

# FUNDAMENTAREA BIBLICĂ A TERMINOLOGIEI TRINITARE LA PĂRINȚII GRECI AI BISERICII DIN VEACUL AL IV-LEA

LUCIAN CARP

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
lavrentiecarp@yahoo.com

**Abstract:** The case regarding the controversy of Trinitarian terms is one that, amazingly, continues to our days, although the dispute was settled long ago. But the credit for establishing the trinitarian terminology belongs to the Church Fathers, especially to those dating in the fourth century. They were able to develop a well-articulated theology, true to Scripture and Church tradition both at the semantic and the lexical levels. In this article, we analyze three crucial aspects: (1) to what extent was the Scripture the benchmark for the Fathers, (2) how faithful is their theology to the Old and especially to the New Testament at the semantic level and then (3) at the lexical level.

**Key-words:** Trinity, *hypostasis*, substance, *homoousios*, person, Holy Fathers, linguistics, Holy Scripture.

Cristalizată la capătul a mai multe secole în cadrul teologiei creștine sub presiunea filozofiei, terminologia trinitară stârnește și astăzi controverse. Are ea la bază Scriptura și cuvântul evanghelic lipsit de pretenții sau este de sorginte profană, tributară îndeosebi sistemelor filozofice de până în veacul al IV-lea? Cu alte cuvinte, Părinții Bisericii, care au trebuit să expună învățătura dreaptă despre Dumnezeu cel întreit în Fețe, au fost fideli conceptelor ce se regăsesc în paginile Bibliei sau au folosit noțiuni filozofice existente anterior, trădând astfel puritatea cuvântului evanghelic pentru a inaugura o linie diferită pe care s-a înscris teologia în următoarele secole?

Cercetarea filologică a terminologiei trinitare ne-ar putea ajuta la catalogarea, pe cât posibil, imparțială: se poate constata o sursă de inspirație scripturistică sau una filozofică profană? În aflarea răspunsului vom merge chiar pe urma disputelor din acele vremuri pe marginea acestei chestiuni, când a fost nevoie să se dea un răspuns temeinic acuzelor că sursa de inspirație în alegerea termenilor nu este Scriptura. Pentru a da coerență demersului nostru, vom analiza succesiv trei aspecte ale alegerii terminologiei: (1) în ce măsură au avut Sfinții Părinți Scriptura ca punct de reper, (2) cât de fidelă este teologia lor față de Vechiul și, mai ales, de Noul Testament la nivel semantic și apoi (3) la nivel lexical.

Menirea cercetării noastre pe linie filologică este să aducă un punct de vedere obiectiv asupra controverselor dacă teologia trinitară este o dezvoltare a revelației biblice sau a fost tributară curentelor filozofice ale vremii. Valoarea unei astfel de cercetări își va dovedi utilitatea prin faptul că răspunde unor teze insuficient argumentate pe tema în discuție.

Chiar la noi în țară, elevii de seminar sunt îndrumați, în prima lor fază de formare teologică, de manualul de *Dogmatică ortodoxă* pe ideea influenței puternice a filozofiei: „neavând la început termeni tehnici speciali, Sfinții Părinți au fost obligați să împrumute acești termeni din filosofia păgână, latină și greacă” (Remete 1996, p. 154). Este dat drept exemplu termenul *ousia*, care ar fi fost împrumutat de la Aristotel. Acesta privea *ousia* în două feluri, esența specifică, latura comună a indivizilor din aceeași specie, și esența concretă, existența individuală (Remete 1996, p. 154). Există și situații îmbucurătoare, tot în mediul teologic românesc, voci care afirmă contrariul mult mai bine argumentat și cu o ținută științifică superioară. Părintele Profesor Constantin Voicu nota că „prin erezii, s-a încercat ca deodată cu noțiunea de Logos, ca și cu alte categorii filozofice, să se introducă în creștinism și ceva din spiritul elen. (...) Logica greacă (păgână), o dată admisă conducătoare sau și numai lămuritoare principală, ducea firesc spre erezie” (Voicu 1963, p. 9). Totuși se pot constata, la nivel de manual de dogmatică pentru seminarii, și voci fidele tradiției bisericești, precum Profesorul Protoiereu Mihail Pomazanski, care a activat în Biserica Rusă din diaspora SUA: „dogmele nu sunt întemeiate pe concepții raționale ale unor indivizi separați, fie ei chiar și părinții și învățătorii Bisericii, ci mai curând pe învățătura Sfintei Scripturi și pe Sfânta Tradiție Apostolică” (Pomazanski 2009, p. 21)<sup>1</sup>, deci nicidecum pe idei filozofice, ci pe învățătura inspirată aflată în Scriptură sau pe Tradiția internă a Bisericii.

Dar teoriile de la noi sunt adesea reflexii ale celor din străinătate, mai ales că exigențele științifice occidentale, net superioare celor de la noi, sunt importate cu ușurință. Totuși o preluare servilă, pripită, nu poate fi benefică. Dimpotrivă, o receptivitate critică ar da mai multă credibilitate propriei tradiții și ar aduce mai multe beneficii de pe urma rezultatelor cercetărilor din străinătate.

În mediul neortodox occidental au fost emise ambele opinii, atât a fidelității scripturistice, cât și a influenței filozofiei asupra terminologiei creștine. Exponenții principali sunt englezul Hatch și germanul von Harnack, primul negând vreo influență a filozofiei grecești asupra Părinților, iar al doilea susținând că, dimpotrivă, gândirea lor a fost atât de mult îmbibată de ea, încât „doctrina lor a stricat și distorsionat creștinismul original autentic” (Hanson 1988, p. 856). Se pare că Harnack a avut mai mare aderență, „a pus stăpânire permanentă pe teologii și istoricii de după Reformă. În ciuda faptului că această concepție a sa despre elenizare ca o corupere a Evangheliei a fost supusă unor critici devastatoare în privința mai multor aspecte, validitatea ei” rămâne în picioare, fiind „implicată în

<sup>1</sup> Precizăm, de asemenea, că opera a fost publicată în rusește în 1963 în New York, apoi tradusă în engleză după 10 ani.

discuții” teologice, cum ar fi cea „despre (ne)pătimirea divină” (Gavrilyuk 2013, p. 17-18).

Combaterea tezelor lui von Harnack de către Paul Gavrilyuk într-o cercetare recentă (2006) privind nepătimirea divină, luată drept caz de departajare, are ca scop tocmai „demontarea concepției potrivit căreia mesajul Bibliei a fost corupt în perioada patristică de filozofia elenistică” (Gavrilyuk 2013, p. 7). Cazul concret invalidează și teza generală ce nu are, astfel, acoperire. Un alt studiu de caz, care vizează aceeași problemă a împrumutului de termeni și chiar concepte din filozofia greacă, îl constituie cel al Prof. Dr. David Bradshaw, *Aristotle East and West – Metaphysics and the division of Christendom* (2004), în care se urmărește evoluția semantică a conceptului de „energeia” de la filozofii clasici până în Evul Mediu ecleziastic. Ambele dovedesc o revalorificare semantică din partea Sfinților Părinți a unor termeni consacrați în mediul păgân, *energeia* și *apatheia*, și utilizați cu alte sensuri în creștinism. Mai mult decât atât, se remarcă o scindare între Răsărit și Apus, între Părinții veacurilor primare și teologii moderni. Aceste disocieri provin de la Fericitul Augustin, care a rămas puternic tributار filozofiei păgâne, pe când Părinții răsăriteni s-au distanțat de ea în mod evident. Mai departe, ruptura definitivă a survenit odată cu apariția scolasticii în Apus, care s-a întors spre filozofii clasici și s-a produs o despărțire și mai evidentă între Răsărit și Apus, concretizată în schisma Bisericii.

Având în vedere, așadar, distanțarea Occidentului de tradiția răsăriteană și apoi evoluția târzie într-o direcție nepatristică, intelectualistă, nu este greu de intuit că punctele de vedere diferite privind fidelitatea scripturistică a teologiei patristice provin din direcția celor două tabere distincte: occidentală și răsăriteană. Rolul unei cercetări filologice este tocmai acela de a elimina părtinirea, privind problema, pe cât posibil<sup>2</sup>, detașat de apartenența la un curent sau altul. Cu alte cuvinte, preluând de la cei doi cercetători menționați mai sus metoda studiului de caz, vom încerca să studiem faptele de limbă, nu interpretările lor<sup>3</sup>. Iar pentru că problematica propusă este una spinoasă și atinge multe orgolii, abordarea se impune a fi una cât se poate de tehnică și circumscrisă dezbaterii, anume cât de mult se regăsește Biblia în formularea termenilor trinitari ca miez al dezvoltărilor teologice ulterioare.

