

DE SPIRITU SANCTO ET FILIOQUE

MIHAI D. VASILE

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

On the Holy Spirit and Filioque. This paper aims to address and explain – at all, as the author’s theoretical powers – thorny and delicate and difficult question about the role of the Holy Spirit in Christian dogmatic theology. Accordingly, the work is divided into three segments, namely I. Category of Spirit, in the Judaeo-Christian tradition, aims to highlight the continuous line of seeing Spirit in Judaism and Christianity, but also highlighting differences and “fractures” due to historical and cultural environment in which they have developed concerning Jewish and Christian conceptions on the Holy Spirit, on the one hand, and on the other hand, the line of Christianity appeared at “the fullness of time” in an open world, unified by Greco-Latin planetary culture, a “mixtum compositum”, in relation to that Christian teaching was “madness” in addition. II. Dogmatic theology of the Holy Spirit in the Trinity aims to investigate as *ex cathedra* – and can therefore rigid – the work of the Holy Spirit in the Trinity (*operationes ad intra*) on the one hand, and on the other hand, *operationes ad extra*, in history, in the economy of humanity salvation. III. In the final part, the paper aims to reach an understanding of the Spirit – though “understanding” requires immediate experience with the investigated “object” – from ecumenical councils to ban not add anything extra to the Nicene-constantinopolitan faith symbol and logical -theological deduction of the *Filioque*.

Keywords: christian faith symbol, filioque, ruah, Holy Spirit, intra-trinitarian relations.

I. CATEGORIA DUHULUI ÎN TRADIȚIA IUDEO-CREȘTINĂ

Orice metafizică religioasă construiește, între divin și uman, o „scară” spirituală – ca „scara lui Iacob” – pentru a explica și justifica în ultimă instanță, identitatea, comuniunea sau deoființimea umanului cu divinul, pe temeiul unei viziuni continue sau discontinue a „Spiritului”, marcând grade, perfecțiuni și limite pentru a exprima atât „umanizarea lui Dumnezeu”, prin descinderea divinului – *he katabasis Theou*: ἡ κατάβασις Θεοῦ – în uman, cât și „îndumnezeirea omului” – *he theosis anthropou*: ἡ θέωσις ἀνθρώπου.

Categoria „Spiritului” în perioada iudeo-elenistică a dobândit o structură discontinuă datorită faptului că „principalul vehicol al influențelor” reciproce dintre elenism și iudaism a fost limba greacă vorbită în comun – κοινὴ – pe întreg cuprinsul Imperiului Roman.

„Nevoia unei traduceri grecești a Scripturilor iudaice este un reflex al adoptării limbii grecești de către Diaspora iudaică ... nu fără să producă, deși inconștient, un proces de asimilare. Totuși, trebuie amintit că influența a fost biunivocă. Limba greacă nu numai că a constituit calea prin care iudeii au fost influențați de ideile elenistice; dar, adoptarea ei de către iudei, și în special utilizarea ei la traducerea Vechiului Testament, le-a dat iudeilor posibilitatea să-și facă cunoscută gândirea religioasă în lumea păgână. Însăși dinamica acestei fertilizări reciproce a produs gândirea creatoare a iudaismului elenistic. Iudeii Diasporei aveau un sens al ființei în lumea elenistică, și nicidecum *al lumii elenistice*”¹.

Ceea ce unește și în același timp desparte iudaismul de elenism în privința înțelegerii categoriei de „Spirit” pornește de la traducerea unor termeni din *TaNaKh* în *Septuaginta*, fără echivalent în greacă, cum ar fi de exemplu, ebraicul *ruah Elohim* tradus prin *pneuma Theou*.

„Am văzut că autorii LXX, atunci când au ales să traducă *ruah* prin termenul de *πνεῦμα* au introdus idei teologice iudaice în conceptul grec de *πνεῦμα*. Astfel, ei au inițiat un proces continuat de numeroși alți scriitori ai iudaismului elenistic, prin care *πνεῦμα* a devenit în mod predominant *πνεῦμα Θεοῦ*, impregnată cu ideile iudaice despre natura lui Dumnezeu și lucrările Sale cu poporul ales”².

Metafizica creștină din perioada patristică, referitoare la paralelismul și limitările interne ale spiritului divino-uman, este profund îndatorată scriitorilor creștini timpurii care au preluat munca predecesorilor lor din epoca iudeo-elenistică, fapt evident de vreme ce termenul preeminent ca și concept teologic prezent în *Noul Testament* este cel de *πνεῦμα*, „în așa măsură încât este adesea dificil de precizat dacă desemnează spiritul omului sau spiritul lui Dumnezeu”³.

