acum, ea ne poate face asemenea chipului său și ne poate uni cu pătimirea sa răscumpărătoare.”⁸⁷

⁸⁷ CBC n. 1505.

Dimensiunea hristologică a vindecării nu poate fi separată de cea pneumatologică și ecleziologică. Isus mandatează Spiritul Său pentru ca ucenicii Săi să propage lucrarea mesianică în numele Său, astfel încât îi face părtași la misiunea sa de compătimire și de vindecare a consecințelor păcatului, deoarece „ieșind, ei propovăduiau să se pocăiască. Scoteau mulți demoni și ungeau cu untdelemn mulți bolnavi și-i vindecau” (*Marcu* 6, 12-13). Această mandatare continuă în istoria Bisericii cu o mai mare putere pentru că s-a produs revărsarea pleneră a Spiritului Sfânt în ziua Rusaliilor care va lucra până la a doua venire în glorie a lui Isus Hristos care va judeca vii și morții.

Dumnezeu dăruiește în mod extraordinar o carismă a vindecării „doctorilor fără arginiți” și sfinților care arată prin viața lor spirituală puterea Spiritului care se manifestă în numele lui Hristos. Dar aceste charisme nu sunt daruri individuale, ci vocații în slujba slujirii comunității de credință.

În ritualul Constantinopolitan prezent în Biserica Română, celebrarea liturgică a Sacramentului Sfântului Maslu are o formă comunitară. De aici și clivajul aparent dintre expresia liturgică a Euhologiului / Molitvelnicului și practica pastorală a însoțirii bolnavilor. Cultura actuală tinde spre separarea bătrâneții (casele de bătrâni separate de viața activă), a bolii și suferințelor (spitalele), și a morții, față de societatea secularizată („aseptizarea” și medicalizarea sfârșitului vieții, precum și modificarea riturilor funerare și a doliului). Intervenția preotului în spitale, la căpătâiul bolnavului aflat uneori la terapie intensivă, nu poate fi făcută în forma liturgică destinată celebrării într-o capelă sau într-o biserică parohială. În acest caz se administrează mirungerile însoțite de esența rugăciunii care exprimă epicleza Sacramentului. În cazul bolnavilor care sunt în putere se celebrează forma ordinară care reunește comunitatea eclezială în rugăciunile Bisericii cu cel în suferință, într-o formă „de obște”. În epoca contemporană este nevoie de

o reglementare prin dreptul particular care să stabilească situațiile particulare în care se administrează acest Sacrament, mai ales pentru că grija față de bolnavi este o poruncă dumnezeiască (*Matei* 10, 8).

Harul sacramental privește mai întâi de toate vindecarea celui bolnav. Viziunea din tradiția Latină pre-conciliară privea aspectul pastoral al însoțirii muribunzilor care primeau o „ungere de pe urmă” – *extremo unctio*, care pregătea individul pentru trecerea în viața veșnică, de aceea se recomandă întotdeauna spovada ca o conștientizare a stării sufletești și întărirea cu Sfânta Euharistie pentru cei capabili de a le primi. Dar harul sacramental al Sfântului Maslu operat de Spiritul Sfânt aduce în sine și iertarea păcatelor, asemenea Spovezii, fapt pentru care își dovedește eficiența mai ales în cazul bolnavilor aflați în stare de comă, inconștienți.

După Conciliul Vatican II regăsim unitatea practicii pastorale a perioadei Bisericii primare, Maslul fiind Sacramentul ungerii bolnavilor, și nu o ultim sacrament înainte de moarte, prin care credincioșii sunt însoțiți în viața lor pământească în situațiile în care sunt încercați de slăbiciunile condiției umanității decăzute din condiția stării originare și care primesc sprijinul lui Dumnezeu prin lucrarea Spiritului Sfânt. De aceea poate fi administrat ori de câte ori credinciosul are nevoie de intervenția vindecătoare a lui Dumnezeu prin lucrarea Spiritului Sfânt. Acest lucru este subliniat de epicleza sacramentală exprimată explicit și normată în Constituția Apostolică a Papei Paul VI *Sacram Unctionem Infirmorum* (Noiembrie 30, 1972), în ritul greco-bizantin esența fiind cuprinsă în rugăciunea care însoțește ungerea cu ulei a trupului celui bolnav, formulă epicletică care poate însoți în cazuri extreme acordarea maslului în spitale, trecându-se peste multitudinea gesturilor și citirilor din ritualul complet prezent în Euhologie:

Ritul Roman:	Ritul greco-bizantin român:
<i>Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam adiuvet te dominus gratia spiritus sancti, ut a peccatis liberatum te salvet atque propitius alleviet</i> ⁸⁸	...vindecă cu harul Hristosului tău și pe robul tău acesta (N.) de neputința trupească și sufletească ce-l cuprinde, și dă viață acestuia care după bună plăcerea ta prin facere de bine împlinește mulțumirea ce se datorează ție – ⁸⁹

Însă viața omului este însoțită de misterul suferinței, condiția existențială după căderea în păcatul strămoșesc și decăderea din starea edenică a armoniei și dreptății originare fiind marcată de îmbătrânire, suferință, boală și, la orizontul ființării individuale, va fi prezentă întotdeauna moartea. De aceea Sacramentul Sfântului Maslu are un caracter terapeutic dar este și un mijloc de asistență a celor ce se află la limitele existenței pământești pentru a-i pregăti pentru trecerea dincolo de chipul istoric al lumii. Maslul acordă un dar special al Spiritului Sfânt:

„Harul fundamental al acestui sacrament este un har de mângâiere, de pace și de curaj pentru a învinge greutățile specifice stării de boală gravă sau neputinței bătrâneții. Acest har este un dar al Spiritului Sfânt, ce reînnoiește încrederea și credința în Dumnezeu și întărește împotriva ispitelor celui rău, adică împotriva ispitei de descurajare și de angoasă în fața morții. Această asistență a Domnului prin puterea Spiritului său vrea să-l ducă pe bolnav la vindecarea sufletului, dar și la aceea a trupului, dacă aceasta este voința lui Dumnezeu. Mai mult, „dacă a făcut păcate, acestea îi vor fi iertate” (Iac 5, 15).⁹⁰

⁸⁸ *De Sacramento Unctionis Infirmorum*, https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19721130_sacram-unctionem.html.

⁸⁹ Rânduiala Sfântului Maslu, în: *Euhologhion*, p. 61.

⁹⁰ CBC n. 1520.

Omul lipsit de orizontul credinței, de simțul sacralului, nu înțelege sensul existenței și nici al evenimentelor care însoțesc viața omului. De aceea, în situațiile experimentării periferiilor ființării omenești, rămâne o suferință absurdă, o durere fizică fără sens, suferința în absența credinței este dezumanizatoare. Prin asistența Spiritului Sfânt credinciosul este întărit să se unească cu Patima lui Hristos care însoțește misterul pascal al mântuirii: „Prin harul acestui sacrament, bolnavul primește puterea și darul de a se uni mai intim cu Patima lui Hristos: el este, într-un fel, consacrat ca să aducă roade prin configurarea cu patima răscumpărătoare a Mântuitorului. Suferința, sechelă a păcatului strămoșesc, dobândește un sens nou: ea devine participare la lucrarea mântuitoare a lui Isus.”⁹¹

Maslul are o dimensiune eclezială pentru că Biserica se roagă pentru bolnavi, iar aceștia, asumându-și sensul compătimirii alături de Hristos în urcușul Golgotei, contribuie la sfințirea Bisericii care oferă lupta spirituală din dimensiunea acestei lumi lui Dumnezeu Tatăl prin Hristos mijlocitorul. Condiția umanității decăzute din starea originară va fi abolită numai la plinirea Eshatonului, învierea morților și instaurarea Împărăției, de aceea moartea va însoți istoria omenirii până la judecata universală și plinirea mântuirii celor ce rămân în comuniunea de sfințenie cu Sfințenia lui Dumnezeu. De aceea rămâne și aspectul unei ungeri de pe urmă sau *sacramentum exeuntium* („sacramentul celor ce pleacă”), odată și odată având rolul pregătirii pentru trecerea în lumea de „dincolo”:

„Dacă sacramentul Ungerii bolnavilor este conferit tuturor celor ce suferă de boli și infirmități grave, el este cu atât mai mult destinat celor aflați pe punctul de a ieși din această viață, astfel încât a fost numit și *sacramentum exeuntium* («sacramentul celor ce pleacă»). Ungerea bolnavilor

⁹¹ CBC n. 1521.

desăvârșește conformarea noastră cu moartea și Învierea lui Hristos, începută de Botez. Ea completează ungerile sfinte, care jalonează întreaga viață creștină; cea a Botezului pecetluise în noi viața nouă; cea a Mirului ne întărise pentru lupta acestei vieți. Această ultimă ungere înconjoară sfârșitul vieții noastre pământești cu un zid puternic de întărire, în vederea celor din urmă lupte înainte de intrarea în Casa Tatălui.”⁹²

De aceea, asistența bolnavilor aflați în stadiu terminal sau sub tratament paliativ, pe fiecare în parte, are o valoare deosebită atât sub aspectul eclezial al rugăciunii comunității chemate să fie alături de cei ce suferă, cât mai ales sub aspectul pastoral al îngrijirii sufletului (germ. *seelsorge*). În aceste situații, caracterul „de obște” al Maslului nu se poate celebra în biserică, bolnavii în acest stadiu fiind netransportabili, însă este nevoie de asistența individuală făcută prin toate mijloacele vindecării sufletești (dacă este conștient prin Spovadă urmată de Sfântul Maslu), la care se adaugă hrana spirituală a Preasfintei Euharistii:

„Celor care sunt pe punctul de a părăsi această viață, pe lângă Ungerea bolnavilor, Biserica le oferă Euharistia ca viatic. Primită în acest moment al trecerii spre Tatăl, împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos are o semnificație și o însemnătate deosebită. Este sămânță de viață veșnică și putere de înviere, așa cum spune Domnul: «Cine mănâncă Trupul meu și bea Sângele meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua de apoi» (*In* 6, 54). Sacrament al lui Hristos mort și înviat, Euharistia este aici sacramentul trecerii de la moarte la viață, din lumea aceasta la Tatăl. După cum sacramentul Botezului, al Mirului și al Euharistiei alcătuiesc o unitate numită «sacramentele inițierii creștine», se poate spune deci și că Pocăința, Sfânta Ungere și Euharistia dată ca viatic constituie, atunci când viața creștină

⁹² CBC n. 1523.

își atinge ținta, «sacramentele care pregătesc pentru Patrie» ori „sacramentele care încheie peregrinarea”⁹³

4.2.3. Sacramentele slujirii

Omul este o ființă socială. Nimeni nu ajunge la maturitatea psihică și spirituală în afara comuniunii și a relaționării cu „celălalt”, în plan uman, și prin descoperirea relației interpersonale cu Persoana transcendentă, în plan spiritual. Mântuirea este dobândită de fiecare în parte prin nevoințele vieții spirituale, însă cei mântuiți sunt „împreună”, atât în comuniunea sfinților cât mai ales vor fi împreună în Împărăția veacului care va veni, trup și suflet, însă în dimensiunea creației ajunsă la desăvârșirea planului universal de mântuire, făcut de Dumnezeu din veșnicie.

Viața „împreună” fiind în esența naturii umane („Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el” *Facerea* 2, 18), existența umană se actualizează în comuniunea familială soț – soție și în slujirea comunității credincioșilor în scopul plinirii planului de mântuire al lui Dumnezeu, adică în edificarea Împărăției care se clădește, cărămidă cu cărămidă, din generație în generație, prin Poporul lui Dumnezeu – Biserica Sa. Multiplele condiționări existențiale, influențele ambientului cultural, spiritualitatea specifică teritoriului în care individul trăiește, își pun amprenta asupra comunității de credință, asupra modului în care Biserica locală răspunde Revelației divine prin iubirea devenită profesiune de credință. Alegerea stării de viață și a modului în care ne implicăm în viața socială este însoțită de multe ori de momentele în care Spiritul Sfânt intervine dăruind „chemarea” spre calea pe care Dumnezeu, în atotputernicia Sa, o dăruiește fiecărui om în parte lăsându-i libertatea absolută de a alege răspunsul la această chemare care are consecințe existențiale. Omul primește o chemare pentru a porni în pelerinajul vieții, indiferent de

⁹³ CBC nn. 1524-1525.

vocația pe care o are, fiind însoțit de harurile sacramentale care îi dau sprijinul de a avansa în orizontul istoriei personale și a plinirii Istoriei. În viața individului și a societății Spiritul Sfânt se revarsă permanent, însoțind prin har creația în dimensiunea lumii văzute și nevăzute.

