

TRANSCENDENȚA ȘI ICONOMIA SFINTEI TREIMI.

O EXEGEZĂ PE MARGINEA TEOLOGIEI LUI JÜRGEN MOLTSMANN

Născut în 1926, într-o familie reformată, Jürgen Moltmann a fost profesor de teologie sistematică la Tübingen, Germania, între 1967-1994. Teologia lui este marcată de experiența suferințelor provocate de cel de-al doilea război mondial și de problemele sociale din America Latină din anii '60, probleme în care s-a implicat profund și eficient. A studiat teologia lui Karl Barth, pe care a dorit să o aprofundeze și să-i adauge noi direcții. A studiat, de asemenea, teologia olandeză, cu accent deosebit pe eshatologie. În paralel cu teologia, devine un fin cunoscător al filosofiei germane: Dietrich Bonhoeffer, Ernst Wolf, Friederich Georg Hegel și Hans Joachim Iwand. Pe acest fond teologico-filosofic, el a scris într-un context german specific, dar a avut deschidere spre alte tradiții teologice creștine, fie romano-catolică, fie ortodoxă, cu aplicație socială, în special spre populațiile paupere din Lumea a Treia.

Opera lui Jürgen Moltmann cuprinde capitolele cele mai însemnate ale teologiei fundamentale, într-o abordare modernă, deschisă spre dialog¹, dintre care amintim: crearea

¹ Jürgen Moltmann a făcut parte din *Comisia de dialog* între marxism și creștinism, a fost influențat de mesianismul evreiesc și a participat la nenumărate întruniri ecumenice. Importantă pentru noi este

lunii în perspectivă ecologică, eclesiologia și ierarhia, învățătura despre Dumnezeu Treime, hristologia sau răstignirea lui Dumnezeu, pnevmatologia sau relația Duhului cu lumea, eshatologia sau cunoașterea lui Dumnezeu în slavă și, specific lui, teologia politică.

Ideea de a dezvolta învățătura despre Treime a fost inspirată de Karl Barth și de Părintele Dumitru Stăniloae, pe care îl numește „părintesc prieten”, care l-a „încurajat și stimulat să gândească despre Treime”.² Din rațiuni teologice și sociale, Moltmann a considerat învățătura despre Treime esențială creștinismului, mai cu seamă în contextul hristocentric protestant: „Respingerea liberală a teologiei despre Sf. Treime era semnalul dezintegrării credinței creștine într-o religie politică pentru „o lume creștină”. De aceea, Karl Barth a început conștient să scrie *Dogmatica* sa cu învățătura despre Treime, fără o prolegomenă a teologiei naturale. Aceasta nu înseamnă retragerea din lumea politică, ci critica pe care Biserica o făcea unei teologii politice”³.

Pentru Jürgen Moltmann, teologia are sens în măsura în care este trăită: „A-L urma pe Hristos înseamnă să ai credință, iar credința este de fapt unitatea existențială dintre

relația de strânsă prietenie pe care a avut-o cu Părintele Dumitru Stăniloae, căruia i-a prefațat traducerea în germană a *Teologiei Dogmatice Ortodoxe* și i-a dedicat lucrarea: *Istoria și Dumnezeu întreit*, unde îl numește pe teologul român „prietenul meu părintesc, ce m-a încurajat și m-a stimulat să gândesc despre Treime”. A conferențiat la București și la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași, unde a primit și titlul de *Doctor Honoris Causa* al Universității „Al. I. Cuza”, oferit de Facultatea de Teologie Ortodoxă.

² Dedicția la lucrarea *History and the Triune God*, translated by John Bowden, SCM Press, London, 1991.

³ Jürgen Moltmann, *The Cross and the Civil Religion*, translated by Thomas Hughson and Paul Rigby, în *Religion and Society*, New York, 1974, p. 26, citat la W. Waite Willis, *Theism, Atheism and the Doctrine of the Trinity*, Scholars Press, Atlanta, 1974, p. 135.

teorie și practică, așa cum se vede din viața apostolilor”⁴. Teologia este mai mult decât ortodoxie, este ortopraxie⁵. Aplicarea teologiei creștine presupune teorie și practică, descoperite în formularea treimică. Aceasta ia formă concretă prin întruparea lui Hristos, Unul din Treime, ca bază a trăirii umane, nu ca o simplă proiectare abstractă a omului spre cer. O teologie treimică adecvată este realistă și ancorează întreaga teologie în practică.

Pentru Moltmann, Treimea este o realitate deschisă, un eveniment deschis spre viitor. Dumnezeu este o istorie deschisă, care aduce toate lucrurile în „istoria trinitară a lui Dumnezeu”. El sugerează că Treimea nu trebuie înțeleasă ca cea care trimite pe Hristos, ci ca cea care coboară în Iisus. El identifică, în mod clasic, originea lui Iisus în Dumnezeu, în care sunt distincți Tatăl, care trimite și Fiul, care este trimis, ambele lucrări făcute prin Sf. Duh.

Moltmann pleacă, în demersul său, de la receptarea Treimii sub trei forme: *monarhic*, în care toate lucrările vin de la Tatăl. El este Cel care, prin Fiul, în Duhul Sfânt, creează, răscumpără, împacă. Este modalitatea clasică și cea mai frecventă de a vorbi despre Treime în ordinea Tatăl-Fiul-Duhul Sfânt; *euharistic* – experiența euharistică a Treimii are ca element dinamic pe Sf. Duh, pentru că slava, adorarea, rugăciunea se fac în puterea Duhului Sfânt, prin Fiul, spre Tatăl. Numai în formă euharistică, creația răspunde în mod adecvat Treimii, prin mulțumire; din cele două forme de percepere a Treimii în creație decurge a treia, *doxologică*. În „slavă”, Treimea nu mai este percepută prin raportare la materia creată, ci reprezintă o cunoaștere, în care nu mai

⁴ Jürgen Moltmann, *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, 1972, SCM Press and Harper and Row, 1974, p. 60.

⁵ *Ibidem*, p. 11.

există interferențe noționale. Duhul, împreună cu Tatăl și cu Fiul este „închinat și slăvit”⁶.

Teologia academică și reflectarea ei în practică a evoluat în timp spre o separație dăunătoare între Dumnezeu cel din ceruri, Creatorul distant, transcendent și Dumnezeu cel de pe pământ, Hristos, atât de umanizat încât se confundă cu oamenii, prin creație. Duhului Sfânt nu-i mai rămâne decât rolul de energie care are o funcție imprecisă, în lipsa unei teologii din care lipsesc noțiunile de sfințenie, transfigurare, îndumnezeire.

Deși hristologia a constituit subiectul principal al teologiei primelor secole, când a fost dealtfel definitivată ca învățătură a Bisericii ecumenice⁷, abia odată cu Reforma (1517 și 1536) experiența lui Dumnezeu în lume a devenit unilateral hristologică: Hristos (*solus Christus*) este răspunzător pentru eliberarea din păcatul strămoșesc și de păcatele noastre personale; suntem absolut dependenți de El, ca bușteanul în mâna tăietorului de lemne. *Sola fide* a aruncat învățătura despre Sfânta Treime la sfârșitul dogmaticii, pe primul plan situându-se experiența personală, sentimentală a relației eu-Hristos. Afirmția de credință autoritativă este mai puțin importantă în comparație cu experiența personală a omului modern narcisist, pentru care adevărul este ceea ce vede, simte sau consumă.

⁶ Wojciech Mrozek, „*We believe in God, the father, the almighty*”: a study of Jurgen Moltmann's thought on the first article of faith in an ecumenical debate with the theological reflection of Dumitru Stăniloae and Karl Rahner, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1999, p. 49.

⁷ Sintagma „Biserică ecumenică” aparține Părintelui Ioan Bria, care i-a dat un înțeles adecvat, istorico-doctrinar, respectiv „Biserica Sinoadelor ecumenice”, adică Biserica una, sfântă, apostolească și „catholică” (sobornicească) și în nici un caz o „supra-biserică” alcătuită din Bisericile membre ale mișcării ecumenice contemporane.

O astfel de tratare a învățaturii despre Hristos a făcut ca teologi precum Vladimir Lossky să interpreteze formulele dogmatice de la Calcedon, cu privire la relația dintre ființă și ipostas, precum și unirea dintre ele, ca exprimând o teologie treimică, reflectată în antropologie și eclesiologie. N. Nissiotis avea să denumească hristologia protestantă drept „hristomonism”, respectiv o „aberație occidentală ce minimalizează rolul Sfântului Duh printr-o concentrare excesivă și dominantă asupra lucrării lui Hristos”⁸.

Evident, triadologia nu poate fi despărțită de hristologie, dezvoltările timpurii declanșate de preocupările pentru definirea persoanei Mântuitorului Hristos și lucrării Lui în lume ducând spre definirea singulară, specific creștină a unui Dumnezeu-Treime. Învățătura despre Treime, ca doctrină centrală creștină este astăzi reconsiderată, pe diferite domenii, în special în Occident, dovadă fiind numeroasele simpozioane și întruniri teologice, ca și bogata bibliografie în

⁸ A se vedea articolul „Christocentrism”, în *A New Dictionary of Christian Theology*, edited by Alan Richardson and John Bowden, SCM Press, London, 1996, p. 99.

domeniu⁹. B. Forte crede că se poate vorbi chiar despre o „memorie trinitară” în însăși conștiința umanității¹⁰.

Treimea în teologia protestantă

Taina Treimii a fost mereu prezentă în *Mărturisirile de credință* și în inimile credincioșilor, de la întemeierea Bisericii; pentru ea credincioșii au trăit și au murit. În paralel însă, dogma Sfintei Treimi, poate datorită complexității și profunzimii ei insondabile, a constituit și o piatră de poticneală în relațiile inter-creștine (cel puțin în cazul adaosului *Filioque* din Biserica Romano-Catolică). În evoluția paralelă a Bisericilor din Apus și Răsărit, învățătura

⁹ Referințe la lucrările mai noi din spațiul anglofon: G.D Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Paternoster, Carlisle, 1995; W. Kasper, *The God of Jesus Christ*, Crossroad, New York, 1989; A. Kelly, *The Trinity of Love*, Michael Glazier, Wilmington, 1989; C.M Lacugna, *God for Us: The The Trinity and Christian Life*, Harper San Francisco, San Francisco, 1991; T.A. Marsh, *The Triune God*, Columba, Dublin, 1994; J. O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, Paulist Press, Mahwah, 1988; T.F. Peters, *God as The Trinity: Relationality and Temporality in the Divine Life*, Westminster/John Knox, Louisville, 1993; K. Rahner, *The Trinity*, Crossroad, New York, 1997; C. Schwöbel, *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, T and T Clark, Edinburgh, 1995; B. Studer, *The Trinity and Incarnation: the Faith of the Early Church*, T and T Clark, Edinburgh, 1994; J. Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, Oxford University Press, New York, 1994; A.J. Torrance, *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation*, T and T Clark, Edinburgh, 1996; T.F. Torrance, *The Christian Doctrine of God: One Being, Three Persons*, T and T Clark, Edinburgh, 1996; M. Welker, *God the Spirit*, Fortress, Minneapolis, 1994; J. Zizioulas, *Being as Communion: Studies on the Personhood of the Church*, Darton, Longman and Todd, London, 1985; Stephen T. Davis et. al. (ed.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the The Trinity*, Oxford, University Press, 2004.

¹⁰ B. Forte, *The Trinitarian History: Saga of the Christian God*, Crossroad, New York, 1989, p. 314.

despre Sfânta Treime a fost transmisă, prin Biserica Latină, spre Bisericile Protestante, ieșite din aceasta. În teologia „biblică” a majorității reformatorilor, Dumnezeu ocupă un loc central prin Hristos, într-un mod mai degrabă personal decât metafizic, fără a se acorda importanța cuvenită fiecăreia dintre cele trei Persoane. Dumnezeu Tatăl este tratat ca putere sau suveranitate atotputernică, voință sfântă și dreaptă, dragoste harică și conciliatoare. Conceptele „ontologice ale aseității și veșniciei rămân, dar ceea ce determină acum forma învățaturii despre Dumnezeu în fiecare reformator este centrul pietății reformatoare sau religioase, adică o nouă subliniere a priorității și unicei suveranități a harului divin în îndreptare, a nonvalorii și inactivității primitivului harului și, în sfârșit, a priorității absolute și decisive a alegerii divine¹¹ prin Hristos care-și asumă chenotic rolul de împlinitor al dorinței Tatălui. Ceea ce este aici veșnic și fără de schimbare este decretul divin care predestinează fiecare creatură la har sau la veșnica damnare. Calvin a fost cel care a arătat cel mai clar implicațiile acestei predestinații, evidente și în teologia lui Luther sau Zwingli. Dacă la Luther învățătura despre Treime este, oarecum, constantă, la Calvin „capitolul despre Treime este unul dintre cele care au fost cel mai mult remaniate în cursul edițiilor succesive ale *Institutio Christianae*¹².

În perioada ce a urmat Reformei, s-au cristalizat două concepții dominante cu privire la Dumnezeu, diferite în conținut și formulare: una în tabăra catolică și una în cea protestantă, prima considerându-L pe Dumnezeu Cel absolut, actual în mod pur, ființă fără schimbare, care poate fi

¹¹ Peter Hodgson and Robert King, *Christian Theology, An Introduction to its Traditions and Tasks*, London, 1991, p. 86

¹² Victor Monod, *Le Problème de Dieu et la théologie chrétienne depuis la Réforme*, Saint Blaise-Roubaix, Paris, 1910, p. 33.

cunoscut pe cale rațională, având un reprezentant pe pământ, iar cea de-a doua tratându-L ca voință divină veșnică, suverană, care ordonează și efectuează toate lucrurile temporale din eternitate, răspunzător chiar de crizele istorice și nevoile umane. Împotriva catolicismului care are o învățătură exclusivist ierarhică, cercetarea Scripturii și studierea teologiei fiind rezervate numai clerului, așezat deasupra credincioșilor, protestanții concentrează învățătura lor în jurul lui Dumnezeu, care se revelează în Scriptură. De aceea Luther, Calvin și Melancton vor fi crezut că au epuizat și rezolvat problema lui Dumnezeu în secolul al XVI-lea¹³. Acest lucru l-a făcut pe Părintele Dumitru Stăniloae să afirme că „Protestanții opun instituționalismului catolic o trăire individualistă anarhică pe care o prezintă uneori ca un rod al Duhului Sfânt”¹⁴.

