

LBRIS

We know  
books

HANS URS VON BALTHASAR

# TEO LOGICA

Volumul III  
DUHUL ADEVĂRULUI

Traducere din limba germană de  
Maria-Magdalena Anghelescu

Galaxia Gutenberg  
2022

## CUPRINS

PREFAȚĂ.....	9
PRELUDII .....	10
1. CUM AJUNGE DUHUL SĂ AIBĂ DE-A FACE CU LOGICA?... 11	11
2. ESTE POSIBILĂ O TEOLOGIE A DUHULUI?.....	17
3. EXISTĂ O HRISTOLOGIE A DUHULUI?.....	23
a) Hristologia Duhului în creștinismul primitiv .....	26
b) „Rusalii speculative”.....	29
α) Despre hristologia Duhului hegeliană .....	30
β) Spiritul [hegelian] și Duhul Sfânt .....	32
c) Puncte de plecare biblice pentru o hristologie a Duhului.....	36
d) Teme ale hristologiei moderne.....	39
I. INTERPRETUL.....	47
1. ABORDĂRI.....	48
2. „CĂLĂUZIREA LA TOT ADEVĂRUL”.....	53
a) Interpretul.....	53
b) „Tot adevărul”.....	56
c) Paracletul.....	61
3. PRIVIRE RETROSPECTIVĂ.....	67
a) Pavel.....	67
b) Luca.....	71
c) Matei, Marcu.....	73
d) Matei.....	77
e) Vechiul Legământ.....	78
4. PRIVIRE PROSPECTIVĂ.....	81
II. DUHUL SFÂNT CA PERSOANĂ .....	85
1. INFORMAȚIILE SCRIPTURII.....	89
2. PĂRINȚII. PERSOANA ÎN TAINĂ.....	96
a) Modul trinitar de subzistență .....	96
b) Trinitate și număr.....	100
c) Trinitate sau energie.....	105
3. EVUL MEDIU .....	109
a) Origini.....	109
b) Moduri de gândire.....	111
4. EPOCA MODERNĂ.....	119
a) Tradiția.....	119
b) Noile abordări.....	123
5. CINE ESTE DUHUL? .....	130

III. „CELE DOUĂ MĂINI ALE TATĂLUI”.....	137
1. INTRODUCERE.....	138
2. DIADA (DYAS) ÎN ACTUL REVELAȚIEI.....	142
a) Aspectul biblic.....	142
b) Aspectul speculativ.....	147
3. DIADA ÎN LUCRAREA COMUNĂ.....	154
a) Îndumnezeire și încorporare.....	154
b) Teorie și practică.....	159
c) Concret și universal.....	164
4. ÎN JURUL LUI <i>FILIOQUE</i> .....	172
IV. ROLUL DUHULUI ÎN LUCRAREA MÂNTUIRII.....	183
1. DELIMITAREA CHESTIUNII.....	184
2. CUVINTELE-CHEIE ALE DUHULUI.....	189
a) Dar.....	189
b) Libertate.....	198
c) Mărturie.....	204
V. DUHUL ȘI BISERICA.....	211
1. BISERICA PENTRU LUME; LUMEA PENTRU BISERICĂ.....	213
a) Mântuirea lumii ca scop al lui Dumnezeu.....	213
b) Dubla mișcare a Bisericii.....	217
c) Justificare, sfințire, libertate.....	223
2. DE LA CIVITAS DEI LA BISERICĂ.....	230
a) Civitas Dei a lui Augustin.....	230
b) Pilda lui Pavel despre măslinul cel bun.....	234
c) Despre problema „Marelui-Eu”.....	239
3. FIUL ȘI DUHUL ÎN BISERICĂ.....	244
a) „Domnul este Duh”.....	244
b) Retragera pentru darul Duhului.....	249
c) Capul și sufletul Bisericii?.....	252
4. DUHUL – SUBIECTIV ȘI OBIECTIV.....	257
a) Semnificația și limitele distincției.....	257
b) Biunitatea Bisericii.....	260
5. DUHUL – OBIECTIV.....	268
a) Tradiție – Scriptură – funcție ecleziastică.....	268
b) Propovăduire și liturghie.....	276
c) Sacramente.....	282
d) Drept canonic.....	297
e) Teologie.....	302
6. DUHUL – SUBIECTIV.....	311
a) Duh și rugăciune.....	311

b) Iertare .....	318
c) Experiența Duhului .....	320
d) Deosebirea duhurilor.....	325
e) Mărturia vieții .....	343
VI. DUHUL ȘI LUMEA.....	349
1. DIMENSIUNEA LUMII.....	350
2. DUHUL CA SUFLET AL LUMII?.....	355
3. REFLECȚIE.....	358
VII. „SUS LA TATĂL”.....	363
1. ÎNTOARCEREA ACASĂ.....	364
2. „DUHUL CERCETEAZĂ ADÂNCURILE LUI DUMNEZEU” ....	371
3. TATĂL INVIZIBIL.....	375
ABREVIERI.....	377
INDICE DE NUME PROPRII.....	379

