

Pr. lect. dr. Sorin Marinescu

**PRECIZAREA TERMINOLOGIEI
TRINITARE (FIINȚĂ ȘI IPOSTAS)
ÎN SIMBOLUL NICEO-CONSTANTINOPOLITAN
RECEPTAT ÎN APUS ȘI RĂSĂRIT**

Sfinții Părinți, adunați în Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) au afirmat că Fiul este într-un tot ca și Tatăl și nedespărțit de El, de aceea au utilizat expresia „de o ființă” (*homoousios*). Preocuparea Sinodului a fost de a mărturisi credința în Sfânta Treime sau în egalitatea, în unitatea și în același timp, în deosebirea Persoanelor, căci numai un astfel de Dumnezeu ne poate mântui și ridica în comuniunea eternă cu El. Sinodul II ecumenic a făcut și el acestea în mod mai deplin și cu mai multă autoritate, precizând și mai mult învățătura despre Duhul Sfânt și adăugând celelalte articole care se aflau în mărturisirile existente.

Expresia „de o ființă” a dat naștere mai multor răstălmăciri din pricina sensului ambiguu al termenului „ființă” (*ousia*). Aristotel folosea termenul acesta în sensul de ființă ce subzistă ca individ, cât și în sensul de ființă comună ce se observa în mulți indivizi. Pentru primul sens, folosește termenul de „ființă primă” sau „ființă concretă”¹, iar pentru sensul al doilea, termenul de „ființa a doua”. În general, nu se preciza în care dintre aceste două sensuri se folosește cuvântul „ființă”, de aceea se putea confunda ființa cu ipostasul sau cu subzistența ei individuală. Pentru primul înțeles se mai folosea și termenul de „ipostas”. Părinții de la Niceea au folosit în expresia „de o ființă” cuvântul „ființă” în sensul de ființă comună și nu în

1. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia”, nr. 1, 1979, p.52.

sensul de Ființă individuală. Monarhienii, care negau trinitatea Persoanelor în Sfânta Treime, au interpretat „*ființa*“ cu înțelesul de ființă individuală, găsind astfel confirmarea teoriei lor că Tatăl și Fiul nu sunt două Persoane real deosebite, ci numai niște măști succesive pentru unul și același ipostas.² Se pune astfel problema apărării expresiei niceene „*de o ființă*“ împotriva arienilor, care acuzau Sinodul că a confundat pe Fiul cu Tatăl într-un ipostas, afirmând trinitatea în defavoarea unității de ființă a celor trei Persoane, și totodată împotriva monarhienilor. Era necesară o distincție clară între „*ființă*“ și „*ipostas*“, menținând formula niceeană în vederea păstrării egalității și unității Fiului cu Tatăl, dar și precizarea faptului că cele două Persoane nu sunt niște simple roluri sau măști succesive.

Susținătorul principal al expresiei niceene a fost Sfântul Atanasie al Alexandriei, apoi Eusebiu de Cezareea, dar cel care a adus o contribuție hotărâtoare la impunerea expresiei de „*trei Ipostasuri*“ pentru Persoanele Sfintei Treimi într-o singură ființă a fost Sfântul Vasile cel Mare (330-379). Esențială a fost contribuția lui la impunerea expresiei „*de o ființă*“ în adevărul ei înțeles, convertind mulți arieni și monarhieni la dreapta credință.

Pornind la demonstrarea în concret că expresia „*trei ipostasuri*“ nu contrazice expresia niceeană „*de o ființă*“, ci o întărește, Sfântul Vasile întreprinde o explicare a termenului de „*ipostas*“ în sensul că el, afirmând realitatea subzistentă a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, nu face decât să distingă pe cei Trei prin unele proprietăți personale, care indică transmiterea aceleiași ființe integrale de la Tatăl la ceilalți Doi, menținând chiar prin aceasta unitatea de ființă între ei, dar într-o formă ce înseamnă totodată viață interpersonală.³ El împacă unitatea lui Dumnezeu cu tripersonalitatea Lui reală, impunând dreapta credință.⁴

În ceea ce privește „*ființa*“, Sfântul Vasile spune că termenul acesta indică ceea ce este comun în Sfânta Treime, așa cum termenul „*om*“ indică ceea ce este comun tuturor oamenilor, deci orice om, în general. Dintre toate numirile întrebuințate numeric pentru mai multe lucruri diferite, unele au o însemnătate întrucâtva mai generală, de pildă cuvântul „*om*“. Cel care a folosit acest nume, arătând cu ajutorul lui ființa comună, prin acest cuvânt

2. *Ibidem*, p.53

3. *Ibidem*, p.56.

4. *Ibidem*, pp.54-55.

n-a deosebit de ceilalți un anumit om, recunoscut propriu-zis prin această numire. Căci, într-adevăr, Petru nu-i mai „om“ decât Andrei, decât Ioan ori decât Iacob. Deci ceea ce s-a specificat în mod generic, referindu-se la toate ființele clasate sub acest nume, trebuie să se împartă într-o subdiviziune care ne ajută să cunoaștem nu pe „om“ în general, ci special pe Petru sau pe Ioan.⁵ „Susținem, așadar, următorul lucru: ceea ce-i specificat într-un chip propriu e arătat prin cuvântul „ipostas“.⁶ Sfântul Vasile indică prin ipostas pe „cineva“ anume sau pe „cutare“ dintre oameni, arătând că ipostasul înseamnă persoană. El este o persoană legată prin firea comună de alte persoane: „Așadar, principiul deosebirii pe care ai recunoscut-o, în cazul nostru, dintre ființă și ipostas, dacă-l transpui ca să-l aplici la dogmele divine, nu te vei înșela... Într-adevăr, noțiunile de „necreat“ și de „neînțeleș“ sunt aceleași atât pentru Tatăl și pentru Fiul, cât și pentru Duhul Sfânt, pentru că nu-i adevărat că unul ar fi mai de neînțeleș și mai necreat și că altul ar fi mai puțin. Și, întrucât în Sfânta Treime deosebirea dintre persoane se face ținând seama de notele proprii ale fiecăreia dintre ele..., vom căuta numai semnele care ne vor îngădui să distingem clar și fără confuzie noțiunea despre fiecare persoană de cea a persoanelor considerate global.“⁷