Interpretarea contradictorie a naturii lui Dumnezeu și a Persoanelor Sfintei Treimi în sânul protestantismului și a catolicismului, schimbătoare și nesigură, a dus la diferite atitudini, venite chiar din interiorul lor: „Nouă ni se pare că refuzul Bisericii Ortodoxe de a recunoaște primatul papei provine dintr-o concepție originală despre relațiile dintre eclesiologie și pnevmatologie, că seriozitatea exemplară cu care ortodoxia a privit întotdeauna învățătura despre Sfântul Duh, lucrarea Sfântului Duh în Biserică, a ferit-o de capcanele unui legalism abstract. În întâlnirile noastre, trebuie să ne întrebăm – după elucidarea relațiilor între Hristos și Biserică – care este locul Sfântului Duh în eclesiologie ca întreg. Bisericile Reformate nu au acordat o suficientă considerație problemei pnevmatologie”¹⁵.

¹³ *Ibidem*, p. 29.

¹⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în „Studii Teologice”, an XVI (1964), nr. 4, p. 505.

¹⁵ Prof. Roger Mehl, *The Point of the Ecumenical Situation*, referat citit la Conferința a treia mondială a comisiei „Credință și Constituție”,

Poziția protestantismului actual cu privire la locul și rolul Sfântului Duh în Biserică și în creație, în comuniune cu celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi, cunoaște o fericită redimensionare, ca urmare a aplecării unor teologi protestanți asupra studiului operelor Sfinților Părinți, a Tradiției primelor secole ale creștinismului, ca și datorită problemelor majore de ordin economic și ecologic ce se manifestă cu acuitate, teologia protestantă cunoaște o reevaluare a învățaturii despre Dumnezeu. Jürgen Moltmann este unul dintre aceștia.

Aprofundând vreme îndelungată teologia Reformei și, mai ales teologia dialectică, s-a făcut cunoscut cercurilor largi de teologi în special prin lucrarea *Theology of Hope (Teologia Speranței)*. Teologia Speranței a dus pe autor la adâncirea elaborărilor protestante despre Dumnezeu Treime și despre raportul lui Dumnezeu cu lumea. În 1980 publica o altă lucrare, *The Trinity and the Kingdom of God (Treimea și Împărăția lui Dumnezeu)*, reprezentativă pentru gândirea acestui teolog. Însumând tradițiile apusene și răsăritene, el tratează învățătura despre Sfânta Treime dintr-o nouă perspectivă, încercând să micșoreze prăpastia săpată de schisma care a despărțit viața Bisericilor de la 1054 încoace, prin promovarea unei înțelegeri a Treimii prin articularea ei socială și ecologică.

Urmare numeroaselor articole și studii apărute în Apus, care trădează o vizibilă orientare spre viața și experiența religioasă răsăriteană, mergând până la a uza de un limbaj foarte apropiat de cel al ortodoxiei, profesorul Moltmann a scris o teologie nouă în mediul reformat, mai cu seamă cu privirea Treime, despre care avertizează că „nu are o semnificație specială în istoria teologiei occidentale”¹⁶. Am

Montreal, 12 iulie 1963. Vezi și Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *art. cit.*, p. 504.

¹⁶ Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, Translated by R. A. Wilson and John Bowden from the German *Der gekreuzigte Gott*, Munich, 1973,

folosit lucrarea de căpătâi pentru subiectul în analiză, *Treimea și Împărăția lui Dumnezeu*, pentru o prezentare cât mai concludentă a diferitelor aspecte ale problemei; lucrarea însumează, de altfel, aproape întreaga concepție a lui Moltmann în această direcție. Nu am eludat însă nici alte lucrări, definitorii, la care am avut acces, cum ar fi lucrările îndeobște cunoscute și accesibile în limbile de circulație europeană: *The Crucified God (Der gekreuzigte Gott, 1972)*, *God in Creation (Gott in der Schöpfung, 1985)*, *The Way of Jesus Christ (Der Weg Jesu Christi, 1989)*, și *The Spirit of Life (Der Geist des Lebens, 1991)*, *History of the Triune God (In der Geschichte des dreieinigen Gottes, 1991)*, precum și o serie de studii.

Iconomie și transcendență în triadologie

Când ne referim la Treime, ne gândim fie la ritualurile și simbolurile prezente în slujbele tradiționale, în rugăciuni personale sau în Sf. Taine, fie la reprezentări vizuale ale Persoanelor Treimii. Pentru cei mai avansați în tainele cunoașterii, un rol însemnat îl joacă speculațiile logico-filosofice și teologice care nu au nimic de a face cu viața creată¹⁷. Chiar dacă Melancton a afirmat „Noi dorim să adorăm în taină divinitatea. Este mai bine decât să o investigăm”, teologia protestantă nu s-a mulțumit doar să adore Treimea. Lucrările de teologie protestantă sunt celebre pentru spiritul critic și analitic, în care Dumnezeu este „analizat” sub diferite forme, fie ca substanță supremă, fie ca subiect absolut, fie ca Dumnezeu Treime.

SCM Press Ltd, London, 1976, p. 236.

¹⁷ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God. The Doctrine of God*, translated by Margaret Kohl from German, *Trinität und Reich Gottes*, Munich, 1980, SCM Press Ltd, 1981, p.1 ș.u.

Mai mult ca oricine, asumându-și acest risc, Moltmann întoarce învățătura protestantă despre Sfânta Treime spre viață, chiar cu riscul unui monoteism abstract, ca ceva necesar și inevitabil. Numai așa, dogmatica se poate transforma într-o „mărturisire de credință.” În ansamblul trăirii credinței, dogmatica nu trebuie să rămână obiect de studiu al unor învățături inaccesibile, fără vreo legătură directă cu realitatea. Ea trebuie să fie exprimată prin credință, iar credința să nu subjuge conceptul. A trăi realitatea lui Dumnezeu, presupune aceeași acțiune și din partea lui Dumnezeu. Această trăire, experimentare reciprocă a minimum două persoane, îi arată deopotrivă pe om și pe Dumnezeu ca dornici și capabili de o relație personală, liberă și conștientă, motivată de iubire. Modul în care omul îl experimentează pe Dumnezeu nu este identic cu cel în care Dumnezeu îl cunoaște pe om. La om este accentuată mai mult *istoria* lui Dumnezeu în lume și *experiențele* pe care lumea le-a făcut în întâlnirea cu El. Pentru un om care-L simte pe Dumnezeu, El nu este numai originea abstractă a lumii sau izvorul necunoscut al sentimentului de dependență și atracție față de El (*secretum tegendum*), ci Dumnezeu Cel viu¹⁸.

Discuțiile despre Treime, spune Moltmann, trebuie purtate în contextul „întrebării despre capacitatea sau incapacitatea lui Dumnezeu de a suferi. În suferința trupească a lui Iisus, culminând cu suferința de pe cruce, este văzută revelarea deplină a lui Dumnezeu întreit”¹⁹. Conform teologiei medievale, Dumnezeu Tatăl îl dă pe Fiul, iar Fiul aduce satisfacție Tatălui pentru jignirea adusă de om, prin firea Sa umană. Cu alte cuvinte, Dumnezeu Tatăl apare mai degrabă ca o substanță insensibilă la suferința lui Hristos,

¹⁸ *Ibidem*, p. 4.

¹⁹ *Ibidem*, p. 5.

găsindu-și satisfacția în plata pentru ofensa adusă de om, printr-un Om care nu merita să sufere și să moară.

Potrivit Sfântului Apostol Pavel, Dumnezeu „este în Hristos” (II Corinteni 5,19), în vreme ce Evanghelistul Ioan insistă asupra relației indisolubile dintre Tatăl și Fiul: „Nu crezi tu că Tatăl este întru Mine și Eu întru Tatăl?” (Ioan 14, 10 ș.u.). În concluzie, Tatăl nu este Cel ce provoacă suferința, ci „Cel ce suferă împreună cu Iisus”. Prin aceasta, Moltmann pune capăt „axiomei metafizice despre impasibilitatea de esență a naturii dumnezeiești și propune pătimirea dragostei lui Dumnezeu pentru om”²⁰. Cultura modernă a subiectivității, se arată mai departe, amenință să se transforme într-o „cultură a narcisismului”, în care Dumnezeu este înlocuit cu eul personal. Or, teologia creștină trebuie să iasă din această închisoare a narcisismului și să prezinte „învățătura de credință” ca pe o doctrină a atotcuprinzătoarei „istorii a lui Dumnezeu”. Acest lucru nu înseamnă însă „înțoarcerea la obiectivismul ortodoxiei”, ci integrarea experienței în trăirea lui Dumnezeu, iar această trăire să fie integrată în „istoria trinitară a lui Dumnezeu cu lumea”²¹.

Pe de altă parte, trăind într-o lume pragmatică, în care omul nu mai elaborează teoria pură despre adevăr, ci caută adevărul practic, ceva necesar, posibil de realizat și de înfăptuit, a apărut întrebarea: „Doctrina despre Treime este un adevăr practic?” În acest sens, Kant îl numește pe Dumnezeu prin postulatele rațiunii practice, împreună cu „libertatea” și „nemurirea”. Teologia, reflecție critică a realității în lumina Evangheliei, nu trebuie să înțeleagă lumea

²⁰ Idem, *History and the Triune God. Contributions to Trinitarian Theology*, translated from the German *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie* by John Bowden, London, 1991, p. XVI.

²¹ *Ibidem*, p. cit.

doar într-un mod diferit de alte științe, ci să o schimbe. Credința trăiește mai degrabă în meditație și rugăciune, decât în idee. Fără „*vita contemplativa*”, „*vita activa*” degenerază în activism, căzând victimă pragmatismului societății meritocratice moderne care judecă după realizări. În meditație și contemplație, omul se îndreaptă spre Dumnezeu în care crede, deschizându-se pe sine acestei realități. A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a-L „suferi pe Dumnezeu”, a simți în tine chinurile morții unui bătrân și ale nașterii unui prunc. Luând versetul din Vechiul Testament, în care se afirmă că „cine îl vede pe Dumnezeu trebuie să moară”, Moltmann arată că oamenii mai apropiați de realitatea divină (nu se folosește de termenul „înduhovniciți” sau „transfigurați”) se simt atrași spre această moarte (pentru păcat) și renaștere. Așadar, meditația și contemplația creștină sunt, în străfundul lor, o *meditatio crucis*, meditație asupra patimii lui Hristos Cel răstignit²².

Lucrarea și meditația nu pot fi despărțite atâta vreme cât meditația se referă la patimile și moartea reală a lui Hristos, la Învierea Sa, la fel de reală. Practica nu poate să se îndepărteze de meditație, deoarece este legată de calitatea de următor al lui Hristos Cel răstignit. Într-adevăr, înclinarea lumii moderne spre ceea ce este etic și pragmatic, a condus la dezintegrearea învățaturii despre Treime într-un monoteism moral. Reducerea credinței la practică, în societatea occidentală, nu a îmbogățit credința, ci a sărăcit-o prin aceea că s-a pierdut sensul meditației, contemplației și preamăririi. Riscul asumat al acestei diluări este că majoritatea adevărilor creștine se cunosc prin contemplație sau doxologie. Redescoperirea sensului învățaturii despre Sfânta Treime va începe când „unilateralitatea unei simple gândiri pragmatice va fi despărțită de practica eliberată de activism,

²² *Ibidem*, p. 8.

astfel încât să poată deveni o aplicare autentică a Evangheliei”²³.

Aspecte confesionale ale unității Treimii

Unitară în perioada de început a Bisericii, învățătura despre Sfânta Treime a devenit subiect de speculație izolată și decor dogmatic în Apus încă spre sfârșitul Evului Mediu. În învățătura despre Dumnezeu punctul central îl constituie înlocuirea *Sentinelor* lui Petru Lombardul (1100-1160)²⁴ cu *Summa* lui Toma d'Aquino (1225-127). Petru Lombardul sintetizase toată experiența teologică de până la el, astfel încât *Cartea Sentinelor* a fost textul cel mai folosit după Sf. Scriptură până în secolul XVI, când filosofia lui Aristotel pătrunde în gândirea europeană prin intermediul lui Toma d'Aquino, care avea să traseze o linie de separație între credință și intelect, privite ca incompatibile.

Reforma a vizat și modul de abordare a învățăturilor teologice fundamentale, inclusiv Treimea, a cărei cunoaștere vine mai puțin din deducția logică și mai mult din experiență, poziție la care subscrie și Moltmann²⁵. Dar, „tendința actuală este de a nu mai adora Treimea, ci de a o investiga. Aceasta pentru că gândirea modernă nu mai este contemplativă, ci operațională. Rațiunea nu mai este perceptivă, ci productivă. Norma de interpretare, chiar și a tradițiilor biblice și teologice, este: ceea ce este practic”²⁶. Se întrevede în această

²³ *Ibidem*, p. 9.

