

# Noi aspecte în înțelegerea teologică a persoanei

Lect. Dr. Vasile CRISTESCU

Pentru o mai profundă apreciere a înțelegerii persoanei în teologia modernă este necesar un excurs în învățătura trinitară a Fericitului Augustin. Acesta se impune cu atât mai mult cu cât influența lui Augustin asupra teologiei trinitare din Apus – care în mare parte a depins de concepția lui despre persoană<sup>1</sup> – a determinat luări de poziție în direcția reînțoarcerii la o concepție biblică<sup>2</sup>, personalistă despre Dumnezeu. În mod paradoxal însă și această teologie a ajuns prin încercarea de a depăși aporiile clasice la o insuficientă înțelegere a realității persoanei. Paradoxul a mers atât de departe încât cei care au încercat să depășească concepția lui Augustin au ajuns să se situeze pe aceeași linie de orientare cu el.

În disputa ariană din secolul al IV-lea Augustin a căutat să scoată în evidență egalitatea Persoanelor divine rămânând însă rezervat față de folosirea cuvântului „persona”. În schimb a preluat formula oficială a Bisericii „una substantia tres personae”. La Augustin aceasta a rămas însă o simplă formulă nedescoperind persoanei un caracter relațional, ci unul „absolut” în sensul că persoana se aplică numai lui „Deus Trinitas”. Această concepție este prezentă în întreaga sa dezvoltare spirituală făcându-l să se intereseze înainte de toate de unitatea ființei divine. Pe de altă parte el a dezvoltat în mod surprinzător învățătura despre relații, pe care Toma d'Aquino a putut să o unească cu noțiunea sa de relație subzistentă (*relatio subsistens*).

Față de *Simbolul Quicumque* și de Sinodul de la Toledo ce foloseau termenul „persona”, Augustin a rămas pe poziția sa rezervată. În privința învățăturii hristologice nu simte dificultăți, redând prin formulele „una persona” și „unus et ipse” unitatea persoanei în Hristos.

În privința învățăturii despre Dumnezeu, Augustin se arată însă foarte sensibil, în mod deosebit prin exprimarea imposibilității de a se reda prin cuvânt misterul divin. În cartea a 7-a a operei sale de bază „De Trinitate”, care

---

<sup>1</sup> K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte*, în „Mysterium Salutis”, Band 2, Einsiedeln 1967, p. 364.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 373.

polemizează cu formula tradițională „o ființă trei persoane”, Augustin se străduiește să arate cum poate să vorbească despre Treime într-un mod mai precis și mai sigur (*ad certam regulam*).

Dificultatea crește însă o dată cu întrebarea: „De ce deosebirea Tatălui, a Fiului și a Duhului, în care creștinul trebuie să creadă, trebuie să fie exprimată prin acel cuvânt care-l interesează cel mai puțin, adică persoana”<sup>3</sup>.

Augustin afirmă în acest sens: „Ce ne rămâne să admitem decât că această formulă a fost creată din necesitatea de a vorbi despre Treime? Față de atacurile și confuziile ereticilor este nevoie de o discuție cuprinzătoare... Se pune întrebarea: cine sunt aceștia trei? S-a spus: trei substanțe adică persoane și nu s-a voit să se înțeleagă prin aceste expresii o deosebire, ci să se respingă o unitate”<sup>4</sup>.

Deoarece formula „tria quaedam” nu era suficientă, împotriva sabelienilor era necesară formula „tres personae”. Noțiunea de persoană ar fi trebuit folosită ca relativă. Pentru Augustin „Persoana Tatălui nu este altceva decât Tatăl însuși ca natură (*substantia*). De aceea, Persoana Tatălui (*persona*) este afirmată numai pentru sine (*ad se*) și nu cu privire la Fiul sau la Duhul. După cum la Dumnezeu, *bonus, magnus* nu se poate vorbi de *tres boni, tres magni*, tot așa și în cazul persoanei (*persona*) nu se poate spune „tres personae”, ci „una persona”<sup>5</sup>.