Semnele distinctive ale ipostasurilor din Sfânta Treime sunt: pentru Tatăl de a fi Tată, de a nu subzista nicidecum printr-o altă cauză, de a naște pe Fiul și de a purcede pe Duhul Sfânt; pentru Fiul, de a Se naște din Tatăl, iar pentru Sfântul Duh de a purcede din Tatăl. În aceste proprietăți caracteristice fiecărui ipostas, Sfântul Vasile vede, în același timp, cum ipostasurile sunt unite. Petru și Ioan nu sunt unități prin faptul că unul are anumite caracteristici fizice care îl diferențiază de celălalt. Nici faptul că unul se naște nu îl deosebește de altul, care naște. Toți oamenii se nasc și nasc. În Dumnezeu, însă, Tatăl se deosebește de Fiul prin faptul că Îl naște pe Fiul, iar Fiul Se deosebește de Tatăl prin faptul că Se naște din Tatăl, pentru că Tatăl nu are și proprietatea de a Se naște, iar Fiul nu are și El proprietatea de a naște pe cineva. Prin aceste proprietăți, ei nu numai că se deosebesc, ci se și unesc

5. Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a III-a, *Despre Sfântul Duh, Corespondență (Epistole)*, col. PSB, vol. 12, trad., introd., note și indici de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, pr. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 177-178.

6. *Ibidem*, p. 178.

7. *Ibidem*, p. 179.

într-un mod cum numai Ei se unesc. La fel sunt deosebiți prin purcedere, dar și uniți, și Tatăl cu Duhul Sfânt.⁸ „Căci într-adevăr, din Tatăl Se naște Fiul, prin care au fost făcute toate și de Care e subînțeleș inseparabil și Duhul Sfânt, căci nu poți să te gândești la Fiul fără să fi fost mai întâi luminat de Duhul. Deci, întrucât Duhul Sfânt, din Care izvorăște asupra creației orice împărțire de bunuri, e în strânsă legătură pe de o parte cu Fiul, cu Care Îl și concepem în chip imediat, dar pe de altă parte e strâns legat și de Tatăl (Care e cauza Lui, căci din El purcede) judecând-o după ipostas, însușirea proprie a Duhului Îl situează în urma Fiului și împreună cu Fiul, dar ființa Și-a luat-o prin purcedere de la Tatăl.”⁹

Părintele Stăniloae arată că există o unire specială a Duhului Sfânt cu Fiul, nu doar cea după ființă, așa cum este unit cu Tatăl, ci și prin faptul că are pe Tatăl drept cauză, adică prin ceea ce se deosebesc ca ipostasuri; Duhul este unit cu Fiul nu numai după ființă, ci și prin faptul că e cunoscut în calitate de ipostas prin Fiul și Fiul e cunoscut prin Duhul. Astfel, este o reciprocitate ipostatică între Fiul și Duhul, pe temeiul deosebirilor lor ipostatice. Fiul este manifestarea bunătăților părintești, Duhul este Cel ce le face să fie văzute de Tatăl, dar și de noi, sau Fiul Îl face cunoscut pe Duhul Tatălui.¹⁰

Sfântul Vasile Îl prezintă pe Dumnezeu ca pe o Treime de Persoane (*mia ousia, treis hypostaseis*), unite nu numai două câte două, ci fiecare cu celelalte două, deci ca un întreg treimic de ipostasuri, unite toate trei nu numai după Ființă, ci și prin însușirile lor caracteristice, fără să-Și transmită totuși unul altuia aceste însușiri, în care caz s-ar salva unitatea, dar nu și Treimea.¹¹ În altă parte, Sfântul Vasile face distincție clară între ființa ca ceea ce este comun în dumnezeire, și ipostasuri, care indică pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt, care sunt deosebiți, dar nu împart unitatea ființei. Un Dumnezeu care nu este paternitatea, filiația și sfințirea neconfundate între ele, nu este Dumnezeu cel adevărat.¹² Dumnezeuul credinței noastre este diferențiat în trei Persoane și prin aceasta există relație conștientă între ele,

8. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 60-61.

9. Sf. Vasile cel Mare, *op.cit.*, p. 180.

10. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 61.

11. *Ibidem*, p.61.

12. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 32.

fără nicio slăbire a unității.¹³ „Ființa și persoana (ipostasul) se deosebesc atât de mult una de alta, pe cât se deosebește generalul de particular, cum este de pildă cazul cu ființa vie a unei mulțimi de oameni sau numai a unui individ singuratic. De aceea, mărturisim că există o singură ființă în divinitate, pe câtă vreme în categoria existențelor particulare nu facem nici o deosebire, doar să luăm persoana ca ceva particular, așa că despre Tatăl, despre Fiul și despre Duhul Sfânt dobândim o noțiune precisă și limpede. Pentru că, dacă nu contemplăm notele specifice ale fiecăruia, cum sunt paternitatea, înfierea și sfințirea, ci mărturisim pe Dumnezeu după însușirea generală a ființei, atunci nu-i cu putință să explicăm în mod sănătos credința. Trebuie dar să adăugăm ființei ceea ce-i comun tuturor celor trei Persoane, exprimându-ne crezul în felul următor: dumnezeirea este comună, paternitatea e ceva specific, iar împreunându-le pe amândouă, spunem: cred în Dumnezeu-Tatăl. Tot așa trebuie să procedăm și când vom mărturisi pe Fiul... și tot așa despre Duhul Sfânt dumnezeiesc. Așa că peste tot devine clar că în mărturisire se păstrează unitatea în divinitate pe de o parte și specificul Persoanelor prin separarea însușirilor atribuite fiecăreia, pe de altă parte”.¹⁴