---

<sup>2</sup> Subiectivitatea nu poate fi evitată. Apartenența mea ca monah la Biserica Ortodoxă îmi impune un anumit crez. Însă acest lucru nu implică în mod necesar o abordare tendențioasă. Subiectivitatea poate fi chiar benefică pentru o mai atentă analiză.

<sup>3</sup> Pentru cineva format într-un mediu occidental sau răsăritean este greu de depășit tentația de a vedea în scrierile patristice asemănări și distincții, concepte și termeni cu care este familiarizat el însuși. Ori analiza expresiilor și sistemelor patristice concrete este cea care poate înlătura orice urmă de eroare subiectivă.

## 1. BIBLIA CA REPER ABSOLUT LUAT DE SFINȚII PĂRINȚI ÎN FORMULAREA TEOLOGIEI TRINITARE

Scriptura nu conține definiții clare, ci este doar un izvor primar al credinței și ea se caracterizează prin lipsa unui sistem, a unei prezentări bine structurate a concepției despre Treime. Cu atât mai puțin se poate vorbi de termeni consacrați. Călea onestă de a defini dogmatic în termeni cât mai preciși taina Treimii și Unimii este de a identifica mai întâi conceptele cu care se operează, abia apoi de a exprima aceste concepte în termeni cât mai potriviți. Mai important decât a folosi cuvintele Scripturii este de a-i păstra sensurile, abia apoi de a utiliza termeni extrași din cuprinsul ei. Aceasta deoarece avem a face cu noțiuni vagi, ce au nevoie de clarificări.

Mai întâi trebuie să precizăm că avem în vedere scrierile celor mai renumiți Părinți ai Bisericii din secolul al IV-lea, anume Sf. Alexandru al Alexandriei, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul și Sf. Grigorie de Nyssa, și hotărârile Sinoadelor Ecumenice I și II de la Niceea și Constaninopol. Bineînțeles că sunt mult mai mulți cei care și-au adus aportul, dar aceștia sunt reprezentativi. Iar secolul al IV-lea a fost apogeul și încununarea dezbatărilor anterioare. Nu acum și nu doar acești Părinți au formulat dogma Treimii, ci în ei și în acel secol și-au găsit exprimarea toți ceilalți anteriori într-un mod deplin și pentru tot restul timpului.

Sfinții Părinți disting trei entități separate: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, Care converg într-o unitate indisolubilă. Au operat aceste distincții pentru a apăra dreapta credință de învățăturile eretice care fie le contopeau până la identitate, fie le despărțeau până la înstrăinare una de alta. Scopul lor a fost să salveze nealterată învățătura bisericească, ce exista deja și s-a perpetuat de la apostoli, de concepțiile eretice, care veneau pe fondul unor înțelegeri greșite. Veridicitatea teologiei lor este mai presus de îndoială, pe de o parte, iar pe de alta, nu constituie temă de dezbatere pentru lucrarea de față. Corectitudinea teologiei lor nu este dată de o justă interpretare la nivel lingvistic a Bibliei, ci este susținută de descoperiri dumnezeiești și minuni care atestau afirmațiile lor<sup>4</sup>. Însăși Sfânta Scriptură este o carte inspirată și doar prin descoperire se poate interpreta corect mesajul ei<sup>5</sup>. De aceea nu se poate vorbi despre o fidelitate lingvistică urmărită de Părinți, pentru că nu aveau în vedere acest lucru, ci de una extralingvistică, mai presus de exprimări. Noi doar

<sup>4</sup> Chiar la Sinodul I Ecumenic este celebră intervenția Sf. Spiridon, care a făcut prin minune să se despartă o cărmidă pe care o ținea în mână în lutul, apa și focul din care a fost alcătuită, pentru a pune capăt disputelor în cuvinte dintre eretici și ortodocși (V.Sf. decembrie, p. 225).

<sup>5</sup> Rațiunea omenească este greu să surprindă logica Scripturii pentru că se fac referiri la alte realități, care nu sunt de ordin material. Numai inspirația poate ajuta mintea să descopere sensurile adevărate ale Bibliei. O încercare de a interpreta strict la nivelul limbii și al exprimării, fără a avea experiența lucrurilor de natură spirituală asemănătoare celor descrise în paginile ei, va eșua în a surprinde corect sensurile expresiilor.

reconstituim un proces lingvistic care s-a derulat de la sine, fără să fi fost avut special în vedere.

Așadar, totul se derulează în jurul acestor trei realități. Tatăl este Dumnezeu nevăzut, descoperit în anumite vedenii relatate în Noul Testament: glasul care dă mărturie din cer despre Fiul la botezul în Iordan și la Schimbarea la Față de pe munte (Mt. 3, 17; 17, 5). Fiul este Dumnezeu întrupat, Care a transmis Evanghelia prin apostoli. Iar Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și este numit doar indirect Dumnezeu, Care S-a pogorât din cer peste apostoli (Fapte 2, 4). În privința acestor trei entități nu există dubii, doar identificarea caracteristicilor lor ridică probleme și nevoia de a găsi termeni tehnici, definatorii. Avem lucrurile semnificate corect identificate. Până aici notăm fidelitatea la nivel semantic față de Biblie. Deși nu este un aport remarcabil, totuși îi individualizează prin faptul că doar ei, Părinții, au mers pe sensurile genuine ale Scripturii, pe când ereticii au deraiat, sub o influență străină, cea a gândirii filozofice, nu biblice.

Un alt aspect ce trebuie luat în considerare este acela că opiniile exprimate în legătură cu Sfânta Treime sunt argumentate din abundență cu citate scripturistice. Nu găsim afirmații fără acoperire biblică. Chiar dacă se face uz și de alte argumente, din tradiția Bisericii sau din propriile observații, ele doar completează ceea ce s-a spus pe temeiul Scripturii. Ceea ce înseamnă că sensurile și termenii folosiți vor fi de proveniență biblică, de o fidelitate maximă. Iar tradiția bisericească și comentariile personale au ca izvor sau sunt într-o strânsă legătură cu mesajul biblic. Niciun Părinte nu a folosit metode și silogisme filozofice și nici nu a adus mărturii de la alți scriitori și gânditori decât cei din cadrul Bisericii pentru că aveau încredințarea că Evanghelia nu poate fi înțeleasă decât de cei ce au crezut în Hristos<sup>6</sup>.

Dacă ereticii cochetau cu filozofia profană și-și făceau un nume mare din faptul că sunt iscusțiți în a jongla cu teoriile marilor filozofi, Sfinții Părinți respingeau și condamnau concepțiile acelora, cu atât mai puțin se inspirau sau puneau vreun preț pe scrierile lor sau chiar pe metoda lor de raționare. Chiar dacă au avut o educație puternică profană, în materie de credință nu au contat teoriile învățate la școlile frecventate de ei. Ba chiar cunoașterea lor a luat naștere pe altă cale decât cea discursivă și pe alte temeuri. Elocventă este afirmația Sf. Vasile cel Mare în scrisoarea către Eustațiu: „După ce mi-am cheltuit mulți ani din viață cu lucruri deșarte și întreaga tinerețe mi-am risipit-o cu truda zadarnică de a agonisi învățăturile înțelepciunii despre care Scriptura spune că-i nebulie față de înțelepciunea cea adevărată, m-am trezit în sfârșit ca dintr-un somn adânc și mi-am îndreptat privirea spre minunata lumină a adevărului evanghelic...” (PG 32, 824A). Este vorba de o convertire nu doar a gândirii, ci și a vieții; Sfântul nu doar că a recunoscut superioritatea Evangheliei, ci a lăsat în urmă înțelepciunea profană

---

<sup>6</sup> „Nimeni nu cunoaște pe Fiul decât Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât Fiul și cel cărui va voi Fiul să-i descopere” (Mt. 11, 27). Cunoașterea lui Dumnezeu este rezervată celor ce primesc luminare de la Hristos prin credința în El.

pentru ea. Partea pozitivă din educația din tinerețe o constituie abilitatea intelectuală, capacitatea de sistematizare și sintetizare a cunoștințelor. Cu această formație academică au pătruns și s-au mișcat pe terenul credinței revelate, în contrast cu ereziarhii, care amestecau concepțiile profane cu cele bisericesti.

Înainte de a merge mai departe, subliniem fidelitatea expresă manifestată de Părinți, dependența lor față de textul Scripturii și grija de a nu se abate de la reperatele revelate trasate de ea.

## 2. FIDELITATEA LA NIVEL SEMANTIC FAȚĂ DE SCRIPTURĂ

Pentru a reuși să dezvolte fără greșală teologia trinitară din paginile Scripturii, Sfinții Părinți au avut ca prioritate, cum e și normal, identificarea sensurilor de bază și păstrarea lor nealterată, abia apoi conservarea termenilor și expresiilor întrebuințate. Numai că, pentru a desprinde ideile fundamentale, a fost nevoie să formuleze ei un sistem bine încheiat pentru că nu a fost expus vreunul în mod desfășurat de către autorii biblici.