„Botezul, Mirul și Euharistia sunt sacramentele inițierii creștine. Ele constituie temelia vocației comune a tuturor ucenicilor lui Hristos, vocația la sfințenie și la misiunea de evanghelizare a lumii. Conferă harurile necesare pentru a trăi după Spirit în această viață de peregrini aflați în drum spre Patrie. Alte două sacramente – Preoția și Căsătoria – sunt rânduite spre mântuirea aproapelui. Dacă ele contribuie deopotrivă la mântuirea personală, acest lucru are loc prin slujirea celorlalți. Conferă o misiune specială în Biserică și slujesc la edificarea Poporului lui Dumnezeu.”⁹⁴

Preoția. Lucrarea Spiritului Sfânt în Biserică se face prin epiclezele liturgice care actualizează prezența și acțiunea lui Dumnezeu prin Sfintele Sacramente. Preoția baptismală, la care participă toți creștinii botezați exercitând funcția regală (mesianică), profetică și sacerdotală a lui Hristos, atinge plenitudinea *in persona Ecclesiae* prin preoția sacramentală care slujește comunitatea liturgică a celor reuniți în celebrarea credinței.

După definiția părintelui Mircea Manu, „preoția este sacramentul prin care misiunea încredințată de Hristos apostolilor continuă să se exercite în Biserică până la sfârșitul veacurilor, este, deci, sacramentul slujirii apostolice.”⁹⁵

Începând cu nașterea Bisericii istorice în ziua Rusaliilor, tripla misiune a *martyriei*, *leiturghiei* și a *diakonie*i a fost mandatată Apostolilor prin revărsarea Spiritului Sfânt asupra lor, dăruindu-li-se puterea prin care se propagă teritorial

⁹⁴ CBC nn. 1533-1534.

⁹⁵ Mircea Manu, *Dumnezeu sfințește prin sacramente. Discurs dogmatic vol. II*, p. 147.

creștinismul spre marginile lumii.⁹⁶ În călătoriile lor misionare, Apostolii și ucenicii lor au convertit comunitățile locale, în fruntea cărora au fost investiți în puterea sacerdotală Episcopii – Păstorii. Creșterea numerică și extinderea teritorială a Bisericilor locale a condus la evoluția hirotonirii încă din timpurile apostolice, Episcopii hirotonind preoții (prezbiterii) și diaconii pentru îndeplinirea misiunii Bisericii locale în folosul credincioșilor. Această *oikonomie* prin viața sacramentală a Bisericii va continua până la sfârșitul veacurilor prin intermediul hirotonirilor care transmit din generație în generație misiunea încredințată de Hristos Apostolilor și, în continuitate apostolică, urmașilor lor, prin intermediul Episcopilor.

Biserica este Poporul lui Dumnezeu în care distingem slujirea preoției ministeriale, în care se regăsește viața consacrată și slujirea cea mai importantă, a laicilor. Preoția ministerială este în slujba preoției comune, spre dezvoltarea harului baptismal al tuturor creștinilor. Este unul dintre mijloacele prin care Hristos zidește și călăuzește neîncetat Biserica prin sacramentul Preoției (CBC n. 1547). Prin Sacramentul Preoției omul hirotonit devine mijlocul prin care Hristos revarsă harurile Spiritului Sfânt asupra Bisericii Sale fiind icoana vizibilă și acțiunea eficientă *in Persona Christi*, doar El fiind unicul Preot al Noului și veșnicului Legământ care își continuă lucrarea mandatând Spiritul Sfânt în continuitatea apostolică a hirotonirilor care coboară în timp până la unui dintre Apostolii care au primit revărsarea „limbilor de foc” din ziua Rusaliilor.

Preotul este consacrat slujirii sacerdotale⁹⁷, acționează în Biserică *in persona Christi Capitis* primind puterea de a acționa prin puterea lui Hristos (*virtute ac persona ipsius Christi*), însă rămânând același om care împărtășește condiția umană și care

⁹⁶ Alexandru Buzalic, *Ekklesia*, p. 201.

⁹⁷ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, p. 142.

participă și sub aspect eclezial reprezentând activ, *in persona Ecclesiae*, legătura dintre Dumnezeu și omul concret trăitor în istorie din ambele sensuri: coborârea Spiritului Sfânt dinspre Tatăl prin mijlocirea Fiului și ascensiunea prin credința care fructifică prin sfințenie.

„Această preoție este ministerială. Această misiune, pe care Domnul a încredințat-o Păstorilor Poporului său, este o adevărată slujire. Ea se raportează în întregime la Hristos și la oameni. Depinde în întregime de Hristos și de preoția lui unică și a fost instituită pentru oameni și pentru comunitatea Bisericii. Sacramentul Preoției împărtășește «o putere sacră», care nu este alta decât aceea a lui Hristos. Exercitarea acestei autorități trebuie să se măsoare așadar după modelul lui Hristos, care, din iubire, s-a făcut cel din urmă dintre toți și slujitorul tuturor. Domnul a spus limpede că grija acordată turmei sale e o dovadă de iubire pentru El”⁹⁸.

Efectele harului sacramental sunt legate de faptul că preotul devine instrumentul prin care Hristos lucrează prin Spiritul Sfânt în scopul slujirii comunității. Asemenea Botezului și Mirului conferă o pecete de neșters care îl marchează pe vecie, de aceea impune responsabilitate personală și răspunsul vocațional, liber consimțit, la chemarea pe care Domnul le-o dăruiește oamenilor cărora li se deschide calea slujitorilor Lui. Harul sacramentului Preoției îi conferă individului mijloacele slujirii, și acțiunea Spiritului nu este oprită de neputințele omenești, în funcție de treptele hirotonirilor adăugându-se sprijinul concret al „harului sacramental care dă forța necesară pentru a sluji Poporul lui Dumnezeu prin diaconia liturgiei, a cuvântului și a iubirii, în comuniune cu Episcopul și cu preoțimea lui” (*Lumen Gentium* n. 29), apoi a treptei preoției, CBC citând rugăciunea hirotonirii specifică ritului bizantin din *Arhieraticon*:

⁹⁸ CBC n. 1551.

„Umple-I, Doamne, de darul Spiritului Sfânt pe cel pe care ai binevoit să-l ridici la cinstea preoției, ca să fie vrednic de a sta fără prihană înaintea altarului tău, de a vesti Evanghelia Împărăției tale, de a îndeplini slujirea cuvântului adevărului tău, de a-ți aduce daruri și jertfe spirituale, de a reînnoi poporul tău prin baia nașterii celei de a doua; astfel încât el însuși să meargă în întâmpinarea marelui nostru Dumnezeu și Mântuitor Isus Hristos, Fiul tău Unul-născut, în ziua celei de-a doua veniri, și să primească din nesfârșita-ți bunătate răsplata pentru credincioasa împlinire a preoției sale.”⁹⁹

Treapta episcopatului conferă harul sacramental al păstoririi Bisericii după modelul Păstorului Isus, Părinte și Învățător, care se prezintă pe sine: „Eu sunt păstorul cel bun. Păstorul cel bun își pune sufletul pentru oile sale” (*Ioan* 10, 11). Episcopul primește și lumina Spiritului Sfânt – atunci când îi ascultă șoapta – guvernării Bisericii în virtutea misiunii regale, profetice și sacerdotale plene pe care o deține în virtutea identificării *de facto* cu Isus Hristos pe care îl reprezintă și în numele căruia invocă acțiunea Spiritului Sfânt având facultatea de a celebra toate Sacramentele Bisericii.

Prin Sacramentul Preoției Dumnezeu își alege slujitorii prin care lucrează Spiritul Sfânt în istorie, fiecare epicleză fiind eficientă în virtutea lui Isus Hristos, Preotul Noului și veșnicului Legământ pe care omul hirotonit îl reprezintă sub aspect descendent (pneumato- și hristocentric) și ascendent (eclesiocentric) în slujba comunității și a chemării tuturor la mântuire.

Căsătoria este sacramentul prin care un bărbat și o femeie formează împreună o comuniune de viață, rânduit prin însăși natura sa spre binele soților, precum și spre nașterea și educarea copiilor.¹⁰⁰

⁹⁹ CBC n.

¹⁰⁰ Mircea Manu, *Dumnezeu sfințește prin sacrameinte. Discurs dogmatic vol. II*, p. 187.

Comuniunea dintre bărbat și femeie se bazează pe dimorfismul sexual, pe viața biologică pe care se greșează viața spirituală și pe complementaritatea ființei umane (trup, suflet și spirit) create de Dumnezeu „bărbat și femeie” (*Facerea* 1, 27). Odată cu apariția omului, spirit în lume, legătura dintre bărbat și femeie dobândește dimensiunea sacră a sensului vieții, a sexualității, a responsabilității față de copii și a relațiilor din sânul familiei și în societate. Încă din preistorie comuniunea de viață dintre bărbat și femeie a fost marcată de o ceremonie religioasă și de un rit social care celebrează trecerea în dimensiunea plenară a vieții adulte, active, a asumării unei vocații în spiritul mersului firesc al creației. Legăturile familiale, de parentalitate, filiațiile și înrudirile modelează și structurează societatea. Căsătoria sau „nunta” este văzută ca o condiție a intrării în plinătatea vieții și a dobândirii integralității subzistenței fericite în dimensiunea cosmică, metaistorică, a lumii, după cum se exprimă în esența lor inițiativă balada Miorița sau nunta postumă la înmormântarea tinerilor necăsătoriți, formele specifice fiind consemnate prin cercetările etnologilor sau a filosofiei culturii cum este cazul lui Lucian Blaga prin *Trilogia culturii*.

Sacramentul căsătoriei, instituit de Isus Hristos, dobândește sensul creștin al comuniunii bărbat-femeie în toate dimensiunile fenomenologice, de la aspectele antropologice comune tuturor până la fenomenologia religiei, însă cel mai important aspect este cel al edificării Bisericii.

„Persoana umană vine pe lume într-o familie, se socializează treptat extinzând nucleul relațiilor mamă-copil, apoi familial extins la fratrie și la rude, la familiile vecine, apoi începe socializarea prin educație și prin integrarea treptată în mecanismele complexe ale vieții sociale. Prin renașterea spirituală în apa Botezului, prin asistența permanentă a Spiritului Sfânt care pecetluiește printr-un sigiliu sacramental cele mai importante momente de pasaj dintr-o etapă de viață spre alta, creștinul intră în marea familie a Poporului lui

Dumnezeu care trăiește în Biserică și se îndreaptă spre plinirea planului universal de mântuire al întregii umanități.”¹⁰¹

Sacramentul Căsătoriei își descoperă sensul creștin în dimensiunea Istoriei mântuirii, este universal prezent în toate neamurile prin comuniunea naturală dintre bărbat și femeie, este prefigurat în perioada Vechiului Legământ, Isus își începe viața publică prin miracolul nunții din Cana Galileii (*Ioan* 2, 1-11), El însuși fiind implicat într-o legătură intimă cu umanitatea pe care și-a asumat-o unind dumnezeirea cu natura umană, pe care o ridică la demnitatea creaturală dată de Dumnezeu prin misterul pascal slujind până la moartea Crucii. Isus Hristos este Mielul lui Dumnezeu despre care mărturisește Ioan Botezătorul (*Ioan* 1, 36), își arată iubirea prin jertfa Noului Legământ „căci 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. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască, prin El, lumea” (*Ioan* 3, 16-17).

Uniunea mistică, intimă și profund metafizică dintre Dumnezeu și om este un mister sponsal, moartea fiind percepută ca o nuntă postumă care își atinge beatitudinea în plinătatea Eshatonului, după cum ne revelează cartea Apocalipsei: „Să ne bucurăm și să ne veselim și să-I dăm slavă, căci a venit nunta Mielului și mireasa Lui s-a pregătit, Și i s-a dat ei să se înveșmânteze cu vison curat, luminos, căci visonul sunt faptele cele drepte ale sfinților... Fericiți cei chemați la ospățul nunții Mielului! (*Apocalipsa* 19, 7-9).

Biserica primară a înțeles și a mărturisit această dimensiune pe care o revelează Sfântul Pavel: „Și umblați întru iubire, precum și Hristos ne-a iubit pe noi și S-a dat pe Sine pentru noi, prinos și jertfă lui Dumnezeu, întru miros cu bună mireasmă” (*Efesenii* 5, 2); plini de Spirit Sfânt relațiile interpersonale nu mai sunt cele de sclavie induse de păcatul strămoșesc, ci sunt

¹⁰¹ Ioan Paul II, *Adhortatio Apostolica Familiaris Consortio* (22 noiembrie 1981), n. 15.

transformate de legătura intimă dintre Hristos și Biserica Sa pe care omul este chemat să o reproducă în viața sa:

„Supuneți-vă unul altuia, întru frica lui Hristos. Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului, Pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui mântuitor și este. Ci precum Biserica se supune lui Hristos, așa și femeile bărbaților lor, întru totul. Bărbaților, iubiți pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt, și ca s-o înfățișeze Săși, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană. Așadar, bărbații sunt datori să-și iubească femeile ca pe înseși trupurile lor. Cel ce-și iubește femeia pe sine se iubește. Căci nimeni vreodată nu și-a urât trupul său, ci fiecare îl hrănește și îl încălzește, precum și Hristos Biserica, pentru că suntem mădulare ale trupului Lui, din carnea Lui și din oasele Lui. De aceea, va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup. Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică. Astfel și voi, fiecare așa să-și iubească femeia ca pe sine însuși; iar femeia să se teamă de bărbat” (*Efeseni* 5, 21-33).