²⁴ Opera care l-a făcut celebru și a fost normativă pentru teologia catolică occidentală de după Conciliul IV Lateran (1215) a fost *Sententiarum libri quator*. Lucrarea a fost vehement contestată la început pentru unele erori, cum ar fi, de pildă, identificarea Duhului Sfânt, în capitolul „triadologie” cu virtutea carității.

²⁵ J. Moltmann, *The The Trinity and the Kingdom...*, p. 2.

²⁶ Idem, *The Crucified God...*, pp. 237 – 238.

afirmație o experiență personală și conștiința proximității în cunoașterea lui Dumnezeu, din teologia lui Schleiermacher. Deși ideea cunoașterii prin trăire este în esență pozitivă, totuși Schleiermacher vorbește despre religie ca de „sentimentul absolutei dependențe, care își găsește expresia pură în monoteism [...] creștinismul fiind forma cea mai înaltă, deși nu singura adevărată”²⁷, doctrina autoritativă a Bisericii rămânând pe un plan secundar. Această concepție nu este nouă, deși unilaterală până la exclusivism, căci relația directă a credinciosului cu Dumnezeu întreit prin trăire este, adeseori, subliniată și de teologi ortodocși: Vladimir Lossky afirmă că „în afară de rugăciune și adorare, în afara relației personale în credință, limbajul nostru, când vorbim despre Treime, este întotdeauna fals”²⁸, sau „numai în mărturisirea credinței într-o dumnezeire a comuniunii iubitoare ne este asigurată comuniunea noastră eternă cu viața infinită a lui Dumnezeu și comuniunea neconfundată între noi, ca părtași ai acestei infinități”²⁹. Relația înseamnă în ortodoxie împlinirea comuniunii, fără a se atenta la esența lui Dumnezeu, subiectul comuniunii.

Dacă pentru lumea modernă „a cunoaște înseamnă putere”, pentru Părinții Bisericii „a cunoaște înseamnă uimire”. Cunoașterea înseamnă participarea la viața celuilalt și conduce spre unire. Orice preocupare pentru descoperirea lui Dumnezeu va conduce la o gândire trinitară. Rațiunea

²⁷ „Schleiermacher, Friederich Daniel Ernst”, în *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. by F.L. Cross, Oxford University Press, New York, 1974, pp. 1243-1244. „Sentimentalismul” în credință promovat de Schleiermacher, a fost criticat de Karl Barth și Emil Brunner.

²⁸ Vladimir Lossky, *Orthodox Theology. An Introduction*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 10707, 1989, p. 46.

²⁹ Pr.Prof.Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1978, p. 284.

trebuie să purceadă spre comuniune, spre participare și receptivitate față de Dumnezeu. Gândirea trinitară o poate transforma, făcând-o din operațională, receptivă la Celălalt și participantă la Celălalt.

Pentru a putea înțelege rostul venirii pe pământ și activitatea Domnului Iisus Hristos după Noul Testament, nu a fost necesară numai aprofundarea hristologică, ci și o definitivare a învățaturii despre Sfânta Treime. Numai în contextul unei solide prezentări a acesteia poate fi înțeleasă corect și deplin venirea și activitatea Mântuitorului în lume și invers, numai prin activitatea de răscumpărare a lui Hristos poate fi înțeleasă și aprofundată doctrina despre Treime, în relația ei cu natura umană. Fiul nu poate fi separat de Tatăl și Duhul, așa încât dacă se vorbește despre o „istorie” a uneia dintre Persoanele Treimii, în speță Fiul intrat în istorie, se vorbește despre întreaga viață trinitară, așa cum însăși rostirea cuvântului „copil” aduce aprioric în mintea ascultătorului imaginea părinților³⁰.

Moltmann acceptă definiția lui Tertulian referitoare la Treime: *una substantia – tres personae*. Substanța este indivizibilă, omogenă, dar constituită ca trei Persoane divine, individuale și invers, cele Trei Persoane, diferite una de alta, care au în comun substanța divină. În sensul acestei precizări se face apel la teologia apuseană, mai întâi la Augustin, care pleca de la Dumnezeu Unul, din a cărui unitate ajungea la trei Persoane divine și până la cea a lui Toma d'Aquino care pornea de la realitatea Persoanelor treimice și, prin generalizare și abstractizare, ajungea la „natura divină cea una”, singura care poate fi numită „Dumnezeu” și nu cele trei Persoane, sau numai una dintre ele. Acest lucru a dus la

³⁰ Pentru argumentarea scripturistică a divinității Persoanelor Sfintei Treimi vezi: Pr.Mgd. Ioan Turcu, *Aspecte dogmatice din corespondența cu Isidor Pelusiotul*, în „Ortodoxia”, XIII (1961), nr. 2, pp. 242-264.

scindarea tratatului său despre Dumnezeu în două: *De Deo uno* și *De Deo trino*, diviziune acceptată și de vechea ortodoxie protestantă.

Așadar, plecând de aici, se poate vorbi de o teologie naturală și o teologie a revelației, care vine după prima. Teologia naturală trasează imaginea „creștină” a lui Dumnezeu, în mantia pietății de veacuri. Plecând de la dovezile cosmologice despre Dumnezeu, El este prezentat ca Ființa una, imuabilă, impasibilă, transcendentă prin excelență. Atunci când teologia revelației trebuie să vorbească despre Dumnezeu întreit și suferințele Fiului lui Dumnezeu pe cruce, definițiile teologiei naturale despre ființa divinității devin un fel de închisoare. Dacă *De Deo uno* este pus înaintea lui *De Deo trino*, atunci trebuie făcută remarca următoare: există o dublă unitate divină, o unitate a esenței divine și o uniune a lui Dumnezeu întreit. De aici ar rezulta o forțare a unității lui Dumnezeu întreit din partea lui Dumnezeu Unul, în favoarea acestuia din urmă. „Prezentarea Persoanelor treimice într-o substanță divină omogenă, presupusă și care se poate recunoaște din cosmos, conduce, neintenționat dar inevitabil, la dezintegrarea învățaturii despre Treime în monoteism abstract”, spune Moltmann³¹.

După epoca hegeliană (începutul secolului al XIX-lea), Treimea creștină a început să fie reprezentată în termeni aparținând conceptului general de *subiect absolut*: un subiect – trei moduri de existență. Acest subiect divin, unul, identic, poate fi gândit ca subiect perfect numai dacă poate fi raportat la el însuși. Dacă se raportează la el însuși, acest lucru trebuie văzut ca un proces veșnic de autodiferențiere și autoidentificare a subiectului absolut. Numai în acest sens putem vorbi despre revelația „de Sine” și comunicarea „de Sine” a lui Dumnezeu. Teologia catolică apuseană pare să

³¹ Jürgen Moltmann, *op. cit.*, p. 17.

renunțe la conceptul trinitar de persoană, determinată de conceptul modern despre Dumnezeu ca subiect absolut, deoarece conceptul de persoană conține conceptul de subiect al actelor și relațiilor. În urma acestei renunțări este necesară alegerea pentru Persoanele treimice a unui alt concept, tradiția apuseană oprindu-se asupra celui de „mod de existență”, deoarece același subiect divin identic se reflectă pe Sine în trei moduri de existență, comunicându-Se pe Sine, prin Sine. Tatăl este desemnat, astfel, prin „Eu”, Fiul prin „Sine”, iar Duhul prin identitatea divinului „Eu însumi”.

R. Rothe, F.H.R. Frank și I.A. Dorner (secolul XIX) au încercat să facă un pas mai departe, prin introducerea conceptului de „personalitate absolută”. Dacă personalitatea umană este rezultatul procesului istoric de maturizare a persoanei, în mod asemănător personalitatea absolută a lui Dumnezeu trebuie văzută ca rezultatul procesului vieții Sale veșnice, veșnic prezent în El însuși. Personalitatea absolută a lui Dumnezeu realizează esența Sa eternă în trei moduri de existență diferite.

Față de această poziție, Moltmann arată, în sens aproape ortodox „că unitatea Subiectului absolut este forțată în așa măsură încât Persoanele treimice sunt dezintegrate în niște simple aspecte ale unui subiect”³². Teologul protestant conchide că a reprezenta Persoanele treimice în subiectul divin unic, identic, duce neintenționat, dar inevitabil la reducerea învățaturii despre Treime la monoteism. Autorul este familiarizat cu ambele concepții, catolică și ortodoxă, potrivit cărora, din perspectivă catolică, unitatea Treimii rezidă în unitatea ființei sau substanței³³, iar din perspectivă ortodoxă ea consistă în personalism sau, mai exact, în

³² *Ibidem*, p. 18.

³³ Opera de referință invocată de teologia catolică este *De Trinitate* 5,9, a lui Augustin, P.L. 42,918.

calitatea Tatălui de Persoană³⁴. Moltmann vede ca soluție a unității în treime *perihoreza*, care ar înlătura atât triteismul, cât și modalismul: „În perihoreză și datorită ei, persoanele treimice nu pot fi înțelese ca trei indivizi separați care intră în relație unul după altul (ceea ce a dus la acuzația de triteism). Nu sunt nici trei moduri de a fi, sau trei repetări ale lui Dumnezeu Unul, așa cum sugerează interpretarea modalistă. Învățătura despre perihoreză unește strălucit trinitatea cu unitatea, fără a reduce trinitatea la unitate și fără a dizolva unitatea în trinitate”³⁵.

Deși puțin mai jos autorul recunoaște că „Tatăl constituie punctul de plecare în Treime, înțeles ca originea dumnezeirii”, el precizează că „monarhia Tatălui se referă doar la constituția Treimii, fără valabilitate în transmiterea vieții divine”³⁶, lipsind astfel pe Tatăl de calitatea de principiu al unității treimice, pe care o plasează în principiul impersonal al perihorezei sau, mai exact în *koinonia* celor trei Persoane. Din punct de vedere ortodox „Necreatul și Creatorul nu pot fi decât Persoană, căci obiectul, prin pasivitatea lui, nu poate să fie supus actului exterior al unui subiect, care are chiar puterea de a-l crea. Obiectul nu poate fi necreat și, cu atât mai puțin Creator. Numai un subiect poate fi creator și numai Subiectul absolut poate fi Creator. În comunicarea Lui prin har cu noi, Îl simțim ca Subiect, care ne-a creat și ne susține în chip liber, conștient și iubitor, dar nu ca să ne strâmtoreze, ci ca să ne lărgească prin iubirea Lui”³⁷.

³⁴ În baza *Oratio* Sfântului Grigorie de Nazianz, 42, 15, P.G. 36, 476.

³⁵ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom...*, p. 175.

³⁶ *Ibidem*, p. 176.

³⁷ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 237.

O altă tratare a învățaturii despre Sfânta Treime astăzi ar intra în conflict cu tradițiile filosofice. Dacă teologia occidentală s-a folosit adeseori de curente filosofice la modă în tratarea anumitor probleme, în Răsărit, teologia s-a folosit doar de unii termeni filosofici pentru elucidarea acestor chestiuni, tratând adevărurile creștine ca etern valabile, într-o formă cât mai concretă și mai elocventă, plină de autoritate³⁸.

Jürgen Moltmann încearcă să prezinte Treimea din punct de vedere istoric, pornind de la Iisus Hristos, în baza tradiției creștine, uzând adeseori de învățătura Sfinților Părinți. În vreme ce tradiția apuseană pleacă de la unitatea lui Dumnezeu, continuând apoi să vorbească despre trinitate, autorul nostru începe cu trinitatea Persoanelor, ajungând apoi la unitate³⁹. Scriptura este înțeleasă ca o mărturie în istorie despre relațiile de comuniune ale Treimii, care sunt deschise oamenilor și lumii neînsuflețite. Chiar dacă se încearcă sublinierea relației omului cu Dumnezeu, cu semenii, cu omenirea ca întreg și comuniunea lui cu întreaga creație, această încercare se vrea a fi un mod de a gândi „*ecologic*” despre Dumnezeu și oameni. O deficiență în această viziune protestantă constă în aceea că relațiile și harul sau energiile necreate rămân cu rol secundar, nefiind considerate ca bază și condiții *sine qua non* ale relației om – Dumnezeu.

Treimea creatoare

³⁸ Facem referire formularea sinodală și introducerea acesteia care face apel la rolul Duhului Sfânt în alcătuirea deciziei.

³⁹ Acest mod de înțelegere a Sfintei Treimi este prezent în cuprinsul întregii teologii răsăritene: „Cugetarea latină pornea *per descensum*, de la esența una a lui Dumnezeu, pentru a ajunge la realitatea acestei esențe, pe când cugetarea trinitară greacă pornea *per ascensum*, de la concret spre abstract, adică de la Persoanele treimice date, la ființa lor”. (Mgd. Ică I. Ioan, *Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime după Tratatul De Trinitate*, în „Studii Teologice”, XIII (1968), nr. 3-4, p. 168.

Pentru întreaga teologie, de orice nuanță, învățătura despre crearea lumii de către Dumnezeu a fost norma de bază, dincolo de orice dubiu. Pentru că Dumnezeu a creat lumea din nimic, s-au ridicat întrebări provocatoare nu atât cu privire la Creator, cât la relația dintre El și lume: a fost crearea lumii necesară lui Dumnezeu sau rodul unei întâmplări? Care este relația dintre natura lui Dumnezeu și creație, între voința Sa și rezultatul actului volițional? Este creația eternă sau nu?

Teismul creștin, promovat de Karl Barth, atribuind creația unui decret al voii libere a lui Dumnezeu, ca să evite impresia unui arbitrarium divin, invocă natura esențială a lui Dumnezeu: chiar dacă Dumnezeu poate crea tot ce vrea, El creează numai ceea ce este în acord cu El Însuși.