În Dumnezeu nu se poate tăia nici Ființa între cele trei Ipostasuri, dar nici nu se pot considera acestea lipsite de modul distinct al purtării lor paternale, filiale și sfințitoare. Modul paternal le cuprinde pe toate cele ce țin de ființa comună, la fel modul filial și modul propriu Duhului Sfânt. Paternitatea nu-și ia un sector al ființei dumnezeiești și al însușirilor ei, nici filiația alt sector, iar Duhul Sfânt, un al treilea. Împărțirea Ființei ar însemna, odată cu împărțirea ipostasurilor, mărginirea lor. Dar și invers: confundarea ipostasurilor ar însemna lipsirea ființei celei una de iubire și anume de paternitate, de filiație în această iubire și de trăsătura ce i-o dă Duhul. Neconfundarea sau păstrarea distinctă a ipostasurilor nu înseamnă separarea domeniului infinit al ființei între ele. Infinitul nu se poate diviza, pentru că este simplu.¹⁵

Sabelie susținea că există doar un singur Dumnezeu care Se manifestă ca Tată, în Vechiul Testament, ca Fiu în întrupare și ca Duh Sfânt în timpul Pogorârii asupra apostolilor, la Rusalii. Urmașii lui se bazau în contestarea

13. *Ibidem*, p. 62.

14. Sf. Vasile cel Mare, *op.cit.*, p. 491-492.

15. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Ființa și ipostasurile...*, p. 63.

realității subzistente și eterne a celor trei Persoane distincte în Dumnezeu pe propoziția ultimă a Simbolului de la Niceea, care declara că cel ce ar spune că Fiul „este din altă ființă sau ipostas decât din ființa Tatălui, să fie anatema.“ Sfântul Vasile susține că în această propoziție nu se identifică Ființa cu Ipostasul, căci în acest caz de ce ar mai fi folosit Părinții de la Niceea amândoi termenii? Chiar prin faptul că Părinții niceeni au spus că Fiul este din ființa Tatălui, au arătat că El este altceva decât Tatăl.¹⁶ De aceea „trebuie mărturisit că Tatăl este Persoană (Ipostas) proprie (propriu), Fiul Persoană (Ipostas) proprie (propriu), și Duhul Sfânt Persoană (Ipostas) proprie (propriu), după cum au mărturisit clar acest lucru Sfinții Părinți.“¹⁷ Astfel, Sfântul Vasile înlătura răstălmăcirea sabeliană a expresiei „homo-ousios“ (de o ființă).

În altă parte, Sfântul Vasile spune despre expresia „de o ființă“ de la Niceea că ea îndreaptă eroarea lui Sabelie, salvând deosebirea Persoanelor dumnezeiești fără a împărți firea dumnezeiască. Expresia niceeană înlătură identitatea ipostasurilor și introduce realitatea deplină a Persoanelor. Pentru că nu e cineva de o ființă cu sine însuși, ci unul cu altul. Deci formula de la Niceea stabilește deosebirea Ipostasurilor și afirmă nedistincția firii.¹⁸ După cum am amintit mai înainte, Sfântul Vasile menționează câteva caracteristici ale învățaturii sabeliene: „*Sabelie spunea, într-adevăr, că după ipostas Dumnezeu este numai unul, pe când Scriptura Îl prezintă deosebit ca Persoană, potrivit însușirilor specifice ale fiecărei înfățișări sub care se prezintă: uneori îi dăm nume de Tată, când împrejurarea indică o astfel de persoană, altă dată numele se potrivește Fiului și anume atunci când coboară să poarte grijă de noi sau pentru astfel de lucruri providențiale și, în sfârșit, altă dată Îl leagă de Persoana Duhului, atunci când prilejul indică numele acestei persoane.*“¹⁹ Sabelie nega astfel toată iconomia lui Hristos, întruparea și învierea. Sabelienii susțineau că numele de Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu sunt realități, ci sunt doar niște măști. În alt loc, Sfântul Părinte amintește de învățătura ereticului Marcel de Ancyra, urmașul lui Sabelie, „care susținea, în chip hulitor, despre Persoana Domnului nostru

16. *Ibidem*, p.55.

17. Sf. Vasile cel Mare, *op.cit.*, p. 305.

18. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 55.

19. Sf. Vasile cel Mare, *op.cit.*, p. 441.

Iisus Hristos că El ar fi simplu „cuvânt“.²⁰ Aceasta este o altă formă de sabelianism; la început, episcopul de Ancyra a fost mare apărător al crezului niceean, sprijinindu-l pe Sfântul Atanasie al Alexandriei, dar apoi a căzut în rătăcirea antitrinitară. Trebuie remarcat faptul că Sinodul II Ecumenic din 381, care va stabili definitiv dogma Sfântului Duh, va reține termenii inspirați de Sfântul Vasile: „Cred întru Duhul Sfânt, Domnul de Viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, *Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit*, Care a grăit prin prooroci.“ Astfel, Sinodul evită utilizarea expresiei „de o ființă“, dar afirmă indirect același lucru, exact ca Sfântul Vasile cel Mare, ce susține egalitatea de cinstire (omotimia) și, deci, de slăvire care se cuvine Duhului.²¹

Sfântul Vasile conchide, arătând că: *„mulți nu fac nici o deosebire între ființă, care este comună, și între ideea despre ipostase sau persoane, care sunt diferite, din pricină că le confundă pe una cu cealaltă, gândindu-se c-ar fi indiferent dacă spui „Ființă“ ori „Persoană“ (de unde se și întâmplă că unii dintre cei care admit astfel de lucruri, fără să le cerceteze, vorbesc de un singur ipostas, atunci când vorbesc de o singură ființă, și invers, pe temeiul aceleiași aprobări, cei care acceptă cele trei Ipostase cugetă că au drept și ei să vorbească de împărțirea ființei după același număr).“*²² Astfel, rațiunea ființei este comună, ca bunătatea, dumnezeirea sau orice altceva care s-ar cugeta, iar ipostasul se vede în însușirea particulară a paternității, a înfierii și a puterii sfințitoare.