Reflecțiile se încheie din nou cu constatarea resemnată cu privire la caracterul negativ al noțiunii de persoană aplicată la Treime: „Pentru ce nu numim pe acestea trei împreună o persoană ca și cum am vorbi de o ființă și de un Dumnezeu, ci ele se numesc trei persoane prin care nu vorbim de trei dumnezei sau ființe? De ce altfel, ca și cum am dori ca pentru indicarea Treimii cel puțin să stea un cuvânt la dispoziție, ca să nu tăcem cu totul când suntem întrebați: ce sunt aceștia trei pe care-i mărturisim că sunt trei? (*cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus sicut unam essentiam et unum deum, sed dicimus tres personas cum tres deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi qua intellegitur trinitas ne omnino taceremus interogati quid tres cum tres esse fateremur?*)”<sup>6</sup>.

Persoana nu este văzută de Augustin ca referindu-se la alte persoane, ci referindu-se la sine însăși (*ad se*). Prin simțul său lingvistic Augustin nu cunoaște decât un sens „absolut” al persoanei. Totodată accentuează identitatea dintre ființă și persoană.

Prin afirmarea substanțialității persoanei el împinge atât de departe identitatea dintre persoană și substanță, încât pentru relații nu mai găsește loc. În expunerea învățăturii trinitare Augustin evită „persoana”. Într-o epistolă scrisă în anul 415 – când scria cartea a 7-a din tratatul *De Trinitate* – explica credința în Treime incluzând deosebirea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt, fără să folosească noțiunea de persoană<sup>7</sup>, ci numai „una natura” și „singuli”. Prin explicația

<sup>3</sup> B. Studer, *Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre*, în: Th. Ph. 57 (1982), p. 171.

<sup>4</sup> A. Augustin, *De Trinitate*, Liber VII, IV, 9, P.L. P. 42, col. 941-942.

<sup>5</sup> B. Studer, *art. cit.*, p. 172.

<sup>6</sup> Augustin, *De Trinitate*, Liber VII, VI, 11, P.L. cit., col. 943.

<sup>7</sup> Idem, *Epistola CLXIX*, II, P.L. 33, col. 744.

analogiei psihologice<sup>8</sup> persoana este omisă. Pentru Augustin persoana nu este altceva decât un principiu de unitate. Acest fapt este valabil atât în abordarea sa exegetică – ce ar fi trebuit să aibă prioritate – cât și în abordarea filozofică ce lasă impresia unei preocupări mai târzii<sup>9</sup>.

Privitor la constatarea obișnuită că Augustin are în vedere subiectul, că a anticipat într-o bună măsură schimbarea antropologică modernă, trebuie arătat „cât de puțin personal, în sensul modern al cuvântului, se exprimă el atunci când vorbește de cele Trei Persoane divine”<sup>10</sup>.

În plus, în comparațiile făcute de el nu este vorba de relațiile de iubire<sup>11</sup>. Chiar în comparația dintre Treime și iubirea omului, Augustin nu pătrunde în domeniul personal. Omitând faptul că în acesta nu vede decât un chip nedeplin al Treimii deoarece din el lipsește cunoașterea, arată în plus că nu are nevoie de noțiunea de persoană. Dimpotrivă, ceea ce numește omul modern comparația personală, adică cea făcută între Treime și familie, la Augustin are puțină șansă de acceptare<sup>12</sup>.

După Augustin comparația Treimii cu familia contrazice Sf. Scriptură și ascunde pericolul unei înțelegeri triteiste, în care greutatea principală stă în noțiunea de persoană. Potrivit cuvintelor: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră” și „Dumnezeu a făcut pe om după chipul Lui” (Facere 1, 26), Dumnezeu a făcut pe om nu după chipul unei persoane divine, ci după chipul întregii Treimi (*imago vostra*). Totuși pentru a nu ne gândi prin acest cuvânt la trei dumnezei, înțelegem că Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său<sup>13</sup>.

Acest punct de vedere este demonstrat mai departe în „De Trinitate” cu o exegeză subtilă în care un număr considerabil de texte scripturistice are legătură numai parțial cu realitatea relației dintre bărbat și femeie (Facere 2, 22; I Corinteni 11, 7, 5; I Timotei 5, 5; Galateni 3, 26). Augustin constată că chipul lui Dumnezeu din om nu implică deosebirea dintre genuri, ci numai natura sa care aparține atât omului cât și femeii în același fel și în cele din urmă chipul se află în suflet, în partea cea mai înaltă, în *mens*<sup>14</sup>. Augustin vede astfel chipul Treimii numai într-o persoană, în partea spirituală a sufletului<sup>15</sup>.