Așadar, nu poate fi urmărită o fidelitate *stricto sensu* pentru că nu există măcar o prezentare sistematică a Treimii în Vechiul sau în Noul Testament, ci fidelitatea trebuie urmărită în alcătuirea unei expuneri care să reunească în mod coerent și sintetic cunoștințele despre Dumnezeu revelate dispart în Biblie. În afară de cele trei entități pentru Care există consecvență în a-I denumi (adică Tatăl, Fiul sau Cuvântul și Duhul Sfânt, Care sunt Dumnezeu), nu se găsesc alte noțiuni cristalizate și definitive. Nu sunt dezvăluite în mod explicit nici proprietățile, caracterul de Persoane, nici că sunt distincte, nici că au un fond comun, o ființă veșnică. Cu atât mai puțin nu este folosită o expunere logică, structurată. Nici nu se pot emite astfel de pretenții. Putem numi Scriptura o revelație a adevărului, nu o expunere a lui. Datoria de a-l expune pe înțeles revine apostolilor și învățătorilor bisericesti pentru a-l feri și a contracara deformările eretice.

Există de-a lungul istoriei bisericesti un filon autentic de transmitere a tradiției apostolice, atât a mesajului, cât și a metodei de interpretare. În același timp, însă, a existat și o cochetare permanentă cu științele profane. Aceste două tradiții au mers în paralel. Evident că doar una este autentică și de încredere, dar ușor concurată de tendința spre o interpretare literală. Inițial, în mediul iudaic exista ispita interpretării mozaice a Evangheliei. Ca remediu, Apostolul Pavel impune o altă normă: „Litera ucide, duhul face viu” (2 Cor. 3, 6). Dar exact același principiu funcționează și în privința tentației spre filozofie a creștinilor proveniți din mediul elenic. Această deviere s-a manifestat și a generat reacții din partea Sfinților Părinți. Astfel, Sf. Vasile cel Mare scrie cu durere către episcopii din Apus: „Dogmele Sfinților Părinți sunt disprețuite, tradițiile apostolice nu mai sunt bătute în seamă; în locul lor stăruie acum în Biserici inovațiile unor oameni noi; oamenii au devenit acum tehnicieni ai cuvântului omenesc; în loc să teologhisească despre Dumnezeu, înțelepciunea lumească a ajuns să conducă după ce a dat deoparte marele renume al Crucii” (PSB 12, p. 264). Din aceste rânduri se poate desluși o problemă de natură lingvistică ce

provine din raportarea greșită la conținutul credinței. Metoda înfierată este de a abstractiza la nivelul minții omenești realitățile divine. În loc să fie curățită mintea prin asumarea crucii lui Hristos pentru a se ridica la înălțimea unei înțelegeri cerești, unii coborau cele duhovnicești la nivelul înțelegerii umane, folosindu-se de categoriile aristotelice și de silogisme filozofice. Eroarea filozofiei pe acest tărâm este inevitabilă din cauză că, neavând iluminare de sus, gândirea umană este trupească, nu are acces la lumea nematerială; ea poate doar abstractiza fenomenele ce țin de trup și de materie. Chiar dacă acestea nu au consistență materială, totuși țin de nivelul material, au caracteristicile materialității.

Însă ereticii „înceau să fie fideli tradiției și filozofiei elenistice, pe care le moșteneau, fără a înțelege că doctrina ortodoxă era de o cu totul altă natură și nu poate fi explicată doar prin categoriile respective. Scoțând doctrina creștină din cadrele ei firești, din mediul ei specific de formulare și înțelegere, apare pericolul denaturării și alterării acesteia” (Coșorean 2012, p. 141). Experiența umană poate fi exprimată prin cuvinte, dar credința este dincolo de ea și de ele. Cel mai înalt prag de abstractizare, nivelul mental al gândirii speculative poate părea măreț și demn de Dumnezeu, dar în realitate nu este. Greșeala provine, așadar, din metodă: identificarea idealului gândit de om cu planul existenței dumnezeiești. Pe de altă parte, dacă Dumnezeu ar fi cu totul dincolo de percepția noastră, nu s-ar putea spune sau înțelege nimic despre El. Adevărul este undeva la mijloc: El este perceput doar într-o stare de revelație, de iluminare prin Duhul Sfânt. Însă chiar și omul care L-a cunoscut astfel nu poate exprima fidel și precis ceea ce a experiat pe înțelesul tuturor. Omul poate fi sfințit și ridicat mai presus de firea sa, dar limbajul rămâne creat și nu poate cuprinde necreatul.

Având în vedere că nivelul duhovnicesc este mai presus de înțelegerea obișnuită, el nu poate fi exprimat decât prin formulări paradoxale. Dar nu ca figuri de stil, ci reale. Unii oameni sunt capabili să gândească sau să simtă mai mult decât alții și, pentru a se face înțeleși, folosesc expresii ce sugerează depășirea limitei normale. Dar limita normală este una firească, accesibilă în principiu oricui. Însă inefabilul lui Dumnezeu este la propriu mai presus decât capacitatea și limbajul uman. De limbaj se poate folosi cel ce vorbește despre Dumnezeu în măsura unei experiențe prealabile a celor exprimate, dar presupune și experiența celui ce ascultă. Sau măcar cel ce ascultă trebuie să fie conștient că e vorba de ceva mai mult decât ce se poate exprima în cuvinte, după mărturia Apostolului Pavel: „Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe care le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El. Dar nouă Dumnezeu ni le-a descoperit prin Duhul Lui” (1 Cor. 2, 9-10).

În ce privește subiectul nostru, trebuie să subliniem faptul că teologii nu au ținut la niște cuvinte și expresii standard, ci la înțelesuri, dar și acestea la nivelul lor inefabil. Că mesajul era exprimat într-un fel sau altul nu este important, ci nealterarea lui. Nu conceptele omenești au vreo greutate, ci nuanțele ce se vor

tâlcuite. De aceea au căutat să folosească termeni cu conotații speciale, care să exprime cât mai mult posibil din mesajul lor duhovnicesc<sup>7</sup>.

Ca o exemplificare a celor afirmate stă disponibilitatea Părinților de a primi mărturisiri de credință incomplete, dar cu același înțeles. Concret, Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Atanasie cel Mare au găsit cu cale să facă o concesie ereticilor arieni din vremea lor, acceptând drept corectă mărturisirea că Duhul Sfânt nu este creatură: „Deocamdată (...) să le cerem doar atâta: să nu spună despre Duhul Sfânt că ar fi creatură, nici să nu intre în comuniune cu cei ce susțin acest lucru” (PG 32, 528A). Aceia înțelegeau prin aceasta că este mai prejos de Dumnezeu și mai presus de lucrurile create, undeva intermediar. Dar, pentru că nu există acest intermediar, credința că Duhul nu este creatură implică faptul că este Dumnezeu. Desigur că aceasta o făceau dintr-o iconomie bisericească și din pogorământ pentru neputința majorității. La vremea convenită, când s-au scandalizat alții, au apărat credința în dumnezeirea Duhului.

Însă tendința spre răstălmăcire a răuvoitorilor a silit Biserica să alcătuiască formule de credință cât mai precise. Până a ajunge fiecare la libertatea duhovnicească dată de cunoașterea prin descoperire, e nevoie de un efort omenesc de a străbate calea credinței. Ori calea aceasta trebuia delimitată cât mai bine pentru a nu cădea credincioșii în rătăcire. Călăuza cea mai potrivită este mărturisirea sobornicească de credință, la care Părinții au ținut cu strictețe pentru că era garantul mântuirii. Dacă în primele secole credința se înmulțea prin puterea exemplului, după libertatea dată de împăratul Constantin lumea nu a mai putut fi condusă prin exemplu, fiind mult prea mulți credincioși și prea puțini păstori autentici. Scrisul capătă o importanță mult mai mare, prin el cuvântul de învățătură ajunge la majoritatea oamenilor, face față mai bine provocărilor noi ale unei Biserici extinse și mult mai expuse credințelor și superstițiilor de orice natură.

Așadar, definirea credinței s-a petrecut în mijlocul vicisitudinilor vremurilor. Dacă în primele trei secole Biserica a făcut față ereziilor ce au subminat-o în contextul prigoanelor, secolul al IV-lea oferă un cadru diferit. Libertatea de credință a favorizat intrarea multor nepregătiți și chiar necredincioși în sânul Bisericii și în rândul preoților și învățătorilor bisericești. A devenit vitală explicarea credinței pe înțelesul tuturor. Aceasta s-a făcut nu fără efort și rezistență. Deși la Sinodul de la Niceea (325) s-a dogmatizat că Fiul este deoființă cu Tatăl, această definiție a fost foarte greu primită. De aceea, în privința Duhului Sfânt, Biserica a fost mai precaută. Mai întâi a impus să-I fie mărturisit că nu este creatură. Apoi, după ce s-a încetățenit ideea aceasta, s-a mers mai departe la apărarea dumnezeirii Lui.