Exegeza neoprotestantă la *Biblia de studiu pentru o Viață Deplină* pune în evidență, la capitolul *Concordanță*, că expresia „Duhul lui Dumnezeu – *Ruah Elohim*” din versetul „și Duhul lui Dumnezeu se plimba pe deasupra apelor” este singulară în toată *Scriptura*, astfel că se poate conchide că *Ruah Elohim* nu are nicio legătură cu niciun alt element exterior lui Dumnezeu, ci numai cu Dumnezeu însuși. Pe cale de consecință, este evident că, încă de la creație, are loc o „ruptură ontologică” între omul („adam”) ca *nephesh* și Dumnezeu (*Elohim*) ca *Ruah*⁴.

Azi se pot identifica motivele pentru care a avut loc glisarea metafizicii patristice spre platonism. Astfel, în *Septuaginta*, expresia „Duhul lui Dumnezeu – *Ruah Elohim*” din versetul „și Duhul lui Dumnezeu se plimba pe deasupra apelor” a fost tradusă cu „*Pneuma Theou*: *πνεῦμα Θεοῦ*”; expresia „suflare de viață – *neshama*” cu expresia „*pnoen zoes*: *πνοὴν ζωῆς*”; iar expresia „suflet viu –

¹ Marie E. Isaacs, *The concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament*, London, Heythrop Monographs, 1976, p. 4.

² *Ibidem*, p. 143.

³ *Ibidem*.

⁴ Mihai D. Vasile, *Limitările interne ale „Spiritalului în tradiția iudeo-elenistică”*, în Simpozionul Național „Constantin Noica”, Ediția a VI-a, „Concepte deschise”, Craiova, 23–24 mai 2014, coord. Alexandru Surdu, ediție îngrijită de Mona Mamulea, Editura Academiei Române, București, 2014, p. 214.

nepesh hayya”, cu „*psychen zosan*: ψυχὴν ζῶσαν”. Este evident că de la „*pneuma*” (duh, suflu) la „*pnoe*” (suflu) – ambele provenind din verbul *pneo*: πνέω, „a sufla” – este o trecere de la ființă la ființă. În mod similar are loc trecerea de la „*zoe*: ζωή - „viață” la „*zosa*: ζῶσα – „viu”, ambele provenind de la verbul „*zao-o*: ζάω-ᾶ, „a fi viu”; de asemenea, termenii „*pneuma*” și „*psyche*” introduc universul de discurs platonician în universul de discurs filosofico-teologic⁵, prin trimitere la dispoziția tripartită a sufletului omenesc în: *hyle* (ὕλη – partea materială sau pătimașă și muritoare a sufletului omenesc); *psyche* (ψυχή – sufletul, ce poate fi atras spre patimi sau spre contemplație); și *pneuma* (πνεῦμα – partea divină a sufletului omenesc, superioară și nemuritoare). În numeroase alte texte veterotestamentare, apare expresia *ruah YHWH* care uneori – rar – se pliază pe semnificația lui *ruah Elohim* – dar de cele mai multe ori nu se suprapune. Când respectă „ruptura ontologică” *ruah* divin numai locuiește sau „se odihnește” în lume, ca nor, ca prezență în Chivotul Legământului și în Templul Domnului – ridicat de Solomon la Ierusalim – sau în trupul omului ca templu al lui Dumnezeu, ca în Iisus Hristos, în Moise, în Samson, în Sfântul Ilie, în Dreptul Simeon sau în Sfântul Pavel.

Comentariu:

De notat că Iisus Hristos are atât *ruah*, după cum se vede în *Evanghelia* după Luca: „După ce a fost botezat tot poporul, a fost botezat și Isus, și pe când Se ruga, s-a deschis cerul, și Duhul Sfânt [*Spiritus Sanctus*, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον] S-a pogorât peste El în chip trupesc, ca un porumbel. Și din cer s-a auzit un glas care zicea: «Tu ești Fiul Meu prea iubit: în Tine Îmi găsesc toată bucuria Mea! »” (*In.* 3, 21-22), dar și în *Evanghelia* după Luca: „Isus a strigat cu glas tare: «Tată, în mâinile Tale Îmi încredințez Duhul [*Spiritum Meum*, τὸ πνεῦμά μου]!»” (*Lc.* 23, 46). Dar Iisus Hristos are și *psyche*, după cum este scris în *Evanghelia* după Marcu: „El le-a zis: Sufletul Meu [*anima mea*, ἡ ψυχή μου] este cuprins de o întristare de moarte!” (*Mc.* 14, 34). De aici concluzia unirii ipostatice în persoana istorică a lui Iisus Hristos, dar și susținerea lui Origen – respinsă de Biserică – a eternității lui Iisus Hristos, dinainte de Întrupare.