Această lectură din rânduiala liturgică specifică celebrării Sacramentului Sfintei Căsătorii în ritul Constantinopolitan trebuie citit în dimensiunea hristologică și pneumatologică a celebrării, din păcate, la ora actuală sensul Epistolei către Efeseni și mai ales acel „să se supună, să se teamă”, fiind denaturat într-un sens dat de feminismul militant și nu în sensul iubirii și al unității, a misterului trăit dincolo de conceptualizări și ideologizări, în actualizarea iubirii prin care comuniunea dintre soți dobândește dimensiunea mântuitoare a misterului pascal.

Celebrarea Sacramentului Căsătoriei este nuanțată diferit în fiecare rit al Bisericii lui Hristos. Apusul creștin acordă o mare atenție consimțământului rostit în fața comunității, care are valoare juridică și pretinde responsabilitatea implicării cu

seriozitate în viața socială; Răsăritul subliniază aspectul eclezial și al misterului harului Spiritului Sfânt care aduce binecuvântarea nupțială prin încununarea mirilor, semn al participării la banchetul Împărăției, prezența ritului sacru prin preot fiind obligatorie pentru pecetluirea Sacramentului:

„Diferitele liturgii sunt bogate în rugăciuni de binecuvântare și de epicleză, prin care se cere de la Dumnezeu binecuvântarea asupra noului cuplu, îndeosebi asupra miresei. În epicleza acestui sacrament, mirii îl primesc pe Spiritul Sfânt drept comuniune de iubire dintre Hristos și Biserică. El este pecetea legământului lor, izvorul mereu oferit al iubirii lor, puterea în care se va reînnoi fidelitatea lor.”¹⁰²

În toate riturile avem în centru Binecuvântarea nupțială care actualizează Cuvântul lui Dumnezeu care stabilește demnitatea creaturală și misiunea sădită în adâncul ființării umane: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți” (*Facerea* 1, 28), în care supunerea devine administrarea tuturor bunurilor creaturale după voința lui Dumnezeu.

Viața cotidiană este alcătuită din bune și rele, din griji și îndatoriri profane, dar și din viața spirituală prin care iubirea omenească este înnobilită de Iubirea divină. Sacramentul Căsătoriei are ca prim efect pecetluirea unei legături care devine o primă formă de manifestare a Bisericii ca *Ecclesia domestica* (*Lumen Gentium* 11; *Familiaris Consortio* n. 49). În acest sens, familia creștină este prima comunitate care crede în Evanghelie și o propovăduiește în lume prin fapte și exemplu personal, este comunitatea care dialoghează cu Dumnezeu și este în serviciul aproapelui.¹⁰³

Căsătoria creștină este o instituție divino-umană, asemenea Bisericii, având o dimensiune socială supusă legislației civile și o dimensiune spirituală pătrunsă de harul Spiritului Sfânt. Harul sacramental întărește legătura de iubire dintre soți, îi

¹⁰² CBC n. 1624.

¹⁰³ Ioan Paul II, Exortația apostolică *Familiaris Consortio*, pars. III.

reunește în creșterea și educarea copiilor – rodul iubirii în siajul Iubirii creatoare a lui Dumnezeu și a Binecuvântării nupțiale – și creează liantul indisolubil al unei familii Binecuvântate de Dumnezeu conform legăturii dintre Hristos și Biserica Sa.

*

În afara Sfintelor Sacramente, Biserica celebrează și alte acte liturgice în care se invocă binecuvântările sau alte haruri necesare diferitelor momente ale vieții omului. Sacramentaliile sau ierurgiile „sunt semne sacre, prin care, datorită unei asemănări cu sacramentele, sunt semnificate și, prin puterea de mijlocire a Bisericii, sunt obținute efecte, mai ales, spirituale. Prin ele, oamenii sunt pregătiți să primească efectul principal al sacramentelor și sunt sfințite diferitele împrejurări ale vieții”¹⁰⁴, se cere sfințirea, consacrarea etc. a obiectelor sacre, locuințelor, a ogoarelor etc.

Prin viața liturgică, lucrarea Spiritului Sfânt devine accesibilă cu ochii credinței prin simbolismul materiei sau a gesturilor săvârșite, însă cel mai important lucru constă în acțiunea asupra sufletului omului care experimentează viața spirituală progresând în sfințenie.

¹⁰⁴ CBC n. 1667.

5. Spiritul Sfânt – Sfințitorul

Nu putem încheia trecerea în revistă a pneumatologiei creștine fără o scurtă deschidere spre teologia ascetică și mistică, spre interacțiunea cu ecleziologia sau cu eshatologia. Ascetica și mistica este o altă denumire a teologiei spirituale care pătrunde în experiența vieții de credință prin căile metodologice proprii și într-o manieră autonomă. Fiind discipline ale teologiei dogmatice speciale care au specificul și metodologiile proprii, ecleziologia și eshatologia sunt strâns legate de dimensiunea trinitară a lui Dumnezeu care lucrează în *oikonomia* mântuirii, Spiritul Sfânt fiind Sfințitorul Bisericii și forța care imprimă dinamismul eshatologic prin care istoria Bisericii și a umanității tinde spre identificarea cu Istoria reîntoarcerii spre Dumnezeu și a restaurării chipului inițial al Genezei.

5.1. Viața spirituală

Teologia spirituală, sau teologia ascetică și mistică, este o disciplină teologică autonomă și un domeniu de studiu în sine, devenind prin prisma teologiei universitare un studiu asupra

literaturii scrise de marii maeștri ai vieții spirituale, sau o descriere fenomenologică a proceselor psihice și a trăirii spirituale care însoțesc progresul în sfințenie al fiecărui individ. Conform Revelației divine, a Sfintei Tradiții și a cunoașterii experiențiale a marilor maeștri ai vieții de credință, teologia ascetică și mistică nu poate fi prezentată teologic decât ca o antropologie spirituală sau ca o sistematizare a tuturor proceselor sufletești pe care le identificăm în literatura dedicată vieții spirituale, beneficiind la ora actuală și de bazele cercetărilor pozitive, prin religiologie, care reintroduc viața spirituală în realitatea empiric perceptibilă care conduce spre realitatea spiritului care se manifestă în lume.

În istoria omenirii se observă clivajul dintre oamenii materiei (*hilicii*) și oamenii spirituali (*pneumaticii*) care se manifestă conform condiției existențiale pe care o îmbrățișează fiecare în parte. Extremele situează oamenii între ateismul și indiferentismul religios radical (acesta generează o existență biologică care își caută satisfacția în hedonism sau în ideologii ateiste ale unui umanism fără Dumnezeu) pe de o parte, la cealaltă extremă situându-se figura profetului, a omului care devine un susținător militant al unei spiritualități sau a insolitului care se rupe autistic de realitatea lumii istorice, trăind „cu capul în nori.” Extremele țin de religiozitatea patologică.¹

Manifestarea „normală” a vieții spirituale se situează între aceste extreme, personalitatea indivizilor și varietatea împrejurărilor vieții care influențează alegerile de viață făcând ca omenirea să se manifeste în pluralismul vocațiilor și misiunilor asumate cu responsabilitate și în ascultarea șoaptei Spiritului Sfânt care iluminează ceea ce este spirit în lume. Prin om Spiritul intră în lume (*Facere* 2, 7), nu numai suflul vieții biologice comun ființelor însuflețite, ci suflarea pur spirituală pe care Dumnezeu o insuflă peste amestecul țărână și suflet biologic al lui Adam (Suflarea lui Dumnezeu: *Ruah Elohim* – רֹּחַ אֱלֹהִים)

¹ Alexandru Buzalic, Anca Buzalic, *Psihologia religiei*, pp. 39-65.

מִיִּלֵּל) care dobândește chipul și asemănarea lui Dumnezeu, evident, în limitările condiției stării de creatură.

Viața spirituală normală este marcată de simțul sacralului (omul este *homo religiosus* în esența sa), este chemare, har și răspuns liber dat de omul care începe să trăiască în dimensiunea spiritului care întrepătrunde lumea văzută și nevăzută pe care o experimentează în istoria sa inserată în Istoria mântuirii. Omul grijilor materiale nu respinge sacralitatea vieții și nu neagă realitatea nevăzută a lumii în care trăiește, chiar dacă pune pe primul loc îndatoririle necesare subzistenței sale și a integrării în dimensiunea imanentă. Omul spiritual face diferența între sacru și profan, acordă un timp perceput psihologic vieții spirituale, participării la ceremoniile care îl leagă de dimensiunea spirituală a lumii în care trăiește, trăiește în lume și în același timp „nu mai este al lumii acesteia” (*Ioan* 15, 19), cheltuind un timp fizic necesar condiției lumii materiale dar trăind, prin viața spirituală în „timpul” lui Dumnezeu.

Omul care se dedică în mod radical vieții spirituale, devenit „nebunul lui Hristos”, chiar dacă frizează cu limitele dintre normal și patologic, nu este rupt de dimensiunea eclezială a unității în Spiritul Sfânt, se raportează cu înțelepciune la realitatea contingentă, văzând-o în lumina mai presus de fire care strălucește și se reflectă și în natura tuturor lucrurilor. Spiritul Sfânt, Spiritul Adevărului, dă adevăratul sens al lucrurilor: „cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu” (*1 Corinteni* 1, 18) sau:

„scris este: «Pierde-voi înțelepciunea înțelepților și știința celor învățați voi nimici-o». Unde este înțeleptul? Unde e cărturarul? Unde e cercetătorul acestui veac? Oare n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia? Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii” (*1 Corinteni* 1, 19-21).

Ascetul, chiar și anahoretul care fuge din lume pentru a trăi în imersiune în dimensiunea spirituală a manifestării lui Dumnezeu, este în inima lumii prin unirea cu Hristos care, Dumnezeu fiind, este creatorul văzutei tuturor și nevăzutei. Sfântul Vasile cel Mare, în *Regulile ascetice* prin care fundamentează viața cenobitică, recomandă viața consacrată în comunitate care asigură aprofundarea dimensiunii ecleziale a existenței, slujirea aproapelui, numai după ce s-a întărit în virtuțile carității fiind capabil de a experimenta profunzimile vieții contemplative fiind capabil de a-și asuma pustnicia. Retragerea din lume nu este o fugă patologică a asocialului din fața societății, ci este imersiunea în inima lumii.

La ora actuală, când suntem într-o perioadă a marilor schimbări civilizaționale, viața spirituală este împinsă din ce în ce mai mult înspre spațiul privat, fiind scoasă din spațiul unei culturi secularizate și desacralizate alergice față de manifestările Spiritului. Spiritualitatea omenirii este imanentizată până la încercarea disperată de a înlocui termenul „patrimoniu spiritual” cu „patrimoniu imaterial”, care trimite spre o virtualizare sau reducere la aspectele proiecțiilor unui psihism care generează iluzia „eului”, rezultatul proceselor neuronale, și nu spre sufletul spiritual, subzistent, în care se regăsesc toate potențele intelectual-volitive și cognitiv-senzitive ale unei ființări biologice trup și suflet spiritual.