Un moment important în consolidarea credinței trinitare l-a constituit scrierea tratatului *Despre Sfântul Duh* al Sfântului Vasile. Aceasta s-a întâmplat după ruperea comuniunii cu Eustațiu de Sebasta, care persista în erezie. Dacă până atunci politica Sf. Vasile era de a atrage pe cât mai mulți la dreapta credință prin formulări mai

<sup>7</sup> Spre exemplu, termenul „nevăzut” nu indică ceva ce nu se vede, sustras vederii, ci ceva real, mai presus de vedere. Nu exprimă doar ce nu este, ci ce este Dumnezeu.

puțin precise, de când a devenit clar că Eustațiu și partizanii lui nu vor fi convinși nu mai era cazul concesiilor, ci al delimitărilor. În tratatul său, *Despre Dubul Sfânt*, dovedește cu citate scripturistice dumnezeirea Duhului pornind de la două expresii diferite de slăvire a Treimii: „Slavă Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt” și: „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh” (PSB 12, p. 19), a doua fiind mai grăitoare în privința egalității celor Trei. Este, în mare măsură, și un adevărat tratat de lingvistică prin precizările pe care le face asupra folosirii diferitelor expresii și înțelesurilor lor. Este dat la o parte pogorământul și urmărită strictetea exprimărilor: „Sunt atât de departe a mă rușina de acestea ca de niște (cuvinte) neînsemnate, încât, dacă aș reuși să surprind o infimă parte a valorii lor, aș socoti că m-am învrednicit de (lucruri) extraordinare” (EPE 10, p. 282). Însă uimitor este faptul că, deși atent la nuanțe și expresii, evită termenul „deoființă”, dovedind egalitatea Duhului cu Tatăl prin egalitatea de cinstire. Această tactică va fi adoptată și la Sinodul al doilea Ecumenic de la Constantinopol mai puțin de un deceniu mai târziu. Cu siguranță motivul a fost evitarea unui termen controversat, care nu are susținere biblică, deși nu este greșit.

### 3. CRISTALIZAREA TERMENILOR TRINITARI

Înainte de a vedea care sunt termenii trinitari fixați în secolul al IV-lea și rădăcinile lor în Sfânta Scriptură, este necesar să înțelegem că Părinții aceluia veac nu se raportau la Biblie doar ca la un izvor al credinței și cunoașterii lui Dumnezeu. Tradiția neîntreruptă de la apostoli este un liant de neocolit. Interpretarea Bisericii a făcut mereu Scriptura vie, trăită, nu un text vechi, ci mereu actual. Nu poate fi interpretat textul biblic ignorând tradiția apostolică și post-apostolică. Și nu doar ca moștenire doctrinară, ci și terminologică. Așa cum Hristos a venit să plinească Legea, în mod asemănător urmașii apostolilor au avut menirea să dezvolte o activitate de propovăduire cât mai completă. Textul sacru conține doar semințele ce se vor maturiza în timp.

După ce am stabilit că la nivel semantic Părinții urmează îndeaproape Scriptura și se bazează preponderent pe ea, să urmărim și la nivel lexical concretizarea acestei fidelități.

Formula trinitară care s-a consacrat pentru a descrie pe Dumnezeu cel întreit și unitar este: „O ființă, trei Ipostasuri” = „μία οὐσία, τρεις υποστάσεις”, generalizată mai ales după un Sinod ținut la Alexandria în 362.

#### a) Οὐσία = ființă.

În privința traducerii, nu ridică dificultăți. Cea mai fidelă traducere este „ființă”, dar ar mai putea fi luată în calcul și „esență” și „fire”, toate provenind de la verbul „a fi”<sup>8</sup>. Dar „esență” nu duce cu gândul la verbul „a fi”, iar „firea” a căpătat alte înțelesuri în vorbirea actuală, depărtate de același verb.

<sup>8</sup> Cu mențiunea că „esență” vine pe filieră latină, de la *essentia*, substantivizarea verbului *sum*.

Deși termenul se găsește atât în Noul, cât și în Vechiul Testament, de câte două ori, are alt înțeles decât cel consacrat dogmatic. La Luca 15,12 și 15,13 desemnează averea fiului risipitor pe care o cere de la tatăl său și apoi o risipește într-o viață depravată. Totuși în același context este folosit tot de două ori și cuvântul *βίον* (=viață, viațuire) pentru aceeași avere pe care o împarte tatăl celor doi fii. În orice caz, distanța dintre cei doi termeni și ideea de avere materială este mare pentru vorbitorii de limbă română, dar nu și pentru cei de limbă greacă. În românește „averea” derivă de la verbul „a avea”, pe când în greacă de la verbul „a fi” datorită felului diferit de a exprima posesia. Pe când noi spunem în românește că avem un lucru, în greacă se spune că acel lucru este al cuiva, folosindu-se dativul. De aici și exprimarea posesiunii prin cuvinte din familia lexicală a verbelor de existență, în speță „a fi”. Deci sunt implicate nuanțe diferite ce țin de limbă, dar nu se îndepărtează de verbul „a fi”, din a cărui familie lexicală face parte.

Dacă la nivel logic există o echivalență între existență și posesiune implicată de termenul *ousia*, în limba vorbită s-a făcut uz cu precădere de sensul de posesiune. Primul înțeles al cuvântului este pus în valoare mai mult de către filozofi, care tratau probleme abstracte, exprimau nuanțe fine, mai presus de cele rudimentare obișnuite. „Platon, cu toate că nu este inițiatorul, a fost primul scriitor însemnat care să folosească termenul *οὐσία* într-un sens filozofic, distinct de cel de ‘sănătate’ și ‘averi’” (Stead 1977, p. 25). Apoi este găsit la Aristotel și la stoici, cei mai importanți utilizatori, care au adus o contribuție la îmbogățirea sensurilor lui, după cum trece în revistă istoria termenului *ousia* Christopher Stead într-o lucrare dedicată acestuia. Nu este de mirare că este folosit și în teologia trinitară tot pentru a vorbi despre concepte mai înalte. E posibil ca domeniul lui semantic să fi fost pregătit de filozofii pomeniți. Oricum, câmpul său semantic nu este același cu cel primit în filozofie. Partea comună constă în referința la existența pură, nu la aspectul de posesiune.

Totuși Sf. Atanasie cel Mare argumentează originea sa biblică în *Epistola către Episcopii africani* astfel: „Cei din Niceea s-au inspirat din Scripturi, deoarece Dumnezeu spune la *Ieșire*: „Eu sunt Cel ce este” (3,14), iar prin *Ieremia*: „Cine este în **starea** (**Ipostasa-ὕποστημα**) Lui și a auzit cuvintele Lui?” (23,18) și după puțin: „și dacă au stat în **starea** (**Ipostasul**) Meu” (23,22). Iar **Ipostasul** (**starea**) este **ființa** și nu are nicio altă semnificație decât „**ceea ce este**”, pe care *Ieremia* o numește **existență** (*ὑπαρξις*), când spune: „nu au auzit glasul **existenței**” (9,9). Căci **Ipostasul** și **ființa** sunt (înseamnă) **existență**. Căci Dumnezeu este și există. Înțelegând aceasta și Pavel a scris către Evrei: „[Hristos] Care, fiind raza slavei și întipărirea **Ipostasului** Lui?” (1,3). Iar aceștia, cărora li se pare că știu Scripturile și se numesc pe ei înșiși înțelepți, cei care nu vor să vorbească de **Ipostas** în privința lui Dumnezeu, cum nu au fost doborâți pe bună dreptate?” (PG 26, 1036C). Deci apartenența la familia lexicală a verbului „a fi” era hotărâtoare pentru el. Fiind o limbă moartă, este greu de judecat dacă este suficient acest lucru sau nu, având în vedere uzul său cu precădere diferit, cu sensul de ‘avere, posesiune’. Dar nu putem decât să-i acordăm credit, mai ales pentru că nu se pot conferi unui cuvânt înțelesuri

noi, ci doar să i se scoată în evidență acele nuanțe mai puțin observate. Chiar dacă nu este des întâlnit cu sensul de 'ființă', aceasta nu înseamnă că nu era prezent în conștiința vorbitorilor cu acest sens.