Combătând triteismul, adică pe cei care susțineau că în Dumnezeu sunt trei Persoane și trei esențe, Sfântul Vasile zice: *„Ei (arieni și anomeii) trebuiau să recunoască cum că Tatăl e Dumnezeu, Fiul e Dumnezeu și Duhul Sfânt e Dumnezeu, după cum ne-au învățat dumnezeieștile cuvinte și cei care au scos din ele cea mai înaltă înțelepciune. Iar celor care ne aruncă în față învinuirea că ne-am închinat la trei dumnezei să li se spună așa: noi recunoaștem numai un Dumnezeu, dar pe El nu-l înțelegem numeric, ci după fire. Într-adevăr, tot ceea ce se spune despre unul ca număr, acela nu-i nimic în realitate și nici simplu de la natură, pe când Dumnezeu e*

20. *Ibidem*, p. 304-305.

21. Pr. prof. Boris Bobrinskoy, *Împărțirea Sfântului Duh*, trad. de Măriuca și Adrian Alexandru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 224.

22. Sf. Vasile cel Mare, *op.cit.*, p. 177.

*recunoscut de toți ca simplu și necompus. Așadar, Dumnezeu nu-I unul ca număr... lumea este numericește numai una, dar nu una după fire, după cum nici simplă nu este... într-adevăr, noi o împărțim după elementele care o compun, în fier, apă, aer și pământ... Or, dacă nimic din ceea ce este unul ca număr nu-i unul prin fire, și dacă ceea ce este unul prin fire și simplu nu-i unul ca număr, și dacă zicem că Dumnezeu e unul prin fire, atunci cum ne pot atribui ei numărul, pe câtă vreme noi Îl excludem cu totul din această fericită și spirituală natură?*²³ Lumea nu poate exista în sine, nu își datorează sieși existența, ci e în atârnare de Dumnezeu și aspiră să se desăvârșească și mai mult cu ajutorul puterilor primite de la Dumnezeu. Doar Dumnezeu este absolut unul și absolut simplu, neatârând de nimic și fiind unic, sau mai presus de tot ceea ce cunoaștem noi ca unitate. Părintele Stăniloae spune că Dumnezeu, „fiind unul după fire și prin fire, nemaieexistând ceva asemenea Lui și de care să depindă, nu e unul sau primul dintr-o serie, nu se încadrează în ordinea celor numărate, e mai presus de număr. Treimea ipostasurilor nu contrazice această unitate.”²⁴

Respingând triteismul, Marele Vasile respinge și pe cei ce nu acceptau trei Ipostasuri de o ființă în Dumnezeu, respectiv pe cei ce privau pe Fiul de dumnezeire, adică pe arieni și anomei, care Îl socoteau pe Fiul cel mult asemenea în general cu Tatăl, dar nicidecum „de o ființă“, asigurând și față de ei unitatea de ființă a Treimii, nu după număr, ci după fire: „Potrivit învățaturii celei drepte, noi nu spunem că Fiul Se aseamănă cu Tatăl, nici că nu Se aseamănă, căci atât primul cât și cel de-al doilea din acești termeni sunt deopotrivă de imposibili. Într-adevăr, noțiunile „asemănător“ ori „neasemănător“ se atribuie unor calități. Recunoscând identitatea naturii, noi admitem deoființimea, și pentru Dumnezeu nu admitem ideea de compus pentru că Cel Care, după ființă, este Dumnezeu și Tată, a născut pe Cel Care, după ființă, este Dumnezeu și Fiul. Acest fapt este cel care ne îngăduie să evidențiem consubstanțialitatea sau deoființimea.”²⁵

În altă epistolă, Sfântul Vasile combate învățăturile lui Pavel de Samosata, episcop în Antiohia, care susținea că Fiul și Duhul Sfânt nu sunt Persoane dumnezeiești, ci niște creaturi ale Tatălui: „Ei ziceau că termenul

23. *Ibidem*, p. 131-132.

24. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 66.

25. Sf. Vasile cel Mare, *op.cit.*, p. 132-133.

„*de o ființă*“ ne duce cu gândul în același timp atât la ființă, cât și la ceea ce provine din ființă, așa încât, odată împărțită, ființa dă numirea de „ființă“ și celor în care a fost împărțită. O asemenea concepție poate avea o noimă într-o oarecare măsură atunci când vorbim de bronz și de monedele confecționate din bronz, dar în Dumnezeu-Tatăl și în Dumnezeu-Fiul, substanța sau ființa nu-i mai bătrână decât Ei înșiși, așa încât Persoanele divine nu pot fi socotite una mai bătrână decât cealaltă, căci ar fi mai mult decât nelegiuire să cugeți sau să spui despre Dumnezeu așa ceva.

Într-adevăr, ce ar putea fi mai vechi sau mai bătrân decât Cel nenăscut? Printr-o astfel de blasfemie nimicești însăși credința în Tatăl și în Fiul, căci sunt frați cei care-și iau începutul dintr-o singură ființă. Și întrucât existau și atunci (în vremea Sinodului de la Niceea) unii care ziceau că Fiul a fost adus din neființă la ființă, pentru a elimina această împietate, Părinții au adăugat termenul „*de o ființă*“. Într-adevăr, unirea Fiului cu Tatăl e veșnică și continuă. Chiar și cuvintele anterioare arată că aceasta era credința acestor oameni. După ce au spus „*Lumină din Lumină*“ și după ce au mărturisit că Fiul e „*născut, iar nu făcut*“ din substanța ori din ființa Tatălui, ei au adăugat la aceste declarații cuvântul „*de o ființă*“, vrând să arate prin aceasta că explicarea care s-ar da cuvântului „*Lumină*“ pentru Tatăl s-ar potrivi și Fiului. Căci între o lumină adevărată și altă lumină adevărată nu există nici o deosebire. De aceea, întrucât Tatăl e o lumină fără de început, iar Fiul e o lumină născută, cu alte cuvinte, unul e lumină și celălalt e lumină, Părinții anume au spus „*de o ființă*“, pentru ca să se vadă că și unul și celălalt se bucură de aceeași demnitate a firii și nu s-a spus „*de o ființă*“ ca să se arate că cele două Persoane sunt între ele ca frații, cum au gândit unii, ci deoarece cauza și ceea ce își ia începutul din ea sunt de aceeași fire, într-un cuvânt sunt „*de o ființă*“.²⁶