„În afara lui Dumnezeu, *ruah* îi este atribuit și omului în aproximativ 50 de texte care se pot grupa în jurul a trei nivele semantice: 1) fiziologic (respirația), 2) psihologic (sufletul), 3) spiritual (spiritul)”⁶.

Influența textelor mesianice din iudaismul târziu, în special *Psalmul* 2 și *Isaia*, 11: 1–10, asupra scrierilor *Noului Testament*, a ridicat problema raporturilor dintre persoana Iisus Hristos și persoana Duhului Sfânt:

„Această tradiție care leagă *Isaia* 11 și *Psalmul* 2 este de cea mai mare importanță pentru subiectul care ne preocupă, deoarece se referă la așteptarea unui Mesia, plin de

⁵ *Ibidem*, p. 215.

⁶ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, București, Editura Universității din București, 2006, p. 23.

Duh Sfânt, așa cum stă scris la *Isaia*, 11: 2: «Pe El se va odihni Duhul lui Yahvé, duh de înțelepciune și de înțelegere, duh de prudență și de putere, duh de cunoaștere și de teamă de Yahvé»⁷.

Deoarece în creștinismul *Noului Testament* nu se fac distincții clare între Mesia – Unsul Domnului – Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Cuvântul întrupat în Iisus Hristos, ci mai degrabă toate aceste entități sunt identificate una cu alta, raportul dintre Dumnezeu-Fiul (din Treime) și Duhul Sfânt (din Treime) a generat interpretări care au condus la marea schismă din 1054.

În *Isaia*, 11: 2 se spune că Duhul „se va odihni” pe El (Fiul lui Dumnezeu, Mesia), dar trebuie observat că „a se odihni” nu înseamnă „a poseda, a fi dotat cu”, deoarece Duhul „s-a odihnit” și „a locuit” și în templul lui Solomon și în Sfânta Fecioară. În cartea apocrifă *Parabolele lui Enoch* – care aparține, de asemenea, iudaismului târziu⁸ –, la versetul 49/3 este scris: „În El (Alesul) locuiește duhul înțelepciunii, duhul care luminează și duhul cunoașterii și al puterii”⁹. *Cartea lui Enoch*, în ansamblu, dar mai ales capitolele 37–71, care au fost numite *Cartea Parabolelor lui Enoch*, a avut o influență indubitabilă asupra scrierilor *Noului Testament* – cu citare expresă în *Epistola lui Iuda*¹⁰. Astfel, mesianismul iudaismului târziu a pus problema raportului dintre Duhul Sfânt și Mesia, care s-a reflectat în *Evangelhia după Ioan*, în versetele referitoare la raportul dintre Iisus Hristos ca Dumnezeu-Fiul întrupat și Duhul Sfânt.

Mai târziu, Sinodul de la Calcedon (451) a reținut în *Simbolul de credință* niceo-constantinopolitano-calcedonian formula „cred... Și 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 proroci”¹¹. De asemenea, Sinodul calcedonian a interzis, sub amenințare cu anatema, orice adăugire ulterioară la *Simbolul de credință*. De aceea, dogmatica orientală nu face nicio altă referire sau adăugire – ba chiar respinge orice interpretări ulterioare – cu privire la raportul dintre Fiul și Duhul.

Totuși, teologia occidentală nu s-a putut reține în a dogmatiza raporturile dintre expresiile ioaneice „a trimite” [*mitto-ere*, πέμψω] și „a purcede” [*procedo-ere*, ἐκπορεύεται] referitoare la raporturile intratrinitare dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Astfel, în mod deductiv, pornind de la versetele: „Eu și Tatăl una suntem” (*Ioan*, 10: 30); și „Dar Mângâietorul, adică Duhul Sfânt, pe care-L va trimite Tatăl, în numele meu, vă va învăța” (*Ioan*, 14: 26); și „va veni Mângâietorul, pe care Îl voi trimite de la Tatăl, adică Duhul adevărului, care purcede de la Tatăl” (*Ioan*, 15: 26);

⁷ Max-Alain Chevalier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, pp. 3–4.

⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁹ *Ibidem*, p. 5.

¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹¹ *** *Liturghier*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2012, pp. 170–171.

și „După aceste vorbe, a suflat peste ei și le-a zis: «Luați Duh Sfânt! Celor ce le veți ierta păcatele, vor fi iertate; și celor ce le veți ține, vor fi ținute»” (Ioan, 20: 23); dogmatica romano-catolică a conchis – nu dintr-o dată, ci în decursul a șase secole – că și Fiul (*Filioque*) purcede pe Duhul.

II. TEOLOGIA SFÂNTULUI DUH ÎN DOGMATICA SFINTEI TREIMI

„Termenul «duh» (din latinescul *spiritus* – masculin) traduce grecescul *pneuma* (neutru), care la rândul său corespunde termenului ebraic *ruah* (feminin)”¹².

În dogmatica Sfintei Treimi, teologia despre Sfântul Duh (*De Spiritu Sancto*) ocupă un loc privilegiat datorită misterului profund al Persoanei Sfântului Duh, al dumnezeirii Sfântului Duh, al atributelor Sale, cât și al „misiunilor” Sfântului Duh, în interiorul Sfintei Treimi (*operationes ad intra*), dar și în lume (*operationes ad extra*), situație pusă în evidență și de faptul că între toate păcatele omenești, unul singur este absolut impardonabil, anume păcatul împotriva Duhului Sfânt¹³: „De aceea vă spun: Orice păcat și orice hulă vor fi iertate oamenilor; dar hula împotriva Duhului Sfânt nu le va fi iertată. Oricine va vorbi împotriva Fiului omului va fi iertat; dar oricine va vorbi împotriva Duhului Sfânt, nu va fi iertat nici în veacul acesta, nici în cel viitor” (*Mt.*, 12: 31–32)¹⁴. Persoana și dumnezeirea Sfântului Duh se disting „din lucrarea pe care o săvârșește Duhul”¹⁵.

Sfântul Ioan Damaschinul a inventat termenul *perichoresis* pentru a desemna relațiile intratrinitare puse în evidență de „textele Apostolului Ioan în care Isus afirmă această misterioasă realitate: «Eu și Tatăl una suntem» (10, 30); «Tatăl este în mine și Eu în Tatăl» (10, 30); «Tatăl este în mine și Eu sunt în Tatăl» (10, 38)”¹⁶. Astfel, Sfântul Ioan Damaschinul distinge misiunile divine intratrinitare ale celor Trei Persoane, după cum urmează:

„Rămânerea și aflarea celor trei Persoane una în alta înseamnă: ele sunt inseparabile și nu sunt despărțite, iar între ele este o pătrundere reciprocă fără amestec, nu în sensul că

¹² Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, București, Editura Universității din București, 2006, p. 20.

¹³ Pr. Prof. Dr. Eduard Ferent, *Pneumatologia*, București, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 1999, pp. 52-54.

¹⁴ Trad. rom. în *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Societatea Biblică, Romanian Bible 043 X CEPF 7019 – 20 M. Nestle-Aland, *Novum Testamentum*. Graece et Latine:

„*Ideo dico vobis: Omne peccatum, et blasphemia remittetur hominibus, spiritus autem blasphemia non remittetur. Et quicumque dixerit verbum contra filium hominis, remittetur ei: qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro*”;

„*Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πᾶρα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται. καὶ ὅς ἐὰν εἴπῃ κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὅς ὁ ἄνθρωπος εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι*”.

¹⁵ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, București, Editura Universității din București, 2006, p. 14.

¹⁶ Pr. Prof. Isidor Mărtincă, *Dumnezeu Unul și Întreit*, București, Editura Universității, 2004, pp. 256–257.

se topesc una în alta și se amestecă, ci în sensul că ele se conjugă. Adică Fiul este în Tatăl și în Duhul, Duhul în Tată și în Fiul, iar Tatăl în Fiul și în Duhul, fără să aibă loc o fuziune sau un amestec sau o confuzie. Mișcarea este una și identică deoarece avântul și mișcarea celor trei Persoane sunt unice, fapt ce nu se poate remarca la natura creată¹⁷.