Panteismul creștin, reprezentat de Richard de Saint Victor, afirmă că întreaga creație este rodul „dorului” lui Dumnezeu pentru „altul” și pentru răspunsul liber al acestui *alterus* la dragostea dumnezeiască. Ideea despre lume este cuprinsă în însăși natura lui Dumnezeu, din veșnicie. Rezultatul este determinist: este imposibil conceptul despre un Dumnezeu care nu este Creator. Un Dumnezeu necreator ar fi imperfect în comparație cu Dumnezeu-Creator din eternitate. Această teologie se dezvoltă în continuare ca o învățătură a iubirii divine revărsate asupra Alterității Sale și asupra lumii și ca răspuns al lumii la iubirea divină.

În general, învățătura creștină despre creație recunoaște că, din veșnicie, Dumnezeu a voit să Se comunice nu numai Sineși, ci și cuiva care este altceva decât Sine. De aceea, ideea despre lume este implicată în dragostea Tatălui pentru Fiul. Fiul veșnic al lui Dumnezeu este strâns legat de ideea lui Dumnezeu despre lume. Logosul, prin care Tatăl a creat totul și fără de care „nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (Ioan 1,3)

este numai o altă latură a Fiului⁴⁰. Fiul este Logosul în raport cu lumea. Logosul este Fiul în raport cu Tatăl. Tatăl rostește cuvântul veșnic în Duhul și suflă Duhul în rostirea veșnică a Cuvântului. Prin veșnicul Fiu/Logos, Tatăl creează lumea. El este mijlocitorul creației, iar Dumnezeu ține lumea datorită întrupării Lui. El este eliberatorul creației și, de aceea, Dumnezeu iubește lumea, pentru că iubește pe Fiul.

Idea este proprie ortodoxiei, unde se arată că Tatăl este „izvorul dragostei, Fiul dragostea care se descoperă pe Sine, iar Duhul puterea dragostei în manifestare. Potrivit admirabilei formule a Mitropolitului Filaret al Moscovei, Tatăl este dragostea care se răstignește, Fiul dragostea răstignită, Duhul dragostea triumfătoare. Numirile divine sunt manifestare a vieții divine al cărei izvor este Tatăl, descoperit lumii de către Fiul și comunicat de către Duhul. Teologia bizantină include aceste „numiri” în termenul tehnic „energii”⁴¹.

Plecând de la aceste date, „Tatăl devine creator pentru că Îl iubește pe Fiul”, spune Moltmann. Iubirea Sa comunicatoare de Sine pentru cineva asemănător Sieși se deschide celuilalt și devine creatoare. Deoarece El creează lumea în virtutea dragostei pentru Fiul, lumea este prin voința Sa veșnică, destinată binelui, așa cum Dumnezeu este bunătate. De aceea așteaptă ca chipul Său, omul, să răspundă la iubirea Sa creatoare, ca să se bucure de fericire, nu numai cu Fiul în veșnicie, ci să găsească fericirea și în om, în timp. Dacă am porni în înțelegerea creației ca un act al lucrării „Treimii indivizibile” *ad extra*, determinat de o hotărâre a voii lui Dumnezeu Unul, nu vom putea defini în mod precis creația. Dacă plecăm însă de la relațiile inter-trinitare interne ale celor trei Persoane, ajungem la concluzia că Tatăl creează

⁴⁰ *Ibidem*, p. 108

⁴¹ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 48.

lumea datorită iubirii Sale pentru Fiul. Astfel, creația nu mai corespunde voinței lui Dumnezeu, ci iubirii Sale veșnice. Creația este, de fapt, un produs al iubirii Tatălui față de Fiul și este atribuită întregii Sfintei Treimi⁴².

Deci, dacă Tatăl creează lumea în iubirea *pentru* Fiul Său, atunci implicit creează lumea *prin* El. Oamenii sunt astfel destinați comuniunii cu Fiul, având ca țel împărăția Lui. Fiul este din eternitate Logosul, mijlocitorul dintre creație și Dumnezeu. Acest rol este indestructibil legat de învățătura despre Întruparea Fiului și de calitatea Lui de Fiul al Omului. Prin Iubirea-răspuns a Fiului către Tatăl, lumea devine fericirea lui Dumnezeu Tatăl și Fiul. Aceasta se înțelegea – se spune mai departe – prin afirmația veche potrivit căreia „scopul” creației este „preamărirea lui Dumnezeu”. Scopul creației și dorința lui Dumnezeu de a se comunica se împlinește în „bucuria liberă a existenței, în fericirea recunoștinței și rugăciunea permanentă a ființelor create”⁴³.

Notă distinctă face părerea teologului protestant în ceea ce privește creația *ex nihilo*; dacă Tatăl creează lumea prin Fiul, El o face prin lucrarea Duhului Sfânt. Dumnezeu nu creează din haos, prin rostirea Cuvântului Său, nici nu creează pur și simplu *ex nihilo*. După părerea sa, Dumnezeu creează din puterile și energiile propriului Său Duh, pentru că puterile și energiile Sfântului Duh sunt cele care unesc diferența dintre Creator și creatură, făptuitor și act, maestru și

⁴² În învățătura ortodoxă creația nu a fost determinată de vreo cauză sau vreun scop al lui Dumnezeu, ci este opera „bunătății” și a „iubirii Sale”. El „a creat-o pentru a împărtăși și altora din tezaurul bunătății Sale, pentru a face și pe alții fericiți.” Vezi N. Chițescu (et.al.), *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutetele Teologice, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1958, p. 467.

⁴³ Jürgen Moltmann, *op. cit.*, p. 113.

lucrare – o diferență care, altfel, pare să fie neunită prin nici o relație”. Acest lucru nu face creația să aibă caracteristici pseudo-divine, ci o pune în puterea Sfântului Duh și presupune o înfățișare, o împărtășire din viața internă a Treimii. Nu se poate vorbi nici de o înțelegere emanaționistă a creației, ci dimpotrivă, cu aceasta Moltmann vrea să dea un răspuns definitiv „emanaționismului platonice. Sfântul Duh este „turnat” sau „revărsat” și creează o relație mai strânsă cu Creatorul decât are actul cu făptuitorul sau maestrul cu lucrarea. Lumea nu este „născută”, așa cum este Fiul, ci este creată în Sfântul Duh, care este „turnat”, este „suflare a vieții divine” care umple totul cu „propria lui viață”.

Reducând toate aceste considerații, remarcăm că, în concepția lui Jürgen Moltmann, „Tatăl creează lumea din iubirea veșnică *prin* Fiul, pentru a găsi în timp un răspuns la iubirea Sa, *în* puterea Sfântului Duh, care unește în Sine ceea ce este diferit”⁴⁴. Se poate afirma, deci, că lumea este creația Treimii, în formula expusă, pe care Moltmann o opune formulei clasice în care Tatăl este închinat drept Creatorul, Fiul drept Răscumpărătorul, Duhul Sfânt drept Sfințitorul⁴⁵.

Tributar concepției protestante, autorul lasă să se înțeleagă explicit că Duhul Sfânt este mai mult o energie, o putere prin care Tatăl și Fiul își fac simțită lucrarea în exterior.

Treimea răscumpărătoare

Întrebările cu privire la creație sunt valabile și în hristologie. Este întruparea lui Dumnezeu un act întâmplător sau este o necesitate? Are ea ca bază voința lui Dumnezeu sau natura Sa? Teologia tradițională vehiculează două răspunsuri: Întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost o necesitate

⁴⁴ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 94.

a omului, cauzată de păcatul primordial, care reclama o împăcare; pe de altă parte, Dumnezeu a hotărât Întroparea din veșnicie, având, prin aceasta, un precedent asupra creației, care reprezintă cadrul extern în pregătirea pentru Întroparea Fiului. Întroparea este o chestiune în afară de care nu se poate vorbi despre Treime, deoarece ea „a pus imediat în centrul teologiei Taina Treimii. Cel ce S-a întrupat este Cuvântul, a doua Persoană a Sfintei Treimi. Întroparea și Treimea sunt, astfel, inseparabile și, în ciuda unui criticism protestant liberal care pune în opoziție Evanghelia și teologia, trebuie precizate rădăcinile biblice ale triadologiei ortodoxe”⁴⁶.

Menționând că prima parte a răspunsurilor precedente aparține în special teologiei răsăritene, dar nu în sensul unei necesități pentru Dumnezeu de a se întrupa, ci o necesitate pentru om⁴⁷, iar a doua teologiei scolastice catolice și reformate, să urmărim aspectele noi pe care încearcă să le aducă acest autor.

În primul caz, spune el, întruparea este văzută numai ca presupuziția funcțională pentru sacrificiul ispășitor prin cruce. Ea nu are nici o semnificație pentru ea însăși. În consecință, legătura dintre Dumnezeu și om în Hristos va fi dizolvată, odată realizată legătura dintre Dumnezeu și om prin Hristos, adică împăcarea, iar păcatul, cu toate consecințele lui, eliminat. În al doilea caz, numai întruparea Fiului este cea care perfecționează creația de la început, prin noua legătură dintre Dumnezeu și om, manifestată în Hristos Fiul și în frățietatea în care El îi primește pe credincioși. Astfel, întruparea Fiului devine fundament pentru o nouă creație.

⁴⁶ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁷ Nicolae Chițescu, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, EIBMBOR, București, 1955, p. 571.

Dacă întruparea Fiului este văzută numai ca o presupuziție funcțională pentru jertfa ispășitoare devenită necesară datorită păcatului, atunci ea este expresia voinței mânuitoare a lui Dumnezeu în afară. Ea afectează relația lui Dumnezeu cu lumea, nu și înțelegerea propriilor relații treimice interne. Dumnezeu poate să-i mântuiască pe păcătoși trimițând pe Fiul Său, dar nu trebuie să o facă. Nici Tatăl nu trebuie să trimită pe Fiul, nici Fiul nu are vreo obligație să o facă, nici față de Tatăl, nici față de oameni. Natura divină rămâne neatinsă prin trimiterea Mântuitorului. Altfel spus, prin întrupare, Dumnezeu nu câștigă nimic pentru Sine, iar lumea, odată curățată de păcat și purificată, împăcată cu Dumnezeu, face ca Hristos să devină superfluu sau să stea ca mijlocitor în calea a ceea ce mijlocește. Folosind referința patristică a Sfântului Irineu, potrivit căreia Dumnezeu s-a făcut om pentru ca oamenii să poată deveni dumnezei, Moltmann consideră că hristologia este mult mai mult decât simplă presupuziție pentru soteriologie. Hristologia nu este doar simplu instrument pus la dispoziție de Treime, prin întrupare, pentru a satisface nevoia umană de mântuire, ci presupune înțelegerea superioară a bunăvoinții lui Dumnezeu. Dumnezeu nu iubește pe om doar pentru a-l elibera de păcat, ci pentru a elimina și condițiile care fac păcatul posibil. Iubirea lui Dumnezeu nu vrea doar să înfrângă moartea omului, ci să acopere starea de mortalitate a omului, așa încât să-l poată avea alături veșnic pe om, iar omul să poată să stea veșnic alături de El. Întruparea Fiului este sărăcită de teoria satisfacției, enunțată de Anselm de Caterbury. Această teorie face din Fiul doar funcțional. Întruparea presupune „o smerenie a lui Dumnezeu Însuși”⁴⁸. Întruparea înseamnă invitația creației la viața treimică. Dumnezeu-omul duce în viața internă a Treimii natura umană. În sens hristologic,

⁴⁸ J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom...*, p. 119.

întruparea Fiului este comunicarea perfectă de Sine a lui Dumnezeu treimic față de lume.

Moltmann încearcă să depășească învățătura occidentală referitoare la cauza întrupării: Hristos a venit ca să izbăvească lumea de păcat dar, prin patimile și moartea Sa nemeritată pe cruce, a adus un surplus de har (Romani 5, 20), din care Biserica împarte celor merituoși. Harul acesta reprezintă potențialul nemărginit al unei noi creații, perfecționarea creației dintru început, care înseamnă mai mult decât „începutul mântuirii”: el înseamnă potențial îndumnezeire, participare a umanității la viața treimică. În acest fel, el afirmă că „Fiul lui Dumnezeu ar fi devenit om chiar dacă umanitatea nu ar fi păcătuit”, teză susținută, la începuturi de pelagieni, devenită familiară la reformați, socinieni și o serie de teologi scolastici.

Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut întru toate asemănător nouă. Dar, potrivit Scripturii, Fiul este imaginea veșnică a Tatălui, este „icoana” Sa, este „reflectarea lui Dumnezeu”. Dacă „Dumnezeu este iubire”, atunci El se comunică nu numai „imaginii” Sale, ci și „celuilalt”, cu care „imaginea” Sa este asemenea. Numai prin acest „celălalt” dragostea devine creatoare. Comunicarea propriei iubiri devine iubire deplină și fericită când ea este întoarsă spre dăruitor. Dacă Tatăl împărtășește iubirea Sa pentru Fiul în mod creator prin El, altcuiva decât Sieși, atunci dorește să găsească fericirea prin această iubire responsorială a altcuiva. Fiul devine „om”, adică chipul lui Dumnezeu și comunică iubirea Sa responsorială omenirii, care este destinată să fie chipul lui Dumnezeu; el cuprinde omenirea în relația Sa de filiație față de Tatăl și comunică libertatea Sa. În acest fel, Fiul întrupat Îl slăvește pe Tatăl în creație, prin Întrupare.