## PRELUDII

## 1. CUM AJUNGE DUHUL SĂ AIBĂ DE-A FACE CU LOGICA?

Fidel introducerii ioanine din volumul anterior, putem răspunde la această întrebare pur și simplu cu promisiunea lui Isus: „Când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul”. Însă el „nu va vorbi de la sine, [...] pentru că din al Meu va lua și vă va vesti” (Ioan 16,13sqq.). Menirea cuprinzătoare a Duhului este această interpretare introductivă [în taină, în adevăr]; la această semnificație a lui vom putea raporta în treaga diversitate a celor spuse despre el la Ioan și în Scripturile Vechiului și Noului Testament. Fiul întrupat a fost, așa cum s-a arătat, interpretarea adecvată a Tatălui, dar acesta a rămas un spațiu închis pentru om câtă vreme „încă nu fusese dat Duhul” (Ioan 7,39).

„Aceasta s-a petrecut în mod vizibil de Rusalii. Căci înaintea acelei zile apostolii nu deveniseră conștienți încă de această infinită semnificație a lui Hristos; încă nu știau că el este istoria infinită a lui Dumnezeu: crezuseră în el, dar nu în el ca acest adevăr infinit. Prietenii lui l-au văzut, i-au auzit învățăturile, au știut toate acestea, au văzut și minunile și toate acestea i-au făcut să creadă în el. Dar Hristos însuși îi ceartă aspru pe cei care-i cer să facă minuni. «Duhul», spune el, «vă va călăuzi la tot adevărul».”<sup>1</sup>

Prin urmare, vor conchide Părinții, Duhul însuși trebuie să fie Dumnezeu; cum altfel ar putea, ca „Duh al Adevărului”, să interpreteze „Adevărul” care stă în dezvăluirea Tatălui de către Fiul? Dar atunci, el trebuie să se fi aflat deja în însuși acest eveniment al Cuvântului, chiar cuvintele Fiului (și totul în el era cuvânt) erau deja „duh și viață” (6,63). Această relație inseparabilă între Logos și Duh în evenimentul revelației va trebui demonstrată în detaliu (în partea a treia). Totuși, destinul uman al lui Isus trebuia să fi fost dus până la capăt, până la „săvârșirea” sa (Ioan 19,30) înainte ca el să-și „dea duhul” (ibid.) și să-l poată „sufla asupra” lumii (Ioan 20,22). Împunsătura sulitei a fost și ea necesară ca să deschidă camera inimii acestui trup revelator, astfel încât Duhul să poată aduce acum, doar împreună cu apa și sângele (1 Ioan 5,6), mărturia adevărului despre adevărul iubirii Tatălui revelat de Fiul.

---

<sup>1</sup> Hegel, *Geschichte der Philosophie* III (1836) 134.

S-a arătat în detaliu că Fiul întrupat a fost revelatorul Dumnezeirii nu doar în cuvintele sale, ci în toate etapele existenței sale în trup.<sup>2</sup> Prin urmare, Duhul nu va interpreta în niciun caz doar o învățătură (și cu atât mai puțin doar litera „Scripturii”), ci ne va introduce în adâncul viu al relației dintre Tatăl și Fiul, în adâncul spațiului ipostatic. O astfel de călăuzire nu poate să semene cu ghidarea unui grup de turiști într-un peisaj necunoscut sau într-o peșteră cu stalactite, ea nu poate avea loc decât printr-o asimilare a noastră cu realitatea hristologică. Iar spunând aceasta, am dezvăluit deja aspectul paulinic central al acestei călăuziri de către Duhul: el ne face fii în Fiul etern: *fili in Filio*. Aceasta se poate exprima în forma paulină „în Hristos”, „în Duhul” sau prin afirmația iohanică: „și vom veni la el și vom face locaș la el” (Ioan 14,23). Astfel, se conturează deja clar de ce numele propriu Duhului este „Duhul Sfânt” și de ce el, care apare altfel întotdeauna ca martor al adevărului și ca cel care ne introduce în adevăr, iar în acest sens poate fi numit „Duhul Adevărului” (Ioan 14,17; 15,26; 16,13; 1 Ioan 4,6), poate fi identificat și de-a dreptul cu adevărul: „Duhul este adevărul” (1 Ioan 5,6): spațiul dintre Tatăl și Fiul în care el ne introduce, este într-o anumită privință el însuși, el este, așa cum se va arăta, iubirea dintre Tatăl și Fiul, dar în așa fel încât este în același timp rodul ei (și astfel martorul ei).