Deoarece deosebirea dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu poate fi nici substanțială, nici accidentală, Augustin caută să o cuprindă în categoria relației prin păstrarea verbală a formulei „tres personae”. Concentrarea lui Augustin asupra naturii divine se explică prin preluarea ideii de simplitate a lui Dumnezeu. Augustin privește cele trei persoane ca relații (*relationes*). Pe de altă parte identifică fiecare din aceste relații și fiecare din Persoanele divine cu „essentia divina”, cu „sapientia” și „voluntas divina”.

<sup>8</sup> *Ibidem*, II, 6, col. 744-745.

<sup>9</sup> B. Studer, *art. cit.*, p. 175.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>13</sup> Augustin, *De Trinitate, Liber XII, VI, 6*, P.L. cit., col. 1001.

<sup>14</sup> *Ibidem*, Lib. XII, 10, col. 1003-1004.

<sup>15</sup> B. Studer, *art. cit.*, p. 176.

Față de o astfel de concepție unitivă A. Cuttat observă următoarele: „Dacă plecăm împreună cu Augustin de la unitatea lui Dumnezeu transcrisă metafizic, adică de la *ipsum esse*, de la *esse purum* și nu de la cele Trei Persoane, cum ne arată Părinții greci și Noul Testament într-un fel unic, dacă cu alte cuvinte începutul și punctul de plecare al cunoașterii lui Dumnezeu este unul metafizic – natural, speculativ și nu unul exegetic-supranatural, existential, atunci se naște pericolul ca pasul spre cele trei Persoane să fie făcut în forma unui modalism nemărturisit (*in der Form eines uneingestandenem Modalismus*) însemnând pretul unei depersonalizări (*Entpersönlichung*) a celor trei ipostasuri”<sup>16</sup>.

Cuttat adaugă pe aceeași linie: „În realitate, în măsura în care el (Augustin) a gândit în mod metafizic nu numai abisul propriului său suflet, ci și abisul lui Dumnezeu ca pură unitate, trebuia ca unitatea personală, transcendentă a lui Dumnezeu, adică în definitiv unitatea tri-personală a lui Dumnezeu, să-i apară ca imposibilitate metafizică. Prin aceasta concepția sa nu a putut să se deschidă liber și nelimitat nici comuniunii interpersonale ca celei mai înalte forme a unității (*der interpersonalen Communio als der Höchsteform der Unitas*), nici misterului intersubiectivității în Dumnezeu (*nie dem Geheimnis der Inter-Subjektivität in Gott*) ca împlinire metafizică a oricărei unități”<sup>17</sup>.

Pe aceeași linie a observațiilor se află și Karl Rahner. Rahner se referă la teologia post-augustiniană marcată puternic de doctrina trinitară a lui Augustin și în care predomină accentul pe unitatea lui Dumnezeu: „Dacă plecăm de la concepția de bază augustiniano-occidentală descoperim un tratat atrinitar despre Dumnezeu Unul în ființă înaintea tratatului despre Treime. Prin aceasta însă, teologia trinitară dă impresia că în ea s-ar putea vorbi absolut formal despre Persoanele divine și aceasta ar privi numai o Treime absolut închisă în sine și nu una deschisă în afară în realitatea ei (*nur eine absolut in sich geschlossene und in ihrer Wirklichkeit nicht nach außen geöffnete Dreifaltigkeit*), despre care noi, cei din afară, am ști ceva numai printr-un paradox. În mod sigur într-o teologie trinitară augustiniano-psihologică se încearcă să se umple de conținut conceptele formale: *processio*, *communicatio essentiae divinae*, *relatio*, *subsistentia*, *relativa*. Dacă însă suntem sinceri am putea spune că pe această cale nu se ajunge prea departe”<sup>18</sup>.

Rahner adaugă: „Scriem și s-ar putea scrie de fapt numai un tratat *De divinitate una* (căci unicitatea ființei divine se bazează pe acest procedeu), apoi trebuie conceput filosofic (după cum se și întâmplă) foarte abstract și foarte puțin concret în direcția istoriei mântuirii”<sup>19</sup>.

Rahner nu vrea să prezinte o concepție trinitară specific latină și cu atât mai puțin una augustiniano-occidentală, ci una preaugustiniană orientată biblic și grecesc. Scopul acestei abordări este eliberarea teologiei trinitare de „splendida sa izolare”<sup>20</sup> în care a intrat plecând de la Augustin, ajungând la Toma d'Aquino,

<sup>16</sup> A. Cuttat, *Zum Trinitätsdenken Augustins*, în: MThZ 15 (1964), p. 143.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> K. Rahner, *art. cit.*, p. 325.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 324.