Și dacă Sfântul Ioan Damaschinul aparține prin tradiție de Patristica greacă, atunci este de notat faptul că în Patristica latină „conceptul interexistenței reciproce a Persoanelor divine era deja prezent”¹⁸ la Sfântul Ilarie de Poitiers, care

„dedică acestei doctrine cea de-a treia dintre cele douăsprezece cărți ale sale despre Treime, afirmând, printre altele, că: «ceea ce este în Tatăl este și în Fiul (...); unul [derivă] din celălalt și amândoi sunt una (...). Ei sunt reciproc în sine (*in se invicem*)”¹⁹.

Marele teoretician al Patristicii latine, Sfântul Augustin, a reluat problema raporturilor intratrinitare, „în tratatul său, *De Trinitate*”²⁰, în termeni fără echivoc, astfel:

„În suprema Treime un singur lucru este tot atât de mare cât trei lucruri luate împreună, iar două lucruri nu sunt mai mari decât unul singur. Mai mult, sunt infinite în ele însele. Astfel fiecare din ele este în fiecare dintre celelalte, toate sunt în fiecare, fiecare în toate, toate în toate și toate sunt una (*ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unica omnia*)”²¹.

În perioada scolastică latină, termenul grecesc *perichoresis* a fost tradus prin termenii latini *circumincessio* și *circuminsessio*, pentru a desemna

„cu diferite nuanțe, același concept: *circuminsessio* (de la *circumi* = împrejur, și *insidere* = a șede, sau a sta pe sau înăuntru), în sens mai static, ca prezență și locuire reciprocă; *circumincessio* (de la *circum*, și *incidere* = a înainta) în sens mai dinamic, ca revărsare și pătrundere reciprocă”²².

Discursul despre relațiile intratrinitare este continuat în teologia scolastică de către Sfântul Bonaventura, ca și de către Sfântul Toma de Aquino, de către Sfântul Anselm și a constituit o mare temă de dezbatere la Conciliul din Florența, ceea ce a avut drept consecință majoră, în dialogul dintre Biserica Romano-Catolică și Bisericile orientale, reaprinderea controverselor despre *Filioque*²³.

¹⁷ Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide Orthodoxa*, I 14, apud Pr. Prof. Isidor Mărtincă, *Dumnezeu Unul și Întreit*, București, Editura Universității din București, 2004, p. 257.

¹⁸ Pr. Prof. Isidor Mărtincă, *Dumnezeu Unul și Întreit*, București, Editura Universității din București, 2004, p. 257.

¹⁹ Ilarie de Poitiers, *De Trinitate*, III, c. 24, apud Pr. Prof. Isidor Mărtincă, *Dumnezeu Unul și Întreit*, București, Editura Universității din București, 2004, p. 257.

²⁰ Pr. Prof. Isidor Mărtincă, *Dumnezeu Unul și Întreit*, București, Editura Universității din București, 2004, p. 257.

²¹ Sfântul Augustin, *De Trinitate*, VI, 10, 12; cf. IX, 5, 8, apud Pr. Prof. Isidor Mărtincă, *Dumnezeu Unul și Întreit*, București, Editura Universității din București, 2004, pp. 257–258.

²² Pr. Prof. Isidor Mărtincă, *Dumnezeu Unul și Întreit*, București, Editura Universității din București, 2004, p. 258.

²³ *Ibidem*, pp. 259–260.

Disputa *Filioque*, care pune în evidență și reordonează – din perspectivă catolică – raporturile intratrinitare, se originează în articolele *Simbolului de credință*, cu privire la afirmațiile că Tatăl este din eternitate și Îl naște din eternitate pe Fiul și din eternitate Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul. *Filioque* are bază hermeneutică scripturistică și este constituită de textele:

– *In.* 10, 30: „Eu și Tatăl una suntem”;

– *In.* 10, 35: „Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl”;

– *In.* 15, 26: „Când va veni Mângâietorul, pe care-L voi trimite [*mittam*, πέμψω] de la Tatăl, adică Duhul Adevărului, care purcede [*procedit*, ἐκπορεύεται] de la Tatăl, El va mărturisi despre Mine”;

– *In.* 16, 7–15: „Totuși vă spun adevărul: vă este de folos să Mă duc; căci dacă nu mă duc Eu, Mângâietorul nu va veni la voi; dar dacă mă duc, vi-L voi trimite [*mittam*, πέμψω]. Și când va veni El, va dovedi lumea vinovată în ce privește păcatul, neprihânirea și judecata... Când va veni Mângâietorul, Duhul adevărului, are să vă călăuzească în tot adevărul; căci El nu va vorbi de la El, ci va vorbi tot ce va fi auzit și vă va descoperi lucrurile viitoare. El Mă va proslăvi, pentru că va lua din tot ce este al Meu, și vă va descoperi. Tot ce are Tatăl este al Meu; de aceea, am zis că va lua din ce este al Meu, și vă va descoperi”;

– *In.* 20, 23: „După aceste vorbe, a suflat peste ei și le-a zis: «Luați Duh Sfânt! Celor ce le veți ierta păcatele, vor fi iertate; și celor ce le veți ținea, vor fi ținute»”.