Dar nu trebuie să uităm niciodată că Duhul interpret lucrează luând „din al Meu”, adică din ceva permanent întrupat. De aceea mărturia lui vine doar împreună cu apa și sângele. Iar când Duhul însuși apare ca o apă divină de băut, ca izvor viu de viață veșnică (Ioan 7,38; cf. 4,10.14), atunci în același timp trebuie să fie băut și sângele viu al lui Hristos (Ioan 6,54sq.). Aceasta duce la o viziune mai amplă a interpretării sau introducerii în adevăr: ea are loc cu precădere într-un spațiu particular, pe care Pavel îl numește Trupul lui Hristos sau Biserica, în care, rezultat în esență prin „Duhul lui Dumnezeu” și „Duhul lui Hristos”, Duhul Sfânt se manifestă ca adevăr: „Acolo unde este Biserica, acolo este și Duhul lui Dumnezeu, iar acolo unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este și Biserica și tot harul; iar Duhul este adevărul.”<sup>3</sup> Putem deocamdată să nu răspundem la întrebarea cum se definește Biserica și care sunt limitele ei; vom da aici doar primele indicii ale dimensiunilor ei. Dar putem sugera

<sup>2</sup> „*Alētheia* este la Ioan realitatea divină care se manifestă în Isus. Identificarea de sine a lui Isus cu *alētheia* în 14,6 este esențială pentru conceptul iohanic de adevăr [...] În timp ce în 16,6 *alētheia* este ceea ce este Isus, „tot adevărul” din 16,13 este ceea ce are Isus; dar ambele sunt aproape sinonime: pentru că Isus este ceea ce are și ceea ce aduce.” Wilhelm Thüsing, *Die Erhöhung und Verberrlichung Jesu im Johannesevangelium* (Münster 1960) 146, 148.

<sup>3</sup> Irineu, *Adv. Haer.* III 24, 1.

anticipat că aici sunt posibile două accente: introducerea persoanei eclesiastice în domeniul adevărului intradivin poate fi interpretată predominant ca o transmutare în tărâmul divinității; atunci lucrarea Duhului va fi înțelesă mai mult ca purificare, iluminare, unificare, „îndumnezeire”, în egală măsură prin înțelegere și virtute: așa consideră Părinții greci ai Bisericii; sau Biserica poate fi interpretată mai mult ca o încorporare în Trupul lui Hristos până la acel „a-fi-un-trup” dintre Mire și Mireasă, un Trup format din multe mădulare, ca Hristos care se iubește pe sine în Trupul său (Efeseni 5,28sq.), „*Ipsi sunt ego*”<sup>4</sup>: cum consideră Augustin și Occidentul care l-a urmat. Dar cele două puncte de vedere se completează atât de mult încât niciunul nu poate duce fără celălalt la o doctrină curpinzătoare a Duhului, chiar dacă primul are o abordare mai teologică (Vasile: Duhul îi aparține lui Dumnezeu, pentru că sfințește într-o manieră divină), iar al doilea una mai antropologică (Augustin: Duhul libertății divine ne smulge din robie și face din noi în Biserica lui Hristos fii liberi ai lui Dumnezeu).

Viziunile se contopesc și istoric, dacă ne gândim la accentul pus de Chiril al Alexandriei asupra „Trupului pneumatic dătător de viață”, peste care nu poate să treacă nicio „îndumnezeire”, sau invers, când auzim de la Augustin: „Nu puteți primi Duhul, câtă vreme stăruieți în a vrea să-l cunoașteți pe Hristos după trup, «Căci dacă Eu nu mă duc, Mângâietorul nu va veni la voi.»”<sup>5</sup> Recunoaștem congruența celor două viziuni atunci când îl auzim pe Vasile spunând despre Duh: „Așa cum suntem ridicați de Chipul nevăzut (Hristos) la vederea Arhetipului slăvit (Tatăl), tot astfel în El (în Fiul) este inseparabil prezent Duhul cunoașterii, care le acordă în *Sine Însuși* puterea de vedere a Chipului (Hristos) celor care se bucură de vederea adevărului, și le acordă această putere de a vedea nu din afară, ci îi inițiază în *Sine Însuși* în adevăr [...] În Lumina Ta vedem lumina: adică, în iluminarea Duhului [...] Astfel în *Sine Însuși* el arată slava Celui Unul-Născut.”<sup>6</sup>

Dar dacă dimensiunile lucrării economice ale Duhului trebuie să corespundă celor ale Fiului iar lucrarea Fiului nu poate fi limitată la Biserică, atunci se pune întrebarea în ce măsură Duhul Sfânt lucrează și în afara Bisericii ca interpret al adevărului trinitar. Întrebarea se pune mai întâi pentru Vechiul Legământ, în care „Cuvântul lui Dumnezeu” și „Duhul lui Dumnezeu” apar într-o strânsă

<sup>4</sup> Augustin, Tr 108 in Joh c 5. [= ei înșiși sunt Eu.]

<sup>5</sup> Tr 94 in Joh c 4.

<sup>6</sup> *De Spiritu Sancto* c 18 (PG 32, 153AB).

paralelă, uneori aproape echivalente – dar marele Crez subliniază că Duhul vorbește în mod special prin proroci. Vechiul Testament conține un fel de prefigurări ale misterului Trinității revelat în Hristos. Dar nici Vechiul și cu atât mai puțin Noul Testament nu sunt închise în ele însele, ci sunt deschise misionar către toate neamurile și, așa cum printre neamuri există un *logos spermatikos*, tot astfel trebuie să presupunem că există ceva ca un *pneuma spermatikon*, corespunzător acestuia. Din această perspectivă se deschide până la urmă și perspectiva unei lucrări a Duhului în ansamblul creației, ceea ce ne conduce la întrebarea dacă în acțiunea comună a ipostazelor divine în lucrarea creației se poate discerne în vreun fel particularitatea fiecăreia dintre ele (această chestiune va fi abordată în partea a șasea a volumului de față).