Teoria ce îl are ca promotor pe Pavel de Samosata, socotind Ființa ca izvor al Persoanelor în Sfânta Treime, își arată sensul ei panteist prin afirmația că esența impersonală este mai veche ca Persoanele și că acestea sunt produse ale ființei, având să se întoarcă în aceea, ca singura care fiind fără de început e, deci, și fără sfârșit. Neavând cine să combată această teorie în Apus – datorită și lipsei unui termen deosebit de termenii *substantia* și *persona* și echivalent cu ipostasul – s-a dezvoltat acolo fără opoziție ca o

26. *Ibidem*, p. 217.

doctrină care făcea să decurgă persoanele ca realitate de al doilea plan din *substantia*, echivalentă uneori cu ipostasul, care produce din două facultăți ale Sale cele două Persoane, apoi pe o a treia din substanța reunită cu facultatea producătoare a primei persoane. Doctrina aceasta s-a dezvoltat începând de la Tertulian prin Augustin până la Toma d'Aquino, ca să domine până astăzi teologia romano-catolică.²⁷

În Răsărit, Părinții capadocieni au oprit răspândirea acestei doctrine începând cu Sfântul Vasile cel Mare, care a demonstrat pe larg și irefutabil realitatea subzistentă și eternă a Persoanelor; a demonstrat că ființa nu este mai veche ca Persoanele²⁸ și, fără îndoială, nici Persoanele nu există mai înainte de ființă. Căci așa cum ființa nu poate exista decât în Persoane, tot așa Persoanele nu sunt decât modurile de a subzista ale ființei. În Sfânta Treime, fiecare Persoană e purtătoarea întregii Ființe, în comun cu celelalte două și nu fiecare purtătoare separată a unei părți a ființei. Potrivit Părinților răsăriteni, înaintea Persoanelor dumnezeiești nu există nimic, căci ele sunt din veci. Dar ele nu sunt goale de ființă sau cu o ființă divizată, deci mărginite. Dacă ar fi fost mărginite, ar fi fost asemenea zeilor păgâni.²⁹ Theodore de Regnon distinge și el același lucru.³⁰

Echilibrul între cele două aspecte ireductibile și indisociabile ale misterului Treimii – *uniființialitatea* și *triiipostaticitatea* – este asigurat în teologia ortodoxă răsăriteană de așa-numitul principiu al „monarhiei” Tatălui.³¹ Expresia „monarhie” semnifică aici „principiu unic” sau „obârșie unică”, nu stăpânire unică, principiul „monarhiei Tatălui” exprimă faptul că Persoana divină a Tatălui este în Treime unicul principiu (*monos arche*) ultim și concret ce determină simultan atât diferența absolută a Ipostasurilor treimice, cât și unitatea lor ființială, nu mai puțin absolută. Monarhia Tatălui constituie principiul fundamental și nota caracteristică definitorie triadolo-

27. Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 57.

28. Pavel Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu-Vicar, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 150.

29. *Ibidem*, p. 57.

30. Theodore de Regnon, *Etudes sur la Sainte Trinite*, Paris, 1897.

31. Un excelent rezumat al triadologiei capadociene se găsește în *Epistola 38* cuprinsă în: Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a III-a, *Despre Sfântul Duh, Corespondență (Epistole)*, col. P.S.B., vol. 12, trad., introd., note și indici de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, pr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

giei ortodoxe, evidențiind faptul decisiv că principiul diversității ipostactice ca și al unității ființiale în Treime este unul personal.³² „Nu că Ființa divină trebuie supusă Persoanei Tatălui, ci că Persoana Tatălui dă loc posesiei comune a Ființei pentru că nu se identifică cu Ființa, nefiind Persoana unică a divinității. Într-un anume sens, s-ar putea spune chiar că Tatăl este tocmai această posesiune în comun a ființei cu Fiul și cu Duhul, și că Tatăl nu ar fi o Persoană divină dacă n-ar fi decât o monadă; El s-ar identifica atunci cu ființa.”³³ Tatăl este Dumnezeu ca Persoană deplină numai în măsura în care naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt ca Persoane perfect egale cu Sine, în identitatea aceleiași Ființe.³⁴ Astfel, „monarhia Tatălui păstrează echilibrul perfect între natură și persoane, fără să încline balanța de-o parte sau de alta. Nu există substanță nepersonală, după cum nu există persoane non-consubstanțiale. Natura una și cele trei Ipостase se prezintă în același timp spiritului nostru, fără ca una să fie anterioară celorlalte sau viceversa.”³⁵ În viziunea Sfinților Părinți, nu poate fi deci vorba în Treime nici de un „esențialism” trinitar impersonal, dar nici de un „personalism” trinitar neconsubstanțial. Dumnezeu este din Tatăl Treime și Unime în același timp, ba mai mult, nu numai Unime și Treime, ci $1=3$ și $3=1$, depășind întru Sine legea numărului și relația ca opoziție diadică, bipolară. De aceea, în viziunea ortodoxă a Părinților răsăriteni, relațiile intratrinitare - paternitatea, filiația și purcederea – sunt relații de origine și diversitate, neopozabile reciproc, care exprimă numai, nu întemeiază ele însele diversitatea triipostatică a Treimii.³⁶ În gândirea patristică, Sfânta Treime „nu este un act de voință,

32. Arhid. Ioan I. Ică jr., *Sfânta Treime în teologia apuseană contemporană din punct de vedere ortodox*, în „Mitropolia Ardealului”, 1986, nr. 5, p. 29.