Comentariu:

Admis fiind că „Eu și Tatăl una suntem” – față de care „Tatăl este în Mine și Eu în Tatăl” este un corolar – „purcederea” are un singur izvor: deoființimea Tatălui și a Fiului, altfel spus, „purcederea” [*processio*, ἐκπόρευσις] de la Tatăl și de la Fiul. Totuși, din *In.*, 15: 26 se vede că una este „trimiterea” [*missio*, πέμψις] de la Fiul și alta este „purcederea” [*processio*, ἐκπόρευσις] – pe care și Fiul o recunoaște că se produce (numai) – de la Tatăl. Ceea ce rezultă și din *In.* 16, 7. Coroborând argumentele scripturistice, formula corectă a *Simbolului* ar fi: „și în Duhul Sfânt care de la Tatăl („*qui a Patre*, ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς” – *In.*, 15: 26) purcede [*procedit*, ἐκπορεύεται] și de la Fiul (*Filioque*, ἐκ τοῦ υἱοῦ) este trimis [(*Spiritus*) *missus est*, (πνεῦμα) πεμπτόν; sau (aor.) ἐπέμφθη]”.

În cel de-al treilea articol al *Simbolului de credință* niceo-constantinopolitano-calcedonian (325, 381 și 451) sunt concentrate cuceririle dogmatice al Părinților Bisericii, începând cu Sfântul Irineu de Lugdunum (130–202) și continuând cu Origen (185–254), cu Sfântul Ciril din Ierusalim (315–387), cu Sfântul Atanasie (295–373), cu Sfântul Vasile cel Mare (330–379), cu Sfântul Grigore de Nyssa (335–394), cu Sfântul Grigore de Nazianz (329–390).

„Astfel, Conciliul din 381 de la Constantinopol și ulterior cel din 451 de la Calcedon au definitivat și desăvârșit articolul al treilea pneumatologic al *Simbolului de credință* redactat pentru prima dată în formă canonică la Conciliul din 321 de la Niceea. În acest sens, textul pneumatologic al *Simbolului de credință* a dobândit următoarea formă canonică:

«Πιστεύομεν ... καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ Κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, (...) τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν».

«*Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per profetas*».

«Și în Duhul Sfânt, Domnul și de-viață-Făcătorul, care din Tatăl purcede, care împreună cu Tatăl și cu Fiul este adorat și preamărit, care a grăit prin profeți».

Această mărturisire a dumnezeirii Duhului Sfânt voia să-i readucă pe macedonenii la ortodoxia neo-niceeană. Acest articol reprezintă de fapt o recapitulare a pneumatologiei Sfântului Vasile, păstrând până și renumita lui «iconomie» în limbaj, în formularea textului, ceea ce ar fi facilitat înțelegerea și întoarcerea macedonienilor.

Articolul despre Duhul Sfânt al acestui *Simbol*, care de acum se va numi Niceno-Constantinopolitan, *definește dumnezeirea Duhului Sfânt*, apartenența sa la Treime, *ecporeuzia sa veșnică de la Tatăl și lucrarea sa salvifică în timp*²⁴.

În Apus, se poate spune că Sfântul Augustin este marele artizan teoretic al începutului carierei formulei *Filioque* în istoria zbuciumată a dogmelor creștine. Sfântul Augustin, analizând relațiile intratrinitare din Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, sesizează că între Tată, Fiu și Duh nu este consemnată decât o relație rectilinie, conform căreia Tatăl trimite și Fiul, și Duhul în două forme diferite, anume Fiul-născut și Duhul-purces, rezumate în formula: „de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt”²⁵. O altă formulă augustiniană lasă să se înțeleagă purcederea Duhului și din Fiul. Astfel: „Tatăl este cel care i-a dat fiului să fie, așa precum este el însuși, principiul de la care purcede Duhul Sfânt”, cu sublinierea că „Duhul purcede de la Tatăl «principaliter»”²⁶.