Dar, revenind de la aceste chestiuni marginale la miezul problemei și privind rolul Duhului ca interpret al adevărului și deci ca implicat esențial în teologică, ies la iveală scopurile ultime ale lucrării sale. Dacă adevărul care a apărut în Hristos este infinit, întrucât în el „sunt ascunse toate vistierile înțelepciunii și ale cunoștinței” (Coloseni 2,3), atunci acest adevăr, care constă în fenomenul aparent limitat în timp – „toată plinătatea Dumnezeuirii (locuind) trupește” (Coloseni 2,9) –, nu va avea sfârșit în interpretarea sa de-a lungul veacurilor. Dar în niciun caz ca și cum ar fi clarificate mai întâi punctele principale (de exemplu în definițiile conciliare), iar pornind de la acestea ar fi tratate pe urmă din ce în ce mai multe puncte de vedere parțiale, ci mai degrabă în așa fel încât sunt deschise mereu noi perspective asupra întregului infinit, însă nu vag, ci clar definit, perspective ce pot fi atunci cunoscute sau trăite, într-un mod uneori mai intelectual, alteori mai mult pe calea iubirii; perspective care, dacă așa vrea Duhul, luminează deodată aspecte cu totul noi, făcându-ne conștienți de ele, aspecte care existau dintotdeauna la orizontul spiritual al credinței, oarecum nebăgate în seamă, și care de-abia acum intră cu adevărat dintr-o dată în conștiința clară, prin lumina cea nouă care cade asupra lor. Este adevărat dictonul adesea repetat: că este mult mai mult adevăr în Hristos decât în credința Bisericii și mult mai mult adevăr în credința Bisericii decât în dogmele formulate. Marile harisme, precum cele ale unui Augustin, Francisc, Ignatie, pot primi de la Duhul darul privirii chiar în centrul revelației, iar aceste priviri îmbogățesc Biserica în cel mai neașteptat și permanent mod. Discernământul, iubirea și urmarea lui Hristos sunt mereu inseparabile în astfel de harisme. Aceasta ne arată că Duhul-interpret (al adevărului) este în același timp iubire

divină și înțelepciune divină și nicidecum o simplă teorie, ci în totdeauna și practică vie.

Mai există o ultimă trăsătură tipică Duhului: el răspândește plinătatea divină în infinit doar în așa fel încât o unește din ce în ce mai mult, iarăși și iarăși. Nu dezvăluie niciun detaliu fără să facă să strălucească în el întregul. O teologie care s-ar risipi în detalii, o practică în care s-ar sublinia unilateral un aspect al creștinătății, nu s-ar putea considera animată de Duhul. Simultaneitatea menționată mai sus a desfășurării și înfășurării în Isus Hristos a „comorilor ascunse” depinde în întregime de natura unică și certă a uniunii ipostatice, pornind de la care se răspândește bogăția și în care se adună din nou. „Din al Meu va lua”, spune Domnul despre Duhul. Din același motiv, Biserica lui Hristos este extinsă misionar „până la marginea pământului” (Fapte 1,8), dar nu poate fi așa decât dacă se concentrează mereu în același timp înapoi asupra bunurilor pe care trebuie să le risipească. Acest lucru se aplică în egală măsură tiparului existenței creștine, cât și formei teologiei de care este responsabilă Biserica; din acest paradox hristologic se poate citi dacă existența creștină și teologia sunt sau nu inspirate de Duhul Sfânt.

Deoarece Duhul lui Dumnezeu și al lui Hristos este la lucru mereu aici și acum, în spațiul creștinătății nu poate domina o „eshatologie absolută”, ci doar una „relativă”.<sup>7</sup> Cea absolută ar fi prezentă în toate formele de mesianism evreiesc, în care adevărul poate fi sperat și realizat (utopic) numai în viitor, prin schimbarea situației de înstrăinare și dezastru de acum<sup>8</sup> – teologia eliberării are o tendință fatală de a merge în aceeași direcție. „Eshatologia relativă” are avantajul dinamic față de aceasta că faptul fundamental al mântuirii a fost și este prezent și că prezența Duhului mână cu putere lumea și istoria către *eshaton* (cf. Romani 8, unde „suspinele negrăite ale Duhului” dau puterea ei deplină „nădejdi” neîmplinite; „Duhul și Mireasa spun: «Vino!»” (Apocalipsa 22,17).

---

<sup>7</sup> Distincția este făcută de Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (W. de Gruyter, Berlin 1970) 366-386.