33. Vl. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. de Anca Manolache, Ed. Humanitas, București, 2006, p.81.

34. Arhid. Ioan I. Ică jr., *op.cit.*, p. 32.

35. Vl. Lossky, *op.cit.*, p. 79. cf. și A. De Halleux, *Personalisme ou essentialisme trinitaire chez les Peres cappadociens? Une mauvaise controverse*, „Revue Theologique de Louvain” 17, 1986, nr. 2, p. 129-155; reputatul patrolog critică interpretarea excesiv „personalistă” dată triadologiei Capadocienilor de teologii ortodocși greci Chr. Yannaras și I. Zizioulas, după care, spre deosebire de Părinții alexandrini (Atanasie, Chiril) și de Sinodul I ec. de la Niceea, care au pus accentul pe „consubstanțialitatea” divină, Părinții Capadocieni și Sinodul II ec. de la Constantinopol ar manifesta în teologia lor trinitară o abandonare a limbajului „esenței”, în favoarea unui riguros „personalism”.

36. Arhid. Ioan I. Ică jr., *op.cit.*, p. 32.

nici de necesitate internă; în general, acesta nu este un act, ci modul veșnic de existență trinitară în ea însăși. Este o realitate primordială care nu poate fi bazată pe nici o altă noțiune decât ea însăși, Trinitatea fiind anterioară oricăror calificări – bunătate, inteligență, iubire, putere, nesfârșire – în care Dumnezeu Se manifestă și poate fi cunoscut.³⁷

„Dogma Trinității (Treimii) marchează culmea teologiei, unde gândirea noastră se oprește dinaintea tainei inițiale a existenței Dumnezeului personal.”³⁸

Datorită izolării politice și cultural-religioase survenite între Apus și Răsărit, ca urmare a prăbușirii Imperiului Roman de Apus (476) sub loviturile germanilor arieni, ce vor constitui pe ruinele lor primele regate medievale, pe de altă parte datorită ascensiunii treptate a papalității în Occidentul latin, devenit progresiv romano-catolic, s-a dezvoltat, începând cu Fericitul Augustin și celebrul lui tratat „De Trinitate”, un tip de triadologie latin, structurat diferit și incompatibil atât în premisele, cât și în consecințele sale cu cel grec, răsăritean.

Pentru a înțelege triadologia de factură augustiniană, trebuie precizate cele două realități istorice care au precedat geneza ei spirituală: 1) lupta dusă de episcopii latini în Apus (sec. IV-VII) pentru convertirea germanilor arieni la ortodoxia trinitară și 2) influențele exercitate asupra ei de „triadologia” speculativă a neoplatonismului plotinian. Augustin nota că a regăsit esențialul doctrinei creștine, cu excepția Întrupării.³⁹ Lupta dusă împotriva subordinaționismului și neoplatonismului plotinian ar putea explica principalele caracteristici ale doctrinei trinitare latine. Antiarianismului i se datorează: 1) „esențialismul”, transformarea esenței divine în realitatea ontologică ultimă și primordială în Dumnezeu și 2) „filioquismul”, adoptarea purcederii Duhului Sfânt și de la Fiul, prin care se viza consolidarea divinității Fiului și Duhului Sfânt, contestate de arieni.⁴⁰ Louis Bouyer, un reputat teolog romano-catolic, spune despre Augustin: „În fapt, concepția sa despre Treime e calchiată mult mai îndeaproape pe cea a lui Plotin, decât

37. Vl. Lossky, *op.cit.*, p. 85.

38. *Ibidem*, p. 89.

39. Fer. Augustin, *Scrieri alese*, partea I, Confessiones/Mărturisiri, col. P.S.B., vol. 64, traducere și indici Nicolae Barbu, introd. și note pr. Ioan Rămureanu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, p.157-158.

40. Arhid. Ioan I. Ică jr., *op.cit.*, p. 36-37.

„tearhia“ dionisiană, și cu mult mai mult decât triadologia capadociană de care depinde Dionisie. Originalitatea sa în această privință constă toată în realismul apăsător cu care va interpreta analogiile psihologice deja subiacente triadei plotiniene – Unu, Intellect, Suflet (*hen, nous, psyche*). Astfel, el va face ca persoana a doua (a Treimii) să porceadă pe calea intelectului, iar cea de-a treia, pe calea voinței... Trebuie observat că acest personalism sporit nu privește deloc ipostasurile ca atare, ci esența divină, care la Augustin, contrar a ceea ce fusese afirmat de Tertulian, tinde în mod clar să devină «*Unus*» și nu «*Unum*», ipostasurile retrogradând dimpotrivă spre impersonalitate. Ținem aici, trebuie să o recunoaștem, cheia a tot ceea ce de acum înainte va separa din ce în ce mai mult Occidentul de Orient.⁴¹ Tot același teolog afirmă: „Trebuie recunoscut că a pleca de la esența divină, a o considera anterioară Persoanelor și ca sursă a lor, în orice manieră s-ar face, înseamnă a face quasi-imposibil faptul de a da seama de distincția lor dincolo de un modalism latent.”⁴²

Triadologia răsăriteană, exprimată de Părinții capadocieni atât împotriva arianismului, cât și a extremei opuse, a sabelianismului, diferă de „trinitologia”⁴³ latină, cum o numește părintele Ică jr., acesteia din urmă lipsindu-i principiul de echilibru între Ființă și Ipostas al „monarhiei” Tatălui și alunecând, datorită tendinței sale exclusiv antiariene, într-o supralicitare excesivă a momentului uniesențialității divine, supralicitare ce periclitează real distincția reală și triipostatică în lume.⁴⁴ Trinitologia augustiniană, căreia îi lipsește atitudinea apofatică în fața misterului, a proiectat în Dumnezeu un model psihologico-filosofic pur uman, care nu are nimic de-a face cu Revelația, antropomorfizându-l într-un sens individualist cu totul inacceptabil pentru Părinții Răsăriteni:⁴⁵ „Totul e, desigur, de o delicioasă ingeniozitate.