A trăi în Spirit înseamnă asumarea unei condiții existențiale care este acceptarea Revelației și răspunsul Credinței, voința de a sluji și sprijinul harului divin. Viața spirituală implică dinamismul ascendent al unirii cu sfințenia absolută a lui Dumnezeu. Omul îl urmează pe Hristos sfințindu-se prin nevoințele ascetice și practicarea virtuților și este îndumnezeit prin har prin intervenția Spiritului Sfânt. Legătura permanentă dintre individ-comunitate și Dumnezeu se face prin dialogul rugăciunii. La ora actuală conștientizăm dificultățile venite din partea unei culturi desacralizate care se manifestă într-o

societate secularizată, care resetează învelișul motivațional care stă la baza vieții în Spirit:

„În lupta rugăciunii avem de înfruntat, în noi înșine și în jurul nostru, concepții greșite asupra rugăciunii. Unele văd în ea o simplă operațiune psihologică, altele – un efort de concentrare pentru a ajunge la vidul mental. Altele o reduc la anumite atitudini și cuvinte rituale. În inconștientul multor creștini, rugăciunea este o ocupație incompatibilă cu tot ce au ei de făcut: n-au vreme pentru ea. Cei care îl caută pe Dumnezeu prin rugăciune se descurajează repede dacă nu știu că rugăciunea vine și de la Spiritul Sfânt, nu numai de la ei înșiși. Mai avem de înfruntat și unele mentalități «ale lumii acesteia»; dacă nu suntem atenți, ele ajung să ne contamineze; de pildă, că adevărul ar fi doar ceea ce se verifică prin rațiune și prin știință (or, rugăciunea este un mister care depășește și conștientul, și inconștientul nostru); că doar valorile de producție și de randament ar conta (iar rugăciunea, neproductivă, ar fi deci inutilă); senzualismul și confortul luate drept criterii ale adevărului, ale binelui și ale frumosului (or, rugăciunea, «iubire a Frumuseții» [filocalie], e îndrăgostită de Slava Dumnezeului celui viu și adevărat); ca reacție împotriva activismului, iată rugăciunea înfățișată uneori ca o fugă de lume (or, rugăciunea creștină nu este nici ieșire din istorie, nici divorț față de viață). În sfârșit, lupta noastră trebuie să facă față la ceea ce resimțim drept eșecuri în rugăciune: descurajarea în fața uscăciunilor noastre, tristețea de a nu da totul Domnului pentru că avem «multe avuții», decepția că nu ni se împlinesc rugile după vrerea noastră, rănirea orgoliului care se înțepenește în nevrednicia noastră de oameni păcătoși, alergia la gratuitatea rugăciunii etc. Concluzia este mereu aceeași: la ce bun să ne rugăm? Pentru a înfrânge aceste obstacole, trebuie să ne luptăm pentru umilință, pentru încredere și pentru perseverență.”²

Întotdeauna a existat o tensiune între material și spiritual, condiția omului credinței având nevoie de asistența Spiritului

² CBC nn. 2726-2728.

Sfânt Mângâietorul care dă tărie, și cuvintele Adevărului care constituie Înțelepciunea (*Ioan 16, 1-15*). După o perioadă istorică prielnică credinței creștine, după ce Biserica a avut o poziție privilegiată în societate prin amestecul instituțiilor ecleziale în afacerile puterii politice, creștinismul se reîntoarce la condiția primară a propovăduirii misionare. Sfântul Pavel exprimă cel mai bine această fractură aparentă dintre condiția misionarului în lume:

„Căci mi se pare că Dumnezeu, pe noi, apostolii, ne-a arătat ca pe cei din urmă oameni, ca pe niște osândiți la moarte, fiindcă ne-am făcut priveriște lumii și îngerilor și oamenilor. Noi suntem nebuni pentru Hristos; voi însă înțelepți întru Hristos. Noi suntem slabi; voi însă sunteți tari. Voi sunteți întru slavă, iar noi suntem întru necinste! Până în ceasul de acum flămânzim și însetăm; suntem goi și suntem palmuiți și pribegim, și ne ostenim, lucrând cu mâinile noastre. Ocărâți fiind, binecuvântăm. Prigoniți fiind, răbdăm. Huliți fiind, ne rugăm. Am ajuns ca gunoiul lumii, ca măturătura tuturor, până astăzi” (*1 Corinteni 1, 19-21*).

Prin intervenția Spiritului Sfânt, după sfârșitul frământărilor tranziției culturale și civilizaționale prin care trecem, Biserica va intra într-o nouă formă de manifestare, într-un nou înveliș categorial în care se va exprima Spiritul Sfânt. Isus Hristos trebuie actualizat conform limbajului cultural al lumii de mâine, însă această misiune nu vine din erudiția personală ci din asistența directă a Spiritului Sfânt: „nu vă îngrijiți cum sau ce veți vorbi, căci se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiți; Fiindcă nu voi sunteți care vorbiți, ci Spiritul Tatălui vostru este care grăiește întru voi” (*Matei 10, 19-20*).

După ce omul, în condiția umanității decăzute prin păcatul strămoșesc dar răscumpărate în Hristos Isus, s-a eliberat de piedicile care stăteau împotriva primirii Spiritului lui Dumnezeu (etapa ascetică a vieții spirituale), Dumnezeu preia inițiativa revărsării harurilor care îl ajută pe om pe calea sfințirii

personale și a comuniunii în sfințenia Bisericii și, în consecință, a comuniunii cu Dumnezeu. Este etapa vieții mistice în care omul, matur și inițiat în viața de credință, este pătruns de lucrarea Spiritului Sfânt pe care o transmite apoi în jurul său prin cuvânt și faptă. Dinamismul relaționării omului viu (condiționat de istorie) față de Dumnezeu absolut înnobilează și îndumnezeiește ființarea umană prin Hristos în Spiritul Sfânt. Este un dinamism care, pentru om, nu are limite pentru că se află în fața unui mister absolut, însă care, în perspectivă metafizică, nu poate depăși limita de nepătruns dintre Creator (esența Ființei) și creaturi (pluralismul ființărilor), pentru că „caracterul creat al lumii exclude orice identitate – fie ea cât de parțială – cu Dumnezeu. Realitatea creată nu poate deveni necreată prin nicio evoluție”³.

Însă sfințirea ființei umane este opera Spiritului Sfânt Sfințitorul și „dătătorul de viață” – grec. ζωοποιόν, dă un plus de ființare până la schimbarea calitativă a condiției existențiale (în sens metafizic mântuirea), este un proces care se desfășoară în etapele maturizării psihice și spirituale care se materializează prin roadele vieții de credință.

*

În sinteză, omul (trup și suflet îndumnezeit prin Spiritul lui Dumnezeu) se naște și trăiește în istorie tinzând spre dimensiunea veșniciei pe care o experimentează prin viața spirituală. Intrăm în viața spirituală prin Botez, renașterea din apă și Spirit, suntem însoțiți de harurile Sacramentelor, trăim experiența legăturii individuale cu Dumnezeu pe care o putem exprima numai prin prisma subiectivității noastre, pentru că se petrece la nivelul intim al ființei umane în care întâlnim numai limbajul prenoțional al unei experiențe iraționale însă

³ Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, IBMBOR, București 2002, p. 18.

fondatoare a ceea ce devine rațional și poate fi transmis printr-un limbaj discursiv.

Viața spirituală este transformantă, este hrănită de har și este însoțită de „schimbul metabolic” al relației de rugăciune, meditație sau contemplație prin care Iubirea divină este procesată și valorificată ca iubire – caritate, este rodnică pentru că un părinte sau o maică în viața consacrată are întotdeauna fii și fiice în viața spirituală, se materializează în istorie și ajunge la plenitudine în perspectiva vieții veacului care va veni. Ca o sinteză concludivă trimit spre afirmațiile făcute de părintele Isidor Mărtincă, dezvoltând sentințele sale din perspectiva teologiei răsăritene. Spiritul Sfânt, locuind în noi:⁴

- Realizează sfințirea sufletului, inundându-l cu apa vie a harului, făcându-l rodnic de fapte bune. Chiar dacă în invocarea Împăratului Ceresc – Mângâietorul, cerem „mântuiește, Bunule, sufletele noastre”, întreaga ființă omenească este sfințită, această stare revărsându-se asupra individului trup și suflet atât în viața aceasta, cât și în plinătatea vieții în dimensiunea integratoare a Împărăției.
- Îndumnezeiește creatura. Această îndumnezeire prin har ne înalță ontologic prin dinamismul Spiritului Sfânt prin împărtășirea, în grade diferite (sfințenia), a vieții Sfintei Treimi care este Ființă, Sfințenie, Adevăr, Lumină și Iubire. Însă esența Ființei rămâne dincolo de zidul de nepătruns a transcendenței absolute a Creatorului.
- Participând atât de intim și total la natura divină se desăvârșește în noi filiațiunea divină, dăruită deja la Botez, prin care am intrat în familia lui Dumnezeu. În acest punct observăm interferența între aspectele hristologice și pneumatologice ale vieții spirituale, care se reflectă și sub aspectele ecleziologice și eshatologice.
- Revarsă în noi virtuțile teologale și morale care ne fac perfect disponibili în fața lui Dumnezeu și ne permit să

⁴ Isidor MĂRTINCĂ, *Duhul Sfânt*, p. 220.

merităm dreptul de a moșteni veșnicia. Prin viața spirituală omul istoric trăiește deja în dimensiunea eshatonului, bariera dintre cele două dimensiuni dispărând la a doua venire, în glorie, a lui Isus Hristos, când lumea văzută și nevăzută, istoria și meta-istoria, se vor uni „într-un cer nou și pământ nou” (*Apocalipsa* 21, 1-7).

5.2. Bazele pneumatologice ale eclesiologiei

Ecleeziologia creștină sau teologia Bisericii, are ca obiect de studiu realitatea corpului eclezial care se manifestă în istorie ca instituție divino-umană, fiind opera unității Spiritului Sfânt în Biserica pe care o sfințește și o însuflețește din momentul primelor Rusalii, dar cercetează și chipul instituțional-istoric și social materializat în fenomenologia istoriei.

Unitatea Bisericii este opera Spiritului Sfânt. Omul mânat de valorile umanismului fără Dumnezeu este pus în fața construirii unui Turn Babel al orgoliului omenesc care „amestecă limbile”, coboară ființarea umană spre animalic și dezbină. Spiritul Sfânt care însuflețește Biserica este spiritul înțelegerii, șterge incomprehenșiunile prin darul glosolaliei, este spiritul refacerii unității prin comuniunea sfinților care caracterizează Biserica lui Hristos și în același timp îi apropie pe oameni între ei, cu cât sunt uniți cu Hristos, cu atât mai mult sunt mai apropiați unii față de alții. Este ceea ce ne învață un călugăr ascet al secolului VI, Dorotei de Gaza, prin imaginea alegorică a „roții Sfântului Dorotei”:

„Căci pe cât se unește cineva cu aproapele, pe atât se unește cu Dumnezeu. Și vă spun o pildă de la părinți, ca să pătrundeți înțelesul cuvântului. Presupuneți că este un cerc, o tăietură rotundă, făcută de la centrul unui compas. Centrul lui este partea cea mai de mijloc a cercului, până la

centrul propriu-zis. Cugetați cu mintea la ceea ce vă spun. Socotiți că acest cerc este lumea, că mijlocul cercului este Dumnezeu, iar liniile care duc de la periferie la mijloc sunt căile, sau viețuirile omenești. Deci cu cât intră sfinții mai mult spre cele din lăuntru, în dorința de a se apropia de Dumnezeu, pe măsura pătrunderii lor, ajung mai aproape de Dumnezeu și întreolaltă. Cu cât se apropie mai mult de Dumnezeu, se apropie întreolaltă; și cu cât se apropie mai mult întreolaltă, se apropie mai mult de Dumnezeu.”⁵

Unirea cu Dumnezeu este opera Spiritului Sfânt și contribuția omului care răspunde din iubire Iubirii absolute, transpunând-o în viața spirituală prin iubirea de Dumnezeu și a aproapelui. Epoca Bisericii este Epoca Spiritului Sfânt care lucrează în timpurile de pe urmă ale Istoriei mântuirii. În perioada veterotestamentară intervenția Spiritului Sfânt este extraordinară pentru a interveni în principalele etape ale Revelației pregătind plinirea timpurilor care se realizează în Hristos Isus. Aceasta este Vestea cea Bună (grec. *Εὐαγγέλιον*) viața istorică a lui Isus unește Cerul și pământul, coboară transcendența absolută a lui Dumnezeu în imanența chipului actual al creației („Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” *Ioan* 14, 9), aduce în lume mântuirea prin misterul pascal, „cu moartea pe moarte călcând” rupe legăturile iadului și deschide porțile raiului în care intră sufletele celor drepti „în așteptarea” celei de-a doua venituri în glorie a Mântuitorului care, după judecata universală, va instaura Împărăția lui Dumnezeu.

Această *oikonomie* prin care oamenii primesc mântuirea până la Judecata universală este specifică Epocii Bisericii. Dumnezeu este prezent în legătura dintre Hristos și Biserica Sa Spiritul Sfânt coborându-se în lume, la orice epicleză, în firescul istoriei. Biserica devine un semn eficient al prezenței lui Dumnezeu în lume, fiind ea în sine un „Sacrament al mântuirii întregului neam omenesc”, Templul Spiritului Sfânt care

⁵ *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. 9, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București 1980, p. 548.

locuiește în sfinții care alcătuiesc Biserica, fiind la rândul lor, fiecare în parte, Templele în care Spiritul Sfânt sălășluiește.