<sup>8</sup> Theunissen explică acest lucru referindu-se la Marx („investigațiile atente nu mai [lasă] nici cea mai mică îndoială că Marx era profund înrădăcinat în eshatologia radicală a iudaismului” *loc cit.* 356) și în detaliu referindu-se la Bloch, „ceea ce, în principiu, s-ar putea aplica și lui Walter Benjamin sau Georg Lukacs, ba chiar lui Horkheimer, Marcuse și Adorno” (*ibid.*). Nici Jakob Taubes (*Abendländische Eschatologie*, Berna 1947 [trad. rom.: *Eshatologia occidentală*, Cluj-Napoca, 2008]) nu are în vedere în niciun caz doar faptele brute atunci când ilustrează uimitoarea contribuție a iudaismului la «mișcarea revoluționară» referindu-se la «numele lui Moses Heß, Karl Marx, Ferdinand Lassalle, Rosa Luxemburg, Max Adler, Otto Bauer, Eduard Bernstein și Leon Troțki» (*ibid.* nota).

Când se spune despre Duhul că „va vesti cele viitoare” (Ioan 16,13), aceasta se referă la toate cele care, deocamdată, nu pot fi înțelese decât în oglinzi și ghicitori, și (potrivit lui Deutero-Isaia) este semnul că aici este la lucru Dumnezeu adevărat, care stăpânește viitorul, în timp ce falșii dumnezei nu sunt capabili să îndrume către viitor.<sup>9</sup> În Noul Legământ, Duhul Sfânt, ca a treia ipostază divină comunicată credincioșilor, își asumă sarcina conducerii în viitorul adevăr desăvârșit al legământului dintre Dumnezeu și lume.

S-a conturat astfel în mod clar pentru început motivul pentru care Duhul își are locul său inalienabil în *Teologică*. Adevărul creștin este trinitar în măsura în care Isus Hristos, Fiul întrupat al Tatălui, întrupat prin Duhul și însoțit de el de-a lungul vieții, lucrării și suferinței sale, fiind cuvântul-revelației este „Adevărul” (Ioan 14,6), pentru că el reprezintă în mod adecvat până la moarte dragostea Tatălui. Aceasta a fost tema centrală a volumului anterior. În măsura în care Tatăl este cel care vrea, aprobă și însoțește adevărul care îl dezvăluie pe el însuși în misiunea Fiului, el însuși poate fi numit „adevărat” (*alēthinos*). „Eu n-am venit de la Mine, dar adevărat este Cel ce M-a trimis pe Mine” (Ioan 7,28). Concluzia lapidară, deși enigmatică, a Epistolei mai mari a lui Ioan utilizează de trei ori cuvântul „adevărat” în același verset, prima oară cu referire certă la Tatăl, a doua oară la Fiul, în timp ce a treia oară pare să se refere simultan la amândoi sau la unul dintre ei – probabil la Fiul –: „Știm iarăși că Fiul lui Dumnezeu a venit și ne-a dat nouă pricepere, ca să cunoaștem pe Dumnezeu cel adevărat; și noi suntem în Dumnezeu cel adevărat, adică întru Fiul Său Isus Hristos. Acesta este adevăratul Dumnezeu și viața de veci” (1 Ioan 5,20).<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> „Vestiți cele ce vor fi în vremile mai de pe urmă, ca să știm dacă sunteți dumnezei (adevărați)” (Isaia 41,23). Însă Domnul spune: „Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă [...] Cine a vestit de la început viitorul, ceea ce se va întâmpla?” (ibid. 44,6-7; cf. 42,23; 45,11). Cf. F. Porsch, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zum Johannesevangelium* (Frankfurt 1974) 297-298.

<sup>10</sup> Discuția în special a celei de-a treia afirmații la Raymund Brown, *The Epistles of John* (Anchor Bible, New York 1982) 624-626. Pentru prima (adevărul atribuit Tatălui), Brown se referă la Ioan 17,3: „Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Isus Hristos, pe Care L-ai trimis”, pentru legătura dintre prima și a doua afirmație, el indică următoarea interpretare ca „probabilă”: „Noi suntem în Dumnezeu care este adevărat, pentru că suntem în Fiul său, care este adevărul.” Pentru a treia afirmație, Dodd sugerase să se presupună drept subiect unitatea dintre Tatăl și Fiul (Dumnezeu-cunoscut-în-Hristos), un lucru la care cu greu s-ar putea gândi Ioan; referirea înapoi la Tatăl este posibilă (cf. Ioan 17,3), însă și mai probabilă este referirea la Hristos, care și în altă parte (la începutul și la finalul Evangheliei 12; 20,28) este denumit Dumnezeu (aici chiar și cu articol!). Pe lângă

Atunci Fiul este cu adevărat interpretul credincios al Tatălui, nu doar prin redarea fidelă a Logosului său în cuvântul uman, ci și prin faptul că este „lumina cea adevărată” (1,9), „pâinea cea adevărată” (6,32), „judecata adevărată” (8,16), „vița cea devărată” (15,1); în toate acestea el este adevărul lui Dumnezeu în tr-o formă lumească. Însă nu ni s-ar fi descoperit nimic din toate acestea dacă nu ne-ar fi fost încredințat „Duhul Adevărului” (Ioan 14,17; 15,26; 16,13; 1 Ioan 4,6), ca să putem cunoaște împreună cu el, cum spune Pavel, „adâncurile lui Dumnezeu”, pe care numai Duhul le cercetează; „căci noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu” (1 Corinteni 2,10sqq.), iar în consecință să putem deosebi și duhurile: „Duhul adevărului și duhul rătăcirii” (1 Ioan 4,6) și să putem cunoaște rămânerea lui Isus în noi: „Prin aceasta cunoaștem că El rămâne în noi, din Duhul pe care ni l-a dat” (1 Ioan 3,24). Negativ, cât și pozitiv, Duhul este prin urmare interpretul indispensabil al adevărului trinitar și astfel, în toate funcțiile atribuite lui, obiectul final al *Teologiei*.