Pentru că Sf. Atanasie nu face decât să observe legătura dintre termenul de „ființă” și „Cel ce este”, rămâne să încercăm o explicație în acest sens. Numele lui Dumnezeu, pe care l-a descoperit chiar El lui Moise, „Cel ce este” (Iș. 3,14), nu indică ce este El, ci doar că există fără să datoreze aceasta cuiva. Această „sintagmă a pus și pune multe probleme de interpretare” în limba ebraică. „În opinia generală a exegeților s-ar reda prin *Eu sunt Cel ce sunt*. [...] Poate fi interpretată și ca o subliniere a veșniciei divine” (Semen 2007, p. 54). În conștiința dogmatică a Bisericii, orice atribut al lui Dumnezeu, orice nume nu ține de ființa Lui, ci de lucrările prin care Se face cunoscut. În acest sens El este Domn pentru că stăpânește, este bun pentru că arată milă, este drept pentru că face dreptate etc. Dar numele prin care se definește Singur nu ține de lucrările Sale, ci de ceea ce este ascuns, tainic, de neînțeles. „De reținut că Moise a fost atenționat că acela va fi numele Său pentru veșnicie (vers. 15). [...] Într-o mulțime de texte biblice se vorbește despre identitatea lui Dumnezeu și a numelui Său” (Semen 2007, p. 52-53). Dacă toată lumea a venit la ființă din neființă prin creare, Dumnezeu există de la Sine; aceasta este El cu adevărat, existență neumbrită de vreo deteriorare, necauzată de altcineva. În acest sens, ca necuprinsă cu mintea, este definită de Sfinții Părinți ființa lui Dumnezeu. Sf. Grigorie Teologul afirmă că „firea lui Dumnezeu este de neprins și de necuprins [cu mintea]; nu despre faptul că este spun aceasta, ci despre ceea ce este” (PG 36, 32B). Deci se poate lesne face legătura că Dumnezeu în Sine este existent, dar nu poate fi definit de oameni, fiind mai presus de minte. Această existență nu au cercetat-o Părinții cum este, ci doar au observat-o. Ea este comună Dumnezeirii, adică celor trei Persoane. Deși nu există o legătură explicită lingvistică de derivare a ființei lui Dumnezeu din numele „Cel ce este”, se poate observa una logică: ființa și numele revelat lui Moise vor să definească pe Dumnezeu în Sine, Care este de netâlcuit și mai presus de înțelegere.

Pe lângă această fundamentare biblică, Părinții Bisericii au fost preocupați de a găsi și una explicită. *Epistola 361* a Sfântului Vasile, considerată neautentică de cei mai mulți, dă mărturie de atenția acordată întemeierii teologiei pe Scriptură. El notează: „Cei care amestecă totul și care au umplut lumea cu vorbe și cu scorniri au respins cuvântul „ființă” pe motiv că nu se găsește în proorociile sfinte. [...] Căci ei scuișcă pe [expresiile] „pâinea cea spre ființă” (*epiousion*), „poporul ales” (*periousios*) (Iș. 19,5; Tit 2,14) și orice altceva de acest fel ca și cum nu ar avea nimic în comun” (PG 32, 1100D-1101A). Ce-i drept, aceste expresii nu au fost luate serios în considerare, cel puțin nu ne-a parvenit nicio consemnare scrisă.

În vreme ce legătura dintre al doilea termen (care nu înseamnă „ales”, ci „în exces, dens”) și *ousia* este mai slabă, primul stârnește un interes deosebit. *Epiousion*, luat din rugăciunea domnească, era mai limpede cunoscut vorbitorilor de limbă greacă de atunci, dar mai greoi pentru cei ce au luat contact cu el prin traduceri în alte limbi. Tot Sfântul Vasile scrie că expresia „pâinea cea spre ființă(*epiousion*)”

înseamnă „cea care este de trebuință ființei noastre pentru viața de zi cu zi” (PG 31, 1252B). Totuși obscuritatea textului este vădită de încercările ulterioare de traducere. O amplă trecere în revistă a sensului, lexicalizării și traducerii termenului în diferite limbi găsim în volumul *Lexicologie biblică românească*. Notăm în românește o evoluție a traducerii de la formula „sățioasă” către „spre ființă”, trecând prin „cea de toate zilele”, atât sub influență slavă, cât și latină. Este importantă traducerea în limba latină, făcută în timp ce greaca era în uz și se putea ușor verifica sensul oricărui cuvânt. „În *Italia*, cea mai veche versiune latinească a textelor sacre, apare sintagma *panis quotidianus* „pâinea zilnică”. [...] Problema este repusă în discuție de Hieronymus, care, păstrând la Luca 11:3 expresia *panis quotidianus*, ca și în *Italia*, propune, pentru Matei 6:11, sintagma *panis supersubstantialis*” (Munteanu 2008, p. 410). Știind că Ieronim a efectuat o nouă traducere tocmai din cauza precarității celei în curs; este evidentă legătura dintre textul rugăciunii domnești și „ființă”, pe care el a vrut să o scoată în evidență. Mai mult, observăm folosirea lui *substantia* pentru a reda echivalentul grecesc, fapt ce atestă că a fost înțeles în sensul „general al textelor filozofice clasice și ale Sfinților Părinți, unde acest termen însemna «ființă, esență» sau «substanță»” (Munteanu 2008, p. 411). Dintre cele două variante strict lingvistice, care pornesc de la verbul  $\epsilon\pi\epsilon\iota\mu\iota$  sau de la compunerea  $\epsilon\pi\grave{\iota} + \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ , cea mai plauzibilă este a doua. În primul rând, este falsă teza căderii lui  $\iota$  în cazul compunerii, existând în lexicul elinesc o sumedenie de exemple în care nu se observă această eliziune. În al doilea rând, pe lângă faptul că nu are cum să derive din verbul menționat, chiar contextul de la Matei exclude această variantă („viitoare, de mâine”): „dă-ne-o nouă *astăz*”. Faptul acesta susține modificarea operată de Ieronim doar într-o singură parte, nu și la Luca. Alături de opțiunea exegetică a lui Origen, reprodusă printre altele în volumul menționat, dăm credit explicației Sfântului Vasile, vorbitor și fin cunoscător al nuanțelor limbii eline, că este vorba de un termen din familia lexicală a lui *ousia*. Așadar, se observă o concepție destul de bine conturată în mintea evangheliștilor despre acest termen, fapt dovedit prin folosirea lui pretențioasă, într-un cuvânt derivat, cu sensuri profunde.

În ce privește traducerea în limba latină, prima dată termenul *substantia* a fost folosit de către Tertullian, iar mai târziu avea să fie folosit de Augustin cu sensul de *Ipostas*, calchiere din greacă, ceea ce a generat confuzii și polemici inutile între Răsărit și Apus. Dar această problemă de traducere implică și neînțelegeri teologice, care vor fi punctate în prezentarea termenului *Ipostas*.

Cu un înțeles asemănător este întâlnit verbul  $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omega$  = ‘a exista, a se afla’ și derivații din familia sa lexicală. Îl găsim folosit în Biblie cu sensul de ‘avere’, atât substantivizat, cât și ca verb la participiu plural (Evr. 10,34, Lc. 8,3; 12,15; 19,8). Acest fapt întărește modul diferit de gândire din limba greacă. Mai mult, echivalența logică dintre posesiune și existență datorită felului diferit de a privi lucrurile este accentuată și de termenul *bios*, întâlnit în aceeași pildă a fiului risipitor. Acesta este folosit de Evanghelistul Luca pentru a desemna aceeași avere împărțită fiilor, dar și pentru bănuții aruncați de o văduvă ca milostenie, care reprezentau toată avuția ei.

Doar o singură ocurență poate fi observată în Vechiul Testament cu sensul de ‘existență’, menționată de Sf. Atanasie al Alexandriei.

**b) ὑπόστασις=ipostas, stare.**

Traducerea de dicționar ar fi: „ceea ce stă dedesubt, sediment, suport, fundament”, dar sensurile sale sunt mult mai bogate.

Are o bogată acoperire scripturistică, fiind folosit doar la singular de 24 de ori în Vechiul Testament și de 5 ori în cel Nou. Cel mai important citat este de la Evrei 1,3: „Fiind strălucirea slavei și chipul *Ipostasului Lui*”, în traducerea Bibliiei ediția 1914. Prima ediție românească cu traducere completă a Vechiului și Noului Testament, cea din 1688, avea varianta: „Fiind zare mărire și însemnare statului Lui”, iar cea actuală: „fiind strălucirea slavei și chipul ființei Lui”, o inexplicabilă deteriorare. Un alt loc important este tot din aceeași *Epistolă către Evrei*, 11, 1: „Credința este concretizarea celor nădăjduite”. Edițiile românești conțin următoarele variante: 1688: „Credința iaste ființa celor nădejduite”; 1914 și 1988: „Credința este adevărarea celor nădăjduite”. În comentariul său la acest verset, Sf. Ioan Gură de Aur spune: „Fiindcă cele ce țin de nădejde par a fi ἀνυπόστατα (neconcretizate, neipostaziate), credința le dăruiește ὑπόστασιν (concretizare). Dar mai degrabă nu le dăruiește, ci este chiar οὐσία (ființa) lor” (PG 63, 151A). Cu alte cuvinte, este vorba de a aduce de față, a face prezente cele nădăjduite, drept pentru care am socotit că cea mai potrivită traducere adaptată la context ar fi „concretizare”. Aceste două locuri biblice sunt deosebite.