Ca o constată a teologiei creștine, teologia spirituală are două nuanțări în funcție de sensibilitatea Bisericilor locale: hristocentrică și pneumatocentrică. A fi în Biserică înseamnă a fi mădular al Trupului mistic al lui Isus Hristos, nu printr-un act omenesc sau o apartenență instituțională sau confesională anume, ci prin subzistența în comuniunea sfinților care unește Biserica luptătoare cu Biserica suferitoare și Biserica triumfătoare.⁶

În trăirea vieții spirituale, creștinismul Apusean este centrat pe urmarea lui Hristos și practicarea virtuților, în timp ce Răsăritul caută experiența întâlnirii cu lucrarea Spiritului Sfânt. Însă cele două aspecte se întrepătrund și se completează reciproc, sunt nuanțate într-o manieră complementară în îmbrăcămintea exterioară a liturgicului care exprimă doctrina trăită ca o credință pe care o cred și cu care cred (*fides qua – fides que*). Ambele aspecte sunt necesare deoarece o credință teoretică, fără trăire, este sterilă, în timp ce o trăire religioasă fără reperele doctrinare care ne ancorează în ortodoxia credinței este supusă erorilor sau situează omul într-o spiritualitate primordială a experienței sacralului pe care o regăsim în orice manifestare a lui *homo religiosus* în actele sale, indiferent de religiile istorice pe care le practică (șamanism, politeism, hinduism etc.).⁷

Însă, indiferent de sensibilitățile hristo- sau pneumatocentrice specifice spiritualității proprii, orice ecleziologie reunește, din necesitate, cele două aspecte care caracterizează Biserica în dimensiunea ei integrală și integratoare. Vorbind despre „spiritualitate ortodoxă” pentru a defini ascetica și mistica Bisericilor de rit Constantinopolitan din care face parte și

⁶ Alexandru Buzalic, *Ekklesia*, pp. 227-228.

⁷ Olivier Riaudel, „Fides qua creditur et Fides quæ creditur. Retour sur une distinction qui n'est pas chez Augustin”, în: *Revue Théologique de Louvain*, Année 2012 43-2, p. 187.

Biserica Română, Dumitru Stăniloae descrie această complementaritate:

„...dacă spiritualitatea ortodoxă are un caracter hristocentric și dacă acest hristocentrism este accentuat de rolul Tainelor ca mijloace prin care Se sălășluiește Hristos în om, deci ca surse de putere divină indispensabilă pentru eforturile ascetice și pentru trăirea unirii tainice cu Hristos, urmează că spiritualitatea ortodoxă are și un caracter pneumatic bisericesc. Pentru că acolo unde este Hristos prin Taine, acolo este Biserica plină de Duhul comuniunii în El, sau numai Biserica împărtășește pe Hristos, ca Trup al Lui, prin mijlocirea Tainelor. Mădular al lui Hristos nu poate deveni și nu poate rămâne cineva în această calitate decât dacă se integrează și face parte din Trupul tainic al Lui, ca ansamblu bine orânduit al multor mădulare. Credința, ca putere a creșterii spirituale, vine în om de la Hristos, dar prin Biserică, sau prin Trupul Lui, plină de Duhul comuniunii, crescând din credința obștii bisericești, în care este lucrător Hristos prin Duhul Lui. Prin Botez, omul intră în legătură cu Hristos, dar și în atmosfera de credință care însuflețește ca o putere divină obștea bisericească, neînsuflețit și neîmboldit continuu de credința din obștea bisericească, nimeni nu ar fi în stare să rămână în credință și să crească în ea și în roadele ei. Dacă progresează cineva în virtuțile ce cresc din credință și culminează în dragoste, înseamnă că-și manifestă dragostea lucrătoare față de semenii săi și că se străduie pentru sporirea aceleiași credințe în ei; înseamnă că sporește în comuniunea cu toții, în Hristos, prin Duhul.”⁸

Poporul lui Dumnezeu formează un singur Trup mistic, de aceea mădularele acestui organism viu – toți oamenii uniți prin sfințenie – formează o reală comuniune spirituală „în” și „prin” Spiritul Sfânt. Acest Trup mistic este al lui Hristos, El fiind Capul Bisericii Sale, poarta de intrare în „Casa nefăcută de mâini omenești” a Preasfintei Treimi. Sinteza întregii dimensiuni

⁸ Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 59.

pneumatologice și interferența cu aspectele hristologice, sacramentale și eshatologice este făcută de *Lumen Gentium*:

„Hristos, fiind înălțat de pe pământ, i-a atras pe toți la Sine (cf. *Ioan* 12, 32). Înviat din morți (cf. *Romani* 6, 9), a trimis asupra ucenicilor pe Spiritul cel de viață dătător și, prin El, a constituit Trupul Său, care este Biserica, sacrament universal de mântuire; șezând la dreapta Tatălui, lucrează fără încetare în lume pentru a-i călăuzi pe oameni spre Biserică, pentru a-i uni mai strâns cu Sine prin ea și pentru ca, hrănindu-i cu Trupul și Sângele Său, să-i facă părtași de viața Sa glorioasă. Așadar, desăvârșirea făgăduită, pe care o așteptăm, a și început în Hristos; ea înaintează prin trimiterea Spiritului Sfânt și prin El continuă în Biserică, a cărei învățătură de credință ne arată și sensul vieții pământești, în timp ce noi ducem la bun sfârșit, în speranța bunurilor viitoare, lucrarea care ne-a fost încredințată în lume de către Tatăl și lucrăm la mântuirea noastră (cf. *Filipeni* 2, 12).”⁹

5.3. Dimensiunea eshatologică a pneumatologiei creștine

Ajungem astfel la dimensiunea eshatologică a pneumatologiei. Eshatologia (grec. *τὰ ἔσχατα* – cele de pe urmă) cuprinde învățătura despre cele de pe urmă ale omului ca individ (eshatologia particulară / individuală) și despre finalitatea creației chemată să ajungă la plinătate conform planului universal de mântuire a întregului neam omenesc și de restaurare a chipului inițial al creației (eshatologia universală). Dacă eshatologia particulară privește teologia morții și a subzistenței sufletului până la judecata universală, eshatologia universală este o teologie a istoriei care dobândește un sens și

⁹ *Lumen Gentium*, cap. VII, n. 48.

are o finalitate în virtutea acțiunii lui Dumnezeu în lume prin Spiritul Său.

Teologia timpului ne ajută să înțelegem raportul dintre Creator și creația Sa în dimensiunea raportului dintre temporalitatea din lumea istorică (contingentă, aflată într-un proces evolutiv care o schimbă calitativ, din interior) și Timpul lui Dumnezeu care este veșnicia (din lumea transcendentă, spirituală / nevăzută, neschimbătoare în matricea informatică pe care o primește prin Geneză: „să fie...” *Facerea 1, passim*). După cum am văzut sub diferite aspecte cercetate, timpul „în” Dumnezeu nu este lipsit de temporalitate, ci cuprinde toate momentele prin care trece istoria omenirii și prin care se construiește ceea ce numim Istoria. Fiecare moment din acest „tic-tac” care cadențează istoria din lumea văzută (spațiul / timpul) construiește dimensiunea realității din lumea nevăzută, urzeala spațio-temporală a evenimentelor care s-au petrecut și care sunt în potențialitatea actualizării în viitor formează meta-istoria integratoare care este... veșnicia. Păcatul strămoșesc este căderea din subzistența edenică, în imersiune în Timpul lui Dumnezeu, în dimensiunea temporalității din ceea ce experimentăm acum în chipul imperfect al lumii contingente marcată de limite și orizonturi existențiale dincolo de care nu putem trece.

Dumnezeu este A și Ω, Geneza și Finalitatea creației Sale, ceea ce este Împărăția lui Dumnezeu fiind misterul în care istoria ajunge la plinirea Eshatonului și coincide cu meta-istoria. Dumnezeu este Ființa necesară, lumea participă prin ființare la ceea ce se construiește după planul lui Dumnezeu. Doar omul și îngerii, care au primit darul creatural al libertății, care este legat de chipul și asemănarea cu Dumnezeu, sunt variabilele care blochează, conturnează, se opun mersului firesc al lucrurilor care, privit dinspre istoria noastră, înaintează inexorabil spre plinirea Finalității. Tensiunea eshatologică care conduce istoria spre limanul mântuirii este Spiritul Sfânt care face legătura dintre veșnicie și timpii lumii acesteia. Imaginea

alegorică a Bisericii, care înaintează ca o corabie cu toate pânzele sus, are velele umflate de suflul Spiritului Sfânt!

Faptul că Dumnezeu, în atotputernicia Sa, „știe” din perspectiva metaistoriei totul, pentru omul din chipul actual al lumii ziua de mâine se construiește. Și este clădită prin faptele, deciziile, evenimentele prin care trece fiecare în parte. Împărăția lui Dumnezeu a fost instaurată, este Vestea cea Bună propovăduită de Isus Hristos și de către ucenicii Săi, este acel „deja, dar nu încă” datorită tensiunii permanente dintre timp și eternitate.

Este ceea ce Isus ne prezintă prin parabolele creșterii Împărăției, despre transformarea, dospirea, dezvoltarea organică, vorbind în pilda bobului de muștar (*Matei* 13, 31-32) sau a aluatului care crește (*Matei* 13, 33). Despre misterul devenirii istoriei și atitudinea oamenilor în virtutea libertății de alegere întâlnim descrierile din capitolul 13 al Evangheliei după Matei și în celelalte pericope care prezintă chemarea la mântuire și răspunsul liber care ține de posturile adoptate de către omul istoric.

Învierea lui Hristos marchează începutul timpurilor de pe urmă, a victoriei asupra păcatului și asupra morții, instaurează epoca în care Cerul și pământul s-au unit prin Spiritul Sfânt, operă care continuă prin misiunea Bisericii. Biserica nu posedă încă în mod plenar misterul pascal și de aceea tinde spre actualizarea finală, în parusia eshatologică a lui Hristos. Pe de-o parte Biserica deja trăiește în prezența Spiritului (*Romani* 8,9) și a fost făcută o creatură nouă, locul sfințirii și al mântuirii, fiind deja în planul veșniciei (*Evrei* 9,11). Și mântuirea omenirii nu este plenară în dimensiunea chipului actual al istoriei chiar dacă va fi văzută după Judecata universală: „ci și noi, care avem pârga Spiritului, și noi înșine suspinăm în noi, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru; căci prin speranță ne-am mântuit” (*Romani* 8,23). Condiția omului istoric este aceea de pelerin, Don Renzo Lavatori spunând că:

„Biserica, după Paște, călătorește în trup (2 *Corinteni* 10,3) și trăiește în Spirit; e locuitoare a Cerului și pelerină pe pământ, trăiește dimensiunea celestă și terenă; aproape de Hristos în glorie și exilată departe de Domnul său (2 *Corinteni* 5, 4-8). Aceeași credință, care determină calea actuală a Bisericii, e condiționată de limitele vieții pământești, legată încă de obscuritatea trupului și incapabilă să actualizeze perfectă cunoștință a uniunii plene cu Hristos, în viziunea directă a Lui. În acest mod în Biserică există încă păcatul împreună cu sfințenia divină, moartea trupeză și victoria împotriva morții. Creștinul trebuie să lupte între bine și rău, între trup și Spirit (*Romani* 7, 22-25).”¹⁰

Trăim în „timpul intermediar” după cum spune Lavatori, fiecare creștin în parte fiind călător în timpul său istoric care i-a fost dăruit în comuniunea Împărăției prezentă deja în comunitatea Bisericii lui Hristos, căci: „Învierea, începută prin botez și crescută în viața creștină, va deveni perfectă: Biserica va fi glorificată cu aceeași glorie a capului său mântuitor; Paștele lui Hristos va deveni Paștele Bisericii. De aceea Biserica e în drum spre Paște, chiar fiind deja generată de evenimentul pascal al Mântuitorului.”¹¹

Fiind vorba despre sensul istoriei Revelat prin literatura apocaliptică, rămâne întotdeauna obscuritatea și misterul care învăluie evenimentele care vor urma, cel puțin din perspectiva așteptărilor omenești, de aceea postura omului credinței este privegherea (*Matei* 25, 1-30; *Luca* 12, 35-46) și speranța care deschide orizontul cunoașterii spre experiența cognitivă a Spiritului care iluminează prin viața spirituală. Nimeni nu știe clipa când va veni în glorie Hristos, de aceea Biserica se roagă „Vie Împărăția Ta” (*Matei* 6,10). Darul Spiritului Sfânt permite Bisericii să refacă starea dreptății originare la scara întregii creații, să lege începutul cu sfârșitul, Învierea lui Hristos cu glorioasa sa manifestare de la sfârșitul timpurilor și instaurarea

¹⁰ Renzo Lavatori, *Unul-născut din Tatălui*, p. 574.

¹¹ *Ibidem*, p. 575.