## 2. ESTE POSIBILĂ O TEOLOGIE A DUHULUI?

Punându-ne această întrebare, putem ignora pentru început dacă și în ce măsură Duhul Sfânt poate fi descris ca o persoană divină. Abia în partea a II-a ne vom pune această întrebare. Însă, deși Scriptura vorbește despre Duhul Sfânt în multe feluri – înfățișându-l uneori ca pe o putere impersonală, alteori ca pe un subiect personal –, ne putem întreba dacă apare vreodată ca obiectualizat sau nu cumva apare întotdeauna ca acel ceva sau cineva prin care ceva – și, firește, în primul rând Isus Hristos – devine „obiectul” unei înțelegeri spirituale și, într-un fel, prin Hristos, „Tatăl văzut” (Ioan 14,9) în el (și numai în el, căci Tatăl locuiește într-o lumină neapropiată: 1 Timotei 6,16). În tratatul său fundamental despre Duhul Sfânt, Vasile îl descrie ca fiind Cel prin care suntem capabili să-l vedem pe Dumnezeu. Și tocmai aceasta îi arată că Duhul este de partea lui Dumnezeu, așa cum va stabili curând după aceea Conciliul I de la Constantinopol: *qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur*.<sup>11</sup> Vasile

---

Brown și mulți alții (*loc cit.* 625), Schnackenburg se decide și el în aceeași direcție (*Johannesbriefe*, ThKNT 1953, 261-262).

<sup>11</sup> [= care împreună cu Tatăl și Fiul este adorat și slăvit.] Despre pregătirea acestui Conciliu și despre măsura în care i se datorează acestuia extinderea Crezului, numit după el „Crezul de

atribuie și el aceste atribute, care sunt fără îndoială divine, Duhului, numindu-l însă la fel de puțin ca și Conciliul în mod direct Dumnezeu. „În închinare, Duhul Sfânt nu poate fi despărțit de Tatăl și de Fiul. Căci dacă te afli în afara Lui, atunci nu te închini deloc, dar dacă te afli în El, atunci Îl desparți de Dumnezeu la fel de puțin cum desparți lumina de lucrurile văzute. Căci este imposibil ca cineva să privească la Chipul Dumnezeului invizibil (și anume la Hristos) altfel decât în lumina Duhului Sfânt. Cine privește acest Chip nu poate desparți de El lumina, căci cauza acestei viziuni este văzută în mod necesar împreună cu ceea ce se vede. Prin urmare, în mod corect și consecvent trebuie să spunem că, în virtutea iluminării Duhului, noi vedem «strălucirea slavei lui Dumnezeu» (Evrei 1,3), iar acest Chip fiind (Tatăl) exprimat, noi devenim «amprenta» (Tatălui) și suntem ridicați către Pecetea de aceeași formă.”<sup>12</sup> Într-un pasaj anterior, Vasile spusese: „Făpturile care se află în prejma unor culori vii sunt ele însele scăldate în splendoarea colorată care emană din acelea; în mod similar, cel care privește cu ochi limpezi Duhul este transformat de acesta în ceva parcă strălucitor, fiind luminat în adâncul inimii sale de adevărul Duhului ca de o lumină. Aceasta vrea să spună cuvântul: «A fi preschimbat din slava Duhului în propria-i slavă».”<sup>13</sup>

De aici rezultă: Duhul „nu vrea decât să respire prin noi, nu vrea să se obiectiveze în noi; nu vrea să fie văzut, vrea să fie în noi ochiul care vede [...] El este lumina care nu poate fi văzută decât pe obiectul luminat, iar acest obiect este iubirea dintre Tatăl și Fiul apărută în Isus [...] Cel prin care îl privim pe Dumnezeu este Duhul, misterul cel mai neobiectiv, care respiră veșnic dincolo de orice obiectualizare, dar în a cărui lumină tot ceea ce poate fi iluminat devine clar și transparent.”<sup>14</sup> Însă aici trebuie să amintim din nou ceea ce am spus în volumul al II-lea, și anume că ceea ce este „tangibil” în Dumnezeu, Logosul

---

la Niceea extins”, cf. Adolf Martin Riotter, *Das Konzil von Konstantinopel und das Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. ökumenischen Konzils* (Göttingen 1965). La pp. 182sq., Ritter face plauzibil faptul că de aici provine forma extinsă a Crezului, fără a dori să schimbe nimic din Nicaenum; la pp. 202sq. el dă motivele pentru care această formă era puțin răspândită înainte de Calcedon.

<sup>12</sup> *De Spiritu Sancto* c 26 (PG 32, 185bc).