Pornind de la filiația lui Hristos în sânul Treimii și în afară, se face o distincție între expresiile „Unul născut”

(μονογενής) și „Întâiul născut între frați” (πρωτοτόκος). „Unul născut” este singurul și veșnicul Fiu al Tatălui. În această calitate, El a fost trimis de Tatăl pentru a elibera lumea de păcat și a fost, El însuși, eliberat de moartea de pe cruce pentru noi și ridicat în ceruri. „Întâiul născut între frați” înseamnă primul născut printre mai mulți succesori, un frate printre alți frați. Astfel, „Unul născut” lucrează și suferă în mod unic și irepetabil; „Întâiul născut” lucrează și suferă pentru întâia oară într-o comuniune deschisă. Deci, ceea ce se numește „divinitatea lui Hristos”, aparține primei expresii, iar ceea ce numim „umanitatea lui Hristos” aparține celei de-a doua. El devine deodată fiu prin origine și frate, prin relația de comuniune, acestea existând într-o strânsă comuniune. Termenul de „icoană” (a Tatălui) sugerează că „Unul născut” al Tatălui devine „prototip” pentru frații care-și găsesc drumul spre Tatăl în comuniune cu El. Prin expresia „asemenea chipului” din textul de la Romani 8, 29 se înțelege că Fiul devine conducătorul fraților, care îl urmează spre mântuire, pe calea pătimirii și slavei⁴⁹. Credincioșii intră în comuniune cu suferințele lui Hristos și, luând asupra lor pecetea crucii, devin cruciformi: „Cine suferă fără motiv, socotește totdeauna mai întâi că este părăsit de Dumnezeu. În această pătimire, cel ce strigă după Dumnezeu este, în fond, în același ton cu strigătul de moarte al lui Iisus: Dumnezeu Meu, pentru ce M-ai părăsit? ... În acest sens, Dumnezeu este fratele care strigă împreună cu el”⁵⁰. Nu există comuniune cu Iisus-Fiul dacă nu ne găsim în comuniune cu Iisus-fratele. Comuniunea cu Iisus-fratele înseamnă participarea la misiunea și soarta Sa, înseamnă, în ultimă instanță, participarea la eliberarea întregii creații înrobite, „care

⁴⁹ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁰ *Idem, art. cit.*, în "Studii Teologice", XXXI (1979), nr. 5-10, p. 631.

așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu” (Romani 8, 19).

Ceea ce nu descoperim în toată această expunere este comuniunea pe orizontală, între frați, ca reflex al comuniunii cu Hristos-fratele, după cum arată un teolog ortodox: „Nu putem să ne întâlnim cu Dumnezeu decât în cea mai intimă comuniune cu ceilalți, căci fiecare persoană umană este o taină adâncită în taina infinită a Persoanei Cuvântului. Toți, adâncindu-ne prin comuniune unul în altul, Îl descoperim tot mai bogat pe Dumnezeu Cuvântul în noi înșine și unul în altul. Pe măsură ce urcăm în această unitate a comuniunii noastre, urcăm nu numai în unitatea ființei noastre, ci și în prototipul Fiului și în comuniunea cu Tatăl și cu Duhul Sfânt”⁵¹.

Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, Acesta se comunică pe Sine oamenilor și se împlinește promisiunea făcută lor de a deveni „chip al lui Dumnezeu”. În întrupare, Fiul Cel Unul născut devine Întâiul născut care ajută pe frați să se elibereze și să dezrobească întreaga creație. Prin întruparea Fiului, Tatăl câștigă un dublu subiect pentru iubirea Sa: Fiul Său și chipul Său. În aceasta El trăiește un dublu răspuns al iubirii: răspunsul Fiului și răspunsul liber al chipului, unicul răspuns al Fiului și multiplicitatea de răspunsuri ale fraților. Ca frate al oamenilor, Fiul îi face pe toți fii ai Tatălui.

În întruparea Fiului, Sfânta Treime se oferă pe Sine; Tatăl Fiului devine Tatăl umanității libere. Prin frățietatea cu Hristos, copiii lui Dumnezeu intră în relațiile treimice ale Fiului cu Tatăl și cu Duhul.

Treimea transfiguratoare

⁵¹ Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 214.

Înțelegerea rolului Treimii în istorie ține în primul rând de experiența Duhului⁵². Cel care se folosește de nașterea și purcederea Fiului și a Duhului este omul: nașterea Fiului din veșnicie din Tatăl este un proces intern Sfintei Treimi, dar acesta este identic cu destinația Fiului. Purcederea Duhului este un proces de generare din veșnicie, pentru creație. Cu alte cuvinte, Treimea este din veșnicie deschisă cu dragoste pentru lume, chiar din starea ei de potențialitate în preceptele divine. Rolul important dat Duhului elimină tendința de subordinaționism al pnevmatologiei față de hristologie, din teologia protestantă. Duhul este astfel un element dinamic dintre creația existentă și creația cea nouă.

Potrivit Sfintelor Evanghelii, până la Cincizecime activitatea Duhului a fost prezentă în lume prin Iisus Hristos. El propovăduiește în puterea Duhului, dar nu-L transmite direct ucenicilor. Acest lucru se întâmplă doar în ziua Cincizecimii, după învierea Domnului. Până la Cincizecime, Iisus a fost singurul în rândul Apostolilor care a fost Botezat. Că a lucrat în puterea Duhului se vede în teofania de la Botez, „Am văzut Duhul coborându-se, din cer, ca un porumbel și a rămas peste El” (Ioan 1,32). Iisus a fost înviat din morți „prin Duhul” (Romani 8, 11) care transmite în lume energia divină a noii creații. Dacă Iisus este înviat prin Duhul, atunci El este, evident, înviat în Duhul, ca al doilea Adam, Cel înviat devenind Duh dătător de viață (I Corinteni 15, 45), fapt pentru care Domnul este numit și Duh: „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (II Corinteni 3, 17). Dar Iisus, deodată obiect al activității Duhului devine subiect al trimiterii Duhului în lume.

⁵² Cf. Nikos A. Matsoukas, *Teologia Dogmatica e Simbolica Ortodoxa*, vol. 1, Edizioni Dehomaniane, Roma, 1995, pp. 123-129 *passim*.

În Sfânta Scriptură a Noului Testament, Duhul este numit „Duhul lui Dumnezeu” (Romani 8, 9), dar și „Duhul lui Hristos”, „Duhul Domnului” sau „Duhul Fiului Său” (Filipeni 1, 19; II Corinteni 3, 17; Galateni 4, 6). Învierea persoanei lui Iisus, făcută de Tatăl și Fiul, prin Duhul, reprezintă revenirea Fiului Omului din morți în viața veșnică a lui Dumnezeu. Învierea Sa înseamnă, în același timp, față de accețiunea generală a cuvântului, transfigurarea din Iisus cel umilit și răstignit, în slava lui Dumnezeu. Transfigurarea înseamnă o slăvire și o transformare⁵³. În Hristos este vorba de o transfigurare fizică a trupului și transformarea formei fizice de existență. Numai din această stare El îl poate trimite pe Duhul Sfânt. Cel transfigurat fizic transfigurează, ca Întâi născut, pe frații Săi, care sunt făcuți după același chip cu al Lui. Termenul „slăvire” este folosit tot pentru învierea lui Hristos. Prin înviere, Hristos devine Domnul slavei lui Dumnezeu, slavă care strălucește pe fața Lui, luminând inimile oamenilor, așa cum lumina a strălucit în prima zi a creației. Dumnezeu Tatăl slăvește pe Iisus Fiul prin înviere, în timp ce Fiul îl slăvește pe Tatăl prin ascultare și supunere; această acțiune reciprocă se face numai prin Duhul Sfânt⁵⁴.

O problemă spinoasă este aceea a statutului Sfântului Duh în sânul Sfintei Treimi și în lume. Din denumirile pe care le-a primit („Duhul lui Dumnezeu” sau „Duhul lui

⁵³ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom ...*, p. 123.

⁵⁴ Teologia ortodoxă, în baza revelației, numește slava sau slăvirea, energie divină necreată: „Biblia, în limbajul ei concret, nu vorbește despre altceva decât despre „energii” când ne spune despre „slava lui Dumnezeu” – o slavă cu nenumărate numiri, care înconjoară ființa inaccesibilă a lui Dumnezeu, făcându-L cunoscut în afară de Sine, păstrând ascuns ceea ce este în Sine. Aceasta este slava eternă ce aparține celor trei Persoane, pe care Fiul a avut-o mai înainte de a fi lumea”. Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York, 10707, 1985, p. 92.

Hristos”) pare să reiasă că nu reprezintă decât o energie a celor două Persoane. Totuși, în scrierile ioaneice, este prezentat mai mult ca o Persoană. Deci, problema este dacă Duhul este subiect al actelor care relaționează pe Tatăl de Fiul.

Slăvirea lui Iisus ca Domn, a Tatălui prin El, reînnoirea oamenilor prin aducerea lor în comuniune, eliberarea trupului de moarte, perfecțiunea naturii, toate sunt lucrări ale Duhului Sfânt. Oamenii sunt cuprinși și transfigurați în Iisus Hristos tot prin Duhul Sfânt. El este subiectul unificator în Dumnezeu și între Dumnezeu și om. Cu toate că Duhul este numit și „Dumnezeu care slăvește” și „Dumnezeu care unește”, Dumnezeu și creația, primindu-și slava și unirea de la El, Moltmann ezită să-L numească „persoană” și-L desemnează cu termenul mai incert de „subiect”, care slăvește și unește.

În ciuda faptului că și unii teologi ortodocși pronunță o rezervă în privința înțelegerii „personalității” Duhului Sfânt⁵⁵, aceasta nu a fost pusă nici o clipă sub semnul întrebării de către Sfinții Părinți. Iată numai un exemplu: „Sfântul Grigorie de Nyssa spune că suflarea (πνεύμα) lui Dumnezeu însoțește Cuvântul și manifestă puterea, fiind de natură divină, „o forță substanțială, care trăiește prin sine însăși într-o existență proprie, dar nu poate fi separată de Dumnezeu, în care ființează, nici de Cuvântul lui Dumnezeu pe care-L însoțește, care nu se nimicește risipindu-se, ci care există ipostatic, asemenea Cuvântului lui Dumnezeu, posedă voință, se mișcă

⁵⁵ Vladimir Lossky spune: „Dacă, așa cum am spus, numele „Sfântul Duh” exprimă mai mult iconomie divină decât calitate personală, aceasta este pentru că al treilea ipostas este *par excellence* ipostasul manifestării, Persoana în care Îl cunoaștem pe Dumnezeu Treime. Persoana Sa este ascunsă nouă de marea bogăție a divinității pe care o manifestă. Această „chenoză personală” a Sfântului Duh este cea care, în planul manifestării și economiei, face greu de înțeles existența Sa ipostatică.” *Ibidem*, p. 92.

singură, este activă, alegând binele în orice împrejurare și având putere pe măsura voinței pentru orice hotărâre”⁵⁶.

Ca să concluzionăm, în evaluarea lui Moltmann asupra slăvirii treimice prin Duhul, va trebui să evidențiem un dublu aspect: în „turnarea” Duhului asupra oamenilor, Duhul vine de la Tatăl, prin Fiul. De aceea este numit „Duhul lui Dumnezeu”, „Duhul Tatălui”, „Duhul lui Hristos” sau „Duhul Fiului”. Fiul cere trimiterea Duhului și o mijlocește. Nu vom intra în problemele dogmatice referitoare la „Fiul și Duhul”, ci doar vom sublinia structura trinitară din mărturia biblică.

În al doilea rând, în „slăvirea” prin Duhul descoperim ordinea Treimii întoarsă: determinarea slăvirii, rugăciunea și unitatea provin de la Duhul, prin Fiul, către Tatăl. El săvârșește toate lucrările: reînnoiește creația, creează bucuria pe pământ, care aduce fericirea și, prin El, Tatăl primește onoarea, slava și unirea cu lumea. „Prin El (Hristos) avem și unii și alții apropierea către Tatăl, într-un Duh” (*Efeseni 2*, 18).

Mișcarea treimică a trimiterii Duhului de la Tatăl, prin Fiul, poate fi văzută ca „lucrare în afară”, în timp, iar mișcarea trinitară a Duhului, prin Fiul, spre Tatăl, este o „lucrare internă”, o mișcare a Treimii; datorită deschiderii Treimii în trimiterea Duhului, întreaga creație este cuprinsă și toate lucrurile sunt adunate sub un singur cap, Hristos, spre slava Tatălui. Această ultimă idee este surprinzător de prezentă, cu precedent istoric, în teologia răsăriteană: „De relațiile între Hristos și Duhul Sfânt, precum și de aplicarea lor în viață, în Biserică, depinde echilibrul întregii

⁵⁶ Diac. Mgd. Constantin Voicu, *Probleme dogmatice în opera „Marele Cuvânt Catehetic” al Sfântului Grigore de Nyssa*, în „Ortodoxia”, XIII (1961), nr. 2, p. 218; cf. P. G. XVIII, cap. II, col. 17 A-C.

eclesiologii, care este, în același timp, hristocentrică și pnevmatocentrică. Iar viața Bisericii este viața intensă în Hristos și Duhul, iar prin Ei în Tatăl”⁵⁷. Diferența este că teologul protestant prezintă aceste relații într-un cadru general, al Bisericii nevăzute, făcând abstracție de prezența treimică sacramentală în viața Bisericii pe pământ, învățatură specifică Reformei.

Plecând de la idea lui Karl Rahner, Moltmann statuează mai ferm că Dumnezeu suferă o devenire istorică împreună cu omenirea, ceea ce produce o schimbare în calitatea relațiilor intratrinitare, pe măsură ce se implică în lume. Astfel, el face distincție între Treimea neschimbătoare, adică ceea ce este Dumnezeu în sine, independent de existență și treimea imanentă, care se „întrepătrunde” cu realitatea creată într-o „devenire” comună. Jürgen Moltmann interpretează învățătura despre Treime ca fiind rezultatul lucrării Fiului și a Duhului Sfânt în lume. Este pozitiv faptul că insistă asupra lucrării comune a Treimii pe cruce. Între Dumnezeu și lume se află răstignirea, iar Cel care face legătura dintre Dumnezeu veșnic, Dumnezeu istoric, Iisus și eșaton, este Duhul Sfânt, a treia Persoană a Treimii.