Timbului Împărăției. Spiritul, e puterea care unește credinciosul cu Hristos și care dinamizează ființarea umană în procesul creșterii comuniunii de sfințenie, îl conduce spre actualizarea acestei comuniuni în cunoașterea infinită și iubirea totală pe care o vom regăsi numai în comuniunea mântuitoare cu Dumnezeu. În sinteză, Renzo Lavatori scria:

„Concluzând aceste considerații mă întorc la perspectiva finală a misterului lui Hristos și a operei sale de mântuire, putând afirma continuitatea care există între Hristos și Biserică. Ceea ce Hristos a inițiat ajunge la plinătate în Biserică. Ceea ce Biserica trăiește și săvârșește deja s-a realizat în Hristos. Una și alta formează un unic mister al mântuirii, în mod atât de puternic și solid, încât nu se poate imagina Hristos fără Biserică și în același timp Biserica nu are sens și nu are putere fără Hristos. În uniunea celor doi Dumnezeu făurește opera mântuitoare și se manifestă în lume. Cine vrea să întâlnească adevăratul chip al lui Dumnezeu, îl descoperă în Hristos cel viu în Biserică. Nu este un alt mod sau o altă posibilitate oferită oamenilor: „Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică” (Efeseni 5,32).”

Până la *Parusie* (a doua venire în glorie a Mântuitorului) omul spiritual cunoaște Adevărul pe calea rațiunii, învățând ceea ce tezaurul credinței încredințat Magisteriului viu al Bisericii ne învață, și trăind ceea ce comuniunea dătătoare de viață a Spiritului luminează în integralitatea ființării umane, trup, suflet și spirit. Până atunci Biserica invocă *Veni, creator Spiritus, mentes tuorum visita* (Vino, Spirite creator, vizitează mințile celor ce sunt ai tăi), vino! – ἐλθέ / прииди; Te așază întru noi! – σκηνωσον ἐν ἡμῖν / вселися в ны; curățește-ne! – καθάρισον ἡμᾶς / очисти ны ; mântuiește sufletele noastre! – σωσον τὰς ψυχὰς ἡμῶν / спаси души наша. Numai în Spiritul lui Dumnezeu vom dobândi unitatea deplină a comuniunii mântuitoare cu sfințenia divină și comuniunea carității între toți cei mântuiți, în misterul vieții veacului care va veni.

Concluzii

Dumnezeu este Ființa necesară, este JHWH (*Jahweh*), Cel care Este, actul de „a fi” pur care cheamă din neființă spre ființă tot ceea ce există în Univers în formă văzută și nevăzută. Descoperim astfel Principiul metafizic pe care îl pătrundem prin rațiunea umană capabilă a căuta primele principii, deducem atributele acestei realități absolute și unice, atât cât ne putem apropia de esența Ființei.

Esența acestui *Principium / Arhè* se revelează, pe de o parte la limita dintre empiric și transcendent, rămânând pe de o altă parte misterul din spatele „zidurilor tăcerii”. Dacă nu există un început, ajungem la un cerc vicios în demonstrare sau la definirea materiei ca prezență veșnică, universală, fără început și fără sfârșit, luând locul lumii spirituale care, de fapt, este „informația – să fie”, matricea informațională care se îmbracă treptat în energiile care stau la baza particulelor materiale subatomice și apoi atomice. Inclusiv astrofizica ca meta-interpretare a astronomiei observaționale și a fizicii teoretice se lovește de bariera „zidului epocii Planck” în spatele căreia urzeala spațiu-timp devine paradoxală, un trecut-prezent-viitor continuu, pe care teologia îl definește prin veșnicie. Însă pozitivismul este depășit din perspectivă epistemologică de atotputernicia și omniștiența unui astfel de Principiu, imposibil de antropomorfizat sub acest aspect de gândirea umană, un

Principiu pe care religia îl identifică cu Dumnezeu. Acestui Principiu teologia îi descoperă caracterul misterios, de Persoană.

Persoana divină creează în mod liber Universul în toate dimensiunile lumii văzute și nevăzute, este un act liber consimțit, din iubire, „pentru că dorește” se dăruiește pe sine din intimitatea Ființei sale împărtășind ființarea în tot ceea ce există. Și dăruiește din sine chipul și asemănarea Sa ființărilor capabile de cunoaștere intelectuală cărora le dă și libertatea actelor volitive, devenind la rândul lor persoane capabile de iubire. Acest dinamism al relației de iubire, atât cât este posibil creaturii să se înalțe spre Creatorul său, este izvor de cunoaștere directă, experiențială, modul prin care *homo religiosus* înțelege dincolo de cuvinte și dobândește certitudinea unei întâlniri și a unui dialog interpersonal. Din iubire, Dumnezeu se descoperă pe sine prin Revelația divină făcută într-un alt ordin al comunicării, într-un limbaj accesibil tuturor oamenilor, care pretinde cunoașterea credinței și acceptarea autorității Persoanei absolute care este suma tuturor valorilor, inclusiv Adevărul.

Creștinismul descoperă misterul Persoanei divine „în relație”, unicitatea dumnezeirii se manifestă în unitatea de o Ființă a Tatălui, Fiului și a Sfântului Spirit, „Treimea de o ființă și nedespărțită”. Fundamentul Revelație-Credință ne permite să percepem „coborârea” – *katabasisul* kenotic al lui Dumnezeu pentru a intra în dinamismul ascendent, transformant, al omului care tinde spre Dumnezeu. Karl Rahner propunea axioma fundamentală: *Treimea oikonomică este Trinitatea imanentă*, ceea ce are consecințe în plan gnoseologic, deoarece istoria este recunoscută drept singurul „loc” în care Dumnezeu se revelează.¹

Intimitatea de nepătruns a misterului Preasfintei Treimi ajunge la noi în *oikonomia* mântuirii, identificăm o *Treime imanentă* despre care putem vorbi, având în față *Treimea transcendentă* a relațiilor interpersonale ale celor trei Persoane divine de care ne putem apropia cu umilința stării de creatură prin comuniunea de iubire care ne-a fost făcută posibilă prin Fiul care s-a făcut om, a locuit printre noi și a săvârșit la plinirea

¹ Bruno Forte, *La Trinité comme histoire. Essai sur le Dieu Chrétien*, Nouvelle cité, Paris, 1989, p. 20.

timpurilor misterul pascal al patimii, morții și Învierii mântuitoare. Legătura dintre realitatea transcendentă „din înaltul Cerului” și realitatea imanentă a lumii istorice este făcută de Spiritul Sfânt.

Spiritul Sfânt este Spiritul Adevărului. Isus Hristos este Calea, Adevărul și Viața (*Ioan* 14, 16) care trimite pe Mângâietorul care de la Tatăl purcede (*Ioan* 15, 26), despre care spune că: „Spiritul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci toate câte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti. Acela Mă va slăvi, 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). În fața încercărilor de interpretare a misterului Treimii transcendente care lucrează în *oikonomia* mântuirii, discernământul eclezial trece de la răspunsurile apologetice la consensul sinodal al Conciliilor Ecumenice în numele autorității unei instituții care obține libertatea de exprimare și devine treptat un instrument de putere alături de autoritatea seculară, un proces care cunoaște urcușurile și coborâșurile consemnate de istorie.

Pe fondul zgomotului lumii condiționate de evenimentele istorice, Magisteriul eclezial a căutat expresia comprehensibilă a Adevărului în limitele limbajului categorial omenesc. Ca răspuns dat subordinaționismului și pneumatomațiilor trebuia afirmată divinitatea Spiritului Sfânt și egalitatea celor trei Persoane din Sfânta Treime. Articolul pneumatologic al Crezului liturgic devine după Conciliul din Constantinopol (381):

Grec	Latin	Român
Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ Κύριον, τὸ ζῳοποιόν τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον,	<i>Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit,</i>	Și în Spiritul Sfânt, Domnul și de viață dătătorul, care de la Tatăl purcede,
τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον,	<i>qui cum Patre, et Filio simul adoratur, et cum glorificatur,</i>	care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit,

Grec	Latin	Român
τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν	qui locutus est per Prophetas;	care a grăit prin profeți.

După parcurgerea cursului, sper că s-a reținut faptul că latinescul *procedit* și grecescul *ἐκπορευόμενον* nu au aceeași nuanțare semantică. Migrațiile populațiilor germanice de la începutul Evului Mediu, încreștinate în Răsărit în Biserici schismatice, ariene, puneau problema păstrării ortodoxiei doctrinare prezentă în comuniunea Bisericilor Catolice, mărturisitoare a Crezului Nicenian. Am tratat pe larg despre Regatul vizigot de pe teritoriul Spaniei și despre modul în care se ajunge la adăugarea lui *Filioque*, mai întâi ca un *theologoumenon* cu valoare catehetică, apoi ca o formă legitimă în Crezul liturgic al Bisericii Romane, de la opoziția papalității la acceptarea acestei introduceri în celebrările liturgice.

De aici până la polemica pneumatologică dintre Greci și Latini, apoi declanșarea Schisme din 1054, a fost numai un pas, însă a fost un eveniment care a produs o ruptură și a adâncit prăpastia dintre Răsărit și Apus. În spatele disputelor teologice se află o serie de evenimente istorice, erori politice și decizii omenești care trebuiesc luate în seamă în recepția critică a scrierilor vremii.

La fel, încercările de reconciliere care au urmat și eșecurile trebuiesc privite în adevărata dimensiune a evenimentelor istorice, a geopoliticii timpului, și a evoluției pneumatologiei în cadrul școlilor de gândire din Bisericile Patriarhale ale timpului. Conciliul Florentin (1439-1445) a formulat modelul reconcilierii dintre teologiile care sunt complementare și nu antagonice, fiecare rămânând ancorat în propriul patrimoniu teologic, spiritual și ritual în unitatea Bisericii lui Hristos, o unitate în diversitate. Căderea Constantinopolului sub Otomani (1453), deschiderea Epocii marilor descoperiri geografice prin descoperirea Americii de către Cristofor Columb (1492), Reforma Protestantă (1517), ridicarea la rangul de Patriarhie

a Moscovei (1589), vor influența istoria Bisericii Universale și și-au pus amprenta asupra emergenței noilor teritorii de misiune și a istoriei Bisericilor locale.

Apărute în siajul Unirii de la Brest-Litovsk (1595) prin care creștinii răsăriteni europeni doreau să se diferențieze de către Patriarhia Moscovită, Bisericile Unite ruse-kievene și rutene, apoi Biserica Română din Transilvania (1700), chiar dacă printr-o metodă a unirilor „unei părți” a Bisericilor locale cu Biserica Romei și nu prin consensul Întâistătătorilor Patriarhi, au un rol important în dezvoltarea și promovarea teologiei răsăritene în limbajul academic al Epocii Moderne și au pus din nou față în față dezvoltările școlilor teologice aflate în continuitate apostolică din perspectiva complementarității și a recepției critice, și nu a divergențelor și a separărilor ireconciliabile.

Pornind de la Unirea de la Florența, semnată inițial de Patriarhul Constantinopolului, problematica pneumatologică a fost acceptată în sensul recunoașterii reciproce a modelului trinitar care s-a format, fie pornind de la dezvoltarea conceptuală a imaginii a trei Persoane care ontogenetic pornesc de la Tatăl, în misterului naturii divine „mai înainte de toți vecii”, fie pornind de la un singur Dumnezeu în care identificăm trei tipuri de relații subzistente, și într-un caz și în altul respectându-se monarhia Tatălui, dinamismul intern fiind descris prin *perihoreza* celor trei realități personale în natura divină unică care poate fi înțeleasă de mintea omenească prin atributele statice (neschimbabilitatea lumii spirituale) din veșnicie (*circuminsessio*) și întrepătrunderea neîncetată fără amestec sau confuzie a celor trei puteri ale dumnezeirii (grec. *δύναμις*) care se actualizează *in actu* prin energiile necreate (grec *ἐνέργεια*) prin ceea ce traduce în limba latină conceptul de perihoreză, și anume *circumconcessio*.

Greco-catolicii au deschis calea teologiei ecumenice și a reconcilierii, bătătorind calea referii unității după modelul eclezialogic al primului Mileniu creștin, însă care trebuia adaptat evoluției istorico-culturale și spirituale a lumii. De la literatura catehetică, polemică și apologetică, se ajunge la definirea propriilor căi metodologice și nuanțări, pneumatologia ocupând

un loc important până la jumătatea secolului XIX, după care apar sintezele de maturitate a tuturor școlilor de gândire teologică și mai ales deschiderea pastoral-misionară a Vaticanului II, în siajul căruia se dezvoltă calea sinodală și se situează dialogul teologic contemporan.