Istoria concretă a introducerii formulei *filioque* în Simbolul de credință este mult mai simplă, chiar banală:

„În Occident, formulele lui Augustin s-au răspândit în teologia latină. Formula *Filioque*, deja apărută în liturgia spaniolă în secolul al V-lea, a fost adăugată Simbolului în 589, la cel de-al treilea sinod din Toledo.

Ea se regăsește în diferitele concilii ale acestui oraș, concilii care au avut loc în anii 633, 675 și 693, extinzându-se apoi în Galia, Italia de Nord.

La sfârșitul secolului al VIII-lea și la începutul secolului al IX-lea, sub influența lui Carol cel Mare (742–814), împăratul Occidentului între 800–814 (fiul lui Pepin cel Scurt), adăugirea lui *Filioque* Simbolului Niceo-Constantinopolitan a fost decisă la conciliul din Frioul (796) și la Aachen (*Aix-la-Chapelle*).

Cărțile caroline au dezvoltat doctrina și au început să-i atace pe Greci în privința Duhului Sfânt. Călugării francezi încep să cânte *Filioque* la Ierusalim, provocând confuzie printre credincioși: acesta era începutul certeii dintre Latini și Greci.

Papa Leon al III-lea, care l-a consacrat pe Carol cel Mare în 800, autorizează doctrina, dar refuză adăugirea lui *Filioque* în Simbol și nici nu îngăduie să se cânte la Roma...

Biserica Romană a adoptat *Filioque* în Simbol fără îndoială în 1014, sub Papa Benedict al VIII-lea, la cererea împăratului Henric al VIII-lea al Germaniei. Faptul este menționat în profesiunea de credință trimisă în 1053 de Papa Leon al IX-lea lui Petru de Antiohia...

²⁴ Pr. Prof. Dr. Eduard Ferent, *Pneumatologia*, București, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 1999, pp. 271–408.

²⁵ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, București, Editura Universității din București, 2006, p. 157.

²⁶ *Ibidem*, p. 152.

Din punctul de vedere al grecilor, această introducere este nelegitimă, deoarece Conciliul din Efes (431) și conciliile ecumenice până în secolul al VII-lea au oprit orice adaos la Simbol. Însă adaosul latin a fost făcut în afara oricărui conciliu ecumenic. Acest argument, legat de interpretarea delicată a deciziei luate la conciliul din Efes, durează și până astăzi în dezbaterile dintre Orient și Occident²⁷.

III. SPRE O ÎNȚELEGERE A PERSOANEI DUHULUI SFÂNT

Sfântul Vasile cel Mare (330–379), între cele două sinoade ecumenice (325 și 381), a scris un tratat, anume *Despre Sfântul Duh*, în care a căutat să lămurească două aspecte privitoare la persoana Duhului Sfânt, și anume²⁸:

a) a întocmit un inventar al numelor date Sfântului Duh în Scriptură și

b) a întocmit o listă cu activitățile atribuite Duhului Sfânt, în diferite locuri din Scriptură.

Astfel, la primul punct, Sfântul Vasile, în vremea aceea arhiepiscop al Cezareei Capadociei, a reținut ca „nume ale Duhului: «Domn» (2 *Cor.* 3, 17–18); «Sfânt» (*In.* 14, 26); «Duh», ca esență a lui Dumnezeu, după cum stă scris «Dumnezeu este Duh» (*In.* 4, 24); «Mângâietor», Paraclet (*In.* 15, 26); «Duhul adevărului» (*In.* 15, 26; 16, 13)²⁹.

Ca lucrări specifice, Sfântul Vasile reține:

„Duhul este creator: într-un anumit sens, duce la împlinire creația (*Ps.* 32, 6); este sfințitor: împarte darurile lui Dumnezeu (1 *Cor.* 12, 2–6); învață făcându-i pe alții «să-și amintească» (*In.* 14–26); scrutează profunzimile lui Dumnezeu... este preamărit și adorat ca și Tatăl și ca Fiul: este faimoasa «egalitate de cinste» care, în ochii sfântului Vasile, desfășoară în cazul Duhului un rol decisiv egal cu cel al consubstanțialității pentru Fiul. Această activitate nu se situează în ordinea creatului, ci în ordinea divinului... Dovada divinității personale a Duhului trece deci prin demonstrarea afinității sale, a proximității și a asemănării cu Tatăl și cu Fiul. Duhul este acela care este «cu» Tatăl și Fiul și, prin urmare, «ca» și ei³⁰.