Filioque, dificultate în triadologie

Veșnic nerezolvata problemă de doctrină dintre Biserica Răsăriteană și cea din Apus, motiv capital al declanșării Marii Schisme din 1054, este aceea a introducerii formulei *Filioque* în crezul niceo-constantinopolitan de către Biserica Apuseană, mai întâi în Spania apoi, prin Carol cel

⁵⁷ Drd. Ioan N. Șurubaru, *Relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în viața Bisericii*, în "Studii Teologice", XX (1968), nr. 9-10, p. 733. Pentru legătura Duhului Sfânt cu celelalte Persoane ale Sfintei Treimi și activitatea Lui în lume, a se vedea și Pr. Prof. I. Coman, *Sensul ecumenic al lucrării Sfântului Duh în teologia Sfinților Părinți*, în „Ortodoxia”, XVI (1964), nr. 2, p. 220-239.

Mare și prin papa Benedict VII, în întreaga Biserică Apuseană. Găsind acest adaos ca „învățătură trinitară unilaterală care a împiedicat în Apus dezvoltarea unei pneumatologii trinitare”, Moltmann propune rezolvarea acestei controversă ținându-se seama de trei considerente:

a) Să se lămurească disputa din tradiția ecumenică timpurie;

b) Să se ajungă la o declarație comună despre relația Fiului cu Sfântul Duh;

c) În Apus să se realizeze o mai deschisă înțelegere a independenței trinitare a Sfântului Duh, în plinătatea energiilor Sale și rolului Său în istoria omenirii, în care se arată veșnica slavă a Tatălui și a Fiului.

Încercările de rezolvare, făcute de diferite sinoade, au rămas fără rezultat. „Este curios, spune Moltmann, că după separarea de Roma, Bisericile Protestante nu au făcut suficiente încercări ca să reia dialogurile cu Biserica Ortodoxă, prin întoarcerea la textul original al *Crezului*, adică renunțarea la *Filioque*”, ci „au continuat să nu renunțe la *Filioque*”⁵⁸.

Biserica Veche Catolică este singura Biserică din Apus care a renunțat în mod oficial la adaosul *Filioque* în *Crez*. Discuții în ceea ce privește purcederea Sfântului Duh numai din Tatăl există chiar în sânul Bisericilor Răsăritene, între teologii ruși și cei greci.

Cât privește *Crezul*, aici se spune că Duhul purcede din Tatăl (ἐκ τοῦ πατρός), fără vreo altă precizare de detaliu⁵⁹.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 179, Cf și *Teologia Dogmatică și Simbolică*, p. 440.

⁵⁹ Dacă o seamă de teologi catolici găsesc un temei pentru *Filioque* în teologia Fericitului Augustin, trebuie să menționăm că la el nu există termenul formal de „*Filioque*”, ci expresia „*ab utroque*” care înseamnă „de la amândoi”. Afirmând purcederea de la Tatăl și de la Fiul, pe baza faptului că în Sfânta Scriptură se vorbește despre „Duhul Tatălui”, care este unul și același, trimis de amândoi (Mgd. Ică I. Ioan, *art. cit.*, p. 173-

După părerea lui Moltmann, problema canonică și liturgică între Biserici poate fi mai ușor soluționată dacă Biserica Apuseană ar recunoaște că *Filioque* este un adaos târziu în *Crez*, făcut din motive mai mult sau mai puțin obiective. Pentru a se întări dumnezeirea Fiului împotriva subordinaționismului arian, a fost introdus acest „*Filioque*”, care în Răsărit a fost interpretat în sensul de „έκ μόνου του πατρός”. Deci, problema este ridicată mai degrabă de formula interpretativă decât de încercarea unilaterală de corectare a *Credo*-ului comun⁶⁰. Prin înlăturarea acestui adaos, ar fi posibilă înlăturarea unei vechi schisme, spune Moltmann, dar acest lucru implică, în mod necesar, o reevaluare a învățaturii despre Treime în Apus. Una fără cealaltă este imposibilă.

Pe lângă faptul că formula din *Crez* evită un comentariu despre participarea Fiului în purcederea Duhului din Tatăl, ea nici nu spune nimic despre relația dintre Fiul și Duhul Sfânt. Această tăcere poate fi înțeleasă în sensul luptei împotriva pnevmatomahilor din epocă, care înțelegeau Duhul ca pe o ființă creată și subordonată Fiului. Această lipsă de precizare nu poate fi, în nici un caz, interpretată ca însemnând o hotărâre dogmatică a Părinților Sinodului împotriva participării Fiului la purcederea Sfântului Duh din Tatăl. Ei au vrut să sublinieze deplina dumnezeire a Duhului. În opinia

174). Am arătat ce înțelege Moltmann prin „Duhul Tatălui” și „Duhul Fiului”. Augustin se arată neputincios în a face vreo apreciere referitoare la nașterea Fiului sau la purcederea Duhului (a se vedea Fericitul Augustin, *Contra Maximum haereticus arianorum episcopum*, II, 14, 1, P. L. XIII, 770).

⁶⁰ După părerea noastră, introducerea acestui adaos se datorează mai mult faptului că, în Apus, Duhul Sfânt a fost gândit separat de Hristos, iar acum este folosit ca instrument pentru instituționalizarea Bisericii Catolice și a individualismului protestant, ca rod al Duhului Sfânt (Vezi Drd. Ioan N. Șurubaru, *Relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în viața Bisericii*, în „Studii Teologice”, XX (1968), nr. 9-10, p. 332.

lui Moltmann, rezolvarea schismei dintre Apus și Răsărit nu poate fi găsită în reîntoarcerea la textul original al *Crezului* niceo-constantinopolitan, deoarece fiecare dintre părți poate să interpreteze acest text în sensul tradiției specifice.

Această rezolvare poate fi găsită în aflarea unui răspuns comun la relația dintre Fiul și Duhul Sfânt. Așadar, potrivit textului de la Ioan 15, 26, Duhul Sfânt porcede de la Tatăl; Acesta Îl suflă din veșnicie, deodată cu Logosul (Cuvântul) Său. Ca urmare, este corectă interpretarea că Duhul Sfânt porcede *numai* de la Tatăl⁶¹. Dar, acest „numai” presupune unicitatea porcederii Duhului din Tatăl și nu excluderea participării Fiului la acest act. Filioque ar putea fi interpretat și în sensul „*per Filium*”, fără să fie îndreptat împotriva „monarhiei” Tatălui, izvorul dumnezeirii. Tatăl, numit „*αὐτοθεός*”, este cauzator al Fiului și al Duhului Sfânt, fiecare în felul Său, lucru care face ca și adepții Filioque să fie de acord cu formula despre porcederea Duhului de la Tatăl, fără adaosul Filioque. Adăugarea acestui „numai de la Tatăl” a fost justificat în Răsărit în sensul că Tatăl este cauza primară, singurul temei și singurul izvor al dumnezeirii, că Duhul își are existența și ființa Sa divină „numai” de la „izvorul dumnezeirii”, care este Tatăl.

Moltmann pornește, în încercarea de a găsi o rezolvare acestei probleme, de la ideea că Tatăl este Tată numai în relația cu Fiul, El este Tatăl Fiului. El este numit Tată nu pentru faptul că este cauza primă a tuturor lucrurilor, ci pentru că este Tatăl veșnic al lui Iisus Hristos și numai în

⁶¹ „Filioque este contestat nu de dragul „paternității”, ci de dragul „monarhiei” primei persoane a Treimii și pe drept cuvânt, întrucât Filioque este introdus în acest loc.” (Jürgen Moltmann, *Propuneri dogmatice pentru rezolvarea disputei despre Filioque*, traducere de Diac. Asist. Ion Caraza și Diac. Asist. Viorel Ioniță, în „Studii Teologice”, XXXI (1979), nr. 5-10, p. 623.

legătură cu Fiul cel „Întâi Născut” oamenii devin frați, iar El devine „Tatăl nostru”.

Tatăl nu este și Tatăl Duhului; deci dacă Dumnezeu ca Tată îl „sufală” pe Duhul Sfânt, atunci Duhul purcede de la Tatăl Fiului⁶². Purcederea Duhului presupune nașterea Fiului, existența Fiului și relația reciprocă a Tatălui cu Fiul. Purcederea Duhului din Tatăl este diferită de nașterea Fiului de către Tatăl și este legată în mod relațional de această generare.

În concluzie, folosind și o serie de interpretări ale unor teologi ortodocși și catolici, Moltmann conchide că interpretarea corectă a purcederii Sfântului Duh este aceea că „Sfântul Duh purcede de la Tatăl Fiului”, în sensul că de la Tatăl își primește ființa, iar de la Fiul forma, deoarece Tatăl nu face nimic fără Fiul⁶³.

⁶² Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom ...* p. 184. În vizita pe care a făcut-o la Institutul Teologic București, Domnul Moltmann a prezentat o conferință cu această soluție. Față de aceasta, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae și-a exprimat acordul cu afirmația că relațiile în Dumnezeu nu pot fi înțelese decât ca relații între persoane, care trebuie să aibă un caracter reciproc, apoi a caracterizat ca ingenioasă ideea că „Duhul primește de la Tatăl existența, iar de la Fiul chipul”, dar greu de lămurit și de susținut. Important este că se recunoaște astăzi că Duhul purcede numai de la Tatăl (Lector Nicolae Necula, *art. cit.*). Același teolog român scrie că „Fiul nu poate avea pe Duhul asemenea Tatălui, ca să-L purceadă din sine ca și Tatăl, ci ca Cel care-L are pe Duhul în calitate de Fiu. Duhul nu trece de Fiul în Treime, nici nu purcede fără legătură cu nașterea Fiului [...] ci este din Tatăl pentru Fiul și împreună cu Fiul, prin Fiul”. (Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în „Ortodoxia”, XVI (1964), nr. 4, p. 516.

⁶³ Ca interpelare la aceeași conferință a Domnului Moltmann, Pr. Dumitru Popescu a arătat că un teolog catolic spune că, din punct de vedere ipostatic sau personal, Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl, iar din punct de vedere substanțial și de la Tatăl și de la Fiul, iar formula Domnului Moltmann este pusă în termeni inverși: din punct de vedere substanțial, Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl, iar din punct de

Un aspect specific în gândirea moltmanniană este că vede relațiile dintre Persoanele Sfintei Treimi ca relevante doar în măsura în care ele se reflectă în relațiile cu lumea, în încercarea de a face teologia treimii o teologie „socială”. Ordinea socială, consideră el, nu poate fi ruptă de planul divin, de însăși existența divină. De modul în care îl vedem pe Dumnezeu, vedem și lumea, potrivit primelor tratate creștine care au inițiat o „secularizare a ideilor religioase”, în care o dumnezeire, un Logos, o lume presupune o structură monarhică. Acest monarhism absolut este criticat ca fiind substratul absolutismului social⁶⁴. Dumnezeu acceptat ca treime în baza *koinoniei* de persoane nu este stăpânitor pentru că este independent, puternic, ci pentru că manifestă dragoste jertfitoare. Slava Lui nu s-a făcut cunoscută ca a unui împărat atotputernic, ci prin Iisus Hristos răstignit. Puterea Duhului, spre deosebire de alte concepții despre Dumnezeu, nu stă în capacitatea de distrugere și dominare, ci de refacere a vieții noi și unei noi creații⁶⁵. Autorul se îndepărtează de conceptul occidental care tratează Treimea prin prisma individualității substanței, perihoreza având doar rolul de a asigura caracterul social al Treimii și se apropie de concepția Părinților capadocieni care folosesc imaginea familiei ca element definitoriu al caracterului social al Treimii nu numai în

vedere personal, El primește chipul de la Fiul. Prima formulă exprimă concepția catolică în care se pune accent pe substanță, iar a doua pe cea protestantă care subliniază individualitatea. Din punct de vedere ortodox, cele două formule presupun separația între persoană și natură în Sfânta Treime. Ortodoxia a rezolvat această problemă prin noțiunea de „strălucire”, a lui Grigore Cipriotul [...] Duhul strălucește numai dacă rămâne în Fiul. Dacă purcede și din Fiul, înseamnă că trece dincolo de Fiul și apare ca o persoană separată de Fiul și de Tatăl și interpusă între Fiul și Tatăl și între Fiul și Biserică. (Pr. Lect. Nicolae Necula, *art. cit.*, p. 620).

⁶⁴ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom...*, p. 193.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 197-198.

relațiile cu lumea, ci în interiorul Sfintei Treimi. Analogia conservă atât calitatea de chip divin al omului, făcut după chipul Creatorului, cât și calitatea relațională ontologică, pentru că, după cum dumnezeirea nu este individuală, ci persoană-cu-persoană, așa și familia primordială este văzută în unitate, Adam-Eva-Set, care oricât de diferiți ar fi, sunt imaginea terestră a consubstanțialității persoanelor. Deci imaginea lui Dumnezeu nu poate fi regăsită pe pământ în individualitatea omului, ci în sociabilitatea acestuia.

Din această scurtă prezentare se poate vedea că, în doctrina Treimii, nu trebuie folosite noțiuni generale subordonate. În viața Treimii imanente totul este unic, pentru că Dumnezeu însuși este unic și noi nu Îl putem cunoaște decât prin lucrările Sale. În doctrina despre Treimea imanentă se pot face enunțuri, nu subordonări. Trebuie, de aceea, să se rămână la concret, pentru că în abstracții se ascund ereziile, așa cum arată istoria. În diferențierea enunțătoare rezidă fundamentul ortodoxiei. Pentru a face enunțuri despre Dumnezeu întreit însă, omul are nevoie de timp; are nevoie de timp pentru a încerca să exprime, niciodată deplin și definitiv, ceea ce este deasupra timpului și spațiului.