Cunoașterea și afirmarea tradițiilor proprii este necesară, fidelitatea față de un sistem de gândire filosofico-teologică rămâne un factor identitar și constitutiv nuanțării teologiei și spiritualității proprii, însă trebuie depășite blocajele ideologice care s-au construit de-a lungul timpurilor, mai ales în contextul apariției fizicii atomice și a unei cosmogonii care se bazează pe astrofizică. Limbajul patristic, Grec sau Latin, își conservă utilitatea în interiorul discursului teologic, la fel și dezvoltările filosofico-teologice scolastice sau a receptării critice ulterioare, însă țin de cercetarea de specialitate, creștinul practicant trăind experiența întâlnirii cu Spiritul Sfânt prin viața spirituală primită de la Cel ce este „Domnul și de viață dătătorul”, dincolo de ceea ce poate cuprinde conceptualizarea minții omenești și poate fi exprimat printr-un limbaj discursiv. Încă odată se impune echilibrul dintre *ratio* și *fides*, respectarea limitelor epistemologice între teologia dogmatică, catehetică și trăirea spirituală. Să nu uităm că de cele mai multe ori inițiativele omenești construiesc turnuri Babel, în timp ce suflul Spiritului Sfânt unește.

Lumea contemporană este în pragul unor schimbări majore, ne aflăm în fața unui salt civilizațional calitativ care va schimba lumea viitoare, fundalul pe care se va desfășura istoria Bisericii de mâine. Biserica istorică a lui Hristos a mai trecut prin perioadele frământate a persecuțiilor, a marilor migrații care marchează sfârșitul Antichității și configurarea faciesului cultural medieval apoi al Epocii Moderne. Nu se pot face concesii în ceea ce Revelația divină și Sânta Tradiție ne transmit pentru că „Isus Hristos, ieri și azi și în veci, este același” (*Evrei 13, 8*), însă omul concret trăitor în istorie se exprimă într-o lume aflată în continuă schimbare / transformare și evoluție cultural-spirituală până la saltul calitativ final al Bisericii care crește până la identificarea cu Împărăția lui Dumnezeu „când toate vor fi

supuse Lui, atunci și Fiul însuși Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți” (1 Corinteni 15, 28).

Spiritul Sfânt suflă în pânzele corabiei Bisericii lui Hristos conducând-o la limanul mântuirii. Experiența spirituală comunitară se actualizează prin viața liturgică, trăirea vieții spirituale conduce la cunoașterea experiențială a Spiritului Sfânt Dumnezeu. Tatăl, izvorul oricărei acțiuni trinitare este mijlocit prin Fiul care S-a făcut om și a facilitat relaționarea noastră prin interfața naturii umane unite cu natura dumnezeiască, ajungând în *oikonomia* mântuirii prin revărsarea Spiritului Sfânt. Omul, ca individ, îl întâlnește pe Dumnezeu în viața sa de credință, și îl preamărește „împreună”, în unitatea Bisericii care edifică în șantierul istoriei Împărăția lui Dumnezeu care a venit deja și va ajunge la finalitatea voită de Creator la plinirea Eshatonului. Concluzionăm prin cuvintele lui Renzo Lavatori care ne spune că:

„...clipa de acum, numită și «ora Spiritului Sfânt», pentru trezirea și descoperirea prezenței Sale în mijlocul poporului lui Dumnezeu și prin intermediul semnelor timpurilor, ne face să percepem mai bine importanța și urgența de a pune în evidență, și la nivel teologic, imaginea și misiunea Spiritului Sfânt. De fapt, o mai bună cunoaștere a misterului Său va fi motivul unei autentice înnoiri a vieții creștine ca ferment pentru o lume mai bună, pentru o omenire mai dreaptă [...] Este tocmai datoria Mângâietorului să reaprindă amintirea lui Isus și să suscite disponibilitatea pentru primirea Cuvântului Său, pentru ca acesta să răsună pe întreg pământul și să-l transforme în *pământ nou și ceruri noi*, în așteptarea manifestării în glorie, când va reîncredința Tatălui oamenii și lumea, pentru ca Dumnezeu să fie totul în toate.”²

² Renzo Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatălui și al Fiului*, p. 396.

Bibliografie

a. Izvoare biblice, patristice, filosofice, teologice și magisteriale

Izvoare

Acte și fragmente latine romanesci pentru istoria beserecei romane mai alesu unite. Edite și anotate de Tim. Cipariu canonicu gr. Cat. Etc., Blasiu, Cu tipariulu Semin. Diecesanu., 1855.

Catehismul lui Iosif de Camillis, 1726, Editura Imago, Sibiu 2002.

Conciliulu Provincialu Primu alu Provinciei Basericești Greco-Catolice Alb'a-Juli'a și Făgărașiu tienutu la anulu 1872, Blasiu, 1882.

COTORE Gherontie, Despre Articulușurile Ceale De Price, ed. Laura Stanciu, Alba Iulia 2000

Chiriadromion sau Evanghelie învățătoare care are întru ea Cazanii la toate duminecele preste an și la praznicele domnești și la sfinții cei numiți, Biblioteca Digitala BCU Cluj.

Euhologhion sau Molitvenic, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj 1940.

Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși, vol VI (traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae), Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București 1977.

Filocalia sfințelor nevoințe ale desăvârșirii, vol. 9, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București 1980

- Floarea Adevărului. *Dogmatica învățătură*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca 2004.
- FOTIOS al Constantinopolului, *Mistagogia Duhului Sfânt. Exegeze la Evanghelii*, Polirom, Iași 2013.
- Kazania i komentarze sakramentalno-liturgiczne z Trebnika św. Piotra Mohyły, ed. Marek Melnyk, Włodzimierz Pilipowicz, Wydawnictwo Manuscript, Olsztyn 2003.
- IOAN Damaschin, *Dogmatica*, traducere de D. Fecioru, Editura Script, București 1993.
- Instrucțiune pentru aplicarea normelor liturgice ale CCEO.*
- JUSTIN Martyr. *The First and Second Apologies*. Introduction and Notes by Leslie William Barnard. Ancient Christian Writers 56, Paulist Press, New York/Mahwah, NJ 1997.
- MICU Simeon, *Teologi'a Dogmatica Speciale prelucrată pentru alumnii dein seminariile gr.-cat. Romane*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj 1881.
- Plan de învățământ pentru Școalele primare Blaj*, cit. în: Ioan Genț, *Administrație Bisericească*, Oradea Mare, 1912
- Sfântul NICOLAE Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii Explicarea Sfintei Liturghii după Sf Nicolae Cabasila*, trad. Ene Braniște, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, București 2012.
- SUCIU Ioan, *Prima Întâlnire. Îndrumări și meditații pentru pregătirea copiilor la Prima Sfântă Împărtășanie*, Nagyvárad, 16 aprilie 1942.
- SUCIU Vasile, *Teologia dogmatică specială. Vol.I. Dumnezeu-Unul, S. Treime, Dzeu-Creatorul, Întruparea Dlui și Grația*, ediția II., Tipografia Seminarului gr.-cat., Blaj 1927.
- Statuty Synodu Zamojskiego 1720 roku. Nowe tłumaczenie z komentarzami*, red. P. Nowakowski, traducere M. Grzelak, P. Nowakowski, Kraków 2020.

Scrisori Enciclice, varia

Constituția Apostolică *Fidei depositum* pentru publicarea Catehismului Bisericii Catolice redactat în urma Conciliului ecumenic al II-lea din Vatican.

Declarația comună a Sfântului Părinte Papa Francisc și a Patriarhului Kiril al Moscovei și al întregii Rusii, Havana, Cuba, 12 februarie 2016.

Papa Benedict XIV, *Enciclica Allatae Sunt* (26 iulie 1755), n. 30.

Papa Ioan Paul II, *Adhortatio Apostolica Familiaris Consortio* (22 noiembrie 1981)

Papa Ioan Paul II, „Discurs la ceremonia de rămas bun”, (*Aeroportul Băneasa, duminică, 9 mai 1999*).

Papa Ioan Paul II, Scrisoarea Enciclică *Fides et Ratio*, către Episcopii Bisericii Catolice cu privire la raporturile dintre Credință și Rațiune (14.09.1998)

Papa Ioan Paul II, Scrisoarea enciclică *Dominum et Vivificantem*, 18 mai 1986.

Papa 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.

Papa Ioan Paul II, Scrisoarea apostolică *Orientalium Lumen* către episcopi, cler și credincioși cu ocazia centenarului Scrisorii apostolice *Orientalium Dignitas* a Papei Leon al XIII-lea

Papa Urban VIII, *Professio Orthodoxae Fidei Ab Orientalibus Facienda: / jussu Urbani PP. VIII edita*, Typis Sac. Congregationis de Propag. Fide, Romae 1804.

Documente Magisteriale:

CATEHISMUL BISERICII CATOLICE, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 1993.

CODUL CANOANELOR BISERICILOR ORIENTALE, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2001.

CONCILIORUM OECUMENORUM DECRETA, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1991.

CONCILIUL VATICAN II, Editura ARCB, București 2019.

Dicționare:

LANGA Tertulian, *Credo. Dicționar teologic creștin din perspectiva ecumenismului catolic*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997

LEONIUK Volodymyr, *Slovník berestejšiny*, укр. Володимир Леонюк, *Словник берестейщини*, Видавнича фірма «Афіша», Львів 1996.

b. Articole în periodice

ALEXAKIS Alexander, „The Greek Patristic Testimonia Presented at the Council of Florence (1439) in Support of the Filioque Reconsidered”, in: *Revue des études byzantines*, Année 2000 / 58.

BANTLE F. X., *Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners*, în: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 30/1979.

BUZALIC Alexandru, „Beatificarea episcopilor români uniți în lumina teologiei martiriului”, în: *Să mergem împreună: Universalitate și incluziune. Doi ani de la vizita Papei Francisc la Blaj (2019-2021)*, ed. Cristian Barta, William Bleiziffer, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2022.

BUZALIC Alexandru, „The Specificity of the Greek-Catholic Ecclesiology in the Thinking of the Romanian Theological School”, în vol. *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy? Volume 1: Historical and Theological Perspectives on the Orthodox and Eastern Catholic Dialogue*, Palgrave Mc Millan, 2021.

BUZALIC Alexandru, „Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica*, Anul XLVII, 3, anul 2002.

BUZALIC Alexandru, „Timpul în spiritualitatea iconică”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, Anul XLIX, 1/2004.

CANTALAMESSA Raniero, „Concile de tous les chrétiens”, în: *Osservatore Romano*, 04 février 2025, <https://www.osservatoreromano.va/fr/news/2025-02/fra-002/concile-de-tous-les-chretiens.html>

CONGAR Yves M. J., „La pneumatologie dans la théologie catholique.” în: *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques, JSTOR*, vol. 51, no. 2, 1967.

DE CLERCK Paul, André Haquin, „La constitution Sacrosanctum Concilium et sa mise en oeuvre. Une réception toujours en cours”, în: *Revue Théologique de Louvain*, Année 2013 44-2

- DE HALLEUX André, „Le dialogue théologique avec les Orientaux Orthodoxes”, în: *Revue théologique de Louvain*, 20^e année, fasc. 1, 1989.
- DE HALLEUX André, „Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie”, în: *Revue Théologique de Louvain*, Année 1975 6-1.
- GARIDIS Christos, *Über die Kompatibilität der Energienlehre des hl. Gregorios Palamas mit dem trinitätstheologischen Grundaxiom von Karl Rahner. Energien und Selbstmitteilung Gottes im Vergleich ihrer ontologischen und erkenntnistheoretischen Dimension*, în: *Innsbrucker theologische Studien* 103, Tyrolia, Innsbruck 2023.
- GHIȘA Ciprian, „Considerații privind denominația greco-catolicilor din Transilvania în sec. XVIII-XIX”, în: *Centru și periferie. Simpozion (2004; Bistrița-Năsăud) Centru și periferie: lucrările Simpozionului desfășurat la Bistrița în aprilie 2004*, coord. Corneliu Gaiu, Horațiu Bodale, Editura Accent, Cluj-Napoca 2004.
- GIRAUDO Cesare, „Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des précédents?”, în: *Nouvelle Revue Théologique*, 106-4 (1984).
- GOUBERT Paul, „Byzance et l'Espagne wisigothique (554-711)”, în: *Revue des études byzantines*, Année 1944/2.
- EVDOKIMOV Paul, „Od śmierci do życia”, în: *Novum*, n. 11 / 1979
- FENICS Volodimir, *Kiev church and Mukachevo Eparchy: known and unknown pages of "unread" history of XIV-XVII century*) în: *Науковий вісник Ужгородського університету: серія Історія, Береги* М. М. (гол. ред.), Ужгород: Говерла, 2008.
- Flueraș Nicolae, *Tratat moral-pastoral despre uzul sacramentelor*, Oradea 1932.
- HRYNIEWICZ Waław, „The Union of Brest and the ecclesiology of Sister Churches”, în: *Roczniki teologiczne*, Tom XLIV, zeszyt 7 – 1997.
- KASPER Walter, „Nadzieja na ostateczne przjście w chwale”, în: *Comunio* n.2 / 1987.
- LEVYTSKYI Oleksandr, „Clergy formation in the provisions of Zamość and Lviv synods”, în: *KOŚCIÓŁ I PRAWO* 9(22) 2020, nr 2.
- MÂRZA Eva, „Studiu introductiv”, în: *Catehismul lui Iosif de Camillis*, 1726, Editura Imago, Sibiu 2002.