Petru Lombardul și Alexandru de Halles prin accentuarea naturii față de Persoanele divine. La Toma, arată Rahner, aceasta are loc din motive neelucidate încă: „Aici nu se vorbește mai întâi de Dumnezeu-Tatăl ca de principiul neprincipiat în dumnezeire și în realitatea lumii, ci mai întâi de natura comună a celor trei Persoane”<sup>21</sup>.

Dimpotrivă, „când înțelegem împreună cu Scriptura și Părinții greci pe Dumnezeu (ὁ Θεός) mai întâi ca Tată, s-ar putea recomanda în acordarea valabilității teologiei trinitare grecești structura trinitară a mărturisirilor apostolice de credință ce vorbesc mai întâi despre Tatăl”<sup>22</sup>. Apelul la tradiția preaugustiniană își are sensul ei deoarece ea nu pleacă de la egalitatea Persoanelor divine, ci de la ordine (τάξις)<sup>23</sup>, de la iconomie (οἰκονομία). În orientarea către tradiția preaugustiniană Rahner găsește sprijin în cercetările lui Y. Congar care a arătat că Părinții greci pleacă de la o Treime „legată de revelația ei iconomică”. Augustin însă pleacă de la un Dumnezeu-Treime (*Deus Trinitas*) „gândit static, independent de întrupare și ordinea mântuirii”<sup>24</sup>.

Punctul de plecare al lui Rahner este primul mod de subzistență în Treime, care este Tatăl: „El este constituit de la început de Dumnezeu ca Tată, ca Principiu neprincipiat al comunicării și mijlocirii divine de sine, încât nu mai poate fi permis conceperea vreunui dumnezeu dincolo de acest prim mod de subzistență (*kein Gott hinter dieser ersten Subsistenzweise gedacht werden darf*), care ar preceda acestui mod distinct de subzistență și pe care l-ar primi ulterior”<sup>25</sup>.

Rahner se întâlnește în acest punct cu Părinții Capadocieni care au văzut specificul fiecărui ipostas divin în „modul de existență sau subzistență” (τρόπος τῆς ὑπαρξέως). În plus își însușește terminologia lor<sup>26</sup>.

Spre deosebire de Augustin însă care este foarte rezervat față de noțiunea de persoană, Rahner vrea să o înlocuiască. Motivul îl reprezintă după el „schimbarea antropologică” din cultura occidentală care a adus cu sine o noțiune modernă de persoană: „În timp ce în trecut «persoana» arăta *in recto* numai subzistența distinctă și indică împreună cu ea «natura rationalis» numai *in obliquo* (corespunzător gândirii obiective grecești), prin «schimbarea antropologică» din perioada modernă s-a ajuns la noțiunea profană de persoană ca realitate subiectiv-spirituală înțeleasă *in recto*”<sup>27</sup>.

Dificultatea constă în faptul că momentul subiectiv care este conștiința și care este prezent în noțiunea modernă de persoană nu poate fi gândit multiplicat în Dumnezeu: „Ceea ce numim în Dumnezeu «Trei Persoane» este de la sine în Dumnezeu; în Dumnezeu este dată conștiința despre cele trei Persoane (fiecare despre sine cât și despre celelalte două), cunoștința despre Treime atât ca

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 323-324.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 391.

<sup>24</sup> Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg, 1982, p. 380.

<sup>25</sup> K. Rahner, *art. cit.*, p. 391.

<sup>26</sup> P. Schoonenberg, *Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff. K. Rahner und B. Hilberath*, în: ZKTh, 111 (1989), p. 133.

<sup>27</sup> K. Rahner, *art. cit.*, p. 388.

conștiință cât și ca «obiect» al cunoașterii. Nu există însă trei conștiințe, ci o singură conștiință subzistă în trei moduri, există o singură conștiință în Dumnezeu, posedată de Tatăl, Fiul și de Sfântul Duh într-un mod propriu fiecăruia. Astfel subzistența trinitară nu este calificată prin trei conștiințe<sup>28</sup>.