„Ortodoxia” lui Jürgen Moltmann sau despre cunoaștere și necunoaștere în lumea Treimii

Provenit dintr-o tradiție protestantă reformată, Jürgen Moltmann face o analiză critică a învățaturii despre Sf. Treime, analiză caracterizată prin simplitate și accesibilitate în expunere, caracteristic teologiei occidentale, dar și prin ancorarea teologiei în problemele stringente ale lumii și creației: atitudine socială, implicare politică, salvagardarea mediului înconjurător, distribuirea echitabilă a resurselor și altele. Dezvoltările acestea nu vor putea dezvălui în ființă Taina Treimii, deoarece ea este în sine necuprinsă de mintea

omenească. Sfântul Atanasie cel Mare enunțase acest adevăr încă din secolul al IV-lea: „un Dumnezeu care poate fi înțeles nu mai este Dumnezeu”⁶⁶. Nu putem avea certitudinea cunoașterii depline a lui Dumnezeu decât în măsura în care El se lasă pe Sine cunoscut înaintea oamenilor. Atitudinea omului în fața infinitului dumnezeiesc este uimire, rugăciune, ascultare și fiorul tainei sfinte a lui Dumnezeu; pentru o atare simțire, cea mai clară dezvoltare a tainei Treimii ne-o oferă uimitorul *Prolog* al Evangheliei Sfântului Ioan și prima sa Epistolă, pentru care a și primit apelativul „Teologul”. Punctul nostru de plecare în temerara aventură de cunoaștere a lui Dumnezeu este ignoranța, limitarea și imposibilitatea cunoașterii lui după ființă. Dumnezeu poate fi cunoscut numai după energiile Sale, ceea ce arată limitarea pe care omul trebuie să o accepte. Taina Treimii nu poate fi cuprinsă în cuvinte, nu poate fi demonstrată cu argumente, cu ajutorul rațiunii sau cu „înțelepciunea acestei lumi” (I Corinteni 1,20). Nu se poate vorbi despre o cunoaștere obiectivă a Sf. Treimi. Ea este iubire nu numai pentru noi, ci și pentru ea însăși; nu putem să o concepem ca pe ceva rupt de noi, ca un obiect de studiu, pentru că Dumnezeu Însuși este treimic în lumea care dorește să îl cunoască. Hristos nu a ales pe învățații legii pentru a le descoperi taina Sa, ci a făcut-o cu pruncii, cerând ascultătorilor să fie asemenea lor pentru a intra în împărăția cerurilor.

Treimea este întotdeauna și în toate locurile, mai mult decât a putut omul să înțeleagă, cea mai însemnată modalitate de acces la El fiind cunoașterea doxologică personală, nesfârșită, în spiritul Areopagitului. „A ne închipui că am înțeles complet realitatea Treimii, rămânând la un sens

⁶⁶ Din *Referatul* prezentat de Patriarhul Partenios al Alexandriei la cea de-A VII-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Canberra, Australia, 7-20 februarie 1991.

lumesc al ei, înseamnă să facem din ea un idol, oprind mișcarea spiritului nostru spre misterul plenitudinii vieții mai presus de înțelegere”⁶⁷.

Metodologic, Jürgen Moltmann propune trei direcții în aprofundarea teologiei trinitare. Mai întâi, el consideră că în creștinism nu mai trebuie accentuat monoteismul, ci trinitarismul lui Dumnezeu, pentru că numai așa el produce concluzii sociale acceptabile. Autorul critică monoteismul creștin, ceea ce îl pune sub imperiul riscului unui triteism modern, dar și monarhia, care a reprezentat la vremea cristalizărilor teologice soluția capadocienilor cu privire la unitatea Treimii. Tributar formării teologice occidentale, autorul lasă în plan secundar importanța persoanei în gândirea despre Treime sau individualizează *ousia* în persoană pentru a găsi în Treime un model social. În acord cu Tradiția comună a Bisericii nedespărțite, Ortodoxia a elaborat triadologia în sensul fidelității față de Părinții capadocieni. Sf. Vasile, în *Epistola 125*, din 373, face distincția între *ipostas* și *ousia* în sensul că „*ousia* este legată de *ipostas*, cum ceea ce este comun este legat de particular”, iar Sf. Grigorie de Nazianz ne lasă formula „o natură în trei ipostasuri”, prin care se evită atât monoteismul rigid, cât și trinitarismul individualist⁶⁸.

În al doilea rând, cu privire la constituția internă a Treimii, teologul german consideră că nu trebuie să dăm prioritate nici persoanelor, nici substanței, ci comuniunii divine (*koinonia*). Ideea unității în Sfânta Treime ca rod al *koinoniei* nu se deosebește mult de învățătura catolică medievală care acordă importanță substanței, în care se află

⁶⁷ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 195-196.

⁶⁸ *Cuvântarea* 31,9, apud Anthony Meredith, *The Capadocians*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Press, 1995, p. 44.

unitatea. *Koinonia* rezolvă doar problema ființei divine care „trebuie văzută ca simultan unitate-relație sau relație în sânul unității [...] Fiecărui Subiect îi sunt interioare Celelalte, dar și desăvârșit transparente, ca alte eu-uri ale Sale”⁶⁹ dar ea nu poate constitui element al unității, înlocuind rolul Tatălui ca principiu al unității. Monarhia Tatălui nu poate fi înlocuită de „*koinonia*” trinitară, pentru că ea este complementară cu trinitatea și nu bază a acesteia. Concluzia autorului creează o ruptură iremediabilă față de învățătura Părinților capadocieni pentru care Tatăl este „cauza” personală a Fiului și Duhului Sfânt. El are existența prin Sine însuși, spre deosebire de *koinonia* care este *efectul* unor relații personale, un mod de relaționare nu o entitate personală, capabilă de voință și lucrare.

În al treilea rând, Moltmann apreciază că unitatea Treimii nu este monarhică, ci *perihoretică*. Urmând Sf. Vasile cel Mare, trebuie să afirmăm că numai înțelegerea monarhică a Treimii ferește de triteism. El afirmă „Dumnezeu este unul pentru că Tatăl este unul”⁷⁰. Monarhia Tatălui nu este individualistă, așa cum o concepe teologic Moltmann, ci trinitară, relațională și comunitară. Modul în care ființează perihoretic cele Trei Persoane fost ferment de cugetarea creștină încă de la începuturi. Aceia însă au reușit să se apropie de adevăr, au înțeles în permanență că „Duhul toate le cercetează” (I Cor. 2, 10-11), ceea ce presupune că omul trebuie să se apropie de taina Treimii cu smerenia ucenicului. Academismul nu poate duce la cunoașterea a ceea ce cunoaște numai Duhul lui Dumnezeu. O serie de teologi timpurii au făcut asemănarea cu familia, însuși Hristos

⁶⁹ Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 205 ș.u.

⁷⁰ Sf. Vasile cel Mare, *Contra Sabelius*, 3: P. G. 32, 329 c. Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio*, 42,15; P.G.36,47și *De divinis nominibus*, 2,7, P.G. 3,645.

vorbind despre relația Tată-Fiu în interiorul Treimii. Eroarea este foarte probabilă acolo unde Treimea este concepută după modelul familiei. Termenii unei ecuații corecte sunt: familia este o palidă reflexie a Sfintei Treimi, întrucât aceasta din urmă transcende orice concept omenesc, nefiind supusă schimbării. Teologia protestantă în general înțelege „persoana” ca individualitate în sine, care apoi intră în relației cu altă persoană. În teologia răsăriteană, între „persoană” și „relație” nu există spațiu și nu se poate da prioritate uneia sau alteia, pentru că ele există simultan.

Ideea despre „unitatea perihoretică” nu are nici acoperire ontologică, întrucât se poate interpreta ca fiind o unitate intențională, nu reală. Realitatea eshatologică nu poate fi despărțită artificial de realitatea ontologică. Concepția aceasta mai păcătuiește și prin posibilitatea „desăvârșirii” unității lui Dumnezeu în istorie, odată cu umanitatea.

În ceea ce privește participarea omului la viața Treimii, trebuie să subliniem că omul nu poate fi parte din relația internă a Persoanelor Sf. Treimi, așa cum afirmă Moltmann. El evită să vorbească despre posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu prin energiile divine necreate și preferă ideea de participare „socială”. Moltmann vorbește despre tatăl care poate fi înțeles ca un „Tată matern” și „Mamă paternă”, dând lui Dumnezeu Tatăl caracteristică androgenă, mai târziu rezervând calitatea feminină exclusiv Duhului. Această afirmație nu se poate justifica biblic deoarece aplică vieții dumnezeiești explicații pseudo-biologice. Dacă logic afirmația poate fi acceptată⁷¹, ontologic este absurdă pentru că în relațiile de esență ale Treimii nu se aplică formule logice, care ar desființa însăși calitatea de Dumnezeu. Nici conceperea Duhului ca un mod feminin compensatoriu față de „patriarhalismul” Tatălui și Fiului nu este acceptabilă

⁷¹ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom...*, pp. 164-165.

pentru că iese din spațiul tradiției, dând Duhului o calitate străină celorlalte două Persoane, făcând astfel o distincție de natură care, independent de Tatăl și de Fiul, dezvoltă o relație personală cu umanitatea și îl reduce la o imagine impersonală a unei „mame” ca sursă biologică de viață⁷².

Terminologia treimică folosită de Moltmann subînțelege „compatibilitatea” dintre ființa dumnezeiască și cea umană. Pentru noi, participarea omului la viața Treimii este o realitate inefabilă. Ea nu constă în împărtășirea de natura cea de taină a dumnezeirii, ci, prin distincția pe care teologia răsăriteană a făcut-o între esență și lucrarea sau energia care izvorăște din viața dumnezeiască, se arată că omul se împărtășește de viața treimică în mod limitat, prin intermediul energiilor divine necreate, în calitatea pe care el o are, aceea de a fi persoană. Oamenii sunt frați ai lui Hristos, au pe Duhul Sfânt, dar relația este prin adopție și calitatea acestor relații dintre ei devine reflex al relațiilor treimice, nu relație trăită actual. Nici chiar în descoperirea doxologică a Treimii nu vom putea să vedem fiecare Persoană „față către față”, așa cum se cunosc între Ele. Conform Părinților capadocieni, „cunoașterea Treimii în formă doxologică exprimă recunoașterea dumnezeirii egale a Persoanelor”⁷³, dar în nici un caz participarea omului la viața treimică internă.

În sfârșit, Sfânta Scriptură este folosită potrivit etosului protestant al autorului, într-o interpretare proprie, uneori metaforică și ne referim în speță la textul de susținere al *Filioque*, Ioan 15,26, despre care spune: „De la Tatăl purcede, vrând să însemne „Purcede de la Tatăl ca Tată al Fiului”. În acest caz, el poate fi suspectat de

⁷² Richard Buckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, 1995, p. 170.

⁷³ *Ibidem*, p. 165.

„iresponsabilitate hermeneutică în slujba speculației care, indiferent de ce valoare ar avea pentru politica ecumenică, este lipsită de orice interes teologic real”⁷⁴.

Un alt mod de a scrie teologie

Limbajul teologiei trebuie să se exprime cu rezerve, fără pretenția de adevăr ultim. Teologul are capacitate dezvoltărilor infinite, pentru că sursa din care se inspiră este inepuizabilă, dar afirmațiile teologiei cu privire la Dumnezeu trebuie să aibă caracter relativ, fie pe tărâm academic, fie al trăirii din singurătate, pentru că Dumnezeu întotdeauna este mai mult decât exprimăm, sau este și altceva față de ceea ce pot exprima cuvintele. Teologia lui Moltmann se remarcă prin minuțiozitate în documentare, prin încercarea de a dezvolta experiența umană, prin tratarea problemelor atât din punct de vedere istoric, cât și dogmatic, într-o armonioasă unitate. Autorul analizează și reinterpretează tradițiile creștine clasice, pe care dorește să le pună într-o lumină nouă. Tendința teologiilor moderne este de a induce un anumit „teism”, în care Dumnezeu Treime joacă un rol puțin important, în defavoarea credinței în Iisus, care devine singurul subiect de legătură cu Treimea, printr-o relație personală neintermediată. Opusă acesteia, s-a dezvoltat tendința ateistă, materialistă, care refuză ajutorul „omului Iisus” și dă independență individului autonom. Ambele tendințe, contradictorii, eșuează în a oferi o concepție realistă despre existență.

Prin lucrările lui Moltmann, teologia protestantă despre Sfânta Treime a făcut un pas înainte, în sensul înțelegerii adevărurilor de credință în lumina teologiei patristice a primelor opt secole. Ceea ce trebuie subliniat este că interpretările pe care le dă anumitor afirmații ale Părinților nu

⁷⁴ *Ibidem*, p. 68.

sunt într-o toate corespunzătoare contextului istoric și teologic în care au fost expuse. Spiritul protestant este înclinat mai mult spre funcțional decât spre ontologic.