Un alt sens important pentru a vedea acoperirea semantică a termenului din perspectivă biblică este cel de „stat, ipostas”. Psalmii oferă o concepție deosebită și complexă. Astfel, în Psalmul 38,5 găsim: „Iată, ca niște palme măsurate ai pus zilele mele și *statul (ipostasul)* meu ca nimica înaintea Ta”, iar în versetul 7: „Și acum cine este răbdarea mea? Nu Domnul? Și *statul* meu de la Tine este”. Psalmul 88,48 conține cam aceeași idee: „Adu-Ți aminte ce este *statul* meu; că au doar în deșert ai zidit pe toți fiii oamenilor?”. Din toate acestea se desprinde ideea de persoană, conștiință, stare sau structură sufletească.

Bineînțeles că cel mai important loc este cel de la Evrei 1,3, ce conține o referire clară trinitară: „întipărirea *Ipostasului*” Tatălui. Din versetul anterior este evident că sunt puși în paralel Tatăl și Fiul, Care este întipărirea Celui dintâi. Expresie asemănătoare găsim tot la Apostolul Pavel despre Fiul: Hristos „este chip al lui Dumnezeu” (Cor. 4,4; Col. 1,15). În primul rând întipărirea, dar și chipul presupun nu doar similitudine și un fond comun, ci și distincție între prototip și imagine, ceea ce duce cu gândul la Persoană, nu la ființă. În acest sens Apostolul Pavel a fost foarte precis, nefolosind termenul „ființă”, ci „Ipostas”. Sfântul Vasile face explicită referința la Persoane când spune: „Unul și Altul, însă firea este neîmpărțită, desăvârșirea neîmpuținată” (PG 31, 608C). Deși unii Părinți au folosit și expresia „chipul ființei Tatălui”, acest lucru nu presupune o confuzie între Ipostas și ființă, precum crede cercetătorul Hanson. Ci ea trebuie înțeleasă ca individualizare a Lui, căci ființa Treimii este fondul comun, pe când cea a Tatălui reprezintă fie Ipostasul Lui, fie ceea ce este comun celor Trei.

Chiar de la începutul disputei ariene se poate observa că termenii „Ipostas” și „ființă” erau distincți. Acuza cum că Sf. Alexandru al Alexandriei, inițiatorul disputei cu Arie, ar fi fost „ nu mai puțin ambiguu decât alții în folosirea termenilor” și că „folosește termenul *Ipostas* atât pentru «Persoană», cât și pentru «ființă», [...] și nu poate gândi pe Fiul ca o întipărire a Tatălui ca Tată” (Hanson 1988, p. 186) este nefundată. Locul incriminat din a doua sa *Epistolă*, scrisă înainte de Sinodul de la Niceea, sună astfel: „Prin faptul de a nu exista «întipărire a Ipostasului» lui Dumnezeu este nimicit totodată și Acela Care este caracterizat întru totul de El” (PG 82, 897C), adică inexistența Fiului implică și dispariția Tatălui pe Care Îl închipuie. Raționamentul este că inexistența oricărei întipăririi implică și inexistența peceții. Nu poate exista pecete fără să aibă chip. Deci este evident că este avut în vedere Ipostasul, nu ființa. Însă într-un alt pasaj el dă mărturie despre distincția clară făcută între „Ipostas” și „ființă”. Aici el urmărește să îndrepte viclenia unora de a se folosi de patimile primite de Hristos pentru noi pentru a nega slava Lui dumnezeiască și nesticăcioasă. În acest sens începe prin a aduce un citat biblic: „Eu și Tatăl una suntem” (In. 10,30). Apoi continuă: „Domnul spune aceasta fără să Se numească pe Sine Tată și fără să arate că cele două firi sunt una în Ipostasul [Său], ci că Fiul Tatălui a odrăslit (S-a născut) ca să păstreze fidel analogia părintească, fiindu-I modelată din fire asemănarea cu El întru toate și fiind chipul neschimbat al Tatălui și imaginea întipărită a Prototipului” (PG 82, 901B). Textul este uimitor pentru că în el se observă clar distincțiile între fire sau ființă și Ipostas, dar și între firea dumnezeiască și cea omenească actualizate în Ipostasul Fiului. Concluzia este că, dacă, la debutul disputelor cu arienii, limbajul nu era confuz, aceasta presupune o tradiție anterioară bine formulată, transmisă de la apostoli, practic bazată pe Biblie. Nu neapărat la nivel de exprimare, cât la cel de conștiință dogmatică.

Pe lângă fundamentarea biblică vechi-testamentară sugerată de Sfântul Atanasie, menționată în paragrafele dedicate termenului *ousia*, citatul de la Evrei 1,3 pune la dispoziție un punct de plecare solid din perspectivă terminologică. Totuși a fost nevoie să fie clarificat sensul lui *Ipostas* din cauza unor înțelesuri diferite cu care este întâlnit în cuprinsul Scripturii, dintre care cel mai frecvent este cel de „stare”, ca în exemplul: „În starea aceasta de laudă” (2 Cor. 11,17). Deci acoperirea semantică este mai amplă, cele două valențe îmbogățindu-se una pe alta și ajungând la o definiție completă aproximativă: „statură interioară, Persoană, ipostază”.

Un aspect foarte important este acela al modului de raportare la Biblie al Părinților din secolul al IV-lea. Este limpede că nu poate fi vorba de întemeiere strict scripturistică, ruptă de o continuitate dată de tradiția bisericească anterioară. Ba chiar problema se pune în termeni diferiți: în ce măsură tradiția ajunsă și continuată de ei este bazată pe Scriptură. Există unii cercetători chiar din zilele noastre care susțin că Părinții pro-niceeni au fost cei care au ajustat și dat conținut formulelor trinitare anterioare. Este de înțeles ca abia după o controversă puternică Biserica să-și fi definit în detaliu credința necizelată până atunci, dar rămâne de

văzut cât de justificată este teoria conform căreia exista o confuzie oarecare la nivel doctrinar sau numai de expresie.

Punctual, analizarea definiției date de Sinodul de la Niceea (325) poate clarifica lucrurile. Formularea dogmatică a credinței în Fiul lui Dumnezeu realizată aici a venit brusc, fără a fi existat o dezbatere preliminară notabilă. Ideile lui Arie nu erau străine curentului gnostic, care privea pe Hristos ca pe un eon, un intermediar între Creator și făptură. Deci formula crezului niceean a izvorât fără multă polemică și ea s-a impus ca normativă peste veacuri. Putem vorbi în cazul ei de o exigență a conștiinței dogmatice, care a respins o abatere eretică, mai puțin de una bine încheată argumentativ și structurată la nivel de limbaj. Ea a venit cu noutatea unui termen controversat, *omoousios*, dar și cu unele exprimări lacunare, care ulterior au fost înlăturate din Crez la al doilea Sinod Ecumenic, odată cu articularea unei mărturisiri complete de credință. În ce privește termenul *Ipostas*, formula niceeană conține în finalul ei un pasaj provocator și care a fost speculat în direcția unei imprecizii terminologice. Textul cu pricina, care nu ar face distincția între *ființă* și *Ipostas*, este următorul: „Pe cei ce zic: era un timp când Fiul nu era și că înainte de a Se naște nu era și că din cele ce nu erau S-a făcut, sau care spun că e *din alt ipostas sau ființă*, sau că Fiul lui Dumnezeu e schimbător ori neschimbător, pe aceștia Biserica catolică și apostolică îi anatemizează” (PG 32, 548C). Explicația o găsim în *Epistola* 125 a Sf. Vasile cel Mare: „unii dintre adepții impietății lui Sabeliu Libianul, care presupun că «persoana» și «ființa» sunt același lucru, iau de acolo prilejuri pentru alcătuirea hulei lor, din faptul că este scris în Mărturisirea de credință: «dacă cineva spune că Fiul e dintr-o altă ființă sau Ipostas, îl anatematizează Biserica universală și apostolică». Căci nu au zis acolo că sunt același lucru «ființa» și «ipostasul». Dacă aceste cuvinte ar fi indicat unul și același înțeles, de ce ar mai fi fost nevoie de fiecare? Or, pentru că unii tăgăduiau că [Fiul] ar fi din ființa Tatălui, iar alții spuneau că nu e din ființă, ci din alt ipostas, au respins astfel amândouă părțile ca fiind străine de cugetul bisericesc” (PG 32, 548A). Stead consideră că detalierea legate de Fiul susțin teza că aveau menirea de a respinge ideile lui Arie și de a exclude orice abatere, printre care și despărțirea Fiului de Ipostasul sau de ființa Tatălui (Stead 1977, p. 233-242).