De aceea, înțelegem fals expresia „trei Persoane divine” dacă vrem să o înțelegem după noțiunea modernă de persoană. Recurgerea la înțelegerea modernă a persoanei, arată Rahner, conduce la următoarea aporie în vorbirea despre Dumnezeu: „Când vorbim astăzi despre persoană la plural ne gândim – conform înțelegerii actuale a cuvântului – inevitabil la mai multe centre de acte spirituale, la mai multe subiectivități și libertăți. Trei astfel de centre nu există în Dumnezeu<sup>29</sup>. Rahner obiectează însă și față de întrebuintărea noțiunii de persoană. O noțiune precum „persoana” sau „individul” (numită în logică *individuum vagum*) indică specificul cuiva care presupune între oameni o natură multiplicată, ceea ce la Dumnezeu nu poate fi cazul.

Când însă în Dumnezeu se vorbește de trei Persoane se multiplică specificul și prin aceasta „se generalizează și se numără ceea ce nu poate fi numărat<sup>30</sup>. De aceea, Rahner încearcă „posibilitatea unor alte moduri de afirmație<sup>31</sup>. În acest sens vede ca alternativă la noțiunea de persoană expresia „mod distinct de subzistență” (*distinkte Subsistenzweise*).

El precizează totuși că o schimbare în limbajul bisericesc „nu poate fi făcută de un singur teolog după bunul lui plac<sup>32</sup>, insistă însă asupra faptului că expresia „mod distinct de subzistență” „nu implică nici o concepție specific latină despre Treime în comparație cu una răsăriteană<sup>33</sup>. Dimpotrivă expresia lui „formulează ceva mai modern<sup>34</sup> expresia tradițională „trei ipostasuri”. Expresia „mod distinct de subzistență” nu redă însă în realitate decât definiția tomistă a persoanei ca „distinctum subsistens”.

Expresia aceasta are după Rahner avantajul că este mai aproape de experiența și limbajul credinței primare, cel puțin atunci când trebuie tradusă cu „mod concret de comunicare”, când se referă la „Treimea iconică” și un mod „relativ-concret de existență”, când se referă la „Treimea imanentă”.

De fapt, expresia „mod concret de comunicare” este împinsă în spatele termenului tehnic de „mod distinct de subzistență” care la Rahner poate fi privit ca explicație logică mai exactă în comparație cu noțiunea de persoană.

În același timp însă, observă F. Miranda, expresia „mod distinct de subzistență”, „în formalitatea ei abstractă nu este de mare ajutor pentru ea însăși ca să poată face înțeleasă viața religioasă creștină, în mod special în rugăciune<sup>35</sup>. W.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 385.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 389.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 388.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 391.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>35</sup> M.F. Miranda, *O Mistério de Deus em nos vida. A doutrina trinitaria de K. Rahner*, São Paulo, 1975, p. 176.

Kasper arată chiar că „modurile distincte de subzistență” nu pot fi adorate și preamărite („*distinkte Subsistenzweisen* kann man nicht anrufen, anbeten und verherrlichen. În fața ultimului mister anonim afirmat de Rahner alegem mai bine să tăcem”)<sup>36</sup>.

Axioma de bază a lui Rahner este dată de propoziția: „Treimea «iconomică» este Treime «imanentă» și invers”<sup>37</sup>.

În formulările comprimate din „Cursul de bază al credinței” cu privire la „înțelegerea învățaturii despre Treime”, Rahner leagă fundamentarea tezei sale de verbul „*este*”, „deoarece în comunicarea de sine a lui Dumnezeu către creația sa prin har și întrupare Dumnezeu se dăruiește și apare așa cum *este* în sine”<sup>38</sup>. „În forma colectivă și individuală a istoriei mântuirii nu apar în incomunicarea (*Unmittelbarkeit*) către noi anumite puteri numinoase care să-L reprezinte pe Dumnezeu, ci în realitate apare Dumnezeu Cel Unul care Se dăruiește, Care în absoluta Sa unicitate, în realitatea Sa inconfundabilă și nereprezentată (de altcineva n.n.) ajunge acolo unde suntem noi și unde Îl primim pe Dumnezeu-Însuși așa cum este El”<sup>39</sup>.

Întruparea „cel puțin ca realitate iconomică a mântuirii care nu îi este atribuită în mod simplu unei anumite Persoane divine, ci îi este proprie” este pentru Rahner „cazul unui raport mai cuprinzător”, care confirmă verbul „*este*” din axioma de bază: „Dumnezeu Se raportează la noi în mod trinitar și această raportare a Lui față de noi nu este un chip sau o analogie a Treimii interne, ci este Treimea însăși, comunicată liber și plină de har”<sup>40</sup>.