Sfântul Grigorie de Nazianz a continuat opera Sfântului Vasile adăugând „purcederea” Duhului de la Tatăl: „Duhul purcede de la Tatăl” (*In.* 15, 26)³¹. În sfârșit, Simbolul de credință niceo-constantinopolitan (381) și cel calcedonian (451) au reținut și formula: „Duhul Sfânt care a vorbit prin proroci”, iar când

²⁷ Pr. Prof. Dr. Eduard Ferent, *Pneumatologia*, București, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 1999, pp. 415–417.

²⁸ Bernard Sesboüé, *A crede*, trad. din franceză de pr. Dr. Ștefan Lupu și pr. Iosif Martin, Iași, Sapientia, 2011, pp. 355–356.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Formula *filioque* nu există în textul original al *Simbolului de credință* adoptat de Sinodul constantinopolitan din 381 și nici din textul Sinodului calcedonian din 451, ci „a fost adăugată în Occident în timpul lui Carol cel Mare și acceptată apoi de Roma” (cf. Bernard Sesboüé, *op. cit.*, n. 6, p. 357).

„se odihnește”, altfel spus „locuiește” în Templu, în Biserică sau în unele persoane umane – „vasele alese” ale lui Dumnezeu – înseamnă „pogorârea” dumnezeirii pe aceste locuri privilegiate.

În ultimă instanță, Duhul este (*ad intra*) altfel spus în eternitate, iubire și (*ad extra*), altfel spus în istorie, ofrandă. După cum se exprimă Bernard Sesboué,

„Tradiția creștină occidentală, inspirată de la sfântul Augustin, s-a complăcut în a dezvolta concepția care vede în Duhul Iubirea personificată a Tatălui și a Fiului. În Dumnezeu, care e în întregime iubire, este «Cel care iubește, Cel care este iubit și Iubirea». Duhul este personificarea prin excelență a iubirii lui Dumnezeu. Este iubirea reciprocă a Tatălui și a Fiului, care face «să purceadă» Duhul Iubirii»³².

Joseph Ratzinger³³ consideră că forma originală – în limba greacă – a articolului referitor la Duhul Sfânt din Simbolul de credință este: „Cred în Duh Sfânt” și nu „Cred în Duhul Sfânt”, altfel spus, cuvântul „Duh” este utilizat fără articol, ceea ce are consecințe cruciale asupra semnificației inițiale a mărturisirii de credință, în sensul că: „acest articol de credință n-a fost înțeles la început în sens intratrinitar, ci istorico-salvific. Cu alte cuvinte, a treia parte a Simbolului nu se referă, în primul rând, la Duhul Sfânt ca la a treia persoană a dumnezeirii, ci la Duhul Sfânt ca dar acordat istoriei, trimis în comunitatea acelor care cred în Cristos. Bineînțeles, aceasta nu exclude semnificația trinitară, referirea la unicul Dumnezeu în trei persoane”³⁴, întemeiată pe formula baptismală de la *Matei*, 28: 19. Joseph Ratzinger apreciază că utilizarea formulei „Cred în Duh Sfânt” a fost determinată de practica liturgică a botezului, astfel că întregul articol despre Duhul Sfânt a fost înțeles „ca o prelungire a istoriei lui Cristos, pusă sub semnul darului Duhului, ca o referință la «timpurile din urmă», cuprinse între venirea și revenirea lui Cristos”³⁵.

Dincolo de nuanțele dogmatice prezentate, rămâne promisiunea lui Cristos: „va veni Mângâietorul, Duhul adevărului, are să vă călăuzească în tot adevărul; căci El nu va vorbi de la El, ci va vorbi tot ce va fi auzit, și vă va descoperi lucrurile viitoare” (*In.*, 16: 13); „voi veți primi o putere, când Se va pogori Duhul Sfânt peste voi, și-Mi veți fi martori, până la marginile pământului” (*Fap.*, 1: 8).

³² Bernard Sesboué, *op. cit.*, p. 363.

³³ Joseph Ratzinger, *Introducere în creștinism: prelegeri despre Crezul apostolic*, trad. Mihăiță Blaj, Iași, Sapientia, 2004, pp. 230–234.

³⁴ *Ibidem*, p. 230.

³⁵ *Ibidem*.