41. L. Bouyer, *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grace*, Paris, 1980, p.215.

42. L. Bouyer, *Le Pere invisible. Approches du mystere de la divinite*, Paris, 1976, p. 274.

43. Părintele prof. dr. Ică jr. face distincție între triadologie și trinitologie, fiindcă între „Trias” și „Trinitas” este o foarte caracteristică diferență de semnificație. Termenii ortodocși „Trias”, „Treime”, „Troică” indică ca realitate ontologic primordială în Dumnezeu Treimea Persoanelor, pe când latinul „Trinitas” este marcat prin însăși expresia lui lingvistică de o înțelegere esențială a Treimii, indicând prin terminația sa impersonală – „itas” (cf. aeternitas, divinitas) mai degrabă o calitate treimică a esenței divine și vizează esența divină ca factor ontologic primordial în Dumnezeu.

44. Arhid. Ioan I. Ică jr., *op.cit.*, p. 36.

45. *Ibidem*, p.38.

Dar când s-a citit întreagă această ultimă parte din tratatul «*De Trinitate*» al lui Augustin și se revine apoi la tratatele «*Contra Iulian*» ale lui Vasile cel Mare și Grigorie de Nyssa, este dificil să nu ne întrebăm ce ar fi gândit aceștia dacă ar fi putut să o citească. E de temut că n-ar fi văzut în strălucitul lor continuator decât un alt Eunie, desigur mai pios și chiar mai modest decât primul... dar care nu-și dădea, poate, cu mult mai bine seama de ce face când vorbește despre Dumnezeu!⁴⁶ Tot astfel, vorbind despre lipsa atitudinii apofatice și a unei percepții eclesiale a misterului Sfintei Treimi, Vladimir Lossky sublinia: „Teologia romano-catolică... comite o confuzie inadmisibilă din punct de vedere al triadologiei ortodoxe, căci calificările exterioare – intelect, voință, sau iubire – sunt introduse aici în interiorul Trinității, pentru a indica raporturile celor trei Ipostase. Este, mai curând, o individualitate divină decât o Trinitate de persoane.”⁴⁷ Ca o consecință ce reiese din această viziune trinitară modalist-esențialistă ar fi concepția – „filioque” ce exprimă confuzia între planul existenței interne a Treimii și manifestarea sau revelarea slavei lui ființiale „ad extra”. Prin purcederea ipostatică a Duhului și de la Fiul, planul manifestării circumființiale a slavei e proiectat și identificat cu cel al existenței ipostatice treimice în sine. Nu în jurul sau în afara ființei Sale, ci în Sine, Treimea devine o revelare internă a esenței divine care se cunoaște și se iubește pe sine în actele procesiilor divine - a Fiului din Tatăl și a Duhului din ambii. Astfel, planul slavei și revelării divine eterne în afara este resorbit în cel transcendent al Treimii „imanente”, în autorevelarea internă a esenței divine unice, iar în afară Dumnezeu nu mai lucrează decât prin efecte create.⁴⁸ „Nu mai e loc pentru energiile Treimii. În afara esenței divine, a cărei autodiferențiere consumă întreaga manifestare a naturii divine, nu mai există „nimic altceva decât efecte create, acte ale voinței analoge actului creației. Teologii occidentali vor trebui să profeseze caracterul creat al slavei, al harului (grației) sfințitoare, să renunțe la îndumnezeire, și în aceasta, vor fi foarte consecvenți triadologiei lor.”⁴⁹

Tot „*filioquismul*”, cu identificarea Fiului cu Tatăl și subordonarea Duhului Fiului, este la originea *hristomonismului* de factură apuseană și

46. L. Bouyer, *op.cit.*, p. 221.

47. Vl. Lossky, *op.cit.*, p. 85.

48. Arhid. Ioan I. Ică jr., *op.cit.*, p. 40.

49. Cf. magistr. Ică I. Ioan, *Concepții teologice eronate asupra raportului dintre natură și har*, în „Ortodoxia”, 12, 1960, nr. 4, p. 526-551.

poate expresia cea mai izbitoare a regresiei lui trinitare. Prin încetarea de a mai fi Unul din Sfânta Treime, Hristos, în teologia apusenă s-a redus treptat la hristo-logie, hristo-logia la „iisuso“-logie, ajungându-se în cele din urmă la un „umanism creștin“ și la „moartea lui Dumnezeu.“⁵⁰ „Întreaga ortodoxie, doctrina despre Dumnezeu cel unul în Treime s-a redus astfel, astăzi, în Occident, la istoria exemplară a omului Iisus, iar viața creștină la o soteriopraxie etică, individuală și socială, înțeleasă ca o asemănare pur umană cu omul Iisus.“⁵¹

Venind pe filiera augustiniană, teologul dominican Juan Miguel Garrigues încearcă să găsească un punct de conciliere între învățătura ortodoxă despre purcederea Duhului Sfânt numai de la Tatăl pe baza cuvintelor Mântuitorului Hristos (Ioan 15, 26) și doctrina catolică a lui Filioque. El încearcă să facă o distincție în legătură cu semnificația termenilor de „purcedere“ și „procedere.“ Susținând că termenul grec de „purcedere“ a sfârșit prin a fi restrâns la raportul personal al Duhului cu Tatăl, din fidelitate față de cuvintele Sfântului Ioan Evanghelistul, expresia latină „procedit ab utroque“ vizează pe Tatăl și pe Fiul în comunitatea lor ca principiu inspirator al Duhului.⁵² Deci termenul grecesc de „purcedere“ se referă doar la relația personală a Duhului cu Tatăl și cu Fiul. Termenul latin de „procedere“ se referă la legătura substanțială a Duhului cu Tatăl și cu Fiul, fără a lua în considerare legătura personală a Duhului numai cu Tatăl, fiindcă vizează natura divină pe care Tatăl o comunică Fiului pentru a deveni un singur principiu substanțial de purcedere a Duhului Sfânt.⁵³ Soluția teologului dominican este că Duhul Sfânt purcede ipostatic de la Tatăl și ar procedea substanțial de la Tatăl și de la Fiul. Această teorie apelează la formulele bazate pe separația artificială dintre natură și ipostas. Admițând disocierea în purcederea Duhului, s-ar susține că ceea ce este adevărat din punct de vedere ipostatic,

50. Megas Farantos, *Bemerkungen zur Trinitats – und Geistlehre des Glaubens bekennnisses von Nizaa – Konstantinopol*, în „*Le II Concile Oecumenique. Signification et actualite pour le monde cretienne d'aujourd'hui*“ (Les Etudes Theologiques de Chambesy 2), Chambesy-Geneve, 1982, p. 240 și 254.