De aici rezultă următoarea variantă a tezei sale de bază: „Aceste trei comunicări sunt comunicări ale Unui Dumnezeu Care subzistă în trei moduri”<sup>41</sup>. În experiența istoriei mântuirii Îl întâlnim pe Dumnezeu ca Treime, însă ființa divină nu se epuizează în existența care se comunică iconomic. Treimea iconomică este immanentă deoarece Treimea immanentă reprezintă într-un anumit fel condiția transcendent-possibilă a Treimii iconomice, după cum din partea omului împlinirea proprie prin adevăr și iubire reprezintă condiția transcendentală posibilă pusă de Dumnezeu în experiența istoriei mântuirii.

Deoarece în Dumnezeu există numai un centru de acte, reiese clar de aici că noțiunea modernă de persoană poate fi folosită într-un mod extins cu privire la Dumnezeu-Unul care se dăruiește ca „persoană”<sup>42</sup> în sensul actual al cuvântului. De aceea, când Rahner vorbește despre Treimea iconomică evită constant noțiunea de persoană, după cum în afirmarea comunicării ființei Tatălui către Fiul și Sfântul Duh preferă modul neutru de *afirmare*: *das Ausgesagte* (rostitul), *das Mitgeteilte* (comunicatul), *das Empfangene* (primitul). Când vorbește de cele

<sup>36</sup> W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982, p. 368.

<sup>37</sup> K. Rahner, *art. cit.*, p. 115.

<sup>38</sup> Idem, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Breisgau, 1976, p. 141.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Idem, *Der dreifaltige Gott*, p. 337.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 375.

două Persoane, Fiul și Sfântul Duh are în vedere forma neutră „das Mitgeteilte” (comunicatul), în măsura în care acesta subzistă deosebit de cel care comunică (*Mitteilenden*)<sup>43</sup>.

În privința noțiunii de persoană Rahner pledează pentru o „împreună-întrebuințare” (*Mitverwendung*) a definiției tomiste despre persoană cu expresia „mod distinct de subzistență”. Alternativa sa o vede mai bună, mai deschisă și mai apropiată de învățătura tradițională a Bisericii”<sup>44</sup>. După cum arată P. Galot, tocmai în tendința de a aduce o noțiune care să stea în centru, Rahner tinde spre eliminarea noțiunii de persoană în teologia sa trinitară<sup>45</sup>.

Au existat însă și luări de poziție în privința tezei sale fundamentale cu privire la identificarea Treimii iconomice cu cea imanentă cât și cu privire la inițiativa sa terminologică. Cu privire la primul aspect, Y. Congar a analizat sensul expresiei „și invers” din afirmația lui Rahner: „Treimea iconomică este Treime imanentă și invers”. Congar a arătat caracterul problematic al expresiei „și invers”, „în măsura în care trece prin aceasta de la cunoaștere la ontologic”<sup>46</sup>. Nu se poate afirma în mod simplu schimbarea acestui raport „pentru a ajunge la o dezvoltare pur logică”<sup>47</sup>.

Problematică îi apare în acest context lui Congar și afirmația lui P. Schoonenberg care a încercat să ducă mai departe teza lui Rahner. Congar analizează astfel concepția lui Schoonenberg: „Neluând în seamă întreaga tradiție de gândire care se bazează pe mărturiile revelației inspirate” el afirmă în ceea ce privește Treimea imanentă „un apofatism, imposibilitatea de a afirma sau de a nega ceva”<sup>48</sup>. „Schoonenberg”, arată Congar, „lasă misterul Treimii imanente deschis, dar ca necunoscut, neputând fi cunoscut”<sup>49</sup>.

Observațiile lui Congar privesc și afirmația lui Rahner prin care îi era atribuită noțiunii de persoană numai o funcție logică de explicare a unei realități. O astfel de funcție, arată Rahner, „explică întrucât precizează, însă nu afirmă pentru explicarea unei realități o altă realitate”<sup>50</sup>.