<sup>13</sup> *Ibid.* 21 (165bc). Desigur, se face aluzie aici la 2 Corinteni 3,14-18, în special la afirmația „Domnul este Duh”; dar nu este necesar ca, pe baza celor spuse de Vasile, să îl înțelegem pe „Domnul” ca un atribut al Duhului; Domnul poate fi foarte bine Hristos cel spiritualizat, care, prin puterea Duhului, îi face pe ai săi asemenea sieși.

<sup>14</sup> „*Der Unbekannte jenseits des Wortes*”, în: *Spiritus Creator* (Johannesverlag Einsiedeln 1967) 100-107.

întrupat, nu poate fi izolat ca atare de dubla sa transcendență către Tatăl și către Duhul; astfel (așa cum vom arăta în partea a III-a), este la rândul său total impregnat de Duh în toate etapele „tangibilității” sale, așadar nu este niciodată un *factum brutum*, ci numai o credință total spiritualizată îl poate percepe ca „realitatea obiectivă” drept care se prezintă. De aceea s-a spus pe bună dreptate: „O hristologie nu poate fi dezvoltată niciodată fără o pneumatologie indirectă, dar reciproca este și ea adevărată: nicio pneumatologie nu poate fi dezvoltată decât ca introducere într-o hristologie în care pare a-și găsi măsura.” S-ar putea spune că prin acest „caracter indirect” se exprimă o strădanie a Duhului de a rămâne „anonim”. Nici în iconografie el nu primește chip. „Contradicția ce stă în faptul că o persoană este reprezentată impersonal (ca porumbel, ca vânt și foc) arată incapacitatea noastră de a pune mâna pe Duhul.” „El este pentru noi dătătorul prezenței divine”, ceea ce indică „abnegația” Duhului, „pentru că Duhul este mai presus de toate subiectul divin al teologiei și al vieții ecleziale.”<sup>15</sup>

Această afirmație este confirmată de cuvintele adresate lui Nicodim, în care suflarea vântului-pneumatic (o tautologie, căci atât în Vechiul, cât și în Noul Testament Pneuma înseamnă atât suflare, cât și vânt) nu poate fi precizată: „Vântul(-Pneuma) suflă unde voiește și nu auzi glasul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce” (Ioan 3,8). Iar acest lucru se poate spune nu doar despre Pneuma, ci, așa cum continuă imediat textul, „despre oricine este (re-)născut din Duhul”. Pavel confirmă și el acest lucru, făcându-l pe cel căruia i-a fost dăruit Duhul să vorbească despre Dumnezeu, dar „nu cu cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești. Omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și nu poate să le înțeleagă. Fiindcă ele se judecă duhovnicește. Dar omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni” (1 Corinteni 2,13-15). Aceasta este o vorbire despre Dumnezeu (*teologie*) în Duhul, care nu poate fi înțeleasă în mod evident decât de cel înzestrat el însuși cu Duh, care nu o respinge ca pe o nebunie. Dar cum mai poate fi acesta un discurs obiectiv și, prin urmare,

---

<sup>15</sup> Jean Yves Lacoste, *Zur Theologie des Geistes*, în: *Internat. Kath. Zeitschrift Communio* 15/1 (1986) 1-7.

Aceeași afirmație apare deja la Serghei Bulgakov, *Le Paradet* (Aubier 1946) 167-169, și la Louis Bouyer, *Le Consolateur* (= C): „L'Esprit de Dieu [...] ne pourra jamais être à proprement parler l'objet de notre vision puisque c'est par lui que nous verrons Dieu.» [= Duhul lui Dumnezeu (...) nu va putea fi niciodată obiectul propriu-zis al viziunii noastre, deoarece prin el noi îl vom vedea pe Dumnezeu.] (Cerf 1980) 451.

înteligibil? Răspuns: pentru că vorbește din acel loc central în care Logosul divin (*Theo-Logos*) este trup și este capabil să traducă limbajul lui Dumnezeu în cel uman. Volumul al II-lea s-a ocupat de aceasta, dar și de faptul că acest Logos nu poate fi separat de Pneuma. Acest lucru este valabil și pentru orice „teologie” – fie trăită, fie cuprinsă în concepte.

Ceea ce s-a spus aici poate fi clarificat prin prisma celor două mari imnuri liturgice închinare Duhului Sfânt. Cel „adorat deopotrivă” cu Tatăl și Fiul poate fi rugat, desigur, să-și îndeplinească funcțiile și, pe lângă enumerarea imaginilor și simbolurilor utilizate de Scriptură pentru Duhul Sfânt, acesta este în tregul conținut al imnurilor „*Veni Sancte Spiritus*” și „*Veni Creator Spiritus*”. Ca „dar suprem al lui Dumnezeu”, el trebuie să umple „mințile” și „inimile” alor săi, să le vindece slăbiciunea, goliciunea, neliniștea, sărăcia, deznădejdea, truda, nimicnicia, pângărirea, împietrirea, rănilile, răceala, rățacirea prin venirea sa, prin „iradierea lui cerească”, prin „lumina lui cea mai binecuvântată”, prin „darul său înșeptit”. Strofa este formulată cu grijă: „*Per te sciamus da Patrem / Noscamus atque Filium, / Teque utriusque Spiritum Credamus omni tempore.*”<sup>\*</sup> Aici se păstrează pe deplin formula trinitară: „În Duhul prin Fiul către Tatăl”.