Deși în întregul Bisericii au existat nepotriviri cauzate de traducere, ele au fost depășite prin efortul pastoral îndeosebi al Sfinților Atanasie și Vasile și prin adunarea de Sinoade ecumenice, unde s-au stabilit definițiile dogmatice. Acestea nu țineau de fondul problemei, adică de conotațiile semantice ale termenilor trinitari. Iar în ce privește „Ipostasul”, a fost bine definit de la început în conștiința bisericască.

### c) *Φύσις*=natură, fire.

Cea mai potrivită traducere pentru acest termen, derivat de la verbul *φύω*=a crește, a odrăslî, este „natură”. Dar, din perspectivă biblică, lucrurile se schimbă pentru limba noastră. Pornind de la citatul oarecare: „neamurile, care nu au Lege, *φύσει* (prin fire) fac cele ale Legii” (Rom. 2,14) se poate observa ușor că este mai potrivită opțiunea „fire”, deși nu păstrează filonul etimologic. Deci vom folosi

această variantă pe considerentul că se regăsește în toate traduceri biblice de la noi.

Ca termen trinitar, *fysis* echivalează perfect pe cel de *ființă*. Este curios cum de a rămas în umbra aceluia, de vreme ce are o acoperire scripturistică substanțială. Astfel, el se regăsește cu o conotație explicită la 2 Petru 1,4: „faceți-vă părtași dumnezeieștii firi”. Cam la fel de explicit este și un alt text, cu referire indirectă la dumnezeire, deși raportat la zei: „slujeați celor ce nu sunt prin fire dumnezei” (Gal. 4,8). Paginile Noului Testament cuprind 12 ocurențe clare, dar și multe altele din familia lexicală.

#### d) *Πρόσωπον*=față, persoană.

Noul Testament folosește termenul de 73 de ori cu sensul invariabil de „față”. În cadrul disputelor trinitare se regăsește folosit cu înțelesul de *Persoană* dumnezeiască, echivalent pentru *Ipostas*. Un exemplu ar fi: „Cu toate că peste tot Persoana Fiului se propovăduiește că este creatoare, totuși a legat toată creația de Persoana Tatălui” (Vasile cel Mare 2008, p. 197).

#### e) *Ὁμοούσιος*=deoființă.

Cel mai controversat dintre toți termenii, acesta nu are acoperire biblică, ba chiar și o interpretare precară. Nu doar că la Niceea a fost folosit pentru prima dată cu un înțeles ortodox, dar avea și o istorie negativă în spate. El a stârnit împotriviri puternice, dar a și fost pilonul de rezistență a drepte credințe. Datorită lui s-au ascuțit polemicile și nivelul dezbaterilor dogmatice s-a elevat, fiind nevoie de mai multă atenție la detalii care să nu provoace riposte inutile.

Faptul că termenul a fost folosit de un eretic, Pavel de Samosata, condamnat în anul 268 de Sinodul din Antiohia, constituie o scuză pentru cei care au manifestat reticențe față de el. „Cuvântul «deoființă» a fost rău primit de către unii; și mai sunt și azi din aceia care nu vor să-l primească. Pentru aceasta i-ai putea osândi, dar i-ai putea judeca și cu îngăduință. Pentru că a nu urma pe Sfinții Părinți și a nu acorda graiului lor mai multă autoritate decât îți spune propria ta părere, e o atitudine vrednică de condamnat, pentru că e plină de înfumurare; dar și a socoti acest cuvânt ca suspect numai pentru că a fost respins de alții, o astfel de atitudine s-ar părea că te scoate întrucâtva din învinuirea precedentă. E drept că episcopii care s-au întrunit din cauza lui Pavel de Samosata au atacat această expresie, socotind-o neclară. Ei ziceau că termenul «deoființă» ne duce cu gândul în același timp la ființă, cât și la ceea ce provine din ființă, așa încât, odată împărțită, ființa dă numirea «deoființă» 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. [...] Și, întrucât existau și pe atunci [la Niceea] unii care ziceau că Fiul a fost adus din neființă la ființă, pentru a elimina această impietate, [Părinții] au adăugat termenul «deoființă»” (PG 32, 392D-393B). Cu alte cuvinte, Sinodul din Antiohia a respins acest termen pentru a înlătura conceptul de emanație, de desprindere a Fiului din Tatăl luând ceva din El, ca la nașterea noastră.

Iar cei de la Niceea l-au folosit pentru a exclude gândul că Fiul a luat ființă din neființă, nu din ființa veșnică a Tatălui.

„Izvorul istoric cel mai timpuriu privindu-l pe Pavel de Samosata îl reprezintă «Scrisoarea sinodală», din care Eusebiu a păstrat câteva fragmente (foarte puțin preocupate cu teologia). Totuși Eusebiu era familiar cu primele surse, astfel încât comentariile sale sunt importante” (Behr 2004, p. 274). Acest fapt este notabil, având în vedere că Eusebiu a fost totuși semi-arian, fapt ce îl face subiectiv. Însă mai important este că nu beneficiem de acea scrisoare. Cert este că, după cum dau mărturie Sfinții Atanasie, Vasile și Ilarie, la Sinodul de la Antiohia a fost condamnat termenul „deoființă”. „Concluzia acestei afirmații este trasă într-o epistolă la care se referă Atanasie cel Mare fără s-o fi văzut și care afirmă că episcopii care l-au condamnat pe Pavel de Samosata au declarat și în scris că Fiul nu este *deoființă* cu Tatăl” (Behr 2004, p. 289). Explicația am văzut-o mai sus. Totuși este greu de explicat conotația materială dată *ființei*. Concepția lui Pavel este mult mai complicată și greu de reconstituit din lipsă de izvoare primare. Totuși s-ar părea că din partea lui venea această tendință de a înțelege ființa lui Dumnezeu materială, sancționată de Sinod. Deși a depășit în importanță Sinoadele anterioare, cel din Antiohia se pare că nu a strălucit prin competență. Lucrul acesta este confirmat de faptul că Dionisie al Alexandriei a avut un schimb de scrisori cu Dionisie al Romei pe marginea hotărârilor sinodale, mai ales legate de condamnarea deoființării Fiului cu Tatăl. Acestea le trece în revistă Sf. Atanasie, arătând cum au ajuns în acord cei doi. Concluzia ar fi că Sinodul din Antiohia, deși important și demn de reper, păcătuiește prin imprecizia hotărârilor luate.

Totuși termenul *deoființă* nu a fost recunoscut prin formularea definitivă a Crezului la Sinodul de la Constantinopol, când s-a definitivat teologia trinitară. El a rămas doar cu aplicare la Fiul, nu și pentru Duhul Sfânt. Această opțiune se pare că urmează fidel atitudinea Sf. Vasile cel Mare, care a evitat să-l folosească în tratatul său de referință ecumenică, *Despre Sfântul Duh*, ba chiar și să atribuie fățiș calitatea de Dumnezeu Duhului Sfânt, ambele poziții menținute, din păcate, în formula credală din 381. Aceasta nu înseamnă că nu l-a apărat dumnezeirea, dar nu a fost incisiv în a impune unii termeni controversați. Oricum, meritul înfrângerii ereziei pnevmatomahe revine Sf. Grigorie Teologul, care a fost în prima linie la Sinodul convocat în Constantinopol, fiind reprezentantul cel mai de seamă al ortodoxiei după moartea Sfântului Vasile. În cuvântările sale, el afirmă: „Ce este, deci? Este Duhul Dumnezeu? Cu certitudine. Ce este? Deoființă? [Este], de vreme ce e Dumnezeu” (PG 36, 144A). Mai mult, deși a fost președinte interimar al Sinodului și episcop al Constantinopolului, se retrage la finalul lucrărilor sinodale. „Motivul cel mai grav al demisiei nu era de ordin personal, ci foarte simplu dogmatic. [...] Sinodul se oprise la o expresie scripturistă pentru a scăpa de criticile îndreptate de mult timp împotriva termenului *homoousios*, căruia i se reproșa că nu figurează în Scriptură. [...] De fapt, în ochii unui teolog exigent al Treimii, cum era Grigorie, definiția pe care sinodul prezidat de el se pregătea să o adopte nu era o garanție suficientă a adevărului la divinitatea deplină și totală a Duhului Sfânt. Grigorie nu

putea nicidecum accepta o astfel de formulare. [...] Un pasaj din Autobiografia sa ridică un colț al vălului. I se aruncase reproșul, deosebit de grav, de a fi introdus inovații dogmatice și a fi tratat drept *kainodoxos*, adică inovator. Din acel moment, drumurile lor s-au despărțit, precum ale lui Avraam și Lot. Acesta este momentul, ne spune, când a început să se depărteze de Sinod, mergând până la a-l părăsi. Cum altfel să fi dat de înțeles mai bine că motivele plecării sale din Constantinopol nu se limitau la problema succesiunii lui Meletie din Antiohia și nici la contestările legitimității sale ca episcop al Constantinopolului, ci țineau de un dezacord propriu-zis teologic?” (Bernardi 2002, p. 174-175). Alegerea de a părăsi Sinodul a urmărit două lucruri: să nu se facă părtaș compromisului, pe de o parte, și să fie adoptată formula sinodală fără să mai forțeze lucrurile pentru o lămurire deplină care ar fi putut foarte bine devia înspre un eșec total, pierzând chiar și ceea ce fusese câștigat.