Există anumite aspecte care trebuiesc subliniate pentru că reprezintă o contribuție la aprofundările teologice cu privire la Sf. Treime, într-un context și un limbaj care răspunde omului modern, cu preponderență occidentalului. Astfel, el evită descrierile abstracte, filosofice, cu care ne obișnuise teologia apuseană⁷⁵. John Meyendorff apreciază chiar că teologia lui Moltmann „curăță Treimea de conceptele filosofice elaborate în timp”⁷⁶. Față de teologii clasici, el caută să refacă viziunea dogmatică unitară printr-o teologie ancorată și reflectată în comunitatea creată. De la teologia treimică a ajuns astfel la teologia creației, cu vădite conotații ecologice. Modelul Treimii nu permite superioritate și exploatare, ci comuniune în egalitate, viața în comuniune reciprocă cu întreaga creație. El dezvoltă pragmatic implicarea dinamică, vie și permanentă a Sf. Treimi în lume și dă importanță omului, care devine responsabil de calitatea relației întregii creații cu Treimea. Omul este liber să aleagă și trebuie să-și asume rolul de cunună a creației prin implicare în destinul creației. Printr-o astfel de conlucrare, omul dă sens spațiului dintre protologie și eshatologie, în care el îl cunoaște pe Dumnezeu nu numai din ceea ce face, ci și din ceea ce va face, iar această cunoaștere în perspectivă este

⁷⁵ Teologul german G. Hermele, urmat apoi de John O'Donnel, Ladaria și Pierre Coda, a scris o lucrare de mici dimensiuni numită Teze de ontologie trinitară, în care explică faptul că Treimea nu mai poate rămâne în sfera filozoficului scolastic, nici nu se poate transfera în universul simplu al „culturii teologice”, ci este învățatură și trăire internă fiecărei persoane, mutând astfel triadologia în ontologie.

⁷⁶ În *Reply to Jürgen Moltmann's „The Unity of the Triune God”*, în „Saint Vladimir's Theological Quarterly”, vol. 28 (1984), p. 184.

realizabilă numai doxologic. Pentru mântuirea omenirii, Dumnezeu S-a descoperit umanității atât cât avea aceasta nevoie, dar eshatologic Dumnezeu se descoperă incomparabil mai mult, doxologicul luând definitiv locul utilitarului și funcționalului⁷⁷.

Teologia sfințeniei și sfințenia teologiei

Față de academismul moltmanian, care insistă asupra „micșorării” sau „adaptării” Treimii la lume, până la a deveni socială, Părintele Stăniloae analiza ridicarea omului, până la îndumnezeire, spre comuniunea treimică, prin lucrarea nevăzută a acesteia: „Actele de revelare a Treimii sunt acte mântuitoare și îndumnezeitoare, sunt acte de ridicare a noastră la comuniunea Persoanelor Sf. Treimi. De aceea, Sf. Părinți iau toate dovezile pentru Sf. Treime din opera de mântuire realizată de Hristos”⁷⁸. Afirmăția Părintelui Stăniloae reflectă legătura strânsă care există în teologia ortodoxă între aspectul transcendent și cel iconomic în abordarea învățaturii despre Sf. Treime. Conceptualizarea excesivă și tendința de raționalizare a teologiei a îndepărtat pe om de Treime, iar întoarcerea acesteia spre lume, pe care o propune Moltmann frizează ușor nefirescul prin aceea că o transformă în instrument social, nu element de continuitate a trăirii creștine. Teologia medievală a fost excesiv preocupată de aspectul transcendenței lui Dumnezeu, dând un avânt nemăsurat formulărilor cu privire la esența Treimii, în detrimentul personalismului. Un rol important îl va fi jucat și capacitatea lingvistică de redare a anumitor realități dumnezeiești, aspect surprins de Sf. Grigorie de Nazianz încă din secolul al IV-lea, care considera că lipsa de precizare între natură și ipostas se datora în Apus absenței unui

⁷⁷ Wojciech Mrozek, *op. cit.*, p. 69

⁷⁸ Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 198.

vocabular suficient de bogat⁷⁹. De pildă, Ieronim credea că în greacă natura este sinonimă cu ipostasul⁸⁰.

Nu putem accepta că teologia ortodoxă este lipsită de realism din perspectiva lucrării lui Dumnezeu Treime cu lumea, așa cum au suspectat-o unii eterodocși; mântuirea adusă de Fiul face parte din taina Treimii însăși, căci Răscumpărătorul este Fiul pe care Tatăl L-a trimis în lume, iar Duhul Sfânt L-a vestit (I Petru 1,21). Însăși formula folosită de Arhanghelul Gavriil Sfintei Fecioare arată participarea Treimii la lucrarea răscumpărării (Luca 1,35). Botezul, Schimbarea la Față și toate momentele mai importante ale vieții pământești sunt marcate de conlucrarea Persoanelor Treimii. Întruparea, moartea, învierea și înălțarea Fiului la cer sunt pecetluite de Cincizecimea sfințitoare, prin care Hristos se extinde în lume mai presus de spațiu și timp. Duhul se împărtășește și ne împărtășește voința Tatălui și lucrarea Fiului continuu prin Tainele Bisericii până la sfârșitul lumii. Prin aceasta, triadologia ortodoxă capătă dimensiunea eshatologică pe care nu o găsim mai exhaustiv elaborată în alte tradiții creștine. După transfigurarea finală a creației și readucerea ei la starea de comuniune cu Creatorul, „Dumnezeu va fi toate în toți” (I Corinteni 15,28).

Cu toate aspectele pozitive, de avangardă, ale teologiei sale, Moltmann își nutrește substanța informației și pregătirii teologice din solul occidental, fie catolic, fie protestant, cu

⁷⁹ *Cuvântarea* 21,35. Formula părinților greci făcea netă distincție între *ousia* și *hypostasis*, după mărturia aceluiași Sf. Grigorie de Nazianz: „Noi, în sens ortodox, spunem o ființă (ousie) și trei ipostasuri, căci prima arată ființa dumnezeirii, iar cealaltă proprietățile celor trei” (*Cuvânt la Marele Atanasie*, S. Chr. 270, 184-186).

⁸⁰ La Joseph T. Lienhard, SJ, *Ousia and Hypostasis: The Capadocian Settlement and the Theology of „One Hypostasis”*, în vol. *The Trinity*, ed. by Stephen T. Davis et. al., Oxford, University Press, 2004, p. 104.

accente socialiste, cărora le rămâne, sub multe aspecte, tributar. Folosind o terminologie foarte apropiată de cea ortodoxă, Moltmann se dovedește a fi valorificat mai mult ca oricine în mediul protestant teologia Părinților Bisericii, din care lipsește, trebuie să recunoaștem, „duhul sfințeniei”, care transpare din operele răsăritene. El creează, totuși, o separație ușor de observat între ceea ce este divin, transcendent și ceea ce este pământesc. Chiar dacă vorbește despre „comuniunea bărbaților și femeilor cu fratele mai mare, Iisus”, acest lucru apare artificial datorită faptului că nu face nici o referire la modul în care se realizează această comuniune: nu numai că nu vorbește despre Sfintele Taine în general, ca mijloace de împărtășire a harului, dar nici chiar de Sfânta Euharistie, punctul central al cultului de slavă a Sfintei Treimi și condiția *sine qua non* a unirii depline cu Hristos. Or, practica cea mai evidentă de doxologie și mărturisire a Sfintei Treimi este Sf. Euharistie; comunitatea roagă pe Tatăl să trimită pe Duhul Sfânt să consacre darurile de pâine și vin, care constituie actualizarea jertfei lui Iisus Hristos. Toate Tainele invocă prezența Duhului și lucrarea Treimii, dar sensul comuniunii depline este în lucrarea publică a Liturghiei.

Cât privește harul divin, noțiunea nu lipsește din opera sa, ca de altfel nici cea de „energii divine”, însă nu avem nici un indiciu că acestea izvorăsc din ființa divină prin Duhul Sfânt, sau reprezintă pe Duhul Sfânt Însuși. Cel mai concret aspect al „reevaluării” protestante a rolului Duhului Sfânt în creație îl constituie cea de-a VII-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor care a avut ca temă centrală puterea reînnoitoare a Duhului asupra lumii și în care Jürgen Moltmann și-a adus un aport substanțial. Determinată de gravele evenimente ecologice și economice care amenință planeta cu un dezastru, locul central al acestei învățături va determina și o precizare a rolului Sfintei Treimi în creația și

restaurarea omului, problemă ce rămâne un punct de viitor pentru mișcarea ecumenică mondială.

Înțelegem rolul Sf. Duh în Treime nu ca maternitate, așa cum propune uneori autorul, ci potrivit modelului Sf. Părinți capadocieni, în care Treimea este asemănată cu familia, care inspiră și determină relația personală a omului cu Treimea. În Duhul, credinciosul poate să experimenteze relația Tatălui cu Fiul ca propria lui relație cu Tatăl și cu Fiul.

Bibliografie:

LUCRĂRILE AUTORULUI (în ordine cronologică)

Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München, Kaiser, 1964; *Theology of Hope. On the Ground and the Implication of a Christian Theology*, 1964, SCM Press and Harper and Row, 1967.

Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München, Kaiser, 1972; *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, 1972, SCM Press and Harper and Row, 1974.

Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München, Kaiser, 1975; *The Church in the Power of the Spirit. A Contribution to Messianic Eschatology*, 1975, SCM Press and Harper and Row, 1977.

Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde, München, Kaiser, 1977; *The Open Church. Invitation to a Messianic Lifestyle*, SCM Press, London, 1978.

The Future of Creation, 1977, SCM Press and Fortress Press, London, 1979.

Gotteserfahrungen. Hoffnung – Angst – Mystik, München, Kaiser, 1979; *Experiences of God*, SCM Press, London 1980.

Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München, Kaiser, 1980; *The Trinity and the Kingdom of God. The Doctrine of God*, SCM Press and Harper and Row, London, 1981.

Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München, Kaiser, 1985; *God in Creation. An Ecological Doctrine of Creation*, 1985, SCM Press and Harper and Row, London, 1985.

Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen, München, 1989; *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, trad. de M. Kohl, London 1990.

In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München, 1991; *History and the Triune God. Contributions to Trinitarian Theology*, trad. de John Bowden, London, 1991.

Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie, München, 1991; *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, trad. de M. Kohl, London, 1992.

History of the Triune God: contributions to Trinitarian Theology, New York, Crossroad Publications, 1992.

Wer ist Christus für uns heute?, Gütersloh, 1994; *Jesus Christ for Today's World?*, trad. de M. Kohl, London, 1994.

Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh, 1995; *The Coming of God. Christian Eschatology*, trad. de M. Kohl, London, 1996.

Gott im project de modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh, 1997; *God*

for a Secular Society. *The Public Relevance of Theology*, trad. de M. Kohl, London, 1999.

Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens, Gütersloh, 1997.

How I have changed: reflections on thirty years of theology, edited by Jurgen Moltmann, Harrisburg, Trinity Press International, 1997.

Lucrări de referință ale altor autori:

Buckham, Richard, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, T&T Clark, 1995.

Fermet, André, *Théologies d'aujourd'hui: J. Robinson, J. Ratzinger, H. Cocs, H. Zart, J. Moltmann*, Paris, Le Centurion, 1973.

Kockerols, Jean, *L'extrême onction de Jésus: éléments pour une „pneumatologia crucis” sugerés par Paul Evdokimov, F.X. Durwell et J. Moltmann*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1998.

Johnson, Timothy Luke, *The Creed. What Christians Believe and why it Matters*, Doubleday, New York, London, 2003.

Konath, Joseph, *Trinitarian Ecclesiology and the Relation between Universal Church and Local Church*, Roma, f.e., 2003.

Lapide, Pinchas E., *Monoteismo ebraico: dottrina trinitaria cristiana. Un dialogo*, trad. dal tedesco di Dino Pezzetta, Brescia, Queriniana, 1980.

Meeks, M. Douglas, *The Passion for Life: a Messianic Lifestyle*, Philadelphia, Fortress Press, 1978.

Schwöbel, Ch. (ed.), *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, Edinburgh, 1995.

Meyendorff, John, *Reply to Jürgen Moltmann's „The Unity of the Triune God”*, în St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 28 (1984).

Mrozek, Wojciech, *„We believe in God, the father, thealmighty” : a study of Jurgen Moltmann's thought on the first article of faith in an ecumenical debate with the theological reflection of Dumitru Stăniloae and Karl Rahner*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1999.

O'Donnel, John Joseph, *Trinity and temporality: the Christian doctrine of God in the light of process theology and the theology of Hope*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

Idem, *The Mistery of the Triune God*, London Sheed and Ward, 1988.

Thistlethwait, S.B., *Comment on Jürgen Moltmann's „The Unity of the Triune God”*, St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 28 (1984).

Willis, Vaite W. jr., *Theism, Atheism and the Doctrine of the Trinity: the Trinitarian Theologies of Karl Barth and Jurgen Molmann in response to Protestant Atheism*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1987.

Trinitarian Transcendence and Economy. An Exegesis on Jürgen Moltmann's Theology

Abstract: Reformed theologian of a classical formation, Jürgen Moltmann has created a theology meant at responding theological questions of the modern European theologies and at applying the theological issues to the life in the society intself. One of his major contribution regarded the trinitarian theology where, besides the scholarly

approach, he makes positive proposals pointing out the reconciliation of the century long misunderstandings between East and West. Jurgen Moltmann is rooting his ideas in the patristic theology of the first eight centuries, most probably deeply inspired by his friendship with Fr. Dumitru Stăniloae.

He often places himself between the conservative theology of the Middle Age and the liberal feminism of the modern world, offering a different approach and proposal for the Bible reading and theology making. By this, he attempts to avoid all forms of „patriarchalism” that may be noted in the first centuries of the Church and the manifested antisemitism of modern groups that call themselves „Christian”. He proposes a live theology, closely linked to ontology, aiming not that much at equipping the faithful with what was done, but what is to do regarding the re-creation and the re-reformation of the world.

The present study is an attempt to explore the way our author makes theology, the way we can make eternal use of the Trinity through Jesus Christ, bringing significant contribution and corections to some of the ideas that could lead him astray from the ethos of the Primitive Church, to which Orthodoxy was always so faithful.