Când vorbim despre cele trei Persoane – arată Rahner – trebuie să ne întoarcem la experiența primară a istoriei mântuirii: Îl trăim în experiență pe Tatăl ca Dumnezeu, pe Fiul ca Dumnezeu și pe Duhul Sfânt ca Dumnezeu. Generalizarea: „Sunt trăite în experiență trei Persoane” adăugată ulterior (*nachträglich*), este cel puțin o explicație logică (care nu presupune vreo cunoaștere suplimentară față de această experiență primară) și care ajută experiența primară numai în apărarea față de neînțelegerile modaliste”<sup>51</sup>. Astfel persoana, după

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 384.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 389.

<sup>45</sup> P. Galot, *Valeur de la nation de personne dans l'expression du mystère du Christ*, în: Gr. 55, (1974), p. 73.

<sup>46</sup> Y. Congar, *op. cit.*, p. 335.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 334.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 335.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 336.

<sup>50</sup> K. Rahner, *Der dreifaltige Gott*, p. 351.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 386.



Rahner, nu are în contextul teologic trinitar nici o funcție pozitivă, ci una defensivă. De aceea și postulează înlocuirea ei<sup>52</sup>.

În fața acestor afirmații vine observația justă a lui Congar: „Ce poate să fie comunicarea celor trei Persoane dacă acestea nu sunt mai întâi Persoane? Rahner nu a observat aceasta”<sup>53</sup>.

Dacă avem în vedere identificarea pe care o face Rahner dintre Treimea iconomică și cea imanentă observăm că prima Îl arată pe Dumnezeu ca Treime în comunicarea Sa, a doua ca condiție posibilă de transcendere. De aceea, rămâne deschisă întrebarea dacă Rahner a reușit să păstreze neschimbată axioma sa.

J. Moltmann observă că „teza despre o fundamentală identitate dintre Treimea imanentă și cea iconomică rămâne neînțeleasă, atâta timp cât se păstrează deosebirea, deoarece apare ca dispariția uneia în cealaltă”<sup>54</sup>.

Cu privire la relația dintre axioma lui Rahner și realitatea persoanei s-a exprimat T. Torrance arătând caracterul problematic al ei: „Nu a minimalizat (Rahner) axioma sa de bază conform căreia Treimea imanentă este Treime iconomică și invers? Sub premisa că sunt forme și imagini prin care vorbim despre relațiile personale dintre ființele umane și pe care nu le putem aplica lui Dumnezeu, nu sunt cu atât mai puțin scurtate principalele linii de legătură, nu putem vorbi de Tatăl, Fiul și Sfântul Duh ca Persoane, atât în ceea ce privește Treimea iconomică cât și cea imanentă. Dacă nu putem folosi termenul „persona” pentru a vorbi de relațiile interne dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, atunci nu-l putem folosi nici pentru a vorbi de distincțiile personale în cadrul iconomiei comunicării lui Dumnezeu față de noi în istoria mântuirii fără a introduce o separare între revelația lui Dumnezeu și comunicarea Lui”<sup>55</sup>.

J. Moltmann vede punctul de plecare al unor astfel de principii în concepția modalist-idealistică și monosubiectivă a lui Rahner: „Modalismul idealist al lui Rahner duce de la învățătura despre Treime înapoi la monoteismul creștin al «unei singure ființe, al unicității unei conștiințe și al unei singure libertăți» care este în partea cea mai intimă a ființei «unui singur om»”<sup>56</sup>.

Rahner schimbă „învățătura clasică despre Treime în reflecția trinitară a Subiectului absolut”<sup>57</sup>. Moltmann numește această concepție „variantele mistică a doctrinei idealiste a structurii «trinitare» reflectată în Subiectul absolut”<sup>58</sup>.

Observații au fost făcute și în ceea ce privește aprecierea lui Rahner față de noțiunea modernă de persoană. Rahner a favorizat într-un fel unilateral și exclusiv o anumită reliefare a gândirii moderne despre persoană: „Ceea ce Rahner numește «folosirea în limbajul actual al modului profan de numire a persoanei» nu are nimic comun cu gândirea personală modernă. Ceea ce descrie el este mai mult un individualism extrem: fiecare este în sine însuși un centru de acțiune”<sup>59</sup>.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 353.

<sup>53</sup> Y. Congar, *op. cit.*, p. 336.

<sup>54</sup> J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München, 1980, p. 177.

<sup>55</sup> T. Torrance, *Toward an ecumenical consensus of the trinity*, în: ThZ 31 (1975), p. 346.