- 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.
- Heribert Mühlen, *Der heilige Geist als Person: Beitrag zur Frage nach der dem heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, în: *Münsterische Beiträge zur Theologie*, Heft 26, Münster / Aschendorff 1963.
- NAGHIU Iosif, „Catehisme catolice românești în secolele XVII-XVIII”, în: *Cultura Creștină*, an. XXIII, nr. 10-12, Blaj 1943.
- NOWAKOWSKI Przemysław, „Synod Zamojski i problem latynizacji liturgii bizantyjsko-słowiańskiej w Kościele greckokatolickim”, în: *Dziedzictwo Synodu zamojskiego 1720–2020. Wyzwania i perspektywy*, red. Przemysław Nowakowski, Wydawnictwo AVALON, Kraków 2021.
- PEKAR Athanasius OSBM, *The Union of Brest and attempts to destroy it*, in: *Analecta OSBM*, Section II, Volume XIV (XX) 1-4, 1992
- PERREY Alexis, „Sur les tremblements de terre ressentis en France, en Belgique et en Hollande, depuis le quatrième siècle de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours (1843 inclusivement)” în: *Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers, publiés par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Bruxelles*, Collection in-4°. Tome 18, 1845
- PIETRI Charles, „Le débat pneumatologique à la veille du concile de Constantinople (358-381)”, *Credo in Spiritum Sanctum*, Actes du colloque de Rome (22-26 mars 1982), Cité du Vatican, 1984, p. 55-87. în: *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, École Française de Rome, Rome 1997.
- PILONI Francesco, „Bisericile și modernitatea”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadensis*, Anul XLV, n. 1 / 2000.
- RAHNER Karl, «Sur le traité dogmatique 'De Trinitate'», în: *Écrits théologiques*, VIII, Desclée, Paris 1967.
- RĂMUREANU Ioan I., „Sinoadelele de la Sirmium dintre anii 348 și 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium”, în: *Studii Teologice*, Revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria II-a, anul XV, Nr. 5-6, Mai-Iunie 1963.

- RIAUEDEL Olivier, „Fides qua creditur et Fides quæ creditur. Retour sur une distinction qui n'est pas chez Augustin”, în: *Revue Théologique de Louvain*, Année 2012 43-2.
- ROSS Susan A., „Féminisme et théologie”, în: *Raisons politiques*, no 4(4)/2001.
- RUS Anton, „Dimensiunea teologică a Catehismului lui Iosif de Camillis”, în: *Catehismul lui Iosif de Camillis, 1726*, Editura Imago, Sibiu 2002.
- SĂSĂUJAN Mihai, „Instrucțiunea Patriarhului Dositei pentru Atanasie”, în: *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei vol. I. De la începuturi până în anul 1701*, (edit. Johann Marte, Viorel Ioniță, Iacob Mârza, Laura Stanciu, Ernst Christoph Suttner), Editura Enciclopedică, București 2010.
- SIPOS Gábor, „Unirea religioasă și antecedentele ei în relațiile calvino-ortodoxe din Transilvania”, în: *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 9/II, 2005.
- SOT Michel, „Aix-la-Chapelle au miroir de Constantinople”, în: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 36^e congrès, Istanbul, 2005. *Les villes capitales au Moyen Age*. pp. 216-217.
- SUTTNER Ernst Christoph, „Petr Mogila als Wegbereiter der Moderne”, in: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 45(1994).
- TROIANOS Spyros, „Byzantine Canon Law to 1100”, în: Wilfried Hartmann et Kenneth Pennington (editori), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2012
- TURCUȘ Șerban, „Conciliul Lyon 11-1274. Implicații în Europa Central-Orientală”, în: *ACTA MVSEI NAPOCENSIS*, 35-36 ISTORIE II, 1998-1999, Cluj-Napoca 1999.
- MALTESE Enrico Valdo, „La teologia bizantina nell'undicesimo secolo fra spiritualità monastica e filosofia ellenica”, în: Giulio d'Onofrio, *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996.

c. Studii

- AA.VV., *Analecta OSBM*, Section II, Volume XIV (XX) 1-4, 1992.
- ALTANER Berthold, STUIBER Alfred, *Patrologia. Zycie, pisma i nauka Ojcow Kosciola*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990.
- ANTHONIOZ Stéphanie, *Le prophétisme biblique. De l'idéal à la réalité*, Cerf, Paris 2013.
- BARBOLOVICI Vasile-Alexandru, *Conciliul de la Ferrara-Florenta (1438-1439)*, Galaxia Gutenberg, 2019.
- BARTA Cristian, *Tradiție și dogmă. Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX)*, Editura Buna Vestire, Blaj 2003.
- BARTH Karl, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zurich 1947.
- BOCȘAN Nicolae, CÂRJA Ioan, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 1997
- BRÉHIER Louis, *Les institutions de l'Empire byzantin*, Ed. Albin Michel, Paris 1949.
- BUZALIC Alexandru, *Anatomia unei crize: 2019-2020. De la mutațiile unei culturi în criză spre Biserica de mâine*, Galaxia Gutenberg, 2020.
- BUZALIC Alexandru, *Crepusculul civilizațiilor. Metaanaliza spiritualității tranzițiilor culturale*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017.
- BUZALIC Alexandru, *De trinitate. Din problematica teologiei trinitare*, Galaxia Gutenberg, 2010.
- BUZALIC Alexandru, *Demonologia creștină. Revelație, tradiție și rațiune*, Galaxia Gutenberg, 2010.
- BUZALIC Alexandru, *Ekklesia. Din problematica eclesiologiei contemporane*, Ediția a doua completată și adăugită, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2022.
- BUZALIC Alexandru, *Propedeutica teologiei. Sinteze de Teologie Greco-catolică. 1*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2024.
- Buzalic Alexandru, Buzalic Anca, *Psihologia religiei*, ed. a II-a, Galaxia Gutenberg, 2010.
- CĂZAN Florentina, *Cruciadele*, Editura Academiei Române, București 1990.

- Coda Piero, *Dumnezeu Unul și Întreit. Revelația, experiența și teologia Dumnezeului creștinilor*, Institutul Teologic Romano-Catolic, București 1994.
- CONGAR Yves, *Credo nello Spirito Santo. Rivelazione e Esperienza Dello Spirito*, Vol. 1, Queriniana, Brescia 1981.
- CONGAR Yves, *Credo nello Spirito Santo. Teologia dello Spirito*, Vol. 3, Queriniana, Brescia 1983.
- D'ONOFRIO Giulio, *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. I, Casale Monferrato: Piemme, 1996.
- DAGRON Gilbert, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme” byzantin*, Ed. Gallimard, Paris 1996.
- DELUMEAU Jean, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris 1977.
- DÎNCĂ Lucian, *Sfântul Atanasie de Alexandria. Apologet*, Editura ARCB, București 2022.
- DUȘE Călin, *Părinții apostolici. Primii teologi creștini*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2025, pp. 254-255.
- DVORNIK Francis, *Byzantine missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius*, Rutgers University Press, 1970.
- Dvornik François, *Le schisme de Photius. Histoire et légende*, Cerf, Paris 1950.
- ELIADE Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică, București 1991.
- ELIADE Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, Editura Științifică, București 1991.
- ELIADE Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Editura Științifică București 1991.
- FEREÎ Eduard, *Dumnezeul cel viu unic în ființă și întreit în persoane*, Institutul Teologic Romano-Catolic de grad Universitar, Iași 1999.
- FEREÎ Eduard, *Pneumatologia*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București 1999.
- FINN Thomas M., *Early Christian Baptism and the Chatechumenate: West and East Syria. Message of the Father of the Church*, The Liturgical Press, Collegeville – Minnesota 1992.
- FLUERAȘ Nicolae, *Tratat moral-pastoral despre uzul sacramentelor*, Oradea 1932.
- FORTESCUE Adrian, *The Orthodox Eastern Church*, Gorgias Press, 2001.

- FORTE Bruno, *La Trinité comme histoire. Essai sur le Dieu Chrétien*, Nouvelle cité, Paris 1989.
- GIBELLINI Rosino, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Cerf, Paris 2004.
- GONZALEZ Carlos Ignacio, *Cristologia. Tu ești mântuirea noastră*, Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfânta Tereza”, București 1993.
- GOȚIA Anton, *Continuitate și modernizare de la P. Pavel Aron la T. Cipariu. Studiu lingvistic și istorico-liturgic*, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca 2006.
- GUDZIAK Borys, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*, Harvard Ukrainian Research Institute, Cambridge, Massachusetts, 1998.
- HELLER Michał, *Filozofia Świata. Wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1992.
- LARCHET Jean-Claude, *La vie et l'oeuvre théologique de Georges/Grégoire II de Chypre (1241-1290), patriarche de Constantinople*, Les Éditions du Cerf, Paris 2012.
- LAVATORI Renzo, *Dumnezeu și Omul – O întâlnire mântuitoare. Revelație și credință*, Galaxia Gutenberg, 2009.
- LAVATORI Renzo, *Îngerii*, Galaxia Gutenberg, 2010.
- LAVATORI Renzo, *Spiritul Sfânt, darul Tatălui și al Fiului. Studiu asupra identității Spiritului Sfânt ca dar*, Editura Galaxia Gutenberg, 2006.
- LAVATORI Renzo, *Unul-născut din Tatăl. Isus în misterul filiației Sale*, Galaxia Gutenberg, 2008.
- LISZKA Piotr, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Wydawnictwo Misionarzy Klaretynów, Warszawa 1992.
- MANU Mircea, *Dumnezeu sfințește prin sacramente. Discursul dogmatic vol. I: Sacramentele în general și Sacramentele inițierii creștine*, Galaxia Gutenberg, 2008.
- MANU Mircea, *Dumnezeu sfințește prin sacramente. Discurs dogmatic vol. II: Sacramentele de vindecare și de slujire a comuniunii*, Galaxia Gutenberg, 2008.
- MĂRTINCĂ Isidor, *Duhul Sfânt*, Editura 100+1 Gramar, București 1996.

- MÂRZA Eva , *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba-Iulia 1577-1702*, Ed. Imago, Sibiu 1998.
- MOLTMANN Jürgen, *Trinita e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia, 1983.
- MOLTMANN Jürgen, Moltmann-Wendel Elisabeth, *Als Frau und Mann von Gott reden*, Chr. Kaiser Verlag, 1991.
- Mühlen Heribert, *Der heilige Geist als Person: Beitrag zur Frage nach der dem heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 26, Münster / Aschendorff 1963.
- O'DONNELL John J., *Il Mistero della Trinità*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Edizioni Piemme, 1989.
- PACAUT Marcel, *L'Ordre de Cluny (909-1789)*, (2e éd.) Fayard, Paris 1994.
- PRUNDUȘ Silvestru Augustin, PLĂIANU Clemente, *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Casa de Editură Viața Creștină, Cluj-Napoca 1994.
- RATZINGER Joseph, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974.
- RICOEUR Paul, *Istorie și Adevăr*, Editura Anastasia, 1996.
- RUNCIMAN Steven, *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches During the XIth and XIIth Centuries*, Clarendon Press, Oxford 1955.
- SANNA Ignazio, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Edizioni San Paolo, Cinsinelo Balsamo – Milano, 1994.
- SCHÖNBORN Christoph, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, Anastasia, 1996.
- STĂNILOAE Dumitru, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, IBMBOR, București 2002.
- STĂNILOAE Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, Institutul Biblic și de Misiune al BOR, București 2004.
- STĂNILOAE Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, Editura IBMBOR, București 1996
- STĂNILOAE Dumitru, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București 1997.
- SUTTNER Ernst Christof, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1999.
- SUTTNER Ernst Christoph, *Schisme: Ceea ce separă și ceea ce nu separă de Biserică*, Cluj 2006.
- STUBENRAUCH Bertram, *Dreifaltigkeit, Topos*, Regensburg 2002.

ȘAGUNA Andrei, *Istoria Bisericii Ortodoxe răsăritene universale*, II, Sibiu 1860.

TURCAN Nicolae, *Prezentul tainic. Studii de fenomenologie și teologie*, Eikon, București 2024.

VIȘOVAN Niculai, *Din activitatea religioasă, cultural-științifică, istorico-socială a călugărilor bazilitani români (secolul XVIII-1948)*, Editura Mega, Cluj-Napoca 2022.



ISBN 978-606-37-3115-0