51. Arhid. Ioan I. Ică jr., *op.cit.*, p. 41.

52. Juan Miguel Garrigues, *Procession et akporese de Saint-Espirit*, în „*Istina*“, Paris, 1972, nr. 3-4, p.356.

53. Pr. prof. D. Popescu, *Aspecte noi în problema Filioque*, în „*Ortodoxia*“, 1974, nr. 4, p. 583.

adică purcederea Duhului numai de la Tatăl, nu este adevărat din punct de vedere substanțial, fiindcă una este purcederea Duhului de la Tatăl și alta procederea substanțială a Duhului de la Tatăl și de la Fiul. Dacă se pornește de la premisa legăturii indisolubile dintre natură și ipostas și simultaneitatea acestora – căci nu există ființă sau esență anterioară ipostasului și nici ipostas existând mai înainte fără esență – se poate susține în mod consecvent și logic că ceea ce este valabil pe plan ipostatic, este valabil și pe plan substanțial, fiindcă Duhul Sfânt purcede sau procede numai de la Tatăl atât sub raport ipostatic, cât și sub raport ființial.⁵⁴

Această soluție propusă duce la apariția a două feluri de monarhii ireconciliabile în sânul Sfintei Treimi, una personală și necomunicabilă a Tatălui și alta impersonală și comunicabilă, referitoare la natura divină proprie Tatălui și Fiului, introducând astfel o nouă și profundă diviziune în Sfânta Treime.⁵⁵

O încercare de reconstrucție „personalistă“ a doctrinei trinitare în Occident a avut loc în secolul al XII-lea, în viziunea abatelui cistercian Gioacchino da Fiore, a cărui gândire era dominată de problema stabilirii unei conexiuni între Treime și sensul istoriei. Dacă scolastica medievală considera existența divină anterior Persoanelor divine, Gioacchino da Fiore a căzut în extrema opusă, privind-o ca posterioară acestora. Absența principiului integrator al „monarhiei“ Tatălui, care să echilibreze relația între ființă și ipostasuri, a făcut ca abatele cistercian să treacă de la unitarismul esențialist-modalist într-un personalism necons substanțial, triteist. Astfel, unitatea celor trei Persoane treimice nu mai era identitatea ființială numerică a consubstanțialității, ci una de specie, colectivă și de asemănare. Dacă modelul trinitar „clasic“ al scolasticii era cel psihologic augustinian al subiectului divin unic autodiferențiindu-se în relații intraindividuale, modelul lui Gioacchino da Fiore, care se pare a fost inspirat din Scriptură (Ioan 17, 22), este tot unul antropologic, nicidecum individualist, ci mai degrabă „social“, colectivist, al relațiilor interpersonale din comunitatea umană sau eclesială.⁵⁶

54. Pr. prof. dr. D. Radu, *Hotărârile dogmatice ale Sinodului II ecumenic (381) – sinteză a învățăturii de credință în spiritualitatea ortodoxă*, în „Biserica Ortodoxă Română“, 1981, nr. 7-8, p. 811.

55. Pr. prof. D. Popescu, *op.cit.*, p. 591.

56. Arhid. Ioan I. Ică jr., *op.cit.*, p. 51.

Acest „personalism“ triteist și istoricizant al abatelui cistercian, condamnat de Biserica Romano-Catolică, a fost redescoperit și reafirmat energetic de către teologul luteran Jurgen Moltmann, în cartea sa: „*Trinitat und Reich Gottes*.“

Teologia trinitară a lui Moltmann critică dur întreaga trinitologie augustiniană modalistă, individualistă (monopersonală), speculativă și anistorică, ruptă de istoria concretă a mântuirii. Sensibil mai cu seamă la implicațiile sociale, ideologice și politice ale unei astfel de doctrine (monoteismul teologic, politic și clerical) în evoluția istorică a Occidentului, pe care le critică cu vehemență, Moltmann construiește o teologie trinitară explicit și pragmatic personalistă, socială și istorică.⁵⁷

Reputatul teolog luteran nu face distincția între Treimea „iconomică“ și Treimea „imanentă“, adică între Dumnezeu în Sine și în manifestările Sale energetică, naturală și eternă, și iconomia voluntară, absolut liberă și gratuită. În absența principiului integrator al „monarhiei“ Tatălui, care să echilibreze relația între Fiinta și Ipostasurile treimice, și în absența unei atitudini apofatice în fața misterului insondabil al Treimii, teologia trinitară occidentală nu l-a putut gândi pe Dumnezeu în Sine ca independent de lume și om, și forțând analogiile antropologice – fie în sens individual, fie în sens colectiv – a căzut, pe linia de la Fer. Augustin la Rahner și Garrigues, într-un „esențialism“ modalist trinitar, care a generat prin răsturnare ateismul modern, iar pe linia de la Gioacchino de Fiore la Moltmann, într-un „personalism“ trinitar triteist, ambele evoluții generând grave consecințe pe plan eclesial și social în istoria Occidentului.⁵⁸

57. J. Moltmann, *Trinitat und Reich Gottes*, în „*Zur Gotteslehre*“, Munchen, 1980, p. 34-35.

58. Arhid. Ioan I. Ică jr., *op.cit.*, p. 56.