<sup>56</sup> J. Moltmann, *op. cit.*, p. 165.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 162.

W. Breuning se întreabă în acest sens dacă Rahner nu a avut în vedere o anumită precizare a noțiunii moderne de persoană. „Așa-numitul personalism înțelege prin persoană mai mult și altceva decât «centru conștient de acte». Relația cu «tu» devine constitutivă persoanei actuale... Relația omului cu «tu» și «noi» este dată de Tu-ul divin care se dăruiește lui pentru comuniune. Nu există aici în fenomenul persoanei un punct de plecare pentru primirea prin credință a propriei comunicări a lui Dumnezeu”<sup>60</sup>.

Breuning a făcut această observație deoarece Rahner afirmase că în modul „intertrinitar» nu există un Tu «reciproc»”<sup>61</sup>. Deși a încercat să se distanțeze de învățătura lui Augustin, Rahner nu a putut dovedi aceasta ci, dimpotrivă, prin punctul său de plecare referitor la implicarea celui căruia îi este adresată comunicarea de către Dumnezeu se apropie de Augustin. Dacă Augustin vrea să păstreze unitatea de ființă a Persoanelor, Rahner vrea să se asigure că în experiența istoriei mântuirii este întâlnit Dumnezeu Cel Unul.

Prin aceasta însă ajunge din nou la „tradiția esențialistă apuseană fundamentată de Augustin și întărită în forma extremă de Anselm de Canterbury”<sup>62</sup>, a cărei lipsă principală constă în faptul că „înțelege mijlocirea Treimii în unitate ca cunoaștere și voință și prin aceasta ca împlinire a ființei lui Dumnezeu. Aceasta implică pericolul ca Persoanele să nu poată fi înțelese decât ca momente ideale în realizarea Spiritului absolut”<sup>63</sup>.

Atât inițiativa lui Rahner în privința noțiunii de persoană cât și axioma sa de bază au trecut cu vederea realitatea dialogică și interpersonală. Chiar în descrierea fenomenologică a datelor experienței istoriei mântuirii nu se vede necesară după Rahner introducerea noțiunii de persoană: „Dacă folosim cu adevărat și sistematic calea iconomică către misterul Treimii, nu este necesar cât de puțin să tratăm chiar de la început într-un Tratat istoria revelației folosind noțiunea de persoană”<sup>64</sup>.

Kasper arată că dacă în locul noțiunii de persoană din învățătura despre Treime vorbim de modurile de subzistență atunci în locul libertății concrete de iubire este explicat până la extrem un concept abstract de ființă, în timp ce sensul învățăturii despre Treime este că realitatea întregă este structurată personal, respectiv interpersonal<sup>65</sup>.

Alți teologi contemporani au propus o noțiune de persoană comunicativă care să facă posibilă afirmarea în învățătura trinitară a adevărului evanghelic „Dumnezeu este iubire”. Ei au adus ca paradigmă învățătura trinitară a lui Richard de Saint-Victor. Despre aceasta am arătat mai pe larg în studiul „Problema persoanei la Boethius și Richard de Saint-Victor”.

<sup>60</sup> W. Breuning, *Trinitätslehre*, în: „Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert”, Hg. von R. van der Gucht, Bd. 3, Freiburg, 1970, p. 33.

<sup>61</sup> K. Rahner, *Der dreifaltige Gott*, p. 366, nota 29.

<sup>62</sup> W. Kasper, *op. cit.*, p. 363.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> K. Rahner, *Der dreifaltige Gott*, p. 344.

<sup>65</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz, 1974, p. 219.

## **New aspects in the theological understanding of person**

*The entire structure of theology depends on the understanding of the concept of "person". The author of this study give an insight on this matter starting from the patristic theology going through the western approaches on person and giving a clue to the present meaning of person in the contemporary theology. The contribution of Augustine in this matter is substantial mostly in his famous work De Trinitate, although his emphasis on the unity of God was the cause of several unfortunate misunderstandings in the scholastic theology. Here unity of the Trinity preceeds the Three Persons, so the divine essence was in a way the cause of the Persons. In this context, the person is considered only as a relation inside the Trinity, a concept that alters the entire system of theology. God is seen and understood as a Divine essence, view which is not far off from the God of the philosophers. The conclusion is that prior to all philosophical approaches, the revealed Tri-une God, the Father, the Son and the Holy Spirit is the key and source of all theology and life.*