## CONCLUZII

După cum însăși Scriptura avertizează: „litera ucide, duhul face viu” (2 Cor. 3,6); și, după cum „până astăzi, când se citește Moise, un văl se pune pe inima lor, iar când se va întoarce către Domnul, se ridică vălul” (2 Cor. 2,15-16), tot astfel putem afirma că Biblia este o comoară ascunsă în spatele cuvintelor. Pentru a rămâne fidel tainelor dintre rânduri, este nevoie de onestitate, renunțare la îndârjirea minții și asumarea unui efort de a căuta esența mesajului biblic.

Cazul controverselor termenilor trinitari este unul care, în mod uimitor, persistă până în zilele noastre. Aceasta cu toate că disputa s-a încheiat demult. Însă meritul pentru fixarea terminologiei revine Părinților Bisericii, mai ales celor din veacul al IV-lea, care au știut unde să insiste și unde să fie indulgenți pentru a nu trăda spiritul în dauna conformismului literal. Aceștia au reușit să dezvolte o teologie bine articulată, fidelă în primul rând la nivel semantic, dar și lexical Scripturii și tradiției bisericești. Activitatea lor este una teologică, noi urmărind doar implicațiile lingvistice cu tot ceea ce atrag după sine, adică prețuirea curată a Bibliei și puterea de a se ridica mai presus de o conformare servilă la forma fără fond. În plus, teologia Părinților se întrepătrunde mereu cu lipsurile multor scriitori bisericești care nu s-au ridicat la nivelul cerut de un demers adevărat exegetic. Sfinți precum Atanasie al Alexandriei, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Grigorie de Nyssa s-au zbatut din dragoste pentru Creator să depășească meschinăriile umane din vremea lor pentru a putea transmite Bisericii pentru totdeauna o convingere limpede despre Dumnezeuul treimic. Perseverența Sfântului Atanasie, implicarea dincolo de granițele propriei episcopii a marelui Vasile și dăruirea Teologului Grigorie au păstrat nealterat pe Dumnezeu în cugetul Bisericii. Ba chiar se poate spune că L-au făcut mai limpede și mai strălucitor în conștiințele credincioșilor.

Un factor important este tradiția Bisericii. Ea are o latură bună, moștenirea mereu vie și solicitantă a tradiției apostolice, dar are și o latură împovărătoare, anume intervenția factorului uman depreciator, care pune frână, care rivalizează pentru a înlocui adevărul revelat cu propria neputință, cu gândurile proprii decăzute.

Conflictul acesta are și avantajul că împinge teologhisirea spre o exprimare lipsită de reproșuri. Istoria dogmelor ne prezintă un secol al IV-lea plin de controverse, dar care și-a câștigat supranumele „de aur”. Vâna din care și-au tras seva teologii este una apostolică, păstrată în ascuns de ochii lumii la adăpostul scrierilor sfinte și a viețuirii conforme cu ele. Conștiința aceasta s-a manifestat într-un mediu provocator prin ieșirea creștinismului la suprafață prin libertatea dată de împăratul Constantin, mediu înțesat de teorii filozofice diverse și delăsare morală. Filonul acesta apostolic al Bisericii ieșite de curând din catacombe este unul biblic; nu în sens academic, ci prin moștenire spirituală, printr-o tradiție mereu vie și mereu nealterată. Dar nu ar fi putut răzbate la lumină o astfel de tradiție dacă nu s-ar fi găsit oamenii sfinți pomeniți și alții din umbră care să se fi dăruit apărării adevărului. Reușita lor sub aspect lingvistic fascinează prin aceea că duc rigoarea fidelității semantice și lexicale față de revelație, cuprinsă în mare parte în Biblie, la un alt nivel. Dacă Sf. Alexandru al Alexandriei și cei dinaintea lui, Părinții de la Sinodul din Antiohia, doar au combătut devierile eretice, fiind gângavi în exprimare, polemica contra arianismului și a ereticilor pnevmatomahi a cizelat exprimarea propriilor dogme.

Întreaga investigație, a cărei miză a fost să stabilească faptul că teologia trinitară din secolul al IV-lea s-a fundamentat pe Sfânta Scriptură, pe linia unei Tradiții neîntrerupte a Bisericii, ar putea fi confirmată și de Sf. Iustin Martirul și Filosoful (+160), care oferea, în lucrarea *Expunere a credinței ortodoxe*, o prezentare elaborată a dogmei trinitare. Iar faptul că unii cercetători moderni s-au grăbit să o claseze drept neautentică – pe motiv că Sever de Antiohia, eretic anticalcedonian din secolul al VI-lea, a atribuit-o lui Teodoret al Cirului, scăpând din vedere mărturia lui Leonțiu de Bizanț, care o citează textual – ar putea fi pus mai degrabă pe seama unor tendințe din Occident de a desprinde Teologia Patristică de rădăcinile ei apostolice și scripturistice, păstrând doar fondul filosofic.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință:

*Biblia*, București, 1688.

*Biblia*, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1914.

*Biblia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

Bailly= *Dictionnaire grec-français*, ed. Anatole Bailly, Hachette.

ΕΠΕ= col. ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, ΠΑΤΕΡΙΚΑΙ ΕΔΚΟΣΕΙΣ «ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ» ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ.

LS= *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, Clarendon Press, London, 1996.

PG= col. *Patrologiae Graecae*, Jacques-Paul Migne, Paris.

PSB= col. Părinți și Scriitori Bisericești, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.

V.Sf.= *Viețile Sfinților*, Ediția a II-a, Editura Episcopiei Romanului.

**B. Literatură secundară:**

- Vasile cel Mare 2008: Vasile cel Mare, Sf., *Împotriva lui Eunomie*, traducere din limba greacă veche și note de Ierom. Lavrentie Carp, Crigarux, P. Neamțu, 2008.
- Behr 2004: John Behr, *Formarea teologiei creștine, vol. 1: Drumul spre Niceea*, traducere din lb. engleză de Mihail G. Neamțu, Editura Sophia, București, 2004.
- Bernardi 2002: Jean Bernardi, *Grigoire din Națianz – Teologul și epoca sa*, traducere din lb. franceză de Cristian Pop, Deisis, Sibiu, 2002.
- Bradshaw 2010: David Bradshaw, *Metafizica energilor divine și schisma Bisericii*, traducere din lb. engleză de Dragoș Dâscă și Protos. Dr. Vasile Bîrzu, Editura Eccleziast, Sibiu, 2010.
- Coșorean 2012: Axente-Cosmin Coșorean, Pr. Drd., *Controversa gnoseologică dintre Eunomie și Sfântul Vasile cel Mare* în „Revista Teologică”, 2/2012, p. 122-153.
- Gavrilyuk 2013: Paul L. Gavrilyuk, *Pătîmirea Dumnezeuului nepătîmîtor. Dialectica gândirii patristice*, traducere din lb. engleză de Dragoș Dâscă, Doxologia, Iași, 2013.
- Hanson 2005: Richard P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*, Baker Academic, USA, 1988.
- Munteanu 2008: Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Humanitas, București, 2008.
- Pomazanski 2009: Mihail Pomazanski, Protoiereu, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, traducere din limba engleză de Florin Caragiu, Editura Sofia, București, 2009.
- Remete 1996: Pr. Lector George Remete, *Dogmatica ortodoxă*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1996.
- Semen 2007: Petre Semen, *Experiența umanului cu divinul după Sfânta Scriptură*, Performantica, Iași, 2007.
- Stead 1977: Christopher Stead, *Divine substance*, Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Voicu 1963: Pr. Prof. Constantin Voicu, *Problema lui homoousios la Sf. Atanasie cel Mare* în „Mitropolia Olteniei”, nr. 1-2/1963, anul XV.