Însă rugăciunea către Duhul nu este posibilă fără „preaslăvirea-împreună” definită de Conciliul al II-lea de la Constantinopol: „Dumnezeul triunic este venerat și adorat de dragul său. De aceea<sup>16</sup> în doxologia trinitară Duhul este și el obiect de închinare, [...] și lui îi este adresată închinarea noastră.”

De aici devine posibilă o primă privire asupra formei esențiale a teologiei creștine. Dumnezeuul inițial „necunoscut”, Duhul, își aruncă lumina asupra Dumnezeuului „cunoscut”, cel întrupat, pentru a clarifica semnificația lui ca interpret al Tatălui invizibil (și astfel „necunoscut”). Numai în măsura în care Fiul ca interpret al Tatălui este recunoscut ca „altul” decât acesta (Ioan 5,32), cu care totuși „una este” (Ioan 10,30), el este înțeles ca fiind „Adevărul” (Ioan 14,6) și astfel adevărul său (sau el într-adevăr) este înțeles. Prin urmare, „obiectul” asupra căruia Duhul își aruncă lumina este simultan diferența și identitatea dintre Tatăl și Fiul: unitatea diferenței și identității este ca urmare văzută, dar nu și pe deplin înțeleasă în același timp, astfel încât, prin

<sup>\*</sup>= Prin tine, noi toți să-l cunoaștem pe Tatăl, / Pe Fiul, de-asemenea, lumii arată-l. / Credința în tine, [Duh al ambilor], mereu să ne-ajute / Să ducem o viață de sfântă virtute.

<sup>16</sup> Jürgen Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes*, în; *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie* (= T), QD 101 (Herder, Freiburg 1984) 105.

interpretarea Duhului, în cel întrupat ni se dezvăluie în același timp ceva interpretabil și ceva de neinterpretat. Până la un anumit punct, ceea ce poate fi interpretat trebuie să poată fi recunoscut și de facultatea de intuiție naturală a ființei umane, căci pare să poată fi izolat și încadrat, ca ceva oricât de extraordinar, în sfera umană: Isus ca omul extraordinar, cu o supraînzestrare religioasă care a făcut din el întemeietorul unei religii, „hărăzitul” care a reușit să-l înțeleagă pe Dumnezeu ca pe un Părinte (Harnack, toate formele de liberalism creștin). Aceasta pare a fi o parte din adevăr, dar nu o parte din ceea ce Isus numește Adevăr și pe care vrea să ni-l arate Duhul în interpretarea sa. „Trupul nu folosește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus (și faptele și toată ființa Mea) sunt duh și sunt viață” (Ioan 6,63). Orice exegeză a lui Isus care nu vede în el și interpretarea esențială a Tatălui rămâne „literă, care ucide” (2 Corinteni 3,6). Se cascadează aici, în interpretarea lui Isus, diferența dintre „*sarx*” și „*Pneumă*” sau dintre „*grammă*” și „*pneumă*” și, cu aceasta, distanța hristologică dintre simpla „*littera*” și „*allegoria*”. (Există această distanță într-un sens oarecum diferit între Vechiul Legământ ca „*littera*” și adevărul său în Noul Legământ, litera spiritualizată – după Origen – și, în acest sens, o „altfel-de-vorbire” (*allos + agorein*), a spune același lucru altfel și mai profund.) În Hristos însuși „*littera*” este „trupul” (care ca atare, singur „nu folosește la nimic”), dar peste care nu trebuie sărit pentru a ajunge la ceea ce este deslușit de Duhul („Dacă nu veți mânca trupul Meu [...], nu veți avea viață în voi”), ci face parte indispensabil din „Adevăr”, fiind iluminat de Duh, iar în Hristos însuși ca trup duhovnicesc. Pentru că acest Adevăr este Hristos cel viu, el nu poate fi înțeles teoretic, ci numai într-o viață-împărtășită [*Mit-Leben*] (sensul „tropologic” al „literii-trup”, „*littera-sarx*”), într-o exprimare mai completă: într-o viață-împărtășită care, împreună cu Hristos, se înalță, prin moartea lui, la Tatăl (sensul „analogic”). Toate aceste dimensiuni sunt indispensabile oricărei teologii care nu vrea să rămână blocată în „*littera-sarx*” (care „nu folosește la nimic”). Nici măcar a vorbi doar despre o interpretare a Tatălui de către Hristos, fără a trece prin tot conținutul a ceea ce presupune această interpretare, nu ar putea să aibă drept rezultat o teologie creștină.

Deoarece Duhul iluminator (ca „*lux beatissima*”) ia în întregime în stăpânire spiritul uman activ teologic („*cordis intima*”), prin misterul său el permite o pătrundere intuitivă [*Einsicht*] în misterul Fiului care îl interpretează pe Tatăl, o vedere-în [*Ein-Sicht*] el și în relația sa cu Tatăl („Noi avem Duhul lui Hristos, Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu”